T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

DAĞILIŞINDAN SONRA SOSYALİST YUGOSLAVYA'YI HATIRLAMANIN NOSTALJİK BOYUTU: SARAYBOSNA ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Melih FİLİZ

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Şeref ULUOCAK

Çanakkale - 2020

T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
BÖLGESEL ARAŞTIRMALAR ANABİLİM DALI
BALKAN ARAŞTIRMALARI

DAĞILIŞINDAN SONRA SOSYALİST YUGOSLAVYA'YI HATIRLAMANIN NOSTALJİK BOYUTU: SARAYBOSNA ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan
Melih FİLİZ

Tez Danışmanı
Prof.Dr.
Şeref ULUOCAK

Bu çalışma, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri kapsamında desteklenmiştir. Proje No: 2789

Çanakkale – 2020

TAAHHÜTNAME

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum *"Dağılışından Sonra Sosyalist Yugoslavya'yı Hatırlamanın Nostaljik Boyutu: Saraybosna Örneği"* adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını, özgünlüğünü ve bir başka mecraya sunulmadığını, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu ve yararlandığım kaynak ve verilerde hiçbir çarpıtma yapmadığımı belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

05/08/2020



Melih FİLİZ

ÖZET

DAĞILIŞINDAN SONRA SOSYALİST YUGOSLAVYA'YI HATIRLAMANIN NOSTALJİK BOYUTU: SARAYBOSNA ÖRNEĞİ

Soğuk Savaş'ın sona erişi ve yükselen ulusçulukların etkisiyle reel sosyalizmden liberal/kapitalist sisteme geçiş sürecini; bir başka ifadeyle post-sosyalizmi deneyimleyen Doğu Avrupa toplumlarının bazı kesimlerinde, geçiş süreci ile oluşturulmaya çalışılan yeni düzenlerden ve bu sürecin doğurduğu toplumsal, siyasi, ekonomik ve kültürel sonuçlardan bir hoşnutsuzluk ile yabancılaşma durumu gün yüzüne çıkmıştır. Bu hoşnutsuzluk ve yabancılaşma durumu, mevcut gerçeklikler ile kıyaslandığında daha arzu edilebilir gerçeklikleri barındıran sosyalist geçmişlere yönelik nostaljinin içkin olduğu kültürel fenomenlerde somutlaşmıştır. Post-sosyalizmi deneyimleyen farklı örneklerde farklı kavramlar ile ifade bulan bu fenomenlerden birisi olan Yugo-nostalji, Sosyalist Federal Yugoslavya Cumhuriyeti'nin halef devletlerinde barındırdığı çok-boyutluluk, çok-anlamlılık ve müphemlik ile belirginleşmiştir. Yugo-nostalji'nin popüler kültür, tüketim ve eğlence kültürleri bünyesindeki metalaştırılmış ve ticarileştirilmiş boyutları onun pasif, duygusal, ve ticari bir fenomen olduğu şeklinde yorumlanışlara sebebiyet vermiştir. Fakat bu boyutlarının yanında onun aktif, özgürleştirici, ütopik, birçok alanda toplumsal eleştiriye imkan veren ve daha iyi bir gelecek arzusunu yansıtan boyutları da yadsınamayacak düzeydedir. Reddedilemeyecek olan ilgili boyutlarının bir ''akademik düşünümsellik'' çerçevesinde amprisize edildiği bu çalışmada fenomen, ortak Yugoslav geçmişine dair birçok sembolik değeri barındıran Bosna ve Hersek'in başkenti Saraybosna örneğinde ele alınmaktadır. Bosna ve Hersek'in geçiş sürecini savaş ile deneyimlemesi ve sonrasında etnik-ulusçu hegemonyanın etkisi altında gelişen ve etnik açıdan bölünmüş bir toplum ile karakterize olan mevcut koşulları göz önüne alındığında; Yugo-nostalji'nin bir karşı-söylem ve karşı-hegemonya olarak birçok alanda eleştirel konum alışlara ve etnik kolektivizm ile özcü perspektifleri yansıtan resmi kimlik politikasının karşısında barışçıl bir arada yaşamın inşasına yönelik alternatif bir kimlik politikası imkânına ve alternatif aidiyet pratiklerine işaret ettiği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: kolektif bellek, kolektif kimlik, nostalji, Yugo-nostalji, Bosna ve Hersek, Saraybosna

ABSTRACT

THE NOSTALGIC DIMENSION OF REMEMBERING SOCIALIST YUGOSLAVIA AFTER ITS DISSOLUTION: THE CASE OF SARAJEVO

In some parts of Eastern European communities that experienced the transition from the actually existing socialism to the liberal/capitalist system; in other words, the post-socialism with the effect of the termination of Cold War and the rising nationalism, a state of discontentment and alienation have emerged due to the new orders which were tried to be formed through the transition and the social, political, economic and cultural results spawn by this process. This state of discontentment and alienation has become concrete in the cultural phenomena in which a nostalgia for the socialist past harbouring more desired realities is inherent in comparison to the existing realities. Yugo-nostalgia, one of those phenomena that find an explanation with different concepts in different samples which experienced post-socialism, has become clear in the succeeding states of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia along with its multi-dimensionality, multi-meaningfulness and ambivalence. The dimensions of Yugo-nostalgia which were made commodified and commercialized within popular culture and cultures of consumption and entertainment have led to the interpretations that it is just a passive, emotional and commercial phenomenon. However apart from those dimensions, its other dimensions which are active, emancipatory, utopic and enable social criticism and reflect a desire of better future are also at undeniable level. In this study, the phenomenon whose undeniable dimensions have been empiricized within the framework of ‘‘academic reflexivity’’ is dealt with within the case of Sarajevo, the capital city of Bosnia and Herzegovina, which encompasses many symbolic values in regard to the common Yugoslav past. Taking into consideration Bosnia and Herzegovina that experienced its transition through war and developed under the ethno-nationalist hegemony and the existing conditions characterized by a ethnically divided community; it is thought that Yugo-nostalgia signals an opportunity of alternative identity politics and alternative practices of belonging for purpose of building a peaceful coexistence. In this respect Yugo-nostalgia should be seen as a cultural phenomenon that allows the critical taking positions in numerous fields as a counter-discourse and counter-hegemony against the official identity politics reflecting ethnic collectivism and essentialist perspectives.

Keywords: collective memory, collective identity, nostalgia, Yugo-nostalgia, Bosnia and Herzegovina, Sarajevo

ÖNSÖZ

Yugo-nostalji kavramıyla ilk kez lisans eğitim sürecimin son döneminde aldığımız ‘‘Balkanlar’’ isimli derste ana materyal olarak kullandığımız kitapta karşılaşmıştım. Yirminci yüzyılın son on yılında, Sosyalist Federal Yugoslavya Cumhuriyeti’nin dağılışından sonra halefleri olan ülkelerde gün yüzüne çıkan böylesi bir fenomenin varlığına ilgili kitapta yalnızca birkaç cümle ile değinilmiş olmasına rağmen oldukça fazla dikkatimi çekmiş ve insanların bu fenomen aracılığıyla neye ve neden özlem duydukları meselesi hayrete kapılmama yetip artmıştı. Yüksek lisans eğitim sürecimin başlangıcında daha önce ilgimi celbettiği için aklımın bir köşesinde tekrar çağırılacağı günü bekleyen *Yugo-nostalji* ile ilgili bildiri veya makale formatında bir çalışma yapılıp yapılamayacağını düşünmüş fakat zorunlu olan diğer çalışmalarım ve bana özel olarak yorucu olan bazı koşullardan dolayı üzerinde fazla yoğunlaşamamıştım. İtiraf etmeliyim ki, bunun tez konumu teşkil edeceği aklımın ucundan dahi geçmemişti. Ders döneminin sonlarına doğru tez konusu belirleme telaşı gelip çatınca kendimi konu ile ilgili literatür taraması yaparken buldum. Çalışamalarını her seferinde imrenerek ve zevkle okuduğum Maria Todorova’nın deyişiyle ‘‘Avrupa’dan Amerika’ya kadar çoğu akademi koridorunu istila eden post-sosyalizm nostaljisi hayaletlerinden’’ birinin ağına düşmüş olduğumun sonradan farkına vardım. Böylesi bir konunun tez çalışmasında ele alınıp alınamayacağına ilişkin olarak birçok olumsuz yorum almış olsam da olumluların daha üstün geldiğini belirtmeliyim.

Lisansüstü tezlerin adeta amentüsü olan teşekkür takdimine öncelikle, daha önce tanışık olmamamıza ve kendisinden ders almamış olmama rağmen fikirlerini almak için kapısını çaldığım; beni kapısından geri çevirmemek ile kalmayıp danışmanlığına da kabul eden ve durumun fikir alışverişinin ötesine geçmesini sağlayan değerli danışman hocam Prof. Dr. Şeref ULUOCAK’a teşekkür ederek başlamam gerekiyor. Boğuşmakta olduğum şahsi koşullar nedeniyle etrafıma ördüğüm duvarları yıkmamda ve her gün farkında olmadan kalıcılığını temin ettiğim güvensizlik/cesaretsizlik duygularımı alt etmemde payı büyük olan değerli hocam ayrıca yeni alanlar ile tanışmama da vesile oldu. Hatta onun sayesinde benim için imkânsız gibi görünen bir girişim olan saha çalışması yürütme sürecini dahi deneyimleyebildim. Hocamın emekleri olmasaydı, bu çalışmanın vücuda gelmesi imkânsız olurdu.

Kendileriyle e-posta aracılığı ile tanıştığım, belirlediğim tez konusuyla ilgili olarak yaptıkları olumlu yorumlarıyla beni yüreklendiren ve en önemlisi de Saraybosna’da saha çalışması için gerek duyduğum bağlantıları temin ederek desteklerini esirgemeyen MEF Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nden Prof. Dr. Ozan ERÖZDEN ile Yıldız Teknik Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi’nden Prof. Dr. Mehmet HACISALİHOĞLU hocalarıma;

Saraybosna'da bulunduğum süreçte olumsuzluklar ile başlayan saha çalışması deneyimimde olumlu gelişmelerin doğuşuna destek ve katkılarıyla yol açan, Saraybosna Üniversitesi Tarih bölümünden Doç. Dr. Amir DURANOVIĆ'e; doktora çalışmaları için Saraybosna'da bulunan Bayram ŞEN ve eşi Bahar ŞEN ile Behçet LOKLAR'a teşekkür borçlu olduğumu ifade etmeliyim. Ayrıca yine e-posta aracılığı ile temas kurduğum, değerli vakitlerinden ayırarak ufuk açıcı fikirlerini paylaşan ve kendilerinin ulaşamadığım çalışmalarından istifade etmemi sağlayan Manchester Üniversitesi Sosyal Antropoloji bölümünden Prof. Dr. Stef JANSEN'e, Ljubljana Üniversitesi Kültürel Çalışmalar kürsüsünden Prof. Dr. Mitja VELIKONJA'ya ve Viyana Üniversitesi Sosyal ve Kültürel Antropoloji bölümünden Dr. Monika PALMBERGER'a da teşekkür borcumu sunmam gerekiyor. Son olarak tezimin projelendirilmesi ve desteklenmesinde, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi'ne ve bu süreçte emeği geçen çalışanlarına da teşekkür ederim. Elbette Saraybosna'daki saha çalışması sürecinde katılımcı olmayı kabul eden bütün Saraybosnalı muhataplarımı da es geçmemem gerekiyor. Onlara da teşekkür borçlu olduğumu söylemeliyim.

Teşekkürlerimin şüphesiz en büyüğü ve en değerlisi elbette annem ve babam için. Onların maddi ve manevi destekleri olmasaydı; bu süreçte çoğu kez ''tamam, artık yapamayacağım, buraya kadarmış'' dediğim zamanlardaki yüreklendirmeleri ve beni çalışma masama tekrar oturtma girişimleri olmasaydı bu satırları yazıyor olamayacaktım. Onların haklarını nasıl ödeyeceğimi bilmiyorum ama onlara olan minnettarlığımın ufacık bir kısmını, bu çalışmayı onlara ithaf ederek gösterebileceğimin farkındayım. Yüksek lisans tez çalışmalarının belirli kişilere ithaf edilmesinin ne derece uygun olacağı hakkında tam anlamıyla fikir sahibi olmasam da; bu çalışmamı yegâne destekçilerim olan değerli annem ve babama ithaf ediyorum.

Son olarak, altına imza attığım taahhütnamede yer alan bir ifade olsa da tez çalışmamın ihtiva ettiği tüm hatalardan sorumlu tutulacak tek kişinin, şahsımdan başkası olmadığının bilinmesini isterim.

Melih FİLİZ

Çanakkale

İÇİNDEKİLER

ÖZET i
ABSTRACT ii
ÖNSÖZ iii
İÇİNDEKİLER v
KISALTMALAR vii
ŞEKİLLER viii
FOTOĞRAFLAR ix
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

1.1. Araştırmanın Konusu 6
1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi 8
1.3. Araştırmanın Temel Problemleri 10
1.4. Araştırmanın Metodolojisi 12

İKİNCİ BÖLÜM

GEÇMİŞ-ŞİMDİ-GELECEK KOORDİNATLARINA İLİŞKİN SÖYLEMSEL MÜCADELENİN İÇKİN OLDUĞU META-TEORİK ÖN KABULLER

2.1. Belleğin Sosyal Kuramına Doğru İlk Adımlar ve Bellek Çalışmaları Üzerine Birkaç Söz 21
2.1.1. İlk Kökler: *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* ile *La mémoire Collective* Arasında Bir Fransız Sosyolog ve Entelektüel Mirası 26
2.1.2. Halbwachs'dan Sonra 34
2.1.3. Model Arayışları 40
2.2. Bireysellerden Kolektiflere Kendimizi Tanımlama ve Aidiyet Örüntüleri Olarak Kimlikler ve Kimlik İnşası 45
2.2.1. Sosyal Teoride Kolektif Kimlik Tartışması ve Kolektif Kimliğe İlişkin Bulanık Mantığa (Fuzzy Logic) Dayanan Rizom Model 53
2.3. Mekândan Zamana Kayan Özlem ve Arzu: Nostalji ve Tarzları 67

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HATIRLANMADAN ÖNCE HATIRLATMAK: BİR FİKİR OLARAK YUGOSLAVİZM VE TARİHSEL SERÜVENİ

3.1. Fikri Alandan Pratiğe: Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı'ndan Sosyalist Federal Yugoslavya Cumhuriyeti ve Post-Yugoslav Atmosfere 76

3.2. Post-Yugoslav Dönemde Yugoslav Geçmişi Üzerinde Söylemsel Mücadeleler.91

3.3. Müphem Bir Fenomenin Geneolojisi: Yugo-nostalji ve Tezahürleri 98

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BELLEK VE TARİH: BİR ARADA YAŞAM DENEYİMİNDEN ETNİK ARINMA GİRİŞİMLERİNE BOSNA VE HERSEK

4.1. Bosna-Hersek (BiH) Hakkında Genel Bilgiler ve Kısa Bir Tarihi 112

4.2. İç Savaştan İthal Barışa Doğru: Bir Arada Yaşam Kültürünün Düşmanları 118

4.3. Dayton Barış Anlaşması (DBA) ve *Ethnopolis*'in İnşası 124

BEŞİNCİ BÖLÜM

SARAYBOSNA'DA SOSYALİST YUGOSLAVYA'YI HATIRLAMAK VE NOSTALJİK KONUMLANIŞLAR

5.1. Geçmişi Kozmopolitanizm ve Multi- Ön Ekleriyle Kutsanmış Bir Şehir:Saraybosna'nın Tarihine Kısa Bir Yolculuk 132

5.2. Kentsel Mekânda Geçmişle Temas Kurmak: Saraybosna'nın Bellek Topografyası Üzerine Sahadan Yansımalar 144

5.3. Burada Sistem Yok!: Saraybosna'da Şimdinin Yugo-nostaljik Eleştirisi Üzerine 156

5.4. Etnokrasi veya *Ethnopolis*'in Kimlik Politikasına Nostaljik Direniş Stratejileri ve Melezlik Türleri 177

5.4.1. Boşnak-Sırp-Hırvat Olmak vs. Bosnalı Olmak 195

5.5. Daha İyi Bir Geleceğin İnşasında Yugo-nostalji'nin Sunabileceği İmkanlar 204

SONUÇ.....208

KAYNAKÇA 213

KATILIMCI BİLGİLERİ 242

EKLER 246

ÖZGEÇMİŞ 255

KISALTMALAR

BiH : Bosna i Hercegovina (Bosna ve Hersek)

SFYC : Sosyalist Federal Yugoslavya Cumhuriyeti

SSCB : Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği

SDS : Srpska Demokratska Stranka (Sırp Demokratik Partisi)

SDA : Stranska Demokratske Akcije (Demokratik Eylem Partisi)

HDZ : Hrvatska Demokratska Zajednica (Hırvat Demokrat Topluluğu)

SDP-BiH : Socijaldemokratska Partija Bosne i Hercegovine (Sosyal Demokrat Parti)

RS : Republika Srpska (Sırp Cumhuriyeti)

FBiH : Federacija Bosne i Hercegovine (Bosna ve Hersek Federasyonu)

DBA : Dayton Barış Anlaşması

ABD : Amerika Birleşik Devletleri

NATO : North Atlantic Treaty Organization (Kuzey Atlantik Anlaşması Örgütü)

AB : Avrupa Birliği

BM : Birleşmiş Milletler

ESA : Eleştirel Söylem Analizi

ŞEKİLLER

Şekil No	Şekil Adı	Sayfa
Şekil 2.1.	Benliğin Sosyal Olarak Yapılandırılması	**50**
Şekil 2.2.	Öznel ve Nesnel Gerçeklikler Olarak Toplumun İnşası	**50**
Şekil 2.3.	Bireysel Kimliğin İnşa Şebekesi/Ağı	**65**
Şekil 4.1.	BiH Haritası	**113**

FOTOĞRAFLAR

Fotoğraf No	Fotoğraf Adı	Sayfa
Fotoğraf 3.1.	25 Mayıs 2019 Tarihinde Kumrovec'deki 'Dan Mladosti' Töreni	**103**
Fotoğraf 5.1.	Baščaršija'dan Bir Kesit	**134**
Fotoğraf 5.2.	Katedrala Srca Isusova (İsa'nın Kutsal Yüreği Katedrali)	**135**
Fotoğraf 5.3.	Latinska Ćuprija (Latin Köprüsü)	**136**
Fotoğraf 5.4.	Saraybosna Kuşatma Altında	**141**
Fotoğraf 5.5.	Yapılar Üzerindeki Kurşun ve Şarapnel İzleri	**146**
Fotoğraf 5.6.	Sarajevske Ruže (Saraybosna Gülü)	**147**
Fotoğraf 5.7.	Remembering Srebrenica	**148**
Fotoğraf 5.8.	Ulica Maršala Tita (Mareşal Tito Caddesi)	**150**
Fotoğraf 5.9.	Vječna Vatra (Ebedi Ateş)	**151**
Fotoğraf 5.10.	Historijski Muzej Bosne i Hercegovine (BiH Tarih Müzesi)	**152**
Fotoğraf 5.11.	BiH Tarih Müzesi'nin Bahçesinde Yer Alan Tito Anıtı	**153**
Fotoğraf 5.12.	Saraybosna Üniversitesi Kampüsünde Yer Alan Tito Anıtı	**154**
Fotoğraf 5.13.	Caffe Tito	**155**
Fotoğraf 5.14.	Ecce Homo Anıtı	**156**
Fotoğraf 5.15.	Ticarileştirilmiş Yugo-nostalji	**158**
Fotoğraf 5.16.	Vučko Konseptli Hediyelikler	**159**
Fotoğraf 5.17.	Vučko Konseptli Bir Mekân	**170**

GİRİŞ

İlk defa mekân ve memleket özlemi çeken ve bu özlem nedeniyle patolojik bir ruh halini yansıttıkları düşünülen bireylerin hastalıklı ruhlarının tanımlanması ve teşhis edilmesi amacıyla terimleştirilen ‘‘nostalji’’ olgusu ilerleyen dönemde, özellikle modernitenin etkisiyle zamanın geri döndürülemezliğine verilen tepkinin bir sonucu olarak mekanın yanı sıra geçmişe duyulan özlem ve arzuyu da içine alan bir olgu haline bürünmüştür. Fakat nostaljiyi, onun yalnızca psikolojik bir anomali olarak kavrandığı ve yalnızca kişisel geçmişlere yönelik şiddetli arzu eğilimleriyle sınırlandırıldığı pozitivist yaklaşımların tekelinden kurtarma girişimleri, bellek ve hatırlama eylemine ilişkin toplumsalı ön plana çıkaran yaklaşımlar sayesinde nostaljinin yapı-sökümüne uğramasıyla sonuçlanmıştır. Günümüzde sadece yaşlı bireylerin gençlik dönemlerine duydukları özlemi yansıttığı ve evrensel olduğu kabul edilen tek tip bir nostalji kavrayışından ziyade arzu nesnesinin geçmişin yanı sıra geleceği de içerebilen; bağlamlara göre sosyal ve söylemsel olarak inşa edilen ve bu nedenle de çok-boyutluluk ve çok-anlamlılık barındıran; ulusçuluk ve muhafazakarlık gibi ideoloji ve düşünce kalıplarıyla da eklemlenebilen; dolayısıyla ‘‘kültürel’’ bir fenomene işaret eden nostalji kavrayışları, akademik tartışmalarda daha çok kabul görmektedir (Boym, 2009; Tannock, 1995; Stewart, 1988; Velikonja, 2008a; Pickering and Keightley, 2006; Chase and Shaw, 1989; May, 2017). Bu doğrultuda nostaljiyi, ilk kez kavramsallaştırıldığı dönemden itibaren yüklendiği tözselliklerden arındırma yolunda ‘‘hermeneutik nostalji’’ kavramsallaştırmamız ön plana çıkmaktadır. Bu kavramsallaştırmanın, makro ölçekteki güç/iktidar ve sosyal, ekonomik, kültürel, tarihsel ve sosyo-bilişsel anlam matrislerinin varlığını inkâr etmeksizin bütünlüklü bir bakış açısının bir parçası olarak değerlendirilmesi yönünde bir gerekliliğin de bu noktada altı çizilmelidir.

Soğuk Savaş’ın sonlanışı ile reel sosyalizm deneyimlerinden serbest piyasa ekonomisi ve liberal/kapitalist sisteme ‘‘geçiş süreçlerini (*transition*)’’ deneyimleyen Doğu Avrupa ülkelerinin isimleri, kimilerince monist bir bakış açısıyla ‘‘tarihin sonunun’’ (Fukuyama, 1989) ilan edildiği dönemde sıkça nostalji ile anılır hale gelmiştir. Bu ülkelerin toplumlarının bazı kesimlerinde, yeni gerçekliklerle yüzleşmekten imtina eden, bu gerçekliklere yabancılaşan ve kaybetme hissini deneyimleyen bireyler, kaybettiklerini sosyalizm altında geçirdikleri yıllarda arar olmuştur. Böylece ortaya çıkan fenomenlere literatürde ‘‘post-sosyalizm nostaljileri’’ ve/veya ‘‘kızıl nostaljiler’’ olarak işaret edilmiş ve Todorova’nın ifadeleriyle; ‘‘post-komünizm nostaljisi çalışmaları, dünya genelindeki akademi camiasını ziyaret eden bir hayalet’’ (Todorova, 2010: 1) olarak akademik çevrelerin gündemine oturmuştur. Doğu Almanya’da ‘‘*Ostalgie*’’, Sovyet Sosyalist

Cumhuriyetler Birliği (SSCB)'nden bakiye kalan bölgede ''*Sovyet Nostaljisi*'' ve Sosyalist Federal Yugoslavya Cumhuriyeti (SFYC)'nin halef devletlerinde ise ''*Yugo-nostalji* (*Jugo-nostalgija*)'' kavramlarıyla zikredilen fenomenler oldukça farklı perspektiflerden ele alınmıştır. Nostaljinin genelde, her yaşlı bireyin gençliğine duyduğu özlem ve geri dönüş arzusu olarak kavranması aracılığıyla, bu fenomenlerin de yalnızca yaşlı kesimleri etkisi altına aldığını savunarak konuyu sıradanlaştıran bakış açıları; nostalji duyulan geçmişi doğrudan tecrübe etmemiş genç kuşakların da bu fenomenler ile alakadar olmaları gerçeği karşısında açıklayıcılığını yitirmiştir. Diğer yandan, post-sosyalizmi tecrübe eden Doğu Avrupa ülkelerinde gün yüzüne çıkan bu fenomenlerin her şeyden önce çok-boyutlu olduklarının altı çizilmelidir. En açık şekilde popüler kültür ile tüketim örüntülerinde belirginleşmiş yönlerinin dikkat çekmiş olması ve bu nedenle çoğu zaman eleştirel yorumlara maruz kalmış olmalarına rağmen ilgili fenomenlerin ilişkili oldukları sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel ve sosyo-politik bağlamlar da göz ardı edilemeyecek niteliktedir. Bu fenomenleri yalnızca söz gelimi hediyelik eşya dükkânlarındaki tezahürleri olan artefaktlar aracılığıyla ve sosyalist geçmişin dört başı mamur bir şekilde idealleştirilmesi olarak anlamaya çalışmak eksik bir perspektif olacağından; söz konusu ülkelerdeki mevcut sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik gerçeklikler ile geçiş süreçleriyle vuku bulan sosyal değişimlerin yol açtığı sonuçlara yönelik toplumsal eleştiri biçimlerini temsil ediyor olmaları (Enns, 2007; Velikonja, 2009b) da nazar-ı dikkate alınmalıdır.

Çalışmamızda en genel şekilde, SFYC'nin halef devletlerinde sosyalist ve ortak Yugoslav geçmişine duyulan özlem olarak tanımlayabileceğimiz Yugo-nostalji fenomeni, Bosna ve Hersek (*BiH-Bosna i Hercegovina*)[1]'in başkenti Saraybosna (*Sarajevo*) şehri örneğinde ele alınmaktadır. Fenomenin ''küresel kapitalizmin nostalji endüstrisi'' (Volčič, 2007a: 28) sayesinde tüketilir hale sokulmuş ve ticarileştirilmiş boyutunun yanı sıra; onu bir ''çaresizlik nostaljisi (*nostalgia of despair*)'' (Huyssen, 1995: 47) olarak görmekten ziyade, şimdinin gerçeklikleri ile yüzleşme çabasında paralel gerçeklikler inşa eden bireyler için ''özgürleştirici boyutları'' olduğu iddia edilmiş (Velikonja, 2013b); hoşnutsuzluklar yumağı haline gelen şimdiden hareketle daha iyi bir gelecek arzusu potansiyelleri içerdiği (Palmberger, 2008; Petrović, 2013) savunulmuştur.

Post-sosyalizmi tecrübe eden ülkelerdeki geçiş süreciyle gelen ''özgürlük ve demokrasinin'' aslında savaş, yıkım ve kayıp anlamına geldiği bir örnek olan BiH'in çok-etnili, çok-kültürlü ve çok-uluslu yapısıyla geçmişte olduğu gibi bugün de ''küçük Yugoslavya'' şeklinde anılıyor olması ve başkenti Saraybosna'nın ise SFYC'nin ''kültürel

[1] Çalışma boyunca Bosna ve Hersek için BiH kısaltması kullanılacaktır. BiH kısaltmasının açılımı ülkenin resmi dilleri olan Sırpça, Hırvatça ve Boşnakça'da Bosna i Hercegovina şeklindedir ve literatürdeki çalışmalarda bu kısaltmanın kullanımı genel bir eğilimdir.

başkenti'' (Şen, 2016) olduğunun varsayılmış olması çalışmamızda neden bu şehrin tercih edildiği sorusuna verebileceğimiz yanıttır. Çalışmamız Yugo-nostalji fenomeninin bireylerce, şimdinin gerçeklikleri karşısında geçmişin, bir ''toplumsal eleştirinin'' hammaddesi olarak kullanıldığı ve tanımlama/aidiyet pratiklerine yansıtıldığı sayıltısını irdelemektedir. Yugo-nostalji fenomenine ilişkin Türkiye'deki sosyal bilimler literatüründe, sinema disiplini bünyesinde konuyu film endüstrilerindeki tezahürleri açısından ele alan bir veya iki çalışmanın dışında başka bir çalışmaya rastlayamamış olmamız böylesi bir araştırma konusunu tercih etmemizin en önemli nedenidir. Yugo-nostalji'nin ve genel olarak post-sosyalizm nostaljilerinin yalnızca ''tarihin çöp kutusuna atılmış'' (Todorova, 2010: 10) bir ideoloji ile bağlantılı oldukları yönünde ortaya çıkmış ve çıkabilecek olumsuz değerlendirmeler karşısında çalışmamızda fenomenin, ''akademik bir düşünümsellik'' konusu olarak gerek ''geçmişin'', gerek ''şimdinin'' ve gerekse ''geleceğin'' yorumlanması açısından önemli söylemsel pratiklerin ve anlam kodlarının dolayımladığı alanlardan biri olduğu düşünülmektedir.

Birinci bölümde, çalışmamızı üzerinde temellendirdiğimiz araştırma konusu, bu çalışma ile güttüğümüz amaç ve bunun önemi, çalışmamızın cevaplamaya çalıştığı temel problem ve alt problemler ile benimsediğimiz metodolojik perspektifler yansıtılmaktadır.

''*Geçmiş-Şimdi-Gelecek Koordinatlarının İçkin Olduğu Söylemsel Mücadeleye İlişkin Meta-Teorik Ön Kabuller''* başlığını taşıyan ikinci bölümde; ''bellek'', ''kimlik'' ve ''nostalji'' kavramları ile bunlar arasındaki ilişkilere dair geniş çaplı bir tartışma sunulmaktadır. Nostalji ile ilgili çalışmalarda yalnızca onun bireysel konumlanışlardaki tezahürlerini yansıtan ve bu süreçte geçmişin, şimdide gelecekle ilinti bir şekilde sosyal olarak yeniden inşa edilmesini göz ardı eden örneklerin aksine onu belleğin ve hatırlama eyleminin sosyal dinamikleriyle ilişkilendiren bir perspektif benimsemiş olmamız; sosyal bilimlerdeki ''bellek çalışmaları (*memory studies*)'' literatüründen istifade etmemizi gerekli kıldı. Bu kısımda belleğin sosyal yönü ve bu yönünün siyasi ve kültürel açıdan söylemsel mücadele alanı haline gelmesiyle ile ilgili tartışmayı geniş tutarak, Türkiye'de bu konuya dair pek de geniş çaplı olmayan ilgiyi göz önünde bulundurup literatüre bir nebze katkı sunabilmeyi amaçladık. Çalışmamız için teorik anlamda yorumlamaya imkân sağlayacak yapı ve mekanizmalara ilişkin bir model oluşturmaya yönelerek toplumsalın söylemsel karakterine, sosyo-kültürel gerçeklik alanının söylemsel olarak inşa edildiğine ve bu gerçeklik üzerinde bir iktidar ve hegemonya mücadelesinin vuku bulduğuna ve son olarak sosyo-kültürel gerçekliğin bünyesinde yer alan kolektif bellekler ve kolektif kimlik örüntüleri entegrasyonları ile söylemsel pratikler arasındaki ilişkiselliklere dikkat çekmeye çalıştık.

‘‘*Hatırlanmadan Önce Hatırlatmak: Bir Fikir Olarak Yugoslavizm ve Tarihsel Serüveni*’’ başlıklı üçüncü bölümde, ilk kez bir devlet örneğinden ziyade bir fikir olarak ortaya çıkan Yugoslavizmin tarihsel süreçteki çıktılarına ve bu fikrin uygulamaya geçirilme örneklerine odaklanılmakta ve Yugo-nostalji fenomeninin peşinde koştuğu geçmişin ana hatları çizilmektedir. Bu doğrultuda ilk kez 1918 yılında Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı olarak tesis edilen yapının 1929 yılında ‘‘Yugoslavya Krallığı’’na dönüştürülmesi ile söz konusu olan ‘‘Birinci Yugoslavya’’ dönemi ve İkinci Dünya Savaşı’nın ardından gerçekleşen devrim neticesinde SFYC’nin tesis edilmesiyle söz konusu olan ‘‘İkinci Yugoslavya’’ dönemi ile 1990’lı yıllarda fikrin başarısız olarak nitelendirilmesinin sebebi olan dağılış süreci yansıtılmaktadır. Ayrıca dağılışın ardından halef ülkelerde gündeme oturan sosyalist geçmiş üzerindeki ideolojik mücadeleler ve girişimler ele alınarak Yugo-nostalji fenomeninin doğuş süreci aydınlatılmakta ve fenomenin tezahürlerinden hareketle çok-boyutluluğu ve müphemliği betimlenmektedir.

‘‘*Bellek ve Tarih: Bir Arada Yaşam Deneyiminden Etnik Arınma Girişimlerine Bosna ve Hersek*’’ başlığını taşıyan dördüncü bölümde, öncelikle BiH’in kısa bir tarihsel izdüşümü sunulmaktadır. SFYC’nin dağılış sürecinde BiH’de başlayan savaşı sonlandıran ve ayrıca savaş sonrasında oluşturulacak yönetim ve toplum yapısını belirleyen ‘‘Dayton Barış Anlaşması (DBA)’’nın imzalanmasından günümüze değin geçen sürede nasıl bir sistemin ve yapının oluştuğu; etnik-ulusçuluğun hegemonyasının ne tür sonuçlara yol açtığı ve bu doğrultuda gelişen kimlik politikası tartışılmaktadır. Bu bölümde özellikle BiH’in içerisinde bulunduğu mevcut koşullar ön plana çıkarılmakta ve söylemsel mücadelelere dikkat çekilmektedir.

‘‘*Saraybosna’da Sosyalist Yugoslavya’yı Hatırlamak ve Nostaljik Konumlanışlar*’’ başlıklı son bölümde ise Saraybosna şehrinin kuruluşuyla birlikte başlayan tarihsel serüveni ana hatlarıyla ele alınmakla birlikte, söz konusu tarihsel süreçte oluşmuş ancak SFYC’nin dağılış sürecindeki savaş ile bir nebze baltalanmış kozmopolit ve çok-kültürlü yapısının, şehre kendine has nitelikler kazandırmış olduğu savunulmaktadır. Geçmişin yalnızca bireylerin hatırlamalarına imkân veren fizyolojik yapı ve dilsel aktarım ile değil; mekânsal unsurların da bireylerin hatırlama süreçlerinde etkili olduğu görüşünden hareketle, saha çalışması sırasında elde edilmiş görsel veriler aracılığıyla kentsel mekânın hatırlatıcı unsurları da ele alınmaktadır. Bu başlık aracılığıyla BiH’deki mevcut resmi bellek siyaseti hakkında da fikir edinilebilmektedir Son olarak, saha çalışması sırasında elde edilmiş olan nitel verilerin ve ayrıca literatürden saptanmış birincil ve ikincil verilerin, benimsenen metodolojik perspektifler ve ‘‘yorumlayıcı çatılar’’ ışığında gerçekleştirilen analizleri, çalışmamızın temel ve alt problemlerinin yanıtlanması amacıyla

yansıtılmaktadır. Sonuç bölümünde ise araştırma problemlerimizin ne ölçüde yanıtlanabildiği ve elde edilen sonuçlar tartışılmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

1.1. Araştırmanın Konusu

‘‘*Dağılışından Sonra Sosyalist Yugoslavya’yı Hatırlamanın Nostaljik Boyutu: Saraybosna Örneği*’’ başlığını taşıyan çalışmamızın konusunu; yirminci yüzyılın son on yılında hem iç hem de dış gelişmeler sonucunda dağılış sürecini deneyimlemiş Sosyalist Federal Yugoslavya Cumhuriyeti (SFYC)’nin halef devletlerinde gündeme gelmiş olan ve sosyalist geçmişe yönelik olumlu tutumları, özlemleri ifade eden ve ‘‘Yugo-nostalji (*Jugo-nostalgija*)’’ şeklinde kavramsallaştırılan fenomen oluşturmaktadır. Pek çok farklı boyutu barındıran söz konusu fenomen, çalışmamızda BiH’in başkenti Saraybosna şehri örneğinde ele alınmaktadır. Yugo-nostalji fenomeninin tüketim kültürü, popüler kültür, film endüstrileri ve turizm sektörleri gibi alanlarlardaki yansımalarının yanında, çalışmamızda fenomen reel sosyalizmden liberal düzene geçişi, ağır sonuçlara yol açmış bir iç savaş ile deneyimleyen BiH’in sosyo-kültürel gerçeklik alanını oluşturan söylemsel pratiklere yansıma biçimleri ile ele alınmaktadır.

Yugo-nostalji öncelikle birçok alandaki varlığı nedeniyle çok-boyutlu; yalnızca bir ‘‘altın çağ’’ ya da sadece tam anlamıyla totaliter bir baskı dönemi olarak ‘‘karanlık çağ’’ şeklinde idealize edilemeyen ve bu nedenle seçici bir hatırlamanın varlığını gündeme getiren, her örnekte sosyalist geçmişe ve rejime zorunlu bir geri dönüş arzusunu yansıtmaması açısından çok-anlamlı ve müphem; yalnızca o geçmişi deneyimlemiş yaşlı kuşakları değil genç kuşakları da etkisi altına alması açısından kuşaklar aşan bir fenomendir. Ticarileştirilmiş ve bu sebeple tüketim kültüründe bir kalıp haline evrilmiş boyutu, özellikle SFYC’nin halef devletlerinde örneğin müzik piyasalarındaki Yugo-nostaljik konseptli üretimler, hediyelik ve antika eşya satışları ve sosyalist geçmişte önemli anlamlar yüklenmiş mekanlara turizm firmaları tarafından düzenlenen nostalji turları göz önüne alındığında açıklığa kavuşur. Fakat fenomenin asıl dikkat çekici ve gözlerden kaçan boyutu, post-Yugoslav atmosferi ve özellikle de savaş ve DBA sonrası BiH’i karakterize eden entik-ulusçu ve neo-liberal hegemonyaya yönelik bir ‘‘karşı-söylem (*counter-discourse*)’’ ve ‘‘karşı-hegemonik (*counter-hegemonic*)’’ bir konumlanış olarak belirginleşmiş (Palmberger, 2008: 357; Velikonja, 2017b: 10; Jansen, 2000: 191-221) boyutudur. Bu doğrultuda çalışmamızda, Yugo-nostalji’nin BiH ve başkenti Saraybosna şehri örneğinde mevcut sosyal, ekonomik ve politik sorunlar neticesinde ortaya çıkan hoşnutsuzluklara karşı bir toplumsal eleştiri formu olarak değerlendirilme ihtimallerine odaklanılmaktadır.

Söz konusu BiH olduğunda toplumsal eleştirinin hedef olarak birçok söylemsel mücadele alanına yöneldiği tespit edilebilmektedir. Bu alanlar şu şekilde sıralanabilir:

- Ülkenin iç savaş sonrası döneminde belirginleşen ve günümüzde hala önemli bir sorun olmayı sürdüren zayıf ekonomisi,
- Yüksek işsizlik oranları,
- BiH'teki iç savaşa son veren DBA ile tesis edilmiş kompleks ve işlevsel olmayan siyasal sistem,
- Etnik-ulusçu söylemler ve bu söylemlerin bireyler arasında yol açtığı güvensizlik duyguları,
- Etnik kategorizasyonların yol açtığı stereotipler ve kültürel olana kesin sınırlar atfetme girişimleri ile belirginleşen hoşgörüsüzlük,
- Özellikle etnik-ulusçu siyasi elitler tarafından desteklenen, sosyalist geçmişe yönelik revizyonist bellek siyasetleri ile revizyonist resmi tarihyazımları ve kolektif amneziye yol açma girişimleri,
- Bir arada yaşam pratiklerinin, ''ötekiye'' karşı hoşgörünün ve kültürel melezlenmelerin yüksek oranda deneyimlendiği kentsel kültürel uzamın, savaş ve sonrasında kırsal kesimden gelen; etnik ''ötekiye'' karşı nefretin yaygınlaşması erekiyle hareket eden ve bir aradaya yaşam deneyimini baltalayan etnik-ulusçu siyasi elitler tarafından kolonileştirilmesi,
- Reel sosyalizm deneyiminden serbest piyasa ekonomisine geçiş sürecinin sosyal politikalar üzerinde yarattığı olumsuz etkiler ve geçiş süreci ile hedeflenen neo-liberal düzenin tesis edilmesinde temel başvurulardan birisi olan özelleştirme politikalarının, belirli bir toplumsal sınıfın adaletsiz bir şekilde zenginleşmesine yol açması.

Bu konulardaki hoşnutsuzluklarıyla belirginleşen bireyler için sosyalist geçmişin belirli kesitleri olumlu birer referans kaynağı haline gelmektedir. Ayrıca etnik-ulusçu söylemler çerçevesinde kategorizasyona dayalı kimlik politikasından kaynaklanan ve bireyler üzerinde sınırlandırıcı etkilere yol açan sorunlara eleştirel konum alışlar sayesinde etnik kimliklere alternatif başka tanımlama ve özdeşleşme örüntülerinin gündeme gelip gelmediğine ve/veya çok-etnili, çok-dinli, teritoryal ve sivil bir uluslaşma/ulus inşası sürecine yönelik ihtiyacın, Yugo-nostalji fenomeni aracılığıyla sosyalist geçmişe ilişkin temsillerin ele alınması suretiyle karşılanıp karşılanamayacağı konusuna çalışmamızda büyük bir önem atfedilmektedir.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

En genel biçimde sosyalist Yugoslav geçmişine yönelik nostaljik duygulanımları ifade eden Yugo-nostalji fenomeni, İngilizce literatürde farklı perspektiflerden akademik ilginin merkezine yerleştirilmiştir. Fenomenin tüketim kültürü ve popüler kültür gibi alanlardaki daha ziyade ‘‘pasif’’ olarak değerlendirilen yansımalarına odaklanan araştırmaların yanı sıra; özellikle şimdinin gerçekliklerinden dolayı hoşnutsuzluklarıyla belirginleşmiş bireyler açısından ‘‘aktif’’ ve ‘‘özgürleştirici (*emancipatory*)’’ faktörlerin varlığını işaret ettiğini ve bu faktörlerden en kayda değerinin ise toplumsal eleştiriye imkân verdiğini savunan araştırmalar da göze çarpmaktadır (Velikonja, 2013b; Petrović, 2013; Popović, 2016; Bošković, 2013). Çalışmamızın temel amacı, fenomenin böylesi bir karaktere sahip olup olmadığını tartışmak ve daha çok aktif yönleri olarak değerlendirilen mevzubahis tezahürlerinin neler olduklarını ve nasıl yorumlanabileceklerini aydınlatmaktır. BiH’in başkenti Saraybosna şehri örneğinde sosyalist geçmişe olumlu tutum sergileyen ve o geçmişi nostaljik şekilde hatırlayan bireylerin şimdideki sosyal, siyasi ve ekonomik hoşnutsuzluklarına yol açan unsurları eleştirmek için sosyalist geçmişin hangi yönlerini ön plana çıkardıklarının tespiti, çalışmamızın amacı açısından önem taşımaktadır.

Genel olarak Balkanlar ve özel olarak da BiH’in yer aldığı coğrafya tarihsel süreçte, farklı kültürlerin karşılaşmalarına, etkileşime girmelerine ve birbirleriyle örtüşmelerine yönelik verilebilecek en iyi örneklerdendir. Bölgenin tarihiyle ilgilenen Malcolm’a göre; BiH, Batı ve Doğu Hristiyanlığı, Yahudilik ve İslam dinleri ile Avrupa tarihinin büyük güçleri olan Roma İmparatorlukları, Osmanlı İmparatorluğu ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu’nun karşılaştıkları ve dolayısıyla kültürlerinin iç içe geçtiği bir coğrafya olmuştur (Malcolm, 1994: xix). Bu karşılaşmaların sonucunda bölgenin uzunca bir süreçte oluşan ve dönem dönem değişime uğrayan çok-etnili, çok-dinli, çok-kültürlü ve çoğu örnekte kültürel melezlenmeleri açığa vuran karakterinin betimlenmesi girişimlerinde; örneğin Ivo Andrić gibi yazarların edebi eserlerinde gözlemlenebildiği şekliyle; sembolizm etkisinde "köprü" metaforu oldukça sık kullanılmıştır (Aleksić, 2013: 47). BiH'de belirli dönemlerde yaşanmış yıkıcı gelişmeler hariç tutulduğunda, farklı kültürel oluşumların yüzyıllar boyunca hoşgörü temelinde aynı coğrafyayı paylaşmaları ve etkileşime girmeleri sonucunda ortaya çıkmış eşsiz bir arada yaşam deneyimi adeta bir gelenek olarak yorumlanmıştır (Donia and Fine, 1994). Tarihsel serüveninin hiçbir döneminde yalnızca tek bir etnik grubun çoğunluğu oluşturamadığı bir örnek olan BiH, özellikle sosyalizmin hüküm sürdüğü dönemde, SFYC'nin çok-uluslu, çok-etnili ve çok-kültürlü bir devlet modeli olması nedeniyle adeta onun bir mikrokozmozu olarak nitelendirilmiş (Kurtović, 2011: 3); Yugoslavizm fikrinin, SFYC döneminde motto haline gelmiş olan "kardeşlik ve birlik

(*bratstvo i jedinstvo*)" idealinin ete kemiğe büründüğü bir örnek olmuş ve böylece birden fazla halkın bir arada yaşam pratiğinin hiç de imkansız olmadığı kanıtlanmıştır. Sosyalist dönemdeki söz konusu bir arada yaşam modeli, farklılıkların bir potada eritilmesini değil aksine farklılıkların bilindiği ve kabul edildiği fakat aynı zamanda hoşgörüyle karşılandığı, gündelik yaşamın doğal bir parçası olarak kucaklandığı bir deneyimi yansıtmıştır. Dolayısıyla SFYC bünyesinde "hayali bir cemaat" yaratmak, etnik-ulusçu hareketleri bastırmak suretiyle "baskının ve ödün verişin alışılmadık bir karışımını içermiş olan ulusal haklara yönelik çok-katmanlı bir model etrafında tüm farklılıkları bir araya getirme çabası" (Volčič, 2007b: 69) olarak değerlendirilmiştir. Fakat SFYC'nin dağılış sürecinin BiH'de bir iç savaşa dönüşmesi, "kardeşlik ve birlik" idealinin yerine "düşmanlık ve ayrılıkçılık" düşüncesinin yerleştirilmesi ve sonrasında yaşanan radikal değişimler, gelenek haline gelmiş olan kültürel hoşgörüye ve eşsiz bir arada yaşam deneyimine, özellikle BiH bağlamında "ihanet edilmesiyle" (Donia and Fine, 1994) sonuçlanmıştır. BiH'de yaşayan etnik gruplar arasındaki sözde "kadim etnik nefret" fikrine sıkı sıkıya sarılan yeni etnik-ulusçu siyasi partilerin, elitlerin ve medya kuruluşlarının girişimlerinin sonucu olarak geçmişte etnik açıdan heterojen olan yerleşim alanlarının ekseriyeti savaş ve göçler aracılığıyla homojenleştirilmiş; etnik-ulusçuluğun hegemonyasının gölgesinde gelişen, kültürel olana kesin sınırların çizilmesinin ve muazzam bir özcü yaklaşımın söz konusu olduğu resmi kimlik politikası, etnik kimliklerin BiH sakinleri nezdinde yegane kolektif kimlik örüntüsü haline gelmesine, hem kamusal hem de özel alanları kapsayacak şekilde gündelik yaşamın "etnikleşmesine" ve dolayısıyla bir arada yaşam pratiğinin imkansızlığına yapılan vurgulara yol açmıştır.

BiH, Balkanlar'da on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte başlayan ulus-devletleşme sürecinden itibaren tarihsel serüveninin hiçbir döneminde, "dilinin, kültürünün, demografik tablosunun, ekonomik refah ve siyasi hegemonyasının devlet tarafından korunmak ve desteklenmek zorunda olduğu bir etno-kültürel çekirdeğe sahip bir ulusal oluşumun devleti" (Brubaker, 1996: 431) haline gelemediği için bir ulus-devlet olamamış; ayrıca bünyesindeki tüm etnik-kültürel grupları dahil edici karaktere sahip bir üst-kimlik entegrasyonu olarak teritoryal ve sivil yurttaşlığa dayalı bir ulusal kimliğin inşa ve kurumsallaşma süreci de gerçekleş(e)memiştir.

Günümüzde BiH'de toplumsal eleştiriye konu olan unsurların en önemlilerinden birisi olduğunu düşündüğümüz, BiH'deki etnik-ulusçu söylemler aracılığıyla kolektif kimlikler arasına kesin sınırlar çizme amacı güden kimlik politikasının, bireyler tarafından Yugo-nostalji fenomeni ekseninde nasıl yorumlandığını ve bu siyasete karşı alternatif aidiyet ve/veya özdeşleşme örüntülerinin ortaya çıkıp çıkmadığını ve ayrıca Yugo-

nostalji'nin, sosyalist geçmişte birçok kültürel özdeşleşme türüne imkan veren ve gruplar arasında etkileşimin yüksek oranda olduğu bir arada yaşam pratiğinden hareketle şimdide ve gelecekte farklı etnik grupların barış içinde bir arada yaşayabildiği bir uzamın tesis edilme girişimlerine; dışlayıcı ve ötekileştirici etnik kimliklerin aksine BiH'in tüm yurttaşlarını kapsayacak, çok-etnili, çok-dinli, teritoryal ve sivil bir üst-kimlik entegrasyonu olarak bir ulusal kimliğin inşa edilme sürecine ve ayrıca söz konusu gruplar arasında ''tepeden (*top-down*)'' değil de ''tabandan (*bottom-up*)'' gerçekleşecek bir ''uzlaşı sürecine (*reconciliation process*)'' çerçeve oluşturma imkanı sunup sunmadığı yönündeki yorumlamaların yapılıp yapılamayacağını tespit etmenin, çalışmamızın en temel amacına işaret ettiği belirtilmelidir. Dolayısıyla söz konusu amaç, Yugo-nostalji'nin, BiH'in sosyo-kültürel yapısının tarihsel, kültürel, ekonomik, siyasal ve sosyo-bilişsel boyutları arasındaki ilişkisellikler ve sosyo-kültürel yapının içerdiği sınıf, etnisite, din ve toplumsal cinsiyet gibi farklı kolektif kimlik örüntüleri çerçevesinde ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu amaçlar uğruna sergilenecek çaba, belleğin ve hatırlama eyleminin sosyal işleyişine yönelik bir teorik modele ulaşılmasını, dolayısıyla da verilere dayalı olarak inşa edilmesini; söz konusu inşa süreci ise nostalji fenomeni ile kolektif kimlikler ve hatırlamanın sosyal dinamikleri arasındaki ilişkinin ortaya koyulmasını gerektirmektedir.

Reel sosyalizmden liberal/kapitalist düzene geçiş sürecini iç savaş ile deneyimlemiş BiH'in savaş sonrası ve DBA sonrası sürecinde, etnik-ulusçuluk ve neo-liberalizmin ''çift-yönlü hegemonyasının (*dual hegemony*)" (Puljek-Shank and Fritsch, 2018) etkisinde gelişen ve kültürel olana kesin sınırlar atfeden kimlik politikasının yol açtığı sonuçlardan hareketle, BiH'de yaşayan etnik gruplar arasında bir düşmanlık ve şiddet kültürünün toplumun tüm yüzeylerine nüfuz ettiği ve ayrıca bu etnik grupların özsel ve homojen oluşumlar oldukları ve aralarındaki ilişkiyi ''kadim etnik nefret'' fikrinin oluşturduğu yönünde, akademik ve akademik olmayan söylemler aracılığıyla gündeme gelen ''epistemolojik problemler'' (Hromadžić, 2011: 272) söz konusudur. Bu problemlerin aşılmasında sergilenecek bir "epistemik akademik düşünümsellik" (Uluocak, 2008) ve Türkiye'de, post-sosyalizm nostaljilerinden birisi olan Yugo-nostalji'nin ilk kez lisansüstü bir tez çalışmasının konusu olarak farklı bir boyuttan akademik girişimin odağına yerleştirilmesi, çalışmamızı mevzubahis "akademik düşünümsellik" konusunda önemli kılmaktadır.

1.3. Araştırmanın Temel Problemleri

Araştırmamız, teori sınamaya yönelik bir perspektiften ziyade ''temellendirilmiş kuram (*grounded theory*)'' ya da çözümleyici tümevarımsal akıl yürütme stratejilerine uygun olarak nitel desende tasarlanmış bir çalışmadır. Dolayısıyla sıkıca yapılandırılmış

hipotezler yerine araştırma problemi ve bu problemi açımlayan alt araştırma soruları üzerinde odaklanılması, bu noktada çalışmamız açısından belli başlı bir takım sorun alanlarının tanımlanmasını da beraberinde getirmiştir.

Araştırmamızın temel sorunsalı ve bu sorunsalla ilintili alt sorun alanları şu şekilde tanımlanmıştır:

BiH'in başkenti Saraybosna şehri örneğinde, ortak sosyalist geçmişe nostaljik konumlanışları ifade eden Yugo-nostalji fenomeninin, bireyler üzerinde özgürleştirici etkiler ve bireylere şimdiyi geçmişin temsilleri aracılığıyla eleştirme imkanı yaratıp yaratmadığı konusu; ve ayrıca BiH'in mevcut sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel koşullarından hareketle daha makro ölçekte, böylesi bir fenomenin şimdi ve gelecek koordinatlarına yönelik olarak barışçıl bir arada yaşam formu arayışlarına ilişkin çerçeveler sunup sunmadığı konusu, çalışmamızın temel sorunsalıdır. Bu temel sorunsal çerçevesinde çalışmamızda şu alt problemlere yanıtlar aranacaktır:

Literatürde yalnızca nostalji kavramına ilişkin kuramsal ve kavramsal tartışmalara değinilerek ele alınan Yugo-nostalji fenomenini, sosyal bilimlerdeki ‘‘bellek çalışmaları’’ alanının teorik, metodolojik ve terminolojik imkanları dahilinde ele almak için hem sosyalist geçmişi doğrudan tecrübe etmiş; hem de o geçmişi dolaylı yoldan tecrübe etmiş bireylere yönelik bir ‘‘hatırlama modeli’’ geliştirilebilir mi?

SFYC'nin dağılışının ardından halef devletlerinde ortak sosyalist geçmişe ilişkin söylem kalıpları arasında nasıl farklar söz konusudur? Bu söylemler vasıtasıyla söz konusu geçmiş nasıl farklı şekillerde yorumlanmaktadır?

Yugo-nostalji fenomeni ilk kez nasıl belirginleşmiştir? Sahip olduğu boyutlar nelerdir ve nasıl yansıtılabilir?

BiH'in başkenti Saraybosna şehrinde bireyler arasında sosyalist geçmişi hatırlama ve yorumlama eğilimleri nasıl sınıflandırılabilir?

Saraybosna şehrinde şimdinin sosyal, siyasi ve ekonomik koşullarına yönelik hoşnutsuzluklarıyla belirginleşen bireyler, bu hoşnutsuzlukları çerçevesinde sosyalist geçmişin hangi yönlerini öne çıkarmaktadırlar? Özellikle BiH ve Saraybosna'nın geçmişi bireylerin bu eylemlerine ne tür açılımlar sunmaktadır?

BiH ve Saraybosna'da etnik kimlikleri yegane kolektif kimlik örüntüsü haline getiren kimlik politikasına alternatif olarak değerlendirilebilecek örüntüler söz konusu mudur? Eğer söz konusuysa, bu örüntüler ile sosyalist geçmiş ve Yugo-nostalji fenomeni ilişkilendirilebilir mi?

Bu şekilde belirlenmiş olan problemler çalışmamız boyunca yanıtlanmaya çalışılacaktır.

1.4. Araştırmanın Metodolojisi

‘‘Metod’’ ve ‘‘metodoloji’’ kavramlarıyla tam olarak nelerin kast edildiği sık sık karmaşık bir durum olarak belirmektedir. Çoğu zaman bilimsel bir araştırmanın ‘‘metodu’’ ile işaret edilen, söz konusu araştırma sürecinin veri toplama, verileri analiz etme ve değerlendirme izleklerini içeren eylemsel boyutunun nasıl yürütüleceğini gösteren bir ilkeler toplamı olurken; bir araştırmanın ‘‘metodolojisi’’ ile işaret edilen ise benimsenen metodların barındırdığı eylemsel ilkelerin, araştırmanın zihinsel boyutuyla ilişkilerini tesis eden ve dolayısıyla ontolojik ve epistemolojik sayıltıları gerekli olarak içeren felsefi ve soyut ilkeler toplamı olmaktadır (Dikeçligil, 2002: 106).

Sosyal bilimlerin bilim olma sürecinde doğa bilimlerinin yöntem ve paradigmalarını mı benimsemesi; yoksa ondan tamamen bir kopuşla kendi yöntem ve paradigmalarını mı geliştirmesi gerektiği yönünde tartışmalar, uzunca bir süre sosyal bilimler alanını işgal eden nesnel-öznel, toplum-birey, yapı-fail, nicel-nitel, makro-mikro, tümdengelim-tümevarım, pozitivist-yorumsamacı gibi bir takım dikotomik konum alışlara yol açmış ve bu konum alışlar nedeniyle mevzubahis ikilikleri oluşturan yönlerden birinin lehine diğerinin görmezden gelinmesi suretiyle açığa çıkan bir ‘‘otorodoksi’’ yerleşik hale gelmiştir. Fakat günümüzde Bourdieu’nun ifadesiyle, ‘‘teorik hayaletler olarak akademik zihinleri istila eden bütün ikili karşıtlıklar dizisini’’ (Bourdieu, 2016: 43) aşma girişiminde olan ‘‘bütüncül perspektifler’’ aracılığıyla ‘‘ilişkiselliğin’’ benimsendiği yaklaşımlar, sosyal bilimcilere mevzubahis ‘‘otorodoksiyi’’ yerinden edecek bir ‘‘heterodoksi’’ imkanı sunmaktadır. Bu minvalde, Berger ve Luckmann’ın ‘‘gerçekliğin bireylerce ‘‘içselleştirme’’ ‘‘dışsallaştırma’’ ve ‘‘nesnelleştirme’’ momentleri vasıtsayıyla eş zamanlı bir şekilde inşa edildiğine ve inşa edilen gerçekliğin aynı zamanda bireyler üzerinde belirleyici etki yarattığına’’ işaret eden, ‘‘gerçekliğin sosyal inşası’’ tezleri (Berger ve Luckmann, 2018), Giddens’ın yapı ile fail arasındaki diyalektiği ve böylece ‘‘yapının ikiliğini’’ ortaya koyduğu ‘‘yapılaşma kuramı’’ (Giddens, 1986), Bourdieu’nun ‘‘habitus’’, ‘‘alan’’ ve ‘‘sermaye’’ gibi kavramlardan oluşan ve ‘‘habitusun’’ hem pratiği biçimlendirdiğini hem de aynı zamanda nesnel yapıları yeniden ürettiğini (Tatlıcan ve Çeğin, 2016: 215) ortaya koyan ‘‘genetik yapısalcı’’ yaklaşımı söz konusu bütüncül perspektiflere imkân veren yaklaşımlar olarak ön plana çıkmaktadır.

Çalışmamızda ortaya koyduğumuz temel sorunsalı ve alt sorun alanlarını yanıtlamak için böylesi bir bütüncül araştırma perspektifi geliştirme noktasında şu varsayımlardan hareket edilmiştir:

1. Sosyo-kültürel gerçekliğin bireylerce eş zamanlı bir şekilde ‘‘içselleştirme (*internatlization*)’’, ‘‘dışsallaştırma (*externalization*)’’ ve ‘‘nesnelleştirme (*objectivization*)’’ süreçleri aracılığıyla inşa edildiğinin; inşa edilen sosyo-kültürel gerçekliğin bireyler üzerinde yapılaştırıcı bir etkiye sahip olduğunun; hem birer sosyal oluş olarak bireylerin, toplumun ürünleri olduklarının hem de toplumun, sosyal bireylerin ürünü olduğunun kabulü (Berger ve Luckmann, 2018).
2. Sosyal İnşacı yaklaşımın, paylaşılan anlamlar ve sosyal mübadele süreçleri aracılığıyla sosyo-kültürel gerçekliği yaratma ve sürdürme işlevi gören bir ‘‘temsil sistemi’’ olarak dile odaklanmakta olduğunun kabulü (Gergen, 1985).
3. Söylemin, sosyo-kültürel gerçekliğin inşa edici başat unsurlarından birisi olduğunun kabulü.
4. Sosyal olarak inşa edilen sosyo-kültürel gerçekliğin söylemsel ve sembolik karakteri üzerinde iktidar ve hegemonya mücadelesinin meydana geldiğinin ve söz konusu hegemonya alanının, farklı tikelliklerin birbirlerine eklemlendikleri bir alan olduğunun kabulü (Laclau and Mouffe, 2001).
5. Laclau ve Mouffe’un katkılarıyla söylemin, zihinsel fenomenlerin içsel alanları ile sınırlandırılmaktan ziyade özneler-arası karaktere sahip ‘‘anlam çerçeveleri (*frameworks of meaning*)’’ olduklarının kabulü (Howarth, 2000: 104).
6. Durkheim’in kapalı toplumlarda geçerli olan ve günümüz toplum kavrayışlarında ifade bulamayan ‘‘kolektif temsillerinin’’ yerine Moscovici’nin bireyler tarafından gündelik iletişim ve etkileşim süreçlerinde dil aracılığıyla inşa edilen kolektif fenomenler olarak ‘‘sosyal temsiller (*social representations*)’’ kavramsallaştırması, onların dinamikliğine ve çoğulluğuna yaptığı vurgu ve sosyal temsillerin inşa edilen sosyo-kültürel gerçeklik bünyesinde yer aldıklarının kabulü (Moscovici, 1981; Öner, 2002).
7. ‘‘Sosyal temsillerin’’ söylem ve anlatı gibi dilsel formlar olarak işlev görüyor olduklarının kabulü (Kuzmanić, 2008: 9).
8. Sadece tek bir iktidarın bulunduğu üniter bir gövde olarak toplum kavrayışının yerine gerçekte farklı ama yine de spesifiklerini muhafaza eden iktidarların yan yana gelmesi, ilişkisi, koordinasyonu ve hiyerarşisi şeklindeki toplum kavrayışının kabulü (Foucault, 2014: 145).
9. Bilgi sosyolojik bir çerçevede, sosyal varoluş koşullarıyla bilinç süreçleri arasındaki ilişkilerin diyalektik bir çerçevede ele alınması gerektiğinin kabulü (alt-yapı/üst-yapı ilişkiselliği).

Söz konusu varsayımlar, sosyo-kültürel gerçekliğe, söz konusu gerçekliğin ne türden bir gerçeklik olduğuna, topluma ve bireye yönelik bakış açılarımızı yansıtırken;

diğer yandan, belleğin ve hatırlama eyleminin sosyal/kolektif dinamiklerine, hem bireysel hem kolektif kimlik ve aidiyet örüntülerinin inşası süreçlerine ve nostalji fenomenine ilişkin olarak sunduğumuz meta-teorik ön kabuller ve/veya ‘‘yorumlayıcı çatılar’’ şu şekilde özetlenebilir:

Belleğin ve Hatırlama Eyleminin Sosyal/Kolektif Dinamiklerine İlişkin Olanlar

1. Tamamen bireysel olan bir bellek ve/veya hatırlama eyleminden bahsedilemeyeceğinin; hatırlama eyleminin belleğin kolektif çerçeveleri tarafından daima sosyal olarak belirlendiğinin kabulü (Halbwachs, 2016; 2017).
2. Bireysel ve kolektif bellekler arasındaki ilişkiselliğin kabulü.
3. Hem bireysel hem de kolektif hatırlama süreçlerinde hatırlama ve unutma arasındaki diyalektik ilişkinin bulunduğunun ve bunun belleğin yapısal bir özelliği olduğunun kabulü (Assmann, 2006a: 220).
4. Belleğin sosyal/kolektif çerçevelerinin birer ‘‘sosyal temsil’’ şeklinde söylemsel olarak inşa edildiği ve bireylerin geçmiş, şimdi ve geleceğe ilişkin anlam inşası süreçlerinde söylemsel pratikleri aracılığıyla bireysel ve kolektif bellekler arasında kurulan ilişkisellik, ve söz konusu söylemsel pratiklerin bireylere ‘‘anımsama kalıpları’’ sunuyor olduklarının kabulü (Schudson, 2007: 181).
5. Sosyal olarak inşa edilen sosyo-kültürel gerçeklik bünyesinde yalnızca bir kolektif belleğin değil; ‘‘sosyal temsillerin’’ çoğulluğu ve iktidar hiyerarşisi nedeniyle birden fazla kolektif belleğin bulunduğunun kabulü.
6. Hatırlama eyleminin daima şimdide gerçekleşmesinden dolayı kolektif belleklerin durağan ve geçmişin tam bir temsili değil; şimdinin koşullarına göre daima dinamik bir süreçte yeniden inşa edildiğinin kabulü.
7. Kolektif kimlik örüntüleri ile kolektif bellekler arasında karşılıklı inşa edici bir ilişki olduğu; fakat her zaman ‘‘dışlayıcı bir kolektif kimliği dayatmayan, farklı sosyo-kültürel yapı unsurlarını farklı zamanlar, uzamlar ve kültürler çerçevesinde kesiştiren ve bağlantılandıran; bir arada yaşama ve dayanışmaya yönelik yeni imkanlar ve vizyonları bir araya getirici diyalojik uzamlar yaratan ‘‘çok-yönlü bellek (*multi-directional memory*)’’ veya ‘‘ulus-aşan bellek (*trans-national memory*)’’’’ örüntülerinin varlığının kabulü (Rothberg, 2009: 12; Rothberg, 2014: 654).
8. Birer sosyal oluş olarak bireylerin ulus-altı alandan küresel alana kadar genişleyen ve çoklu ‘‘anımsama kalıplarının’’ yer aldığı ‘‘rizomatik şebeke (*rhizomatic network*)’’ (Rothberg, 2010: 7) ile sosyalizasyon süreçlerinde etkileşimsel bir şekilde hatırlama eylemlerini gerçekleştirebiliyor olduklarının kabulü.

9. Öznenin her zaman hem özgürlük hem tarih hem tasarı hem de bellek olduğunun ve bunlardan yoksun bir öznenin narsisizminin yol açacağı tehlikelerin kabulü (Touraine, 1995).

Benlik, Kimlik, Aidiyet Örüntüleri ve Nostalji Fenomeni İle İlgili Olanlar

1. Daima dinamik olan benlik inşası sürecinde, Mead'ın katkılarıyla ''psikolojik ben (*I*)'' ile ''sosyolojik bana (*me*)''nın birbirinden ayrılamayacağının kabulü (Hall, 1992: 276-277).
2. Bütün kimlik örüntülerinin belirli bir öze dayandıklarını, doğal oluşumlar olduklarını, evrensel ve sabit karaktere haiz olduklarını savunan ''özcü (*essentialist*)'' yaklaşımların yerine onların her evrede kültürel olduklarını ve daima söylemsel olarak inşa edildiklerini, belirli zaman ve mekanlara özgü olduklarını, sabitlikten ziyade ''plastik'' bir nitelik taşıdıklarını ve spesifik sosyal ve kültürel bağlamlar ile ilintili olduklarını savunan ''anti-özcü (*anti-essentialist*)'' yaklaşımların daha uygun olduklarının kabulü (Barker, 2003: 221).
3. ''Benlik sunumu'' ve ''izlenim idaresi'' ekseninde çoklu ve değişen benliklerin varlığınının kabulü (Goffman, 2018a).
4. Kimlik kavramının hem ''toplumsal ve siyasi pratik kategorisi'' hem de ''toplumsal ve siyasi analiz kategorisi'' şeklindeki kullanım biçimlerinin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğinin kabulü (Brubaker ve Cooper, 2014: 409).
5. Kimlik inşası süreçlerinin hem bireysel hem de kolektif düzeylerinde geçerli olan ''içsel-dışsal diyalektiğe''; yani söz konusu süreçlerin hem içsel tanımlama hem de dışsal kategorizasyon süreçleri ekseninde gerçekleştiğinin kabulü (Jenkins, 1994; 2000; 2016).
6. Hayali ve simgesel üretimler olarak toplumsal tahayyüllerin çok-anlamlılıklarının ve ikiz-değerliliklerinin kabulü (Bayart, 1999: 204).
7. Toplumun çok-merkezli örüntüleşmiş kimlikler entegrasyonu olarak görülmesi gerektiğine; kimlik inşa süreçlerini ve idamesini ''bağlamsal rizomatik etkileşim'' ve ''bulanık mantığa (*fuzzy logic*)'' dayandıran ve böylece ''biz'' ve ''öteki'' arasındaki sınırların çok-boyutlu değişme dinamiklerine işaret eden kimlikleşme modeline ihtiyaç duyulduğunun kabulü (Uluocak, 2005; 2007; 2008).
8. Sadece yaşlı bireylerin gençlik dönemlerine duydukları özlemi yansıttığı ve evrensel olduğu kabul edilen, bireysel olarak deneyimlenmiş geçmişi zorunlu olarak şart koşan tek tip bir nostalji kavrayışından ziyade arzu nesnesinin geçmişin yanı sıra geleceği de içerebildiği; bağlamlara göre sosyal ve söylemsel olarak inşa edilen ve bu nedenle de çok-boyutluluk ve çok-anlamlılık barındıran; ulusçuluk ve muhafazakarlık gibi ideoloji ve düşünce kalıplarıyla da eklemlenebilen; dolayısıyla

kültürel bir fenomene işaret eden bir nostalji kavrayışının kabulü (Boym, 2009; Tannock, 1995; Stewart, 1988; Velikonja, 2008a; Pickering and Keightley, 2006; Chase and Shaw, 1989; May, 2017).

Melezlik İle İlgili Olanlar

1. Sosyo-kültürel yapıda örüntüleşmiş kimlik formlarının sınıflama ağına takılmayan, kabul edilmişlik ile edilmemişlik arasında söz konusu olan müphemliği deneyimleyen bireylerin ‘‘eşiktelik (*liminality*)’’ hallerinin kabulü (Turner, 2018: 96; 1967: 99).
2. Anzaldua’nın farklı kültürlerden insanların bir arada yaşam deneyimlerinin vuku bulduğu, insanların birbirlerine karıştığı ve melezleştiği yerlerde, sınırların dışlayıcı karakterlerine karşın ‘‘sınırlarda’’ yaşayan ve birden fazla örüntüsel kimlik formunu benliklerinde aynı anda taşıyan insanların bilinç durumlarına işaret etmek için geliştirdiği ‘‘melez bilinç (*mestizaje*)’’ kavramsallaştırmasının kabulü (Fay, 2001: 326).
3. Ben/biz-öteki, sağ-sol, merkez-çevre, doğu-batı, gelenekçi-modernist gibi bir takım ikiliklerin ötesinde ‘‘üçüncü hallere’’ ilişkin konumlar keşfetmek amacıyla ‘‘diğer konumların ortaya çıkmasını mümkün kılan’’ ‘‘üçüncü uzam (*third space*)’’ kavramsallaştırmasının ortaya koyduğu melezlenme yaklaşımının kabulü (Bhabha, 1990: 211).

Çalışmamızda ‘‘Eleştirel Söylem Analizi (*Critical Discourse Analysis*) (ESA)’’ ve ‘‘Uyarlayıcı Teori (*Adaptive Theory*)’’ olmak üzere iki temel metodolojik perspektif benimsenmiştir.

Sosyo-kültürel gerçekliğin kurucu unsuru olarak söylem kavramını ön plana çıkarmamız ve bilhassa BiH örneğinde Yugo-nostalji fenomeninin, post-Yugoslav dönemin hakim söylemlerine yönelik bir ‘‘karşı-söylem (*counter-discourse*)’’ olarak işlev gördüğü düşünülen boyutuna odaklanmamız, BiH’in söylem evreninin sınırlarının belirlenmesini ve konuyla ilişkili söylem kalıplarının analiz edilmesini gerekli kılmaktadır. Bu noktada ESA’nın çalışmamızın metodolojisi açısından sunabileceği imkanlar önem kazanmaktadır.

Öncelikle, söylem analizine yönelik geliştirilmiş yaklaşımlardan birisi olan ESA’nın, sosyal ve beşeri bilimlerdeki ‘‘eleştirel çalışmalardan’’ ilham alınarak temellendirilmiş olduğu ve bu nedenle açık bir şekilde Marksist geleneğin etkisini barındırdığı belirtilmelidir. Fairclough ve Graham’a göre söylemin eleştirel olarak çözümlenmesi, sosyo-ekonomik sistemlerin tahakküm, sömürü ve ‘‘insan-dışılaştırma (*de-humanization*)’’ ekseninde inşa edildiğini; bu sistemler bünyesinde var olan çelişkilerin, tahakküm ve sömürü gibi girişimleri ilerlemeci ve özgürlükçü girişimler haline getirme potansiyelini barındırdığını ortaya çıkarmış olan eleştirel toplumsal bilimlerle aynı ilgi alanlarını paylaşmaktadır

(Fairclough ve Graham, 2015: 150). ESA'ya ilişkin farklı tanımlamalar bulunmaktadır. Ezcümle Dijk, ESA'yı şu şekilde tanımlar: ''ESA, toplumsal ve siyasi bağlamlarda, toplumsal iktidarın suiistimalinin, tahakkümün ve eşitsizliğin, metin ve konuşma vasıtasıyla harekete geçirilme, yeniden üretilme ve bunlara yönelik direniş şekillerini inceleyen analitik bir söylem analizi yaklaşımıdır'' (Dijk, 2001: 352). Dijk, bir başka çalışmasında ESA'nın temel nitelik ve kriterlerini ise şu şekilde sıralamaktadır (Dijk, 1995: 17-18):

- ESA bir paradigmadan ziyade problem veya meseleye yöneliktir. Bu noktada herhangi bir teorik ve metodolojik yaklaşım; cinsiyetçilik, ırkçılık, kolonyalizm ve diğer toplumsal eşitsizlik biçimleri gibi konu ile ilgili toplumsal sorunları etkili bir şekilde analiz edebildiği ölçüde uygundur.
- ESA bir okul, alan veya söylem analizine yönelik bir alt disiplin değildir; daha çok metni ve konuşmayı analiz etmeye yönelik açık bir şekilde görülebilen eleştirel bir yaklaşım, konum alış veya bakış açısıdır.
- Toplumsal sorunları mercek altına alan ESA çalışmaları disiplinlerarası veya çok-disiplinlidir; ve bilhassa toplumsal bilgi, siyaset ve kültürü içerecek şekilde söylem ve toplum arasındaki ilişkilere odaklanır.
- ESA tarihsel ve sistematik olarak sosyal ve beşeri bilimlerdeki ''eleştirel çalışmaların'' geniş alanının bir parçasını oluşturur.
- ESA'yı temel alan çoğu çalışma, söyleme yönelik sadece tamamen ''sözlü (*verbal*)'' yaklaşımlarla sınırlandırılamaz; aynı zamanda iletişimsel vakaların ''semiyotik boyutlarını (resim, ses, müzik, film, mimikler vb.)'' da dikkate alır.
- ESA vasıtasıyla söylemin toplumdaki rolü analiz edilirken; özellikle iktidar, tahakküm ve eşitsizlik ilişkilerine ve ayrıca bunların metin ve konuşma aracılığıyla toplumsal grupların üyelerince yeniden üretilme veya bunlara karşı geliştirilen direniş biçimlerine odaklanır.
- ESA'ya yönelik çoğu çalışma, tahakküm ve eşitsizliğin yeniden üretilmesinde veya bunlara karşı geliştirilen direniş biçimlerinde rol oynayan ideolojilerle ilgilidir.
- ESA'ya yönelik çoğu çalışma; sınıf, toplumsal cinsiyet, etnisite, ırk, cinsel yönelim, dil, din, yaş ve ulus gibi kategorilere ilişkin toplumsal ilişkilerde söylemsel olarak harekete geçirilmiş veya meşrulaştırılmış yapı ve stratejilerle ilgilenir.
- ESA çalışmalarının betimleyici, açıklayıcı ve pratik amaçları arasında söylemsel olarak harekete geçirilmiş tahakküm ve ideoloji ilişkilerindeki örtük veya gizli olanı ortaya çıkarma çabası yer alır. Bir başka ifadeyle ESA, özellikle insanların zihinlerini, güçlünün menfaatine olacak şekilde etkilemeye ilişkin manipülasyon, meşrulaştırma, rıza üretimi ve diğer söylemsel stratejilere odaklanır.

- Zihinsel kontrolün ve toplumsal etkinin söylemsel araçlarını ortaya çıkarmaya yönelik böylesi bir çaba, güçlü olana ve elitlere, özellikle de ellerinde bulundurdukları gücü suiistimal edenlere karşı eleştirel ve muhalif bir bakış açısını gerektirir.
- ESA çalışmaları, üzerlerinde tahakküm kurulmuş gruplarla birlikte bir dayanışma perspektifini formüle etmeyi ve/veya sürdürmeyi amaçlar.

ESA, yalnızca verilerin analizine yönelik kullanılan bir metod/teknik değil; aynı zamanda kendi amaçlarına, kuramsal çerçevelerine, bakış açılarına ve metodlarına/tekniklerine sahip olan bir araştırma programıdır; yani metodolojik bir perspektiftir (Dijk, 1995: 24). Bir diğer metodolojik perspektifimiz olan ‘‘uyarlayıcı teori’’ ise Layder tarafından geliştirilmiş olan bir yaklaşımdır. Yalnızca saha çalışmasından toplanan nitel verilerden hareketle ve araştırma katılımcılarının öznel anlam inşa süreçleri ekseninde teorik modeller inşa edilmesini salık veren; dahası önceden var olan teori ve modellerin araştırma sürecine katkısını reddeden klasik ‘‘temellendirilmiş kuramın (*grounded theory*)’’ (Corbin and Strauss, 1990) aksine Layder tarafından geliştirilmiş ‘‘uyarlayıcı teori’’ yaklaşımı, sosyal bilimlerde mevcudiyetini sürdüren yapı-fail, nesnel-öznel, makro-mikro gibi bir takım ikiliklerin ve ayrıca araştırma süreçlerinde karşılaşılan, teori ve ampirik araştırma arasındaki ayrılığın aşılması açısından ‘‘orta boy’’ bir yaklaşım olarak ön plana çıkmaktadır. Layder, ‘‘uyarlayıcı teori’’ olarak adlandırdığı yaklaşımının ‘‘doğası ve ölçüsü’’ ile ‘‘felsefi, metodolojik ve teorik bağlamını’’ şu şekilde yansıtmaktadır (Layder, 2015: 222-223):

Doğası ve Ölçüsü

- Önceden ortaya koyulmuş birçok farklı yaklaşımdan yararlanan, fakat diğer yandan söz konusu yaklaşımlara farklı bir alternatif ortaya koyan ‘‘uyarlayıcı teori’’ birleşimli bir yaklaşımdır.
- Uyarlayıcı teori ‘‘orta boy’’ bir yaklaşım olmasına rağmen araştırmacıya ‘‘büyük boy’’ yaklaşımlar ya da daha geniş ölçekli teoriler ile etkileşim kurma imkânı verir.
- Uyarlayıcı teori, sahada ampirik araştırma vasıtasıyla elde edilmiş verileri biçimlendirirken aynı zamanda bunlardan etkilenmektedir. Bu süreçte daha önce geliştirilmiş teori ve modellerden ve ayrıca ampirik araştırmadan hareketle ortaya konulan teorilerden istifade edilebilmektedir. Dolayısıyla uyarlayıcı olarak teorileştirme girişimi, araştırma sürecinde devamlı olan bir girişimdir.

Felsefi, Metodolojik ve Teorik Bağlam

- Uyarlayıcı teorinin epistemolojik konumlanışı ne tamamen pozitivist; ne de tamamen yorumlayıcıdır.
- Ontolojik sayıltılar açısından nesnellik ve öznellik birlikte benimsenir.

- Uyarlayıcı teori ontolojik açıdan sosyal dünyanın karmaşık, çok-yönlü (katmanlı) ve epeyce iç içe geçmiş olduğu sayıltısından hareket eder.
- Uyarlayıcı teori araştırmacılara failler, sosyal etkinlikler ve sosyal örgütlenme formları olan yapılar ve sistemler arasında var olan çeşitli ilişkilere odaklanma fırsatı sunmaktadır.

Çalışmamızın temel sorunsalı ve alt sorunsallarının nitelikleri, ‘‘neden?’’ ve ‘‘niçin?’’ sorularından ziyade ‘‘ne?’’ ve ‘‘nasıl?’’ sorularının sorulmasını gerektirdiğinden tasarlamış olduğumuz araştırma deseni bizi nitel verilerin toplanmasına ve analizine yönlendirmektedir. Bu doğrultuda nitel verilerin toplanmasına ilişkin üç metod benimsenmiştir:

1. Etnografik Metod (Teknik)
2. Sözlü Tarih Metodu (Teknik)
3. Dijital Etnografi (Teknik)

Çalışmamızın kapsamı BiH’in başkenti Saraybosna şehri ile sınırlandırıldığından, belirlediğimiz araştırma metodları doğrultusunda Saraybosna şehrinde 15 Nisan 2019 ile 17 Mayıs 2019 tarihleri aralığını kapsayan bir saha çalışması tarafımızca yürütülmüştür. Alan çalışmasında araştırma metodlarımızın ortak veri toplama tekniği olan ‘‘derinlemesine görüşme’’ ve ‘‘görüşme’’ teknikleri vasıtasıyla şehirde yaşayan bireyler ile görüşmeler yapılmıştır. Hem imkanların sınırlılığı nedeniyle saha çalışmasına ayrılan sürenin tam olarak yeterli olmaması; hem de saha çalışması süresince çalışmamıza katılımcı olarak davet ettiğimiz bireylerden bazılarının, araştırma konumuzun mahiyetine ve bizim kimliğimize yönelik ön yargılı davranışlar sergilemeleri, verilerin toplanması açısından belirli sıkıntılara yol açmıştır. Yaşanan tüm olumsuzluklara rağmen saha çalışması süresince on katılımcı ile ‘‘derinlemesine görüşme’’, beş katılımcı ile de ‘‘görüşme’’ gerçekleştirilmiştir. Katılımcılara ulaşma noktasında ‘‘kartopu örneklemi’’ tercih edilmiş; katılımcıların Saraybosna şehrinde yaşıyor veya bu şehirle bir bağlantıya sahip olmaları bir ölçüt olarak kabul edilmiştir. Katılımcılar ile yüz yüze görüşmeler gerçekleştirilirken önceden hazırlanmış ‘‘yarı-yapılandırılmış görüşme formları’’ kullanılmıştır. Saha çalışması süresince araştırmacı gözlemlerinden hareketle saha notları da tutulmuştur. Ayrıca Saraybosna şehrinde bulunulan süreçte, çalışmamız ile ilişki oldukları değerlendirilen mekan ve objelerin fotoğraflanması ve araştırma sürecinde görsel veri olarak kullanılması sağlanmıştır. Saha çalışmasının sınırlılığı açısından veri doyumuna ulaşabilmek amacıyla konuyla ilgili sosyal medya mecraları taranmış; katılımcı olmayı kabul eden kişiler ile ‘‘dijital etnografi’’ çerçevesinde elektronik ortamın sunduğu imkanlar aracılığıyla görüşmeler yapılmış ve araştırmaya dâhil olan katılımcı sayısı

yirmiye çıkarılmıştır. Aynı şekilde bu katılımcıların da Saraybosna şehri ile ilişkilerinin olması ölçütüne bilhassa dikkat edilmiştir.

Saha çalışması sırasında ve sonrasındaki ‘‘dijital etnografi’’ sürecinde toplanan veriler ve saha notları analiz edilmek üzere metinleştirilmiş; bunlara ek olarak literatürde tespit edilen başka çalışmalardaki hatıra ve otobiyografik notlar gibi birincil verilerden de analiz sürecinde istifade edilmiştir. Ayrıca çalışmamızın sorunsallarını yanıtlama sürecinde, taramalar sonucu veritabanlarından temin edilen konuyla ilgili bilimsel makale, kitap bölümü ve lisansüstü tezlerden de ikincil kaynaklar olarak istifade edilmiştir.

Çalışmamızın metodolojik perspektiflerinden birisi olan ESA aracılığıyla DBA sonrası BiH’de etnik-ulusçuluk ve neo-liberalizmin ‘‘ çift-yönlü hegemonyasının (*dual hegemony*)’’ (Puljek-Shank and Fritsch, 2018: 2) ne türden sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel tahakkümlere yol açtığı gün yüzüne çıkarılabilmiştir. Layder'in "uyarlayıcı teori" yaklaşımı ise belleğin sosyal/kolektif dinamiklerine ve bunların kolektif kimlik örüntüleri ile olan ilişkisine yönelik meta-teorik bir modelleme yapılabilmesi hususunda önemli imkanlar sağlamıştır. DBA sonrası BiH göz önüne alındığında dışlayıcı etnik kimliklerin "tanımlama iktidarı" hiyerarşisinde en üst sıraya yerleştirilmesi amacı güden ve BiH'deki etnik grupların özsel oluşumlar oldukları ve aralarındaki ilişkiyi bir "kadim etnik nefretin" belirlediğine yönelik savları benimsemiş olan resmi kimlik politikasının ve bu yöndeki akademik ve akademik olmayan söylemlerin yapı-söküme uğratılması noktasında benimsediğimiz "epistemik akademik düşünümsellik" önemli imkanlar sunmuştur. Ayrıca makro düzeyde Yugo-nostalji fenomeninin BiH örneğinde, gelecekte tesis edilebilecek "barışçıl bir arada yaşam" modeline yönelik çerçeveler sunup sunmadığının tartışılmasıyla "aksiyolojik/etik" bir boyut ile de temas edilmiş; dışlayıcı etnik kimliklerin aksine çok-etnili, çok-dinli ve teritoryal nitelikte bir üst-kimlik entegrasyonu olarak Bosnalılığın, "tanımlama iktidarı" hiyerarşisindeki konumunun hakim konuma taşınması yönünde kurumsallaştırma girişimlerinin önemine dikkat çekilmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

GEÇMİŞ-ŞİMDİ-GELECEK KOORDİNATLARINA İLİŞKİN SÖYLEMSEL MÜCADELENİN İÇKİN OLDUĞU META-TEORİK ÖN KABULLER

Çalışmamızın başlığının da işaret ettiği üzere, bir hatırlama eyleminin ve bu eylemin nostaljik boyutunun ortaya konulma çabasının, ya da bu boyutun ne anlamlar ifade ettiğinin saptanması girişiminin mevcudiyeti, zaruri olarak ‘‘bellek çalışmaları (*memory studies*)’’ literatüründen istifade etmeyi gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla bu bölümde, sosyal bilimlerde disiplinlerarası bir alan mı; yoksa çok-disiplinli veya disiplinler ötesi (*transdisciplinary*) bir alan mı olduğu tartışmalı olsa da (Roediger II and Wertsch, 2008a); araştırmacılar nezdinde çekiciliği ve popülaritesi tartışmasız bir gerçek olan ‘‘bellek çalışmaları’’ hakkında kısa da olsa bir girizgâh açarak yola koyulacağız. Bu girizgâhın ardından, belleği ilk kez sosyal bir perspektiften kuramlaştırmış ve onu bireyi ön plana çıkaran yaklaşımların tahakkümünden azat etmiş olan; ilk yayımlandığı 1925 yılından günümüze değin geçen sürede savları birçok tartışmayı beraberinde getirmiş olmasına rağmen, hala bellek çalışmaları alanındaki hemen hemen her araştırmada atıfta bulunmaktan imtina edilmeyen Fransız sosyolog Maurice Halbwachs’ın bellek hakkındaki kavrayışlarını sunma yolunda çaba sarf edeceğiz. Takip eden kısımda, bellek çalışmalarının cazibesinin artıp, ilgili çalışmaların mantar gibi çoğaldığı 1980’li yıllardan günümüze değin önemini koruduğunu düşündüğümüz farklı teorileri ve yaklaşımları değerlendirecek ve çalışmamızda benimseyecek olduğumuz bir hatırlama modelini temellendireceğiz. İzleyecek olduğumuz bu yolun, bellek çalışmalarının ‘‘özetinin özeti’’ olarak okunabilmesi de elbette mümkün olabilecektir. Son olarak, bellek ve hatırlama eylemi ile bağlantılarına kesin gözüyle baktığımız ‘‘nostalji’’ ve ‘‘kimlik’’ kavramlarına ilişkin mevcut yaklaşımlara değinip, bu kavramlar ile bellek ve hatırlama eylemi arasındaki ilişkisellikleri vurgulayarak bu bölümdeki tartışmamızı nihayete erdireceğiz.

2.1. Belleğin Sosyal Kuramına Doğru İlk Adımlar ve Bellek Çalışmaları Üzerine Birkaç Söz

En basit şekilde, geçmişe ait bilginin ve tecrübenin muhafaza edildiği yer olarak tanımlanan belleğin ve bellek aracılığı ile gerçekleştirilen hatırlama eyleminin yekpare bir şekilde bireysel yeti olmadığını düşünmemiz için hiç sebep yok gibidir. Kendi geçmişimizi kendimiz deneyimlemişizdir ve bu nedenle yalnızca kendimiz hatırlayabilir ve belleğimiz yalnızca kendimize aittir diye düşünürüz. Augustinus’un ‘‘*İtiraflar*’’ında yer alan; ‘‘belleğin gücü çok büyük Tanrım, insanı ürküten bir şey var derinlerinde ve sonsuz karmaşasında.

İşten zihnin kendisi bu, işte bu benim!'' (Augustinus, 2010: 315) ifadesinde de bu yönde bir vurgu mevcuttur. Bu görüş, hemen hemen yirminci yüzyıl başlarına kadar, belleğin yapısını ve işleyişini inceleme uğraşıyla meşgul olmuş doğa bilimleri ve bilişsel bilimlerin belleğe ve hatırlama eylemine yaklaşımıdır. Eğer Fransız sosyolog Maurice Halbwachs, 1925 yılında yayımladığı ''*Les Cadres Sociaux de la Mémoire (Belleğin Sosyal Çerçeveleri)*'' başlıklı çalışmasındaki argümanlarında haklıysa; bellek ve hatırlama eyleminin ''sosyal çerçeveler'' aracılığıyla belirlendiğini; belleğin yukarıda tarifini yaptığımız şekilde geçmişin olduğu gibi muhafazası değil aksine hatırlama eyleminin vuku bulduğu anda; yani şimdide, şimdinin koşullarından etkilenen bir rekonstrüksiyon olduğunu (Halbwachs, 2016) iddia etmiş olmasından ve bireylerin farklı gruplara üyelikleri neticesinde üye oldukları grupların kolektif belleklerinin varlığını (Halbwachs, 2017) mevzubahis etmiş olmasından hareket edecek olursak, o halde belleğin tam anlamıyla bireysel bir olgu ve hatırlama eyleminin de aynı şekilde bireysel bir yeti olmadığı yönünde bir kavrayışı benimseyebilmemiz mümkün hale gelmektedir. Dolayısıyla belleğin neliğine ilişkin olarak, onun salt ampirik bir veri tabanı değil; anlamlarla yüklü olarak gerçekleştirilen ve anlamlarla yüklü söylemsel mücadelelerden etkilenen bir muhafaza edimi olduğu şeklinde bir kavrayışın daha kabul edilebilir olduğu belirtilmelidir.

Halbwachs'ın, belleği sosyal bağlamda kuramsallaştırdığı ilk zamanlarda kuramı ve savları fazla ilgi görmemiş ve çeşitli çevrelerden eleştirilere maruz kalmış olmasına rağmen, sosyal ve beşeri bilimlerde 1980'li yıllarla birlikte bir ''bellek patlaması (*memory boom*)'' (Olick et al., 2011: 3) olgusunun ivme kazandırdığı bellek çalışmalarında bugüne kadar yürütülmüş ve yürütülmekte olan araştırmaların hemen hemen tümünün kavramsal ve kuramsal çerçevelerini beslediğine (Orhon, 2013) ve bellek çalışmalarının ''kurucu babası (*founding father*)'' (Erll, 2008: 8) nitelendirmesinin kendisine atfedilmesine şahit olmaya ne yazık ki ömrü yetmemiştir. Bugün tam anlamıyla bağımsız bir disiplin ya da disiplinlerarası, çok-disiplinli ve disiplinler ötesi bir alan nitelendirmelerinden hangisini hak ettiğine bakılmaksızın; bellek çalışmaları sosyoloji, antropoloji, tarih, psikoloji, felsefe, edebiyat gibi farklı disiplinlerden araştırmacıların ilgi gösterdiği bir akademik uğraş alanı olarak popülaritesini sürdürmekte ve kurumsallaşma sürecini tecrübe etmektedir. Böylesi bir alanda ortaya konulan çabaların sonucu ise çoktan araştırmacıların arşivlerini ve kütüphanelerini doldurmuş olan akademik çalışmalardır. Halihazırda, dünya genelinden bellek mevzusunu akademik kariyerinin önemli bir bileşeni haline getirmiş birçok araştırmacının katkısıyla ortaya çıkmış, oldukça değerli birçok derleme çalışma yayımlanmış durumdadır. Bellek çalışmalarının kurumsallaşma süreci açısından önemli bir gelişme olarak değerlendirilebilecek ''*Memory Studies*'' isimli uluslararası hakemli bir dergi dahi 2008 yılında ilk sayısıyla yayın hayatına başlayarak okuyucuları ve meraklıları

ile buluşmuştur. Bahsi geçen derginin ilk sayısının editörlerince kaleme alınmış sunuş yazısından bir anekdotun, bellek çalışmaları alanındaki bilimsel çabaların ve uğraşların genel bir şekilde amacını ortaya koyuyor olması nedeniyle burada paylaşılmasının bir nebze aydınlatıcı olacağını düşünüyoruz:

> Geçmişimiz hakkındaki ortak söylemler geçtiğimiz otuz yıllık süre zarfında yoğunlaştı. Teknolojik, siyasi, kişilerarası, sosyal ve kültürel değişimler, insanların ve toplumların neyi hatırlayıp neyi unuttuğu; nasıl hatırlayıp nasıl unuttuğu; ve neden hatırlayıp neden unuttuğunu etkilemektedir. Peki bu koşullar altında 'bellek' nedir? Disiplinlerarasılık çağrılarının nasıl farkına varırız? İnsanların ve insan gruplarının bireysel ve sosyal belleklerinin araştırılması yolunda gerekli olan kuramsal ve metodolojik araçlara ulaşma adına bu çağrıların ötesine nasıl geçebiliriz? O halde *Memory Studies*'in ilk sayısına hoş geldiniz (Hoskins et al., 2008: 5).

Bellek çalışmalarının özellikle 1980'li yıllarla birlikte gelişmesinde ve araştırmacılar nezdinde popülarite kazanmasında etkili olan bir ''bellek patlaması'' olgusundan bahsetmiştik. Dolayısıyla kısa da olsa bu patlamaya yol açan sebeplere de değinmemiz gerekiyor.

Eric Hobsbawm'ın (1996) yirminci yüzyılı ''aşırılıklar çağı'' olarak imlemesinde önemli bir paya sahip olan, kitlesel can ve mal kayıpları ile sonuçlanmış iki dünya savaşının ve özellikle de Holocaust'un travmatik anlatıları, belleğe yönelen ilgiyi ifade eden ''bellek patlaması'' nitelemesinin altı doldurulurken söz edilen şeylerin başında gelmektedir (Winter, 2006: 70). Söz konusu travmatik geçmiş anlatıları, bellek çalışmaları alanında akademik anlamda uğraş veren araştırmacılar tarafından fazlaca ilgi görmüş ve konu hakkında oldukça fazla sayıda çalışmanın ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır. Ayrıca ''aşırılıklar çağı'' olan yirminci yüzyılın son demlerindeki etnik-ulusçuluk hareketleri ve bu hareketlerle bağlantılı başka soykırım ve katliam olaylarına tanıklığın da bellek çalışmalarına yönelik artan ilgideki rolünü vurgulamak gerekir. Blight (2011: 311) Soğuk Savaş sonrası gelişmeler çerçevesinde gerçekleşen bölünmelerin, savaşların, çatışmaların ve soykırımların kısmen bellek lehine gerçekleştirilmiş olduğunu belirtir. Özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde sözde ''büyük anlatıların (*grand narratives*)'' çöküşünün ardından siyasi çerçevelerin değişimiyle ''donuk belleklerin'' ortaya çıkmaları konusu da aynı bağlamda değerlendirilebilir. Diğer yandan, post-kolonyal dönemde, geçmişte kendi yerel tarihlerinden ve kültürlerinden yoksun bırakılmış toplumların, kendi belleklerini ve anlatılarını kurtarma eylemine girişmeleri de belleğe yönelen akademik ve akademik olmayan ilginin önemli bir unsuru haline gelmiştir (Assmann, 2006a: 210).

Sosyal ve beşeri bilimlerde 1980'li yıllarla birlikte belleğe yönelen ilgide ''dile dönüş''ün payını da teslim etmemiz gerekiyor. Yıllar boyunca yalnızca ''ideoloji'' ve ''yanlış bilinç'', diğer bir ifadeyle öznenin zorunlu bir biçimde farkında olmadığı karanlık güdüyü

saklayan ve söylem olarak isimlendirilen ‘‘öznenin aklı’’ (Sarlo, 2012: 17) yeniden hak ettiği ilgiyi kazanmış ve bunun sonucunda tanıklıklar, yaşam öyküsünü anlatan birinci tekil şahsa güvenini tekrardan bahşetmiştir. Geleneksel tarihçiliğinin ve tarihyazımının arşivde çalışma metodunun ve ‘‘belge fetişizmi’’ (Carr, 2012: 67) yöneliminin aksine, toplumların göreceli bir şekilde güçsüz üyeleri olan kadınlar, azınlıklar, ve göçmenler gibi ‘‘susturulmuş’’ (Neyzi, 2010: 444) kesimlerinin seslerinin duyurulmasına ve hak ettikleri önemi kazanmalarına yönelik çalışmalar ortaya koyma iddiasında olan sözlü tarihçiler, söz konusu kesimleri oluşturan bireylerin yaşam tecrübelerini kendilerinden dinleyerek, onların da tarihe dahil edilmeleri gerektiğinin altını çizmiştirler. Carr’ın ‘‘belge fetişizmi’’ ile kast ettiği mesele, tarihyazımında belgelerin ve arşivlerin rollerini yok saymak değil; söz konusu süreçte belge ve olgulardan hareketle yorumlamaya, yorumun göreceliliğine ve dolayısıyla öznelliğe verilmesi gereken öneme dikkat çekmektir (Carr, 2012: 74). Resmi tarihyazımlarının ve pozitivist tarih biliminin görmezden geldiği boyutlara işaret etme ve onları eleştiriye tabii tutma amacı taşımalarıyla tarihyazımına ilişkin ideolojik ve söylemsel mücadeleye de dikkat çekmiş olan sözlü tarihçiler, tarihin nesnesi konumunda olan insanının tarihin öznesi olarak görülmesine de ışık tutmuşturlar. Neyzi (2014: 3), bellek mevzusunun sosyal bilimlerde yoğun bir ilgi kazanmasının, sözlü tarihin gelişmesiyle mümkün hale gelmiş olduğunu aktarır. Huyssen ise belleğe yönelen ilginin, Nietzsche’nin arşiv tarihçiliğine yönelik tepkisinin çağdaş bir örneği olarak görülebileceğini belirtir ve yine ona göre ‘‘kendisi için tarihsel bilgi üreten, fakat çoğu kez kendisini çevreleyen kültürle yaşamsal bağlantısını muhafaza edemeyen bir akademik aygıtın belki de haklı bir tenkitidir bu’’ (Huyssen, 1995: 6).

Son olarak belleğe yönelik artan ilginin post-modernist perspektiflerde nasıl değerlendirildiğine de değinelim. Bilindiği üzere modernizmde Aydınlanmanın çıktıları olan ‘‘lineer zaman’’ ve ‘‘ilerlemeci tarih’’ yaklaşımları benimsenmişti. Tarihyazımının bilimselleştirilmesi çabalarıyla belirginleşen ve ‘‘tarih yüzyılı’’ olarak da imlenen on dokuzuncu yüzyılda (Bıçak, 2013: 47) benimsenen ‘‘ilerlemeci tarih anlayışı’’, tarihin daima ileri ve aynı doğrultuda lineer olarak ilerlediği konusunda ısrarcıydı (Aysevener, 2001: 172). Bu anlayışa aynı zamanda bazı iktidar ve tahakküm unsurları da içkindir ki; ‘‘hep ileri, daima ileri’’ anlayışı, kendisinde içkin olan iktidarın ve tahakkümün dışladığı her şeyi geride bırakır ve yok olmaya ya da unutulmaya mahkum eder (Başyurt, 2014: 4). Bu anlayış post-modernizm ile birlikte eleştirilere tabi tutulur ve bu yaklaşımın yerine, tam zıttı bir yaklaşım olan ‘‘tarihsel maddecilik’’ ve ‘‘döngüsel zaman’’ gibi yaklaşımlar önem kazanır. İlerlemeci tarih ve lineer zaman yaklaşımlarına yönelik eleştiriler söz konusu olduğunda, bu minvalde verilebilecek en çarpıcı ve ilgi çekici örnek Walter Benjamin’in konuyla ilgili kavrayışlarıdır. Uluocak (2012: 207), lineer zaman ve ilerlemeci tarih

anlayışının Benjamin'e atıfla bir tür ''yanılsama'' ve ''yabancılaşma biçimi'' doğurduğunu belirtir. Bu anlayışların yol açtığı söz konusu yanılsama, tarihsel olanın ''tahakkümcü'' niteliğini gizlemekle kalmaz; aynı zamanda toplumsal imgelerin barındırdığı ''geçmişin özgürleştirici yaşanmışlıklarını'' da ''susturur'' (Uluocak, 2012: 207). Dolayısıyla Benjamin'in ''tarih meleği'', geleceğin epistemolojik nedenlerden dolayı bilinmesi imkan dahilinde olmaması nedeniyle geçmişi, resmi tarihin dışında kalan kısmı da dahil olacak şekilde bilebilmek için geriye bakar (Grandler, 2007: 170). Yine bu konuda, simgesel iktidara dönüşen ve düşüncenin belirli bir noktaya konumlandırılmasına imkan veren tarih anlayışının karşısında duran, Nietzsche'nin ''eleştirel tarihi'' de örnek olarak verilebilir (Sarlo, 2012: 10). Bu görüşler, tarih ve tarihyazımından farklı olmasına rağmen bazen onunla kesişen ve etkileşime giren ve fakat geçmişin farklı bir temsili olan bellek söz konusu olduğunda da geçerlidir. Paul Connerton (2014: 11) *Modernite Nasıl Unutturur?* başlıklı incelemesinde, belleğe yönelen ilgiye ve talebe yol açan belki de en önemli nedenin, modernitenin bir tür unutkanlık sorununu beraberinde getirmesi olduğunu iddia eder. Bu unutkanlığın temel kaynağı, toplumsal yaşamı yerellikten, insani ölçeklerden koparan süreçler ile ilintilendirilebilir ve ''insanüstü hız, akılda tutulamayacak denli büyük mega kentler, emek süreciyle bağı kopmuş tüketicilik, kent mimarisinin kısa ömrü ve içinde yürünebilir kentlerin ortadan kalkması'' gibi gelişmeler bahsi geçen süreçlerin kanıtlarıdır. Ortak anılara dayanarak ''hayatın anlamı'' olarak nitelendirilebilecek şeylerde köklü bir değişim söz konusudur ve bu anlam, modernitenin temin ettiği yaşam alanlarında ortaya çıkan yapısal bir dönüşüm aracılığı ile erozyona uğratılmaktadır (Connerton, 2014a: 15). Huyssen (1995: 2) ise aynı perspektiften hareketle, birçok aşırılığa şahitlik eden yirminci yüzyılın son yıllarına bellek ve temsil ile ilgili bir ''alacakaranlığın (*twilight*)'' çökmüş olmasından yakınır. Bu ''alacakaranlık'' yalnızca olağan ve kuşaklarla ilgili bir unutuşun/amnezinin neticesi değil; aynı zamanda temsilin yapılaşmalarının bünyelerinde de mevcuttur.

> Alacakaranlık adını verdiğim hatıralar, iki farklı hatırlamayı barındırır. Zamanın ilerleyişinin ve teknolojik modernleşmenin duraksız hızına bağlı olan kuşaklarla ilgili hatırlamalar ve ayrıca belleğin ''alacakaranlık'' bölgesini yansıtan hatırlamalar. Alacakaranlık, günün unutuş gecesinin habercisi olan fakat zamanın kendisini yavaşlatır gibi görünen momenttir (Huyssen, 1995: 3).

Belleğe yönelen akademik ve akademik olmayan ilgiye yönelik ayrıca olumsuz tavır alışlar da yok değil. Antropoloji disiplininde bellek mevzusu ile haşır neşir olan antropologların, belleğe yönelik aşırı ilgilerini eleştirerek, konuyla ilgili suiistimallerden kaçınmaya davet eder Berliner. ''Belleğin her şey veya her şeyin bellek olduğunu'' (Terdiman, 1993: 8) ve ''toplumun başlı başına kendisinin bir bellek formu olduğunu''

(Connerton, 2014b) savunan araştırmacılar Berliner'e (2005: 206) göre ''bellek problemini kültürün genel işleyişine yaymaya ve antropologlar arasındaki ''kültür olarak sosyal bellek'' anlayışına yönelik ilgiyi canlandırmaya açık bir şekilde katkıda bulundular.''

Bellek mevzusuna yönelik artış gösteren ilgi ve ''bellek patlaması'' olgusuna yönelik olumlu veya olumsuz yorumlar bir yana, bu görece yeni araştırma alanının araştırmacılar nezdindeki popülaritesini, alanda hâlihazırda mevcut olan araştırmaları ve alanın kuramsallaşma sürecini görmek için imkansız bir çabaya gerek duyulmamaktadır. Ancak bu yoğun ilginin kendisinden kaynaklı, alana yeni katılacak veya yenice dâhil olmuş meraklı araştırmacıları karşılayan önemli sorunlar da mevcut. Bu sorunlardan bize göre en mühimi, bellek çalışmalarının doğuşundan günümüze kadar geçen sürede, bellek ile ilgili ortaya konulan kavramların çokluğunun yol açtığı bir ''terminolojik kargaşa'' durumudur. ''Kültürel bellek'' (Assmann, 2018), ''sosyal bellek'' (Casey, 2004), ''karşı-bellek (*counter-memory*)'' (Foucault, 1977), ''popüler bellek'' (Cohen, 2014), ''ulusal bellek'' (Wertsch, 2017), ''bellek sonrası (*post-memory*)'' (Hirsch, 2008), ''siyasal bellek'' (Assmann, 2006a) gibi kavramlar, bahsettiğimiz türden bir ''terminolojik kargaşaya'' sebebiyet veren terimlerden yalnızca birkaçı. Bu durum belki de Confino'nun ifade ettiği gibi; bellek çalışmalarında 1990'ların ortalarına kadar kuramlaştırılmaktan çok pratiğe dökülmekte olan bellek kavramının, yine de ortak bir aktüel paydayı paylaşan oldukça farklı şeylere işaret etmek için kullanılmış olmasından kaynaklandığını düşünebiliriz. (Confino, 2008: 78). Elbette alandaki terminolojinin tamamını burada ayrı ayrı tartışma yolundaki bir çabanın, çalışmamızın kapsamını aşmakla kalmayıp; onu içerisinden çıkılması neredeyse imkansız olabilecek bir girişime dönüştürmesi de muhtemeldir. Dolayısıyla bu başlıklar altında temel gayemiz, belleğin ve hatırlama eyleminin sosyal yönünü ve aslında söz konusu yönün siyasi ve kültürel açıdan bir söylemsel mücadele alanı haline geldiğini ortaya koymak olacağından; belleğin sosyal kavranışı yolunda ilk adımımızı Maurice Halbwachs ile atacağız. Daha sonra onun entelektüel mirasının beslediği ve ayrıca çalışmamız açısından operasyonel hale getirebileceğimiz; yakın dönemde ortaya çıkmış yaklaşımlara değinerek belleğin, en azından çalışmamız ile olan ilişkisini aktarmış olacağız.

2.1.1. İlk Kökler: *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* ile *La mémoire Collective* Arasında Bir Fransız Sosyolog ve Entelektüel Mirası

Elbette belleği akademik ilginin odağına alan ilk kişi Maurice Halbwachs değildi. Bellek mevzusu Antik Yunan'dan beri düşünürleri konu hakkında akıl yürütmeye sevk eden bir mevzu olmayı sürdürmüştür (Olick, 2008: 153). Antik Yunanlıların, belleğin derinliklerine ulaşmak için kullandıkları anımsatıcı nesnelerin işaret ettiği ve aslında bir ilim olan ''*ars memoriae*''; yani ''bellek sanatı''nın mucidinin Keoslu Simonides olduğu kabul

edilir (Draaisma, 2014: 67) ve bu uğraş Romalılar tarafından retoriğin beş alanından biri olarak benimsenmiş ve böylece Ortaçağ ve Rönesans'a kadar ulaşabilmiştir. (Assmann, 2018: 37).

On dokuzuncu yüzyılın son yıllarına gelindiğinde, belleğe ilişkin araştırmalarda psikoloji disiplininin hakimiyeti göze çarpar (Draaisma, 2014: 21) Bu minvalde, psikanaliz olarak isimlendirilecek disiplinin ve terapi yönteminin kurucusu Sigmund Freud'un, ''bilinçdışı (*unconscious*)'' kavramı hakkında yazıp çizdikleri büyük oranda belleğe, ve dolayısıyla hatırlama ve unutmaya ilişkin konulardı (Terdiman, 2010). Belleği ve hatırlama eylemini yirminci yüzyılda, sosyolojinin alanına taşıyıp bu alanda kuramsallaştıran ve onları katı öznelci ve bireyselci yaklaşımların tahakkümünden kurtaran kişinin Fransız sosyolog Maurice Halbwachs olduğunu daha önce de belirtmiştik. Fakat Halbwachs'ın söz konusu girişimlerinden önce belleğe yönelik bu tür savlar öne süren ve bu tarz girişimler sergileme niyetinde olan kişiler de yok değildi. Örneğin ''*Ulus Nedir? (Qu'est-ce qu'une nation?)''* (Renan, 2016) başlıklı ve 1882 tarihli meşhur bildirisinde Ernest Renan, ulusun bir ruhani ilke ve hissiyat olduğuna ve bu ruhani ilke ve hissiyatın, biri geçmişte diğeri ise şimdide yer alan; aslında bir bütün olan iki şey tarafından oluşturulduğuna göndermede bulunmuş; bu iki şeyden ilkinin ortak ve paylaşılan anıların mirasına sahip olmak iken; diğerinin ise şimdide ortak karar alma, bir arada yaşama arzusu ve devralınan mirasın parçalamadan geliştirilmesi yönünde bir irade olduğunu belirtirmiş ve dolayısıyla bir kolektivite biçimi olarak ulusun ve ulusal kimliğin bileşenlerinde ''hatırlama ve unutmanın'' önemine dikkat çekmiştir (Renan, 2016: 50). Alman sanat tarihçisi Aby Warburg'un, mevcut imgelerin uzun tarihlerinin birikmiş tortularını içerdiklerini imleyen ''sanatsal ikonoloji'' teorisi, George Herbert Mead'in ''*Şimdinin Felsefesi*''nin bir parçası olarak ayrıntıladığı ''paylaşılan bellek'' kavramı ve Mikhail Bakhtin'in sosyal belleğin taşıyıcıları olarak düşündüğü ''türler kuramı'' gibi örnekler, Halbwachs'dan önce ya da onunla hemen hemen aynı dönemde, belleğe yönelik benzer girişimlerin ürünleridir (Olick et al., 2011: 21). Ama Halbwachs'ın bunların arasından sıyrılmasının nedeninin, belki de onun bugün bir araştırma alanı olarak bellek çalışmalarına bıraktığı miras olduğu düşünülebilir. Bu noktaya, bu başlık altında tartışacak olduğumuz meselelerin sonunda tekrar döneceğiz.

Halbwachs'ın bellek ile ilgili savlarına geçmeden önce, bu savlarını geliştirmesinde önemleri reddedilemeyecek olan dönemin iki önemli figüründen bahsetmemiz gerekiyor: Fransız felsefeci Henri Bergson ve Fransız sosyolog Emile Durkheim. Halbwachs lise eğitimi sırasında Bergson'un öğrencisidir. Dönemin romantik kavrayışlarından etkilenmiş olduğu düşünülen Bergson, öznelliğin doğru felsefi bilginin tek kaynağı olduğunu ileri sürerek kendisini nesnelci açıklamalara karşı konumlandırmış olan bir düşünürdür.

Bergson, zaman deneyiminin radikal felsefik analizine, belleği bu deneyimin esas niteliği olacak şekilde yerleştirerek girişmiştir. Dolayısıyla belleği, geçmişin nesnel tarzda yeniden üretimi olarak kavrayan yaklaşımlara karşı Bergson, belleği ve hatırlama eylemini değişken olan bir işleyiş olarak kavramıştır (Olick, 2008: 153-154). Durkheim ise fazla ayrıntılı bir şekilde olmasa da bellek ve hatırlama eylemi ile ilgilenmiş bir düşünürdür. Bireysel temsilleri inceleme işinin psikologlara ait olduğunu, kolektif temsillerin ise sosyologların ilgilenmesi gereken mevzular olduğunu ileri süren Durkheim, (Arkonaç, 2010: 109) o zamana değin bireyselliği ile ön planda olan bilincin kolektifliğini tartışmaya açmış ve kolektif bilinci bireyden bağımsız, nevi şahsına münhasır, insani olan her şeyin kaynağında mevcut olan ve her bireye kendisini bir zorlama olarak dayatan bir bilinç türü olarak temellendirmiştir (Karaarslan, 2014: 31). Kolektif bilinç, bir toplumdaki bireylerin ortak değerler, duygular, normlar ve anlamlar çerçevesinde oluşturdukları bir bilinçtir ve bireylerin davranışlarına, eylemlerine ve yaşama biçimlerine yön verir (Aytaç, 2003). Durkheim, ‘‘*Dini Hayatın İlkel Biçimleri”* isimli eserinde Avusturalyalı Aborjinlerin dini pratiklerini analiz ederken, ritüellerin Aborjin gruplarının inançlarını canlı tutmaya, söz konusu inançların grubun belleğinden silinip gitmesine engel olmaya ve tabii olarak da gruptaki kolektif bilincin en temel unsurlarına yeniden hayat vermeye yönelik işlev üstlendiklerini (Durkheim, 2005: 443) belirtmiş ve fazla ayrıntılı olmayan bir biçimde bellek ve hatırlama eyleminin kolektif doğasına işaret etmiştir. Üniversite yıllarında Durkheim’in öğrencisi olan Halbwachs’ın, hem Bergson’un hem de Durkheim’in görüşlerini belirli noktalarda onlardan sıyrılarak sentezlemesi kendi bellek kuramını geliştirmesine imkân tanıyacaktır.

Halbwachs belleği sosyal bir temelde kuramlaştırma yolundaki çalışmalarının ilk meyvelerini 1925 yılında yayımlanan ‘*‘Les Cadres Sociaux de la Mémoire (Belleğin Sosyal/Toplumsal Çerçeveleri)”* kitabı ile alacaktır. Bu çalışmasında tam anlamıyla saf bireysel bellek ve bireysel hatırlama görüşlerine karşı çıkan Halbwachs, sosyal çerçevelerden yoksun bireysel belleklerin ve hatırlama eylemlerinin imkânsızlığından bahseder. Çünkü bireyler belleklerini, sosyalleşme süreçlerinde edinmekte ve yeniden inşa etmektedirler.

> Nasıl hatırladığımızı birazcık incelersek, anılarımızın çoğunun, anne-babamız, arkadaşlarımız ya da başka insanlar bunları hatırlattıkları zaman aklımıza geldiğini teslim edeceğizdir (…) Gelgelelim, genellikle insan, anılarına toplum içerisinde ulaşır, onları toplum içerisinde hatırlar ve belirttiğimiz üzere onları toplum içerisinde tanıyıp konumlandırır (Halbwachs, 2016: 16).

Burada Halbwachs, Bergson’un belleğe ve hatırlama eylemine yönelik içsel sübjektivizminden Durkheimcı bir tutumla sıyrılmış gibi görünmektedir ve Coser’in (1992:

5-8) ifadesiyle Halbwachs, Bergson'un felsefi ve subjektivist zaman kavrayışından sıyrılması ve ona karşı mesafe alması ile birlikte belleği ve hatırlama eylemini sosyal bağlama yerleştirme yolunda adım atmış; ve ayrıca akademik ilgisini felsefeden sosyolojiye kaydırmıştır.

Diğer yandan Halbwachs, belleği sosyal bir temelde kavrama amacıyla giriştiği ilk çalışmasında, bellek mevzusu ile ilgilenen çağdaşı Sigmund Freud'un savlarına da cevap verme niyetindedir. Geçmişin, psişik düzenimizin bilinçdışı kısmında muhafaza edildiğine ve bu geçmişin rüyalar aracılığı ile hatırlandığına gönderme yapan Freud'un aksine Halbwachs, geçmişin bilinçdışında olduğu gibi muhafaza edilmediği ve hatırlama sürecinde olduğu gibi hatırlanmadığı; aksine hatırlama eyleminin vuku bulduğu ve hatırlamayı etkileyen şimdide bir ''yeniden inşa (rekonstrüksiyon)'' olduğunu savlamıştır (Halbwachs, 2016: 18). Halbwachs'ın, hatırlama eyleminin, geçmişin olduğu gibi hatırlanması ile gerçekleştiğini değil de şimdide bir yeniden inşa olduğu yönündeki vurgusu, Halbwachs her ne kadar Bergson'un sübjektivist görüşlerinden Durkheimcı bir tavırla sıyrılmış olsa da, Bergson'un düşüncesinin bazı yönlerini kendi kavrayışında muhafaza etmeyi sürdürdüğünü gösterir.

Halbwachs, ölümünden sonra yayımlanacak olan ''*La mémoire collective (Kolektif Bellek)*'' isimli çalışmasında, daha sonra yoğun tartışmalara sebebiyet verecek olan savlarını ileri sürer. ''Kolektif bellek'' kavramını ilk kez o kullanmamış olmasına rağmen (Olick, 2008: 153) söz konusu kavramı sistematik bir şekilde kullanan ve altını doldurmaya çalışan ilk kişi odur. Halbwachs, toplumdaki grupların kolektif belleklere sahip olduklarını düşünmektedir. Örneğin aile kurumunu oluşturan üyelerin, geçmişlerini hatırlamak için ''ailenin kolektif belleğinden'' yardım almaları ve anılarını bu şekilde yapılandırmaları söz konusudur (Apfelbaum, 2010: 85). Aynı şekilde, toplumsal sınıflar ve dini topluluklar gibi kolektiviteler de kendi kolektif belleklerine sahiptirler. Halbwachs her ne kadar kolektif belleklerin varlığını mevzu bahis etmiş olsa da; hatırlama eylemini gerçekleştirenlerin bireyler olduklarına vurgu yapar (Halbwachs, 2017: 45). Ve yine ona göre; bir toplumda ne kadar grup varsa, bu grup sayısı kadar kolektif bellek vardır ve bireyler eş zamanlı bir şekilde farklı grupların üyesi olup; hatırlama süreçlerinde üyesi oldukları grupların kolektif belleklerinden faydalanırlar (Misztal, 2003: 51). İşte bu noktada Halbwachs Durkheim'dan da sıyrılmaktadır. 1898 tarihli kolektif temsillere ilişkin bir makalesinde Durkheim, bireylerin farkındalığı olmaksızın edindikleri ve onları otomatikman etkileyen bir bilinçdışı toplumsal bellekten bahsederken (Marcel and Mucchielli, 2008: 141-142); Durkheim'ın aksine Halbwachs'da grupların çoğulluğu ön plandadır (Wood, 1994: 126) ve Durkheim'ın bireysel bilinç meselesini ihmal etmesine karşılık Halbwachs, hatırlayanın birey olduğunda

ısrarcıdır. Halbwachs için, bir grup bağlamında yer alan birey, geçmişi hatırlamak veya yeniden oluşturmak için toplumsal bağlamı kullanmak zorunda olmasına rağmen; hatırlamayı gerçekleştiren yine bireydir (Misztal, 2003: 54). Buna ek olarak, Althusser'in ''devletin ideolojik aygıtlarının''; yani aile, dini kurumlar, hukuk, eğitim kurumları, siyasi partiler, sendikalar, medya, edebiyat ve sanatın birer ideolojik aygıtlar olarak kamusal alanın yanında özel alandaki (Althusser, 2000: 33-34) işleyişleri de hesaba katıldığında, birey hatırlama eyleminde toplumsal bağlamı adeta kullanmak zorunda bırakılmaktadır. Dolayısıyla Halbwachs, bu tutumlarından dolayı Durkheim'dan daha fazla uzlaştırıcı bir figür olarak nitelendirilir (Coser, 1992: 4).

Ayrıca Halbwachs'ın yaklaşımlarında kolektif belleğin, bir zaman ve mekân düzleminde sınırlandırıldığının altını çizmemiz gerekir (Confino, 1997: 1392). Kolektif belleği belirli bir zaman aralığı ile sınırlandırması ve bellekten kaynaklanan geçmişin tam anlamıyla doğrudan tecrübeye dayandığını ileri sürmesi, Halbwachs'ın bellek ile tarih arasına sert bir duvar örme girişiminin ürünüdür. Fakat Halbwachs, ölümünden sonra yayımlanmış olan ''*La mémoire collective*'' isimli çalışmasında, belleğin zaman ve mekân düzleminde sınırlı olduğunu belirtmesine rağmen; bazı kolektif belleklerin sınırlarının daha dar ya da çok daha geriye dayanabildiğini savlar.

> Hayatımın seyri boyunca içinde yer aldığım ulusal grup, hatırladığımı söylediğim ama sadece gazetelerden ya da olaylara doğrudan karışmış olanların tanıklıklarından bildiğim birtakım olayların tiyatrosudur. Bu olaylar ülkenin hafızasında bir yer işgal ediyor. Ancak ben bu olaylara bizzat tanık olmadım(…)Yanımda, konuşarak ya da okuyarak büyütebileceğim, tarihsel hatıralardan oluşan bir bagaj taşıyorum. Fakat buradaki, ödünç alınmış ve bana ait olmayan bir bellek (Halbwachs, 2017: 46-47).

Halbwachs yukarıda alıntıladığımız şekilde betimlediği bellek formunu ''tarihsel bellek (*historical memory*)'' olarak kavramsallaştırır ve onun karşısına ''otobiyografik belleği (*autobiographical memory*)'' konumlandırarak ikisi arasında ayrıma gider. Otobiyografik belleği, bir bireyin yaşamı boyunca bizzat kendisinin tanıklık ettiği, yani bireyin kişisel yaşamının geçmişi olarak kavrarken; tarihsel belleği ise otobiyografik bellekten çok daha geniş ve kapsamlı bir bellek formu olarak kavramaktadır (Halbwachs, 2017: 47). Halbwachs, otobiyografik ya da kişisel bellek olarak kavramsallaştırdığı bellek formuna ait olan bir hatıranın, yani bireyin doğrudan tanıklık ettiği bir olaya dair anısının, söz konusu bireyin doğrudan deneyimlemediği ancak örneğin bireyin yaşadığı dönemdeki ulusal olayları kapsamına alan tarihsel bir bellekten ayrı tutulamayacağını da belirtir (Halbwachs, 2017: 53). Bu noktada Halbwachs'ın savları oldukça bulanıklaşmakta ve savlarının anlaşılması bir hayli zorlaşmaktadır. Bellek ile tarih arasına duvar örme girişiminde, belleği ''yaşanmış tarih'' olarak nitelerken; tarihi ''öğrenilmiş tarih'' olarak

niteler (Halbwachs, 2017: 53). Bir bireyin doğrudan tanıklık etmediği ve başka kaynaklardan öğrendiği döneminin anılarının tarihsel bellek olarak isimlendirdiği şeyden kaynaklandığını ileri sürüyor olmasına rağmen; Halbwachs'ın savlarından, bu tarihsel bellek formunun bireyin doğumundan ölümüne kadar olan dönemi kapsadığı, bireyin doğumundan önceki geçmişi kapsamadığı şeklinde bir yargıya ulaşabilme ihtimali gün yüzüne çıkmaktadır ve bu durum bahsettiğimiz türden bulanıklığın bir yansımasıdır. Coser, (1992: 24) Halbwachs'ın tarihsel bellek olarak isimlendirdiği bellek formunun, bireyin doğrudan hatırlayamadığı ancak okuma, dinleme ya da insanların belirli bir olayı hatırlamak amacı ile toplandıkları anma törenleri veya bayramlar aracılığıyla hatırlayabildiği ve toplumsal kurumlarca muhafaza edilen ve yorumlanan bellek formu olduğuna işaret eder. Misztal (2003: 54) ise Halbwachs'ın tarihsel bellek ve otobiyografik bellek olarak isimlendirdiği şeylerin, onun kolektif bellek olarak isimlendirdiği şeyden farklı olduklarını belirtir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Halbwachs'ın kolektif belleği bir zaman ve mekân düzleminde sınırlıdır ve bireyin ya da bireylerin doğrudan deneyimlerine dayanarak hatırlayabildikleri bellek formudur. Bu nedenle Russell (Russel, 2006: 798) Halbwachs'ın kolektif bellek dediği şeyin aslında bir ''episodik bellek (*episodic memory*)''; yani bireylere geçmişteki kişisel deneyimlerini üyesi oldukları grupların sosyal çerçevelerinden istifade ederek hatırlama ve söz konusu geçmişi ussal olarak yeniden inşa etme imkanı veren bellek türü ile benzer olduğunu imler.

Bu başlık altındaki tartışmamızı tamamlamadan önce, daha önce belirttiğimiz gibi, Halbwachs'ın bugünkü bellek çalışmalarına bırakmış olduğu ya da bıraktığı iddia edilen entelektüel mirasına değinelim. Ayrıca bu mirasa değinirken, Halbwachs'ın çağdaşları ya da onun çalışmalarını daha sonra okuyup yorumlayan kişilerden maruz kaldığı eleştirilerden, mühim olduğunu düşündüklerimizi de yer vereceğimizi belirtelim.

Misztal, Halbwachs'ın bıraktığı mirasın her şeyden önce müphem ve zor anlaşılır bir miras olduğu yönünde bir iddiada bulunur ve iddiasına şu sözleriyle devam eder:

> Halbwachs, kolektif bellek kavramının kuramsal temelini asla gerçek anlamda derinleştirememiştir. Ayrıca kavramın net bir tanımını sunmuyor olması da bir eksikliktir. Toplumsal grupların kendi geçmişlerinin uzlaşılmış bir versiyonunu kurarak kendi dünya imgelerini inşa ediyor olduklarını ifade etmekte haklı olmasına rağmen; kolektif belleğin dinamiklerinin nasıl işlediğini tam anlamıyla açıklayamamıştır (Misztal, 2003: 54).

Halbwachs, önemli ve ilk eleştirilerinden birini, çağdaşı olan sosyal psikolog Frederic Bartlett'den almıştır. Bartlett, Halbwachs'ın ilk aşamada belirttiği gibi bireylerin belleklerinin temel olarak içerisinde yer aldıkları sosyal bağlamdan etkilendiği görüşüne katılmış olmasına rağmen; kolektivitelerin kendilerinin belleklere sahip olmalarının mümkün olmadığı yönünde uyarıda bulunmuş ve dolayısıyla Halbwachs'ın kolektif bellek

kavramını eleştirmiştir. Barttlet'in savındaki can alıcı nokta, ''sosyal organizasyonların, tüm ayrıntılı hatırlamaların uymak zorunda olduğu bir kalıcı çerçeve sunmalarıdır'' ve Barttlet ''grubun belleği'' anlayışını reddederek ''gruptaki bellek'' anlayışını haklı bulan bir perspektifi benimsemiştir (Barttlet, 1995'den aktaran; Wertsch, 2008: 121).

Halbwachs'ın, geçmişin hatırlanışının olduğu gibi değil de; hatırlama eyleminin şimdide gerçekleşen bir eylem olması nedeniyle şimdinin koşullarından etkilenen bir rekonstrüksiyon olduğu yönündeki iddiası, eleştirileri kendine çekmiş olan bir iddiadır ve Halbwachs'ın bu kavrayışı genellikle ''şimdicilik (*presentism*)'' damgasıyla damgalanır. Söz gelimi Schwartz (1982: 376), Halbwachs'ın hatırlamanın gerçekleşmesinde şimdinin rolüne vurgu yapan perspektifinin bazı sorunlar barındırdığından bahseder. Ona göre söz konusu perspektif, ''geçmiş kavrayışımızın tamamen mevcut koşulların inayetinde olduğu; olaylarda nesnellik bulunmadığı ve şimdinin özelliklerinden üstün olan tarihte hiçbir şey olmadığı yönünde bir fikrin doğmasına yol açar'' (Schwartz, 1982: 376). Schwartz bu kusurlu perspektife bir alternatif olarak, ''toplumsal başlangıçların şimdiye sızabilme yetisine sahip olduklarını ve dolayısıyla şimdide bir yer işgal edebildiklerini, fakat işgal ettikleri söz konusu yerin boyutunun bir tarihsel dönemden diğerine göre farklılaştığı'' şeklinde bir perspektifi koymayı teklif eder (Schwartz, 1982: 395). Ona göre, hatırlama nesnesi genellikle geçmişte bulunuyor olmasına rağmen söz konusu nesnenin seçilmesi ve şekillenmesi daima şimdinin kaygıları bağlamında tespit edilmektedir (Schwartz, 1982: 395). Bu durumun, şimdide geçmişe ve geleceğe dair anlam arayışı çabalarının bir sonucu olduğunu belirtmemiz mümkündür.

Halbwachs'a yönelik eleştiriler söz konusu olduğunda, Gedi ve Elam (1996: 37), Halbwachs'ın kolektif belleğin oluşum şeklini tanımlayabilen ve açıklayabilen net bir teori sunmadığını belirtirler. Onlara göre, Halbwachs'ın argümanları daha çok, bireyin geçmiş deneyimlerini nasıl hatırladığını ilişkin daima belirli bir sosyal grubun çerçevesi bünyesinde (aile, toplumsal sınıf ve din gibi) bir nebze yazınsal bir tanımlamaya yönelmektedir (Gedi and Elam, 1996: 37). Ayrıca kolektif bellek ile bireysel bellek mekanizmalarının aynı olduğunu belirterek, kolektif belleğin aslında kolektif veya toplumsal stereotipler ile tanımlanabilen ve eski moda ''mit'' kavramının yanıltıcı yeni bir ismi olduğunu iddia ederler (Gedi and Elam, 1996: 47).

Kolektif bellek diye isimlendirilen bir olgunun varlığını kabul etmeyen bir diğer isim Susan Sontag'dır. Onun deyişiyle;

> Kolektif bellek diye bir şey yoktur. Kolektif bellek tıpkı kolektif suç kavramı gibi aynı düzmece fikirler familyasının bir parçasıdır(…) Bütün bellekler bireyseldir; başka bir şeye indirgenemez; kişinin kendisiyle birlikte ölüp gider. Kolektif bellek denen şey, hatırlatıcı değil koşullandırıcı bir olgudur:

> Bu nokta önemlidir ve bu, zihnimizin deposunda kilitli görüntülerle birlikte, olayların nasıl meydana geldiğinin öyküsüdür (Sontag, 2004: 86).

Sontag, kolektif belleği yukarıda alıntıladığımız şekilde yorumlayarak kolektif belleği; anlamlı ortak fikirleri özetleyerek kapsül haline getiren, tahmin edilebilir düşünce ve duyguları tetikleyen ideolojilere benzetir (Sontag, 2004: 86).

Diğer yandan, Paul Connerton *Toplumlar Nasıl Anımsar?* başlıklı incelemesinde, Halbwachs'ın araştırmasının ana kaygısına kolektif belleği yerleştirmiş olmasına rağmen; geçmişin anma törenleri gibi anımsatıcı eylemler ile kuşaklardan kuşaklara aktarılıyor olduğunu görememiş olmasından yakınır ve Durkheimvari bir tutumla kolektif belleklerin ve geleneklerin, anma törenleri ve bedensel pratikler aracılığıyla metinsel ve bilişsel olmayan yollarla da kuşaktan kuşağa aktarılabildiğini savunur (Connerton, 2014b: 174).

Astrid Erll, Halbwachs'ın kolektif bellek kavramını sosyal bilimler disiplinleri ile tanıştırmış olmasının yanı sıra, kavrama ve kavramın barındırdığı savların çeşitli tartışmalar yaratmış olmasına rağmen; onun bugünkü bellek çalışmalarına bırakmış olabileceği mirasın en azından üç boyutlu bir miras olduğunu belirtir. Birincileyin, ''*les cadres sociaux de la mémoire (belleğin sosyal çerçeveleri)*'' kavramıyla bireysel belleklerin doğaları gereği sosyo-kültürel bağlamlar ya da başka bir deyişle sosyo-kültürel çerçevelerce şekillendirildiğini ve daima söz konusu çerçeveler tarafından tetikleniyor oldukları varsayımını açık bir şekilde ileri sürmüş ve dolayısıyla ''kültürel şema teorileri (*cultural schema theories*)'' ve ''bağlamsal psikoloji yaklaşımlarına'' işaret etmiştir. İkincileyin, Halbwachs aile belleği ve hatırlamanın diğer kişisel pratiklerini inceleyerek, bugün sözlü tarih metodu için önemli bir etki yaratmış durumdadır. Üçüncüleyin, Halbwachs ''*La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte (Kutsal Toprakta İncil'in Efsanevi Topografyası)*'' başlıklı ve dini toplulukların bellekleri hakkındaki incelemesiyle, kültürel belleğin topografik yönlerini vurgulamış ve kendisinden sonra Fransız tarihçi Pierre Nora tarafından literatüre sokulacak olan ''*les lieux de mémoire* (bellek mekânları)'' kavramının bir bakıma alt yapısını hazırlamış; ve ayrıca bellekleri binlerce yıl geriye dayanan toplulukları göz önüne alarak Jan Assmann ve Aleida Assmann'ın sonraları geliştirecek oldukları ''*das kulturelle* gedächtnis (kültürel bellek)'' kavramına giden yolu aralamıştır (Erll, 2008: 8).

Orhon ise Halbwachs'ın entelektüel mirasını, kişisel-kolektif, geçmiş-şimdi, bellek-tarih ve bellek-kimlik gibi dikotomiler üzerinden okur ve bu dikotomileri ilişkisel bir girişim ile aşma tavsiyesinde bulunur. Orhon'a (2013: 77) göre Halbwachs'ın kuramının en büyük zaafını teşkil eden dikotomi, kişisel ile kolektif arasındakidir. Halbwachs'ın kişisel belleğin imkânsızlığına ilişkin yaptığı muazzam vurgu, günümüz bellek çalışmalarında kişisel

hatırlama yeteneğinin neredeyse tamamen ihmal edilmesi şeklinde yansımasını bulmaktadır. Orhon, Halbwachs'ın kuramının en kusurlu yönü olduğunu düşündüğü kişisel-kolektif dikotomisinin ancak özneler-arası bir yaklaşımla aşılabileceğini imler. Böylesi bir yaklaşımın ancak, her öznenin kolektif belleğe katkısı ve dönüştürücü etkisi ile sosyal çerçevelerin kişisel hatırlama eylemi üzerindeki baskısının aynı anda dikkate alınması aracılığıyla devam ettirilebileceğini savunur (Orhon, 2013: 78). Ayrıca Halbwachs'ın bellek ile kimlik arasında kurduğu hatalı ilişki de tartışmaları beraberinde getiren bir diğer unsurdur. Buna, kimlik mefhumunu tartışacak olduğumuz başlık altında değineceğiz.

2.1.2. Halbwachs'dan Sonra

Bellek çalışmalarında, Halbwachs'ın ardından en çok atıf alan ve kendisinden bahsettiren figür, Fransız tarihçi Pierre Nora'dır. Fakat belirtelim ki; Nora'nın popülerliği, aynı zamanda savlarından dolayı eleştiri oklarının hedefi olması ile de paraleldir. Nora'nın 1980'li yıllarda yükselişe geçen bellek çalışmalarına katkısı, ilk kez Fransızca yayımlanan ve pek çok meslektaşı ile paylaştığı müşterek çabaların sonucu olan yedi ciltlik bir külliyattır. Bu külliyat sayesinde bellek çalışmaları, ''*lieux de mémoire (sites of memory/*bellek mekânları*)''* şeklinde telaffuz edilen bir kavram ile tanışmıştır.

Nora, aslında belleğin en hırslı şekilde tarihselleştirilmesi erekine hizmet etmektedir (Kansteiner, 2002: 183). Hal böyle olunca da, tarih ile bellek arasına kalın bir duvar örme işine girişir. Son zamanlarda belleği ağzımıza, kalemimize pelesenk etmemizin tek bir sebebi söz konusudur ve bu da artık belleğin bulunmayışıdır (Nora, 2006: 17). Modernitenin hızı aslında genel olarak bellek ile tarih arasındaki mesafeye işaret etmektedir. Saf bellekler Nora'ya (2006: 18) göre arkaik, başka bir ifadeyle pre-modern toplumlarda mevcuttur. Modernite olarak isimlendirdiğimiz şey, aslında bu saf belleklerin çöküşüne yol açmıştır (Weedon and Jordan, 2012: 145-146). Arkaik toplumlarda gerçek bellek alanlarını işaret eden ''*milieux de mémoire*''lerin yerlerini bu sürecin bir sonucu olarak artık ''*lieux de mémoire*''ler almış durumdadır (Tai, 2001: 915). Tarihin aktardığı bellek, bu bellek mekânlarında vücut bulmaktadır (Nora, 2006: 18). Peki bu ''bellek mekânları''nın sahipleri kimdir ve bunlar neye hizmet etmektedir? Bu mekânların sahibi, modernitenin yarattığı en gözde(!) cemaat olan ''ulus''dur elbette. ''Tarihimiz kutsaldır, çünkü ulus kutsaldır. Belleğimiz ulus sayesinde kutsallığa tutunabilmiştir'' (Nora, 2006: 22).

Nora'nın kavramsallaştırmış olduğu ''bellek mekânları'', anımsamaya yardımcı olan araçlara işaret etmektedir. Fakat söz konusu anımsatıcı araçlar aşırı derecede ideoloji yüklüdürler; betonları ulusçuluk ile karılmıştır ve dolayısıyla tarafsız ya da değer

yargılarından arındırılmış değildirler. Çoğu bellek mekânı, ulus-devlete hizmet etmesi amacıyla oluşturulmuş, icad edilmiş ve yeniden işlenmiştir. Nora aslında kavramsallaştırmış olduğu bellek mekânları terimi ile Fransız ulusal tarihini ve kimlik politikalarını inceleme çabası gütmüştür. Fransız ulusunun bellek mekânları, yurttaşlarının zihinsel araçlarına Fransız ulusal tarihinin temel kavrayışlarını nakşetme faaliyetinde bulunmuştur (Boer, 2008: 21). Bu ulusal bellek mekânları yalnızca fiziki mekânlar olan anıtlar, müzeler gibi insan yapımı artefaktlardan oluşmamaktadır. Aynı zamanda kutlamalar, amblemler, anma törenleri, konuşmalar, arşivler, sözlükler gibi semboller de birer bellek mekânı olarak hizmet edebilmektedir (Nora, 1984'den aktaran Boer, 2008: 21). Dolayısıyla bu bellek mekânları, devletin belleği olan ulusal belleği, haklı bir tercihin belirlediği ve tarihçinin kazarak ortaya çıkardığı tarihsel bir gelenek, tarih yazımı, kurumlar ve söylemler bünyesinde sağlamlaştırmaktadır (Nora, 2006: 160).

Nora'nın çıkarımlarından hareket edersek kısaca şunları ifade edebiliriz: İçerisinde yaşadığımız modern ulus-devletler çağında, ulus-devletlerin vatandaşlarının hatırlama eylemlerini belirleyen, Halbwachs'ın terminolojisi ile konuşacak olursak, tek bir sosyal çerçeve yani tek bir kolektif bellek söz konusudur ve bu da ulusal bellektir. Kanımızca bu çıkarım aynı zamanda, ulus-devletler içerisinde yaşamlarını sürdüren sakinlerin tamamının, bu ulusal hatırlama çerçevesi nedeniyle içerisinde yaşadığı devletin ulusal kimliğini koşulsuz bir şekilde benimsiyor olduğu varsayımını da doğurabilme ihtimali oldukça yüksektir. Bu varsayım da doğal olarak kimliğin özcü yaklaşımlarına ve ''kimlikçi (*identitarian*)'' bir kavrayışa işaret ediyor gibi görünmektedir. Hazır Nora'nın argümanlarına eleştirel bir değerlendirmenin fitilini ateşlemişken; ona yönelen eleştirilerin literatürdeki yansımalarına da göz atmak faydalı olabilir.

Nora'nın savları genellikle, ulus-devlet bünyesindeki ''hatırlama kültürünün (*culture of remembrance*)'' biricikliğine yaptığı vurgu ve diğer olası hatırlama kültürlerini görmezden geldiği şeklindeki beyanlar aracılığıyla eleştiriye tabi tutulmaktadır. Örneğin ulus ve ulusçuluk kavramlarının tartışıldığı akademik mecralardan hemen hemen herkesin aşina olduğu Benedict Anderson'un kardeşi olan Marksist düşünür Perry Anderson, Nora'ya sert eleştiriler yönelten önemli figürlerden birisidir. Anderson'a (2009: 161-162) göre Nora, Fransa'nın ulusal geçmişine dair saptama girişiminde bulunduğu ''bellek mekânları'' başlıklı projesinde, Fransa'nın pek de iç açıcı olmayan emperyal ve kolonizasyon geçmişini ''mekânsızlaştırmış''; başka bir ifadeyle bu geçmişi görmezden gelmiştir. Anderson'un Nora'ya yönelttiği eleştirileri paylaşan Vietnam tarihçisi Hue-Tam Ho Tai'ye (2001) göre Nora, Fransa'nın kolonyal geçmişini ve her şeyden önemlisi de günümüzün çok-etnili ve çok-kültürlü Fransa'sının söz konusu heterojen yapısını kesinlikle

kale almamaktadır. ‘‘Belleğin toplumsal temellerine yönelik bir odak eksikliği, her şeyi hesaba katarsak, ulusal belleğin sınıf ve bölge gibi sınırlardan üstün olduğu izlenimini verir’’ (Tai, 2001: 917).

Nora’nın belleğe ilişkin argümanlarından hareket eden Astrid Erll; söz konusu argümanların bellek çalışmaları alanına yansımaları ve ortaya çıkardığı sonuçlar hakkında şu tespitleri yapar ki söz konusu tespitler oldukça mühim ve dikkate alınması gereken tespitlerdir:

> Genelde kültür araştırmalarının birçoğunda ve özelde ise bellek çalışmaları alanında ‘‘kültür’’ kavramı yavaş fakat ısrarlı bir şekilde ‘‘şeyleştirilmiş (*reified*)’’ bir hale gelmiş durumda. Dolayısıyla, bu durumun bellek çalışmalarına yansıması, incelenen şeyin kültür ve dini grup, toplumsal sınıf veya etnisite gibi bir sosyal oluşumun belleği olmasıdır. Bunun bir sonucu olarak da, araştırmaların odak noktaları kültürdeki belleğin dinamiklerinin yerine, durağan olduğu ileri sürülen ve açık bir şekilde sınırları çizilmiş kültürlerin spesifik belleklerine; başka bir ifadeyle en popüler sosyal birim olarak kabul edilen ulus-devlete ve dolayısıyla ulusal kültür ve ulusal kültürel belleğe yöneltildi. Hal böyle olunca da bellek çalışmaları, özellikle 1990’lı yıllarda ortaya konulan araştırmaların çoğunu karakterize etmiş olan yeni bir aşamaya giriş yaptı: ‘‘Ulusal bellek çalışmaları’’. Kuşkusuz Pierre Nora’nın çığır açan projesi de bu yeni aşama için bir katalizör görevi üstlendi (Erll, 2011: 6).

Erll, bu söz konusu aşamanın, ulus-devletler bünyesindeki kültürel hatırlamanın geniş bir içsel heterojenliğini göz ardı ediyor olmasından yakınır. Ulus-devlet içerisinde mevcut olan farklı toplumsal sınıfların, kuşakların, etnisitelerin, dini topluluklar ve altkültürlerin kendilerine mal ettikleri fakat birçok açıdan birbirleri ile etkileşime giren bellek çerçeveleri ürettikleri göz ardı edilmemelidir (Erll, 2011: 8).

Bellek çalışmaların Nora’nın katalizörlüğü ile tanışmış olduğu bahsi geçen yeni aşamaya yöneltilen eleştirilerde, bellek çalışmaları alanında aslında bu aşamanın bir sonucu olarak zuhur eden ve ‘‘ulus-aşan (*trans-national*) veya kültür-aşan (*trans-cultural*) dönüş’’ (Cesari and Rigney, 2014: 3) şeklinde nitelendirilen yeni bir damarın ortaya çıktığını da belirtmemiz gerekir. Aslında bu damarı yeni olarak nitelendirmek bir nebze hatalı olabilir. Bu nevzuhur damarın, aslında sosyal bilimleri uzunca bir süreden beri meşgul eden ‘‘küreselleşme’’ tartışmalarının bellek çalışmalarına yansıması olarak değerlendirilebilmesi mümkündür. Bu minvalde yürütülmeye başlanan araştırmalar; dünya dinleri, küresel diasporalar, Avrupa solu ve ayrıca futbol, müzik kültürü ve tüketici kültürü gibi olguları belleğin ulus-aşan ağları olarak kabul etmektedirler (Erll, 2011: 8). Ezcümle, Holocaust ve Apartheid bellekleri, bu bağlamda yürütülen araştırmalara önemli ölçüde kaynak temin etmektedir.

Michael Rothberg'in öncülük ettiği bir grup araştırmacı tarafından bellek çalışmaları alanına tanıtımı yapılan ve aslında Nora'nın eleştirisi olarak da nitelendirilebilecek bir yaklaşımın burada kısaca zikredilmesinin önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bu bahsi geçen grup, Nora'nın ''*lieux de mémories*'' yani Türkçe'deki ifadesiyle ''bellek mekânları'' kavramına bir alternatif ve onun karşıtı olarak ''*noeuds de mémorie/knots of memory*'', yani ''bellek düğümleri'' kavramını tartışmaya açar. Bu kavram ile güdülen temel gaye, kolektif veya kültürel bellek kavramsallaştırmasını, ulus-devletin hayali cemaatinin çerçevesinin ötesine geçirmektir. Bu kavramın ifade ettiği ''düğümlenmiş (*knotted*)'' olma durumu, bölgeselleşme (ister yerel ister ulusal), zamansallık ve kimlikçi (*identitarian*) indirgeme gibi kültürel referansları aşan ''rizomatik şebekelere (*rhizomatic networks*)'' göndermede bulunur. Bellek performanslarına bölgeselleşme ve kimlik inşası gibi etkiler içkin olabilir; fakat bu etkiler daima olumsal ve yeniden anlamlandırmaya açıktırlar (Rothberg, 2010: 7). Yine söz konusu kavram, Rothberg'in ''çok-yönlü bellek (*multidirectional memory*)'' kavramına da işaret etmektedir. Belleğin çok-yönlülüğünden kasıt, belleğin umulmayan ve çok-yönlü karşılaşmalardan gün yüzünü çıkıyor olmasıdır. Bahsi geçen karşılaşmalar ise, çeşitli geçmişler ile ihtilaflı bir şimdi arasındaki karşılaşmalar ve farklı bellek failleri ya da katalizörleri arasında cereyan eden karşılaşmalardır. Çok-yönlü bellek yaklaşımının temel odak nesnesi ise Holocaust'dur (Rothberg, 2010: 9; Rothberg, 2009).

Alison Landsberg'in kitle kültürünün, grup bazlı kültürel bellekleri farklı ve çeşitli kitlelerin istifadesine sunması ve bu belleklerin oldukça farklı kitleler tarafından benimsenmesi varsayımından hareketle kavramsallaştırdığı ''protez bellek (*prosthetic memory*)'' terimi (Landsberg, 2003), Astrid Erll'in ''seyahat eden bellek (*travelling memory*)'' terimi (Erll, 2011), Daniel Levy ve Natan Sznaider'in ''kozmopolitan bellek (*cosmopolitan memory*)'' terimi (Levy and Sznaider, 2001) gibi kavramsallaştırmalar, bellek çalışmalarındaki metodolojik ulusçuluk karşıtı konumlanışlar aracılığıyla gerçekleştirilen araştırmalar sayesinde ortaya çıkan kavramsallaştırma örnekleridir.

Halbwachs'ın ardından bellek çalışmalarında önde gelen yaklaşımlardan bir tanesi de Jan Assmann ve eşi Aleida Assmann tarafından geliştirilen ''kültürel bellek (*das kulturelle gedächtnis/cultural memory*)'' yaklaşımıdır. Jan Assmann ve Aleida Asmann tarafından ortaya konulan ''kültürel bellek'' yaklaşımı ile amaçlanan şey aslında Halbwachs'ın kolektif belleğe dair kuramsal ve kavramsal eksikliklerini kapatma çabasıdır. Jan Assmann, Halbwachs'ın kolektif bellek kuramının yalnızca iletişim aracılığıyla yaygınlaştırılabilen fakat biyolojik olarak devredilemeyen ve iradeye dayalı bir belleğe dair açıklamalar getirdiğini; bu nedenle Halbwachs'ın yaklaşımının, geçmişin iletişimsel ve

kültürel anımsanışının spesifik türlerinin önemini görmezden gelen eksikliğine sebebiyet veren bireysel psikolojik yaklaşımlar nezdinde daraltılması gerekliliğine vurgu yapar (Assmann, 2018: 55-56). Dolayısıyla Halbwachs'ın belirgin açıklıklarını kapatmak adına Jan Assmann ''iletişimsel bellek (*communicative memory*)'' ile ''kültürel bellek (*cultural memory*)'' arasında bir ayrıma gider (Assmann, 2018: 53). Assman, iletişimsel bellek kavramını, Halbwachs'ın kolektif bellek kavramı ile yeni geliştirilecek olan kültürel bellek kavramı arasındaki farklılığı ortaya koyma amacıyla geliştirdiğini belirtir (2008: 110). İletişimsel bellek, gündelik iletişim ve etkileşim sayesinde varlığını sürdürebilen fakat takriben üç kuşağın zaman süreci olan seksen ile yüz yıl arasında değişen bir kalıcılık sınırına sahiptir. İletişimsel bellek, kurumsallaştırılan bir bellek formu değildir. İletişimsel belleği aktaran uzmanları yoktur. Yalnızca bireyler arasındaki iletişim ve etkileşim ile yayılır. Bu nedenle de aktarımı söz konusu olduğunda, üç kuşağın ötesine geçemez (Assmann, 2008: 111). İletişimsel bellek, Halbwachs'ın kolektif bellek ile anlatmak istediklerine işaret eder. Jan Assmann, Halbwachs'ın kolektif bellek yaklaşımında geleneklere ve bu geleneklerin kuşaklardan kuşağa aktarımına dair herhangi bir varsayımın bulunmadığını ve bu nedenle Halbwachs'ın, gelenekleri kolektif bellekten ayrı tuttuğunu iddia eder (Assmann, 2008: 110). Diğer yandan, günümüzde iletişim teknolojilerinin ve sosyal medyanın gelişmesine paralel olarak, iletişimsel belleklerin giderek kayıt altına alınan bir karaktere bürünmeleri nedeniyle kültürel belleklere evrilmeye başladıkları da ileri sürülebilir. Bu sayıltı göz önüne alındığında, Assmann'ın söz konusu tipolojisi bir nebze bulanıklaşmaktadır.

Gündelik iletişim ve etkileşime dayanan iletişimsel belleğin aksine, kültürel bellek seksen veya yüz yıllık geçmişin daha da ötesine ulaşabilen, yani daha uzun soluklu bir bellektir. ''İletişimsel bellek için mühim olan iletişimdir, fakat söz konusu kültürel bellek olduğunda gelenekler bilhassa önemlidir'' (Assman, 2006b: 8). Kültürel bellek, dışsallaştırılması ve nesnelleştirilmesi nedeniyle kurumsallaşmış bir bellek formudur. Sözcüklerin seslerinin veya işaretlerin görünüşün aksine durağan ve aşkın durumda olan sembolik formlarda, gelecekte kullanmak amacıyla muhafaza edilir. Söz konusu sembolik formlar, bir durumdan başka bir duruma ve bir kuşaktan bir kuşağa aktarılabilir. Bireyler, zihinleri sayesinde ellerinde bulundurdukları yetiyle belleklerini ve dolayısıyla hatırlama eylemlerini yalnızca diğer insanların bellekleri ile ilişkilendirerek değil; aynı zamanda ''şeyler'', yani dış semboller ile de ilişkilendirerek mümkün kılarlar (Assmann, 2008: 110-111). Toplumsal düzeyde anımsatıcı sembollerin rolü daha da önemli bir hal almaktadır. Çünkü toplumsal grupların fizyolojik açıdan belleklere sahip olmaları mümkün olmadığından; geçmişi anıtlar, müzeler, kütüphaneler, arşivler vasıtasıyla kendilerine mal

etme eğilimi sergilerler. Bu eğilim, kültürel belleğin oluşumuna işaret etmektedir (Assmann, 2008: 111; Assmann, 2006a: 220).

Jan Assman, kültürel belleğin birçok insan tarafından paylaşılan, bu insanların oluşturduğu topluluklara belirli bir kolektiviteyi ileten; başka bir ifadeyle kültürel bir kimliği ileten anlamda bir kolektif bellek formu olduğunu belirtir (Assmann, 2008: 110). Bu minvalde, kültür kavramının çoğul ve bir kolektiviteyi karşılayacak şekilde tedavüle sokulmasının mimarı olan Johann Gottfried Herder'in ''kültürün her halka, her topluluğa özgü olduğu'' (İlhan, 2018: 70) şeklindeki kavrayışı ve bu kavrayışın işaret ettiği ''muhafaza edici kültür (*container-culture*)'' (Erll, 2011: 7) kavramının izleri, Jan Assmann'ın kültürel bellek kavramsallaştırmasında tespit edilebilmektedir. Örneğin kültürel bellek kavramı üzerine halkbilimsel bir çaba ile odaklanan İlhan, Herder'in söz konusu kültür kavrayışını haklı bularak bu kavrayışı kültürel bellek kuramına uyarlamaya girişir. İlhan, bugün Türk kültürü, Fransız kültürü, burjuva kültürü gibi halk, ulus ve sınıf gibi kolektif kimlik türlerine ilişkin kültürden söz edildiğini ve dolayısıyla her halkın, her ulusun, her sınıfın kendine özgü bir kültürü olduğunu savunur (İlhan, 2018: 70). Kültürel belleği böylesi bir kültür kavrayışıyla ilişkilendirmek, özcü bir çaba olmaya mahkûmdur. Jureit, Asssmann'ın kültürel bellek kavramsallaştırmasına içkin olan kültür anlayışının kültürü, zamanla değişebilen fakat özünde homojen ve neredeyse biyolojik bir birim olarak kabul eden bir anlayış olduğunu belirtir (Jureit, 2010'dan aktaran Carrier and Kabalek, 2014: 45). Bu tarzda bir bellek yaklaşımına, bellek çalışmalarındaki ''ulus-aşan veya kültür-aşan'' damardan eleştiriler gecikmemiştir. Michael Rothberg ve Dirk Moses, belleğin Jan Assmann tarafından, Herder'in ''ayrı kültürler'' varsayımı ile temellendirilmesinin aksine; kültür-aşan bellek kuramının, belleğin ulusal ve yerel faillerinden başka kolektif faillerinin mevcudiyetini kabul ettiğini ve böyle bir bellek yaklaşımının günümüzün dinamikleşen ve küresel dünyasında önemli bir gereklilik olduğunu savunurlar (Moses and Rothberg, 2014: 32).

Jan Assmann kendisine yöneltilen eleştirileri haklı çıkaracak bir şekilde, belleğin ve küreselleşmenin birbirlerine karşıt konumlarda olduğunu savunur. Bu konuyu tartıştığı bir makalesinde antik dönemlerden beri toplulukların kendi kültürel belleklerini; o dönemde her ne kadar küreselleşme olarak nitelendirilebilip nitelendirilememesi tartışmalı olsa da; böylesi bir olgunun etkilerine karşı savunma, koruma ve yeniden organize etme tutumları sergilediklerini saptar. Ve aynı makalesinde şöyle bir varsayım ortaya koyar: '' Bellek, bulanıklığının her evresinde daima farklılık kavrayışını ima eden kimliğin doğrultusunda işlemektedir. Küresel kimlik diye bir şey var olamadığı için, küresel bellek kavramı da çelişkili bir kavramdır'' (Assmann, 2010: 123). Fakat Assmann makalenin sonuç kısmına

gelindiğinde ve odak noktasını kültür-aşan ve ulus-aşan nitelikteki dünya dinlerine yönelttiğinde, bu dinlerin kültürel belleklerinin küreselleşmenin etkisiyle kültür-aşan ve ulus-aşan bir forma büründüğünü ve tam anlamıyla yeni bir kimlik inşası ve kültürel belleğin yeniden organizasyonunun söz konusu olduğunu kabullenmekte kendisine engel olamamaktadır (Assmann, 2010: 133-134).

Jan Assmann'ın kültürel bellek kuramını birlikte geliştirdiği eşi Aleida Assmann ise siyasi bellek ile kültürel bellek arasındaki farklılıklardan bahseder. Siyasi bellek için verdiği örnek ulusal bellektir. Siyasi bir bellek türü olarak kabul ettiği ulusal belleğin araçlaştırılmış ve ''yukarıdan-aşağıya (*top-down*)'' bir karaktere sokularak kurumsallaştırıldığını ve bireyleri sıkı bir kolektiviteye çektiğini belirtir. Bu bellek türünün aksine kültürel belleğin; okuma, yazma, öğrenme, irdeleme, takdir etme ve eleştirme gibi katılımın bireysel formlarına ayrıcalık tanıdığını ve bu özellikleri sayesinde kültürel belleğin bireyleri yalnızca kuşaklar aşan değil aynı zamanda ulus-aşan biçimlerde daha geniş tarihsel ufuklara çektiğini ileri sürer (Assmann, 2006a).

Bu başlık altında buraya kadar tartışma gayretinde bulunduğumuz bellek ile ilgili yaklaşımların arasından kendi çalışmamız için nasıl bir yaklaşım benimseyebileceğimiz sorusunu bir sonraki başlık altında cevaplama çabasında olacağız.

2.1.3. Model Arayışları

Bellek çalışmaları alanında uğraş veren araştırmacıların hepsi belleğin kolektifliğinden veya kolektif bellek terimine yüklenmiş anlamlardan aynı şeyi mi anlamaktalar? Ya da kolektif bellek terimini pratiğe dökerken aynı yönelimleri mi sergilemekteler? Elbette bu soruya açık ve emin bir şekilde ''hayır'' cevabını verebilmemiz mümkün. Kolektif bellek teriminin, alanda çalışan ve emek harcayan tüm araştırmacılar ve kuramcılar tarafından üzerinde uzlaşılan net bir tanımına ne yazık ki ulaşamamaktayız. Bu durum büyük oranda, terimin kendisi ile uğraşan araştırmacılar kadar çok tanımının mevcut olmasından kaynaklanmakta. Fakat terimin üzerinde genel olarak uzlaşılan tek özelliği, ''kolektif belleğin bireyleri aşan, bir grup tarafından paylaşılan ve örüntüsel olan bir bellek formu'' olduğudur (Wertsch and Roediger, 2008b: 318). Ayrıca terimden anlaşılan özelliklere bir de, fizyolojik olarak beynimizin içerisinde bir bölgede yer aldığı düşünülen belleğimizin kolektif olarak işlemesi şeklinde bir diğer özelliği de ekleyebilmemiz mümkün görünmektedir. Çünkü tam anlamıyla saf bir bireysel belleğin söz konusu olamayacağı, en kişisel gibi görünen bellek ve hatırlama eylemlerinin dahi kolektif düzeyde sosyal çerçeveler vasıtasıyla gerçekleştiği, bireylerin belleklerini bulundukları toplum içerisinde maruz kaldıkları sosyalizasyon süreçleri ile edindikleri önermesi, bellek çalışmalarında

Halbwachs'ın katkısıyla amentü haline gelmiş olan bir önermedir; ki bu önermeyi bugün psikolojik bellek yaklaşımları dahi kabullenmektedir (Assmann, 2006a: 213).

Jeffrey K. Olick, bellek çalışmalarında, araştırma süreçlerinde uyguladıkları metodoloji ve ulaştıkları sonuçlar açısından farklılık sergileyen iki metodolojik damarı tespit etmektedir. Söz konusu iki farklı metodolojik damar esasen iki farklı kültür kavrayışından gün yüzüne çıkmaktadır. Bu kültür kavrayışlarından ilki kültürü, bireylerin zihinlerinde yer alan anlamların öznel kategorisi olarak kabul ederken; ikinci kavrayış kültürü, toplumda nesnelleştirilen, toplumsal olarak mevcut olan ve güç/iktidar mücadeleleriyle şekillenen sembollerin örüntüleri olarak kabul etmektedir. Bu metodolojik damarlardan ilki ''toplanan/derlenen bellek (*collected memory*)'' araştırmaları şeklinde nitelendirilmekte; kolektif belleği, bir grubun üyesi olan bireylerin kişisel hatıralarının bir toplamı olarak tanımlamakta ve her ne kadar hatırlama eyleminin kolektif bir işleyiş olduğu kabul edilse de, bu eylemi tek tek bireyler gerçekleştirdiği için bireyi merkeze alan bir tutum sergilemektedir (Olick, 1999: 338). Ayrıca söz konusu damar, araştırma sürecinde daha çok nörolojik, psikolojik ve psikanalitik yöntemleri kullanmayı tercih etmektedir (Kansteiner, 2002: 186). Diğer yandan, ikinci kültür kavramını esas alan diğer metodolojik damar ''kolektif bellek (*collective memory*)'' araştırmaları şeklinde nitelendirilmektedir. Bu damar ise esas aldığı kültür kavrayışının çıktıları doğrultusunda, daha çok kolektivitelere atfedilen ve kendinde bir şey olduğu varsayılan bellek ve bellek ile ilgili semboller ile ilgilenmektedir. Geçmişle ilgili kalıplaşmış bellek söylemleri ve anlatılarına ve bunların bireyin öznellik süreçlerine etkisine odaklanmak bu metodolojik damarda esastır (Olick, 1999: 341). Bu damar daha çok insan beyninin dışına yerleştirilmiş anımsatıcı teknolojileri, anıtları, filmleri ve anma törenlerini odak noktasına yerleştirir (Carrier and Kabalek, 2014: 40).

Bahsettiğimiz bu iki metodolojik damar da kendilerine has sorunları barındırmaktadır. Ezcümle, ilk damar olan ''toplanan/derlenen bellek'' çalışmaları ''metodolojik bireycilik (*methodological individualism*)''e kayabilme ihtimalini taşırken; ikinci damar olan ''kolektif bellek'' çalışmaları ise odaklandığı kolektiviteleri ''şeyleştirme (*reification*)'' tehlikesine göz yumabilmektedir (Olick, 1999).

Çalışmamızın mahiyeti ve sorunsalları açısından uygun olacak bir hatırlama modeli ortaya koyma yolunda bize mühim öngörüler ve kolaylıklar sağlayabilecek varsayımları ve kavramsallaştırmaları bu başlık altında temellendirmemiz gerekiyor.

Amacımıza uygun olacak hatırlama modelinin öncelikle bir kolektivitenin ''orada olduğu'' varsayılan belleğini incelemekten veya psikolojik ve bilişsel yaklaşımların sergiledikleri gibi hatırlama konusunda tamamen bireye önem veren ''metodolojik

bireycilik'' tutumundan uzak olması oldukça elzemdir. Hatırlama eylemini yerine getirenlerin tek tek bireyler oldukları açık olmasına ve bu durumun kabul edilmek zorunda olmasına rağmen; saf bireysel bir bellek ve hatırlamadan söz etmek imkânsız görünmektedir. Bu noktada Halbwachs'ın ilk çalışmasındaki ''belleğin sosyal çerçeveleri (*les cadres sociaux de la mémoire*)'' (Halbwachs, 2016) kavramı bizim için önemli bir başlangıç noktası teşkil etmektedir. Belleğin söz konusu sosyal çerçevelerini de kendilerinde birer şeymiş gibi görmemek adına başka bir kavramsallaştırmaya başvurmaktayız. Bu kavramsallaştırma sosyal psikoloji disiplininde Serge Moscovici tarafından ortaya konulmuş olan ''sosyal temsiller (*social representations*)'' kavramsallaştırmasıdır.

Sosyal psikoloji alanında Avrupa ekolünün simgesi olan Moscovici (Öner, 2002: 30) sosyal temsilleri ''gündelik yaşamda bireyler arasındaki iletişimler aracılığıyla inşa edilen bir takım kavramlar, ifadeler ve anlamlar'' olarak tanımlar (Moscovici, 1981'den aktaran Bar-Tal, 2014: 2-3). Sosyal temsiller bireyler tarafından kolektif olarak dilde inşa edilen, anlamla donatılmış kavrayış ve imgeler şeklinde kavramsallaştırılmaktadır (Wagner and Hays, 2005'den aktaran Bar-Tal, 2014: 3). Sosyal temsiller tam anlamıyla bireylerce ''içselleştirme'', ''dışsallaştırma'' ve ''nesnelleştirme'' momentleri vasıtasıyla eş zamanlı bir şekilde inşa edilen sosyal gerçekliğin (Berger ve Luckmann, 2018) bünyesinde yer alırlar (Öner, 2002: 31).

Sosyal temsiller, bireyler tarafından gündelik iletişim ve etkileşim süreçlerinde ve dolayısıyla dilde inşa edilen kolektif fenomenler oldukları için doğal olarak söylem ve anlatı gibi dilsel formlar olarak işlev görürler (Kuzmanić, 2008: 9). Hal böyle olunca söylemin, ister bireylerin konuşmalarında isterse bireylerin eserleri olan metinlerde vücut bulsun; sosyal bir durumda ve/veya bağlamda gerçekleştiği için sosyal bir eylem türü olduğu (Van Dijk, 1997: 2-3) tesadüf değildir. Ayrıca Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un söylem kuramının katkısıyla, söylem artık ''sosyal yaşamda yer alan ve bu yaşamın öznelerarası kaidelerini teşkil eden anlam çerçeveleri (*frameworks of meaning*)'' şeklinde kavramsallaştırılmaktadır (Howarth, 2000: 104).

Yukarıda sunduğumuz önermelerden hareketle, belleğin sosyal ya da kolektif çerçevelerini belirli sosyal temsiller olarak kavramsallaştırmakta bir beis görmemekteyiz. Ayrıca söz konusu belleğin sosyal çerçeveleri olarak sosyal temsiller kavramsallaştırmamıza yalnızca sosyal temsili inşa eden bireylerin doğrudan deneyimledikleri geçmişi değil; mit, efsane, sembol, anıt gibi sembolik anlamda kültürü oluşturan öğeleri, yani kurumsallaştırılmış ve nesnelleştirilmiş bellek çerçevelerini de dahil ederek kapsamını genişletmeyi amaçlıyoruz. Böylece doğrudan ya da dolaylı tecrübe

sorununa da yerinde bir çözüm getirmiş olduğumuzu düşünüyoruz. Ancak bu varsayım, bireylerin şahsi anılarını görmezden gelmek anlamına gelmemelidir. Burada asıl önemli olan, bireyin hatırladığı geçmişe dair doğrudan ve dolaylı tecrübesini sentezlemesidir ya da geçmişi doğrudan tecrübe etmemiş bireyin yalnızca dolaylı tecrübe ile kuşaklar arasında aktarılan geçmişi anlamlandırabilmesidir (Pickering and Keightley, 2012: 119). Çünkü ‘‘insanlar hatırlama eylemlerini gerçekleştirirken yalnızca yaşanmış tecrübeden değil; aynı zamanda etkileşime girme, iletişim kurma, öğrenme, tanımlama ve sahiplenme eylemlerinden de istifade ederler’’ (Assmann, 2006a: 211). Bu önermeyi dillendirmemizi sağlayan şey ise, ‘‘burada ve şimdi’’ olmayan mekânsal, zamansal ve sosyal nesne türlerini, ‘‘burada’’ yapabilen ‘‘dil kullanımı’’ (Uluocak, 2012: 205) ve bu nedenle dilsel formların sunduğu imkândır. O halde belleğin kolektif çerçeveleri olarak sosyal temsiller kavramsallaştırmamızın, bireylere ‘‘bizim’’ diyebildikleri uzak ya da yakın geçmişi hatırlamalarına ve bu geçmişi anlamlandırmalarına imkân veren ‘‘anımsama kalıpları’’ (Schudson, 2007: 181) ve aynı zamanda ‘‘anlam çerçeveleri olarak söylem’’ (Laclau ve Mouffe) kavramsallaştırmalarına işaret ediyor olduğunu belirtebiliriz.

Hatırlama modelimizi ortaya koyarken önemli bir noktaya daha değinmemiz gerekiyor. Bu nokta hatırlama ve unutma arasında var olduğu genel kabul gören diyalektik ilişkidir. Nasıl bireysel hatırlamada, belirli bir anının hatırlanması için diğer bazı anıların unutulması söz konusu oluyorsa, aynı durum ‘‘belleğin kolektif çerçeveleri olarak sosyal temsiller’’ kavramsallaştırmamızda da geçerlidir.

> Bellek tüm düzeylerinde hatırlama ve unutma arasındaki karmaşık bir etkileşim tarafından tanımlanır. İster bireysel, ister kolektif olsun ismini hak eden belleğin her formu, hatırlanan şey ile unutulan, dışlanan, reddedilen, erişilemez ve örtülü olan şey arasındaki farkla tanımlanır. Bu durum aslında belleğin kendisinin yapısal bir özelliğidir (Assmann, 2006a: 220).

Dolayısıyla, bireylerin geçmişi hatırlamalarına ve anlamlandırmalarına imkân veren ‘‘anımsama kalıplarının’’ da hatırlama ve unutma arasındaki diyalektik ilişkiyi esas alan çerçeveler olduğunu ve geçmişin şimdide, şimdinin koşullarına göre yeniden yapılandırılıyor olduğunu (Brockmeier, 2002) kabul etmemiz gerekiyor.

Temellendirme uğraşında çaba harcadığımız hatırlama modelinin, sosyal bilimlerin genelinde hâkim konumdaymış gibi görünen, ‘‘modern toplum ve modern siyasetin yalnızca ve yalnızca ulus-devletler formunda tesis edilebileceğini salık veren’’; ‘‘modern toplumu, ulusal ve bölgesel olarak sınırlandırılmış devletlerde tesis edilen toplumla özdeşleştiren’’; ‘‘ulusun, devletin ve toplumun modern dünyanın ‘‘doğal’’ sosyal ve siyasi oluşumları olduğunu kabul eden’’ ve bu sayıltıları bilimsel analize aksiyolojik olarak yedirten ‘‘metodolojik ulusçuluk (*methodological nationalism*)’’ ile arasında mesafe

koyması önemli bir gerekliliktir (Beck, 2006: 24). Metodolojik ulusçuluk daha önce de belirttiğimiz gibi bellek çalışmalarına özellikle Pierre Nora'nın ''*lieux de mémorie*'' yaklaşımı ile sirayet etmiş ve bu yaklaşım, alanda yürütülen çalışmalarda metodolojik ulusçuluğun benimsenmesinde katalizör görevini üstlenmiştir. Söz konusu metodolojik konumlanış, en önemli ve hatırlama eylemini gerçekleştiren aktörler üzerinde en belirleyici olan belleğin kolektif çerçevelerinin ya da kolektif belleğin ''ulusal'' olduğunu kabul etmekte ve bu doğrultuda bilgiler üretmektedir. Bu metodolojinin sayıltılarını reddetmek demek, elbette belleğin ulusal çerçevelerinin varlığını reddetmek anlamına gelmemelidir. Bilakis;

> Günümüzün hızlandırılmış küreselleşme çağında dahi bellek ve hatırlama kültürlerinin inşa edilmesinde temel rol sahibi ulus-devlettir ve toplumsal anma ritüellerini başlatan, abideler ve anıtlar inşa eden, müzeleri kuran ve finanse eden, eğitsel gündemleri kendi çıkarları doğrultusunda planlayan ve revize eden ulus-devletten ve ulus-devletin politikalarından başkası değildir. Hatta entegrasyon sürecini deneyimleyen Avrupa'da bile toplumsal hatırlama için yapılar ve fırsatlar sağlayan yine ulus-devlettir (Erll, 2011: 7).

Eğer sosyal olarak inşa edilen gerçeklik üzerinde iktidar ilişkilerinin vuku bulduğunu (Uluocak, 2018a: 153) kabul ediyorsak; Foucault'un ''toplum, sadece tek bir iktidarın uygulandığı üniter bir gövde değil aksine gerçekte farklı ama yine de spesifiklerini muhafaza eden iktidarların yan yana gelmesi, ilişkisi, koordinasyonu ve hiyerarşisidir'' (Foucault, 2014: 145) şeklindeki toplum kavrayışını ve ''iktidarın olduğu her yerde bir direniş ya da direniş imkânı vardır'' (Foucault, 2014: 236) önermesini onaylıyorsak; Durkheim'ın kapalı toplumlarda geçerli olan fakat günümüz toplumlarında ifade bulamayan kolektif temsillerinin aksine, sosyal temsillerin çoğulluğunu, değişkenliğini (Öner, 2002: 32) ve özneye de yer veren karakterlerini göz önünde bulunduruyorsak; o halde belleğin ulusal çerçevelerinin ya da ulusal belleğin dışında da başka bellek formlarının varlığından söz edebilmemizin önünde bir engel bulunmamaktadır. Bahsettiğimiz yargıları kabul eden araştırmacılar çoğunlukla Foucault'un ''karşı-bellek (*counter-memory*)'' ve ''popüler bellek'' kavramlarına atıfta bulunurlar (Tai, 2001: 915-916; Misztal, 2003: 62). Toplumda belleğin kolektif çerçevelerinin çoğulluğuna yapılan vurgu Halbwachs'ın ilk çalışmalarında dahi belirgindir (Wood, 1994: 126).

Ortaya koyduğumuz hatırlama modelinin esasen, sosyal bir oluş olarak bireyi ön plana çıkaran, Bourdieu'nun sözlüğünden dillendirecek olursak, ''habitus'' kavramının işaret ettiği ''toplumsallaşmış bedeni (*socialized body*)'' (Swartz, 2015: 139) esas alan bir model olduğunu belirtebiliriz. Kanaatimizce bellek bir ''şey'', bir ''öz'' olarak değil; sosyal uzamda yer alan bireyler arasındaki karşılıklı tanınma aracılığıyla öznelerarası bir şekilde saptanan bir ''işleyiş'' olarak kavranmalıdır (Gensburger, 2016: 401; Olick, 2008: 159).

Birey doğrudan tecrübe ettiği geçmişin yanı sıra; etkileşim, öğrenme, sahiplenme aracılığıyla doğrudan tecrübe etmemiş olduğu geçmişi de hatırlayabilir ki bu nokta kültürel olan geçmişe göndermede bulunur. Belleğin kolektif çerçeveleri şeklinde atıfta bulunduğumuz sosyal temsiller, sosyal birer oluş olan bireylerin birlikte inşa ettikleri fenomenler olarak kavranmalıdır; birer öz şeklinde ‘‘orada ve burada’’ yer aldığı varsayılan doğal oluşumlar olarak değil. Belleğin bu türden kolektif çerçeveleri, bireylere geçmişi hatırlamalarında ve anlamlandırmalarında aracılık eden ‘‘anımsama kalıpları’’ olarak işlev görür ve aynı zamanda ‘‘anlam çerçeveleri olarak söylem’’ kavramsallaştırması ile birlikte düşünülmelidir. Bireyler bu çerçeveleri farkında olsunlar ya da olmasınlar, en bireysel gibi görünen hatıralarını dahi anımsarken kullanırlar. Hatırlama eylemini icra eden bireyler üzerinde bahsettiğimiz türden ‘‘anımsama kalıplarının’’ yalnızca birinin belirleyiciliği söz konusu olmamaktadır. Daha ziyade bireyler sosyalizasyon süreçleriyle, bu ‘‘anımsama kalıplarından’’ müteşekkil ‘‘rizomatik bir şebeke (*rhizomatic network*)’’ (Rothberg, 2010: 7) ile etkileşimde bulunur ve bu ‘‘rizomatik şebeke’’ aracılığıyla hatırlama eylemlerini etkileşimsel bir çerçevede gerçekleştirirler. Söz konusu ‘‘rizomatik şebekeler’’ tüm hatırlama eylemlerinin, teritoryalleştirme (ister yerel ister ulusal düzeyde) ve özcü anlamda kimlikçi indirgeme teşebbüslerini aşan kültürel referanslar ve zamansallıklara ilişkin olduklarına işaret eder (Rothberg, 2010: 7). Dolayısıyla mevzubahis kavrayış, anti-özcü ve ilişkisel bir perspektife ışık tutar. Bu şekilde temellendirilen hatırlama modeli, bireysel ölçekte hermeneutik daireyi sorgulayan ve bellek mevzusunu sosyal teoriye intikal ettirme çabasında olan sosyal etkileşimciliği göz önünde bulunduran ilişkisel bir model olarak dikkat çekmektedir. Hatta bu tarz bir bellek kavrayışı Halbwachs’da dahi belirgindir (Gensburger, 2016).

2.2. Bireysellerden Kolektiflere Kendimizi Tanımlama ve Aidiyet Örüntüleri Olarak Kimlikler ve Kimlik İnşası

Kimlik, günümüz sosyal bilimlerinin tıpkı bellek kavramı gibi popülaritesi bir hayli yüksek olan bir başka kavramıdır. Hatta kimlik kavramının sürekli bellek kavramı ile birlikte boy göstermesinden hareketle, iki kavramın kardeş olduklarından bahsedebilmek dahi mümkün görünmektedir. Dolayısıyla kimlik kavramının sosyal bilimlerde görünür olmaya başlamasına ve popülaritesinin yükselişine ilişkin olarak bellek kavramının söz konusu süreci için sıraladığımız gelişmeleri burada tekrar zikredebiliriz. Fakat tekrara düşmemek adına böylesi bir çaba içerisine girmemenin yerinde bir tercih olduğu kanısındayız.

Her ne kadar kimlik ya da benlik kavramına dair izahların mevcudiyeti John Locke’un ilgili yazılarına kadar geri götürülebilse de sosyal bilimlerde kavramın kullanılması 1950’li yıllara tarihlenir. Gleason ilgili yazısında kimliğin sosyal bilimlerde yeni

bir kavram olduğunu izah etmek için 1968 yılında yayımlanan ‘‘*The International Encyclopedia of the Social Sciences’’*in ‘‘kimlik (*identity*)’’ ve ‘‘tanımlama (*identification*)’’ başlıklarını taşıyan iki madde içerdiği, ilgili yayının 1930’lu yıllarda yayımlanan ilk sayısında ise kavramla ilgili herhangi bir maddenin yer almamış olduğu örneğini verir (Gleason, 2014: 22). Kimliğin sosyal bilimler ve beşeri bilimlerde 1950’lerden sonraki süreçte görünür olduğu yönündeki iddiaya, bazı araştırmacılar karşı çıkmaktadır. Söz gelimi Richard Jenkins, kimlik mevzusuna ilişkin literatürün varlığının yirminci yüzyılın ilk dönemlerine, hatta daha da gerisine dayandırılabileceğini ve bu minvalde örnek olarak James, Cooley, Mead ve Simmel gibi isimlerin göz önünde bulundurulmaları gerektiğini belirtir (Jenkins, 2016: 27). Bu tartışma aynı zamanda kimliğin ve işaret ettiği mevzuların modern olup olmadığı tartışmasına da uzanır. Calhoun, kimliğe ilişkin modern ilginin, ayrıca modernitenin kimlik mevzusunu spesifik bir probleme çevirdiği durumlardan da kaynaklandığını ancak kimliğin modernliği tartışmasının, bizim kim olduğumuzun bizden önce yaşamış olanlar için önemsiz olduğu varsayılarak geçiştirilmemesi gerektiğini vurgular (Calhoun, 2014: 134). Aynı şekilde Cemal Kafadar da kimlik mevzusunun kadim çağlardan beridir biz, siz ve onlar demeksizin dünyaya bakmakta başarısız olan insan toplulukları için de geçerli olmuş bir mevzu olduğu kanaatindedir (Kafadar, 2019: 53). Charles Taylor da modern öncesi dönemlerdeki insanlar için kimlik ve tanınma gibi kavramlar sorun yaratmadığından dolayı bu kavramların mevzubahis edilmesinin söz konusu olmadığını ancak bu durumun modern öncesi dönemlerde yaşamış insanların kimliklerinin olmadığı şeklinde yorumlanmasının hatalı olduğunu belirtir (Taylor, 1996: 49-50).

Belirtmek gerekir ki, modernite birçok açıdan kimliğin işaret ettiği unsurları ayrı bir konuma taşımıştır. Edibe Sözen’in de ifade ettiği gibi ‘‘modernitenin üretmiş olduğu kimlik sorunu en genelde, Weber’in ‘‘demir kafesi’’nden çıkıp Geliner’in ‘‘lastik kafesi’’ne yerleşen ve benliğini arayan insanın dramına işaret eder’’ (Sözen, 1998: 154). Kimlik konusunun modernite ile birlikte ayrı bir konuma yükselişi, ‘‘modern çoğulculuğun yaratmış olduğu anlam krizi’’ (Berger ve Luckmann, 2015) ve/veya ‘‘risk toplumu’’nun (Beck, 2011) belirtileri göz önüne alındığında billurlaşmaktadır. Ancak modernitenin kimlik söylemi üzerinde yarattığı etkiler bir yana; bugün post-modernist orkestraların yol açtığı kakafonide, farklılıkların ve tikelliğin adeta fetişizm objeleri haline getirilerek sürekli gündemde tutulmaları ve bu tutumun kimlik politikalarıyla eyleme dökülmesinin, sözde kültürel cemaatin saflığı uğruna yirminci yüzyılın son çeyreğinde vuku bulan etnik temizlik ve soykırım örnekleri ne yazık ki acı gerçekler olarak karşımızda duruyor. Hatta bu eğilim içerisinde yer alan pek çok entelektüel ve araştırmacının destekleri neticesinde, sosyal bilimlerin yeni bir disiplini olarak ‘‘IDoloji (*IDology*)’’nin, başka bir ifadeyle ‘‘kimlik bilimi’’nin

doğmuş olduğu ve bu nevzuhur disiplinin post-modern dönemin yeni bir ideolojisi olarak kabul edildiği dahi ifade edilmektedir (Kaya, 2011). Hal böyle olunca, post-modern müphemliğin ‘‘kimlik uzmanları’’na (Bauman, 2000: 255) yönelik bir talep yaratmakta olduğu şaşırtıcı olmasa gerek.

Günümüzde kimlik kavramı, yukarıda sözünü ettiğimiz gelişmelerin de etkisiyle yalnızca akademide değil akademi dışında da oldukça ilgi uyandıran ve aynı zamanda istismar edilen bir kavram haline gelmiş durumda. Söz gelimi, medya programlarında toplum ve siyasete ilişkin görüşlerini ifade etme amacını güden sözde entelektüel kesimler tarafından kimlik kavramı gelişigüzel bir şekilde kullanılmakta ve dolayısıyla istismara uğratılmaktadır. Bu duruma bir de literatürdeki sonu gelmez kuramsal tartışmalar eklenince, kavramla uğraşmak neredeyse içinden çıkılamayacak bir girişime dönüşmektedir. Kavramın böylesi bir durumda olması, hem bir ‘‘toplumsal ve siyasi pratik kategorisi’’, hem de ‘’toplumsal ve siyasi analiz kategorisi’’ (Brubaker ve Cooper, 2014: 409) olarak işlev gördüğüne işaret etmektedir. Bunların da bir sonucu olarak, kimlik kavramı yüklendiği semantik yükü taşıyamaz bir hale gelerek açıklayıcılığını yitiren ve banalleşen bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır (Mollaer, 2014: 11). Bu karmaşıklığın gazabına uğramadan, söz konusu başlık altında kaleme alacaklarımızı tamamlamayı umut ediyoruz.

Latince ‘‘aynı’’ anlamındaki ‘‘*idem*’’ kökünden türetilerek İngilizceye dahil edilen ve bir özdeşliğe veya aynı olma durumuna işaret eden ‘‘*identity*’’ kelimesi Türkçede ‘‘kimlik’’ kavramı ile karşılanır. Ancak gelinen süreçte kimlik kavramının işaret ettiği özdeşliğin tek belirleyici unsur olmadığı; bunun yanında farklılığın veya benzemezliğin de önemli bir unsur olarak rol oynadığı kabul edilmektedir. Bu nedenle kimlik kavramı genel olarak, hem aynılığa/benzerliğe hem de farklılığa/benzemezliğe işaret edecek şekilde kavramsallaştırılmıştır (Malešević, 2002a: 196). Söz konusu aynılık ve farklılık hem bireysel düzeyde hem de grup düzeyinde geçerlidir. ‘‘Ben veya biz onlara benzer veya onlardan farklı olabiliriz. Onlar da bana, bize veya birbirlerine benzer veya farklı olabilirler’’. Bu durum Jenkins’e göre kimlik saptama işleminin ‘‘içsel ve dışsal momentlerinin diyalektiği’’dir (Jenkins, 2000: 7). Dolayısıyla benlik ve kimlik kavramları hem bireysel/kişisel hem de sosyal/toplumsal ile ilgilidir. Bu konuya ilerleyen kısımlarda tekrar döneceğiz.

Kimlik kavramının sosyal ve beşeri bilimlerde net bir şekilde görünür olması, Freudyen gelenekte konumlandırılan bir figür olan Erik Erikson sayesinde gerçekleşmiştir ve aynı figür ‘‘kimlik krizi (*crisis of identity*)’’ kavramının da mucididir. Erikson için kimlik hem bireyin özünde hem de bireyin içinde yer aldığı komünal kültürün merkezinde yerleşik

olan bir süreçle ilgiliydi. Bu anlayış, bireysel kişiliğin iç gelişimine ve aynı zamanda bireyin içinde yaşadığı toplumun kültürel değerlerini içselleştirme sürecine işaret etmekteydi (Gleason, 2014: 27). Ancak Erikson'un kimliğe ilişkin görüşleri daha çok ''içsel aynılık ve süreklilik'' konusu üzerinde temellenmekteydi (Bendle, 2002: 11) ki bu görüşlere, sosyoloji disiplininde içerisinde konumlandırılan ''sembolik etkileşimcilik (*symbolic interactionism*)'' ve ''sosyal inşacılık (*social constructivism*)'' ekolleri tarafından karşı çıkılmaktadır.

Sembolik etkileşimcilik ekolünün kimliğe ve benliğe ilişkin varsayımlarından bahsedildiğinde genellikle George Herbert Mead'ın benlik hakkındaki görüşlerine atıfta bulunulmaktadır. Psikolojinin tekelinde bulunan ve bu minvalde sosyal gruplar içerisinde yer alan bağımsız özneler olarak değerlendirilen birey kavrayışı yerine Mead bireyi, kendisi ve kendisinin etrafındaki grup üyeleri ile ilişkisi perspektifinden dikkate almış; Gestalt psikolojisinin bireye yönelik ve Durkheim sosyolojisinin de topluma yönelik varsayımlarını kombine ederek ''benlik'' kavramının sosyal bağlamda inşa edilmekte olduğu sürece odaklanmıştır (Alpman, 2018: 11). Mead için benlik, ''ben (*I*)'' ve ''bana (*me*)'' şeklinde iki kısımda temellenmektedir. ''Ben (*I*)'' bireylerin grubun beklentilerine yönelttiği karşılıkları temsil eden ve yaratıcılığın, özgünlüğün söz konusu olduğu kısımken; ''bana (*me*)'' ise toplum içinde gerçekleşen karşılıklı eylemlerin çıktısı olan kısımdır. ''Bana (*me*)'' kısmı bireyin kendisinin ve başkalarının gözünde kim olduğuna işaret eder. Mead'e göre benliğin mevzubahis iki kısmından biri toplumun bireyi biçimlendirmesi olarak diğeri ise kendini biçimlendiren topluma bireyin tepkisi olarak daima diyalektik bir ilişki içinde gelişir (Özdemir, 2010: 22). Mead'in benliği ''psikolojik ben (*I*)'' ve ''sosyolojik bana (*me*)'' olmak üzere tipolojik ele alışı; kimliğin benlik ile toplum arasındaki etkileşim ile yapılandırıldığı yönündeki kavrayışı ve benliklerin çoğulluğu ile değişebilirliğine yönelik vurgusunun (Hall, 1992: 276-277) birey ile toplum, fail ile yapı arasındaki dikotomik konumlanışları aşma çabasında olan günümüz ''ilişkisel paradigması (*relational paradigm*)'' açısından ne kadar önemli bir uğrak olduğu hayli dikkat çekicidir.

Sembolik etkileşimcilik ekolünde benlik ve kimlik kavramlarına dair yaklaşımlar söz konusu olduğunda öne çıkan bir diğer önemli figür Erving Goffman'dır. Goffman'ın sosyolojisinde, başkalarının izlenimlerinden yola çıkarak kendi eylemlerini idare eden ve kasıtlı olarak şahsi menfaatlerine uygun olacak şekilde rollerini tiyatrosallık ekseninde sergileyen failler ön plandadır ve esas ilgi odağı gündelik yaşamdır (Esgin, 2018: 22). ''*Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*'' başlıklı başyapıtının önsözünde, çalışmasının tiyatro oyunu ile özdeş bir perspektifi barındırdığını ve dramaturjik ilkeleri gözler önüne serdiğini belirtir. Asıl odak noktasının, sıradan günlük durumlarda bireylerin kendilerini diğerlerine nasıl sunduğu, diğerlerinin kendilerine ilişkin oluşturdukları izlenmi nasıl yönlendirdikleri,

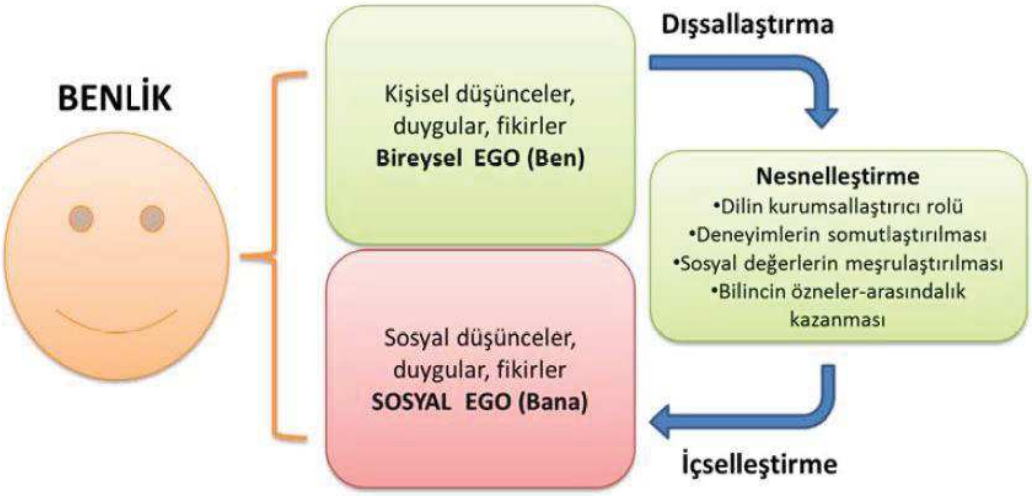
bireylerin söz konusu performanslarını sürdürürken neler yapıp yapamayacakları konusu olduğunu savunur (Goffman, 2018a: 13). Goffman için ‘‘benliğin sunumu’’ bir performans meselesidir. Tek ve tutarlı bir benlik asla söz konusu değildir; daha ziyade sosyal konuma bağlı olarak değişen benliğin bir dizi hali ve açımlaması mevcuttur. Ayrıca benliğin arzu edilen sunumu ile öteki arasındaki uyumsuz ilişkinin idare edilmesi, başka bir ifadeyle izlenim idaresi büyük öneme sahiptir. Bir bireyin performansının ötekiler tarafından tasdik edilmesi ise başarılı bir izlenim idaresinin önkoşuludur (Jenkins, 1994: 204).

Özetlemek gerekirse, Goffman benliğin gündelik sosyal etkileşimlerde vuku bulan mübadelelerde üretilme ve icra edilme şekillerine odaklanmıştır. Woodward’a göre Goffman’ın sosyal bilimlerdeki kimlik tartışmasına en önemli katkısı, her benliğin işe koşulduğu çeşitli performanslar aracılığıyla çarpıcı şekilde farkına varılan çoklu (*multiple*) benliklere ilişkin vurgusudur (Woodward, 2002: 11). Holstein ve Gubruim’in de iddia ettikleri gibi ‘‘Goffman, her birimizin günlük yaşamın gayelerine uygun benliklere sahip olduğunu açığa çıkarmıştır’’ (Holstein and Gubruim, 2000’den aktaran Woodward, 2002: 11). Goffman’ın performans aracılığıyla açığa vurulan çoklu benliklere ilişkin vurgusu, henüz kendi zamanında post-modern kavramı ortalıkta dolaşmamış olmasına rağmen günümüzün bazı post-modern yaklaşımlarına ilham kaynağı olmaktadır (Bayad, 2016: 87).

Sosyoloji disiplini içerisinde kimliğe ve benliğe yönelik yaklaşımlar söz konusu olduğunda akıllara gelen ve burada zikretmeyi mühim bulduğumuz bir diğer yaklaşım Peter Berger ve Thomas Luckmann’ın yaklaşımıdır. İkili, ‘‘*Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*’’ (Berger ve Luckmann, 2018) başlıklı başyapıtlarında gerçekliğin sosyal olarak inşa edildiğini açımlayan bir sosyal kuram sunma çabasındadırlar. İkilinin girişimi, öznel ve nesnel gerçeklik olmak üzere birbirinden ayrı iki analitik alan ekseninde sosyo-kültürel gerçekliğin inşa edilmesi, idame ettirilmesi ve yeniden inşa edilmesi süreçlerini ‘‘içselleştirme (*internalization*)’’, ‘‘dışsallaştırma (*externalization*)’’ ve ‘‘nesnelleştirme (*objectivization*)’’ uğraklarının eş zamanlı bir şekilde devreye girerek oluşturduğu ve daima süren diyalektik ilişki çerçevesinde açıklama girişimidir (Uluocak, 2018b: 269).

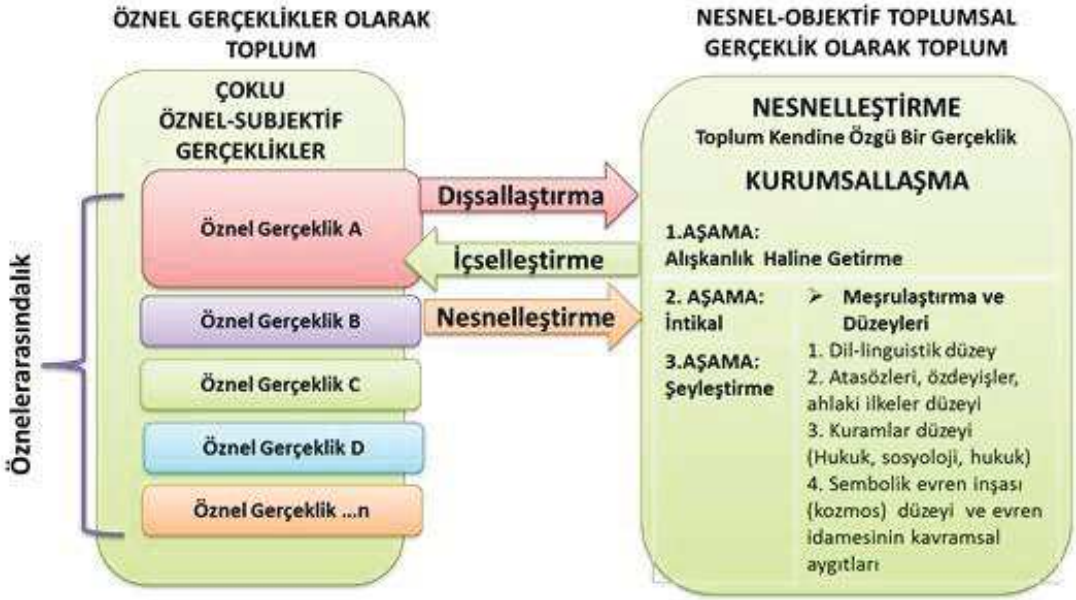
Sosyo-kültürel gerçekliğin sosyal olarak inşa edildiğini açımlayan söz konusu yaklaşım, benlik konusunu da bir sosyal inşa olarak kabul eder. Bu yaklaşımdan hareketle benliğin, bireysel ve toplumsal olandan müteşekkil birbirinden ayrı iki kategori arasındaki diyalojik ve diyalektik bir süreçle inşa edildiği ve dolayısıyla bireyin de sosyal bir oluş olduğunu imlenir (Uluocak, 2011: 256).

Şekil 2.1. Benliğin Sosyal Olarak Yapılandırılması



(Uluocak, 2018b: 284)

Şekil 2.2. Öznel ve Nesnel Gerçeklikler Olarak Toplumun İnşası



(Uluocak, 2018b: 288)

Sosyo-kültürel gerçekliğin sosyal olarak yapılandırıldığına ilişkin söz konusu kurama göre, ‘‘nesnelleştirme’’ aracılığıyla sosyal gerçekliğin kendisi bir inşa ve ayrıca anlam taşıyıcılığı görevini üstlenen toplumsal (nesnel) formların yapılanmış hali olarak ‘‘nesnel bir gerçeklik’’ iken; toplum ise bireylerin ‘‘dışsallaştırmaları’’ aracılığıyla benlik temelindeki bireysel olan ile sosyal olan bileşenler arasında sürekli vuku bulan diyalektik ilişkinin çıktısı olan anlamları cisimleştiren ontolojik ve toplumsal varlık formlarının ortaya

konulmasının sonucu olarak ‘‘insani bir üründür’’; başka bir ifadeyle doğal bir oluşum değil; aksine insan yapımıdır (Uluocak, 2011: 256). Benliğin inşası, bireylerin yaşamları süresince maruz kaldıkları sosyalizasyon süreçleri sayesinde ‘‘psikolojik ben (I)’’ ile ‘‘sosyolojik bana (me)’’nın daimi etkileşimiyle, öznel ve nesnel düzeylerde ayırt edilebilen bir süreç olarak gerçekleşir. Dolayısıyla Berger ve Luckmann’ın benliğin sosyal inşasına ilişkin izahlarında, yukarıda imlediğimiz Mead’in ‘‘benlik tipolojisi’’nin etkisi oldukça net bir şekilde gözlemlenebilmektedir (Uluocak, 2011: 258).

Benlik kavramı ve kimlik kavramı arasındaki bağlantı söz konusu olduğunda, benlik daha çok bir bireyin kendisini anlamlandırmasının öznel boyutu olarak kabul edilirken, kimlik ise sosyal olarak yapılandırılan ve benliği de biçimlendiren bir kurgu olarak kabul edilir. Buradan hareketle benliğin, kimliklerin içselleştirilmesi ve öznelleştirilmesi süreçlerine işaret eden bir birim olduğu ifade edilebilir. Benlik bu nedenle müphemlikler ile dolu olan ve ötekilerle girilen etkileşimler neticesinde değişebilen bir birimdir (Alpman, 2018: 20-21).

Chris Barker, sosyal bilimlerde kimliğe ilişkin yürütülen tartışmalarda genel anlamda iki ana akım saptar. Bu akımlardan ilki, kimliği herkesin sahip olduğu, değişmeyen ve evrensel bir öz (*essence*) olarak gören ve ‘‘özcülük (*essentialism*)’’ şeklinde nitelendirilen akımdır. Bu akımda kendisini konumlandıranlar örneğin; kadın, erkek, Asyalı, Amerikalı gibi tüm sosyal kategorilerin sabit/değişmez ve evrensel bir öze sahip olduğunu savunurlar. Bu görüşe karşı çıkanlar ise, kimliğin her evrede kültürel olduğunu ve daima inşa edildiğini; belirli zaman ve mekanlara özgü olduğunu, sabitlikten ziyade plastik bir nitelik taşıdığını ve spesifik sosyal ve kültürel bağlamlar ile ilintili olduğunu savunanlardır. Bu akım ise ‘‘anti-özcülük (*anti-essentialism*)’’ şeklinde nitelendirilir (Barker, 2003: 221). Özcü ya da anti-özcü düşünüş biçimlerinin yalnızca sosyal bilimcilerin değil, gündelik yaşamlarını sürdüren bireylerin de karşı karşıya kaldıkları meseleler oldukları da unutulmamalıdır. Çünkü kimlik kavramının, hem ‘‘toplumsal ve siyasi pratik kategorisi’’ hem de ‘‘toplumsal ve siyasi analiz kategorisi’’ (Brubaker ve Cooper, 2014: 409) şeklindeki kullanım biçimleri birbirlerinden ayırt edilebilmektedir.

Benliği ve kimliği, özcü iddialarda gözlemlendiği gibi katı, verili ve sabit olarak kavramaktan ziyade onları ‘‘bireyin deneyimlediği her toplumsal durumda daimi şekilde inşa ve yeniden inşa edilen bir süreç’’ (Berger, 1963: 106) olarak kavrayan sosyal inşacı yaklaşım, içerisinde bulunduğumuz çağda—bu çağı ister ‘‘post-modern’’ veya ‘‘geç modern’’, ister ‘‘akışkan modernite’’ (Bauman, 2017) olarak niteleyelim—konuya dair ‘‘metodolojik bireyci’’ ve özcü yaklaşımlar ile arasına mesafe koyan bir yaklaşım olması

açısından ehemmiyetini korumaktadır. Hall (1992: 277)'ın da vurguladığı gibi, post-modern özne söz konusu olduğunda ''tamamıyla birleşik, tamamlanmış, garanti altına alınmış ve insicamlı kimlik kavrayışı, fanteziden başka bir şey olamaz''.

Kimliğe dair tartışmamızı bir nebze daha derinleştirmek adına dikkatimizi ''sosyal kimlik'' teorisine yöneltmemiz gerekiyor. 1970'li yıllarda Amerikan sosyal psikoloji ekolünün metodolojik bireyciliğinin, gruplar arası ilişkilere dair açıklamada bulunamadığı fikrinden zuhur eden sosyal kimlik teorisi, Henri Tajfel'in ilgili çalışmaları ile gelişmeye başlamıştır. Sosyal kimlik Tajfel için, bireyin üyesi olarak anlam ürettiği spesifik sosyal gruplara, duygu ve değerler ekseninde aidiyet hissetme eylemlerine ilişkin bilgi ve kanaatlere işaret eder. Burada söz konusu olan sosyal gruplar, bir veya birden fazla bireyin bir sosyal kimlik tanımlamasını paylaştıkları veya kendilerini aynı sosyal kategorinin üyesi addettikleri konuma göndermede bulunur (Özdemir, 2010: 16). Dolayısıyla kimlik kavramının yalnızca tanımlama ve tanınma gibi süreçler ile değil aynı zamanda aidiyet olgusu ile ilintili olduğu da açıklık kazanmaktadır. Kimlik saptama işlemi söz konusu olduğunda, ''ben kimim?'' sorusuna verilen cevabı teşkil eden bireysel kimlik, ''biz kimiz?'' sorusuna verilen cevabı ve dolayısıyla aidiyet ile mensubiyet formlarını da teşkil etmek zorundadır (Göka, 2006: 297).

Jenkins (2000: 8)'e göre kim olduğumuzu ve diğerlerinin kim olduklarını bilmemize yönelik olan sosyal kimlikleşme süreci, sosyal eylemin ön koşuludur ve bu süreç açısından diğer insanların bizim hakkımızda ne düşündükleri, kendimiz hakkında ne düşündüğümüzden daha az önemli değildir. Dolayısıyla sosyal kimlikleşme süreci asla tek yönlü bir süreç değildir. Hem kendimizi tanımlamamız hem de diğerleri tarafından tanınlanmamız ve/veya kategorizasyona uğramamız, sosyal kimlikleşme sürecinin içsel-dışsal diyalektiği ile açıklanır. Söz konusu içsel ve dışsal diyalektik aynı zamanda, kendimizi görme şeklimize ve diğerleri tarafından nasıl görülmek istediğimize işaret eden ''öz-imaj'' ile diğerlerinin bizi nasıl kategorizasyona tabi tuttuklarına işaret eden ve daima tedirgin edici bir unsur olan ''kamusal-imaj'' tipolojisinde aydınlığa kavuşur (Jenkins, 2000: 11).

Jenkins (2000: 8)'e göre hem bireysel düzeyde hem de kolektif düzeyde geçerli olan kimlikleşme sürecinin iki ideal-tipsel biçimi söz konusu olmaktadır. İlki, içsel yönelimli olan (*internally-oriented*) ''kendilik'' ya da ''grup özdeşleşmesi'' iken; ikincisi, hem kendilik için hem de gruplar için kaçınılmaz ve dışsal yönelimli (*externally-oriented*) olan ''diğerlerinin-ötekinin kategorizasyonu''dur. Dolayısıyla, kolektivitelerin ''gruplar'' ve ''kategoriler'' şeklinde sosyal olarak oluşturulabilecekleri; yani sırasıyla içsel grup özdeşleşmesi ve dışsal kategorizasyonlara dayanan, analitik açıdan iki farklı şekli

gündeme gelir. Ancak belirtmek gerekir ki; bireysel ve kolektif kimlikleşme süreçlerinin arasındaki en önemli karşıtlığın, bireysel olanın farklılığa, kolektif olanın ise benzerliğe yönelik vurgusu olmasına rağmen; hem bireysel hem de kolektif olanda benzerlik ve farklılığın karşılıklı etkileşiminin söz konusu olduğu unutulmamalıdır (Jenkins, 2016: 33). Jenkins ayrıca ‘‘gruplar’’ ile ‘‘kategoriler’’ arasında var olan ayrımın her şeyden önce epistemolojik olduğuna vurgu yapar (Jenkins, 2000: 8)

> Bir grup açık bir şekilde kendini bilen kolektivitedir; üyeleri bu kolektivitenin farkındadırlar ve üyeliklerinden haberdardırlar. Fakat kategori dışarıdan tanımlanan, ‘‘öteki’’nin teşhisinde oluşturulan bir kolektivitedir. Grup ile kategori arasındaki ayrımı Marx’ın ‘‘kendinde sınıf (*class in itself*)’’ ile ‘‘kendi için sınıf (*class for itself*)’’ ayrımında da gözlemlenebilir. ‘‘Kendinde sınıf’’ bir kategoriye işaret ederken; ‘‘kendi için sınıf’’ bir gruba işaret eder (Jenkins, 2002: 18).

Kimlik mevzusunun yalnızca kişisel bir mesele olmadığını; aynı zamanda sosyal yönünün de mühim olduğunu ve dolayısıyla kimliklerden bahsederken aidiyet unsurlarının da görmezden gelinemeyeceğini aydınlatabilmek adına kolektif kimlik tartışmasını ayrı bir alt başlık altında derinleştirmemiz gerekiyor.

2.2.1. Sosyal Teoride Kolektif Kimlik Tartışması ve Kolektif Kimliğe İlişkin Bulanık Mantığa (Fuzzy Logic) Dayanan Rizom Model

Davis (2010: 267)’e göre kimlikler yalnızca bireysel formlar temelinde düşünülemez. Hatta bazı durumlarda asla bireysel değildirler. Bu nedenle kolektif kimlik anlatılarının düzen ve anlamın kolektif duygsunu sundukları göz önünde bulundurulmalıdır.

Hem sosyal teoride, hem de sosyal bilimlerin ilgili diğer disiplinlerinde kolektif kimlik kavramına ilişkin kuramsal ve kavramsal tartışmalar büyük ölçüde karmaşık ve konsensusa dayanmayan bir nitelikte sürüp gitmektedir. Ezcümle, bir önceki başlık altında kimlik ve benlik konusuna yönelik sosyolojik açılımlarını sunduğumuz Berger ve Luckmann (2018: 258)’a göre, kolektif kimlikten söz etmek sosyal gerçekliği yanlış ve şeyleştirilmiş bir şekilde tespit etme tehlikesini barındırır. Ancak kolektif kimliği basit bir şeyleştirme suçlaması aracılığıyla sosyal bilimsel bir çabanın dışarısına itmenin gereksiz bir önyargıyı barındırdığını kabul etmemiz gerekiyor. Bu noktada kolektif kimlik meselesine yönelik, sosyal gerçekliğin hem nesnel hem de öznel boyutlarına eşit derecede önem atfeden bir perspektifin geliştirilmesi bir zorunluluk olarak beliriyor.

Kavrama ilişkin tartışmalar incelendiğinde, herkesçe kabul edilen ve oydaşmaya dayalı net bir tanıma ulaşılamıyor olmasına rağmen ilgili tartışmalar genel olarak kolektif kimliğin temelinin ‘‘birlik’’ veya ‘‘bizlik’’ duygusuna dayandığını ve bu söz konusu duygunun bir ‘‘öteki’’ veya ‘‘onlar’’ kategorisi ile ilişkilendirilerek anlam kazandığını

savunurlar. Ayrıca yine ilgili tartışmalara göre, kolektif kimliğin temelinde yer alan ‘‘biz’’ kategorisinin aynı zamanda bir kolektif failliğe işaret ettiği aşikârdır. Bu tartışmalardan çıkarılan genel kanı ise kolektif kimliğin paylaşılan ve etkileşimsel bir ‘‘bizlik’’ duygusu ile ‘‘kolektif faillik’’ tarafından oluşturulduğudur (Snow and Brown, 2015: 175). Kolektif kimliğin hem bir ‘‘biz’’ duygusunu hem de bir ‘‘öteki’’ kategorisini gerekli kılmasından hareketle, ‘‘dahil edici (*inclusive*)’’ ve ‘‘dışlayıcı (*exclusive*)’’ unsurları bir arada barındırdığı ifade edilmelidir (Davis, 2010: 272).

Kolektif kimlik kavramını özellikle 1960’lı ve 1970’li yıllarda yükselişe geçen toplumsal hareketler literatüründe popülerleştirdiği iddia edilen Alberto Melucci, kavram üzerine dikkate alınması gereken argümanlar barındıran çalışmalara sahiptir. Melucci öncelikle kolektif kimlik kavramına ilişkin ‘‘şeyleştirme (*reification*)’’ suçlamalarına cevap verme çabası içerisinde olan bir sosyal bilimcidir. Melucci (2014: 89)’ye göre kolektif kimliğin bir ‘‘şey’’ olarak veya bir öznenin tek boyutlu birliği şeklinde anlaşılmaması; daha ziyade bir ‘‘ilişkiler ve temsiller sistemi’’ olarak kavranması önem taşır. Melucci’nin kolektif kimlik kavramına yönelik sunduğu tanımlama şu şekildedir:

> Kolektif kimlik, çeşitli bireyler ya da daha kompleks bir düzeyde gruplar tarafından üretilen, etkileşim halinde ve müşterek olan bir tanımdır; eylemin yönelimleri ve eylemin içinde gerçekleştiği imkanlar ve sınırlılıklar alanı ile ilintilidir (Melucci, 2014: 83).

Melucci’ye göre kolektif kimlik bir ‘‘şey’’ olmaktan öte düşünümsel, dinamik ve asla durağan olmayan bir ‘‘sürece’’ işaret eder. Kolektif kimliğin sunduğu tanım, bireyler tarafından inşa edilmiş olduğundan ve söz konusu bireyleri birbirlerine bağlayan ilişkilerin tekrarlayan aktivasyonu aracılığıyla müzakere edildiğinden dolayı, kolektif kimlik ‘‘etkileşim halinde’’ ve ‘‘ortaklaşa’’ nitelikte olan bir süreç olarak kavranmak zorundadır. Dolayısıyla bir süreç olarak kavranan kolektif kimlik birbirlerini etkileyen, iletişime geçen, müzakerede bulunan ve karar veren aktörler arasındaki aktif ilişkiler ağına işaret etmektedir (Melucci, 2014: 83). Ayrıca Melucci kolektif kimliğin barındırdığı ilişkisel boyuta da değinir. Söz konusu ilişkisel boyut, kolektif bir aktörün kendisini ötekilerden ayırma, ötekiler arasına sınır çizme girişiminin söz konusu ötekiler tarafından da tanınması ile ilintilidir. Bir kolektif aktörün kimliğinin, diğer politik ve toplumsal aktörlerce tanınması olmaksızın inşa edilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla kolektif kimlik, inşası sürecini gerçekleştiren kolektif aktörün kendine yönelik sunduğu bir tanım ile bu tanıma sunulan tanınma arasındaki çözümlenemeyecek bir gerilim barındırır (Melucci, 2014: 86-87). Melucci’nin işaret ettiği bu durumun, Jenkins’in kimlikleşme sürecinin ‘‘içsel-dışsal diyalektiği’’ (Jenkins, 2016: 36) şeklinde nitelendirdiği durum ile oldukça benzer olduğu kolaylıkla ayırt edilebilir. Son olarak Melucci, kolektif kimliğin bir nedensellik ve aidiyet unsurunu gerekli kıldığını; ayrıca

aktörlerin geçmiş ile gelecek arasında bir ilişki tesis etmelerine imkân tanıdığını da savunur (Melucci, 2014: 85-86).

Melucci'nin kolektif kimliği bir ''şey'' olarak değil de bir ''süreç'' ve ''ilişkiler-temsiller sistemi'' olarak kavrama argümanını yorumlayan Saunders (2008: 230)'e göre Melucci'nin söz konusu kolektif kimlik tanımı kendisiyle çelişmektedir. Çünkü ''ilişkiler ve temsiller sisteminin'' kendisi zaten bir ''şey''dir. Melucci ve onu izleyen yazarlar bu nedenle kolektif kimliğe bir ''şeymiş gibi'' atıfta bulunmayı sürdürürler. Saunders, Melucci'den öğrenmemiz gerekenin; kolektif kimliğin sabit bir ''şey'' değil de; aksine sürekli olarak bu sürece dâhil olan aktörlerce tanımlanan ve yeniden tanımlanan bir ''şey'' olduğunu imler (Saunders, 2008: 230).

Kolektif kimliğe yönelik farklı konum alışlar gerektiren paradigmatik yaklaşımlar en genel biçimde üç perspektif aracılığıyla sınıflandırılabilmektedir: ''ilkçilik (*primordialism*)'', ''sosyal yapısalcılık'' ve ''sosyal inşacılık''. Snow ve Brown (2015: 176)'a göre bu perspektiflerden hem ilkçilik hem de sosyal yapısalcılık, bir kolektivitenin kimliğinin doğal olarak bir takım temel karakteristiklerden geldiğini varsayan; kolektif kimliği sıklıkla kolektivitenin ''tanımlayıcı özü'' olarak kabul edilen tek bir belirleyici özelliğe indirgeyen özcü yaklaşımların varyantları olarak çözümlenebilir. Bu yaklaşımların aksine sosyal inşacı perspektif ise kimlikler ile onların doğuştan edinilen veya yapısal bağlantıları arasında farz edilen ilişkiyi kabul edilmiş bir ilişkiden ziyade belirsiz bir ilişki olarak görür ve hem ilkçi hem de yapısalcı perspektiflerin özcü savlarını reddeder. Bunun yerine odak noktasını kolektif kimliklerin inşasına ve idamesine kaydırır. Dolayısıyla inşacı perspektifkten kolektif kimlikler biyolojik, yapısal ve kültürel olarak belirlenmiş olmaktan ziyade icat edilmiş ve yaratılmış olarak görülürler (Snow and Brown, 2015: 176). Ancak kolektif kimliklerin sosyal olarak inşa edildikleri süreçte, söz konusu kimlikler arasındaki sınırların ''ilkçi'' kodlarla kodlanması, bu kodlar ile kolektivitenin içerisi ile dışarısı arasındaki kurucu sınırın doğallaştırılmaya çalışılması ve böylece sosyal inşa sürecinin, bir kolektif kimliğin doğal bir şekilde verili olarak tanımlanmasıyla gizlendiği durumlar söz konusu olmaktadır (Eisenstadt and Giesen, 1995: 79).

Bugün ulusal kimlik, etnik kimlik, toplumsal cinsiyet, dini kimlik gibi kimlik türleri kolektif kimlikler olarak toplumsal analizlere dâhil edilmektedir. Bizim bilhassa araştırmamızın mahiyeti açısından ulusal kimlik ve etnik kimlik gibi kültürel kimlik türlerine başvurmamız gerekiyor. Bu kavramlara değinebilmemiz için öncelikle bu kavramların ulus, ulusçuluk ve ulus-devlet gibi kavramlar ile bağlantılarının ortaya konulması elzem bir çaba olarak belirmektedir.

Malešević (2006: 24-25), Grek ve Latin dünyalarındaki eski köklerine rağmen ulus, ulus-devlet ve etnisite gibi kavramların açıkça modern kavramlar olduklarını savunur. Avrupa'da feodalitenin çöküşü, Aydınlanma düşüncesinin gelişimi, Fransız İhtilali gibi tarihsel gelişmeler modern toplumun ve modern devlet olarak ulus-devletin ve ulusların ortaya çıkışına imkân tanımıştır. Zira Bauman (2017: 30)'ın da vurguladığı gibi, ulusal kimlik fikri insanlığın deneyiminde doğal şekilde döllenmemiş; aksine modern insanın ''*lebenswelt* (yaşam dünyası)''ine zorla sokulmuş ve bu nedenle bir kurgu olarak gün yüzüne çıkmıştır. Ulusu asli ve değişmez bir toplumsal birim olarak görmeyi reddeden Eric Hobsbawm (2014: 24), ulusun yakın bir döneme ait özgül ve tarihsel bir oluşum olduğunu ve bu ulus kurgusunun modern devlet biçimi olan ulus-devlet ile ilişkilendirildiği ölçüde bir toplumsal birim olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Ayrıca Hobsbawm, ''icat edilen gelenekler'' kavramını ileri sürerek ulusların varlıklarını bu geleneklere borçlu olduklarını da ekler (Hobsbawm ve Ranger, 2006). Diğer yandan Benedict Anderson (2011) çığır açıcı çalışmasında ulusları, ''matbaa kapitalizmi'' ve doğrusal zaman kavrayışları sayesinde, monarşilerden ve dinsel cemaatlerden boşalan yerleri dolduran ''hayali cemaatler'' olarak tanımlar. Bir diğer kuramcı Ernest Gellner (1964: 168)'e göre uluslara ihtiyaç duyan ve onlara görünümlerini sunan modernliktir. Ulusçuluk şeklinde orataya çıkan siyasal ilke de aynı şekilde modernliktir ve ulusları icat eden de bu nedenle ulusçuluktur. Bu argümanları savunan kuramcılar, ulusçuluk ile ilgili literatürde ''modernistler'' olarak nitelendirilirler. Modernistlerin görüşleri genel olarak ilgili literatürde, ulusların doğal olarak zamanın en başından beri var olduklarını savunan ''ilkçiler''in ve ulusların modernite öncesinde de var olduklarına ve bu varlığın ampirik bir gözlemle ortaya çıkarılacağına inanan ''daimiciler''in görüşlerini çürütmek amacı güder (Smith, 2013: 67-88). Daimiciler ile modernistler arasında bir ''ara yol'' olarak değerlendirilebilen ve Anthony Smith ile John Armstrong'un öncülük ettiği ''etno-sembolizm'' yaklaşımı ise, ulusların modernliğini kabul etmesine rağmen bu ulus inşalarına kaynak teşkil eden pre-modern etnik grupların veya ''*ethnie'*'lerin ''*longue durée*'' yaklaşımıyla analizlere dâhil edilmesi yönündeki gerekliliği savunur (Smith, 2017). Bu yaklaşım sayesinde ulus ve ulusçuluk konularının açımlanma süreçlerine etnik grup ve etnisite gibi terimlerin de dâhil edilmesinin önü açılmıştır.

Anthony Smith, bir zamanlar Hans Kohn tarafından da ileri sürülmüş olan, iki farklı ulus kavrayışından bahseder. Bu kavrayışlardan ilki Batılı, teritoryal ve sivil bir model olan ve ilk kez Batı'da ortaya çıkmış olan ulus kavrayışıdır. Bu Batılı ulus kavrayışı, tarihi ülke, yasal-siyasi topluluk, topluluk üyelerinin yasal ve siyasi eşitliği, ortak sivil kültür ve ideoloji gibi temel unsurlardan oluşur (Smith, 2016: 28). Bu kavrayışta uluslar, müşterek tarihi bellek, mitler, sembol ve gelenekler aracılığıyla birbirlerine bağlanmış fakat

homojenleştirilmemiş kültür toplulukları şeklinde tasavvur edilmekteydi (Smith, 2016: 27). Bir diğer ulus kavrayışı ise Batılı olmayan, bilhassa Doğu Avrupa'dan ve Asya'dan batılı ulus modeline meydan okuyan ‘‘etnik’’ ulus kavrayışıdır. Batılı-territoryal-sivil ulus kavrayışının, bireyin kendi ulusunu iradi olarak seçmesine cevaz vermesine karşın; etnik ulus kavrayışında bu yönde bir müsamaha gösterilmemiş ve birey ister kendi topluluğu içerisinde isterse de başka bir topluluk içerisinde kaçınılmaz olarak sonsuza kadar doğduğu topluluğun mensubu olarak damgalanmıştır (Smith, 2016: 28). Malešević (2006: 25) bu tipolojiyi oldukça açıklayıcı bir şekilde örneklendirir:

> İngilizce konuşan dünyada ulus ve uyruk gibi terimler çoğu zaman devlet veya anayasal yurttaşlığın eş anlamlısı olarak kullanılmasına karşın; Orta ve Doğu Avrupa'da bu terimler etnik köken ile sembolik veya gerçek bağlantıyı ima ederler. Örneğin, bir bireyi Fransız veya İngiliz yapan şey, Fransız veya İngiliz pasaportuna sahip olmak ve/veya kendi devletine sadakat duygusuna sahip olması iken; Alman veya Hırvat olmak için bir bireyden en azından Alman veya Hırvat bir büyükanneye sahip olması beklenir.

Etnik ulus kavrayışı temelinde Balkanlar söz konusu olduğunda, durum gerçekten bu kavrayışın esas alındığını ve hegemonik konumunu muhafaza ettiğini göstermektedir. Hemen hemen aynı dili konuşan etnik gruplar arasındaki sınırların bilhassa din unsuru üzerinden çizilmesi (Ortodoks/Katolik/Müslüman) aynı zamanda Balkanlar'daki etnik ulusların etnik ve dini kimliklerinin ne şekilde iç içe geçtiklerini de örneklendirir (Detrez, 2000: 26).

Smith (2013: 63), bu söz konusu ulus tipolojisinin sorunlu yanının, çoğu ulusçuluğun dönemsel olarak karakter değişikliğine uğraması ve söz konusu iki tipin çoğu zaman aynı unsurları paylaşmaları ve bu nedenle analitik ayrımın pratikteki değerinin büyük çoğunluğunu yitirmesi olduğunu belirtir. Fakat aynı zamanda ulusçuluğun etnik türlerinin hala ahlaki olarak kabul edilemez olduklarının da altını çizmeyi ihmal etmez. Bu ulus tipolojisi aynı zamanda ‘‘yurttaşlık temelli ulusçuluk’’ ile ‘‘etnik-ulusçuluk’’ tartışmasına da dönüşmüştür. Çoğu araştırmacı böylesi bir ayrımın gereksiz ve hatalı bir ayrım olduğunu savunur. Örneğin sivil ve yurttaşlığa dayalı ulusçuluğun paradigmatik örnekleri oldukları varsayılan Fransa ve Amerika ulusçuluklarının bile oldukça mühim kültürel bileşenlere sahip oldukları ve Amerika'nın ortak ve kendine özgü bir Amerikan kültürü üzerinde temellendirilen bir ulus-devlet olduğu göz önüne alındığında söz konusu tipoloji açıklayıcılığını yitirmektedir (Brubaker, 1998: 299).

Ulusal kimlik kavramının yakın bir dönemde moda haline geldiğini ve eski moda ‘‘ulusal bilinç’’ ve ‘‘ulusal karakter’’ kavramlarının yerine geçtiğini belirten Smith (2013: 31), sosyal bilimlerin diğer kavramlarında gözlendiği gibi üzerinde uzlaşılmış tanımı bir yana;

kolay tanımlamalara direnç gösteren bir kavram olduğunu belirtir ve moda ulusal kimlik kavramının daha çok etno-sembolist bir perspektifi barındırıan tanımını şu şekilde sunar: ‘‘Ulusların ayırt edilebilir mirasını oluşturan değer, sembol, hatıra, mit ve gelenek örüntüsünün sürekli olarak yeniden üretilmesi ve yorumlanması ile bireylerin söz konusu miras ve kültürel unsurlarla kendilerini özdeşleştirmesi’’ (Smith, 2017: 155). Ayrıca ulusal kimliğin temel niteliklerini de şu şekilde sıralar (Smith, 2016: 32): ‘‘tarihi bir toprak/ülke ya da yurt, ortak mitler ve tarihi bellek, ortak bir kitlesel kamu kültürü, topluluğun bütün fertleri için geçerli ortak yasal hak ve görevler, topluluk fertlerinin ülke üzerinde serbest hareket imkânına sahip oldukları ortak bir ekonomi’’.

Ulusun, diğer kolektif kimlik türlerininin unsurlarını içerebilme ihtimali, yani ulusal kimliğin etnik, dini ve sınıf gibi diğer kolektif kimlik türleri ile iç içe geçebilme olasılığı göz önüne alındığında ulusal kimliğin oldukça kompleks bir karakter barındırdığı anlaşılabilmektedir. Smith (2016: 32)’e göre ulusal kimlik temelde çok boyutludur. Dolayısıyla herhangi bir ulusçu güruh tarafından dahi asla tek bir unsura indirgenemez ve bir halka kolay bir şekilde dayatılması asla mümkün olamaz. Smith’in ulusal kimliğe ilişkin olarak özcülük karşıtı tavrı, sürekli olarak yorumlanmaya açık kapı bırakması ve ulusal kimliği çok boyutlu olarak kavrayışı, literatürdeki ‘‘ilkçi’’ ve ‘‘daimici’’ ve aynı zamanda gelenek, mit ve sembol gibi unsurlara vurgusu sayesinde ‘‘modernist’’ yaklaşımlardan farklılaşmasının emareleridir.

Ulusal kimliğin bir kolektif kimlik çeşidi olarak ele alınması gerekliliğine vurgu yapan Schlesinger, ulusal kimlik analizlerinde ‘‘dahil etme (*inclusion*)’’ ve ‘‘dışlama (*exclusion*)’’ süreçlerinin göz önünde bulundurulmasını vurgulayarak aynı zamanda kimlikleşme sürecinin içsel-dışsal diyalektiğinin hesaba katılması gerektiğini iddia eder (Schlesinger, 1987: 259-260). Dahil etme ve dışlama süreçleri söz konusu olduğunda Bauman (2017: 97)’a göre kimlik inşası süreçlerinin birleştirici ve kapsayıcı eğilimleri; aynı sürecin ayırıcı, hariç tutucu ve dışlayıcı eğilimleri ile el eledir. Schlesinger aynı zamanda ulusal kimlik analizinin yararına olacak bir yaklaşımın, kolektif eylemi öne çıkaran bir yaklaşım olduğunu; ancak bu yaklaşımın kimliği, kolektif eylemin bir ön koşulu olarak kabul etmemizden ziyade kolektif kimliği devamlı olarak yaratılan ve yeniden yaratılan bir kategori olarak ele almamızı gerekli kıldığını savunur. Ayrıca ulusal kimliğin belirli bir zaman ve mekan düzleminde inşa edildiği hatırlanmalıdır. Buradaki zaman unsuru, ulusal kimliğin inşası sürecindeki zamansallığa ve söz konusu ulusal kimliğin şimdişi ile geçmişi arasındaki ilişkiye işaret eder. Mevzubahis ilişki Schlesinger’e göre; kısmen ulusal kimlik inşasında gözlenen gelenekler ile toplumsal belleğin daima seçmeci şekilde yeniden inşaları aracılığıyla dolayımlandığı muhayyel bir ilişkidir (Schlesinger, 1987: 261). Ayrıca

bu ilişkide tarih, bilhassa resmi tarihyazımı ile ulusal eğitim müfredatlarının etkisi de vurgulanmalıdır. Mekân/uzam unsuru ise, ulusal kimliğin inşa edildiği mekân bağlamında siyasi ve coğrafi sınırların belirlenmesine işaret eder (Morley ve Robins, 2011: 107).

Sosyal bilimlerin gündemine yakın bir dönemde kalkmayacak şekilde oturan ‘‘etnik grup’’, ‘‘etnisite’’ ve ‘‘etnik kimlik’’ gibi kavramlar etrafında hararetli tartışmalara tanık olunmaktadır. Bu hararetli tartışmalardan oydaşmaya dayalı neticelerin elde edilemiyor olması, söz konusu kavramların nasıl müphem ve plastik kavramlar olduklarını kanıtlar niteliktedir (Malešević, 2006: 29). Örneğin; etnisite ve ırk kavramlarının kullanımları bazen birbirine karıştırılır. Banton, etnisitenin grubun tanımlanması ile ilgili olduğunu, ırkın ise insanların kategorizasyonuna işaret ettiğini; etnisitenin çoğu zaman bir ‘‘biz’’ tanımlaması ile ilgili olurken, ırkçılığın bilhassa bir ‘‘onlar’’ kategorizasyonuna dayandığını savunur (Banton, 1983’den aktaran Eriksen, 2010: 6-7). Eriksen (2010: 7-8) ise bu konuda ırk ile etnisite arasındaki ilişkinin karmaşık bir ilişki olduğunu; ırk kavramına ilişkin fikirlerin, etnik ideolojilerin parçası olabileceğini ama aynı zamanda etnik farklılıkların ırksal kökenleri ayırmaya referans vermeksizin de sürdürülme durumlarının söz konusu olduğunu belirtir.

Yanlış bir şekilde sabit ve biyolojik bir şeyi andıran ırk kavramının aksine Giddens (2006: 487)’a göre ‘‘etnisite’’ kavramı anlamsal açıdan tamamen toplumsal bir kavramdır. Toplumda kendilerini diğer gruplardan farklı gören etnik gruplar aynı zamanda diğer etnik gruplar tarafından da farklı görülürler. Söz konusu farklılıkların en alışıldıkları dil, tarih, gerçek ya da hayali atalar, din, giyim ve süslenme biçimleri gibi faktörlerdir. Eriksen (2010: 16-17)’e göre etnisiteden bahsedilebilmesi için farklı etnik gruplar arasında asgari bir temasın olması zaruridir. Zira gruplar fikirlerini birbirlerinden kültürel açıdan farklı bir şekilde algılamalıdırlar. Dolayısıyla etnisite, kendilerini en azından düzenli bir ilişki kurdukları diğer etnik grupların üyelerinden kültürel olarak farklı gören bireyler arasındaki toplumsal ilişkinin bir faktörü olarak belirginleşir.

1970’lerde etnik gruplara ilişkin çalışmalarıyla ve konuya ilişkin kalıplaşmış argümanları yıkmasıyla tanınan Fredrik Barth’ın, antropoloji disiplininde etnisiteye ilişkin araştırmaların artışında rol oynayan bir figür olduğu kabul edilir. Barth’ın kendisinin geliştirdiği etnisite yaklaşımı, bireyleri kültürlerinin değerleri ve normlarının az ya da çok belirlenmiş taşıyıcıları olarak görmekten ziyade bireylerin amaca yönelik karar vermelerini ve algılarını vurgulaması bakımından sosyal antropolojinin baskın yapısal-işlevselciliğinden farklıdır. Barth için etnisite, etnik grupların toplumsal sınırlarının üretimi, yeniden üretimi ve dönüşümüne; biz ile onlar arasındaki sınır boyunca vuku bulan karşılıklı bir sürece işaret eder. Barth’ın görüşlerinde etnisite, mevzubahis etnik sınır ya da

çevresinde vuku bulan toplumsal hareketler sırasında üretilir ve bu nedenle durumsal olarak tanımlanır (Jenkins, 1994: 197-199).

Etnik gruplar söz konusu olduğunda Barth, esas belirleyici unsurun grupların kendilerini ‘‘öznel’’ şekilde konumlandırmaları olduğunu savunmuş ve etnik grupların/etnisitelerin birer kültürel inşa olduklarını saptamıştır. Fakat gruplar arasındaki ‘‘kültürel fark’’a yönelik vurgusu, sabit değil dinamiktir. Dolayısıyla Barth, etnik gruplaşmanın temeli olarak gördüğü kültürel farkın, etnik grupların kendilerini koruma duyguları ve coğrafi ve toplumsal izolasyonları ile ilişkilendirilmesine karşı çıkmış; aralarında coğrafi ve toplumsal sınırlar bulunmayan kültürel grupların da mevcudiyetlerini sürdürmelerinde mevzubahis etnik sınırların rolünü vurgulamıştır (Aydın, 2018: 208-209). Ayrıca etnik grupları tanımlayan esas faktörün, etnik sınırlar içindeki kültürel gerçekliğin değil aksine toplumsal sınırların bizzat kendileri olduğunu savunmuştur (Pistoi, 1983’den aktaran Schlesinger, 1987: 235). Barth’a göre etnik aidiyeti belirleyen faktörler nesnelliğe değil öznelliğe işaret eder. Bu nedenle bireylerin tercihlerine önem verilir. Aynı zamanda etnik aidiyet Barht’a göre sabit değil değişebilen bir nitelik de arzeder. Bu, bir bireyin etnik kimliğini veya aidiyetini değiştirebiliyor olduğu anlamına gelir (Aydın, 2018: 210-211). Fakat Nagel (1994: 156)’e göre etnik kimliğin tamamen bireysel seçimlerin sonucu olduğunu düşünmek, fail lehine yapıyı göz ardı etme tehlikesi taşır. Ona göre etnik kimlik, bireysel seçimler belirli bir zaman ve mekânda mevcut olan etnik kategorilerce çevrelendiği için hem opsiyonel hem de zorlayıcıdır. Yani, bir birey bir takım etnik kimlikler arasından seçim yapabilse de; bu seçenekler genellikle toplumsal ve siyasi olarak tanımlanmış etnik kategorilerle sınırlıdır. O halde etnik kimliğin, bir bireyin içinde yer aldığı etnik grubun sınırları çerçevesinde, söz konusu etnik grubun anlam kodlarını sosyalizasyon deneyimleri aracılığıyla içselleştirmesi sonucunda ortaya çıkan bir aidiyet unsuru olduğu belirtilebilir. Ancak bu süreçte, diğer kimlikleşme türlerinde olduğu gibi etnik kimlikleşme sürecinde de içsel-dışsal diyalektiğin rol oynadığı ve etnik kimliğin de bir sosyal kimlik türü olarak kabul edilebileceği eklenmelidir (Jenkins, 1994).

Etnik grupların/etnisitelerin birer doğal oluşumlar olduklarını ve sabit özler içerdiklerini savunan ilkçi (*primordialist*) yaklaşımların aksine; onların birer toplumsal, kültürel ve tarihsel inşalar olduklarını, değişim süreçlerine uğrayarak farklılaştıklarını vurgulayan yaklaşımlar daha kabul edilebilir yaklaşımlardır. Ancak etnisitenin sosyal olarak inşa edildiğini savunmak, etnik çatışmaların ve mobilizasyonların tarihsel temellerini reddetmek anlamına da gelmemelidir (Nagel, 1994: 153). Ayrıca etnik sınırların inşasında ve bu sınırların siyasi söylemlere ve retoriklere nüfuz ettirilmesinde ve dolayısıyla etnik tanımlama örüntülerinin baskınlaştırılmasında siyasi elitlerin ve onların politikalarının

rolleri de vurgulanmalıdır. Resmi etnik kategoriler ve politikalar, etnik sınırları ayrımcılığa ve baskıya temel teşkil edecek şekilde güçlendirme yetisine sahiptirler (Nagel, 1994: 156-158). Etnik çatışma geçmişine sahip devletlerde söz konusu çatışma geçmişi, siyasi sisteme kolay bir şekilde yansıtılabilir. Bu durumlarda siyasi partiler ve siyasetçiler toplumsal retorikleri, yasama ve idare eylemleri aracılığıyla etnik kategorizasyonu ve stereotipleri teşvik edebilirler (Jenkins, 1994: 214). Bu durumu mümkün kılan ideoloji ve söylemler, ‘‘etnik-ulusçuluk’’ ideolojisi ve söylemleridir. Bir dönem literatürde ‘‘azınlık ulusçuluğu/milliyetçiliği’’ olarak nitelendirilmiş ve geleneksel ulusçuluktan farklı gösterilmiş olan ‘‘etnik-ulusçuluk’’ veya ‘‘mikro-ulusçuluk’’un, özellikle Soğuk Savaş’ın sonlanmasının ardından bir zamanların SSCB, SFYC ve Çekoslovakya gibi çok-etnili ülkesel oluşumların dağılmasıyla birlikte yeni ortaya çıkan ulus-devletlerin etnik homojenlik bahanesine sarılmaları örnekleri, ulus-devletlerin resmi ideolojisi haline gelmesini sağlamış ve dolayısıyla geleneksel ulusçuluk ile etnik-ulusçuluk arasındaki ayrım bulanıklaşmış ve önemini yitirmiştir (Anderson, 2001: 218-219). Ancak Brubaker (2004: 2), etnisitenin yalnızca siyasi projelerde ve ulusçu retoriklerde şekillendirilip ifade edilmediğini; aynı zamanda gündelik yaşamdaki karşılaşmalarda, pratik kategorilerinde, sağduyu bilgisinde, deyimlerde, bilişsel şemalarda, etkileşimle ilgili imalarda, söylem çerçevelerinde, örgütsel rutinlerde, sosyal ağlarda ve kurumsal oluşumlarda da söz konusu olabildiğini belirtir ve tıpkı Michael Billig’in ‘‘banal ulusçuluk’’ kavramının işaret ettiği gibi bu tür ‘‘gündelik etnisite (*everyday ethnicity*)’’nin, kolektif eylem veya etnik şiddet örneklerinde belirginleşme tehlikesi barındırdığını ileri sürer. Kanaatimizce bu tür bir tehlike ihtimalini güçlendiren unsurlardan en önemlisi, siyasi elitlerin bu konudaki söylemleri üretmesidir. Bu durum, gündelik yaşamlarını sürdüren bireyler üzerinde pekâlâ etki yaratabilecek bir niteliktedir.

Bauman’ın en kısa şekilde ‘‘zaman-mekân sıkışması’’ (Bauman, 2012: 8) şeklinde kavramsallaştırdığı ‘‘küreselleşme’’ olgusunun birleştirici olduğu kadar bölücü etkileri de söz konusudur. Özellikle küreselleşmenin kültürel sonuçları söz konusu olduğunda, ulusal ve etnik kimliklerin küreselleşme olgusunun tehditi altında olduğu yönündeki iddialar, bu kimliklerin ‘‘yerelleşme’’ uğruna geliştirilmesi ve sağlamlaştırılması süreçlerine yol açmaktadır (Ritzer, 2011: 459). Dolayısıyla küreselleşme tehditlerine yönelik ortaya çıkan ‘‘farklılığın yeniden icadı’’ süreci, kısmen yerel toplumlar düzeyinde vuku bulmakta ve kimlikçi partikülarizmlerin şiddetlenmelerine neden olmaktadır (Bayart, 1999: 23). Bu farklılıkların yeniden icadı süreçlerinin şiddetlenmesinde rol oynayan ‘‘kültürelci’’ iddialar, kültürün kendi içinde kapalı ve durağan olduğu; belirli görüşler, tavırlar ve tutumlarla güçlü bir ilişkiyi barındıran temsiller, inançlar ve simgeler olduğu yönündeki savların yansımasıdır. Bayart (1999: 43-44)’a göre siyasal kültürelcilik söz konusu iddialara

sarılması açısından bilimsel ırkçılık, ulusçuluk, benmerkezli egzotiklik gibi ‘‘ötekileri anlamamaya dair büyük örneklerin’’ belirgin bir biçimidir. Bayart (1999: 213) için böylesi bir kültürelci düşünüş biçiminin eleştirisinin geliştirilmesi noktasında, kültürel çeşitlilikleri tektipleştirecek bir ‘‘evrenselliğe’’ sarılmak ile bazı temel değerleri görmezden gelerek kültürel tikellikleri keskinleştirmek aracılığıyla oluşturulabilecek bir ‘‘göreceliliğe’’ başvurmak arasında seçim yapmak söz konusu olmamalıdır. Evrensellik görüşü, farkın yeniden icadına eşdeğer olduğundan, fark olgusunu evrenselliğin ön koşulu olarak kabul etmenin de lüzmu yoktur.

Ulrich Beck, birçok gelişme ile belirginleşen 1989 yılı ile birlikte ‘‘ya-ya da’’ların hâkim olduğu dönemin sağlamlığının ‘‘ve’’ler aracılığıyla sarsılmaya çalışıldığı bir döneme girilmiş olduğunu belirtir. ‘‘Ve’’lerin küresel oluşları, geçirgenlikleri ve kesin sınırlardan yoksun oluşları ‘‘ya-ya da’’ların ötesinde bir tartışmayı; Beck’in ifadesiyle ‘‘siyasalın icadını’’ başlatmaktadır (Beck, 1999: 10-11). Söz konusu ‘‘siyasalın icadı’’ süreci, basit-sinai modernlikten farklı olan ‘‘düşünümsel modernlik’’ çağrılarında bulunmaktadır (Beck, 1999: 12). Ulusçuluk, etnosentrizm, yabancı düşmanlığı ve şiddet gibi gelişmeler de genellikle düşünüldüğü gibi bastırılmış atavizmlerin patlamaları değil; ‘‘ve’’lerin ilk deneyimlerine yönelik üretilen tepkilerdir (Beck, 1999: 16). Bu durum da oldukça açık bir şekilde ‘‘ve’lerin dünyasında yaşıyor olmamıza rağmen, ya-ya da’ların kategorileri ile düşünüyor olmamıza’’ (Beck, 1999: 61) işaret eder. Beck (1999: 17)’e göre kapitalizm, demokrasi, hukuk devleti ve ulusal egemenlik gibi unsurlardan oluşan Batılı modernlik artık hükmünü yitirdiği için yeniden müzakere edilip, ‘‘düşünümsel modernliğe’’ evrilecek şekilde ‘‘siyasalın icadı’’ göz önüne alınarak tasarlanmalıdır.

Stuart Hall, küresel kültürel akışların yol açtığı etnosentrizm gibi gelişmelere ilişkin bir yorumda bulunur. Ona göre, günümüzde kültürel çeşitlilik artan bir şekilde modern dünyanın kaderi haline büründüğünden ve ‘‘etnik mutlakçılık (*ethnic absolutism*)’’ geç modernliğin karakteri olmaktan uzaklaştığından en büyük ve önemli tehlike, kültür ve cemaatin kapalı formlarını benimseyerek farklılıklarla yaşamayı denemekten kaynaklanan zor sorunları çözmeyi reddetmek aracılığıyla kimliklerini koruma altına alma çabaları güden eski ve yeni ulusal ve kültürel kimlik biçimlerinden kaynaklanmaktadır (Hall, 1993: 361).

Küreselleşmenin yol açtığı sonuçlardan biri olarak gündeme gelen ve sorunları çözmek adına masaya yatırılan ‘‘çok-kültürlülük (*multiculturalism*)’’ kavramının yansımaları da sorgulanmalıdır. Kimlik politikaları ve tanınma siyaseti gibi süreçlerin göndermede bulundukları çok-kültürlülük, iki farklı tutuma işaret eder. İlk tutum, ‘‘kültürel görecelilik’’i haddinden fazlasıyla vurgulayarak her kültürü kendi içine kapanmaya yöneltir. Zira bu

türden bir çok-kültürlülük farkın sürdürülmesine önem verdiği ölçüde ‘‘biz’’ ve ‘‘onlar’’ karşıtlığı sürecektir (Aksoy, 2001: 46-48). Dinçer bu noktada, 1990’lı yıllarda yükselişe geçen ve etnisite, din ve milliyet farklılıklarına yatırım yapan kimlik politikalarının, farklılıkların yanlış tanınması sonucunu doğurduğunu ileri sürer. Kimlik politikaları, çeşitliliği destekliyor gibi görünmelerine rağmen gruplar bünyesinde yanıltıcı homojenliği varsaymakta ve grupları basitleştirilmiş kategoriler ve şeyleştirilmiş kimliklere hapsetmektedir. Dolayısıyla farklılık siyasetine yönelik yaklaşımlar, grup içi farklılıkları görmezden gelerek farklı kimlikleri taşıyanlar arasında etkileşim potansiyelini azaltıp gruplara ilişkin var olan stereotiplerin sürdürülmesine katkıda bulunurlar (Dinçer, 2019: 1770-1771). Aksoy, çok-kültürlülük politikalarının kültürler arasındaki etkileşimleri ön plana çıkaran ikinci tutumunun benimsenmesinden yanadır. Ona göre tarihsel süreçte kültürler kendi sınırlı dünyalarında oluşup gelişmemiştir. Aksine, başka toplumların kültürleri ile kurdukları temaslar sayesinde gelişmişlerdir. Söz konusu temaslar, kültürlerin ‘‘safiyetlerini’’ bozmuş olsa da; bu durum yozlaşmaya değil kültürlerin gelişmelerine ve zenginleşmelerine neden olmuştur (Aksoy, 2001: 48).

Uluocak (2007: 214)’a göre kültürel olana kesin sınırlar atfetme eylemi, travmalara yol açma potansiyeli taşır. Söz konusu muhtemel travmalardan en belirgin olanı, kolektif kimlikler arasına belirgin sınırlar çizilmesi aracılığıyla ortaya çıkan stereotipler ve dışlayıcı pratiklerdir ki, tarih böylesi travmaların örneklerini barındırır. Bu nedenle ‘‘bağlamsal rizomatik etkileşimi’’ ve ‘‘bulanık mantığı (*fuzzy logic*)’’ temel alan; virtüel bir aradalıkları, yan yanalıkları, müphemlikleri, üçüncü halleri, Gadamer’in ‘‘ufuk kaynaşması’’ olarak işaret ettiği ‘‘ikiz-değerlilikleri’’ (Uluocak, 2018a: 137) masaya yatırabilme imkânı sunan bir kimlikleşme modeline yönelik ihtiyaç bu noktada ‘‘akademik bir düşünümsellik’’ için önem kazanır.

Böylesi bir modeli sunma çabasında öncelikle kimlikler ile söylemler arasındaki bağlantının yansıtılması gerekir. Söz konusu bağlantının kurulması girişimi, bireyi kendi kendine yeten, belirli bir kimliği elinde bulunduran ve kendi karakterini bireysel bir kimlik projesi şeklinde oluşturan fail olarak gören bir bakış açısından ziyade; kimliğin söylemsel pratikler aracılığıyla toplum içerisinde yapılandırıldığı süreçlere yönelen bir bakış açısına işaret eder. Anlam inşasının merkezinde dilin söz konusu olduğu kabul edildiğinden, kimliğin söylemsel inşası ve müzakeresi sürecinde de temel bir rol üstlenen dildir (Özdemir, 2010: 19). Barker (2003: 221) için kimlik bir ‘‘şey’’ değil; dil aracılığıyla yapılanan bir betimlemedir. Kimlikler, anlamları zamana, mekana ve kullanıma göre değişen ‘‘söylemsel inşalar (*discursive constructs*)’’dır. Fairclough (1993: 134)’a göre, dil kullanımı sürekli ve eş zamanlı olarak sosyal kimliklerin, sosyal ilişkilerin ve bilgi ve inanç

sistemlerinin kurucu unsuru olarak ön plandadır. Dolayısıyla bir konuşmacının kimliği, onun seçtiği dilsel formlar ve anlamlarda ifadesini bulur (Fairclough, 1992: 45). Sosyal bilimcilerin araştırma odaklarında olan sosyo-kültürel gerçekliğin, öznelerarası bir karakterde işleyen ‘‘söylem alanı’’ ve sosyal bilimcinin araştırmaya başlamasından çok önce yorumlama eylemleri vasıtasıyla inşa edilmiş bir kültür gerçekliği olması (Uluocak, 2007: 216) bu noktada önem kazanır. Sosyal bilimcinin çabalarından önce yorumlarla inşa edilmiş olan bir sosyo-kültürel gerçekliğe nüfuz etme girişimi bu nedenle ‘‘çifte hermeneutik (*double hermeneutic*)’’ bir çabadır (Uluocak, 2007: 217).

Söz konusu modelde kolektif kimlikler bireylere tamamen dışsal olan kategoriler ve ‘‘şeyler’’ olarak görülmez. Daha ziyade, bireyler yer aldıkları söylem evreni içerisinde yoruma dayalı bir perspektif ile ‘‘nesnelleştirme, dışsallaştırma ve içselleştirme’’ süreçlerinin dâhil olduğu dinamikler çerçevesinde, sosyo-kültürel yapıda örüntüleşmiş olan kimlik entegrasyonlarının sunduğu alternatifler aracılığıyla ‘‘bireysel kimlik entegrasyonu’’; başka bir ifadeyle ‘‘kişilik’’ oluştururlar. Bu kişiliklerin oluşum sürecinde ise sosyalizasyon büyük önem taşır (Uluocak, 2007: 227).

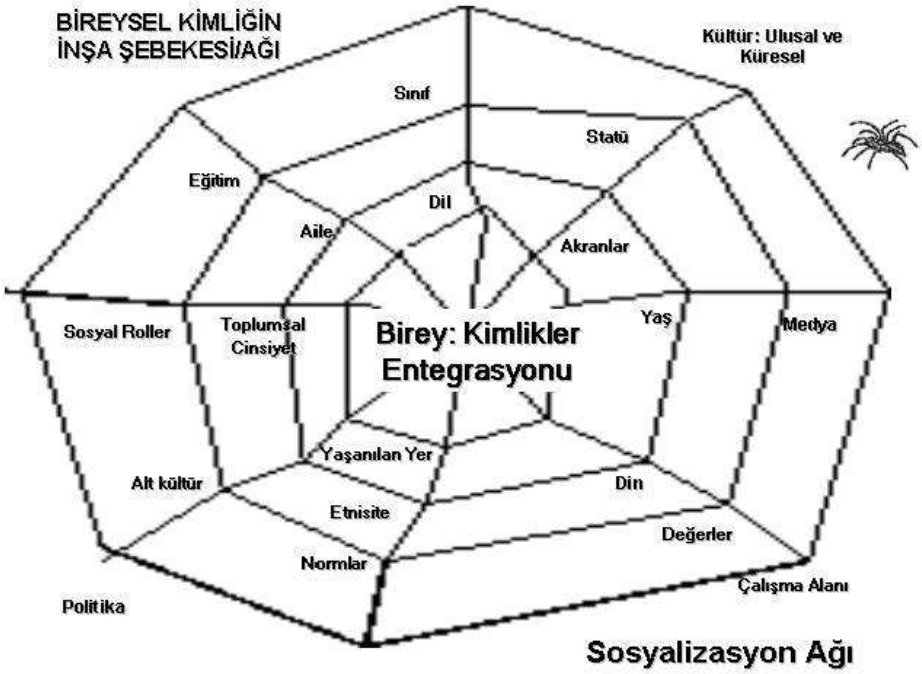
Sosyo-kültürel yapı bu açıdan örüntüleşmiş kolektif aidiyet biçimlerini bünyesinde barındırır ve bu aidiyet biçimlerinin bizzat kendileri de sosyal olarak inşa edilir ve yapılaştırılır. Uluocak (2008: 351)’e göre, öznel düzeyde bir kimlikler entegrasyonu olan ‘‘bireysel kimlik oluşumu’’nun, sosyo-kültürel yapının içerdiği kimlik örüntüleri entegrasyonlarının bir tasnifi olan din, ulus, etnisite, sınıf ve toplumsal cinsiyet gibi kolektif aidiyet biçimlerinden ayrıştırılması imkânsızdır. Dolayısıyla bireysel kimlikler ile kolektif kimlikler arasında ilişkisellik ve bir aradalık söz konusudur (Uluocak, 2005: 19).

Söylemsel olarak inşa edilen bir gerçeklik olduğu kabul edilen sosyo-kültürel gerçeklik alanında, kolektif kimliklere ilişkin kategorizasyonların ‘‘tanımlama iktidarı’’ ile ilgili olarak devamlı bir hegemonya mücadelesine tanık olunması kaçınılmazdır. Fakat Foucault’un katkılarıyla tek bir iktidar değil de farklı iktidarların bir araya gelmesi, eklemlenmesi ve hiyerarşisi olarak kavranmaya başlanan toplum imgesi aracılığıyla kolektif aidiyet örüntülerinin etkilerinin bağlamsal olarak bireylerin kişiliklerinde/bireysel kimliklerinde hiyerarşik konumlanışlarının rizomatik değişimleri aydınlatılabilmektedir (Uluocak, 2008: 353).

> Kolektif kimlikler, kimlik örüntüleri sistemleri olarak birbirine karşıtlık sergileyen kategorizasyonlar içeriyor görünmekle beraber; bağlama göre, birbirini dışlayan bu kategorizasyonların taşıdıkları belirsizlik (*ambiguity*) ve müphemliklerin (*ambivalances*), bu kolektif kimliklerin taşıyıcısı durumunda olan bireyler tarafından idare edildiği dinamik bir süreç söz konusudur. Kolektif kimlikler entegrasyonlarının temel eksenlerini oluşturan ‘‘biz/ötekiler’’ ayrımı; belirli bir bağlamda ve sosyo-kültürel konjonktürel

zaman-mekan koordinatlarıdaki etkiler karşısında, sınırlarını başka bir bağlamda, öteki olanları da içine alabilecek şekilde genişletebilmekte, kimi durumlarda ise belirli bağlamda ‘‘biz’’ olanı ayıracak, ‘‘biz’’ içinden ‘‘ötekiler’’ yaratabilecek bir dinamik taşımaktadır (Uluocak, 2007: 228-229).

Şekil 2.3. Bireysel Kimliğin İnşa Şebekesi/Ağı



(Uluocak, 2008: 352)

Uluocak, bu çıkarımlar aracılığıyla kültürel olana kesin sınırlar atfeden ve dikotomik kavramsallaştırmalara dayanan modellere önemli bir alternatif olarak üçüncü hallere imkân veren ve müphemlikleri, ikiz-değerlilikleri ve çok-anlamlılıkları göz önünde bulunduran bir model sunma çabasındadır. Uluocak’a paralel olarak Davis de, ‘‘ben ile öteki’’, ‘‘biz ile ötekiler’’ arasındaki sınırların her zaman değişmekte ve tartışmaya açık olduğuna vurgu yapar ve söz konusu sınırların simetrik olmadığının kabul edilmesinin önemine işaret eder (Davis, 2010: 275). Bireylerin an içerisindeki söylemsel olarak becerikli performansları sayesinde ‘‘biz’’ ile ‘‘ötekiler’’ arasındaki sınırları değiştirebilerek müphemlikleri idare edebilme yetenekleri; düşüncelerdeki kesin doğru ya da yanlışlara değil arada olma durumlarına ilişkin ihtimallere işaret eden ‘‘bulanık mantık (*fuzzy logic*)’’ ile bağlama göre bireysel kişiliklerdeki kolektif kimlikler hiyerarşisinin değişimini imgesel olarak ifade eden ‘‘çok yönlü rizomatik etkileşim süreci’’ unsurlarının göstergesidir (Uluocak, 2007: 226). Buna paralel olarak Bayart (1999: 204)’ın hayali ve simgesel üretimler olarak tahayyüllerin çok-anlamlıklarına ve ikiz-değerliliklerine verdiği önem ve tahayyüllerin bu çok-anlamlılıkları ve ikiz-değerlilikleri vasıtasıyla toplumsalı bir arada tutabilme yetisine yönelik vurgusu göz önüne alınmalıdır. Toplumun çok merkezli

örüntüleşmiş kimlikler entegrasyonu olarak görülmesi gerekliliği (Uluocak, 2005: 14) de bu noktada önem kazanır. Bu perspektifin çıkarımlarının aynı zamanda Goffman'ın ''izlenim idaresi'' ve ''edimsellik (*performativity*)'' kavramları ile işaret ettiği çıkarımlarla da önemli paralellikler taşıdığı vurgulanmalıdır.

Eriksen (2010: 215)'e göre gruplar ve kimliklerin ''dijital'' oldukları yönündeki düşünceler ulusçu ideolojilerin etkisindedir. Fakat bireylerin biraz bu biraz şu olabileceklerinden hareketle kimlikleri dijital değil de ''analojik'' olduklarını düşünmek daha uygun bir düşünüş tarzıdır. Ayrıca ''hem bu hem o olma'' durumu göz önüne alındığında ''melezlik (*hybridity*)'' olgusu da gündeme gelir. Göle (2002: 17) ''melezlik'' olgusunun iki farklı anlamı barındırdığını belirtir. İlki, köklerin belirsizleşmesi ve soyun bozulması gibi kaygıları gün yüzüne çıkararak saflığın yitirilmesi durumuna işaret eden ve daha çok olgunun olumsuz olarak değerlendirilmesine yol açan anlamıyken; ikincisi ise birbirinden etkilenme, öğrenme ve karşılıklı bağımlılığı gündeme getirerek bir arada yaşayabilmenin koşulu olarak ortaya çıkan ve olgunun olumlu kavrayışına işaret eden anlamıdır.

Uluocak'ın bağlamsal rizomatik etkileşim sürecine ve bulanık mantığa dayandırarak temellendirmiş olduğu kimlikleşme modeli, kolektif kimlikler arasına kesin sınırlar çizerek toplumsal ve kültürel travmalara yol açan ve bu doğrultuda stereotiplerin idamesine katkıda bulunan toplumsal, siyasi ve akademik pratiklerin ötesine geçen ve ikiz-değerliliklerin, müphemliklerin ve melezliklerin düşünülmesine imkân veren bir model olması açısından oldukça önemli açılımlar sağlama potansiyelini barındırır.

Son olarak kimlik ile bellek arasında var olduğu kabul edilen ve bir nebze de tartışmalı olan ilişkiye değinmemiz gerekiyor. Kimlik ile bellek arasındaki söz konusu ilişkiye dair ilk varsayımlar ''bizi biz yapanın bilinç ve hatırlama olduğunu'' savunan Johne Locke'un ilgili yazılarına kadar geri götürülebilmektedir (Misztal, 2003: 133). Aleida Assmann (Assmann, 2006a: 223) ise kolektif bellek kavramının geçerliliğini kabul etmenin kolektif kimlik kavramının geçerliliğini kabul etmek anlamına geldiğini belirtir. Aynı şekilde LaPierre de Halbwachs'ın izinden giderek kolektif kimliğin, belirli bir grubun ortak geçmiş, hatırlama, anma töreni, yorumlama ve yeniden yorumlama aracılığıyla kendisini tanıdığı bir kolektif bellekle ilişki olduğunu belirtir. Ayrıca hem bireysel hem de kolektif belleğin seçici oluşunun ve tarihin seçici yorumlanışında entelektüellerin hayati rolünün altını çizer (LaPierre, 1984'den aktaran Schlesinger, 1987: 235). Kolektif belleği ilk kez kuramsallaştıran Halbwachs ise eserlerinde kimlik konusuna tam anlamıyla değinmemişse de; belleğin, iyi belirlenmiş bireysel ya da kolektif kimlik tarafından yapılandırıldığını ima etmiştir (Megill, 1998b: 44). Dolayısıyla Halbwachs için bellek ile kimlik arasında tek yönlü bir ilişki söz konusudur. Fakat yalnızca belleğin kimlik tarafından belirlendiğini değil; aynı

zamanda kimliğin de bellek tarafından belirlendiği ve bu nedenle ikisi arasında bir diyalektik ilişkinin söz konusu olduğunu belirten varsayımlar (Gillis, 1994: 3) daha kabul edilebilir varsayımlar olarak önem taşır. Yukarıda ilgili başlıkta sunmuş olduğumuz hatırlama modelinde bireyi, ‘‘sosyal temsiller’’ ve ‘‘özneler-arasındalık temelinde anlam çerçeveleri olarak söylem’’ kavramsallaştırmaları aracılığıyla işaret ettiğimiz ‘‘belleğin kolektif çerçeveleri’’nden oluşan ‘‘rizomatik ağ’’a yerleştirme girişimimiz ve ayrıca ‘‘bağlamsal rizomatik etkileşim süreci ve bulanık mantığa dayanan’’ kimlikleşme modeli birlikte ele alındığında kimlik ile bellek arasında bağlantı kurma girişimimiz billurlaşmaktadır. Bireyler üzerinde yalnızca bir tek kolektif bellek ile kolektif kimliğin belirleyici olmadığı; daha ziyade bu konuda rizomatik olma durumu ile bulanıklığın önem taşıdığı yönündeki kavrayışımız, ilgili girişimimizi yansıtmaktadır.

2.3. Mekândan Zamana Kayan Özlem ve Arzu: Nostalji ve Tarzları

İçerisinde bulunduğumuz mevcut şimdide algımızı geçmişe yönelttiğimizde, hem kendimizin, hem çevremizin, hem içerisinde yaşamakla ömrümüzü geçirdiğimiz toplumun, daha da genişletecek olursak hem de içerisinde yaşayageldiğimiz dünyanın pek çok açıdan değişmiş ve değişmekte olduğunu gözlemlememiz imkânsız değildir. Geçen zamanın, saydığımız şeylerin hepsinin üzerinde bir değişim etkisi yaratmış olması, bazılarını ise geri dönülemeyecek şekilde yok etmiş olması muhtemeldir. Bu değişikliklere de aslında bir tepki olarak zamanın bizden alıp artık eskisi gibi olmayan şeylere dönüştürdüklerinin veya yok ettiklerini özleyebilir ve bu özleyiş neticesinde bir keder duygusu ile hemhal olabiliriz. İşte böyle bir duyguyu gündelik hayatımızda hepimizin aşina olduğu bir kavram ile ifade ediyoruz: *Nostalji*. Peki nostalji olarak isimlendirdiğimiz bu duygu nasıl bir duygudur? Ya da gerçekten bir duygu mudur? Tıpkı yukarıda betimlemeye çalıştığımız gibi midir yoksa semantik açıdan başka anlamlara da sahip midir? İnsanlık ilk kez ne zaman nostalji kavramı ile tanışmıştır? Belirli amaçlara ulaşmak adına araçsallaştırılabilmekte midir? Tüm bu yanıt bekleyen sorulara yanıtlarını teslim etmek için öncelikle kavramın ele alındığı literatürde genel bir yaklaşımın elverdiği tarzda işe, nostalji kavramının etimolojisi ile başlanmasının önem taşıdığını vurgulayalım.

İnsanlık nostalji kavramı ile ilk kez psikolojik bir rahatsızlığın ya da patolojik bir ruh halinin tanımlanması sayesinde tanışmıştır. Kavram ilk kez İsviçreli tıp doktoru Johannes Hofer tarafından 20 Haziran 1688 tarihinde Basel Üniversitesi’nde jüriye sunulan bir tıp tezinde kullanılmıştır. Grekçede ‘‘anayurda veya memlekete dönüş’’ anlamında olan ‘‘*nosos*’’ ve ‘‘ıstırap ve keder’’ anlamlarını karşılayan ‘‘*algos*’’ kelimelerinin kombine edilmesiyle gün yüzüne çıkmış olan kavram, Grekçede o zamana kadar kullanılmamış olan yeni bir kavramdır ve böylece Hofer, elde ettiği nostalji kavramı ile memleketlerine

dönemedikleri için kederlenen ve bu durumdan ıstırap çeken kişilerin tecrübe ettiği ruh halini tanımlamanın mümkün olduğuna inanmıştır (Hofer, 1934: 380-381). Böylesi patolojik bir ruh hali tarafından ele geçirilen ilk kişiler ise Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde ve özellikle de Fransa'da ücretli askerlik görevinde bulunan İsviçrelilerdir. Anayurt özlemi ile kederlenen bireyler aynı zamanda kalp çarpıntısı, uyuşukluk, uykusuzluk, iştah ve kilo kaybı, halsizlik, kaygı, sersemlik ve vücut ısısının yükselmesi gibi semptomların da etkisi altında kalmışlardır. Bu ruh hali tarafından ele geçirilen bireylerin sayısının artması ve bu ruh halinin sonucunda başka bedensel rahatsızlıkların da belirginleşmesi ile birlikte nostalji, o dönemlerde tıbbi bir hastalık olarak tanımlanmaya başlamış ve dönemin ilgili ders kitaplarında da bu tarz bir tanımlama ile yerini almıştır. Hofer tarafından kavramsallaştırılan nostalji, on sekizinci yüzyılı takip eden iki yüz yıl içerisinde Avrupa'nın ve dünyanın diğer bölgelerine de yayılacaktır (Nikelly, 2004: 183).

Tıbbi anlamda ilk kez kavramsallaştırıldığı dönemde bir mekan değişikliğinin sonucunda belirginleşen ruh halinin tanımlanması olarak nostalji, Homerus'un ünlü ''*İlyada ve Odysseia*'' destanındaki Odeysseus'un evine dönüş serüveninin bir nostaljik duygulanım şeklinde yorumlanmasını mümkün kılmıştır[2]. Tıbbi bir kavram olarak ortaya çıkışından yaklaşık iki yüz yıl sonra nostalji kavramı, semantik açıdan tıbbi temellerinden uzaklaşmaya ve hem akademik hem de popüler sözlüklerde yer edinmeye başlamıştır (Pickering and Keightley, 2006: 922). Kavramın semantik köklerinde meydana gelen değişimler, nostaljinin mekân özleminin yanı sıra değişen zaman anlayışına ve zamanın geri döndürelemezliğine verilen bir tepkiye işaret ediyor olduğunu kanıtlar niteliktedir. ''Odeysseus evini arzularken, Proust artık kayıp bir zamanın peşindedir. Özlem duyulan, arzulanan mekâna geri dönmek mümkünken aynı dönüş belirli ya da belirsiz bir geçmişe yöneldiğinde geri dönüş imkansızlaşmaktadır'' (Lowenthal, 2015: 50). Kavramın söz konusu değişimleri neticesinde, nostalji artık özlemi duyulan mekana geri dönüş veya başka yöntemlerle tedavi edilebileceği düşünülen tıbbi bir rahatsızlıktan (Hofer, 1934: 383), tedavisi mümkün olmayan ve hemen hemen herkes tarafından tecrübelenen kitlesel bir salgına dönüşecektir. Özellikle Fransız Devrimi, modernleşmenin çıktıları olan sanayileşme ve kentleşme gibi dünya tarihine damgasını vuran gelişmeler ve bu gelişmelerin yol açtığı geniş çaplı değişimler, değişimlerden önceki geçmişin nasıl olduğunun hatırlanması yönünde bir arzuyu ve o hatırlamaya eklemlenen özlemi, yani nostaljiyi beraberinde getirmiştir (Angé and Berliner, 2015: 2-3).

Bir mekâna duyulan özlemden belirli ya da belirsiz bir geçmişe duyulan özlemi ifade etmeye başlayan nostaljinin, bu dönüşümle birlikte edebiyattan felsefeye ve sanata

[2] Odysseus'un evine dönüş serüveninin nostaljik bir analizi için bakınız (Cassin, 2018: 25-48).

birçok alanda belirgin olmaya başladığı bir sürecin de başlangıcına tanık olunmuştur. Birçok farklı türleri olmasına ve çeşitli kollara ayrılıyor olmasına rağmen, Romantizm düşüncesinin geçmişte kalan tarihsel dönemler arasından bazılarını idealleştirerek şimdiki zamanı değerlendirebilmek için bir araç olarak kullanmasının aslında bir nostaljik ruh halinin ifadesi olduğu açıktır (Megill, 1998a: 129). Michael Löwy ve Robert Sayre'nin, Romantizmin kendi anlayışlarında ''modernitenin, yani modern kapitalist uygarlığın geçmişteki (pre-kapitalist, pre-modern) değer ve idealler adına eleştirisini temsil ettiğini'' (Löwy ve Sayre, 2016: 33) belirtiyor olmalarından hareketle, Romantizmdeki nostaljik duygulanım ve/veya tutumun etkileri gözlemlenebilmektedir. Diğer yandan bir bilim olarak gelişme ve serpilme döneminde, sosyoloji disiplininde de nostaljik bir paradigmanın belirtilerine rastlamak mümkündür. Modern sosyologlar olarak bilinen Marx Weber, Emile Durkheim ve Ferdinand Tönnies gibi isimlerin modernizmi ve modern toplumu çözümleme ve analiz etme girişimlerinde, modern toplum ile geleneksel toplum arasındaki farklar konusunda nostaljik bir tutum ile analizlerini gerçekleştirdikleri ve modern toplumu geleneksel topluma kıyasla, kültürel ve siyasi açıdan eksik bulduklarının altı çizilir (Chase and Shaw, 1989: 6). Diğer yandan aynı paradigmanın belirginleştiği bir diğer disiplin ise antropolojidir. Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Edward Evans-Pritchard ve Marcel Griaule gibi yirminci yüzyıl antropologlarının, geleneksel toplumlarla ilgili etnografik araştırmalarında sergilemiş oldukları nostaljik tutumlar, bahsi geçen antropologların çalışmalarını inceleyen meslektaşları tarafından gözlemlenmiştir (Angé and Berliner, 2015: 22).

Günümüzde nostalji birçok kişi, grup veya topluluk üzerinde etkisini gösterebilen ve özellikle tüketim kültüründeki etkileri oldukça net gözlemlenebilen bir fenomendir. Kathleen Stewart (1988: 227) nostaljinin ''tıpkı birlikte çalıştığı ekonomi gibi her yerde olduğu'' ancak onun ''verili bir içerik değil; türleri, anlamları ve etkileri bağlamlarına göre değişen kültürel bir pratik olduğu'' kanısındadır. Gary Cross (2018: 18-19), özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısında, kendisinin ''tüketilen nostalji (*consumed nostalgia*)'' olarak isimlendirdiği yeni bir nostalji türünün gün yüzüne çıkmış olduğunu savunur ve tüketilen nostaljinin, hızlı kapitalizmin stresli atmosferinde büyümenin kişiye özgü deneyiminden kaynaklandığını ve bunun sonucu olarak geçmişteki eşyalara duyulan özlemin ortaya çıktığını belirtir. Gerçekten de Cross'un bahsettiği türden bir nostaljinin günümüzde, etrafımızdaki varlığına tanık olabilmemiz hiç şaşırtıcı olmamalı. Örneğin, üreticiler tarafından bazı ürünlerin nostaljik konseptlerde tüketicilere sunulmaları; eski filmlerin ve müziklerin tekrar tekrar piyasalara sürülmeleri gibi durumlar, tüketilen nostaljinin ya da nostaljinin ''metalaştırılan'' yönünün günümüzde ne kadar yaygın olduğunu gözler önüne sermeye yeter. Dolayısıyla bugün nostaljinin, Jacques Le Goff

(1992: 95)'un nitelendirmesiyle ''nostalji tacirleri'' tarafından belirli amaçlara ulaşmak adına bir araç haline getirilebildiği de tartışma götürmez bir husustur.

Nostaljinin bir araştırma nesnesi olarak içkin olduğu literatürdeki yaklaşımlara geçmeden önce nostalji hakkında hemfikir olunması gereken bazı noktalardan söz etmemiz gerekiyor. Birincisi, her ne kadar nostalji en basit şekilde bir özlem duygusu olarak tanımlanıyor olsa da bu duygunun dil, yazı ya da başka bir yöntemle ifade edilmeksizin herhangi bir anlam kazanamayacağı açık olduğundan; farklı bir deyişle, kendisini açığa vuran özne aracılığıyla dışarı doğru yönlendirildiğinden (Megill, 1998b: 45) ve nostaljiyi dışa vuran öznenin şimdiki zamanda konumlanmış olduğu yere bağlı olduğundan (Stewart, 1988: 227) nostaljinin genellikle söylem ya da anlatı formlarına yansıtılan bir fenomen olduğu kabul edilir. İkincisi nostaljik söylemin, belirli bir geçmişin şimdiki zamandaki temsillerini olduğu gibi kabul etmediği aksine ''seçici (*selective*)'' bir bellek ya da hatırlama pratiğine bağlı olarak ''hatırlama ile unutma arasındaki diyalektik ilişkiye'' büyük önem veren, geçmişin şimdide bir rekonstrüksiyonu olduğudur ve yeniden inşa edilen bu geçmiş daima orijinal halinden daha tutarlıdır (Lowenthal, 1989: 30). Bu hususun bizi, nostaljinin bünyesinde ütopik temsiller barındırabilme ihtimali konusunda düşünmeye sevk etmesi çok doğaldır. Svetlana Boym kendi tanımında nostaljiyi, ''artık var olmayan veya hiç var olmamış olan bir eve duyulan özlem'' (Boym, 2009: 14) olarak tanımlarken aslında nostaljinin ütopik boyutunun da gözden kaçırılmaması gerektiğine işaret eder. Ona göre nostalji, sadece eski rejime ya da çökmüş imparatorluğa değil; ayrıca özlem duyulan geçmişin gerçekleş(e)memiş hayallerine ve söz konusu geçmişten gelen eskimiş gelecek arzularına da duyulan bir özlemdir (Boym, 2009: 17). Susan Stewart nostaljinin ütopik boyutundan daha katı bir vurguyla bahseder. Ona göre her anlatı gibi nostalji de ideolojiktir ve peşinde koştuğu geçmiş kendi ifadesini bulduğu anlatı dışında asla var olmamıştır ve bu nedenle daima eksiktir (Stewart, 1993: 23). Nostalji hakkında hemfikir olmamız gereken son nokta ise, herhangi bir nostaljik konumlanışı anlama ve yorumlamaya açılan kapının biricik anahtarının, arzulanan geçmişten çok şimdiki zamanda yer alıyor olmasıdır. Bunun en önemli sebebi, nostaljik öznenin şimdiki zamandaki hoşnutsuzlukları ile belirgin hale gelmesi ve kaybettiklerini özlem ve arzuyla yöneldiği geçmişte aramasıdır (Tannock, 1995: 454). Aslında nostalji ile ütopya arasındaki benzerlik bu noktada açıklığa kavuşur. Onların buluştukları nokta, şimdiki zamandaki hoşnutsuzluklarıdır ve her ikisi de hoşnutsuzluklardan hareketle şimdiki zamanı sorgulamayı ve sarsmayı hedefler (Argın, 1996).

Nostalji kavramına ilişkin literatürde oldukça fazla atıf alan çalışma, sosyolog Fred Davis'in ''*Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia*[3]'' başlığını taşıyan eseridir. Davis'in nostaljiye yaklaşımındaki temel nokta, nostaljiyi yalnızca kişisel ve doğrudan tecrübe edilmiş geçmişe dayandırıyor olmasıdır; yani birisinin belirli bir geçmişe yönelik nostaljik duygulanıma kapılmasının yegane koşulunun, söz konusu geçmişi kişisel ve doğrudan bir şekilde tecrübe etmiş olmasıdır. Bu varsayımını kendi cümlesiyle şu şekilde aydınlatır: ''Daha önce hiç ziyaret etmemiş olduğum Ganj nehrine nostalji duyabilmem mümkün müdür?'' (Davis, 1977: 415-416). Literatür tartışmasının ilerleyen kısmında gösterecek olduğumuz gibi, Davis'in nostaljiyi yalnızca kişisel ve doğrudan tecrübeye dayandırıyor olması, onun genel anlamda eleştiri oklarını kendisine yönlendirdiği anlayışı olarak dikkat çeker. Kişisel olmayan, başkalarının geçmiş anılarına dayanan, özellikle tarih kitaplarından, efsanelerden ve filmlerden benimsenen geçmiş özlemlerinin nitelendirilmesinde Davis'e göre nostalji kavramı değil; ''antikacı his (*antiquarian feeling*)'' kavramı kullanılmalıdır (Panelas, 1982: 1426). Ancak Davis'in söz konusu yaklaşımında, her ne kadar nostaljinin mahrem ve bazen yoğun olarak hissedilen kişisel karakterine rağmen aynı zamanda sosyal bir duygu olduğu da ön plandadır (Davis, 1979'dan aktaran Panelas, 1982: 1425). Davis'in nostalji yaklaşımını en ilgi çekici kılan yönünün, nostalji ile kimlikler arasında bir ilişki kurması ve nostaljinin şimdiki zamanın hoşnutsuzlukları, olumsuzlukları ile mevcut bağlama göre belirginleşen ve anlam kazanan bir olgu olduğunu savunuyor olmasıdır. Davis'e göre nostalji, ''geçmişimizi, bugünümüz ve geleceğimizle ilişkiye soktuğumuz bir yöntemdir'' ve nostalji ''kimliklerimizi inşa etmemizde, onları idame ettirmemizde ve ayrıca yeniden inşa etmemizde kullandığımız araçlardan birisidir ya da başka bir ifadeyle, bu süreçte kolaylıkla ulaşabildiğimiz psikolojik merceklerden birisidir'' (Davis, 1977: 419).

Kültürel araştırmalar alanında, nostaljiye ilişkin bir başyapıt olarak kabul edilebilecek ''*Nostaljinin Geleceği*'' başlıklı çalışmanın müellifi olan Svetlana Boym'un nostalji tanımını yukarıda aktarmıştık. Nostaljiyi psikolojik bir duygudan ziyade tarihsel bir duygu olarak ele almayı tercih eden Boym (2009: 31), nostaljiyi bireysel bilinç düzlemleriyle sınırlı olan melankoliden ayrı tutar ve nostaljinin daha ziyade bireysel bellekler ile kolektif bellekler arasındaki ilişkilere odaklanan bir olgu olduğu ve bu bellek türleri arasında bir aracı rolünü üstleniyor olduğu konusunda ısrar eder (Boym, 2009: 18). Diğer yandan Boym, nostaljinin her zaman modernlik karşıtı bir proje olduğunu savunan görüşlere de karşı çıkar ve onun her zaman modernlik karşıtı olmadığını; aslında

[3] Maalesef, yazarın bahsi geçen kitap formatındaki çalışmasının basılı ya da elektronik nüshasına hiçbir şekilde ulaşım sağlayamadık. Çalışmamızda yazarın görüşlerine yapacağımız atıflar, yazarın konuyla ilgili tespit ettiğimiz makale formatındaki çalışmasına ve yazara atıf yapan diğer yazarların çalışmalarına dayanmaktadır.

modernliğin yaşıtı ve akranı olduğunu ileri sürer (Boym, 2009: 17). Boym'un bu görüşünü paylaşan başka bir araştırmacı Esra Özyürek'tir. Yirminci yüzyıl sonu ve yirmi birinci yüzyıl başları Türkiye'sinde; 1930'lu yılları, vatandaşların devletin çevresinde kenetlenmiş olduğu geçmişe yönelik modern bir ütopya olarak hatırlayan çoğu Kemalist öznenin, Avrupa'nın ve Amerika Birleşik Devletleri'nin Türkiye'ye yirmi birinci yüzyılda adeta dayattıklarını düşündüğü modernleşme modellerine karşı çıkıp Türkiye Cumhuriyeti'nin çocukluk dönemi olan 1930'lu yıllardaki modernleşme tarzına özlem duyduklarını savunmakta ve bu hipotezini çalışması boyunca sınamaktadır (Özyürek, 2006: 10-11).

Tekrar Boym'a dönecek olursak, ilgili çalışmasında bireyin geçmişiyle, hayali cemaatiyle, eviyle ve kendisine dair algısıyla ilişkisini anlatan iki farklı nostalji türü olduğu kanaatindedir. Boym'un söz konusu nostalji tipolojisini ''yeniden kurucu nostalji'' ile ''düşünsel nostalji'' kavramları oluşturur (Boym, 2009: 76). Yeniden kurucu nostalji, nostalji kavramının köklerinden ilki olan ''*nostos*''u; yani eve dönüşü vurgular ve kayıp evi yeniden inşa etmek için çaba harcar. Diğer yandan düşünsel nostalji, kavramın ikinci kökü olan ''*algos*''u vurgular ve umutsuz ve ironik bir şekilde özlem duyulan eve veya zamana geri dönüşü erteler. Yeniden kurucu nostalji, kendisini nostalji olarak değil de; hakikat ve gelenek olarak telakki eder ve mutlak hakikate sahip çıkar ve bu hakikati kollar. Aksine düşünsel nostalji, mutlak hakikate şüpheyle yaklaşır ve onu sorgular (Boym, 2007: 13). Boym'a göre son zamanlardaki ulusal ve dini uyanışların merkezlerinde, yeniden kurucu nostaljinin belirtileri açık seçiktir; ve bu nostalji türünün ilgilendiği iki esas olay örgüsü söz konusudur. Bu olay örgüleri, sağcı popüler kültürden nemalanan en aşırı çağdaş ulusçuluk örneklerinin tipik özellikleri olan ''kökenlere dönüş'' ve ''komplo teorisi''dir (Boym, 2009: 78). Ulusçu biçimde ideolojik anlamlar içeren yeniden kurucu nostalji, tabi olarak ulusal ve tarihsel bellekler ile ilgiliyken; düşünsel nostalji bireysel belleklerle farklı kolektif ve kültürel bellekler arasındaki ilişkilere yöneliktir ve daha çok ikircikli, yani özlem duyduğu geçmişi dört başı mamur olarak telakki etmeyen, yöneldiği geçmişe geri dönmekten aynı zamanda imtina da edebilen bir nostalji türüdür (Boym, 2009: 87-88).

Nostalji ile ulusçuluk arasındaki muhtemel ilişkiyi düşünürken, akıllara Eric Hobsbawm'ın görece yeni tarihsel yenilikler olarak vurguladığı ve ''ulus, ulusçuluk, ulus-devlet, ulusal semboller ve tarihler'' ile ilişkilendirdiği ''icat edilmiş geleneklerin (*invented traditions*)'' gelmesi olasıdır. Ayrıca ulusçuluk kuramlarından ilkçiler ile modernistler arasında bir orta yol yaklaşım olarak da değerlendirilen etno-sembolizmin (Spencer and Wollman, 2002: 28), kuramcılarından John Alexander Armstrong ve Anthony Smith'in çalışmalarında, modern ulusların köklerini teşkil eden ''*ethnie*'' oluşumlarının nostaljiden ve altın çağ vurgusundan etkilendiği de gözlemlenebilir (Armstrong, 2018: 39; Smith,

2002: 225-226). Aslında nostaljinin ilk defa Hofer tarafından kavramsallaştırıldığı anlamlarının doğrudan ulusçu ideolojilere işaret ettiğini ileri süren araştırmacılar da söz konusudur (Bryant, 2008).

Nostaljinin ulusçu ideolojilerle ilişkisinden bahsediyor olmamız, onun sadece söz konusu ideolojileri besleyen bir olgu olduğu yönünde bir kavrayışa yol açmamalı. Nostalji halihazırda birçok açıdan farklı ideolojileri de besleyebilmektedir. Tannock, nostaljinin hem sağ hem de sol yönelimli siyasi ideolojileri karakterize edebildiğinin akıllarda tutulması gerekliliğinin altını çizer ve nostaljiye yönelik olumsuz tavır alışların genellikle nostaljinin, muhafazakârlık ve gericilikle ilintilendirilmesinden kaynaklandığını ileri sürer (Tannock, 1995: 455). Muhafazakârlığı, ideolojik bir omurgaya ve belirgin bir ütopyaya sahip olmaması nedeniyle evrensellik iddiasında olan ideolojilerden ayrı tutarak, onu daha çok farklı ideolojilerle iç içe geçebilen bir ‘‘düşünce üslubu’’ olarak kavramsallaştıran Bora ve Onaran; nostaljinin ya da geçmiş özleminin bu düşünce üslubu için önemli bir araç olduğunu ancak geçmişe her referansın, muhafazakârlık düşüncesi ile ilişkilendirilmemesi gerektiğine vurgu yaparlar (Bora ve Onaran, 2003: 234). Bu yorumdan hareketle, nostaljinin muhafazakar düşünceyle bağının varlığı kabul edilmesine rağmen kanaatimizce her nostaljik konumlanışı da muhafazakarlık ile ilintilendirmek mantıksız ve boşa çıkan bir girişim olacaktır. Nostaljiyi, gelecek ile ilerlemeye olan inancı baltalayan ve muhafazakar konumlanış olarak kabul eden görüşlerin aksine içerisinde yer alınan şimdiki zamanda geçmişin temsillerini, gelecekteki yenilenmenin ve memnuniyetin temeli olarak vurgulayan; mevcut koşullara ve ideolojilere meydan okuyup onları sorunsallaştırabilen ve bu bağlamda şimdiki zamana eleştirel bir müdahale tavrı olarak da değerlendirilebilecek bir nostalji kavrayışından söz edebilmek mümkün görünmektedir (May, 2017: 404; Pickering and Keightley, 2006). Nostaljiyi daima modernlik ve ilerleme karşıtı olarak damgalayan görüşlerin aksine, nostaljinin modernliğin öteki yüzü olduğunu savunan Boym’a geri dönecek olursak; ona göre nostalji, sadece geçmişe değil ileriye de yönelebilir. Şimdiki zamanın hoşnutsuzluklarınca belirlenen geçmişe ait fanteziler, geleceğin hakikatleri üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olabilmektedir (Boym, 2009: 17). Hoşnutsuzluğun ve kaybın kaynağı olarak belirginleşen şimdiki zamana göre daha iyi ve istikrarlı olarak telakki edilen geçmişe referans verilerek daha iyi bir gelecek arzusu ve bu arzu uğrunda harekete geçirilecek bir direniş de pekâlâ mümkün olabilir.

Kültür sosyoloğu Mitja Velikonja, nostaljiye ilişkin çalışmalarında sergilediği yaklaşımlarla, Davis’in nostalji kavrayışına ve bu kavrayışı benimseyen farklı araştırmacıların varsayımlarına katı eleştiriler yöneltir. Davis’in nostaljiyi doğrudan kişisel olarak tecrübe edilmiş geçmişin zorunlu mevcudiyetine dayandırmasına binaen Velikonja,

artık nostaljinin özcü ve ontolojik temellerinden arındırılması gerekliliğine işaret eder (Velikonja, 2008a: 29). Ona göre, geçmişe nostalji duyulabilmesi için söz konusu geçmişi doğrudan ve kişisel olarak deneyimlemiş olmak gibi bir zorunluluk söz konusu olamaz. Nostaljik olarak konumlandığı geçmişi doğrudan tecrübe etmemiş olan bir fail, söz konusu geçmişi doğrudan tecrübe etmiş kişilerin nostaljik tutumlarını benimseyebilir. Velikonja, bu tarz nostaljik faillerin duygulanımlarını ‘‘yeni nostalji (*new nostalgia*)’’ veya ‘‘neostalji (*neostalgia*)’’ kavramlarıyla karşılar (Velikonja, 2008a: 32). Arjun Appadurai ise böylesi bir nostalji türünün ‘‘koltuk nostaljisi (*armchair nostalgia*)’’ şeklinde isimlendirilebileceğini kabul eder (Appadurai, 1996: 78).

Velikonja, ‘‘neostalji’’ kavramıyla işaret ettiği kendi nostalji kavrayışında nostaljinin yekpare olarak geçmişin gerçeklikleriyle değil; aynı zamanda geçmişin hayalleri ve rüyalarıyla da ilgili olduğunu belirtirken, aslında nostaljinin ütopik yönünü vurgular ve nostaljinin kısaca ‘‘retrospektif ütopya (*retrospective utopia*)’’ kavramıyla nitelendirilebilmesinin mümkün olduğuna inanır (Velikonja, 2008a: 27). Buna ek olarak Weberian tarzda ‘‘ideal-tipsel’’ açıdan bir nostalji ayrımı da sunar. ‘‘Nostalji kültürü (*culture of nostalgia*)’’ ve ‘‘nostaljik kültür (*nostalgic culture*)’’ bu ideal-tipsel ayrımı teşkil eder. Yukarıdan aşağıya (*top-down*) olacak şekilde inşa edilen nostalji kültürü, toplumda siyasi partiler, kuruluşlar, popüler kültür üreticileri, medya vb. aktörler tarafından belirli amaçlara ulaşmak adına baskın bir söylem olarak geliştirilen nostalji türüdür. Diğer yandan aşağıdan yukarıya (*bottom-up*) olacak şekilde inşa edilen nostaljik kültür kavramı ile nostaljik öznelerin tahayyülleri, deneyimledikleri katı sosyo-kültürel olguları ve nostaljik duygulanıma kapıldıkları geçmişe yönelik yatkınlıkları işaret edilir. Bu iki nostalji tipinin, bazı durumlarda birbirlerinden etkilenmeleri ve birlikte hareket etmeleri olasıyken; bazı durumlarda da birbirlerine karşıtlık içerisinde olabilmektedirler (Velikonja, 2009a: 160).

Son olarak nostalji kavramının evrensel bir temelde kavranması gerektiğini savunan görüşlere ve bu görüşlere verilmiş ve verilebilecek karşıt görüşlere göz atmamız gerekiyor. Ezcümle, Raymond Williams nostaljinin evrensel ve kalıcı bir olgu olduğunu savunur (Williams, 1973: 12). Psikoloji disiplininden bir grup araştırmacı ise, nostaljinin evrensel bir deneyim olduğunu; yaşa, cinsiyete, sosyal sınıfa, etnisiteye ve diğer sosyal gruplaşma örneklerine bağlı olmaksızın herkesi ilgilendiren bir olgu olduğunu dillendirir (Sedikides et al., 2004: 215). Dennis Walder ise nostalji kavramının kendisinin epeyce Avrupa kökenli olmasına rağmen evrensel değilse de oldukça yaygın bir olgu olduğunun kabul edilmesi gerektiğini imler (Walder, 2011: 3)

Günümüzde nostaljinin anlamları çok yönlü olarak kabul edilmelidir. Bunun sebebi ise her nostalji türünün tarihsel ve kültürel açıdan özgün olmasıdır (Pickering and

Keightley, 2006: 934). Tannock, Batı modernitesinde bireyler ve sosyal gruplar arasında farklı ve değişken nostalji türlerinin söz konusu olduğunun kabul edilmesinin altına kalın bir çizgi çeker (Tannock, 1995: 454). Dahası, bugün sosyoloji disiplininde yeni yeni gelişmeye başlayan bir araştırma alanı olan ‘‘duygular sosyolojisi’’ başlıklı alanın bünyesinde yapılan çalışmalardan, duyguların artık biyolojik ve aynı zamanda evrensel olmaktan uzak; kültür, bağlam ve dönem konusunda farklılığa sahip olacak şekilde sosyal olarak inşa edildiği konusunda akademik söylemler rahatça işitilebilmektedir (Clarke et al., 2006: 6-7). Dolayısıyla bugün nostaljinin anlamlarının karmaşıklığı ve çeşitlerinin bolluğu kabul edilmek zorundadır (Palmberger, 2008: 359-360). Sırf bu nedenle de herkes tarafından kabul edilebilecek bir nostalji tanımına ve kavrayışına ne yazık ki ulaşılamamaktadır. Bu noktada ‘‘hermeneutik nostalji’’ kavramsallaştırmamız bilhassa önem kazanmaktadır. Bu kavramsallaştırmamıza ilham kaynağı olan şey, Vattimo ve Zabala’nın komünizmin bünyesindeki metafiziği tasfiye etmek ve ‘‘hakikat’’ arayışı doğrultusunda ortaya çıkan nesnel iddiaları yapısöküme uğratmak amacıyla (Vattimo ve Zabala, 2012: 18) ortaya attıkları ‘‘hermeneutik komünizm’’ kavramsallaştırmasıdır. Tek tip, evrensel ve tözselliklerle yüklü bir nostalji kavrayışı yerine bağlama göre inşa edilmişliğe, çok-boyutluluğa ve ikiz-değerliliğe işaret eden ve bu nedenle yoruma dayalı ‘‘hermeneutik nostalji’’den bahsetmek daha faydalı bir kavrayış olarak önem taşımaktadır. Ancak bu kavramsallaştırmanın, makro ölçekteki güç/iktidar ve sosyal, ekonomik, kültürel, tarihsel ve sosyo-bilişsel anlam matrislerinin varlığını inkâr etmeksizin bütünlüklü bir bakış açısının bir parçası olarak değerlendirilmesi yönünde bir gerekliliğin de bu noktada altı çizilmelidir.

Nostaljiden bahsedilebilmesi için sadece kişisel ve doğrudan tecrübe edilen geçmişin var olması gerektiği yönündeki bir iddiayı çürütmek için muazzam bir çabaya ihtiyaç duyulmamaktadır. Çalışmamızda temellendirdiğimiz hatırlama modelinin çıktıları göz önüne alındığında; doğrudan tecrübe etmediği geçmişe yönelik nostaljik duygulanıma kapılan bir bireyin nostaljisinin temelsiz olmadığını savunmakta bir sakınca yoktur. Çünkü söz konusu birey, sosyalleşme süreçleri vasıtasıyla etkileşime girdiği diğer bireylerin anılarını sahiplenebilmekte ve bunları kendisinin kılabilmektedir. Ayrıca yine duygular sosyolojisi alanında, duyguların kurumlar ve kişilerarası çalışan dinamik ve sembolik anlam inşa süreçlerinde karşılıklı etkileşimler vasıtasıyla yayıldığı ve bulaştığı halihazırda kabul edilmektedir (Tokdoğan, 2018: 39).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HATIRLANMADAN ÖNCE HATIRLATMAK: BİR FİKİR OLARAK YUGOSLAVİZM VE TARİHSEL SERÜVENİ

Tarihsel süreçte farklı devlet ve siyasi rejim formlarında ortaya çıkmış olan Yugoslavya, her şeyden önce bir fikirdir. Söz konusu fikrin uygulamaya geçirilmesine paralel olarak tarihte devlet formu olarak üç farklı Yugoslavya'dan bahsedilir. Birinci Yugoslavya, Birinci Dünya Savaşı'nın ardından 1918 yılında kurulmuş olan Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı'dır. İkinci Yugoslavya, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Josip Broz Tito liderliğinde kurulmuş ve 1991 yılına kadar varlığını sürdürmüş olan Sosyalist Federal Yugoslav Cumhuriyeti (SFYC)'dir. Üçüncü Yugoslavya ise 1991 yılında SFYC'den bağımsızlıklarını ilan ederek ayrılan cumhuriyetlerden geriye kalan Sırbistan ve Karadağ'ın 2006 yılına kadar süren birlikteliklerine işaret eden Miloševi'in Yugoslavya'sıdır (Velikonja, 2017a: 515). Bugün Yugoslavya'nın resmi ve fiili bir mevcudiyetinden bahsedilemiyor olması, Yugoslavya'nın başarısız bir fikir olarak değerlendirilmesine imkân tanıyabilir. Fakat bu durum fikrin de yok olduğu anlamına gelmemelidir.

Bu bölümde öncelikle bir fikir olarak değerlendirilen Yugoslavizm'den ve onun uygulamaya geçirilme deneyimlerinden bahsedecek; ardından SFYC'nin fiili ve resmi varlığını kaybetmesinden sonra geçmişine yönelik gündeme gelen bellek söylemlerine ve onların farklılıklarına, mevzubahis geçmişin bu söylemsel pratiklerle nasıl farklı şekillerde yorumlandığına değinecek; ve son olarak da ortak Yugoslav geçmişine yönelik nostaljik konumlanışları ve eylemleri ifade eden Yugo-nostalji fenomeninin yansımalarını ve farklı formlardaki görünümlerini ve esasen hangi Yugoslavya dönemi ile ilişkilendirildiğini değerlendireceğiz.

3.1. Fikri Alandan Pratiğe: Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı'ndan Sosyalist Federal Yugoslavya Cumhuriyeti ve Post-Yugoslav Atmosfere

''Yugoslav'' kelimesi Sırbo-Hırvatça'da ''Güney Slavları'' anlamına gelir ve Sırplar, Hırvatlar, Slovenler ve Bulgarların Güney Slav halklarını oluşturdukları belirtilir. Tarihsel ve coğrafi koşulların bir sonucu olarak söz konusu halklar arasında kültürel farklılıklar belirginleşmiştir. Doğu Roma İmparatorluğu (Bizans) etkisinde kalmış olan Sırplar ve Bulgarlar Ortodoksluğu benimsemiş; daha çok Batı'nın etki alanında kalmış olan Hırvatlar ve Slovenler ise Katolikliği benimsemiştir. Bosna'da yaşayan ve Osmanlı İmparatorluğu hâkimiyeti döneminde Müslümanlığı benimsemiş olan grupların (günümüzün terminolojisiyle ''Boşnaklar'') da; konu oldukça tartışmalı olsa da, Güney Slavları olarak

kabul edilmeleri gerektiğini belirtelim. Güney Slavları olan Sırplar, Hırvatlar ve Slovenler arasındaki kültürel farklılıklar söz konusu olduğunda; konuştukları dil açısından Slovence, Hırvatça ve Sırpça'dan bariz bir şekilde farklılaşmaktayken Sırpça ve Hırvatça arasında ise daha az belirgin diyalekt ve alfabe farklılıkları söz konusu olmaktadır (Bora, 1995a: 19-20).

Yugoslavizm düşüncesi ilk kez 1830'lu yıllarda Habsburg monarşisi çatısı altında yaşayan bir grup Hırvat entelektüel tarafından ortaya atıldı ve bu grubun başını dil bilimci Ljudevit Gaj çekiyordu. Gaj'a göre Balkan yarımadasında yaşayan Güney Slavlarının konuştukları diller birbirlerine oldukça yakın dillerdi. Gaj, Slovenya'dan yola çıkacak bir seyyahın Bulgaristan'a kadar seyahat ettiğinde sadece köyden köye değişen küçük lehçe farklılıkları ile karşılaşacağına inanıyordu. Ayrıca Sırp entelektüel Vuk Karadžić'in Sırpça ile Hırvatça arasındaki benzerliği kanıtlamak için ortaya attığı "stokovca" lehçesi Gaj tarafından da savunulmaktaydı. Dil örneğinden hareketle Balkanlar'daki Güney Slavlarının kültürel bir birlik ve kimlik oluşturduğu yönündeki düşünce aynı zamanda "İllyrianizm" olarak da bilinmekteydi. Yugoslavizm fikri 1848 devrimleri sırasında, Habsburg İmparatorluğu sınırları içerisinde yaşayan ve İlir olarak tanımlanan Sırp, Hırvat ve Slovenlerin monarşi bünyesinde kendilerine ait bir federasyona sahip olmalarını talep ederek siyasi bir boyut kazanma sürecine girdi (Hall, 2011: 87; Demir, 2013: 117).

Birinci Dünya Savaşı'nın sonuçlarından birisi olarak Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ile Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması, Yugoslavizm taraftarları açısından teoriyi pratiğe geçirmenin ilk fırsatını da doğurmuş oldu. Bu fırsatın değerlendirilmesi sonucunda 1 Aralık 1918 tarihinde Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı'nın kurulduğu ilan edildi. Bu krallık adından da anlaşıldığı üzere çatısı altında barındırdığı tüm ulusal ve etnik gruplara siyasi temsiliyet hakkı tanımayan ve yalnızca Sırp, Hırvat ve Slovenleri temsil eden bir krallık olarak tesis edildi (Türkeş, 2017: 15). Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı dolayısıyla hem içeriden hem de dışarıdan, ülkenin nüfusunun %80'inden fazlasını Güney Slavlarının oluşturduğu Sırp-Hırvat-Sloven ulus-devleti olarak görüldü. Bu oluşum içerisinde en geniş azınlıklar ise Bosnalı Müslümanlar (Boşnaklar), Arnavutlar, Almanlar ve Macarlardı. Bu dönemde Yugoslavizm ideologları Sırpların, Hırvatların ve Slovenlerin üç isimli tek bir etnik ulusun grupları olduklarına inanmaktaydılar. Bu nedenle bu dönemdeki Yugoslavizm, "eritme potası (*melting pot*)" metaforuna işaret eden bir şekilde Sırplar, Hırvatlar ve Slovenlerin birleşmesiyle bir Yugoslav ulusunun oluşacağına göndermede bulunmakta ve "ulusal birliği (*national oneness*)" savunmaktaydı (Djokic, 2003a: 19). Ancak krallık bünyesinde herkes tarafından kabul edilen bir meşruiyet zemini oluşturulamadı. Özellikle Sırplar ile Hırvatlar arasındaki tartışmalar bu durumun en önemli nedeniydi. Sırplar daha

çok üniter ve merkeziyetçi bir devlet yapısı arzularken ve bu minvalde hareket ederken; Hırvatlar ise muhtemel bir Sırp hegemonyasından çekinmekte, federalizm ve adem-i merkeziyetçilik temelinde tesis edilcek bir devlet yapısı umut etmekteydi. Aynı zamanda Bosnalı Müslümanlar ile Makedonya'daki Slavların ulusal statü sorunları da çözülemedi (Hall, 2011: 98). Hırvatlar ile Sırplar arasındaki hararetli tartışmalar 1928 yılında mecliste silahlı bir süikast olayına yol açtı. Bu olayı fırsata çeviren Sırplar, federalizme ilişkin tartışmaları sonlandırarak bir darbe aracılığıyla krallık diktatörlüğünü ilan ettiler ve 1929 yılında devletin ismi Yugoslavya Krallığı olarak değiştirildi (Türkeş, 2017: 16). Siyasi yapıdaki bu Sırp hegomonyası aynı zamanda faşist Hırvat ideolojisini savunan ve Hırvatların bağımsız bir devlete sahip olmasını amaçlayan "*Ustaši*(Ustaşa)*"* örgütünün gün yüzüne çıkmasına da neden oldu.

Böylesi bir atmosferde farklı yorumlanan Yugoslavizm'e ek olarak Sırpçılık, Hırvatçılık ve Slovencilik gibi ideolojiler, Yugoslavya Krallığı'nda artan oranda birbirleriyle mücadele eden ulusal fikirler olarak algılanır hale geldi ve Kral Alexander'in suikast sonucunda ölümünün ardından dikta rejimi meşruiyetini kaybettiğinde ulusal fikir olarak Yugoslavizm de büyük ölçüde temelini yitirdi (Troch, 2010: 239). Bu kargaşa ve kaos ile belirginleşen atmosferden istifade eden Mihver devletleri, 6 Nisan 1941 tarihinde Yugoslavya topraklarına saldırarak haftalar içinde işgali gerçekleştirdiler ve Yugoslavya toprakları Alman, İtalyan, Macar ve Bulgar askeri güçleri arasında pay edildi. İşgalden birkaç gün sonra da Nazi Almanyası'nın bir uydusu olarak tasarlanan, Ante Pavelić liderliğindeki Ustaşa örgütününün kontrolünde ''Bağımsız Hırvat Devleti'' tesis edildi. İkinci Dünya Savaşı'nın Yugoslavya topraklarına sıçraması, bölgede rekabet halinde olan ulusçu örgütlere kendi ulusçu projelerini hayata geçirmeleri için bir bağlam yarattı. Bunun bir sonucu olarak ''Büyük Sırbistan'' hayali ile yanıp tutuşan ve Sırp etnik-ulusçu ideolojisi ile hareket eden ''*Četnici*'' örgütü de sahnedeki yerini aldı (Tomić, 2014: 275-276). Ustaşa kontrolündeki Bağımsız Hırvat Devleti tıpkı patronu Nazi Almanyası gibi kontrol ettiği sınırlar içerisinde Sırplara, Romanlara, Yahudilere ve Hırvat olmayan diğerlerine karşı bir etnik arınma mücadelesi başlattı (Denich, 1994: 374).

İkinci Dünya Savaşı sırasında Yugoslavya'da çatışma ile belirginleşen atmosfere, 1919 yılında kurulmuş ''Yugoslavya Komunist Partisi''nin milis grubu olan ''*Partizanske* (Partizan)'' ordusu da dâhil olunca (Nikolić and Dobrivojević, 2017) söz konusu atmosfer farklı bir boyuta taşındı. Sırp faşistleri Çetnikler hem işgalci güçler; hem de Ustaşa ve Partizan gibi yerel güçler ile mücadele ederken; Partizan ordusu da Yugoslavya topraklarında bir sosyalist devrim ve işgalci güçlere karşı bir kurtuluş/özgürlük mücadelesi başlatmıştı. Hal böyle olunca, çatışma hem işgalci güçlere karşı sürdürülen bir mücadele,

hem de yerel güçler arasında gerçekleşen bir iç savaş niteliği kazanmış oldu. Ustaşaların Sırplara karşı, Çetniklerin ise Hırvatlara ve Bosnalı Müslümanlara karşı yürüttükleri etnik arınma girişimlerini önlemek amacıyla Josip Broz Tito liderliğindeki Partizan ordusu savaş sırasında "*bratstvo i jedinstvo* (kardeşlik ve birlik)" söylemini kullanmakta ve bölgedeki tüm Yugoslav halklarını temsil etme sorumluluğunu üstlenmekteydi (Demir, 2017). Josip Broz Tito önderliğindeki Partizan ordusu için tüm Yugoslav halklarının "anti-faşist" mücadelesi vasıtasıyla bir Sosyalist Yugoslavya'nın yaratılması zaruriyetti. Böylece bir fikir olan Yugoslavizm bu kez de Yugoslavya Komünist Partisi tarafından sahiplenilmiş oldu (Tomić, 2014: 276).

Yugoslavya'daki savaşın galibi Yugoslavya Komünist Partisi'nin milis grubu Partizanlar oldu. 1945 yılının Mayıs ayında Partizan ordusu, son işgalci Alman birliğini ülkeden uzaklaştırıp Çetnik ve Ustaşa örgütlerini de yenilgiye uğratarak çatışmayı sona erdirdiğinde; ülkedeki en güçlü siyasi aktör Yugoslavya Komünist Partisi idi. Çoğunluğu komünist parti üyelerinden oluşan Kurucu Meclis, işgal neticesinde fiili olarak çökmüş olan Birinci Yugoslavya'yı resmen sona erdirdi ve 29 Kasım 1945 tarihinde Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti'nin kuruluşu ilan edildi (Sancaktar, 2017: 69-70). Böylece savaş ile kurulup savaş ile yıkılmış olan Birinci Yugoslavya'nın ardından İkinci Yugoslavya'nın kuruluşu söz konusuydu. Fakat bunun bedeli Yugoslavya sakinleri için oldukça ağırdı. Resmi verilere göre, Yugoslavya sınırları içerisinde 1.700.000 kişi çatışmalar sonucunda yaşamını yitirmişti (Koka, 2017: 24). Yalnızca iç savaş ve işgal güçlerine karşı verilen mücadeleler sonucunda değil özellikle Partizan kuvvetlerinin savaş sonrasında gerçekleştirdikleri kitlesel katliamlar sonucunda gerçekleşen ölümlerden de bahsedilir. Ezcümle Malcolm (1999: 305), 1945 ve 1946 yıllarında Tito'nun karşıt gruplara—özellikle Ustaşa ve Çetnik örgütlerinin üyelerine karşı—uygulattığı kitlesel cinayetlerde, ölüm yürüyüşlerinde ve toplama kamplarında yaklaşık 250.000 insanın öldürülmüş olduğunun tahmin edildiğini belirtir. Bu nedenle Malcolm'a göre; Yugoslavya'da komünist iktidar oldukça ağır bir bedel ödettirerek yönetimi ele geçirmişti. Palmberger (2006: 529)'e göre de komünistlerce işlenen savaş suçları en gizli tutulan sırlardan biriydi ve özellikle 1945 ile 1946 yılları arasında neler olduğu hakkında konuşmak yasaktı. Komünistler tarafından Yugoslav halkı, ''canavar faşistleri'' mağlup etmiş olan Partizan savaşçıları olarak sunulmaktaydı. Yugoslavlara ilişkin bu kahramanlık ilişkisi dönemin okul kitaplarında ve dönemin filmlerinde işlenmekteydi. Palmberger, bütün bu olanların, etnik gruplar arasında çatışmaya dönüşebilme potansiyeli taşıyan antagonizmaları durdurmak amacıyla gerçekleştirildiğini belirtir ve bu eylemler, birleşik bir devlette tek ve hakim bir hatırlama kültürü aracılığıyla tek bir kolektif kimlik yaratmayı amaçlayan ''bellek siyaseti'' eylemleridir (Palmberger, 2006: 529).

Birinci Yugoslavya'da ''ulusal birliği'' vurgulamış; Sırp, Hırvat, Sloven uluslarından tek bir Yugoslav ulusu yaratma amacı gütmüş ve daha çok Sırp merkeziyetçiliği ve hegemonyası ile sonuçlanmış olan Yugoslavizm'in hatalı yönleri, Tito ve etrafındaki ideologların elbette gözlerinden kaçmamıştır. Eğer Yugoslavizm benimsenecekse, mutlaka Birinci Yugoslavya'daki deneyimden farklı bir şekilde benimsenmeli ve ulusal sorun böylece çözülmüş olmalıydı. Bu minvalde, Tito ve çevresindekilere göre siyasi çözüm, eşit hakların altı ulusal cumhuriyete verilmesiyle birlikte federal bir sistemde mümkün olabilecekti. Bu da Yugoslavya Komünist Partisi'nin, Birinci Yugoslavya döneminde federalizm yanlısı Hırvatların Yugoslavizm düşüncelerinden etkilendikleri anlamına gelmekteydi (Demir, 2013: 162). Dolayısıyla İkinci Yugoslavya; Hırvatistan, Slovenya, Sırbistan, Karadağ, Bosna-Hersek ve Makedonya cumhuriyetlerinden oluşacak federal bir yapı olarak tasarlandı. Ayrıca Sırbistan sınırları içerisinde iki bölge olan Kosova ve Vojvodina'ya da özerklik statüsü verildi (Wachtel, 1998: 130). Bu uygulama sayesinde Bosna ve Hersek ile Makedonya ilk kez tarihsel sınırları çerçevesinde birer resmi federal ve ülkesel birim haline geldiler. Ayrıca federasyonun 1946 yılında ilan edilen ilk anayasasında İkinci Yugoslavya'nın beş kurucu ulustan meydana geldiği belirtilmekteydi: Sırplar, Hırvatlar, Slovenler, Karadağlılar ve Makedonlar. Bosnalı Müslümanlar, Arnavutlar, Macarlar, Almanlar, Romanlar ve Türkler gibi gruplar da ''milliyetler (*narodnosti*)''; yani azınlıklar olarak kabul edilmekteydiler.

Birinci Yugoslavya'da kurucu bir ulus statüsü kazanamamış olan Makedonlar, İkinci Yugoslavya içerisinde bu statüyü elde etmiş oluyordu. Makedonlara tanınan bu ayrıcalık, Tito'nun stratejik bir hamlesi olarak yorumlanır. Makedonların Sosyalist Yugoslavya bünyesinde bir kurucu ulus olarak kabul edilmeleri girişiminin kökleri, Makedonya'nın Osmanlı İmparatorluğu döneminde Doğu Sorunu'nun bir parçasına dönüşmesine kadar dayanır. Yeni kurulan Sosyalist Yugoslavya'da Makedonya federal biriminin toprakları Vardar Makedonyası üzerinde yer almaktaydı. Bu doğrultuda Tito ve Yugoslavya Komünist Partisi, tarihi Makedonya topraklarında hak iddia edebilmek ve bu topraklar üzerindeki Yunan ve Bulgar iddialarını engellemek amacıyla yeni bir ulus inşası uğrunda çaba sarf etmiştir. Bu doğrultuda Vardar Makedonyası'nda yaşayan Slavlara Bulgar ya da Yunan olmadıkları, ayrı bir ulus olup Makedon olarak adlandırılmaları gerektiği yönünde politikalar izlendi (Danforth, 1993: 8). Söz konusu ulus inşası sürecinde yeni bir Makedon edebiyat dili yaratılmış; bağımsız bir Makedon kültürü oluşturma yönünde çabalar harcanmış; yeni bir Makedon ulusal tarih yazımı oluşturulmuş ve Makedonya'da ulusal Makedon Ortodoks Kilisesi tesis edilmiştir. Ayrıca Makedonya'da siyasi iktidar tarafından kitle iletişim, bu yeni ulus inşası süreci için seferber edilmiştir (Yasamee, 1997: 82-83). Başlangıçta kurucu ulus olarak nitelenmeyen Bosnalı

Müslümanlar da, 1963 yılındaki anaysa değişikliği ile ‘‘Müslümanlar’’ kategorisi ile ayrı bir ulus olarak tanınmıştır (Tomić, 2014: 276). Böylece İkinci Yugoslavya’daki resmi kurucu ulusların sayısı altıya yükselmiştir.

Makedonların ve Bosnalı Müslümanların ayrı ulusal kategoriler olarak tanınmaları örnekleri, Tito Yugoslavyası’nda Yugoslavizm’in ele alınışı ve yorumlanışı hakkında ipuçları sunar. İkinci Dünya Savaşı sırasında Partizanlar tarafından benimsenmiş olan ‘‘kardeşlik ve birlik’’ mottosu aynı zamanda Tito yönetimindeki İkinci Yugoslavya’nın kurucu mitlerinden biri haline getirilmiştir. Birinci Yugoslavya’da ‘‘ulusal birliğe’’ işaret eden ve tek bir Yugoslav ulusunun yaratılmasına göndermede bulunan ‘‘bütünleştirici Yugoslavizm’’in aksine; İkinci Yugoslavya’da ‘‘birliktelik’’ kavramı ön plana çıkarılmış ve fakat Güney Slavlarının etnik ve kültürel akrabalığı konusu tamamen terk edilmemiştir (Djokic, 2003a: 20). İkinci Yugoslavya’da komünist ideologlar, çok-etnili karakteri oldukça belirgin olan bir ülkede, bireysel ulusal kültürlerin gelişimiyle tamamen uyumlu olmuş olan yeni bir ‘‘ulus-üstü (*supra-national*)’’ evrensel kültürün yaratılmasını savunmuşturlar. Böylesi bir ulus-üstü kültürün, ulusal kültürleri ortadan kaldırmaktan ziyade onları birbirleriyle bağlantılandıracağına inanılmıştır. Hatta Slav olmayan gruplar da söz konusu ulus-üstü tahayyül aracılığıyla kuramsal olarak kapsanmıştırlar. Bu dönemde ‘‘halk’’ kavramından ziyade çoğul ‘‘halklar’’ kavramına yapılan vurgu çeşitliliğin tanınmasını ve çeşitliliğe yönelik hoşgörüyü ima etmekteydi (Wachtel, 1998: 131-132). Birinci Yugoslavya’da vatandaşların kendilerini etnik Yugoslav olarak tanımlamaları yönündeki zorlamaların aksine İkinci Yugoslavya’da vatandaşlara bu konuda özgürlük tanınmış ve hatta kendilerini Sırp, Hırvat, Sloven, Müslüman gibi ulusal-etnik kimlikleriyle tanımlamaları yönünde cesaretlendirilmiştirler (Djokic, 2003a: 20).

Jansen (2000: 43)’e göre İkinci Dünya Savaşı tarafından rehin alınmış bir siyasi iklimde Tito’nun önderliğindeki komünist rejim, rekabet halindeki ulusçulukları, ülkenin tüm sakinlerinin ulusal kimliklerinin tanındığı fakat siyasi olarak telaffuz edilmediği bir sistem inşa ederek dağıtmayı amaçlamıştır. 45 yıl sürecek olan Yugoslav rejimi Jansen (2000: 45)’e göre, Titoizm’in üç çizgisi etrafında hegemonyayı sürdürmüştür: ekonomik modernleşme, komünist hegemonya ve ulusal eşitlik siyasetleri. Bu açılım rejimi meşrulaştırma anlamına gelmekteydi ve nihayetinde İkinci Dünya Savaşı süresince kamusal söyleme egemen olmuş kuvvetli ulusçulukların kısmen yok oluşuna yol açmıştır.

İkinci Yugoslavya’da yaşayan ulusların ve azınlıkların arasındaki uyumlu ilişkileri şekillendiren siyasi slogan, ‘‘kardeşlik ve birlik’’ sloganıydı. ‘‘Kardeşlik’’ kavramıyla Yugoslav ulusları arasındaki ortak bağlantı ön plana çıkarılırken; ‘‘birlik’’ kavramıyla Yugoslav uluslarının uzun süreli tarihsel arzuları ve çıkarlarının gerçekleştirilmesine işaret

eden birleşme temsil edilmekteydi. Böylesi ideolojik bir bağlamda doğal olarak ulusçu hareketler ve ulusçuların kendileri düşmanlar olarak kodlanmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemin tamamında ulusçuluk neredeyse en tehlikeli iç düşman haline gelmiştir (Godina, 1998: 413-415). ‘‘Kardeşlik ve birlik’’ söylemiyle, nihayetinde eşit bir toplumun oluşumuna yol açacağı düşünülen, sınıf farklılıklarının aşamalı olarak yok edilmesi de amaçlanmaktaydı (Thompson, 1992: 91). Ulusal sorunu çözme çabasında olan Yugoslav ideologlarına göre ekonomik ve siyasi birleşme, etnik ve dini farklılıkları aşarak işçi sınıfına ait bir Yugoslav devletinin oluşumuna yol açacaktı. Dolayısıyla İkinci Yugoslavya, proleteryanın yoldaşlığı ve bir sınıf kimliği aracılığılıyla kimlikleşmenin etnik ve dini aidiyete bağlı daha yerel biçimlerinin aşılacağı kavrayışı temelinde kurulmuştu (Banac, 1984: 328-339).

‘‘Kardeşlik ve birlik’’ mottosu aynı zamanda ulus-üstü bir kimlik örüntüsünün oluşturulmasında da rol oynamıştır. Söz konusu örüntü, ‘‘Yugoslavlık/Yugoslav kimliği (*Yugoslovanska Identita*)’’ olarak bilinmekteydi ve fakat çok-değerli bir tanımlama örüntüsünü yansıtmaktaydı. Birincisi, Yugoslav kimliği ulusal ve etnik kimliklerin mevcudiyetini dışlamayan bir karaktere sahipti. Ulus-üstü kimliğin tüm ulusal kimlikler için bir sentez kanalı temsil etmesinde olduğu gibi ulusal kimlikler birlikte var olmayı sürdürdüler. İkincisi, Yugoslav kimliği bir ulusal topluluk ile değil; bir devlet oluşumuyla ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle bir anlamda devlet kimliğini yansıtmaktaydı. Dolayısıyla bu durum, İkinci Yugoslavya’daki her ulusun, Yugoslav kimliğinin yanında aynı zamanda var olmayı sürdüren bir ulusal kimliğe sahip olduğu şeklinde bir çıkarıma işaret etmekteydi (Godina, 1998: 416). Ramet (1992a: 54), aynı anda hem etnik bilincin hem de Yugoslav bilincinin var olmasına imkân veren böylesi ‘‘çift yönlü bir bilinç (*dual consciousness*)’’ durumunun ‘‘Yugoslav sosyalist yurtseverliği’’ şeklinde kavramsallaştırıldığını belirtir. Tito’nun kendi ifadesinde bu bilinç durumuna net bir şekilde rastlanır:

> Neredeyse yirmi yıldır Belgrad’da (Sırbistan) yaşıyorum ve Sırpların arasında kendimi bir Sırp gibi hissediyorum. Hâlbuki Hırvatistan’da ise bir Hırvat gibi hissediyorum. Bu durum benim bir Yugoslav olduğumu yansıtıyor. Bunun aksi söz konusu bile olamaz (Štaubringer, 1980’den aktaran Godina, 1998: 416).

‘‘Yugoslav’’ kategorisi resmi olarak ilk kez 1961 tarihinde gerçekleştirilen nüfus sayımına dâhil edilmiştir. Bu kategori, kendisini ‘‘bir etnik grup ya da ulusa ait görmeyenler’’ için ayrılmıştı (Tomić, 2014: 277). 1971 yılındaki nüfus sayımında federasyonun toplam 20,522,972 kişilik nüfusundan 273,077 kişi kendisini Yugoslav kategorisi ile tanımlamıştı. 1981 yılındaki nüfus sayımında ise 22,438,331 kişililk toplam federasyon nüfusundan kendisini Yugoslav olarak tanımlayanların sayısı 1,216,463’e

ulaşmıştı ve bu oran toplam nüfusun %5,4'üne tekabül etmekteydi[4]. 1961 yılındaki nüfus sayımında kendisini Yugoslav olarak tanımlayanların oranının en yüksek olduğu federe cumhuriyet %8,4'lük oranla BiH idi. 1971 yılındaki sayımda ise BiH'teki Yugoslav kategorisi %1,2'ye düşmüştü. Bunun nedeni 1971 yılındaki nüfus sayımında ilk kez ''Müslüman'' kategorisinin yer alıyor olmasıydı. 1961 yılındaki nüfus sayımında Müslüman kategorisi yer almadığından; kendilerini diğer ulusal grupların kategorileri ile tanımlamak istemeyen Bosnalı Müslümanlar Yugoslav kategorisini seçmişlerdi. Ancak 1971 yılındaki sayımda çoğu Bosnalı Müslüman Yugoslav kategorisini terk ederek Müslüman kategorisine kaymıştırlar. BiH ve Vojvodina, İkinci Yugoslavya döneminde en fazla etnik çeşitlilik arz eden bölgeler olarak belirgindiler. Dolayısıyla Yugoslav kategorisi en yüksek oranla bu bölgelerde kabul görmekteydi (Sekulic et al., 1994). ''Kardeşlik ve birlik'' ilkesi aracı kılınarak, yurttaşların Yugoslav fikrini başarılı bir şekilde içselleştirmeleri için farklı etnik ve ulusal gruplar arasında evlilikler teşvik ediliyordu. Bu evliliklerin oranı 1980'li yıllarda %10'un üzerine ulaşmıştı. Bu evliliklerden dünyaya gelen bireyler için Yugoslav kategorisi mantıklı bir çözüm gibi görünmekteydi (Srebotnjak, 2016: 70). Ancak nüfus sayımlarındaki oranların da göstermiş olduğu gibi ulus-üstü Yugoslav kimliği projesi tam anlamıyla başarıya ulaşamamıştır. Çünkü federasyon nüfusunun büyük çoğunluğu kendilerini etnik ve ulusal kategoriler ile tanımlamayı sürdürmeyi tercih etmiştir (Tomić, 2014: 277). Hatta Yugoslav kategorisi bazıları tarafından etnik ve ulusal bir kategori olarak düşünülürken; bazılarınca ulus-üstü bir kategori olarak düşünülmekteydi (Ramet, 1992a: 50). Yugoslavlık ya da Yugoslav kimliği, etkileşime giren etnik, dini ve dilsel unsurlar aracılığıyla akışkan ve dışlayıcı olmayan kimliklerin üretildiği Yugoslavya coğrafyasındaki (Srebotnjak, 2016: 69) çok-değerli ve çok-anlamlı kolektif kimlik örüntülerinden birisiydi. Bu anlamda çok-anlamlı ve müphem bir karaktere sahip olan Yugoslavlık, diğer tüm kolektif aidiyet örüntüleri gibi ''hayali bir cemaat'' ile ilintiliydi.

İnsanların tanımlama pratikleri üzerinde bu tarz görece bir özgürlüğe rağmen etnik ve ulusal beyanların aktif olarak kamusal alanda dillendirilmesinin engellenmesi ve dolayısıyla aktif beyanlar aracılığıyla harekete geçirilebilecek ulusçu hareketlerin baskılanması dikkat çekiciydi. Ayrıca İkinci Yugoslavya'da ulusçu hareketlerin baskılanması için toplumsal bellek ve tarihyazımı unsurlarında da komünistlerin tekeli söz konusuydu. Resmi bellek ve tarihyazımı İkinci Dünya Savaşı'nda Partizanların anti-faşist mücadelesi üzerinde temellenmişti. Dolayısıyla bu mevzu tam anlamıyla Yugoslav fikrine dayandırılmaktaydı. Çetniklerin veya Ustaşaların travmatik bellekleri ve bu bellekler aracılığıyla üretilen söylemler bastırılmaktaydı. Komünist rejim, geçmişin temsilleri

[4] https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_the_Socialist_Federal_Republic_of_Yugoslavia, (Erişim Tarihi: 24.01.2020).

üzerinde ideolojik ve söylemsel bir kontrol kazandığından etnik gruplar arası işbirliğini bozabilecek ürkünç olaylardan bahsedilmemekteydi. Tüm ‘‘faşizm kurbanları’’ öne çıkarılırken, ‘‘yabancı işgalciler’’ ve ‘‘iç hainlere’’ yönelik bir unutturma politikası söz konusuydu. (Denich, 1994: 370). Tüm Yugoslav halklarının anti-faşist mücadelesini yansıtan tek bir resmi anlatı söz konusuydu. Connerton, totaliter rejimlerimlerin devlet aygıtlarını, yurttaşlarının belirli bir olaya veya döneme yönelik belleklerini yok etme amacıyla kullandıklarını ve yurttaşlarının hatırlama eylemleri üzerinde bir tekel yaratma çabasında olduklarını belirtir (Connerton, 2014: 29-30). İkinci Yugoslavya’daki toplumsal hatırlama ve tarihyazımına ilişkin söz konusu durumu Connerton’un iddiası destekler. Ancak komünist iktidarın mevzubahis girişimleri, resmi bellekler dışındakilerinin tamamen yok olmasına yol açmadı. İkinci Yugoslavya gibi çok-etnili ve çok-uluslu bir devlette, birden fazla olan ve aralarında rekabetin söz konusu olduğu farklı kolektif bellekler bir arada var olmayı sürdürdüler (Kuzmanić, 2008: 7). Bu durum, özellikle Tito’nun 1980 yılındaki ölümünden sonra ulusçu hareketlerin yükselişe geçmesi ve nihayetinde İkinci Yugoslavya’nın dağılışında en etkili faktörlerden birisi olarak değerlendirilme girişimlerini haklı çıkaracaktır.

İkinci Dünya Savaşı’nın ardından komünist rejimin tesis edilmesiyle gündeme gelmiş olan İkinci Yugoslavya, kuruluşunun ilk yıllarında tıpkı diğer Doğu Avrupa’daki komünist rejimler gibi alternatifsiz bir şekilde Sovyet modelini benimsemişti (Bora, 1995a: 61). Fakat 1948 yılına gelindiğinde Tito ile Stalin arasındaki çeşitli fikir ayrılıklarından dolayı bir ayrılık gerçekleşmiş ve SFYC Kominform’dan ihraç edilmiştir (Perović, 2007). Söz konusu ayrılık, SFYC’nin hem iç hem de dış siyasette kendi özgün yolunu oluşturmasına yol açmıştır. Kominform’dan ihracın ardından İkinci Yugoslavya’ya yönlendirilen ve olumsuz etkiler yaratan Stalinist baskılar, Yugoslavya Komünist Partisi açısından yeni bir yol arayışına neden olmuştur. Ülkenin özgün koşulları tarihsel/düşünsel kaynakları ile birleşerek ‘‘Yugoslav sosyalist özyönetim sistemi’’nin doğmasına yol açmıştır (Sancaktar, 2017: 125-126). Marksist teoride bir geçmişe sahip olmasına rağmen ilk kez İkinci Yugoslavya’da pratiğe geçirilerek test edilen ‘‘özyönetim düşüncesi’’ aracılığıyla işçi sınıfının karar verme sürecine katılımına, üretim araçları üzerindeki hâkimiyetine ve toplumsal mülkiyet meselesine vurgu yapılmaktaydı (Tomić, 2014: 277). Tito ve çevresindeki Edvar Kardelj ve Milovan Djilas gibi siyasi liderler ile komünist entelektüeller özyönetim düşüncesini pratiğe geçirme aşamasında önce Marx’ın ‘‘sosyalist hümanizm’’, ‘‘performansa göre emeğin ödüllendirilmesi’’ ve ‘‘doğrudan demokrasi’’ gibi düşüncelerini yeniden keşfetmişlerdi. Nihayetinde SFYC’deki ‘‘işçilerin özyönetimi sistemi’’ SSCB’deki ‘‘devletçi ve bürokratik sosyalizm’’e karşı bir tepki olarak gün yüzüne çıkmaktaydı. Söz konusu sistemin uygulanması da 1950-1980 tarihleri arasındaki dönemi

kapsamıştır. Böylece ‘‘Yugoslav sosyalist özyönetim modeli’’ hem liberal temsili demokrasi hem de SSCB’nin devletçi sosyalizmi açısından bir alternatif seçenek haline gelmiştir (Sancaktar, 2015a: 13-17).

> Yugoslav sosyalist özyönetim sistemine ve düşüncesine göre; asıl olan ‘‘devlet veya parti’’ değil, asıl olan ‘‘bireyin refahı, mutluluğu ve özgürlüğüdür’’. Komünist parti ve devlet, ‘‘amaç’’ değildir; ‘‘bireyin refahı, mutluluğu ve özgürlüğü için araçtır’’. Dolayısıyla Yugoslav modeli; bireysel refaha, mutluluğa ve özgürlüğe vurgu yapan bir sosyalist sistemdi. Bu nedenle İkinci Yugoslavya, diğer devletçi sosyalist ülkelere göre bireyler için çok daha özgürlükçü ve dış dünyaya çok daha açık idi (Sancaktar, 2017: 43).

İkinci Yugoslavya’nın kendine özgü bir şekilde geliştirip uyguladığı ‘‘sosyalist özyönetim sistemi’’nin ekonomi açısından bir diğer uzantısı da 1965 yılında uygulanmaya başlanan ‘‘pazar sosyalizmi’’ idi. Bu uygulama, sosyalist sistem içerisinde piyasa ekonomisinin kurallarının yürürlüğe sokulmasına işaret ediyordu. Ancak piyasa ekonomisinin Batı’daki uygulamasından farklı olarak bu sistemde, piyasanın kendi kuralları çerçevesinde oluşmasına izin verilmiyor; komünist parti tarafından piyasa daima denetleniyor ve kontrol altında tutuluyordu. ‘‘Pazar sosyalizmi’’nin İkinci Yugoslavya’da uygulanmasında, Tito-Stalin ayrılığının ardından Tito’nun Batı ile yakın ilişkiler kurması ve SSCB ambargosundan dolayı kötüleşen ekonomiyi düzeltmek için Batı’nın ekonomik yardımlarını kabul etmesinin rolü büyüktü. Bu sistemin olumlu bir yansıması üretim alanında görülmekteydi. 1966 ve 1967 yılları SFYC’nin ihracatında önemli artışların görüldüğü yıllardı. Batı’nın ekonomik yardımlarının kabulünün ardından, SFYC reel sosyalizm deneyimleri arasında Batı’ya en açık hale gelen ülke konumuna yükselmiştir (Ülger, 2016: 61-63; Zizmond, 1992).

Tito ile Stalin arasındaki ayrılığın SFYC’nin dış politikasına yansıması ise Bağlantısızlar Hareketi’nin kuruluşuna öncülük etmesi olmuştur. SFYC bu harekete öncülük ederek Soğuk Savaş atmosferinde Üçüncü Dünya Ülkeleri ile etkileşime girme imkânı kazanmış ve Soğuk Savaş’ın çift-kutuplu sisteminde bloklar-dışı çizgisiyle yadsınmayacak bir uluslararası itibar elde etmiştir (Bora, 1995a: 66). Bora’nın ifadesiyle, İkinci Yugoslavya hem içeride hem de dışarıda çizdiği nevi şahsına münhasır istikameti ile bir ‘‘üçüncü yol’’ iddiası ortaya koyabilmiştir (Bora, 1995a: 17). SFYC’nin resmi ideolojisi haline gelen Titoizm üç temel prensibe dayandırılmıştır: ‘‘Yugoslav sosyalist özyönetimi’’, ‘‘kardeşlik ve birlik’’ ve ‘‘dış politikada bağlantısızlık’’ (Ramet, 1992b: 82). Güzelipek (2019: 325)’e göre İkinci Yugoslavya’daki Titoist rejim, ‘‘kardeşlik ve birlik’’ mottosu ile ulusal sorunu ele alması açısından Osmanlı İmparatorluğu’ndaki ‘‘millet sistemi’’nin farklı bir Slav versiyonu olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Bakić-Hayden ve Hayden (1992: 13)’e göre İkinci Yugoslavya’nın dış politikada izlediği ‘‘bağlantısızlık hareketi’’ yalnızca Batı’nın

askeri ve ekonomik hâkimiyetine (emperyalizm ve kolonyalizm) karşı çıkmak anlamına değil; aynı zamanda ‘‘Avrupamerkezcilik (*Eurocentrism*)’’in dolaylı bir şekilde reddi anlamına da gelmekteydi.

İkinci Yugoslavya, Doğu Avrupa’daki çağdaşları olan diğer reel sosyalizm deneyimleri ile karşılaştırıldığında birçok açıdan onlardan farklılaşmaktaydı. 1960’lar ve 1970’lerde SFYC’deki görece özgürlükler ve yaşam standartları çağdaşlarınkinden önemli oranda daha yüksekti (Tomić, 2014: 277). Modernleşme söz konusu olduğunda SFYC, Doğu Avrupa’daki çağdaşlarıyla aynı şekilde gelişmiştir. Fakat onlardan ayrıldığı önemli bir nokta, ulusal homojenleşme siyaseti izlemiyor olmasıydı. İzlediği dış politika sayesinde 1948 yılından sonra Doğu veya Batı’nın tam parçası olmayan tek Avrupa ülkesi konumundaydı. (Wachtel, 2009: 129). Ayrıca çok-uluslu ve çok-kültürlü bir toplum inşa etme konusunda da başarıya ulaşmış sayılırdı (Wachtel, 2009: 131). En azından komünist siyasiler SFYC’deki ulusal sorunun çözülmüş olduğunu iddia etmekteydiler (Uzgel, 1992: 217).

İkinci Yugoslavya’da savaş sonrası tesis edilen komünist rejim ekonomiyi de tamamen kontrolü altına almıştır. Ekonomide ve sanayide ciddi adımlar atılarak savaşın, bunlar üzerindeki yıkıcı etkisinin ortadan kaldırılması için çaba harcanmıştır. Sanayi üzerindeki kontrolün %80’inden fazlası, bankacalık sistemi ile iç-dış ticaretin tamamı rejimin kontrolüne geçmiştir (Koka, 2017: 25). Sert sanayileşme ve kolektif tarım programları uygulamaya konmuştur. Birinci Yugoslavya’da nüfusu elli binin üzerinden olan yalnızca on bir kent söz konusuyken; 1981 yılında bu sayı elli bire ulaşacak ve nüfusun %41’i bu kentlerde yaşıyor olacaktı (Wachtel, 2009: 126-131).

1967-1972 yılları arasında Hırvat ulusçularının rejime yönelik ciddi eleştirileri ve protestoları ‘‘Hırvat Baharı’’ olarak adlandırıldı. Söz konusu hareket Tito’nun girişimleri ile oldukça sert bir şekilde bastırılmış ve birçok Hırvat siyasetçi ve entelektüel tasfiye edilmiştir (Sancaktar, 2019: 56-64). 1974 yılındaki anayasa değişikliği ile SFYC’nin federe cumhuriyetlerine geniş haklar tanınmış; bu değişiklik SFYC’yi en iyi ihtimalle bir ‘‘gevşek federasyon’’a; en kötü ihtimalle de bir ‘‘de facto konfederasyon’’a dönüştürmüştü (Djokic, 2003a: 20). 1974 Anayasası federasyonun merkeziyetsizleşme sürecine hız kazandırmaktaydı. 1970’lerin sonunda neşet eden ekonomik kriz, gelişmiş ve az gelişmiş federe cumhuriyetler ve eyaletler arasındaki farkı genişletecekti (Jović, 2001: 102). Tito’nun 4 Mayıs 1980 tarihindeki ölümü dengeleri büyük oranda değiştirmiştir. Çünkü Tito, İkinci Yugoslavya’nın kurucu lideri olması ve uyguladığı politikalarla kazandığı siyasi karizması nedeniyle adeta bir kişilik kültü haline gelmişti. Ayrıca ‘‘yaratıcı ve kurtarıcı’’, ‘‘arabulucu’’, ‘‘hakikatin savunucusu’’ gibi sıfatlarla tasvir edilmekteydi (Perica, 2002: 103).

Yugoslavya Komünist Partisi'nin Onikinci Kongresi'nde ''Tito'dan sonra Tito'' sloganı geliştirilmiş (Crampton, 2007) fakat Tito'nun ölümünün yarattığı kayıplar telafi edilememiştir.

Bora (1995: 99)'ya göre, SFYC'de 1980'li yılların ilk yarısında ekonomik krizin yurttaşlar üzerinde yarattığı etki ulusçu hareketler ile kendisini göstermeye başlamış ve dolayısıyla Tito'nun ölümünün ardından 1980'li yılların ilk beş yılı ulusçuluğa geçiş dönemi olarak belirginleşmiştir. Uzgel (1992: 218), SFYC'de uluslara ve milliyetlere sunulan her türlü siyasi, ekonomik ve diğer hakların, ulusçu hareketlerin gelişmesine engel olamadığını; aksine onları alevlendirerek besleyici kaynakları haline geldiğini belirtir. Bahsi geçen dönemde ilk ulusçu gerilim, Sırbistan federe biriminin iki özerk bölgesinden birisi olan Kosova'da yaşayan Arnavutların federe cumhuriyet statüsü talepleri üzerine 1981 yılında giriştikleri geniş çaplı protestolarla gün yüzüne çıkmıştır. Bu olay üzerine Hırvatistan ve Slovenya'nın Arnavutları desteklemesi, Karadağ'ın ise Sırbistan'ı desteklemesiyle SFYC'deki ulusların ve etnik grupların ilk kez açık olarak karşı karşıya geldiklerine tanık olunmuştur (Uzgel, 1992: 230). Hal böyle olunca, ulusal sorunu çözmüş olmasıyla övünen komünist rejimin, aslında onu hiçbir zaman tam anlamıyla çözüme kavuşturamamış olduğu, 1980'li yılların ikinci yarısında açığa çıkmıştır (Bora, 1995a: 80).

1986 yılında Sırbistan Komünistler Birliği'nin lideri haline gelen ve siyasi ajandasına Sırbistan'ın özerk bölgeleri olan Kosova ve Vojvodina'dan söz konusu statülerin alınması, 1974 Anayasasının kaldırılması ve Yugoslavya'da tekrar Sırp hegemonyasının tesis edilmesi gibi hedefleri ekleyen Slobodan Milošević (Ramet, 1991: 93), İkinci Yugoslavya'da sona gidilen istikamette önemli bir figür olarak sahnedeki yerini almıştır. İlk girişimlerinden biri, 1989 yılında Sırbistan'ın özerk bölgelerinin statülerine son vererek Sırbistan'a bağlanmalarını sağlamak olmuş (Ramet, 2002: 317); ayrıca 1389 yılında Sırp Krallığı ile Osmanlı İmparatorluğu arasında gerçekleşen Kosova Savaşı'nın 600.yılı anma etkinliğinde savaşın gerçekleştiği alanda binlerce Sırp'a hitap ederek üzerlerinde psikolojik bir etki yaratmıştır. Sırp ulusçuluğunun alevlendirilmesi çağrısında bulunarak gerekirse silahlı mücadelenin başlatılması yönündeki niyetini vurgulamıştır. Ramet (2002: 308) Milošević'in harekete geçirdiği Sırp ulusçuluğunu oldukça başarılı bir şekilde ''travmatik ulusçuluk (*traumatic nationalism*)'' olarak nitelendirir. Sırpların Orta Çağ'dan İkinci Yugoslavya'ya değin yaşadığı sözde travmatik olaylar mitolojinin desteğiyle oldukça inandırıcı bir şekilde bu ulusçuluk bünyesinde işlenmekteydi. Ayrıca 1986 yılında ''Sırbistan Sanat ve Bilimler Akademisi''nin yayımladığı ''Memorandum'' Milošević'e Sırp ulusçuluğu konusunda sözde bilimsel destek sağlamaktaydı. Söz konusu Memorandum, Sırpların mağduriyetlerine; özellikle de Tito Yugoslavyası'nda Sırp toplumu üyelerine karşı

uygulanan ayrımcılıklara bilimsel olduğu sanılan atıflar yapmaktaydı (Biondich, 2011: 197). Bu girişimlerin sonucu olarak Memorandum, Sırp ulusçuluğunun söz konusu dönemdeki mühim metinlerinden birisi haline gelmiştir. Diğer yandan Milošević aynı zamanda 1980'li yılların sonundan itibaren Yugoslavya coğrafyasındaki tüm Sırpları tek bir çatı altında toplamayı hedefleyen "Büyük Sırbistan" hayalini ulusçu söylemler vasıtasıyla canlı tutmaya çalışmıştır. Sırp Ortodoks Kilisesi de Sırp ulusçuluğunun, özellikle de Sırp etnik-ulusçuluğunun temellendirilmesi sürecinde öncü rolü oynayan bir kurum haline gelmiştir.

Milošević ile neredeyse aynı profili paylaşan bir diğer figür Hırvatistan'da liderliğe geçerek sahneye çıkan Franjo Tuđman idi. İkinci Dünya Savaşı'nda Partizanların anti-faşist mücadelesine katılmış ve İkinci Yugoslavya döneminde askeri ve akademik görevlerde bulunmuş olan Tuđman (Đurašković, 2016: 773-774), Hırvat ulusçuluk hareketinin siyasi liderliğini üstlenmesiyle ön plana çıkmıştır. Tuđman'ın siyasi ajandası Milošević'in ajandasının hemen hemen Hırvat versiyonuna denk geliyordu. Tuđman'ın öncelikli hedefleri arasında bir Hırvat ulus-devleti yaratmak, BiH'in Hersek bölgesini ele geçirerek ''Büyük Hırvatistan''ı kurmak ve homojen Hırvat ulus-devletini tesis etmek amacıyla Hırvatistan'da yaşayan Sırpları kendi topraklarına sürmek gibi hedefler yer alıyordu (Sancaktar, 2019: 56). Ayrıca Hırvat ulusçuluğunun seferber edilmesinde, İkinci Dünya Savaşı dönemindeki Hırvat faşist örgütü Ustaşa ve bu örgütün kontrolünde Nazi uydusu olarak tesis edilmiş Bağımsız Hırvat Devleti'nin uygulamalarına yönelik bir nostalji (*Ustaša-nostalgia*) eğiliminin oluşturulmasında, Tuđman da eylemleri ile ismi geçenler arasında yer almaktaydı (Đurašković, 2016: 783). Bu eğilim, SFYC'de unutturulmaya ve bastırılmaya çalışılan geçmişi ve faşizm tecrübesini yeniden canlandırma çabası anlamına geliyordu. Diğer yandan Milošević, saldırgan eğilimini Hırvatlara ve dolayısıyla Hırvatistan'a yöneltmiştir. Bu doğrultuda Hırvatistan, Sırp ulusçuluğu nezdinde tamamen, İkinci Dünya Savaşı'ndaki Ustaşa devletinin bir türevi olarak görülmekteydi. Milošević de Hırvatlar'dan "faşist vampirler" olarak söz etmekteydi (Bora, 1995a: 124).

Berlin Duvarı'nın yıkılışı ve Doğu Avrupa'daki "kadife devrimler" ile belirginleşen 1989 yılı, Soğuk Savaş'ın çift-kutuplu sisteminin ve bu sistemde yer alan Doğu Bloku'nun lideri SSCB'nin dağılışına ve baskıcı rejimlerin sona ererek yerlerini özgürlük dalgalarının kaplaması olaylarına şahitlik edildiği yıldı. Reel sosyalizm deneyimlerinden serbest piyasa ekonomisi ve liberal/kapitalist sistemlere geçiş dalgalarının SFYC'ye uğraması elbette kaçınılmazdı. 1990 yılında SFYC'de "Yugoslav Komünistler Ligi"nin kongresi sonucunda çok partili hayata geçiş kararı alınmış ve Sırbistan ile Karadağ hariç diğer bütün federe

cumhuriyetlerde ulusçu partiler yapılan seçimlerden galip partiler olarak çıkmıştır (Kut, 2005: 47).

SFYC'nin açık ara en gelişmiş düzeyde ve etnik açıdan hemen hemen homojen bir nüfusu barındıran cumhuriyeti olan Slovenya ile Franjo Tuđman'ın seçimleri kazanmasıyla ulusçu eğilimin oldukça belirginleştiği Hırvatistan, Milošević'in hegemonya tesis etmeye ve Sırp kontrolünde Yugoslavya'yı üniter bir yapıya dönüştürmeye çalıştığı federasyondan ayrılma planlarını ortaya koymuştur. BiH ve Makedonya ise ilk aşamada gevşek şekilde yapılandırılacak bir konfederasyon fikrinden yana bir duruş sergilemiş olsalar da; Slovenya ile Hırvatistan'ın olmayacağı bir federasyondan çekinmekteydiler (Kut, 2005: 48). Nihayet 25 Haziran 1991 tarihinde Slovenya ve Hırvatistan bağımsızlıklarını ilan ederek federasyondan ayrıldıklarını duyurdular. Böylece İkinci Yugoslavya fiilen sona ermiş oldu. Ertesi gün Sırpların kontrolünde olan "Yugoslavya Halk Ordusu" Slovenya ile çatışmanın fitilini ateşlemiş fakat birkaç gün içinde Slovenya'dan çekilmek zorunda kalmış ve yönünü Hırvatistan'a çevirmiştir. Avrupa Topluluğu ve Birleşmiş Milletler (BM)'in girişimleri neticesinde Hırvatistan'daki Sırp-Hırvat çatışması, başlamasından bir yıl sonra durdulabilmiştir (Ramet, 1992b: 85-86). 1991 yılının Eylül ayında ise Makedonya bağımsızlığını ilan ederek federasyondan çatışma yaşamadan ayrılan tek cumhuriyet olmuştur.

Kültürel çeşitliliğinden dolayı Yugoslavya'nın adeta bir prototipi olması bakımından "küçük Yugoslavya" diye de anılan BiH'de ise durum çok daha vahim bir karaktere bürünecekti. Birbirleri üzerinde çoğunluk oluşturmaksızın BiH'te yaşayan Bosnalı Müslümanlar (Boşnaklar), Bosnalı Sırplar ve Bosnalı Hırvatlar, 3 Mart 1992 tarihinde BiH'in federasyondan bağımsızlığını ilan ettmesinin ardından üç yıl sürecek bir iç savaşa sürüklenmişlerdir (Ülger, 2016: 125-129). Yirminci yüzyılın son on yılında dünya tarihine damgasını vuracak en vahim olaylara (etnik temizlik, soykırım, kitlesel ve planlı tecavüzler, savaş suçları vb.) ise bu iç savaşta tanıklık edilmiştir. 27 Nisan 1992 tarihinde Sırbistan ve Karadağ'ın "Yugoslavya Federal Cumhuriyeti"ni ilan ettiklerinde SFYC ve aynı zamanda İkinci Yugoslavya resmen sona ermiştir (Kut, 2005: 50). BiH'teki iç savaşa 1995 yılında DBA ile son verilebilmiş ve söz konusu anlaşma ile BiH'te Boşnak, Hırvat ve Sırpların eşit temsil edilecekleri bir siyasi sistem tesis edilmiştir. 2006 yılında Sırbistan ile Karadağ, birlikte yer aldıkları federasyonu sonlandırarak ayrı ulus-devlet haline gelmiştir. 2008 yılında ise Kosova'nın Sırbistan'dan bağımsızlığını kazanması ile Yugoslavya coğrafyasında bağımsızlığını kazanan devlet sayısı yediye yükselmiştir.

İkinci Yugoslavya'nın dağılmasıyla bir fikir olarak Yugoslavizm'in de başarısız olarak değerlendirilmesi mümkün olmuştur (Djokic, 2003b). Bu fikrin katlinde ve

dolayısıyla başarısızlığa uğramasında büyük pay sahibi olanlar ise İkinci Yugoslavya'nın dağılma sürecinde sahnede olan etnik-ulusçu siyasi partiler ve etnik-ulusçu siyasi elitlerdir.

İkinci Yugoslavya'nın dağılışına ilişkin akademik tartışmalarda en genel anlamda dağılışa neden olan unsurlara işaret eden argümanların şunlar olduğu belirtilir: "Ekonomik nedenler", "kadim etnik nefret (!)", "ulusçuluk faktörü", "kültürel faktör", "uluslararası siyasetin etkisi", "kişiliklerin üstlendiği roller", "imparatorlukların çöküşü". Bu argümanlardan "kadim etnik nefret" hariç diğer hepsi dağılışı açıklamak ve yorumlamak için oldukça kullanışlı argümanlardır. Fakat dağılışı bu argümanlardan yalnızca birine dayandırmak da hatalı bir akademik çabaya işaret eder (Jović, 2001: 101). İkinci Yugoslavya'nın dağılışında birden fazla faktörün etkili olduğunu savunmak daha kabul edilebilir bir girişim gibi görünmektedir. Dağılışta "kadim etnik nefretin" etkili olduğunu savunan argüman, akademi dışında yer alan daha çok medya, siyasetçiler ve yazarlar nezdinde popülerleşmiş bir argümandır (Jović, 2001: 103). Jović (2001: 103-104)'e göre Yugoslavya'daki çatışma bir etnik çatışma olarak başlamamıştır. Daha ziyade Yugoslavya'nın dağılış sürecinde, daha önceki bir dönemin; yani İkinci Dünya Savaşı ve öncesinin stereotiplerinin yeniden icat edilmesi yönünde bir eğilim söz konusuydu. Bu eğilim özellikle, hem entelektüeller hem de yurttaşlar arasındaki ulusçu gruplar tarafından tetiklenmiştir. Bu grupların amacı şüphesiz "öteki" kategorisini keskin sınırlar ile yeniden icat etmekti. Yugoslavya'daki savaşlar Ramet (1992b: 81)'e göre Ortodokslar, Katolikler ve Müslümanlar arasında cereyan eden dini karakterli bir savaş değildi. Daha çok toprak kazanımı için girişilen mücadelelerdi. SFYC'deki her cumhuriyet bünyesinde yer alan etnisiteler arasındaki sosyal etkileşimleri dini farklılıklar engellememekteydi. En azından Sırp siyasetçilerinin Sırp olmayanlara yönelik kolektif nefreti uyandırmak amacıyla dini hassasiyeti ve tarihsel belleği manipüle etmeye başladıkları zamana kadar durum böyleydi. Bu girişimler sonucunda etnik-ulusçulukların mücadelesine dönen çatışmalar, dolayısıyla etnik gruplar arasındaki kadim etnik nefretin değil de; siyasi elitlerin, tek siyasi aracın etnisite olacağı bir siyasal bağlam ve etnik açıdan homojen alanlar yaratmak amacıyla giriştikleri eylemlerin bir sonucu olarak açığa çıktılar (Gagnon, 1994: 132).

SFYC'nin dağılışına ilişkin ileri sürülen kültürel gruplar arasındaki sözde "kadim etnik nefret" iddiasında özellikle Batı'nın Balkanlar'ı "öteki" olarak resmettiği "Balkanizm"in (Todorova, 2010) büyük payı söz konusuydu. "Primordialist" bir perspektifi barındıran bu iddia, etnik-ulusçu siyasi elitlerin kültürel olana kesin sınırlar atfetmek aracılığıyla stereotipler üretme eylemlerini ve propagandalarını doğal olarak desteklemiştir. Bir arada yaşamın güzel bir örneğini deneyimleyen Yugoslav yurttaşlarının hisleri siyasi elitlerce

zapt edilmiş ve toplumların zihniyetleri ulusçu mesajlara duyarlı olacak şekilde dönüştürülmüştür (Srebotnjak, 2016: 75). İkinci Yugoslavya'nın çatışma aracılığıyla dağılışının ardından söz konusu olan post-Yugoslav dönemde etnik-ulusçuluk ve etnisiteye ilişkin eğilimler; siyasi elitler, kurumlar ve daha geniş bir nüfus sayesinde baskın eğilimler haline gelmiştir (Tomić, 2014: 286-287).

3.2. Post-Yugoslav Dönemde Yugoslav Geçmişi Üzerinde Söylemsel Mücadeleler

Soğuk Savaş'ın sonlanıp başarısız ve monist bir bakış açısıyla "tarihin sonunun" (Fukuyama, 1989) ilan edildiği dönemde reel sosyalizm deneyimlerinden serbest piyasa ekonomisi ve kapitalist/liberal sistemlere geçiş sürecini deneyimleyen Doğu Avrupa ülkelerinde söz konusu geçiş, birçok alanda gerçekleşmiş ya da en azından gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Devlet yönetiminde korumacı ve planlı bir ekonomiden, Batı tarzı üretim, tüketim ve piyasaya yönelik rekabetçi ekonomilere; sosyalizm altında görece basit ve açık bir konumdan sosyalizm sonrasında daha fazla karışık, çok-değerli ve kafa karıştırıcı bir konuma; önceki Marksist-Leninist ideolojilerden neo-liberal ideolojiye; önceki bütüncül kolektivizm formlarından yeni ve farklı formlara; bir Sovyet uydusu olmaktan özgür ve demokratik dünyaya katılmaya; ortak mülkiyetlerden özelleştirmelere ve devlet işletmelerinin özelleştirilmesine; tek partili sistemlerden çok partili meclislere geçişler (Velikonja, 2009b: 536) söz konusu dönemin yansımalarından bazılarıdır. Bu geçiş sürecini görece çatışmasız bir şekilde "kadife devrimler" aracılığıyla yaşamış olan diğer Doğu Avrupa ülkelerinin aksine SFYC'de geçiş süreci iç savaşlar ile birlikte deneyimlenmiştir. Geçiş döneminin yol açtığı tartışmasız birçok olumlu gelişmeye rağmen aynı zamanda bu süreç ile birlikte umulmadık sorunlar ile dolu bir "pandora kutusu" da açılmıştır. Geçiş süreci her açıdan toplumların siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel "pluralizasyonu"nu gündeme getirmiş olsa da; bu olumlu gelişmeye kaçınılmaz olarak "turbo-kapitalizm (*turbo-capitalism*)"in takdimi, refah devletinin yıkılışı, toplumsal adaletsizliklerin artışı, yeniden ataerkilleşme, gelenekçilik ve ulusçu çatışmaları içeren bir dizi olumsuz gelişme ve süreç de eşlik etmiştir (Velikonja, 2009b: 537).

SFYC'de dağılışa yol açan etnik-ulusçu çatışmaların yanı sıra; sosyalist geçmiş de ayrı bir ideolojik ve söylemsel mücadele alanı haline gelmiştir. Bu durum esasen diğer Doğu Avrupa ülkelerinde de görülmekteydi. SFYC örneğinde bu mücadele, daha henüz federasyonun dağılışının gerçekleşmediği bir dönemde başlamıştır. SFYC'deki çok-uluslu ve çok-kültürlü yapının sembolik anlamda "koruyucu muhafızı" olarak değerlendirilebileceğimiz Tito'nun 1980 yılındaki ölümünün ardından kendilerine hareket alanı bulan eski komünist fakat yeni etnik-ulusçu siyasi elitler, ulusçu hareketleri geniş

kitlelere yayma ve projelerini gerçekleştirme yolunda Tito Yugoslavyası'nın geçmişi ile amasız bir mücadelenin fitilini ateşlemişlerdir.

İkinci Yugoslavya döneminde komünist rejimin bellek siyaseti üzerindeki tekelinin, İkinci Dünya Savaşı'nda tüm Yugoslav halklarının anti-faşist mücadelesi dışında tüm etnik-ulusçu geçmiş temsillerinin unutturulması ile belirgin olduğunun altını çizmiştik. Söz konusu dönemde tamamen yok olmayan; aksine öyle ya da böyle "karşı-bellek (*counter-memory*)" olarak varlığını sürdüren ve Ustaşa ile Çetniklerin mücadeleleri aracılığıyla Sırpların ve Hırvatların ulusal bellekleri olarak işlev gören çerçeveler bu süreçte yeniden sahiplenilmiştir. Böylece İkinci Dünya Savaşı'nda Partizanlar tarafından Çetnik ve Ustaşa üyesi olmakla suçlanan kişilere yönelik yürütülen katliamlara ilişkin anılar yeniden ama daha güçlü bir şekilde canladırılmıştır. Bu geçmiş temsilleri aracılığıyla Sırp ulusçuları kendilerini Hırvatistan'da Ustaşa lideri Ante Pavelić'in; Kosova'da ise Osmanlı fatihlerinin hayaletleriyle savaşır halde bulmuşlardır (Traverso, 2018: 43). Jović (2004: 102)'e göre Milošević ve Tuđman gibi siyasi liderler, İkinci Yugoslavya'da söz konusu olan resmi bellek siyasetinin sonunu, ulusçu bellek siyasetini ileri sürmek ve meşrulaştırmak için ideal bir şans olarak değerlendirmişlerdir. Böylece siyasi ve ekonomik iktidarlar üzerindeki tekelleri açısından hiç de liberal olmayan gayelerini, resmi bellek alanını tekelleştirme girişimlerinde yansıtmışlardır. Böylece İkinci Yugoslavya'da belirgin olan otoriterizm bu minvalde dağılışın ardından da sürdürülmüştür. Malešević (2002b: 233-234)'e göre Sırbistan ve Hırvatistan'da İkinci Yugoslavya'nın dağılış süreci ve sonrasında yükselişe geçerek hegemon hale gelen ulusçu ideolojilerin kendilerini meşrulaştırma amacıyla kullandıkları kalıp, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Yugoslav komünistleri tarafından kullanılmış olan kalıplar ile benzerlikler barındırmaktaydı. Bu ideolojilerin bellek siyasetleri üzerindeki girişimleri, Yugoslav olan herşeyin unutulması yönündeydi. Çünkü İkinci Yugoslavya döneminde farklı kültürel gruplara aidiyet duymuş fakat bir arada yaşayabilmiş komşuların söz konusu deneyimleri unutturulmaz ise; yeni ayrılıkçı doktrinler için başarı elde edilemeyeceği düşünülmüştür. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sırasında belirgin olan düşmanlıklar hatırlanmaz ise İkinci Yugoslavya'nın dağılış sürecinde etnik-ulusçu bilinçleri inşa etme yolunda Yugoslav halkları arasında sözde "kadim etnik nefret" fikri ileri sürülemeyecekti (Jović, 2004: 102).

Hırvat asıllı olan fakat kendisini ulus-üstü Yugoslav kimliği ile tanımlamayı sürdüren edebiyatçı Dubravka Ugrešić, post-Yugoslav dönemde Yugoslavya ile ilgili olan herşeyin unutturulması, halklar arasındaki eski düşmanlıklara ilişkin geçmiş söylemlerinin ise ana akım söylemler haline gelişini "yalanlar kültürü (*culture of lies*)" olarak nitelendirir ve bu kültürün tesis edilme sürecinde iki stratejinin rol oynadığını belirtir:

> Bu stratejiler "hatırlama terörü" ile "unutma terörü"dür. Unutma terörü ile hatırladığınız şeyi unutmanız için sizi zorlarlar. Hatırlama terörü ile de hatırlamak istemediğiniz şeyi hatırlamanız için sizin üzerinizde baskı kurarlar. Her iki strateji de birbirine paraleldir. Her ikisi de yeni bir devlet, yeni bir hakikat kurma işlevi görür. Hatırlama terörü ile ulusal kimliğin sürekliliğinin tesis edilmesi amacı güdülür. Unutma terörü ile de Yugoslav kimliğinin ve onun yeniden tesis edilmeye çalışılan dolaylı umudunu yok etme amaçlanır (Ugrešić, 1994: 37-39).

Velikonja (2017a: 524)'ya göre post-Yugoslav dönemde yeni bağımsızlığını kazanan halef devletlerde ana akım ve baskın ideolojiler olan etnik-ulusçu ve neo-liberal ideolojiler, eski Yugoslav toplumlarının belleklerini, harekete geçirdikleri söylemler vasıtasıyla adeta "de-Yugoslavizasyon (*de-Yugoslavization*)" işlemine tabi tutmuşlardır. Bu süreçte "Yugoslavya" kelimesi neredeyse yasaklanmış bir kelime haline gelmiştir (Kovacevic, 2007: 313). İkinci Yugoslavya'yı anımsatan herşeyden kurtulma girişimi doğrultusunda İkinci Yugoslavya'nın geçmişinde belirgin olan kişilerin isimlerini taşıyan cadde ve meydanların isimlerini tüm Yugoslavya coğrafyasında değiştirme kampanyaları başlatılmış (Palmberger, 2012); Tito ve diğer önemli isimlerin, Partizan üyelerinin ve anti-faşist mücadelenin adına yapılmış heykeller ve anıtlar tahrip edilmiştir. Bu tahrip eylemlerinin en belirgin örneği, 27 Kasım 2004 tarihinde Tito'nun doğum yeri olan Hırvatistan sınırları içerisinde yer alan Kumrovec köyünde, doğduğu evin bahçesinde yer alan heykelinin başı kesilerek tahrip edilmesidir (Kameda, 2010: 112) ve bu yalnızca örneklerden bir tanesidir. Bunun dışında yüzlerce heykel ve anıt aynı kaderi paylaşmıştır. Sosyalist dönemde resmi bellek siyasetinin söylemleri çerçevesinde inşa edilmiş müzeler ya kapatılmış; ya da ulusal tarih müzelerine dönüştürülmüştür. Örneğin, Makedonya'da 2011 yılında açılan "Makedon Bağımsızlık ve Egemenlik Mücadelesi Müzesi", sosyalist Yugoslav geçmişini Makedon ulusunun tarihinde en zor dönem olarak resmetmektedir (Velikonja, 2017a: 534). Diğer yandan resmi tarihyazımınında da aynı doğrultuda hareket edilmiş; sosyalist dönem adeta hiç yaşanmamış gibi "tarihsel revizyonizm" vasıtasıyla ele alınmıştır. Okullarda okutulan ders kitapları dahi tarihsel revizyonizmin etkisinde hazırlanmış ve bu kitaplarda genel olarak sosyalist dönem karartılmıştır (Ramujkić, 2015).

Post-Yugoslav dönemde ulusçu retorik, araç edindiği tarihsel revizyonizm ve ‘‘kolektif amnezi’’ aracılığıyla sosyalist Yugoslav geçmişini ‘‘siyasi terör hâkimiyeti’’, ‘‘elli yıllık karanlık’’, ‘‘yalanların krallığı’’, ‘‘ulusların zindanı’’ ve ‘‘Tito’nun despotluğu’’ gibi söylemsel kalıplar ile etiketlemiş (Kuljić, 2003’den aktaran Maksimović, 2017: 1067) ve o dönemden kalan tüm miras reddedilmiştir (Bakić-Hayden and Hayden, 1992: 15). Ayrıca söz konusu dönem özellikle 1980'li yıllarla birlikte sinema endüstrilerinde yer almaya başlayan, ulusçu söylemlerin senaryolarına yedirildiği filmler aracılığıyla da karartılmıştır (Muzbeg, 2015).

Ugrešić'in "belleğin haczi (*the confiscation of memory*)" (Ugrešić, 1996) olarak nitelendirdiği, sosyalist Yugoslav geçmişine yönelik söz konusu ulusçu iktidar odaklı dayatılan kolektif amnezinin Hırvatistan'da oldukça yüksek oranda gerçekleşmesinin önemli nedenlerinden birinin de; diğer Yugoslav toplumlarının aksine Katolik kültürü temelinde inşa edilen Hırvat ulusçu programının, federasyonun dağılışının ardından doğrudan Avrupa ile bütünleşme siyaseti izlemesi olduğunu belirtebilmemiz mümkündür. Bu durumda, komünist ideolojilerin Avrupamerkezci perspektiften, Batı'nın ötekisi olan Doğu ile ilişkilendirilmesinin payı büyüktür. Hırvat ulusçuluğu tarafından dillendirilen söylemsel pratiklerde "bizim kültürümüz Avrupalı ve Katolik bir kültürdür, onlar (Sırplar) ise sadece Ortodokslar ve cahil barbarlardır" (Ugrešić, 1994: 40) şeklinde dışavurulan stereotipler göz önüne alındığında bahsi geçen durum aydınlanmaktadır. Ayrıca bu örnekte "Balkanizm"in izleri de açık bir şekilde görülebilmektedir.

Sosyalizmden liberalizme geçiş sürecini deneyimleyen post-Yugoslav ülkelerinde söz konusu geçiş süreçlerinin yansımaları, en azından bellek siyaseti alanında "liberal" değildir. Çünkü tam anlamıyla liberalizmin konsolidasyonunun mevzubahis olduğu sistemlerdeki "toplumsal bellek" alanında en azından bir "çoğulculuğun" hakim olduğu görülür veya umulur. Fakat post-Yugoslav dönemde liberalleşme çabalarının ilk on yılı bellek siyaseti üzerindeki monist tutumlar nedeniyle liberal değil; aksine "anti-komünist" ve "anti-Yugoslav" bir karakteri yansıtır. Ulusçu siyasi elitler ile iktidar odakları ve toplumsal belleklerin üretiminde rol oynayan, sembolik iktidar taşıyıcıları olan ulusçu entelektüeller, her ne kadar sosyalizm altında geçirdikleri yılları ve o yıllardan kalan mirası reddediyor gibi görünseler de; eylemleri aracılığıyla sosyalizm dönemindeki otoriterizmin, farklı bir kılıf altında idame ettirilmesini sağlamış ve sağlamaktadırlar (Jović, 2004: 106). Bu uygulamalar vasıtasıyla aynı zamanda ulusçu ve neo-liberal siyasi elitler tarafından saldırı hedefleri arasına yerleştirilen, Güney Slavlarının birlikteliğine ve barışçıl bir arada yaşayabilme potansiyellerine işaret eden Yugoslavizm fikridir. Yugoslavizm fikri böylece 1990'lı yılların ilk dönemi ile birlikte ulus-inşası süreçleri ve yeni halef ulus-devletlerin varlıklarının meşrulaştırılma çabaları vasıtasıyla anti-Yugoslavizmin yol gösterdiği şekilde bir başarısızlık olarak sunulmuş ve hala o şekilde sunulmaktadır. Ayrıca Yugoslavizm karşıtlığı dolaylı bir şekilde de olsa Avrupai eğilimler ve politikalar aracılığıyla da desteklenmektedir (Popović, 2017: 43-44).

SFYC'nin halef devletlerinde 1990'lı yıllardan beri "geleneklerin icadı" vasıtasıyla yürütülen ulus-inşası süreçleri çerçevesinde gerçekleştirilen ve etnik-ulusal karakteri haiz "bellekleştirme projeleri (*memorialization projects*)" (Kirn, 2014: 314) SFYC'nin dağılış sürecinde yaşanan iç savaşların travmatik söylemlerini oldukça başarılı bir şekilde

kullanarak etnik-ulusal gruplar arasındaki ilişkilerin antagonistik karakterlerinin sürdürülmesine ve bu çerçevede dışlayıcı stereotiplerin idamesine katkıda bulunmaktadır.

Post-Yugoslav toplumlardaki resmi ve ulusal bellek çerçevelerinin, ortak sosyalist geçmişin temsillerini barındırmıyor olmaları ve bu çerçevelerin baskın konumda olmaları, ortak sosyalist geçmişe ilişkin olumlu temsillerinin ve pozitif söylemlerin tamamen yok olduğu anlamına gelmemelidir. Foucault'un "tek bir iktidardan ziyade birçok iktidarın hiyerarşik konumlanışlarından oluşan takım ada" olarak işaret ettiği toplum imgesini göz önüne aldığımızda post-Yugoslav atmosferde ortak sosyalist geçmişin en azından "karşı-bellek" ve "karşı-söylem" şeklinde iktidar hiyerarşisinde var olmaya devam ettiğini savunabilmemiz mümkün görünmektedir. Post-Yugoslav toplumlarının kolektif bellekleri üzerine makalesinde Rekšć (2016: 76), sosyalist geçmişi unutturmayı hedefleyen ulusal anlatılar ile o dönemin hatırlanmasını ve Yugoslavizm fikrini savunmayı sürdüren ulus-aşan anlatıların tüm post-Yugoslav toplumlarında bir arada ve eş zamanlı olarak var olduklarını ve kimi durumlarda iç içe geçtiklerini savunur. Ulusçuluğa, ulusal mitlere ve ulusal stereotiplere dayandırılan bellek anlatıları, çok-kültürlülük fikrinin karşıtları olarak konumlanır ve doğal olarak nefret söylemlerinin yayılmasını desteklerler (Rekšć, 2006: 79). Güney Slavlarının birliğine ve birlikte yaşam tecrübelerine atıfta bulunan bellek anlatıları ise ulus-aşan anlatılar olarak karakterize olurlar. Fakat Rekšć'e göre sosyalist geçmiş ile ilgili hem olumlu hem de olumsuz değerlendirmeler, gerçekçi ve durağan tartışmalara değil; daha çok mitleştirme süreçleri ve kolektif duygulara dayalıdırlar (Rekšć, 2016: 81).

Kirn (2014: 314-315)'e göre SFYC'nin dağılışı ile post-Yugoslav ve post-sosyalist döneme geçiş süreci; türünün en iyisi olarak ulus-aşırı, anti-faşist ve sosyalist nitelikte olan Yugoslav belleğinin yok edilmesi için ziyadesiyle doldurulmuş bir ulusal bellek formunu ön plana çıkartmıştır. SFYC artık var olmayan bir ülke olmasına ve ulusal bellek çerçeveleri ve resmi tarihyazımlarınca unutturulmak istenen bir geçmişe işaret ediyor olmasına rağmen Yugoslavya sözcüğü, düşünce ve bellek alanında etki yaratmayı sürdürmektedir. Örneğin SFYC döneminde, Partizanların anti-faşist mücadelesine ve Yugoslavların "kardeşlik ve birlik" ilkesine atfen inşa edilmiş modernist anıtların çoğu, Kirn (2014: 315)'e göre post-Yugoslav dönemde ulusçu ve neo-faşist grupların saldırılarına ve tahrip eylemlerine maruz kalmış olmasına rağmen ulus-aşan Yugoslav projesinin belleğini harekete geçirme işlevini yerine getirmektedirler. Post-Yugoslav dönemin ulusçu bellek çerçeveleri, Yugoslav geçmişine ilişkin devrimci ve ulus-aşan karakterdeki herşeyi yok etme girişimleriyle ön plana çıkarılmıştır. Sosyalist Yugoslav geçmişindeki Partizan deneyiminin devrimci özü ve sosyalist proje, şimdinin ulusçu bellekleri tarafından terör ve

suç eylemleri ile kişilik kültünün totaliter hayaletlerine indirgenmiş ve indirgenmektedir (Kirn, 2014: 328). Dolayısıyla İkinci Dünya Savaşı'nın ardından tüm Yugoslav halklarını kapsama çabasında bulunmuş ve ulus-aşan bir anlatıya dayalı olan "Yugoslav bellek kültürü"nün aksine; SFYC'nin dağılışı sürecinde ve bu sürecin ardından baskın hale gelen bellek kültürleri ise ulus merkezli tarihsel anlatı üzerinde temellenmektedir (Dureinović, 2018).

Yol açtıkları aşırı şiddet ve ayrıca etnik temizlik sayesinde sivil nüfusları stratejik hedeflere yerleştirme eylemlerinden dolayı SFYC'deki dağılış sürecinin kanlı çatışmalarının, yalnızca etnik açıdan belirginleşmiş ölü bedenler ve kolektif travmalar ile halef devletlerin, ulusal belleklerin yeni gramerlerini organize etmeleri çerçevesinde elverişli hale gelmiş geçmişler yaratmış olmalarının (Beronja and Vervaet, 2016: 5) yanı sıra; post-Yugoslav atmosfer, 1990'lı yılları karakterize etmiş olan ulusçu coşkuya, yükselen işsizlik oranlarına, siyasi yozlaşmaya ve gözle görülür bir sonu bulunmayan uzatılmış geçiş sürecine işaret eden; daha iyi bir geleceğin teslim edilmemiş vaatlerine yönelik hayal kırıklıklarının belirtileriyle yüzleşmektedir (Pupovac, 2010). Böylesi hayal kırıklıkları ile belirginleşen bir atmosferde, ortak sosyalist geçmişe yönelik olumlu ve ulus-aşan söylemlerin bireyler arasında popülarite kazanması ve bu söylemlerin daha fazla birey tarafından sahiplenilerek eylemlerine eklemlenmesi şaşırtıcı olmamalıdır. Örneğin; Velikonja (2014: 57)'ya göre, ''bin yıllık hayalini Avrupa'nın bir parçası haline gelerek gerçekliğe aktaran'' ve sosyalist geçmişin ulusçu ve neo-liberal ideolojik söylemler vasıtasıyla ''kanlı diktatörlük'' olarak etiketlendiği Slovenya'da bile SFYC'nin daha parlak yönlerine işaret eden ''Yugoslav yanlısı (*pro-Yugoslav*)'' marjinal söylemler, artan oranda daha geniş bir kamusal alanda sahiplenilmektedir. Bu yeni eğilimi ''Yeni Yugoslavizm (*New Yugoslavism*)'' olarak nitelendiren Velikonja, bu eğilimin özellikle Slovenya'daki ''*rock'n' roll*'' müzik türü ile ilgilenen ve bu tarzın üreticisi olan grupların söylemlerinde belirginleştirildiğini; fakat hem sosyalist geçmişi kutsayan olumlu yönünün hem de söz konusu geçmişin bazı yönlerine eleştirel olarak konumlanan olumsuz yönünün mevcut olduğunu belirtir (Velikonja, 2014). Diğer yandan, Sırbistan'ın başkenti Belgrad'da yer alan ''Yugoslav Tarih Müzesi'' kurumu, post-Yugoslav atmosferin söylem evreninde sosyalist geçmişe yönelik revizyonist ve ulusçu söylemler ile güçlü yakınlığına rağmen aynı zamanda sosyalist geçmişin olumlu yönlerine ışık tutan ''karşı-bellek'' söylemleriyle kurduğu diyalog sayesinde önemli bir örnek olarak belirmektedir (Popović, 2016). Son olarak SFYC'nin tüm halef devletlerinde belirgin ve oldukça müphem bir fenomen olan Yugo-nostalji, ortak sosyalist geçmişe yönelik ulus-aşan bellek çerçevelerinin içkin olduğu söylemsel pratiklerin post-Yugoslav söylem evreninde ''karşı-söylem'' karakterindeki (Palmberger, 2008: 357) mevcudiyetlerinin en önemli göstergesidir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde sunduğumuz hatırlama eylemine ilişkin modeli göz önünde bulundurarak ‘‘özneler-arası karakterdeki anlam çerçeveleri olarak söylem (Laclau ve Mouffe)’’ ile ‘‘anımsama kalıpları (Schudson)’’ olarak ‘‘belleğin kolektif çerçeveleri’’ kavramsallaştırmamızın, post-Yugoslav toplumlarının tümünün geçmişlerine ilişkin olarak temellenen söylem evrenlerinde yer alan, farklı ve birbirleriyle zıtlaşan söylem kalıplarına (ulusçu ve ulus-aşan söylemler) denk düştüğünü ifade edebiliriz. Bu söylem kalıplarında, hatırlama ve unutma arasındaki diyalektik ilişkinin de oldukça açık bir şekilde görülebildiği gözlemlenebilir. Sosyalist geçmişi reddeden ve onun üzerinde revizyonist müdahalelerde bulunarak kolektif amneziyi hedefleyen ulusçu söylemlerde, söz konusu geçmişin unutulması ve ayrıca İkinci Dünya Savaşı ve SFYC’nin dağılışı sırasında meydana gelen iç savalardaki etnik gruplar arası mücadelelerin hatırlanması ön planda iken; Yugoslavya’nın sosyalist geçmişine daha ziyade olumlu bir şekilde yaklaşan ve etnik gruplar arasında bir arada yaşam tecrübelerine ve eski rejimin sosyal, siyasi ve ekonomik açıdan olumlu yönlerine işaret eden ulus-aşan söylemlerde ise unutmanın eylemlerinin hedefleri, etnik gruplar arasında antagonistik ilişkilere yol açan, etnik çatışma ve etnik temizlik gibi eylemlerin temsilleridir. Ancak bu uyarlamamızda, Palmberger’in, Michel de Certeau’nun ‘‘strateji’’ ve ‘‘taktik’’ tipolojisinden istifade ederek ‘‘söylemsel stratejiler (*discursive strategies*)’’ ve ‘‘söylemsel taktikler (*discursive tactics*)’’ arasında yaptığı ayrımdan da yararlanmamız gerekiyor (Palmberger, 2016: 16-17). Palmberger’e göre, ‘‘söylemsel stratejiler’’, post-Yugoslav toplumlarda, sosyalist geçmişe ilişkin ulusçu ve resmi temsillerin inşası ile söz konusu geçmişin resmi tarihyazımları çerçevesinde yeniden ele alınması sürecine profesyonel olarak katılan aktörlerin ve kurumların söylemlerine işaret eder. Bu aktörler özellikle siyasi elitler ve onların aracıları olan tarihçiler, tarih öğretmenleri, gazeteciler ve entelektüellerden oluşur ve ‘‘bellek üreticileri (*memory makers*)’’ arasında (Kanstainer, 2002: 197) yer alırlar. Palmberger, ‘‘söylemsel stratejilerin’’, yeniden inşa edilen ulusal geçmişleri nakletmek, meşrulaştırmak ve nesnelleştirmek amacıyla belirli bir ulusu temsil etme iddiasında bulunan aktörler tarafından kullanıldığını belirtir. Aksine ‘‘söylemsel taktikler’’ ise tarihin yeniden yazılma süreçlerine profesyonel olarak dâhil olmayan; fakat yine de geçmişi yeniden düşünme zorunluluğu ile yüzleşen ve ülkelerinde meydana gelen muazzam toplumsal değişimlerin ardından kendilerini iktidar mücadelesinin vuku bulduğu söz konusu geçmişe konumlandıran ‘‘sıradan vatandaşların’’ öznel anlatılarında tespit edilebilir. Söylemsel stratejiler ile söylemsel taktikler arasındaki bu ayrım, son tahlilde ‘‘bellek siyaseti’’ ile ‘‘bireysel/öznel anlam inşaları’’ arasındaki ayrıma karşılık gelmektedir. Söylemsel stratejiler daha çok geçmişe ilişkin net konum alışlar ile ilgiliyken; söylemsel taktiklerin

bünyelerinde ‘‘esneklikler, durumsallıklar ve müphemlikler’’ esastır (Palmberger, 2016: 16-17).

3.3. Müphem Bir Fenomenin Geneolojisi: Yugo-nostalji ve Tezahürleri

İlk teşhis edildiğinde, bir mekana duyulan özlemden kaynaklanan patolojik ruh halini tanımlamak için isimlendirilen; fakat ilerleyen süreçte modernleşmenin de etkisiyle zamanın geri döndürülemez oluşunun bir sonucu olarak geçmiş zaman özlemi ve arzusunu da kapsayarak değişime uğrayan ‘‘nostalji’’ olgusu, özellikle Berlin Duvarı’nın 1989 yılındaki yıkılışı ve devamında ‘‘kadife devrimler’’ veya SFYC örneğinde kanlı çatışmalar ile reel sosyalizm deneyiminden liberal/kapitalist düzene ‘‘geçiş sürecini’’ deneyimleyen Doğu Avrupa ülkeleri ile anılır hale gelmiştir. Yirminci yüzyıla damgasını vuran ‘‘kızıllık’’ altındaki totaliterizmlerden kurtuluş süreçleriyle tüm Doğu Avrupa’ya yayılan özgürlük dalgaları, sanıldığının aksine herkes için kazanıma ve özgürlüğe yol açmamıştır. Radikal değişimlerin döneminde kayıpların yol açtığı duygulanım biçimleriyle sarmalanan çoğu Doğu Avrupalı, ironik bir şekilde kaybettiği şeyleri devrimlerden önceki geçmişte arar hale gelmiştir (Koleva, 2011).

Bulgaristan’da bir gazeteci 2009 yılında kaleme aldığı bir yazısında şöyle yazmıştır: ‘‘Eğer Doğu Avrupa’da yaşıyorsanız şu nakaratı illa ki duymuşsunuzdur: Komünizm zamanında sanıldığının aksine, herşey kötü değildi. Daha fazla iş bulma imkânımız vardı. Suç oranları azdı. Daha çok seks yapabiliyorduk’’ (Ghodsee, 2010: 523). SFYC’nin dağılışı sırasında BiH’de başlayan iç savaşta neredeyse dört yıl kuşatma altında kalan Saraybosna şehrinde, kuşatma sırasında bir Saraybosnalı’ya Berlin Duvarı’nın yıkılışı hakkında ne düşündüğü sorulduğunda; ‘‘bir taraftan iyi bir gelişmeydi; fakat diğer taraftan Berlin Duvarı maalesef bizim başlarımızın üstüne yıkıldı’’ şeklinde cevap vermiştir (Štiks, 2010: 92). Jansen (2000: 191)’e göre; SFYC’de 1990’lı yıllar, savaşlardan doğrudan etkilenenlerin yanı sıra doğrudan etkilenmeyenlerin de çeşitli kayıplar yaşadıkları on yıldı. Çatışmalarda yaşamını yitirenler bir yana, çoğu insan işlerini, gelirlerini, mal varlıklarını, toplumsal ilişki ağlarını ve arkadaşlıklarını yitirdiği için hem ekonomik ve toplumsal açıdan; hem de duygusal açıdan kayıp hisleriyle yüzleşmiştir. Dolayısıyla her radikal devrimin ardından gelen nostalji patlamalarında (Boym, 2009) olduğu gibi 1989 yılı ile birlikte ‘‘geçiş süreçlerini’’ deneyimleyen Doğu Avrupa ülkelerinde de ‘‘sosyalizm nostaljileri’’ mantar gibi çoğalmıştır. Velikonja’nın ifadesiyle, ‘‘sosyalizm nostaljilerine; Baltık’tan Balkanlar’a, Doğu Almanya’dan Rusya’ya tüm eski sosyalist ülkelerde rastlanmaktadır’’ (Velikonja, 2009b: 535).

Post-sosyalist toplumlardaki geçiş süreçlerinin sonuçlarından birisi olan ve kültürel fenomenler olarak ortaya çıkan sosyalizm nostaljileri, farklı ülkelerde farklı isimler ile anılmıştır: Rusya'da ''Sovyet Nostaljisi (*Soviet Nostalgia*)'', Doğu Almanya'da ''*Ostalgie*'' ve SFYC'nin halef devletlerin de ise ''Yugo-nostalji *(Jugo-nostalgija*)'' şeklinde isimlendirilen ''kızıl nostaljiler'', kızıl geçmişlerine renksiz şimdiki zaman nezdinde ayrıcalık tanımaya yönelik ortak yapıyı paylaşıyor olmalarına rağmen oldukça değişken bir biçimde farklı görünümlere ve tezahürlere sahip olmaları nedeniyle özdeşleştikleri her bir sosyalist sistemin ve mevzubahis sistemlerin yarattığı gündelik yaşam tarzlarının özgünlüklerini yansıtırlar (Bošković, 2013: 54). İlgili kültürel fenomenler sosyal bilimlerinin sosyoloji, antropoloji, sosyal psikoloji, tarih ve siyaset bilimi gibi farklı disiplinlerinde ''post-sosyalizm veya post-komünizm nostaljileri'' başlığı altında ele alınmaya başlamış ve günümüze kadar geçen sürede tümünü kapsayan oldukça geniş bir literatür oluşmuştur (Todorova and Gille, 2010; Reifova, 2018; Purisik and Lewicka, 2016; Sierp, 2009; Boym, 1995).

Yugo-nostalji teriminin ilk kez nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı incelenecek olursa; diğer sosyalizm nostaljileri ile kıyaslandığında, onlardan farklı bir sürecin sonucunda işitilir hale geldiği görülebilir. Yugo-nostalji zannedilebileceği gibi, fenomenin taraftarları tarafından üretilmiş bir terim olmaktan oldukça uzaktır. SFYC'nin dağılışının ardından ve dağılışı izleyen iç savaşlar sırasında bağımsızlığını yeni kazanmış halef devletlerdeki medya kuruluşlarının ekseriyeti, ya iktidar sahibi kesimlerce sıkı bir şekilde kontrol edilmekte ya da dönemin baskın ideolojileri ile hareket etmekteydiler (Čolović, 2002). Yayın hayatının daha sonraki dönemlerinde yayın karakterini ve eğilimini değiştirmiş olsa da Hırvatistan'da haftalık yayın yapan ''*Globus*'' dergisi, çok kuvvetli bir biçimde ulusçu tutumu ile belirgindi ve SFYC'nin halef devletlerinde yaşanan siyasi olayların baskın yorumlanışlarının avukatlığına soyunmuş bir yayın kuruluşuydu (Chushak, 2013: 13). 1992 yılının Aralık ayında mevzubahis dergide yayımlanan bir makalede, Hırvatistanlı beş kadın entelektüel çirkin bir saldırıya maruz kalmalarıyla ön plana çıkmışlardır. İlgili makalede isimleri geçen Slavenka Drakulić, Rada Iveković, Vesna Kesić, Jelena Lovrić ve Dubravka Ugrešić Hırvatistan'da Hırvat askeri güçlerinin BiH'deki çatışmalara dâhil olması için uluslararası toplumun dikkatini çekmek amacıyla düzenlenmesi planlanan kongreye ve BiH'de kadınlara yönelik kitlesel tecavüz eylemlerine karşı yürütülen bir kampanyaya katılmakla suçlanmış ve eğilimlerinden dolayı, ''cadılar, Marksist feministler, komünizmin kızları, komünist ve post-komünist vurguncular'' ve en önemlisi de ''Yugo-nostaljikler'' olarak damgalanmışlardır (Simmons, 2009: 458; Chushak, 2013: 14). Böylece ''Yugo-nostalji'' terimi, sosyalist geçmişe yönelik tarihsel revizyonizmin ve resmi amnezinin en yoğun olarak gözlemlendiği Hırvatistan'da, hükümete ve baskın söylemlere muhalefet

eden kişileri damgalamak için kullanılan bir kolektif etiket haline gelmiştir (Jansen, 2000: 193). Ugrešić, Yugo-nostalji teriminin ortaya çıkışı hakkında şunları yazar:

> Eski Yugoslavya'nın yeni devletlerinde otoriteler ''Yugo-nostalji'' terimini ürettiler ve bu terime belirsizliğe yer vermeyen bir anlam yüklediler. ''Yugo-nostaljik'' terimi söz konusu otoritelerce siyasi ve ahlaki ehliyetsizlik anlamında kullanıldı. Bir Yugo-nostaljik onlara göre şüpheli bir kişidir; toplum düşmanı ve vatan hainidir. Yugoslavya'nın yıkılışından pişmanlık duyan bir kişidir; demokrasi düşmanıdır. Yugo-nostalji terimi yeni savaş terminolojisine aittir. Yugoslavya'nın dağılışından dolayı yasa boğulan Yugo-nostaljikler, insan kılındığındaki dinazorlar olarak kınanan kişilerdir (Ugrešić, 1998: 23; Ugrešić, 2012: 6).

Milošević'in ''şeytani iktidarı'' ile sahnede olan Sırbistan'da ise Yugo-nostalji teriminin soy kütüğü Hırvatistan'a göre bir nebze bulanıktır. 1990'lı yılların başından 2003 yılına kadar Sırbistan, Karadağ ile birlikte ''Yugoslavya Federal Cumhuriyeti (Üçüncü Yugoslavya)'' adı altında beraberliğini sürdürdüğünden; Milošević şeytani eylemlerinin bir parçası olarak Sırplar nezdinde Yugoslavizm düşüncesini sömürme eylemini, Yugoslavya'yı Sırp hegemonyası altında muhafaza etmenin yanı sıra; Sırp ulusal çıkarlarının peşinde koşan "şizofrenik bir siyaset" örneği sergileyerek de sürdürmüştür. Milošević rejimi bu doğrultuda bir yandan Tito Yugoslavyası ile bir devamlılık iddiasında bulunurken; diğer yandan aşırı Sırp ulusçuluğunun yaygınlaştırılması çabalarını sürekli biçimde Tito Yugoslavyası'nın geçmişini reddederek sürdürmüştür. Milošević rejimince söz konusu geçmişe olumlu referanslar ve dolayısıyla nostaljik konumlanışlar hoş karşılanmamış olsa da; Sırbistan'da çoğu kişi ulusçu düşüncelerinin yanında Tito döneminde daha iyi yaşam standartlarına sahip oldukları yönünde bir düşünceyi de muhafaza ederek pragmatist bir tutumla Milošević'i alkışlamayı ihmal etmemiştir (Chushak, 2013: 16).

SFYC'nin halef devletlerinin tamamında özellikle şartların görece daha iyi olduğu 1955-1980 dönemine yönelik her olumlu ve özlem dolu referans, neredeyse aşağılayıcı bir karakterde olan Yugo-nostaljik sıfatıyla damgalanır hale gelmiştir (Maksimović, 2016: 85). ''*Globus*'' dergisinde saldırıya uğrayan beş kadın entelektüelden yalnızca Ugrešić, Yugo-nostalji terimini sahiplenmiş ve terimin olumlu anlamlar kazanmasına destek olarak adeta terimle özdeşleşen bir figüre dönüşmüştür. Ugrešić'in nostaljisi herşeyden önce SFYC'nin dağılma sürecine girmesiyle birlikte gün yüzüne çıkan toplumsal hoşnutsuzlukların sıkı bir eleştirisini barındırır. Eleştiri hedeflerinin ön sıralarında yer alanlar, özellikle Hırvatistan'da had safhada olan, sosyalist geçmişe yönelik resmi amnezi ve tarihsel revizyonizm uygulamalarıdır. Bu hedefler aracılığıyla Ugrešić esasen SFYC'nin dağılışında rol oynayan faktörlerden birisi olan etnik-ulusçu ideolojileri, söylemleri ve onların üreticilerini eleştirmiştir.

> Sosyalist geçmişi anımsatan tüm semboller tarihin çöp kutusuna atıldı: Bayraklar, armalar, sokak/cadde isimleri, okullar, meydanlar. Bunlar yenileriyle değiştirildi. Neredeyse bir gecede değerler sisteminin tamamı değişti. Önceden olumlu şekilde belirgin olan ‘‘Anti-faşistler’’, ‘‘Partizanlar’’, ‘‘Komünistler’’, ‘‘Sol-kanat’’, ‘‘Anti-ulusçular’’ gibi terimler aniden olumsuz anlamlarla dolup taştılar. Bu terimlerin yerine ‘‘ulusçular’’, ‘‘Ustaşalar’’, ‘‘Bağımsız Hırvat Devleti’’ gibi terimler olumlu çağrışımlar kazandılar (Ugrešić, 1994: 37).

Ugrešić, kendisini bir Yugo-nostaljik kabul ederek, halef devletlerde sosyalist geçmişe yönelik "unutturma terörü"ne karşı şahsi bir direniş hareketi geliştirmiş ve böylece hatırlama eylemleri vasıtasıyla, "Yugoslav gündelik yaşamının arkeologu" haline gelmiştir.

> Bellek hacizcilerinin ne kadar acımasız ve etkili bir şekilde kolektif bellekleri yok etmelerine şahitliğim ve ayrıca kişisel geçmişim sayesinde kendi direniş hareketimin bir üyesi haline geldim. Unutturma terörüne karşı kullanmak için hatırlama silahını seçtim ve hatırlayarak kendimi savundum. Ama benim mermilerim kimseyi öldürmedi. Çünkü benimkilerin mesafeleri kısaydı (Ugrešić, 2012: 7).

Ugrešić'in bu ifadelerinde kullandığı metaforlar ve inşa ettiği anlamlar aracılığıyla esasen ulusçu siyasi elitleri ve savundukları ideolojiyi hedeflediği açık bir şekilde görülebilir. Ugrešić'in nostaljik duygulanımının arzu nesnesi, kendi ifadesine göre geçmişteki komünizm ya da komünist rejim değil; daha ziyade söz konusu dönemde var olduğunu düşündüğü değerler sistemidir. SFYC'de özellikle Tito'nun liderliği döneminde uygulamaya çalışılan Yugoslavizm fikri ve "kardeşlik ve birlik" ilkesi, Ugrešić'in bahsettiği değerler sisteminin temeli gibi görünmektedir. Zira ona göre:

> Yugoslavizm fikri, çok-kültürlü ve çok-uluslu bir topluluğu ima etmekteydi ve yalnızca Tito'nun "*kardeşlik ve birliği gözün gibi muhafaza et!*" şeklindeki meşhur sloganları ile değil; aynı zamanda insanların etkileşimleri sayesinde uyguladıkları gündelik yaşam pratikleri ile de güçlendirilmişti. Fakat ne yazık ki bugün aynı insanlar, "ulusların zindanında" yaşamış olduklarını ve mevcut çatışmaların sorumlusunun Yugoslavizm fikri olduğunu iddia ediyorlar (Ugrešić, 1998: 232).

Ugrešić'in sosyalist dönemde söz konusu olan Yugoslavizm fikrini tam anlamıyla içselleştirmiş olduğunu ve post-Yugoslav dönemdeki sosyo-kültürel gerçeklikten kaynaklı hoşnutsuzlukları aracılığıyla şimdiki zamanı sıkı bir eleştiriye tabi tutan "aktivist bir edebiyatçı" olarak değerlendirilebileceğini ifade edebilmemiz mümkündür.

Post-Yugoslav toplumlarda ilk olarak bir damgalama stratejisi olarak gün yüzüne çıkan Yugo-nostalji fenomeni ilerleyen süreçte, içerisinde bulundukları şimdiki zamandaki hoşnutsuzlukları ve mutsuzluklarıyla belirginleşen çoğu birey için adeta bir sığınak haline gelmiştir. Ancak aynı zamanda, vahşi kapitalizmin ve onun kültür endüstilerinin de kurbanı olmuştur. Volčič (2007a: 34)’in ifadesiyle, ‘‘Yugo-nostalji kapitalizmin girişimcileri

tarafından ödünç alınmış ve istismar edilmiştir''. Yugo-nostalji kazandığı bu boyutla adeta post-Yugoslav toplumların popüler kültürlerinin alamet-i farikası haline gelmiştir. Bu boyutunun en belirgin örneklerini, halef devletlerin müzik piyasalarında gözlemlemek mümkündür. Petrov (2016)'a göre ilgili müzik piyasaları, sosyalist geçmişe nostaljik bir şekilde konumlanan bireylerin duygusallıklarından istifade etmiş; SFYC'nin ''altın çağı''na göndermede bulunan müziklerin yeniden piyasalara sürülmesi sayesinde fenomeni ticarileştirme girişimlerinde ön sırada yer almıştır. Bu üretimler, esasen sosyalist dönemde bir altkültür oluşumuna işaret eden ''Yugo-rock'' tarzı müzik üretimlerini içermektedir. Diğer yandan, Yugoslav geçmişini hatırlatan tüketim ürünleri de dönemin nostaljisi ile yanıp tutuşan bireylerin kullanımına sunulmuştur. Ugrešić, Yugo-nostalji'nin söz konusu ticari boyutunun istismar edilmesi hakkında da eleştirilerde bulunur. Halef devletlerde bireylerin, Tito'nun resmini ve imzasını barındırıdan çoraplardan, onun favori yemeklerinin tariflerinin yer aldığı kitaplara kadar herşeyi satın alabileceklerini belirtir. Hal böyle olunca Ugrešić'e göre, Yugo-nostalji kendi kavrayışındaki direniş kültüründen vahşi kapitalizm sayesinde tüketim kültürüne veya bir "mental süpermarket"e dönüşmüştür (Ugrešić, 2012: 7-8). Diğer yandan, SFYC'nin neredeyse tüm halef devletlerinin önemli şehirlerinde sosyalist geçmişe ilişkin sembollerle, Partizanların mücadele resimleri ve Tito portreleriyle donatılan restaurant, kafe ve bar gibi mekanlar, nostaljiklerin hizmetine sunulmuştur (Ćuković, 2015: 52-53).

Yugo-nostalji'nin tezahürlerine, halef devletlerin turizm sektörlerinde de rastlanılmaktadır. Ortak sosyalist geçmişle ilişkili tarihsel mekanlar ve müzeler, turizm müteşebbislerinin Yugo-nostalji fenomenini fırsata çevirmelerinin bir sonucu olarak nostaljik bireylerin uğrak yerleri arasında yer almaya başlamıştır (Banović, 2019; Šuligoj, 2018). Örneğin SFYC'de Tito'nun doğum günü ve ayrıca ''*Dan Mladosti* (Gençlik Günü)'' olarak kutlanan ve resmi tatil ilan edilen 25 Mayıs günü, SFYC döneminde en son 1988 yılında kutlanmıştır. Dağılış süreci ve sonrasındaki on yıl boyunca, iktidar odaklı amnezi politikalarından dolayı gerçekleştirilemeyen ritüel, sonraki süreçte Tito hayranları tarafından tekrar sahiplenilmiş ve Tito'nun doğum yeri olan Kumrovec'de tekrar kutlanmaya başlamıştır. Tito'nun Kumrovec'de doğduğu ev, post-Yugoslav atmosferin ''yeni hacıları (*new pilgrims*)'' olarak nitelenen Tito hayranlarının her 25 Mayıs tarihinde ve ayrıca bu tarihin dışındaki tarihlerde de ziyaret akınlarına uğramaktadır (Belaj, 2008). Dolayısıyla tüm eski Yugoslavya coğrafyasından, Hırvatistan sınırları içerisinde yer alan Kumrovec köyüne giderek ilgili mekânı ziyaret etmek isteyen bireylerin talepleri, turizm

girişimcileri tarafından fırsata dönüştürülmektedir[5] ve Kumrovec, post-Yugoslav dönemde bu tarz mekânlardan yalnızca biridir.

Fotoğraf 3.1. 25 Mayıs 2019 Tarihinde Kumrovec'deki 'Dan Mladosti' Töreni



https://narod.hr/hrvatska/brojke-ministra-bozinovica-u-kumrovcu-8-tisuca-ljudi-u-zagrebu-prvo-5-tisuca-a-zatim-7-tisuca, (Erişim Tarihi: 08.02.2020).

Ayrıca SFYC döneminde ilk kez 1978 yılında üretilen ve adeta Yugoslavya ile özdeşleşen ‘‘*Yugo*’’ marka binek araçlar post-Yugoslav dönemde, Yugo-nostalji’nin ticari amaçlar için kullanılmasının bir yansıması olarak talep eden bireylere, rehber eşliğindeki şehir turları için belirli şirketler tarafından kiralanmaktadır[6].

Yugo-nostalji üzerine çalışmalarıyla literatürde ön planda olan Mitja Velikonja, tüm eski Yugoslavya coğrafyasında gerçekleştirdiği alan çalışmalarının verilerinden hareketle ‘‘Titostalji (*Titostalgija*)’’ terimini geliştirmiştir. ‘‘Titostalji’’ fenomenini, Yugoslav lider Josip Broz Tito hakkındaki nostaljik söylem olarak tanımlar. Fakat bu şaşırtıcı kişilik hayranlığının ve sevgisinin sosyalist dönemdeki örneğinden tamamen farklı olduğunun da altını çizer. Zira Tito’nun liderliği döneminde Titoizm aynı zamanda, rejim tarafından dayatılan ve insanlar üzerinde mecburi kılınan bir kişilik hayranlığına işaret ederken; bugünün Tito düşkünlüğü tamamen iradidir (Velikonja, 2008a: 33-34). Velikonja (2011: 86)’ya göre her Yugo-nostaljik söylemde aslında, ‘‘iyi, cesur, biricik ve geleceği gören’’ bir lider olarak resmedilen Yugoslav lideri Tito’ya duyulan nostalji belirgindir ve bu durum

[5] 26 Mayıs 2012 tarihinde Kumrovec’de düzenlenen, Tito’nun 120. Doğum günü kutlama töreninde, Tito’nun resmini barındıran tişörtleriyle ve Partizanlara özgü kepleriyle belirgin olan bireylerin söz konusu ritüeli gerçekleştirmeleri internet ortamında video formatında mevcuttur. İlgili video için bakınız: https://www.youtube.com/watch?v=54JkWJY-wVQ (Erişim Tarihi: 08.02.2020).

[6] http://yugocar-adventure.com/, (Erişim Tarihi: 08.02.2020).

sosyalist dönemde Tito'nun karakteri çevresinde inşa edilmiş olan liderlik mitine ve kişilik kültüne işaret eder.

Volčič (2007a: 31)'e göre Yugo-nostalji'nin tüm halef devletlerdeki paylaşılan boyutuna en iyi şekilde, ortak Yugoslav geçmişi üzerine bir yansıma biçimi olarak işlev görmüş olan film endüstrisi aracılığıyla yaklaşılabilir. SFYC'nin dağılmış olmasına rağmen hala halef devletlerinde bir ortaklığa işaret eden film endüstrisinde Yugo-nostalji fenomeninin işlendiği birçok filme rastlanmakta ve filmler tüm halef devletlerdeki sinema salonlarında gösterime girmektedir. Bu filmlere en iyi örnek olarak 1993 yılında yönetmenliği Goran Marković'in üstlendiği ''*Tito i Ja* (Tito ve Ben)'' filmi verilebilir. Siyasi içeriklerin net bir şekilde görülebildiği söz konusu film, SFYC'nin dağılış sürecinde federasyonu bir arada tutma girişimi, bilhassa Sırp-Hırvat çatışmasını önleme girişimi çerçevesinde Tito mitini ön planda tutmuştur (Güzelipek, 2018).

Yugo-nostalji fenomeninin bir başka tezahürüne siber uzamda rastlanmaktadır. Bunun en dikkat çekici örneklerinden birisi, 1991 yılında ülkelerini kaybeden Yugoslav yurttaşlarının 1999 yılında ''*world wide web*'' uzantısında ''Siber Yugoslavya (*Cyber Yugoslavia*)''nın kurulduğunu ilan etmeleridir. Bu proje, SFYC'nin dağılışı sırasındaki kaos ve çatışma ortamından uzaklaşmak için ülkelerini terk eden ve bir zamanlar ''kardeşlik ve birlik''in hüküm sürdüğü sosyalist geçmişe nostalji duyan bireyleri bir araya getiren bir projedir. ''Siber Yugoslavya'' Mikula (2003)'ya göre, ülkesel toprağı olmayan bir ''sanal ulus'' örneği olarak değerlendirilebilir. İlk kez 9 Eylül 1999 tarihinde kurulan ''Siber Yugoslavya'' o sıralarda beş bin üye vatandaşa, on yedi maddelik bir anayasaya, çeşitli kabine üyelerine ve bir ulusal marşa sahipti. Bu sanal cumhuriyetin kurucuları tarafından internet sayfasında sunulan manifesto oldukça ilgi çekicidir:

> Burası Siber Yugoslavya. Siber Yugoslavların evi. Ülkemizi 1991 yılında kaybettik ve Atlantis'in vatandaşları haline geldik. 1999 yılında başlattığımız bu proje bizim evimiz olacak. Fiziksel bir ülke toprağımız olmamasına rağmen bir ulusumuz var ve üyelere ''CY'' vatandaşlığı ve pasaportları verme yetkisine sahibiz. Burası Atlantis olduğu için ikili ve üçlü vatandaşlığa müsaade ediyoruz. Eğer kendinizi Yugoslav hissediyorsanız, CY vatandaşlığı için başvuruda bulunabilirsiniz. Mevcut milliyetinize ve vatandaşlığınıza bakılmaksızın başvurunuz kabul edilecektir. Lütfen daha fazla bilgi için anayasamızı okuyunuz. Yalnızca meraklıysanız, bizi bir turist olarak da ziyaret edebilirsiniz. Bu ülke, vatandaşlarının arzuları ve istekleri sayesinde büyüyecektir. Ne daha hızlı, ne daha yavaş. Bu nedenle bu site her zaman yapım aşamasında olacaktır. Sağlam ve dahası sanal bir ülkenin gelişmesi elbette zaman alacaktır. Beş milyon vatandaş sayısına ulaştığımızda, BM'ye üyelik statüsü için başvuruda bulunmayı planlıyoruz. Eğer bu gerçekleşirse, dünya üzerinde herhangi bir yerden ülkemiz için

> yirmi metrekare büyüklüğünde toprak talep edeceğiz. Bu toprak parçası üzerinde sunucumuzun devamlılığını temin edeceğiz[7].

Ayrıca sosyal medya ortamlarında da Yugo-nostalji temasının işlendiği binlerce grup ve sayfanın varlığı gözlemlenebilir. Bu ortamlarda sosyalist geçmişin kolektif bellek çerçevelerine işaret eden paylaşımlar yapılmakta ve sosyalleşen bireylerin kullanımlarına sunulmaktadır. Diğer yandan, 1989 yılında henüz federasyon bir bütünken Dubravka Ugrešić liderliğinde bir grup entelektüelin girişimleriyle başlatılan sosyalist Yugoslav geçmişinin gündelik yaşamı ve popüler kültüründe önemli yere sahip öğelerin ve değerlerin tanımlanması aracılığıyla ‘‘*Leksikon Yu Mitologije* (Yu Mitoloji Sözlüğü)’’projesi on beş yıllık bir zaman diliminin sonucunda tamamlanmıştır. İlk aşamada internet ortamında başlatılan bu proje, yazacaklarıyla katkıda bulunmak isteyenlerin kullanımına sunulmuş; belirli editörlerin önderliğinde tamamlandıktan sonra da basılarak kitap haline getirilmiştir. Bošković (2013: 55)'e göre söz konusu proje, hem birçok "Yugoslav nesnesi"ne yönelik anıların koleksiyonu; hem de sözlü ve görsel bir sergi koleksiyonudur. Bu proje ile amaçlanan sosyalist geçmişin idealleştirilmesi değil; aksine post-Yugoslav atmosferde mevzubahis geçmişi karartan resmi bellek siyasetlerine eleştirel bir müdahaledir. Bu proje en genel anlamıyla, Yugoslav geçmişine yönelik kolektif bellek çerçevelerinin muhafaza edilmesine dönük bir çabadır.

Yugo-nostalji’nin özellikle ticarileştirildiği ve ‘‘nostalji endüstrisi’’ bünyesinde SFYC'nin adeta "ticari yeniden üretimi"ne (Volčič, 2007a) işaret eden boyutları, Velikonja'nın "nostalji kültürü" kavramı ile betimleyeme çalıştığı şeyin oldukça belirgin bir yansımasıdır. Zira "nostalji kültürü" Velikonja'ya göre; bir toplumda az ya da çok etkili olan kuruluşlar, popüler kültür üreticileri, sanatçılar, alt-kültür grupları ve reklamcılar gibi gruplar tarafından inşa edilen söylem ve harekete geçirilen eylemlere işaret eder. Dolayısıyla, "nostalji kültürü" araçsaldır ve onun vasıtasıyla bir şey elde etmeyi arzulayan mucitleri ve/veya müteşebbisleri tarafından yaratılır. "Nostalji kültürünü"nün aksine "nostaljik kültür" ise bireylerin tahayyüllerini, hatırladıkları ve nostalji duydukları geçmişe yönelik yatkınlıklarını yansıtır (Velikonja, 2009a: 160). Bu noktadan itibaren Yugo-nostalji fenomeni "nostaljik kültür" kavramının sağladığı perspektiften ele alarak, onun yekpare bir fenomen değil de; müphemlikler ile oynayan ve taktiksel hatırlama eylemlerine işaret eden bir fenomen olduğunu, literatürden hareketle yansıtmamız gerekiyor.

SFYC'nin halef devletlerinde ilk kez bir damgalama stratejisi için kullanıma sokulan Yugo-nostalji, şimdiki zamandaki katı gerçekliklere adepte olamayan bireyleri kendine çekmiş ve onlar için adeta söz konusu gerçeklikler ile mücadele etme potansiyeline sahip

[7] http://www.juga.com/, (Erişim Tarihi: 08.02.2020).

bir fenomene dönüşmüştür. Fenomenin hem bireyler nezdinde hem de esasen bireylerin tüketimleriyle söz konusu olan tüketim kültüründe popülerleşmesi, konunun araştırmacıların da ilgi odağına yerleşmesi sonucunu doğurmuştur.

Yugo-nostalji, net tanımlama girişimlerine müsaade etmemektedir. Fakat en basit ve olumsal bir şekilde, SFYC'den bağımsızlığını kazanan halef devletlerde hem bireyler hem de kurumlar nezdinde, ortak sosyalist geçmişin farklı yönlerine duyulan özlem olarak tanımlanabilir. Bu nostaljik duygulanımların yöneldiği dönem genel olarak İkinci Yugoslavya'nın kurulmasının ardından sosyal, ekonomik ve siyasi ilerlemelerin söz konusu olduğu 1950 ile Tito'nun ölüm yılı olan 1980 arası dönemi kapsar. O dönemde var olmuş ya da olması hayal edilmiş şeyler, geçiş süreçlerinin yol açtığı radikal değişikler sonucunda sahip olduklarının birçoğunu kaybeden nostaljikler tarafından anımsanır ve arzulanır. Bu, diğer post-sosyalizm ve post-komünizm nostaljilerinin sergiledikleri ortak eğilimdir. Fakat Yugo-nostalji söz konusu olduğunda ve bireylere neleri özledikleri sorulduğunda; bireyden bireye farklılık gösteren çeşitli örüntülerin ortaya çıktığı gözlemlenebilir. Özellikle Yugo-nostalji örneğinde, nostaljik duygulanımların nesnesi çoğu birey için komünizm, sosyalizm veya rejim olmamaktadır. Daha ziyade bireylerin arzuları sosyalist geçmiş ile ilişkili nesnelerin, değerlerin ve karakteristiklerin karışımıdır. Yugo-nostaljik duygulanımların arzu nesnelerinin arasında en sık işitilenler ise şunlardır: SFYC'nin sahip olduğu askeri güç, Bağlantısızlar Hareketi'nden kaynaklanan uluslararası itibar, ekonomik refah, işsizliğin neredeyse görülmemesi, yurttaşlar arasındaki birlik ve dayanışma, aidiyet duyulan "ev" olarak deneyimlenen ve sınırları belirli bir yurt, bireye önem veren sosyal güvenlik politikaları, ücretsiz eğitim, farklı kültürel gruplara aidiyetleri ile belirginleşen bireyler arasındaki dostluk ilişkileri, etnik ve ulusçu söylemler ile bağlantılı stereotiplerin ve nefret söylemlerinin yaygın olmayışı, çok-kültürlü sosyal yapı, kültürel işbirliği, Yugoslav yurttaşlarına dünyanın çoğu ülkesine vizesiz seyahat etme imkanı tanıyan kırmızı pasaportlar, söz konusu dönemdeki tüketim ürünleri vb. Bu liste daha da uzatılabilir. Dolayısıyla nostaljik vurgu, SFYC'de söz konusu olmuş yaşam standartlarının ve gerçekliklerin olumlu yönleri ile SFYC'deki yaşamın, bugünün bağımsız devletlerindeki yaşamlardan daha tatminkar olduğu algısı üzerindedir (Volčič, 2011: 194).

Yugo-nostalji fenomeninin SFYC'deki yaşam koşullarına ilişkin öne çıkardığı unsurların seçici bir hatırlama sürecine işaret ettiği açıktır. Zira Yugo-nostaljikler tarafından açığa vurulan söylemsel pratiklerde o dönemde rejimin baskıcı politikaları, rejim muhaliflerine yönelik uygulanan yaptırımlar gibi olumsuz beyanlara pek rastlanılmamaktadır. Ancak bazı Yugo-nostaljiklerin beyanlarında, Boym'un "düşünsel nostalji" olarak isimlendirdiği şeye işaret eder şekilde, sosyalist Yugoslav geçmişinin

olumsuz yönlerine eleştirel konumlanışlar da gözlemlenebilmektedir. Örneğin sosyalist geçmişin olumlu yönlerini ön plana çıkaran bireylerden bazıları aynı zamanda tek partili siyasi sistem, ifade özgürlüğünün olmayışı, rejime muhalefet eden kişilerin meşhur Goli Otok toplama kampında mahkum edilmeleri gibi olumsuz yönleri de eleştirel bir biçimde öne çıkarmaktadırlar (Velikonja, 2013a: 362; Petrović, 2013: 140). Pine'ın, Polonya örneğinde sosyalizm nostaljisi hakkında yorumları, bu noktanın kavranması açısından faydalı açılımlar barındırır:

> Sosyalizm nostaljisi olarak isimlendirilen olgu, şimdiki zamanı geçmiş ile karşılaştırmak ve şimdiyi geçmiş aracılığıyla eleştirmek gibi bir eğilimi barındırır. Toplumsal bellek seçici ve bağlamsaldır. İnsanlar iyi olarak gördükleri sosyalist geçmişi hatırlarken; sosyalist geçmişteki yozlaşmayı, kıtlıkları, kuyrukları ve devletin bitmez tükenmez ihlallerini reddetmiyor; aksine ekonomik güven, tam istihdam, evrensel sağlık hizmeti ve eğitim gibi diğer olumlu yönleri vurgulamayı seçiyorlardı (Pine, 2002: 111).

Yugo-nostalji'nin bireyler açısından ele alınması temelinde öne çıkan ilk araştırma stratejisi ankete dayalı nicel ölçümlerdir. Örneğin Kolstø, 2011 yılında SFYC'nin halef devletlerinde bir anket çalışması düzenlemiş ve böylece fenomenin, var olduğunu iddia ettiği siyasi boyutuna odaklanmıştır. "SFYC'nin dağılışından dolayı pişman mısınız?" ve "kendinizi hiç Yugoslav hissettiniz mi?" şeklindeki sorularla yürütülen anketlerin sonuçları, halef devletler arasında ilk sırada Sırbistan ve ikinci sırada BiH'in en yüksek nostalji oranını yansıttığını göstermektedir. Hırvatistan ve Kosova ise son iki sırayı paylaşan devletlerdir. Kolsto'ya göre, Hırvatistan ve Kosova'da ankete dahil olan bireyler SFYC'ye zayıf bağlılıkları ile belirgin olan bireylerdir. Ayrıca bu ülkelerde dağılış sırasında gündeme oturan ulus-inşası süreçleri, diğer halef devletler ile kıyaslandığında daha başarılı olmuş gibi görünmektedir. Hırvatistan'da sosyalist geçmişe yönelik resmi amnezi siyasetlerinin başarılı bir şekilde yürütülmüş olması; diğer yandan Kosova'da ise nüfusun çoğunluğunu, kendilerini Yugoslavlık ile özdeşleştirmekte zorlanan Arnavutların oluşturması, bu devletlerde Yugo-nostalji'nin daha az oranda gözlemlenmesinin nedenleri arasındadır (Kolstø, 2014).

SFYC'nin dağılış sürecinde iç savaşla ve iç savaşın yol açtığı ölümler, yıkımlar ve birçok alanda yaşanan kayıplar ile belirginleşen BiH'de Yugo-nostalji oranının yüksek oranda gözlemlenmesi şaşırtıcı değildir. Hofman'a göre BiH örneğinde, iç savaşın ardından daimi etnik gerilimler, yozlaşmış siyaset, yüksek işsizlik oranları gibi faktörler ile karakterize olan gündelik yaşamda, Yugo-nostalji umulduğu gibi olmayan mevcut koşullara bir yanıt olarak okunabilmektedir (Hofman, 2008'den aktaran Kolstø, 2014: 766).

Makedonya örneğinde sosyalist Yugoslav geçmişine yönelik eğilimleri ele alan Vangeli, genel anlamda üç eğilim saptar. Bunlardan ilki, sosyalist geçmiş ile sürekliliği işaret eder ve geçiş süreci ile yaşanan değişimlere rağmen bu süreklilik olgusu, geçmişteki sembolik pratiklerin ve değerlerin muhafaza edilmesinde yansıtılır. İkinci eğilim post-sosyalist atmosfer ile sosyalist atmosferi kıyaslayan, siyasi geçişin önemini hesaba katan ve açık bir şekilde sosyalist geçmişe olumlu yaklaşan Yugo-nostalji fenomeninden kaynaklanan söylemleri yansıtır. Üçüncü eğilim ise sosyalist geçmişi Makedonya tarihinde tam anlamıyla karanlık bir dönem olarak değerlendiren, komünizmden kaynaklanan mağduriyetleri ön plana çıkaran ve genellikle ulusçuların sergilediği revizyonist eğilimdir (Vangeli, 2010: 184-185). Yugo-nostaljik olmayan Makedonyalılar söz konusu olduğunda, eğer geçmişe ilişkin genellikle ulusçu kesimlerin benimsediği revizyonist tutumu benimsemediyseler, ilk Makedon devletinin ve kurumlarının tesis edilmesinde ve toplumun hızlı şekilde modernleşmesinde sosyalist Yugoslav geçmişinin önemli bir unsur olduğu gerçeğini göz ardı etmemektedirler. Diğer yandan Yugo-nostaljinin başka tüm tezahürlerine Makedonya'da da rastlanabilmektedir (Vangeli, 2010).

SFYC'nin federe cumhuriyetleri arasında başından beri en yüksek gelişmişlik düzeyini elinde tutan; 1991'deki bağımsızlığının ardından geçiş sürecini, diğer federe cumhuriyetler ile kıyaslandığında oldukça sancısız bir şekilde tamamlayan ve Avrupa ile entegresyon meselesini çözebilen Slovenya'da bile Yugo-nostalji fenomeni gözlemlenebilmektedir. Velikonja'ya göre Slovenya'daki sosyalizm nostaljisi, post-sosyalist geçiş sürecinin sosyal, ekonomik ve siyasi başarıları ile doğrudan bağlantılı değildir. Daha çok geç kapitalist toplumların duygusuzluğunu tatmin eden hegemonik söylemler ile rekabet halindedir. Ayrıca hızlı bir şekilde geçen ve lineer olarak kavranan zamana karşı muhalif olan bir strateji olarak ele alınabilir ve bu anlamda tarihsel ve ideolojik kırılmalar karşısında insanların kimliklerinin sürekliliğini korur. Slovenya'da Yugo-nostalji'nin en azından ideolojik sürekliliklerin muhafaza edilmesinde rol oynaması, kültürel çoğulculuğun bir unsuru olarak yorumlanabilmektedir (Velikonja, 2008b).

Post-Yugoslav toplumlarda Yugo-nostalji fenomeni ayrıca sosyalist Yugoslav geçmişi yaşlarından dolayı doğrudan tecrübe etmemiş; özellikle 1990 sonrası dönemde doğmuş ya da SFYC henüz dağılmamışken hayatta olmalarına rağmen onu hatırlayabilecek yaşta olmayan genç kuşaklar tarafından da sahiplenilmiştir. Söz konusu geçmişi doğrudan tecrübe etmemiş olmalarına rağmen ona ilişkin olumlu ve nostaljik anlatıları ve söylemleri ilk önce ailelerindeki sosyalizasyon süreci aracılığıyla; daha sonra da yakın arkadaş ile eğitim çevreleri ve medyanın aracılığındaki sosyalizasyon süreçleriyle sahiplenen genç kuşaklar, kendi anlam inşası süreçlerinde Yugo-nostalji

fenomeninden istifade etmektedirler (Juros, 2018). Sosyalist geçmişin olumsuz yönlerine yönelik farkındalıklarına rağmen genç kuşaklar, yüzleştikleri zorlu yaşam koşulları ve iyi imkânlardan yoksun oluşları gibi olumsuzluklar ile baş etmek için Yugo-nostalji ile hemhal olurlar (Maksimović, 2017: 1077). Örneğin Sırbistan'ın SFYC'nin dağılışından beri olumsuz yaşam standartları ile karakterize olmasından dolayı genç kuşaklar özellikle eğitim imkânları, istihdam, yurt dışına seyahat etme gibi konularda ''normal yaşam (*normalan život*)'' arayışındadırlar. Bu doğrultuda ebeveynlerinin sosyalist geçmişteki yaşantıları ile kendilerinkini karşılaştırıp kendilerinin yüzleştikleri imkânsızlıkları sosyalist geçmişe atıflar aracılığıyla eleştirirler (Greenberg, 2011: 92-93).

İkinci Yugoslavya veya SFYC geçmişine yönelik nostaljik konumlanışlarda ifadesini bulan Yugo-nostalji fenomeni yalnızca basit, geçici, pasif, ticari amaçlar için araçsallaştırılmış ve duygu yüklü bir fenomen olarak düşünülmemelidir. Elbette bu şekilde değerlendirmelere yol açacak boyutları, daha önce yansıtmış olduğumuz gibi mevcuttur. Velikonja, Yugo-nostalji'yi anlama ve yorumlara girişimlerinde öncelikle pasif ve aktif nostalji arasında ayrım yapılması gerekliliğine vurgu yapar. ''Pasif Yugo-nostalji'' daha çok ölmüş ve asla geri dönmeyeceği kabul edilen geçmişe ilişkin içe kapanıklık, aşırı duygusallık, melankoli ve hüzün içinde olma gibi durumları açıpa çıkarır. Öte yandan göz önünde bulundurulması gereken ''aktif Yugo-nostalji''dir ve bu tip, özgürleştirici bir potansiyele sahiptir. Söz konusu aktifliğin ve özgürleştiriciliğin en önemli niteliği, içerisinde bulunulan mevcut koşulların toplumsal eleştirisine müsaade etmesidir ve bu aşamada geçmişin olumlu yönlerini kullanır (Velikonja, 2013b: 116-120). Zira Yugo-nostalji'nin aktif ve özgürleştirici türü, doğrudan post-Yugoslav atmosferin hâkim ideoloji ve pratikleri olan ''etnik-ulusçuluk'' ve ''neo-liberalizme'' yönelik direnişlere işaret eder ve dolayısıyla ''karşı-söylem'' olarak işlev görür. Velikonja böylesi aktif bir konumlanışın sunduğu imkânları şu şekilde sıralar: şimdiye kıyasla daha iyi ve istikrarlı bir geçmişin sunduğu perspektif aracılığıyla şovenizmi, işsizliği ve mevcut adeletsizlikleri hedef alan toplumsal eleştiri; tarihsel revizyonizm ve ''de-Yugoslavizasyon'' girişimlerine direnişin örneği olarak geçmişin savunusu; kamusal sözleşmelere ve kamusal eylemlere işaret eden dışa dönüklük; sol cenah sivil toplum hareketlerine, mevcut sistem karşıtı faaliyetlere ve gösterilere katılım vasıtasıyla söz konusu olan siyasi aktivizm (Velikonja, 2017b: 10-11).

Yugo-nostalji'yi BiH'in Mostar şehri örneğinde ele alan Palmberger, fenomenin ticari ve aşırı duygu yüklü tezahürlerinin aksine; sosyalist geçmişte etnik grupların barışçıl bir arada yaşama deneyimlerinden ve keskin kültürel sınırların söz konusu olmadığı koşullardan hareketle, daha iyi bir gelecek umudunu barındıran yönünün var olduğunu savunur (Palmberger, 2008). Maksimović (2017: 1068) ise Yugo-nostalji'nin SFYC'den

bağımsızlıklarını ilan ederek ayrılan ve aralarına etnik-ulusçu ideoloji sayesinde kesin sınırlar çizen Yugoslav halklarının uzlaşma süreçlerine katkıda bulunabilecek bir potansiyeli barındırdığını ifade eder. Jansen Yugo-nostalji'yi, SFYC coğrafyasına dağılış süreci ile birlikte yerleşen güçlü etnik-ulusçu düşünceler bağlamında ''karşı-hegemonik *(counter-hegemonic*)'' bir proje olarak kavrar. Böylece Jansen'e göre sosyalist Yugoslav geçmişini olumlu bir şekilde hatırlamak yalnızca insanlara mevcut koşulların eleştirisi için bir sözlük sunmakla kalmamış; aynı zamanda etnik-ulusçu histeriden etkilenmeyerek ''normal kalanlar (*remained normal*)'' ile birlikte bir topluluk duygusu oluşturmalarında onlara imkân sunmuş ve mevcut koşullardan daha iyi koşulların olacağı bir dünyayı arzulama duygusunu inşa etmiştir (Jansen, 2000: 191-221). Dolayısıyla Yugo-nostalji;

> Yalnızca mevcut gerçekliklerin reddedilişi değil; aynı zamanda başka bir paralel eski-yeni gerçekliğin inşasıdır. Sadece mevcut durumlara bir tepki değil; aynı zamanda doğrulanmış dayanaklar üzerinde daha iyi bir dünya inşa etmeyi hedefleyen bir eylemdir de (Velikonja, 2017b: 9).

Velikonja ayrıca Yugo-nostalji'nin asıl konusunun, ilgili geçmişin yeniden tesis edilmesinden daha çok, ideal ve daha iyi bir yaşama yönelik ütopya olduğunu savunur. O'na göre Yugo-nostalji kayıp gerçeklik peşinde değil henüz tam anlamıyla gerçekleşmemiş bir fikir peşinde koşar. Yugo-nostalji bu doğrultuda, SFYC'nin geçmişteki başarılarını yeniden kazanma için verilen bir mücadeleden ziyade kazanmaya çabaladığı fakat başarısız olduğu şeyi yeniden kazanmak için verilen mücadeledir (Velikonja, 2013b: 125-126).

> Adaletsizlik, sömürü, nefret ve hoşgörüsüzlük teşvik edildiği sürece eleştiri, direniş ve alternatif dünyalara ilişkin hayaller var olacaktır. Geçmiş düzeltilemez, fakat gelecek güzel bir şekilde inşa edilebilir. Yugo-nostalji'nin özgürleştirici potansiyeli bu nedenle bir tezat, bir karşıtlık değildir; Yugoslavya veya başka bir isimle adlandırılıp adlandırılmamasına bakılmaksızın adalete, eşitliğe ve dayanışmaya dayanan ütopyacı bir toplum beklentisidir (Velikonja, 2013b: 127).

Maksimović (2017: 1070)'e göre; Yugo-nostalji fenomeninin oldukça farklı tezahürlerindeki belirli örüntülere rağmen nostaljik hislerin nedenleri, tartışıldığı ve ifade edildiği şekiller ve onlara yüklenen anlamlar bireyden bireye değişir ve bu nedenle Yugo-nostalji kendisini oldukça kompleks ve çoğu zaman çok-anlamlı bir fenomen olarak açığa vurur. Örneğin bir birey için Yugo-nostalji, sosyalist geçmişteki bir çikolata markası veya televizyon dizisi anlamına gelirken; bir başka birey için çok-kültürlülüğün hakim olduğu, farklı kültürel grupların barış ve dayanışma içinde bir arada yaşadığı döneme duyulan özlem anlamına gelebilmektedir. Diğer yandan Yugo-nostalji, etnik-ulusçu konumlanışıyla belirgin olan ve dışlayıcı etnik-ulusçu söylemsel pratikleri icra etmekten imtina etmeyen bir bireyin, yalnızca sosyalist geçmişte şimdiye nazaran daha iyi olan yaşam standartlarına

duyduğu bir arzu olarak da gözlemlenebilir. Fenomenin soy kütüğünü tespit etmeye ve farklı tezahürlerini yansıtmaya çalıştığımız bu başlık altındaki çabalarımızdan, onun ne denli çok-boyutlu, çok-anlamlı ve müphem bir fenomen olduğu kolay bir şekilde anlaşılabilir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BELLEK VE TARİH: BİR ARADA YAŞAM DENEYİMİNDEN ETNİK ARINMA GİRİŞİMLERİNE BOSNA VE HERSEK

Balkan Yarımadası'nda yer alan Bosna ve Hersek (BiH), tarihsel süreçte birçok farklı kültürün buluştuğu, etkileşime girdiği ve harmanlandığı bir coğrafya olagelmiştir. Dolayısıyla tarihinin bir ''kültürel çeşitlilik'' tarihi olarak okunması gerekmektedir. Savaş ve çatışmalarla belirli bazı dönemler hariç tutulduğunda söz konusu coğrafya ''bir arada yaşam'' deneyimlerinin oldukça kayda değer örneklerini yansıtmıştır. Fakat SFYC'nin dağılış ve geçiş sürecinin burada bir iç savaşa dönüşmesi, savaş sonrası meydana gelen gelişmeler ve kurumsal düzenlemeler mevzubahis ''kültürel çeşitliliğe'' yönelik baltalayıcı girişimler olarak belirginleşmiştir. Bu bölümde BiH'in söz konusu tarihsel sürecine ışık tutulmaktadır. Bu doğrultuda Orta Çağ'dan itibaren günümüze kadar olan dönemler önemli gelişmeleriyle ele alınmaktadır. Ayrıca yakın geçmişinin dönüm noktası olan ve mevcut koşullar üzerinde belirleyiciliği olan DBA ve sonrasındaki gelişmelere detaylı bir şekilde odaklanılmakla birlikte ülkenin içerisinde bulunduğu mevcut toplumsal, siyasi, ekonomik ve kültürel koşullar ayrıntılarıyla birlikte betimlenmektedir. DBA sonrası süreçte etnik-ulusçuluğun hegemonyasının doğurduğu sonuçların göz önüne alınması, sosyalist geçmişe yönelik nostaljik konumlanışların ele alındığı bir sonraki bölümde tartışma yürütebilmenin ön koşuludur. Bu durum, nostalji fenomenlerinin büyük ölçüde şimdide ortaya çıkmış bir takım hoşnutsuzluklar ile ilinti olmalarından kaynaklanmaktadır. Böylece BiH'deki mevcut şimdinin söylemsel mücadeleler ekseninde detaylı bir şekilde ele alınması elzem hale gelmektedir.

4.1. Bosna-Hersek (BiH) Hakkında Genel Bilgiler ve Kısa Bir Tarihi

Bosna-Hersek (*Bosnia i Hercegovina/BiH),* Avrupa'nın güneydoğu kesiminde, Balkan Yarımadası'nda yer alan bir Balkan ülkesidir. 51.197 kilometrekarelik yüzölçümüne sahip olan BiH, Bosna ve Hersek olmak üzere iki coğrafi bölgeyi kapsar. Ülkenin kuzey bölgesi Bosna; güneyde Adriyatik Denizi'ne kıyısı olan bölgesi ise Hersek'tir. BiH, güney ve güneydoğu kesiminden Sırbistan ve Karadağ ile sınır paylaşırken; geri kalan kesimlerinde ise Hırvatistan ile komşudur. Günümüz sınırlarına göre ülkenin, yalnızca yirmi kilometrelik ''Neum'' sahili aracılığıyla Adriyatik Denizi'ne kıyısı bulunur.

Şekil 4.1. BiH Haritası



https://www.roughguides.com/maps/europe/bosnia-herzegovina/, (Erişim Tarihi: 10.02.2020).

En son 2013 yılında yapılan nüfus sayımına göre BiH'in toplam nüfusu 3.531.159'dur. Toplam nüfusun %50,1'ini Boşnaklar, % 15,4'ünü Hırvatlar, %30,8'ini Sırplar ve %3.7'sini de diğer gruplar oluşturur[8]. SFYC'nin dağılış sürecinde BiH'de meydana gelen iç savaşa son veren DBA'nın hükümleri gereğince ülke, ''Bosna-Hersek Federasyonu (*Federacija Bosne i Hercegovine*)'' ve ''Sırp Cumhuriyeti (*Republika Srpska*)'' olmak üzere iki alt birime (*entite*) ayrılmıştır. Ayrıca ''*Brčko*'' bölgesi, ülkenin iki biriminden ayrı olarak kendine özgü yönetim birimine sahip bir idari bölgedir. Bosna-Hersek Federasyonu; diğer ismiyle Boşnak-Hırvat Federasyonu, ülke topraklarının %51'ine, Sırp Cumhuriyeti ise %49'una sahiptir. Saraybosna (*Sarajevo*) şehri ülkenin başkentidir.

BiH'in tarihi tam anlamıyla bir ''kültürel çeşitlilik'' tarihi olarak okunabilir. BiH'in Bosna ve Hersek olmak üzere ikili ismi ve fiziki coğrafyası bile özel bir heterojenliği dışavurur (Čuvalo, 2007: ixix). Bölgedeki insanlık tarihi Antik Çağ'a kadar dayandırılsa da M.S. yedinci yüzyılda Balkanlar'a yönelen Slav göçleri bölge açısından önemli sonuçlara yol açmıştır. Balkanları yurt tutan Slav kavimleri kendilerini, dönemin farklı kültürel

[8] http://www.statistika.ba/, (Erişim Tarihi: 13.02.2020).

güçlerinin mücadele alanı içerisinde bulmuşlardır. Roma İmparatorluğu'nun 395 yılında Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayrılmasıyla farklılaşan dini yorumların temsilcileri tarafından görevlendirilen misyonerler, pagan Slav kavimlerine kendi dini inançlarını nüfuz ettirme mücadelesine girişmişlerdir. Balkanların doğusunda, özellikle de Sırbistan olarak adlandırılan bölgede yurt tutan kavimler Doğu Roma İmparatorluğu'nun nüfuz alanı içerisinde kaldıklarından Ortodoksluğu benimsemiş; Batı Roma İmparatorluğu'nun etki alanı içerisine yerleşen kavimler ise Hristiyanlığın Katolik yorumunu benimsemişlerdir. Bu dönemde Bosna ve Hersek bölgesi mevzubahis dini nüfuz mücadelesi alanında yer alan bir bölgeydi ve hem Katolik hem de Ortodoks misyonerlerin kutsal dinlerini yayma rekabetleri ile dikkat çekmekteydi. Dağlık ve tam anlamıyla nüfuz edilemez bölgelerinden dolayı Bosna'nın ücra kısımlarında mevcut olan pagan dini pratikler, her iki Hristiyanlık yorumunu yaymaya çalışan misyonerlerce tamamen değiştirilememiştir (Friedman, 2004: 6). Bu dini nüfuz mücadeleleri Bosna'daki Slav yerleşimcileri arasında Katolikliği ve Ortodoksluğu benimseyen grupların ortaya çıkmasını mümkün kılmış olsa da; Orta Çağ Bosnası'nda Katolikliğin Fransiskenlerin girişimleriyle daha fazla yaygınlaştığı belirtilir. Ayrıca Hristiyanlığın ne Katolik ne de Ortodoks öğretisini benimseyen; üçlü teslis gibi birçok dini pratiği reddeden ve dönemin dini otoritelerince heretik bir akım olarak nitelenen ''Bogomilizm'' öğretisinin de Orta Çağ Bosnası'nda kendisine taraftar bulabildiği bir tarihsel gerçekliktir (Lovrenović, 2001: 51). Ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun bölgeye yönelik fetihleriyle Bosna'da sözde topluca Müslümanlığı seçerek din değiştiren kesimlerin Bogomilzm öğretisinden gelen kesimler olduğunu iddia eden tez etrafında ilgili literatürde hararetli tartışmalar mevcuttur (Friedman, 2004: 7).

Orta Çağ Bosnası'nda tesis edilen Bosna Krallığı feodal, bölgesel ve dini anlaşmazlıklar nedeniyle hiçbir zaman kalıcı siyasi birliğe sahip olamamış (Čuvalo, 2007: ixix); bunun bir sonucu olarak da bölgede müstakil krallıklar tesis edilmiştir. Ancak bu ufak siyasi birimler sürekli Sırp, Hırvat, Venedik ve Macar krallarının baskısına maruz kalmış ve onikinci yüzyılda Bosna genelinde Macar ve Hırvat kralları hâkimiyeti sağlamışlardır. Ondördüncü yüzyıl sonlarında Bosna'da hâkimiyetini güçlendiren, Macar kralının desteklediği Kral Tvrtko hâkimiyetinde Orta Çağ Bosna Krallığı'nın en güçlü dönemi tecrübe edilmiş; ancak Kral Tvrtko'nun 1391 yılındaki ölümünün ardından Bosna Krallığı bölgedeki kontrolünü yitirmeye başlamıştır (Bora, 2018: 22).

Balkanlardaki fetihleriyle sınırlarını genişleten Osmanlı İmparatorluğu Bosna'daki siyasi boşluktan istifade etmiş ve Bosna 1463 yılında Fatih Sultan Mehmet döneminde fethedilmiştir. Bosna ve Hersek coğrafyasının tamamımın Osmanlı İmparatorluğu kontrolüne girmesi yaklaşık yirmi yıllık bir süreci kapsamıştır. Bosna ve Hersek toprakları

ilk önce Osmanlı İmparatorluğu'nun ''Rumeli Eyaleti''ne bağlanmış; onaltıncı yüzyılın son çeyreğinde ise Bosna ayrı bir eyalet haline getirilmiştir (Özden, 2007: 60). Bosna ve Hersek bölgesinin Osmanlı İmparatorluğu hâkimiyetine girmesiyle birlikte bölge İslam kültürü ile tanışmış ve Balkanların çoğu bölgesinde olduğu gibi, yerli kesimlerden din değiştirerek Müslümanlığı seçenler olmuştur. Fakat Bosna ve Hersek bölgesinde yaşayan grupların Müslümanlığa ihtida etmeleri konusu literatürde oldukça tartışmalıdır. Konu hakkında hâkim teze göre; o dönemde Bosna'da yaşayan ve Bogomolizm öğretisine inanan kesimler toplu bir şekilde, fethin hemen ardından Müslümanlığa ihtida etmiştir. Zira onların ana akım Hristiyan mezheplerden ayrılan ve İslam ile benzerlikler taşıyan dini görüşleri toplu olarak ihtida etmelerini mümkün kılmıştır (Albayrak, 2005: 265). Bu tez özellikle Türkiye'de konuyla ilgili çalışmalarda da hâkim olan bir yaklaşımdır. Fakat arşiv belgeleri aracılığıyla yapılan önemli araştırmalar sayesinde Bosna'da Müslümanlaşma sürecinin uzun yıllara yayıldığı ve Müslümanlığı seçenler arasında hem Ortodoks ve Katoliklerin; hem de Bogomillerin olduğu ortaya çıkarılmıştır. Bu nedenle Bogomolizm tezi Bosna'daki Müslümanlaşma sürecinin yorumlanmasında tek başına yeterli olmayan bir tez olarak kabul edilir. Ayrıca Bogomolizm tezi, SFYC'nin dağılması sürecinde Bosnalı Müslümanlar tarafından Hırvat ve Sırp ulusçuluklarına tepki olarak, ayrı bir Boşnak ulusunun inşa edilmesi sürecinde de kullanılmıştır (Koyuncu, 2015: 250-252).

''*Pax Ottomana*'' ve ''millet sistemi'' tüm Balkanlarda olduğu gibi Bosna'da da hoşgörüyü desteklemiş ve bölgenin çok-kültürlü bir yapıya bürünmesinde rol oynamıştır (Özden, 2007: 60). Böylece üç farklı dini inanç olan Katoliklik, Ortodoksluk ve Müslümanlık Bosna'da aynı evi paylaşır hale gelmiştir (Čuvalo, 2007: ixix). Ayrıca 1492 yılında İspanya'daki Seferad Yahudilerinin dinsel baskıdan dolayı göç etmeleri ve bu grupların Osmanlı İmparatorluğu tarafından kabul edilerek Balkanlar başta olmak üzere başka birçok bölgeye iskân edilmesi, Yahudiliğin Bosna'da diğer üç dini inanç ile yan yana görülmesine yol açmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Bosna ve Hersek'teki hâkimiyeti 1878 yılına kadar sürmüş; o yıl Berlin Anlaşmasının maddeleri gereği bölge Osmanlığı toprağı olarak kalmış olmasına rağmen Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun hâkimiyetine geçmiştir. 1908 yılında Bosna ve Hersek, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu tarafından ilhak edilerek Osmanlı İmparatorluğu'ndan tam anlamıyla koparılmıştır.

Dönemin çok-uluslu imparatorlukları olan Avusturya-Macaristan ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla sonuçlanan Birinci Dünya Savaşı'nın ardından, 1 Aralık 1918 tarihinde tesis edilen Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı Bosna'da, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndan geriye kalan boşluğu doldurmuş ve bölge yeni kurulan fakat 1929

yılında Yugoslavya Krallığı olarak yeniden isimlendirilen siyasi birimin sınırları içerisinde kalmıştır. (Özden, 2007: 61). Yugoslavya Krallığı'nın hâkimiyeti süresince Bosna'daki Müslüman kesimler Güney Slavları olmalarına rağmen siyasi elitlerin uygulamaların sonucu olarak siyasi temsil hakkı kazanamış ve mevcut yönetimi desteklemeyerek yalnızca Bosna'nın tarihsel sınırlarını koruma, genç kuşakların eğitilmesini garanti altına alma ve dini ve sosyal kurumlarını muhafaza etme yönünde çaba sarf etmişlerdir. Birinci Yugoslavya dönemindeki Yugoslavizm fikrini, kendilerini temsil etmediği için desteklememişlerdir (Friedman, 2004: 14).

İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazi Almanyası ve diğer Mihver devletlerinin Krallık Yugoslavyası'nı işgal etme girişimlerinden BiH toprakları da etkilenmiş ve mevcut sınırları, işgalin ardından Ante Pavelić'in liderliğindeki Ustaşa rejimince tesis edilen Bağımsız Hırvat Devleti'nin sınırları içerisinde kalmıştır. İkinci Dünya Savaşı'nın BiH toprakları üzerindeki yansıması özellikle Yahudiler ve Çingeneler için kitlesel kıyımlarla belirginleşmiştir. Nazi ideolojisinin Hırvat versiyonunu benimseyen Ustaşa rejimi, BiH'de Nazi Almanyası'nın soykırım eylemlerinin aynılarına girişmiştir. BiH'deki Müslüman kesimleri, Müslüman Hırvatlar (Babuna, 2004: 301) şeklinde tanımlayıp desteklerini almaya çalışan Pavelić rejimi, özellikle Yahudileri, Çingeneleri ve Sırpları, etnik temizlik saikiyle hedef almıştır. O dönemde BiH'de yaşayan Yahudi ve Çingene nüfus, bu eylemlerin sonucunda neredeyse tamamen yok edilmiştir (Greble, 2016). Bosnalı Müslüman kesimler aynı zamanda 1941 ve 1943 yılları arasında Çetniklerin de soykırım eylemlerine hedef olmuşlardır (Babuna, 2004: 301).

İkinci Dünya Savaşı'nın işgalci güçlerine ve Yugoslavya topraklarındaki Ustaşa ve Çetnik gruplarına karşı zaferle çıkan Tito liderliğindeki Partizanlar tarafından kurulan SFYC içerisinde BiH de kurucu bir federe birim olarak yer almıştır. BiH, SFYC içerisinde kurucu federe bir birim olarak kabul edilirken Avusturya-Macaristan İmparatorluğu dönemindeki sınırları esas alınmış ve SFYC'nin altıncı cumhuriyeti olarak kabul edilmiştir (Bora, 2018: 51). Yugoslavizmin Birinci Yugoslavya'daki kavranışlarının aksine, İkinci Yugoslavya'da tüm Yugoslav halklarının anti-faşist mücadelesi ve ''kardeşlik ve birliği''ne yapılan vurgu BiH'deki Müslüman kesimler nezdinde olumlu yankılar yaratmış ve yeni kurulan komünist rejime destek vermelerini sağlamıştır. Bu durumda, Çetniklerin ve Ustaşaların dışlayıcı ulusal tahayyüllerinin ve uygulamalarının aksine; Tito tarafından sunulan bütünleştirici ideolojinin oynadığı rol büyüktür (Türkeş, 2017: 19). BiH, SFYC bünyesinde kurucu bir federe birim olarak yer almış olmasına rağmen; yeni tesis edilen rejimde Bosnalı Müslümanlar kurucu uluslar arasında değil; azınlıklara işaret eden ''milliyetler'' arasında yer almıştır. BiH'de yaşayan Müslüman kesimler ancak 1963 yılında

yapılan anayasa değişikliği sayesinde ‘‘Müslüman’’ kategorisi ile birlikte kurucu ulus statüsüne ve siyasi temsil hakkına sahip olabilmiştir (Tomić, 2014: 276). İlk defa 1971 yılında yapılan nüfus sayımında ‘‘bir ulus anlamında Müslüman’’ (Malcolm, 1999: 314) kategorisi yer almıştır. Komünist rejimin ilk dönemlerinde, federasyon çapında dini özgürlükler kısıtlanmıştır. Bu doğrultuda dini okullar kapatılmış, dini topluluklara katılım zorlaştırılmıştır (Greble, 2016: 461). Ancak din konusunda kısmi özgürlüklere imkân veren ve dini kurumları devlet kontrolüne sokan yasanın 1954 yılında kabul edilişinin ardından durum düzelme aşamasına girmiştir. Malcolm (1999: 310)’a göre komünist rejimin İslam dinine karşı gösterdiği tutumun 1950-1960 yılları arasında düzelmesinin nedeni, BiH’in Müslüman cemaatinin ‘‘bağlantısız dış politika’’ çerçevesinde, diğer Müslüman üçüncü dünya ülkeleri ile kurulan ilişkilerde maşa olarak kullanılmasıydı. Ancak bu ifadenin bir yorum olduğunun ve BiH Müslümanlarına karşı komünist rejimin yaklaşımındaki değişikliğin yalnızca bu yorum ile aydınlatılamayacağının altı çizilmelidir. Bu tavır değişikliğinde, ulusal sorunun çözülmesi ve çok-dinli, çok-etnili ve çok-kültürlü bir Yugoslavya yaratma arzularının da etkili olmuş olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

SFYC bünyesinde yer alan BiH için komünist devrim, aynı zamanda hızlı modernleşme ve sanayileşmenin itici gücü olmuştur. Rejimin resmi propagandasında BiH, ‘‘Yugoslav ekonomik mucizesi’’nin örneği olarak işlenmiştir. Özellikle Tito-Stalin ayrılığının ardından olası Sovyet tehdidine karşılık federasyonun ağır sanayisi, dağlık ve engebeli arazi yapısından dolayı BiH’de tesis edilmiştir. Söz konusu hızlı sanayileşme girişimleri, BiH’deki nüfusun hızlı bir şekilde işçileşmesi sonucunu doğurmuştur (Bora, 2018: 52). Yaşam standartlarındaki gözle görülür değişimler, sanayileşme ve bir zamanların oldukça geri kalmış kırsal topluluğun ekonomik gelişimi, BiH’de yeni rejime ve özellikle Tito’ya karşı olumlu ve popüler tutumlar yaratmıştır. Ayrıca BiH, SFYC döneminde etnik gruplardan hiçbirinin birbirine üzerinde çoğunluk oluşturamaması ve iç içe geçmişliği gibi nitelikleriyle ‘‘küçük Yugoslavya’’ olarak anılmıştır. Siyasi liderler daima cumhuriyetteki üç etnik grup olan Sırp, Hırvat ve Bosnalı Müslümanların eşit olarak temsil edilmesi prensibine göre seçilmiştir. Dolayısıyla BiH siyasetçileri İkinci Yugoslavya döneminde etnik temsilciler olarak değil; tüm Bosnalıların siyasi liderleri olarak hareket etmiştir. Bu tarz bir yönetim ise BiH’de yaşayan etnik gruplar arasında barışçıl ve başarılı ilişkileri garanti altına almıştır (Andjelić, 2003: 18). Çeşitli kültürel grupların barışçıl bir arada yaşamının ve karşılıklı hoşgörünün en güzel örneklerine, en azından Tito’nun öldüğü 1980 yılına kadar BiH’de şahitlik edilmiştir. Bora (1995b)’ya göre ulusçuluk ve ırkçılık en az BiH’de ve toplumunda kök salmış ve bütün insanlığı kapsayan değerler zeminini, yani eşitlik düşüncesinin hammaddesini yadsıyan ulusçu zihniyete karşı eski Yugoslavya coğrafyasındaki en güçlü maddi ve sembolik tahkimata BiH’de tanık olunmuştur.

1974 yılında yapılan anayasa değişikliğinin federasyon bünyesindeki cumhuriyetler nezdinde adem-i merkeziyetçi eğilimlerin artmasına yol açması özellikle Tito'nun ölümünün ardından oluşturulan kolektif başkanlık sisteminin uygulamadaki başarısızlıkları, bozulan ekonomik koşullar ve yükselen ekonomik krizler, Yugoslavizm ve Titoizm gibi resmi ideolojilerin yerine ''Büyük Sırbistan'', ''Büyük Hırvatistan'' hayali peşinde koşan yeni etnik-ulusçu ideolojilerin geçmesi gibi gelişmeler BiH'e de yansımıştır. Bu gelişmeler BiH'de, dünyanın yirminci yüzyılın son yıllarında şahitlik ettiği en acımasız ve yıkıcı eylemlerin gerçekleşmesine yol açmıştır.

4.2. İç Savaştan İthal Barışa Doğru: Bir Arada Yaşam Kültürünün Düşmanları

SFYC'de 1990 yılında çok partili hayata geçiş kararının alınmasının ardından BiH'de Komünistler Birliği'nin dışında yeni siyasi partiler kurulmuştur. Komünistler Birliği ''Sosyalist Demokrat Parti'' şeklinde isim değişikliğine gitmiş; Alija Izetbegović liderliğinde BiH'in Müslüman nüfusuna hitaben ''Demokratik Eylem Partisi (*Stranska Demokratske Akcije-SDA*)'' kurulmuş; onu takiben Bosnalı Sırplara hitap eden ''Sırp Demokratik Partisi (*Srpska Demokratska Stranka-SDS*)'' ve ''Hırvat Demokrat Topluluğu (*Hrvatska Demokratska Zajednica-HDZ*)'' Bosnalı Hırvatlara hitaben siyasi sahnedeki yerlerini almıştır. 1990 yılındaki seçim kanunu, siyasi partilerin etnik sınırlar bakımından organize edilmelerini yasaklamış olsa da; söz konusu üç parti ulusçu karakterleriyle belirgin hale gelmiş partilerdir. 1990 yılının Kasım ve Aralık aylarında BiH'de gerçekleştirilen çok partili seçimleri tüm düzeylerde (başkanlık, parlamento ve yerel) mevzubahis üç parti oyların %71.1'ini elde ederek kazanmıştır. Çoğunluğu ise %30.4 oy oranıyla SDA elde etmiştir (Bieber, 2006: 19-21).

Hırvatistan ve Slovenya'nın 1991 yılındaki bağımsızlık ilanlarının ardından Sırbistan ile aynı yapı içerisinde yer almaktan çekinen Izetbegović başkanlığındaki BiH'de, Mart 1992'de bağımsızlık referandumu gerçekleştirilmiş ve referanduma katılanların yüksek çoğunluğu bağımsızlık yönünde oy kullandığı için 1 Mart 1992 tarihinde BiH'in bağımsızlığı ilan edilmiştir. Bağımsızlık referandumunu boykot eden ve oy kullanmayan Sırplar ise aynı tarihte Banja Luka şehrinde Sırp parlamentosunu kurarak Sırp Cumhuriyeti (*Republika Srpska-RS*)"nin tesis edildiğini duyurmuştur. Slovenya ve Hırvatistan'dan istediğini alamayan ve onların federasyondan bağımsızlıklarını ilan ederek ayrılmalarına engel olamayan Milošević rejimi, sözde BiH'deki Sırp nüfusun çıkarlarını korumak ve Sırp hegemonyası kontrolünde ''bir ve üniter Yugoslavya'' (Bora, 2018: 168) için Yugoslavya Halk Ordusu birliklerini BiH'e yönlendirmiş; diğer yandan Sırp paramiliter grupları da söz konusu mücadeleye katılmaları için teşvik edilmiştir. Bu minvalde İkinci Dünya Savaşı sırasında Sırp faşistleri ve şovenistleri olarak tarihe geçen Çetnik grubu bu

süreçte adeta hortlamıştır. Bora (2018: 168)'ya göre Milošević rejiminin BiH'deki saldırgan tutumu, yalnızca yayılmacı Büyük Sırbistan fikriyle açıklanamaz. Çünkü popüler Sırp ulusçuluğu açısından Yugoslavya'nın dağılması ve federe cumhuriyetlerin bağımsızlıklarını ilan etmeleri, Sırplığın beka mevzusunu tehdit eden bir girişim olarak yorumlanmış ve böylece bir komplo teorisi üretilmiştir (Bora, 2018: 168).

BiH'in Hırvatistan'a sınırı olan kısımlarında daha önceki Hırvat-Sırp çatışmalarının etkisi görülse de; BiH'deki savaş özellikle 27 Mart 1992 tarihinde Radovan Karadžić liderliğindeki SDS'nin hakim olduğu RS parlamentosunun, Milošević kontrolündeki Yugoslavya'ya bağlanması yönünde karar almasıyla tırmanışa geçmiştir. 6 Nisan 1992 tarihinde Saraybosna'da savaş karşıtı protestolarda barış slogonlarını dillendiren göstericilerin üzerine, meşhur "*Holiday Inn Hoteli*"nin çatısında konuşlanan Sırp keskin nişancılarının açtığı ateş sonucunda yaşamını yitiren Suada Dilberović ve Olga Sučić BiH'deki savaşın ilk kurbanları olmuştur (Maček, 2009: 196). Bu olayı takiben Sırpların kontrolündeki Yugoslav Halk Ordusu birimleri ve Sırp militanları Saraybosna şehrinin etrafını çevreleyen yüksek tepelere konuşlanarak şehri kuşatma altına almıştır. Diğer yandan Sırp kontrolündeki kuvvetler BiH'in Doğu kısmından girerek birçok Müslüman çoğunluklu şehri ve köyü işgal etmiş ve BiH'in yaklaşık %70'ini kontrol altına almıştır (Kenar, 2017: 189).

1992 yılının Haziran ayında BiH ve Hırvatistan yönetimleri arasında bir askeri ittifakın kurulması yönünde uzlaşıya varılmış ve bu doğrultuda Hırvatistan'ın ordu birimleri BiH topraklarına girerek savaşa resmen taraf olmuştur. Bu ittifak sayesinde BiH'in önemli kentlerinden Mostar şehri Sırp kontrolünden kurtarılmıştır. Ancak bu ittifakın en başından beri pamuk ipliğine bağlı olduğu kısa süre içerisinde anlaşılmıştır. HDZ'nin Bosnalı Hırvat lideri Stjepan Kljuić, Hırvat ulusçuluğuna ve yayılmacılığına karşı çıkması ve çoğulcu, çok-uluslu bir BiH fikrini savunmasından dolayı Hırvatistan yönetimi tarafından istifa ettirilmiş ve yerine sıkı bir Hırvat ulusçusu olan ve BiH'in Hırvatistan'a bağlanması yönünde fikirlerini dillendiren Mate Boban getirilmiştir. Boban'ın liderliğe gelişinin ardından HDZ, İkinci Dünya Savaşı'ndaki faşist Hırvat Ustaşa örgütünün mirasçıları olan şovenist gruplar ve milisler tarafından kontrol altına alınmıştır. 1992 yılının Temmuz ayının başında Mate Boban'ın Mostar ve Travnik şehirlerini kapsayan bir bölgede ''Hırvat Hersek-Bosna Cumhuriyeti''ni ilan etmesi sonucunda Hırvat-Müslüman ittifakı bozulmuş ve Hırvatlar ile Müslümanlar arasında çatışma patlak vermiştir (Bora, 2018: 106-108). Böylece BiH'deki iç savaşa Sırplar, Hırvatlar ve Bosnalı Müslümanlar taraf olmuştur.

BiH'deki savaşta Yugoslav Halk Ordusu ve Sırp paramiliter grupları ile yeniden hortlayan Çetnikler en acımasız eylemlere imza atmışlar ve işledikleri insanlık ve savaş

suçlarıyla tarihe kara bir leke olarak geçmiştirler. Söz konusu savaşın her ne kadar toprak kazanımı uğruna gerçekleştirildiği iddia edilse (Ramet, 1992b: 81) ve bunda haklılık payı olsa da; aynı zamanda ele geçirilen ve kontrol edilen toprak parçalarının etnik açıdan homojen olmaları da gözetilen erekler arasında yer almıştır (Kenar, 2017: 189). Kontrol sağladıkları yerleri Bosnalı Müslüman nüfustan etnik olarak arındırma eylemlerinde oldukça başarılı olan Sırp saldırganlığı, en önemli vahşet eylemlerinden birine Srebrenica şehrinde imza atmış ve tam anlamıyla bir soykırım örneğini sergilemiştir. 11 Temmuz 1995 tarihinde Srebrenica kentinde, BM'nin koruması altında olan bir bölgede ve tüm dünyanın gözleri önünde 8000'den fazla Bosnalı Müslüman erkek ve çocuk, Sırp ulusçu ideolojisi ile yanıp tutuşan gözü dönmüşler tarafından katledilmiştir. Sırp tarafının giriştiği bu soykırım ve etnik temizlik eylemlerinin, etnik gruplar arasında kadim bir nefret fikrine dayanmadığını; aksine tamamen Sırp liderliğinin etnik-ulusçu radikal ideolojisi tarafından iyi bir şekilde planlanan ve sistematik olarak uygulanan eylemler olduğunu belirtmekte fayda var (Mulalić, 2019: 70-71). Sırp güçlerinin soykırım eylemi yalnızca Srebrenica örneği ile sınırlı kalmamış; BiH'de Müslümanların ve Hırvatların yaşadıkları 3600 yerleşim yeri Sırp olmayan nüfustan arındırılmak amacıyla hedeflenmiştir. Ayrıca etnik temizlik ve soykırım eylemlerinin yanı sıra; Sırp siyasi liderleri ve askeri piyonları, ulusal mitolojilerindeki Osmanlı travmasından dolayı BiH'deki kültürel mirası da hedeflemiş; bu minvalde Müslümanlara ait birçok ibadet mekânı ile tarihsel ve kültürel anıtlar da yok edilmiştir (Mulalić, 2019: 66). Aynı şekilde Hırvat tarafı da, Mostar şehrinde Osmanlı İmparatorluğu tarafından inşa ettirilmiş ve tarihsel süreç boyunca farklı kültürlerden yerel halkın barışçıl bir arada yaşamalarına ve kaynaşmalarına ithafen sembolik anlamlar yüklenmiş olan Mostar Köprüsü (*Stari Most*)'nün savaş döneminde yıkımına imza atmıştır (Güzelipek, 2019).

BiH'deki savaş sırasında Sırp etnik-ulusçuları, giriştikleri etnik temizlik eylemlerini aynı zamanda tecavüz girişimleriyle de uygulama çabasında olmuşturlar. Toplama kamplarında rehin tutulan Bosnalı Müslüman kadınlara Sırp milisleri tarafından sistematik bir şekilde tecavüz edilmiş; tecavüz eylemlerinden yirmi bin ile elli bin arasında değişen oranlarda tecavüz mağduru kadınların tespit edildiği raporlanmıştır (Diken and Laustsen, 2005: 112). Hatta bazı kadınlara komşuları tarafından tecavüz edilmesi, yaşadıkları travmanın etkisini oldukça arttırmıştır (Stiglmayer, 1993: 120). Ayrıca Hırvat ve radikal Müslüman milislerin de tecavüz eylemlerine giriştikleri tespit edilmiştir. Bora (2018: 158)'ya göre bu tutum ''düşmanın tohumunu kurutmaya veya kendi milli/dini tohumunu ekme mantığına dayalı şoven ve patriyarkal ideolojinin'' bir göstergesidir ve BiH'deki savaşan üç tarafı da ilgilendirmiş olan bu ideoloji aracılığıyla ''etnik öfke cinselleştirilmiş; düşman dişilleştirilmiş ve ''biz'' konumu da erilleştirilmiştir''. Dahası, bazı Bosnalı tecavüz

mağduru kadınlar, erkekler tarafından ‘‘bozuk ve kirli’’ muamelesi görmüş ve böylece var olan travmalarına bir yenisi daha eklenmiştir (Calhoun, 2014: 178).

BiH’de başlayan savaşa Bosnalı Müslüman tarafı hazırlıksız yakalanmış; bağımsız BiH adına Sırp ve Hırvat güçleriyle savaşan, bünyesinde hem Sırp ve Hırvatları hem de Müslümanları barındıran Bosna Ulusal Ordusu, uluslararası toplum tarafından uygulanan silah ambargosu ve Sırp güçlerinin BiH’deki silah fabrikalarını ele geçirmesinden dolayı savaşın ilk dönemlerinde etkisiz kalmıştır. Bosna Ulusal Ordusunun yanında Sırp ve Hırvat güçlerine karşı savaşan ve İslamcı ‘‘*Muslimanska Snage* (Müslüman Kuvvetler)’’ adını taşıyan bir örgütte söz konusuydu. Bu örgüt Bosnalı Müslümanların savaş dönemindeki ulusçu ideolojilerindeki İslam unsurunun kuvvetlendirilmesinde büyük rol oynamış; BiH’deki amacını, bir İslami düzen kurulması olarak açıklamıştır. Ayrıca bu örgüt bünyesinde sayıları sınırlı olsa da,Hizbullah terör örgütünün uluslararası savaşçıları da yer almış; bu gruplar BiH’deki savaşta İslam dininin, Hristiyan Sırp ve Hırvatlara karşı savunulmasında öncü rol oynamıştır (Bora, 2018: 108-111).

Savaş sırasında Bosnalı Müslüman kesimin gelişen ulusal ideolojilerine de burada değinmek gerekir. Bazı yazarlar Bosnalı Müslümanların modern anlamda ilk ulus inşası girişimlerinin, Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde (Sancaktar, 2015b) veya BiH’in Osmanlı hâkimiyetinin ardından Avusturya-Macaristan hâkimiyetine girdiği dönemde (Babuna, 2012) söz konusu olduğunu savunurlar. Sancaktar (2015b: 38)’a göre on dokuzuncu yüzyılda Bosnalı Müslümanlar, onları Müslümanlaşmış Sırplar ve Müslümanlaşmış Hırvatlar olarak tanımlayan Sırp ve Hırvat ulusçuluklarına karşı bir ‘‘kimlik mücadelesine’’ girişmişler; 1831 yılındaki Bosna İsyanı’nın ardından aynı zamanda Osmanlı-Türk kimliğinden de aşamalı olarak ayrılmışlar ve ‘‘*Bosnjak* (Boşnak)’’ kimliğini ve ulusal bilincini geliştirmeye başlamıştırlar. Bu dönemde ‘‘Boşnaklık ve Bosnalılık’’ tanımlaması geliştirilmiş olsa da; söz konusu inşa sürecinde İslam unsuru önemini korumuştur.

Babuna ise Bosnalı Müslümanların ilk kez siyasi taleplerle Avusturya-Macaristan hâkimiyeti döneminde sahneye çıktıklarını savunur. Babuna’ya göre Bosnalı Müslümanların bu dönemde siyasi bilinçleri yükselmiş ve 1906 yılında ‘‘*Muslimanska Narodna Organizacija* (Müslüman Halk Organizasyonu)’’ adını taşıyan bir siyasi parti kurulmuştur (Babuna, 2012: 2-3). Osmanlı İmparatorluğu döneminde kendilerini ‘‘*Turčin* (Türk)’’ olarak tanımlayan Bosnalı Müslümanların bu tanımlaması, ulusal bir anlam ifade etmiyor; aksine Bosnalı Müslümanların, Müslüman Türklerin dinine mensup olduklarına işaret ediyordu ve bu durumda, Osmanlı İmparatorluğu’nun millet sisteminin etkisi büyüktü (Babuna, 2012: 96). Koyuncu (2015: 251), Osmanlı İmparatorluğu döneminde

Balkanlar'daki Müslümanlaşmış kesimlerin, Hristiyan Slavlar tarafından Sırpça-Hırvatça dilinde ''*Poturčenjak* (Türkleşmiş veya Türklüğü kabul eden Hristiyan)'' terimiyle tanımlandıklarını belirtir ve bu tanımlama şekli, Balkanlar'da Türk ve Müslüman terimlerinin eş anlamlı bir şekilde kullanılmasının sonucudur. Osmanlı İmparatorluğu'nun resmi belgelerinde Bosnalı Müslümanlar kendilerini tanımlarken ''Müslümanlar, Boşnaklar, Boşnak taifesi, Bosnalı takımı, Bosnalı kavmi'' gibi terimleri kullanmışlardır (Babuna, 2012: 16). Balkanlar genelinde modern ulus inşası süreçlerinde din unsuru önemli bir rol oynamıştır. Aynı dili konuşmalarına rağmen Katoliklik Hırvatları, Ortodoksluk Sırpları ve Müslümanlık da Bosnalı Müslümanları tanımlayan faktör haline gelmiştir. Bosnalı Müslümanlar kendilerini asimile etmeye yeltenen Hırvat ve Sırp ulusçulukları karşısında İslam dinini, ulus inşalarının merkezine yerleştirmiştir (Detrez, 2000).

Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun yıkılması ve BiH'in 1 Aralık 1918 tarihinde kurulan Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı içerisinde yer almış olması Bosnalı Müslümanların ulusal gelişimleri açısından olumsuz bir sürece işaret etmiştir. Bu dönemde Bosnalı Müslümanlar kendilerini ulusal anlamda Boşnaklar olarak tanımlayamamışlar; kendilerini Sırp veya Hırvat kabul etmek zorunda kalmışlardır. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından tesis edilen SFYC'nin ilk dönemlerinde de Bosnalı Müslümanlar potansiyel Sırplar veya Hırvatlar olarak görülmüşler; ancak 1960'lı yıllarda yapılan anayasa değişikliği ile ''ulusal anlamda Müslüman'' kategorisiyle SFYC'nin kurucu uluslarından birisi haline gelmişlerdir. Fakat SFYC döneminde de Bosnalı Müslümanlar, Hırvatlar ve Sırplar tarafından ayrı bir ulus olarak tanınmamıştır (Babuna, 2012: 202). Bora (2018: 58)'ya göre Bosnalı Müslüman tahayyülü, ulusal kimliğin dini kimlik üzerinde temellendirilmesinin modern örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle SFYC döneminde BiH'de Bosna Müslümanlığı, dini bir kimliğin yanı sıra; ulusal kimliğin de tanımlayıcısı olmuştur. Bu doğrultuda dini kimlik, küçük harflerle yazılan ''müslüman'' terimi ile; etnik kimlik ise büyük harfle yazılan ''Müslüman'' terimi aracılığıyla belirtilmiştir. Fakat Bora, Bosna Müslümanlığının dinsel pratikler açısından sıkıca yapılandırılmamış olduğundan bahseder (Bora, 2018: 58). Bosna Müslümanlığı yalnızca Müslüman cemaatin değil; BiH toplumunun neredeyse tamamının yaşayış tarzları ile ahlak kültürlerini de etkilemiştir. Bu nedenle İslam dini, dinsel pratikleri aşan bir evrensel değer olarak kavranmış ve Bosnalı olmanın asli bir unsuru olduğu düşünülmüştür. Dışlayıcılıktan ziyade daha çok kapsayıcı bir üst-kimlik entegrasyonu olarak Bosnalılık tahayyülü ile Bosna Müslümanlığı eklemlenmiş olsa da; SFYC'nin dağılış sürecinde BiH'de Müslümanlara yönelik yükselen Sırp ve Hırvat etnik-ulusçulukları ve eylemleri, Bosnalı Müslümanlar arasında savunmacı ve radikal eğilimlerin yükselmesine neden olmuştur (Bora, 2018: 59-61).

Savaş sırasında başkent Saraybosna'da 1993 yılında toplanan ''Bosnalı Müslümanlar Meclisi'', ''Boşnak'' teriminin Bosnalı Müslümanların ulusal tanımı olarak kullanılmasını kabul etmiştir. Babuna (1999: 195)'ya göre bu girişim, Bosnalı Müslümanların ulusal gelişminin sekülerleşmesinde önemli bir adım olmuştur. Banac, Bosnalı Müslümanların 1992 yılında başlayan iç savaşta ''etnikleştirildiklerini'' savunur. Ona göre, Bosnalı Müslümanlara kendileri ile komşuları olan Hırvatlar ve Sırplar arasındaki farklılıklar vahşi bir şekilde öğretilmiştir (Banac, 1994'den aktaran Robinson and Pobrić, 2006: 241). Samary (1995: 162) de bu süreçten itibaren Müslüman etnik topluluk üyelerinin ''Boşnak'' olarak tanımlandıklarını ve terminolojiye yeni giren bu terimin herhangi bir Bosnalı yurttaşa işaret eden ''*Bosanac* (Bosnalı)'' teriminden farklı olması nedeniyle dışlayıcı bir terim olduğunu belirtir. Bu süreçte bir inanç kategorisi olarak Müslümanlığın, Katolikliğin ve Ortodoksluğun bir başka kolektif aidiyet kategorisi olan etnisiteye; diğer bir ifadeyle millete yönelik bir kodlama bünyesinde dile getirilmiş ve vurgulanmış olması söz konusu süreçte iş başında olan ''tanımlama iktidarının'' ne derece önemli, bağlamsal ve senkretik bir karakteri yansıttığına işaret etmektedir.

BiH'de 1992 yılında başlayan savaşta Boşnak ve Hırvat çatışması yoğun Amerikan baskısı altında 1994 yılının başında Washington Anlaşması ile sonlandırılmış; bu anlaşma gereği tekrar birlikte hareket eden Bosna Ulusal Ordusu ve Hırvat güçleri, Sırpların kontrolünde olan çoğu bölgeyi ele geçirmiştir. Ayrıca Washington Anlaşması Boşnak ve Hırvatların kontrolündeki toprak parçasında bir Boşnak-Hırvat Federasyonunun kurulmasını ve BiH'deki Sırp güçlerine karşı ortak mücadeleyi zorunlu kılmıştır. Ayrıca NATO güçleri, Sırp tarafının Temmuz 1995'de Srebrenica'daki soykırım eylemleri ve Saraybosna şehrindeki amansız kuşatmasından dolayı Sırp askeri birimlerini hava bombardımanı ile hedeflemiştir. Daha önceki ateşkes ve barış görüşmeleri başarısız olmuşsa da; 1995 yılının Kasım ayında BiH'de savaşan tarafların liderleri, ABD'nin Ohio eyaletindeki Dayton Hava Üssü'nde uluslararası toplumun baskıları sonucu bir araya gelerek ateşkes üzerinde uzlaşmıştır. Ardından barışı sağlayacak bir anlaşma olarak tasarlanan DBA, 14 Aralık 1995 tarihinde Paris'te Izetbegović, Tuđman ve Milošević tarafından imzalanarak paraf edilmiştir (Bieber, 2006: 27).

Yaklaşık üç buçuk yıl süren savaşın sonuçları ise tam bir felakete işaret etmektedir. Yalnızca BiH'de savaş nedeniyle yaklaşık 200000 insan hayatını kaybetmiş ve 3000000 insan yerinden edilmiştir. Her savaşan tarafın hâkimiyet kurduğu bölgede kendinden olmayan unsurlar tasfiye edilerek gerçekleştirilen etnik temizlik girişimleri başarıya ulaşmış ve bir zamanlar hiçbir yerleşim yerinin etnik açıdan homojen olmadığı

BiH'de savaş sonrasında ve savaşın bir sonucu olarak çoğu yerleşim yeri etnik açıdan homojen mekânlara dönüştürülmüştür (Taylor and Kent, 2000: 355).

4.3. Dayton Barış Anlaşması (DBA) ve *Ethnopolis*'in İnşası

DBA, BiH'de yaklaşık üç buçuk yıl süren savaşı sonlandırmakla kalmamış; aynı zamanda BiH'de savaş sonrası tesis edilecek devlet yapısını belirleyen kurucu anayasa görevini de üstlenmiştir. Bu açıdan BiH'in mevcut koşullarını anlayabilmenin ön koşulu DBA sürecini ve yarattığı sistemi iyi bir şekilde kavrayabilmektir.

DBA her şeyden önce BiH devletinin topraklarının %51'lik kısmının ''BiH Federasyonu (*Federacija Bosne i Hercegovine- FBiH*)''nun ve %49'luk kısmının ''Sırp Cumhuriyet (*Republika Srpska-RS*)''nin kontrolünde olacak şekilde iki entiteli bir devlet yapısı ortaya çıkarmıştır. Söz konusu iki entitenin dışında, kendine has bir yönetime sahip olan ''*Brčko''* idari bölgesi de söz konusudur. BiH'in bu bölünmüş yapısı ''Entiteler-arası Sınır Çizgisi (*Inter-Entity Boundary Line-IEBL*)'' ile belirlenmiştir. Ayrıca Boşnak-Hırvat Federasyonu olarak da bilinen FBiH, kendi içinde on ayrı kantona bölünmüştür. Saraybosna şehri FBiH'in ve bir bütün olarak BiH'in resmi başkentiyken; Banja Luka şehri RS'nin resmi başkenti konumundadır. DBA'nın hükümleri gereği BiH'de güvenliği korumak için bir uluslararası barışı koruma gücü görevlendirilmiş ve ''Yüksek Temsilcilik Ofisi (*Office of High Representative-OHR*)'' ise DBA'nın sivil boyutunun uygulanması ve sürdürülmesi için görevlendirilmiş ve ayrıca BiH'in yönetimine üstün yetkilere sahip olacak şekilde dâhil edilmiştir. Chandler (2000: 36-37)'a göre uluslararası toplumun BiH'in yönetiminde söz sahibi olmasından hareketle, DBA'nın esasen dışarıdan dayatılan stratejiler vasıtasıyla demokratikleştirme deneyi olarak yorumlanması mümkündür. Dolayısıyla BiH'de demokratikleştirme süreciyle konsolide edilmiş bir liberal demokrasi tesis etmek amaçlanmış ve bu süreçte uluslararası toplum büyük ölçüde söz sahibi olmuştur.

DBA'ya göre BiH'in üç kurucu anayasal halkı Boşnaklar, Hırvatlar ve Sırplardır. Bu kurucu halkların eşitliği ve oransal siyasi temsilinin temin edilmesi amaçlanmıştır. Fakat bunun gözetilmesi, oldukça karmaşık ve çok katmanlı bir devlet yapısının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Özellikle BiH'in iki entite ve bir özerk bölgeden oluşması; ayrıca FBiH'in kendi içinde on ayrı kantona bölünmesi, on dört kademeli bir yönetim modelini doğurmuştur (Öner, 2013: 119). Belloni (2009: 359)'ye göre, DBA bir devlet, iki entite, üç halk, on dört kademeli yönetimden oluşan ve BiH'i dünya üzerinde en yüksek oranda başkan, başbakan ve bakana sahip ülke konumuna getiren karmaşık bir kurumsal yapı yaratmıştır. Belloni ayrıca DBA'nın tesis ettiği bu ''kurumsal canavarın'', çatışmayı askeri

alandan siyasi alana taşımada ve bir arada yaşama için oldukça ihtiyaç duyulan koşulları yeniden tesis etmede kısmen başarılı olduğunu düşünür (Belloni, 2009: 359). DBA ile tesis edilen BiH'in siyasi sisteminin en üst yönetim organı olan ''Başkanlık Konseyi'', üç kurucu halk olan Boşnaklar, Hırvatlar ve Sırplardan seçilen birer üyeden oluşur ve bu nedenle kolektif başkanlık sistemi söz konusudur. Ancak güç dağılımı açısından üç üyeden birisinin veto etmesi durumunda karar alma süreci tıkanık hale gelmektedir. Hem bir bütün olarak BiH'in iki kanatlı parlamentosu, hem de diğer entitelerin ve ayrıca kantonların kendi parlamentoları bulunmaktadır (Branković, 2016). Bu nedenle DBA'nın BiH'de yarattığı sistemin, dünyadaki en karmaşık yönetim yapılarından biri olduğu iddia edilmiştir (Nardelli et al., 2014).

DBA, BiH'de en azından savaşan taraflar arasında negatif bir barışı tesis etmiş olmasına rağmen; yarattığı sistemin oldukça işlevsiz olduğuna ilişkin sinyalleri çok geçmeden yansıtmaya başlamıştır. Üç kurucu halk arasında savaş sonrasında bir uzlaşısının sağlanamaması bir yana; DBA tamamen etnik olarak bölünmüş bir toplumun yaratılmasına ve sürdürülmesine hizmet etmiştir. Sonlandırılan savaşın ardından gerçekleştirilen ilk seçimlerde savaş sırasında söz sahibi olan etnik-ulusçu siyasi partilere seçime katılma yasağı getirilmemiş olması, çatışmanın siyasi araçlar ile sürdürülmesi sonucunu doğurmuştur (Mulalić, 2019: 69). Hayden (2005: 252)'a göre, DBA'nın yarattığı güç paylaşımı yapısı, SFYC'nin dağılma sürecindeki siyasi çıkmazı, anayasal sistemlerin çöküşünü ve savaşı besleyen mekanizmaları yeniden üretmiştir.

Savaş sonrası BiH'de etnik-ulusçuluk ideolojileri, tesis edilen sistem ve siyasi elitlerin eylemleri aracılığıyla kurumsallaştırılmış; toplumsal ve siyasi alana adeta kuvvetli bir şekilde yapıştırılmıştır. Andjelić (2012: 121-122)'e göre; Sırpların kendi entitelerini (RS) muhafaza etmeleri ya da ayrılıkçı söylemler kullanmaları; Hırvatların sürekli FBiH'den ayrı olarak kendilerine ait olacak bir entite hayali kurmaları ve Boşnakların, etnik grup ve etnik siyasetin hakim olacağı üniter bir ülkenin yeniden oluşturulması yönündeki talepleriyle belirginleşen BiH'deki durum, yürürlükte olan etnik-ulusçu ilkelerin bir sonucudur. Neo-liberalizm ile eklemlenen etnik-ulusçuluğun BiH'de hegemon konuma gelmesi, etnik özdeşleşmeyi neredeyse hayatın tüm alanlarında aidiyetlerin dillendirilmesinin temel biçimlerinden birisi haline getirmiştir (Andjelić, 2012: 129). Antagonistik söylemleri vasıtasıyla BiH'in yurttaşları arasında korku ve gerilimi manipule etmede oldukça başarılı olan etnik-ulusçu siyasi partiler ve bu partilerin yönetici elitleri, etnisitenin tüm siyasi ve sosyal sistemde baskın olgu haline getirilmesine hizmet etmiştirler (Zdeb, 2019: 609). Mujkić, etnik grupların siyasi önceliği ve yurttaşın self-determinasyon hakkından ziyade etnik grubun self-determinasyon hakkının siyasi önceliği ile karakterize olmuş; ve bir

yurttaşın siyasi topluluğa üyeliğinin o yurttaşın etnik topluluğa üyeliğince belirlendiği bir yerdeki topluluğu ‘‘*Ethnopolis’’*; etnik olarak temellendirilmiş bu sosyal yapıyı savunma eğilimde olan siyasi anlatı ve pratiği de ‘‘*ethno-politics* (ethno-siyaset)’’ olarak isimlendirir (Mujkić, 2007: 116). Mujkić'e göre "ethno-siyaset" kolektif dayanışmayı, yurttaşlar arasındaki sözleşmeye dayalı ilişkilerin aksine; belirli dinlere (Katoliklik, Ortodoksluk ve Müslümanlık) bağlı olan etnik mensubiyette konumlandıran pratikler aracılığıyla doğrulanan bir güç ontolojisini ortaya koymaktadır (Mujkić, 2007: 116). Bu doğrultuda çok-kültürlü, çok-dinli ve çok-etnili bir topluma sahip olan BiH'de, üç kurucu etnik topluluk özsel ve mutlakiyetçi anlamlarda görülmeye başlanmıştır. Bu tarz "özcü, ilkçi ve mozaik çok-kültürcülük" kültürleri çoğu zaman homojen, bütünsel, net bir şekilde sınırlandırılmış ve ölçülemez olarak ele almaktadır.

Mujkić'e göre BiH'de etnik aidiyet her siyasi iddianın en temel sayıltısıdır. Bu anlamda "ethno-siyaset biyo-politikanın bir formudur. Etnik veya dini kökeninden soyutlanmış bireysel yurttaş görüşü baltalayıcı ve huzur bozucu olarak görülür" (Mujkić, 2007: 120).

DBA'nın BiH'de yarattığı etnik açıdan bölünmüş toplumsal yapının önemli bir tezahürü eğitim sisteminde de gözlemlenebilir. "Tek çatı altında iki okul" uygulaması ile belirginleşen eğitim sistemi, etnik açıdan heterojen olan yerleşim birimlerinde farklı etnik gruplardan öğrencilerin aynı okulda fakat farklı sınıflarda eğitim görmelerini uygulamaya geçirmiştir (Tolomelli, 2015). Ayrıca okullarda okutulan ders kitaplarında etnik farklılıklar oldukça öğretici bir şekilde işlenmektedir. RS'de okutulan tarih ders kitapları üzerine bir araştırma gerçekleştiren Bartulović, ilgili eğitim araçlarının etnik gruplar arasında çizilen kesin çizgileri; diğer ifadeyle etnik kimlikleri güçlendirmekte olduğunu savunur (Bartulović, 2006). Dolayısıyla BiH'deki eğitim sisteminin, etnik açıdan bölünmüş toplum formunu genç kuşaklara aktararak idamesini hedeflediği yorumu yapılabilir.

BiH'de etnik-ulusçu söylemler, iktidar odaklı medya kuruluşları tarafından da sürekli işlenerek yurttaşların tüketimine sunulmaktadır. Bağımsız olmayan medya kuruluşları etnik-ulusçu propagandayı yayıncılık tutumlarında sürekli kullanarak toplumun etnik temelli bölünmüşlüğünün sürdürülmesine hizmet etmektedir (Taylor and Kent, 2000).

Etnik-ulusçu ideolojinin ve söylemlerinin hakim olduğu DBA sonrası BiH'de, bellek siyasetinde de aynı türden bir hegemonyanın söz konusu olması şaşırtıcı değildir. BiH'deki etnik ulusal kimliklerin inşa süreçleri aynı zamanda güçlü bir bellek siyaseti ve kamusal anma törenleri ile paralel olarak gelişmiştir. Üç kurucu halk arasında bölünmüş yapı, ülkenin bellek siyasetinin bütününe üç ayrı resmi etnik ulusal bellek siyasetinin bir arada var olması olarak yansımıştır. Bu bellek siyasetlerinin düğümlendiği ortak nokta

elbette 1992-1995 yılları arasında yaşanan iç savaştır. Boşnak kesimin resmi bellek söylemlerinde işlenen ana temalar, Müslüman topluluğa karşı Sırp ve Hırvatlar tarafından gerçekleştirilen saldırganlıklar ve soykırımdır. Dolayısıyla Boşnak bellek söylemlerinde 11 Temmuz 1995 tarihinde gerçekleşen Srebrenica Soykırımı özel bir öneme sahiptir (Moll, 2013: 914-915). Bu durum oldukça doğal karşılanmalıdır. Çünkü Schöpflin'e göre, etnik temizlik ve soykırım eylemlerinin kurbanı olan gruplar, kendi kimliklerinin inşa edici bir parçası haline getirdikleri travmatik deneyimi unutmamak için and içerler ve etnik temizlikçilere karşı antagonizmayı ve düşmanlığı kodlayarak nesiller boyunca canlı kalması için uğraşırlar (Schöpflin, 2000: 62). Boşnak etnik ulusal bellek söylemlerinde aynı zamanda, Boşnak ve Bosnalı kimliğinin mevcudiyetini reddetmeye çalışan ve Bosnalı Müslümanların Osmanlı döneminde din değiştirmiş Sırplar ve Hırvatlar olduklarını iddia eden Sırp ve Hırvat etnik-ulusçu söylemlerine karşı koymak için Orta Çağ Bosnası da devamlı olarak işlenmektedir. Bu doğrultuda Boşnak bellek siyaseti, ulusal anlamda Bosnalı ve etnik anlamda Boşnak kimliklerinin varlıklarını, çoğu zaman iki kimliği eşit tutarak Boşnak halkının tek ve gerçek Bosnalı olduğunu vurgular (Moll, 2013: 916). Bora (2018: 67)'ya göre BiH'de gelişen Bosnalı Müslüman/Boşnak ulusçuluğunun unsurlarından bazıları, BiH'in esas sahibinin Müslüman Boşnaklar olduğunu; Sırp, Hırvat ve diğer grupların BiH'e sonradan gelmiş olduklarını vurgulayarak etnik-kültürel açıdan dışlayıcı bir tutum sergilemiştir. Burada hedeflenen, etnik ve kültürel bağlantıdan ziyade teritoryal ve siyasi aidiyeti öne çıkaran Bosnalılık tahayyülüdür. Böylece bu üst-kimlik entegrasyonu yalnızca BiH'in etnik açıdan Boşnak olarak kabul edilen kesimlerine indirgenmekte ve dolayısıyla Bosnalı Sırplar ile Bosnalı Hırvatlar dışlanmaktadır.

Sırp ve Hırvat etnik ulusal bellek siyasetinde ise 1992-1995 yılları arasında yaşanan iç savaş Bosnalı Sırpların ve Bosnalı Hırvatların ulusal çıkarları uğruna gerçekleştirilen bir mücadele olarak işlenir ve savaş suçları neredeyse hiç söz konusu olmamış gibi vurgulanır. Özellikle Sırp güçleri tarafından işlenen insanlık suçları kapsamında, resmi Sırp bellek siyasetinde Srebrenica soykırımı ve diğer etnik temizlik eylemleri görmezden gelinir (Moll, 2013: 917). Bu reddetme politikası söz konusu olduğunda; "kesinlikle kimse ölmedi, tamamen öz savunmaydı, bir soykırım değildi çünkü asla öyle bir şey yapmadık, gerçek kurbanlar biziz" şeklinde söylemler sıkça duyulmaktadır (Mulalić, 2019: 77). Bu nedenle geçmişte işlenen savaş suçları konusunda nesnel bir görüşe ulaşmak imkânsız hale gelmektedir. Boşnak, Sırp ve Hırvat etnik-ulusçu karakterdeki bellek söylemlerinin temel amacı, uğrunda seferber oldukları etnik-ulusçu ideolojiyi daima hâkim kılmak aracılığıyla etnik gruplar arasına kesin sınırlar çizmek ve stereotiplerin üretilmesine katkıda bulunmaktır. Dolayısıyla etnik gruplar arasında bir uzlaşı süreci imkânsız kılınmaktadır. Söz konusu üç etnik-ulusçu bellek siyasetinin

uzlaştığı tek nokta ise şimdi içerisinde oldukları mevcut durumun önemli bir sorumlusunun sosyalist Yugoslav geçmişi olduğu yönündeki görüştür. Zira bu görüş SFYC'nin tüm halef devletlerindeki bellek siyasetlerinin de-Yugoslavizasyon girişimlerinde ortak olan bir noktadır.

BiH'in kamusal alanındaki bellek manzarasında, sosyalist Yugoslav geçmişine olumlu referanslar veren ve bahsi geçen geçmişin anti-faşist geleneğini sürdürme gayretinde olan bellek söylemlerine de rastlanabilmektedir. Bazı sivil toplum kuruluşları ile birlikte hareket eden; BiH Komünist Partisi'nin halefi olarak siyasi sahneye çıkan ''BiH Sosyal Demokrat Partisi (*Socijaldemokratska Partija Bosne i Hercegovine-SDP BiH*)'' sosyalist Yugoslav geçmişinin olumlu yönlerinin canlı tutulmasında önemli bir rol oynayan aktör konumundadır. Partizanlar, Tito'nun anti-faşizmi, çok-uluslu BiH gibi temaların sürekli işlendiği söylemleri kullanan SDP, kısmen ülkenin etnik bölünmüşlüğüne meydan okuyan bir hareket olarak değerlendirilse de; bazı durumlarda mevcut bölünmeyi meşrulaştıran söylemleri kendi söylemlerine eklemlemesiyle bir alternatif oluşturma konusunda çoğu zaman başarısız olmaktadır (Moll, 2013: 923).

BiH'deki savaşı sonlandıran DBA, aynı zamanda savaş sırasında yerinden edilmiş ve mülteci konumuna düşmüş kişilerin geri dönüşüne ilişkin konuları da ele almıştır. Kısa sürede tamamlanması mümkün olmayan geri dönüşler, çoğu kişi için olumsuz sonuçlar yaratmıştır. Bazıları savaş sırasında terk ettikleri evlerine dönmüş olmalarına rağmen, bazılar ise yerel yetkililerin geri dönüş süreçlerini engellemeleri girişimleriyle karşılaşmış ve bazıları terk ettikleri yaşam birimlerine asla geri dönememiştir (Öner, 2013: 351)

BiH'de DBA sonrası dönemde savaşın yerle bir ettiği ekonomiyi düzeltmek ve ilerlemenin mümkün kılınması da umulduğu düzeyde gerçekleşememiştir. Savaş sonrasında savaşın yıktığı ekonominin yeniden yapılandırılması için uluslararası toplumun yüksek oranda mali yardımları söz konusu olmuştur. Ayrıca uluslararası toplum BiH'in siyasi olarak yeniden yapılandırılması ile uyum içinde devlet mülkiyetinin özelleştirilmesi gibi hedefleri içeren birçok piyasa reformunu da uygulamaya koymuştur. Fakat siyasi adem-i merkeziyetçilik ve ekonomik açıdan devlet mülkiyetini özelleştirme girişimleri etnik-ulusçu partilerin yerel sanayiyi, devlet fabrikalarını, devlet mülkiyetindeki firmaları, fabrikaları ve madenleri, elektrik-su dağıtım şebekelerini ve çeşitli ulaşım ve iletişim altyapılarını ele geçirmelerine imkan tanımıştır. Savaş öncesi sosyalist dönemde kolektif mülkiyet konumunda olan kaynaklara erişimi kontrol eden etnik-ulusçu iktidar partileri, özelleştirme eylemleriyle savaş sonrası BiH ekonomisinin ''efendileri'' haline gelmiştir. Dolayısıyla BiH'deki özelleştirme süreçleri, siyasi ve ekonomik iktidarın birlikte hareket

ettiği yeni siyasi ve ekonomik oligarşilerin doğuşuna yol açmıştır (Kurtović and Hromadžić, 2017: 7).

> BiH'deki etnik-ulusçu siyasi liderler serbest piyasa ekonomisinin gelişimini savunurlar. Fakat onların ekonomik girişimleri, ekonomik otarşiye değer veriyor olduklarını gün yüzüne çıkarmıştır. Bu liderler piyasanın etnik olarak temellendirilmiş her küçük parçasının yozlaşmış girişimciler tarafından kontrol edilmesini isterler. Bu grubu yozlaşmış siyasi liderler, savaş faydacıları, kaçakçılar ve suçlular oluşturur ve bu grupların çoğu üyesi etnik-ulusçu partilerin beyin takımlarıdır ya da onlara yakındır. Dolayısıyla BiH'de geçiş süreciyle gündeme gelen kapitalizmi, ''vahşi Batı tipi kapitalizm'' olarak tanımlamak uygun düşebilir (Mujkić, 2007: 122).

Kurtović (2015: 642)'e göre DBA ile BiH'de tesis edilen ve tüm BiH yurttaşlarının eşit temsilini güvence altına alacağı iddia edilmiş olan ''oydaşmacı mekanizmalar'', savaş öncesinde müşterek mülkiyet konumunda olan kaynakların özelleştirilmesi ve yağmalanması aracılığıyla engellenmiştir. Dolayısıyla bu durumun sorumluluğu büyük ölçüde, hem devlet mülkiyetinde olan işletmeleri ve altyapı sistemlerini etnikleştirip özelleştirmiş olan yerel etnik-ulusçu elitlere; hem de BiH ekonomisinin rekabete açılması, sosyalist dönemdeki işletmelerin ve fabrikaların hızlı bir şekilde özelleştirilmesi gibi temel amaçlarla hareket eden uluslararası yönetim grupları ve onların liderlerine aittir. Ayrıca Kurtović, savaş sonrasında BiH'de sermayenin yeniden bölüşümünün bir sonucu olarak küçük ve servet sahibi elitler, geniş bir işsizler havuzu ve artan oranda fakirleşen yurttaşlar, kamu ve özel sektörde, uluslararası örgütlerin kurumlarında istihdam edilen güvencesiz bir orta sınıfdan oluşan üç tabakalı yeni bir sınıf yapısının gelişmiş olduğunu belirtir. Asıl şaşırtıcı olan da bir kişinin mevzubahis orta sınıf mesleklerine erişiminin, çoğu aile ve parti bağlantılarıyla düzenlenen "kayırmacılık ağlarına" katılma yeteneği ve bu yönde istekliliğinin bulunmasına bağlı olmasıdır (Kurtović, 2015: 645).

Avrupa Birliği (AB) ile BiH arasında 1998 yılının Haziran ayında "Özel İlişkiler Deklarasyonu" kabul edilmiş ve böylece ülkenin AB'ye entegrasyon sürecinin ilk adımı atılmıştır. Ayrıca AB ve Avrupa Konseyi gibi uluslararası örgütler DBA sonrası BiH'in yönetim yapısında, özellikle Yüksek Temsilik Ofisi gibi kurumlar aracılığıyla faaliyete geçmiştir. Uluslararası toplum tarafından savaş sonrası BiH'in yeniden inşa edilmesi sürecinde gerçekleştirilen mali yardım projelerinde rol oynayan mühim uluslararası aktörlerden biri de AB olmuştur. AB, savaş sonrası BiH'in işleyen bir ekonomiye kavuşturulması ve demokratik bir toplumun inşa edilmesinde önemli sorumluluklar üstlenmiştir. Diğer yandan AB'nin askeri gücü de DBA sonrası süreçte BiH'de yer almaya başlamıştır. Aynı zamanda AB Özel Temsilciliği, BiH'de işler hale getirilmiş ve ülkenin AB ile entegrasyon sürecine destek olma gibi hedeflerle harekete geçirilmiş bir kurumdur (Öner, 2013: 131-133). 2008 yılında AB ile BiH arasında "İstikrar ve Ortaklık Anlaşması"

imzalanmış ve bu gelişme ülkenin AB'ye entegrasyonunda en önemli adım olarak değerlendirilmiştir (Šuško, 2009: 109). SFYC halef devletlerinden Hırvatistan ve Slovenya'nın AB'ye tam üyelikleri sağlanmış olmasına rağmen BiH henüz tam üyeliği gerçekleştirememiştir. Gelinen süreçte BiH AB'ye potansiyel aday üye statüsünü elinde bulundurmaktadır.

Etnik-ulusçu siyasetin tahakkümü, işlemez ve oldukça kötü durumda olan bir ekonomi, yüksek işsizlik oranları, yolsuzluklar ve siyasetin yozlaşması gibi durumlardan oluşan sorunlar yumağı BiH'deki yurttaşların 2013 ve 2014 yıllarında tüm ülke çapında protesto gösterilerine yol açmıştır. En kapsamlı ve etkili olanı ise 2014 yılında gerçekleşen protestolardır. Mujkić, 2014 yılındaki protestoların ''etnik-aşan (trans-ethnic)'' bir dayanışma türünü ortaya çıkardığını belirtmiştir. Bu protestolarda ''Sırbım, Hırvatım, Boşnakım ama üç dilde de açım'' yazılarını barındıran pankartların göstericiler tarafından taşınması da ayrıca dikkate değerdir (Mujkić, 2016: 10).

DBA'nın imzalandığı 1995 yılından günümüze kadar geçen yirmi beş yıllık süre kapsamında BiH, hala etnik-ulusçu ideolojilerin ve söylemlerin tahakkümü altında olan, RS'nin sıklıkla dile getirdiği ayrılıkçı retoriği ile belirginleşen (Kovaćevič, 2020), adeta yapısal bir sorun haline gelmiş olan istikrarsız ekonomi ve %35 civarındaki yüksek işsizlik oranlarıyla[9], yetersiz sosyal güvenlik ve eğitim politikalarıyla ön planda olan, sosyal medya ortamlarında ''hayatınızı seçin, ayrılmayı seçin'' sloganıyla kurulan gruplara yüksek katılım oranlarıyla (Küçük, 2018) gündemde olan istikrarsız bir ülke konumundadır. 2017 yılında BiH nüfusundan 35300 ailenin oldukça kötü yaşam koşullarından dolayı ülkeyi terk ettiği raporlanmış durumdadır. Modern siyasi partilerden daha çok ''mafya'' gibi hareket eden etnik-ulusçu siyasi partilerin (Zdeb, 2019: 608) yozlaşmış politikalarından dolayı seçimlere de katılım bir hayli düşük oranlarda gerçekleşmektedir. BiH'in tüm siyasi kurumları için yöneticilerin seçilmesi amacıyla 7 Ekim 2018 tarihinde düzenlenen son seçimlerde bile katılımın %53 olarak gerçekleşmesi BiH halkının yozlaşmış siyasi liderlere ve yöneticilere yönelik tavrını ortaya koymaktadır (Şen, 2018). BiH nüfusunun bir kısmı kendileri ve gelecek nesiller için daha iyi bir gelecek umut ederken; diğer kısımları böylesi bir perspektifte sahip olmayan kişiler olarak yaşamlarını kötü koşullar altında sürdürmektedirler.

[9] https://tradingeconomics.com/bosnia-and-herzegovina/unemployment-rate, (Erişim Tarihi: 19.02.2020).

BEŞİNCİ BÖLÜM

SARAYBOSNA'DA SOSYALİST YUGOSLAVYA'YI HATIRLAMAK VE NOSTALJİK KONUMLANIŞLAR

BiH'in başkenti olan Saraybosna şehri, bir kentsel oluşum olarak ortaya çıkışından itibaren tıpkı başkentlik ettiği coğrafyanın nitelikleri gibi farklı kültürlerin ve kimliklerin buluşma noktası olması nedeniyle tarihi, çok-kültürlü, çok-dinli, çok-etnili ve kozmopolit sıfatlarıyla bütünleşmiştir. ''Avrupa'nın Kudüs'ü'' (Karahasan, 2016), ''Doğu ile Batı'nın buluşma noktası'' (Long, 2018), ''Katolik kilisesi, Ortodoks kilisesi, sinagog ve caminin birbirine oldukça kısa mesafede yer aldığı tek Avrupa şehri'' (Jansen, 2015: 9), ''SFYC'nin kültürel başkenti'' (Şen, 2016), ''Yugoslav şehirlerinden en Yugoslav olanı'' (Mišina, 2010) gibi nitelendirmeler şehrin çok-kültürlü geçmişini yansıtanlardan sadece bazılarıdır. Fakat Saraybosna yakın geçmişindeki kırılma noktalarının sonuçları olarak mevzubahis karakterlerini kaybetmekle yüzleşmiştir. Şehrin demografik çeşitliliğini yitirmesi, ''görünmez sınırlar (*invisible borders*)'' (Jansen, 2013) veya ''soyut sınırlar (*intangible borders*)'' (Ristic, 2015) aracılığıyla etnik açıdan homojen iki kısıma ayrılması ve mekânsal politikaların bir sonucu olarak ''modern seküler ve kentsel toplumunun savaş sonrası dini uyanış süreciyle aşamalı bir şekilde tek bir dini grubun lehine olarak yok olduğu'' iddiaları (Bartulović, 2010) göz önüne alındığında bahsi geçen kayıp göreceli olarak billurlaşmaktadır. Fakat tüm karşıt fikirlere rağmen bazılarınca şehrin geçmişinde olduğu gibi bugün de yukarıda ifade edilen "*multi-multi*" karekterlerini koruduğu ifade edilmektedir (Markowitz, 2010: 185).

Saraybosna şehri çalışmamız için örnek olarak belirlendiğinden bu bölümde öncelikle şehrin "multi" ön ekleriyle ön plana çıkan tarihsel serüvenine, yakın geçmişindeki kırılma noktalarına ve günümüzdeki durumuna temas edilmektedir. Bu bölüm ayrıca çalışmamızın son bölümü olması nedeniyle saha çalışması sırasında bireylerle yapılan görüşmelerden toplanan birincil veriler ile sahadan toplanan görsel verilerin, ilgili literatürden temin edilen birincil ve ikincil verilerin benimsenen metodolojik perspektifler ve "yorumlayıcı çatılar" aracılığıyla analize tabi tutulduğu bölüm olarak ön plana çıkmaktadır. Bu nedenle çalışmamızın ikinci bölümünde ortaya koyduğumuz meta-teorik tartışmaya, analiz edilen verilerin temalaştırılarak yansıtılması kapsamında temas edilmektedir. Yugo-nostalji fenomenine ilişkin olarak tek tek bireylere odaklanarak mikro bir perspektif yansıtılmaktasa da; mikro-makro arasındaki ilişkisellikle de bağlantı kurulmaktadır. Fenomenin özellikle tüm Yugoslav halef devletlerinde ve bilhassa BiH'de bir "karşı-

söylemi" ve "karşı-hegemonik konum alışları" yansıttığına dikkat çekilmesi bu noktada önem kazanmaktadır.

5.1. Geçmişi Kozmopolitanizm ve Multi- Ön Ekleriyle Kutsanmış Bir Şehir: Saraybosna'nın Tarihine Kısa Bir Yolculuk

Saraybosna (*Sarajevo*), hemen hemen çoğu kişinin aşina olduğu ya da en azından adını bir kez de olsa işittiği ve bugün BiH'in başkenti konumunda olan tipik bir Balkan[10] şehridir. Şehrin bu tanınmışlığını en azından iki şeye borçlu olduğunu ifade edebilmemiz mümkündür. İlki, Birinci Dünya Savaşı tarihi anlatılırken dillere pelesenk edilegelen; sanki bu savaşın tek sebebiymiş gibi lanse ettirilen; Sırp ulusçusu Gavrilo Princip'in Avusturya-Macaristan Arşidükü Franz Ferdinand'ı ve eşini 28 Haziran 1914 tarihinde Saraybosna'da suikast ile öldürmesi olayının yaratmış olduğu etkidir. Ayrıca bu olayın, bugün dahi şehrin turizmine katkılarının olduğunu (Bartulović, 2018) belirtirsek, şehrin tanınmışlığındaki etkisi aydınlatılabilir. İkincisi, SFYC'nin 1990'lı yılların başlarındaki dağılma sürecinde, BiH'de başlayan iç savaşın bir cephesi olarak Saraybosna'nın, Yugoslavya Halk Ordusu birimleri ve etnik-ulusçu Sırp milisleri Çetnikler tarafından 1992 yılının Nisan ayından, ateşkesin gerçekleştiği Ekim 1995 tarihine kadar olan süreçte kuşatma altında tutulmasının yol açtığı etkidir. Şehrin kuşatma altında kaldığı uzun süre ve kuşatma süresince icra edilen vandallık uygulamaları ile insanlık suçları, bu kuşatmanın ''modern zamanların en uzun süren kuşatması'' (Andreas, 2010: 15) niteliği ile tarihe kara bir leke olarak kazınmasına yol açmıştır. Kuşatma altında şehrin, küresel medyanın bir kazanç kapısı haline gelmesi, dünya kamuoyunun dikkatini Saraybosna'ya yönetlmesine neden olmuştur. Bahsettiğimiz bu son etki, Saraybosna'nın tanınmışlığında en büyük rolü oynayan etkidir ve adeta onu bir ''dünya şehri'' (Jestrović, 2013: 202) haline getirmiştir.

Konuyla ilgilenen tarihçiler arasında tam anlamıyla bir oydaşma sağlanamıyor olsa da; Saraybosna şehrinin 1463 tarihinde Bosna bölgesinin Osmanlı İmparatorluğu tarafından fethedilmesiyle kurulduğu kabul edilir. Daha önce ufak kentsel birimlerin mevcut olduğu, etrafını çevreyeleyen yüksek tepelerin ortasında ''Miljacka Nehri''nin ikiye ayırdığı düzlük arazide, Osmanlı yöneticisi İsa-Beg Ishaković tarafından bir Osmanlı şehri olarak kurulmuştur. Kurulduğu dönemde şehirde bir cami, kapalı pazaryeri, hamam, han ve şehre mevcut ismini veren ve şehrin yerel dildeki mevcut *Sarajevo* ismindeki Türkçe ''saray'' kelimesine kaynaklık eden bir yönetim birimi inşa edilmiştir (Troncotă, 2015: 121).

[10] Burada ''Balkan'' kavramı ile Maria Todorova'nın ''Balkanizm'' terimiyle kasttettiği şekilde, Balkanlar'ı tarih boyunca bir ''çatışma bölgesi'', ''kaynayan kazan'', ''barut fıçısı'', ''bataklık'', ''Avrupa'nın Ötekisi'' gibi imgelerle yorumlayan ''etno-merkezci (*ethno-centric*)'' ve ''oryantalist'' görüşlerin aksine; bölgeyi tarihsel süreçte birçok kültürün buluşma noktası ve bu kültürlerin birbirleri üzerinde tam anlamıyla üstüklük kuramadığı, ''çok-kültürlülüğün'' hakim olduğu bir bölge olarak değerlendiren anlayışı benimsemekteyiz. Ayrıntılı tartışmalar için bakınız: (Todorova, 2010).

Sarajevo ismi Türkçe'deki ''saray'' ve ''ova'' kelimelerinin birleştirilmesiyle oluşturulmuş ve yerel dile kazandırılmıştır (Donia, 2006: 8).

Osmanlı yönetiminin tesis edilmesiyle daha önce bölgede mevcut olan Ortodoks ve Katolik kültürlerine ek olarak bölge Türk-İslam kültürü ile tanışmış ve kaynaşmıştır. Ayrıca İspanya'da dönemin baskıcı yönetimi nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu'na sığınan Seferad Yahudilerinin bir kısmı da Bosna'da, özellikle de Saraybosna şehrinde iskân edilmiş ve Yahudi kültürü de mevcut kültürler arasına yerleşmiştir. Yerel bir yazar olan Dževad Karahasan, Saraybosna'nın kurulmasının ardından kente hâkim olan kültürel atmosferin oldukça güzel bir betimlemesini sunar:

> Kuruluşunun ardından yaklaşık yüz yıl sonra şehir, tüm semavi dinlerden ve onların kültürlerinden olan ve birçok farklı dile ve yaşam şekline sahip insanları bir araya getirdi. Şehir, tüm dünyayı kendinde toplayan bir mikrokozmoz, bir dünya merkezi haline geldi. Yeni bir Babil veya Kudüs'e dönüşen Saraybosna'da, küçük bir yerde birlikte yaşayan insanların, dillerin, inançların ve kültürlerin karışımı BiH'e, bilhassa da Saraybosna'ya özgü kültürel bir sistem yarattı. Etnik ve dini açıdan karışık bir karakterde olan Osmanlı İmparatorluğu'nda; insanların, dillerin ve dinlerin bir arada bulunduğu birçok şehir ve bölge olmuş olmasına rağmen; böylesi küçük bir yerde birçok dilin, dinin ve kültürün kaynaştığı ve birleştiği tek örnek Saraybosna idi (Karahasan, 2016: 14-15).

Osmanlı hâkimiyetinde kurulmuş olan Saraybosna nüfusunda, yerel unsurlardan bazılarının İslam dinine geçerek Müslüman olmalarıyla uzun bir sürece yayılan dönemde kentin Müslüman kesimi ortaya çıkmıştır. Çoğu Osmanlı şehrinde olduğu gibi, Saraybosna şehri de yerleşim yerleri olan ''*mahala* (mahalle)''lere bölünmüş ve her mahalle bir dini topluluğun yerleşim yeri haline getirilmiştir. ''*Baščaršija* (Başçarşı)'' olarak isimlendirilen şehrin merkezi bölgesi ile Miljacka Nehri'nin her iki tarafında inşa edilen ve ''*čaršija* (çarşı)'' olarak isimlendirilen bölge ise ekonomik ilişkilerin ve eylemlerin gerçekleştiği; yerleşim yerlerinden ziyade daha çok dükkânlara ev sahipliği yapan bir kentsel mekân olarak belirginleşmiştir. Ayrıca şehrin bu bölgesi, tüm kültürel gruplarının gündelik yaşamda bir araya geldikleri ve sosyalleştikleri bir toplumsal mekân haline gelmiştir (Donia, 2006: 13). Yerleşim yerleri olan mahalleler daha çok tek bir dine ve kültüre ait olmuşsalar da; ticari ve sosyal merkez olan çarşı bölgesi, şehrin bütün kültürlerinin bir araya geldiği bir alan haline gelmiştir. Karahasan, kültürel açıdan farklı olan ve tek bir kültüre ev sahipliği yapan mahallelerin aksine çarşı olarak bilinen merkezin, Saraybosna sakinleri arasındaki farklılıkları ortadan kaldıran ve onları evrensel anlamda insan haline getiren bir mekân olduğunu belirtir (Karahasan, 2016: 19).

Saraybosna şehri Osmanlı hâkimiyeti süresince Gazi Hüsrev Bey döneminde altın çağını deneyimlemiş; o dönemde şehrin yöneticisi olan Gazi Hüsrev Bey'in adına

Saraybosna'nın en geniş camisi, bir medrese ve bir kütüphane inşa edilmiştir. On altıncı yüzyılda yirmi üç bin kişilik nüfusa ulaşan şehir, Edirne ve Selanik'in ardından Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar'daki üçüncü büyük şehri haline gelmiştir (Donia, 2006: 18-20). Hatta bazı tarihçiler, Saraybosna'nın İstanbul'un ardından Balkanlar'daki en önemli Osmanlı şehirlerinden birisi olarak kabul edildiğini belirtir (Troncotă, 2015: 122). Osmanlı İmparatorluğu, hakimiyeti süresince birçok açıdan katkılarıyla şehre, bölgedeki diğer şehirler arasında biricikliğini veren Doğu atmosferini kazandırmıştır (Donia, 2006: 8). Osmanlı hâkimiyeti Saraybosna'ya din, kültür, sanat, mimari ve ticaret alanlarında mirasını bırakmıştır (Markowitz, 2010: 17).

Fotoğraf 5.1. Baščaršija'dan Bir Kesit



Fotoğraf, Melih Filiz tarafından saha çalışması sırasında elde edilmiştir (Nisan-Mayıs 2019).

Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar'daki hâkimiyetini kaybetme süreciyle birlikte 1878 yılında imzalanan Berlin Anlaşması gereğince BiH'i işgal hakkı Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na verilmiş ve otuz yılın ardından 1908 yılında BiH, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu tarafından ilhak edilmiştir. Dolayısıyla yeni bir hâkimiyet altına giren Saraybosna, bu dönemde önemli bir modernizasyon ve kalkınma sürecini deneyimlemiştir. İmparatorluğun önemli bir yöneticisi olan Benjamin Kallay yeni demiryollarının, fabrikaların ve seküler eğitim kurumlarının tesis edilmesinde önemli bir rol

oynamıştır (Markowitz, 2010: 18). Bu hâkimiyet döneminde Avusturya-Macaristan İmparatorluğu Saraybosna'yı BiH eyaletinin başkenti olarak belirlemiş; yeni hâkimiyet döneminin politikası olarak benimsenen hızlı modernizasyon girişimleri sonucunda birçok alanda gelişme kaydedilmiştir. Hatta Viyana'dan dört yıl önce 1894 yılında Saraybosna'da elektrikli demiryolu hattı kurulmuştur. Çok katlı evlerin ve Avrupa mimarisinin hâkim olduğu yeni mahalleler inşa edilmiş (Babuna, 2012: 108-109); şehrin daha çok Doğulu olarak kabul edilen mimari dokusuna Avrupalı karakteri işlenmeye çalışılmıştır. İmparatorluk hâkimiyetindeki BiH eylatenin valisi olarak atanan Benjamin Kallay döneminin en üretken sürecinde, ayrıca Doğu ve İslam kültürünün mimari niteliklerinin benimsendiği, kamusal kullanıma sunulmuş yapılar da inşa edilmiştir (Donia, 2002: 54).

Fotoğraf 5.2. Katedrala Srca Isusova (İsa'nın Kutsal Yüreği Katedrali)



Fotoğraf, Melih Filiz tarafından saha çalışması sırasında elde edilmiştir (Nisan-Mayıs 2019).

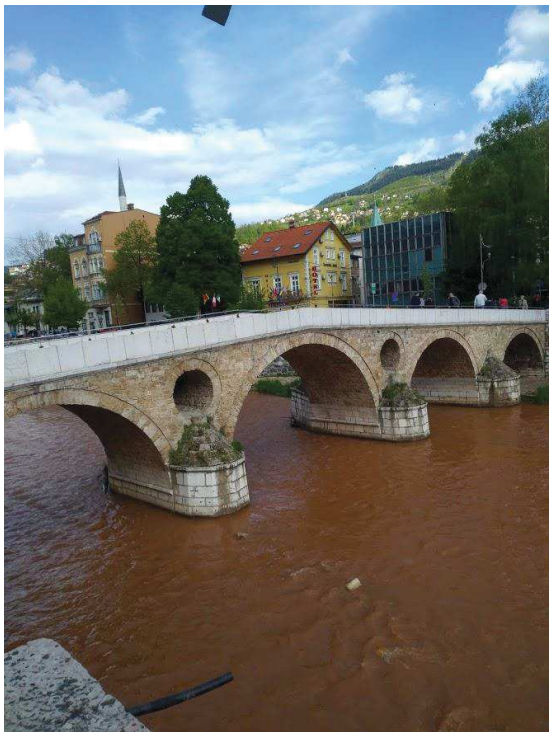
Bu dönemde Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun çeşitli bölgelerinden Alman, İtalyan, Polonyalı, Ukraynalı ve Macar nüfus göç ederek BiH'in farklı şehirlerine, bilhassa Saraybosna şehrine yerleşmiş; söz konusu göç hareketleri siyasi amaçlar için teşvik edilmiştir (Babuna, 2012: 45). Diğer yandan Kallay yönetimi, Sırp ve Hırvat ulusçu dalgalarını baskı altına alacağı düşünülen dinler-üstü bir ulusçuluk ve bölgesel vatanseverlik türü olan ''Bosnalılık'' tahayyülünü de desteklemiş; ancak umut edilen başarı sağlanamamıştır (Donia, 2002: 45). BiH'de güdülen sekülerleştirme politikalarına rağmen Katolik kültürünün hizmetine sunulmak amacıyla, Saraybosna'nın eski Osmanlı kent

bölgesine (*Stari Grad*/Eski Şehir) giden caddenin üzerinde Sırp Ortodoks kilisesine yakın bir mesafede, ‘‘İsa’nın kutsal yüreği’’ adına BiH’in en büyük Katolik katedrali Avusturya-Macaristan İmparatorluğu dönemi içerisinde inşa edilmeye başlanmış ve 1887 tarihinde tamamlanmıştır.

Avusturya-Macaristan otoritesi, kırk yıllık yönetim deneyimi süresince BiH’i ve başkenti Saraybosna şehrini, bölgedeki çıkarlarına uygun bir şekilde sanayileştirmiş ve modernleştirmiştir (Donia, 2006: 65). On sekizinci yüzyılın sonunda şehir, Batı etkilerini Doğu gelenekleri ve yerel kültürle harmanlama kapasitesini doğrulayan bir şekilde eşsiz bir çeşitliliği yansıtır hale gelmiştir (Donia, 2002: 75). Saraybosna şehrinden günümüzde ‘‘Doğu ile Batı’nın buluştuğu şehir’’ (Long, 2018) olarak bahsedilmesi bu durumun bir sonucudur.

Birinci Dünya Savaşı’nın başlamasında önemli bir gelişme olsa da; savaşın tek sebebi olmayan meşhur Saraybosna suikasti, Miljacka Nehri üzerindeki ‘‘*Latinska Ćuprija* (Latin Köprüsü)’’da gerçekleşmiştir. Günümüzde söz konusu köprüye oldukça yakın bir mesafede, olayın anısına kurulan bir müze ziyaretçilere açık ve faal durumdadır.

Fotoğraf 5.3. Latinska Ćuprija (Latin Köprüsü)



Fotoğraf, Melih Filiz tarafından saha çalışması sırasında elde edilmiştir (Nisan-Mayıs 2019).

Birinci Dünya Savaşı, dönemin çok-uluslu karekterinde olan Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ile Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılması ile sonuçlanmış; bu dönemle

birlikte BiH, 1 Aralık 1918 tarihinde kurulan Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı sınırları içerisinde kalmıştır. Bu dönem içerisinde BiH ayrı bir idari birim olarak tanınmadığından, Saraybosna şehri Drina eyaletinin başkenti yapılmış ve bölgenin ana kentsel merkezi olması açısından taşıdığı önemi kaybetmiştir (Troncotă, 2015: 123).

1929 yılında ismi Yugoslavya Krallığı olarak değiştirilen ve daha çok Sırp hegemonyasının tesis edilmeye çalışıldığı Birinci Yugoslavya, Nisan 1941'de Nazi güçleri tarafından bombalanmış ve işgal edilmiştir. Savaş sırasında bir Nazi uydu devleti olarak bölgede tesis edilen Bağımsız Hırvat Devleti, BiH topraklarını sınırları içerisine almıştır. Nazi rejimi ile faşist Hırvat Ustaşa rejimi bu dönemde Saraybosna'nın çok-kültürlü ve kozmopolit yapısının yok edilmesi adına önemli sonuçlar doğuran eylemlerde bulunmuştur. Faşist Hırvat ideolojisinin ''saf ırk'' arayışları uğruna, Saraybosna şehrinin Yahudi cemaatinin ekseriyeti bu dönemde ya öldürülmüş; ya toplama kamplarında ölüme terk edilmiş; ya da din değiştirmeye zorlanmıştır. Aynı zamanda kentin Sırp ve Çingene nüfusu da bu rejimin etnik temizlik eylemlerinin hedefinde yer almıştır. Bu süreçte Saraybosna nüfusunun büyük bir çoğunluğu savaş, işgal ve etnik temizlik eylemlerine karşı etnik-aşan bir ''kentsel bilinç'' örneğini sahnelemiş ve şehrin çok-kültürlü yapısı bu bilinç aracılığıyla bir şekilde korunmaya çalışılmıştır. Söz konusu dönemi ayrıntılı bir şekilde inceleyen Greble, ''kentsel bilinç'' olarak isimlendirdiği olguyu, Saraybosna şehrine Osmanlı ve Avusturya-Macaristan İmparatorluklarından miras kalan siyasi çoğulculuk ve kültürel çeşitliliğe dayanan yerel dayanışma şekli olarak tanımlar (Greble, 2016: 25).

6 Nisan 1945 tarihinde Saraybosna'daki Nazi ve Ustaşa işgali Partizan kuvvetleri tarafından sonlandırılmış; böylece BiH yeni kurulan İkinci Yugoslavya bünyesinde bir federe cumhuriyet haline getirilmiş ve Saraybosna şehri BiH cumhuriyetinin başkenti olmayı sürdürmüştür. Şehir yeni girdiği bu dönemde hızlı bir gelişme göstermiş ve SFYC'nin politikaları sonucunda önemli bir bölgesel sanayi merkezi haline gelmiştir. Modern komünist mimari akımını yansıtan yapılar bu dönemde inşa edilmiş; şehir batı yönünde genişlemiştir. Osmanlı ve Avrupa mimarisinin karışımından oluşan şehrin dokusu bu gelişmeyle birlikte daha da çeşitlenmiştir. Bilimsel gelişme açısından, BiH Bilim ve Sanat Akademisi burada açılmış ve 1946 yılında Saraybosna Üniversitesi kurulmuştur. Ayrıca SFYC'nin bilimsel açıdan önem taşıyan, hem federasyon içerisinde hem de dünya çapında elektrik santralleri, elektrik aktarım hatları ve üretim tesislerinin kurulmasıyla ilgilenen enerji şirketi ''*Energoinvest*'', 1951 yılında Saraybosna'da kurulmuştur. Şehir sosyalizm altında geçirdiği yıllarda aynı zamanda demografik açıdan da muazzam gelişmelere sahne olmuştur. İkinci Dünya Savaşı sonrası yüz onbeş bin kişi olarak

kaydedilen toplam nüfus, 1991 yılına gelindiğinde altı yüz bin kişiye ulaşmıştır. (Troncotă, 2015: 124)

Şehrin kuruluşunun ardından deneyimlediği tarihsel sürece bakıldığında; daha ilk dönemlerden beri çok-dinli, çok-etnili ve çok-kültürlü bir yapının, şehrin kimliğinin göstergesi haline geldiği görülebilir. Bu tarihsel süreçte hem bir bütün olarak BiH, hem de özel olarak Saraybosna, söz konusu ‘‘multi’’ yapısından dolayı hoşgörünün ve barışçıl bir arada yaşamın en net gözlemlenebildiği bir uzam haline gelmiştir. Ancak burada kullandığımız çok-kültürlü terimi, kültürleri ayrı birer öz olarak değerlendiren çok-kültürcülük yaklaşımlarından ayırt edilmelidir. BiH’in ve başkentinin mevzubahis çok-kültürlü yapısı, bünyesinde barındırdığı farklı kültürlerin birbirleriyle olan etkileşimi ve karışımı ile belirginleşmiştir. Farklı dinler arasında karşılıklı hoşgörü ve etkileşim atmosferinin inşa edilmesinde Bosna Müslümanlığına büyük rol yüklenir. Mahmutćehajić, bu atmosferin oluşmasında, İslam dininin diğer semavi dinlere yönelik saygı ve hoşgörüsünün önemine vurgu yapar. Dolayısıyla Bosna, ürettiği hoşgörü ortamıyla ‘‘dini çeşitlilikte birlik (*unity in religious diversity*)’’ olgusunu somutlaştırmıştır (Mahmutćehajić, 2000: 8). Allcock özellikle Saraybosna'daki bu dinlerarası hoşgörü ve etkileşim atmosferine "Saraybosna'nın kentsel ekümenikliği" olarak işaret eder (Allcock, 2000: 348). Malcom'a göre; Batı Hristiyanlığı, Doğu Hristiyanlığı, Yahudilik ve İslamın Bosna'da yolları kesismiş ve birbirleriyle kaynaşmıştır (Malcolm, 1994:xix). Bu doğrultuda yerel halk arasında "*komšiluk* (komşuluk)" olarak isimlendirilmiş ve sosyal olarak yapılandırılmış etkileşim örüntüsüne de değinmek gerekir. *Komšiluk* olgusu, özellikle BiH'de farklı dini ve etnik kökenlere sahip olan ve yaşam birimleriyle birbirlerine komşu olan bireylerin, aralarındaki kültürel farklılıklara takılmadan kurdukları iyi ilişkilere işaret eden bir olgu olarak belirginleşmiştir. Komşular, zor zamanlarında birbirlerine yardım eden, dini bayramları karşılıklı olarak kutlayan, birlikte kahve içmek gibi gündelik paylaşılan pratikleri icra eden bireyler olarak değerlendirilmiştir (Palmberger, 2016: 66). BiH'de tarihsel süreçte oluşan söz konusu kültürel çeşitlilik ve harmanlanma kültürü tabiatı gereği, gruplar arasındaki geçirgen sınırlara dayandırılmıştır (Markowitz, 2007: 49). Ayrıca tarihsel süreçte BiH'de bir başka oluşum olan köy-kent dikotomisi söz konusu olduğunda; dini, etnik ve ulusal farklılıklara önem vermeyen ve daha çok çoğulcu ve kozmopolit karakterde olan bu tahayyül biçimi, kent kültürü ile özdeşleştirilmiştir. Zira 1990'lı yıllarda ulusçuluğun yükselmesi ve bunun sonucu olarak meydana gelen çatışmalar çoğu kişi tarafından "köylü, taşralı ve eğitimsiz" zihniyet kalıplarına mal edilmiştir (Simmons, 2002: 632).

İkinci Yugoslavya döneminde, federasyonun sırtını yasladığı "kardeşlik ve birlik" ilkesinin en başarılı yansımalarına Saraybosna şehrinde şahit olunmuştur. Komünist

rejimin ulusçuluk karşıtı ve anti-faşist girişimleri ve dolayısıyla peşinde koştuğu çok-kültürlü ve çok-uluslu bir toplum yaratma çabaları, en güzel şekilleriyle BiH'de ve başkenti Saraybosna'da yansıtılmıştır. BiH federasyon bünyesindeki cumhuriyetler arasında taşıdığı en uyumlu ve çok-kültürlü niteliklerinden dolayı en çok Yugoslav olan cumhuriyet olarak kabul edilmiş; Saraybosna şehri de BiH'in şehirleri arasında en fazla çok-kültürlü, açık ve "öteki" kategorisinden kuşkulanmayan anlamında en fazla Bosnalı şehir olarak tahayyül edilmiştir. Saraybosna SFYC dönemindeki nitelikleri açısından Yugoslavya'nın tek bir şehre sıkıştırılmasıyla yaratılmış bir şehir olarak tahayyül edilmiştir (Mišina, 2010: 267). Sakinleri arasında yaygınlaşan ‘‘Saraybosna ruhu (*Sarajevski duh*)’’ kavrayışı birçok farklı anlamlar yüklenmiş bir kavrayış olarak belirginleşmiş olsa da; medenilik, kozmopolitanizm, Doğu-Batı harmanı, çeşitlilik, sekülarizm, dini topluluklara saygı, çoğulculuk ve hoşgörü gibi unsurlar ile ilişkilendirilmiştir (Teftedarija, 2007: 15). Saha çalışması sırasında muhataplarımızdan birisi ‘‘Saraybosna ruhu’’ hakkındaki düşüncelerini şu şekilde özetlemiştir:

> Saraybosna şehri Orta Çağ'da, Osmanlı döneminde ve Avusturya-Macaristan döneminde kurulmuş ve şekillenmiş olabilir. Fakat çok-kültürlülüğü ve hoşgörüyü kavrayan "Saraybosna ruhu" sosyalist dönemde doğmuştur. Saraybosna "küçük Yugoslavya"nın başkentidir (J. H. ile yapılan görüşme, 2019).

Saraybosna şehrinin kurulduğu dönemden itibaren oluşan kent kimliğinde, çok-kültürlülük göstergeleri açık bir şekilde söz konusu olmuş olmasına rağmen muhatabımız şehrin bu niteliklerini sosyalist dönem ile ilişkilendirmiştir. Ayrıca SFYC döneminde çok-kültürcülük politikalarının temelinde yer alan "farklı kültürel gruplardan olan bireyler arasındaki evlilik" oranları, %30'luk bir oranla en fazla Saraybosna şehrinde kaydedilmiştir. Bu evlilikler Tito Yugoslavyası'nın "kardeşlik ve birlik" sloganının temel prensiplerinden birisi olarak işlev görmüş ve "enternasyonalizm" idealini somutlaştırmıştır (Simmons, 2002: 628).

SFYC bünyesindeki federe cumhuriyetlerin genelinde özellikle Tito'nun ölümünden sonra 1980'li yıllar, ulusçuluğun yükselişi ve ekonomik kriz gibi sorunlar nedeniyle sonun başlangıcı olarak belirginleşmiş olsa da; bu başlangıç Saraybosna için biraz daha geciktirilmiştir. Arazi ve iklim koşullarının sunduğu imkanlar sayesinde şehir, 1984 yılındaki Dünya Kış Olimpiyat Oyunları'na ev sahipliği yapmıştır. Bu gelişmeyle birlikte turistik bir mekan olarak cazibesi yükselen Saraybosna, dünya haritasında ön plana çıkmıştır (Troncotă, 2015: 125). Şehirde olimpiyat oyunları için gerekli altyapı ve tesisler bulunmamasına rağmen şehir kısa sürede bu oyunlara ev sahipliği yapabilecek konuma getirilmiştir. Komünist rejim iktidarını teşhire çıkarmak için bu olumlu gelişmeyi fırsat olarak değerlendirmiş ve oyunlar için yüz kırk milyon dolardan fazla bir bütçe ayrılmıştır

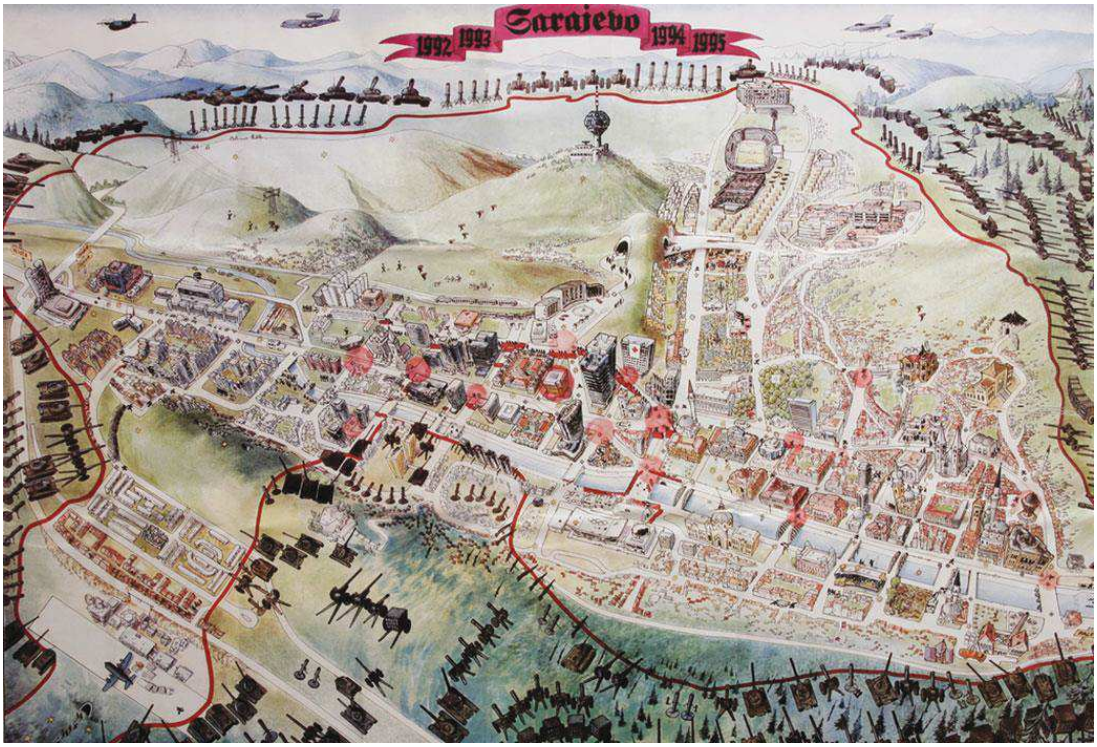
(Gül and Dee, 2015: 155). Ayrıca olimpiyat oyunlarına ev sahipliği yapılması gelişmesine ilişkin olarak ‘‘Saraybosna ve olimpiyat oyunları Yugoslavya’nın tamamını bir araya getiriyor; Saraybosna ile Yugoslavya tüm dünyayı bir araya getiriyor’’ şeklindeki söylemler aracılığıyla belirgin bir Yugoslavlık duygusu da ön plana çıkarılmıştır (Jovanović, 2017: 2). Olimpiyat oyunları, şehrin dünyadaki konumunun işareti haline gelmesi ve ‘‘kardeşlik ve birlik’’ temelinde Saraybosnalıların Yugoslav yanlısı yönelimlerini ön plana çıkarması açısından şehrin kimliğinin taşıyıcısı olmuştur. ‘‘Küçük Yugoslavya’’ imgesinin yeniden üretilmesi vasıtasıyla Saraybosna Yugoslavya’ya daha sıkı bağlanmış ve böylece o dönemde SFYC’nin diğer bölgelerine hâkim olan sosyo-ekonomik kriz atmosferinin BiH ve Saraybosna’ya ulaşması bir süreliğine ertelenmiştir (Jovanović, 2017: 12-13).

Yapılan bağımsızlık refarandumunun sonucu doğrultusunda 1 Mart 1992 tarihinde BiH'in SFYC'den ayrılarak bağımsızlığını ilan etmesinin hemen ardından, federasyonun bütünlüğünü koruma amacı güden Milošević rejimi, Tito Yugoslavyası’nda söz konusu olmayan bir şekilde tamamen Sırpların baskın olduğu Yugoslav Halk Ordusu birimlerini BiH’e yönlendirmiş ve Saraybosna’da Sırp ve Çetnik militanları tarafından cadde ve sokaklarda barikatlar kurulmasıyla müdahalenin sinyali verilmiştir. 5 Nisan 1992 tarihinde Saraybosna halkının tüm kesimlerinden oluşan göstericilerin savaş karşıtı protestoları sırasında, *Holiday Inn Hotel*'in çatısında konuşlanan şovenist Sırp keskin nişancılarının göstericiler üzerine açtıkları ateş sonucu hayatını kaybeden Suada Dilberović ve Olga Sučić, BiH’de başlayan iç savaşın ve Saraybosna kuşatmasının ilk kurbanları olmuştur (Maček, 2009: 196). Bu olayı takiben, modern zamanların en uzun süren şehir kuşatması niteliğiyle zihinlere ve tarihe kazınacak olan kuşatma 5 Nisan 1992'de başlamıştır. Şehri çevreleyen tepelere konuşlandırılan binlerce tank ve top bataryaları ile şehirdeki yüksek binaların çatılarında gizlenen keşkin nişancılar kuşatmanın korkunç sembolleri haline gelmiştir. Fotoğraf 5.4'de yer alan çizimde, kuşatma oldukça etkili bir şekilde resmedilmiştir.

Bin üç yüz doksan beş gün sürmüş olan kuşatma boyunca Sırp güçleri ile Çetnik militanları tarafından oldukça açık bir şekilde insanlık suçları işlenmiş ve vandallık sahnelenmiştir. Su, besin maddeleri, tıbbi malzemeler, elektrik ve gaz gibi temel yaşam gereksinimlerinden kuşatma boyunca yoksun bırakılan Saraybosnalılar için çatılardaki keşkin nişancıları atlatarak yaşam gereksinimlerini karşılama girişimleri, her gün başvurdukları hayatta kalma stratejilerinden birisi haline gelmiştir (Pilav, 2012). Şehre her gün ortalama üç yüz yirmi dokuz top ve havan mermisi atılmış; 22 Temmuz 1993 tarihinde üç bin yedi yüz yetmiş yedi sayısı ile en yüksek oran kaydedilmiştir. Kuşatma boyunca bin altı yüzü çocuk olmak üzere on bir bin insan yaşamını yitirmiştir ve on binlercesi

yerlerinden olmuştur (Bollens, 2001: 170). Kuşatmadan önceki beş yüz yirmi altı bin kişilik kent nüfusu, yerinden edilenler ve hayatını kaybedenler sonucunda 1993 yılının yaz mevsiminde üç yüz seksen bine gerilemiştir (Bora, 2018: 97)

Fotoğraf 5.4. Saraybosna Kuşatma Altında



(Pilav, 2012: 27)

Şovenist Sırplar yalnızca Saraybosnalıları hedeflemekle kalmamış; aynı zamanda BiH'in çoğu bölgesinde sergiledikleri gibi Saraybosna'da da şehrin kültürel ve maddi mirasını yok etmeyi amaçlamıştır. Aralarında camiler, araştırma enstitüleri, kütüphaneler, Osmanlı arşivleri gibi yapıların bulunduğu birçok maddi ve kültürel miras unsuru yakılmış ve tahrip edilmiştir (Gül and Dee, 2015: 155). Dolayısıyla Sırp etnik-ulusçuluğu BiH'de ve Saraybosna'da hem sistemli soykırım vasıtasıyla Bosnalı Müslüman topluluğunu tamamen yok etmeyi; hem de yüz yıllardır BiH'de yaşayan farklı kültürel ve dinsel gruplar arasında barışa ve hoşgörüye dayanan ''bir arada yaşam (*coexistence*)'' düzenini yıkmayı amaçlamıştır (Chiaruzzi, 2014: 318). Ancak aynı zamanda Bosnalı Müslümanları savunma iddiasıyla varoluşlarını temellendiren bazı radikal grupların da kuşatma süresince Müslüman olmayan Saraybosnalılara karşı savaş ve insanlık suçları işlemiş olduklarının altı çizilmelidir (Andreas, 2010: 15). Bu gruplardan en bilineni olan ''*Zelene Beretke* (Yeşil Bereliler)'', Saraybosnalı Sırplara karşı sergiledikleri korkunç eylemler nedeniyle birçoğunun şehri terk etmesine neden olmuştur (Armakolas, 2007: 86-87). Bora

(2018: 111), lümpen ve kriminal unsurların yer aldığı ‘‘Yeşil Bereliler’’in Saraybosna’daki Müslümanlar dahil bütün sivil halk için ciddi bir soruna dönüşmüş olduğunu belirtir.

‘‘Saraybosna ruhunu’’ tamamen içselleştirmiş Saraybosnalılar, kuşatma süresince bu ruhun ölümüne izin vermemek için direnmiştir. Ezcümle, kuşatmanın ilk döneminde şehrin Sırp nüfusunun önemli bir kesimi, kendileri şehri terk etmezlerse Sırp milislerinin şehri hedef almayacağını düşünerek Saraybosnalı Müslüman ve Hırvat nüfusu korumak istemiştir. Bu tarz bir zihniyetin varlığına kuşatma sırasında şahit olan Juan Goytisolo, bomba patlaması sonucunda yaralandığı için hastanede bulunan bir Hırvat kökenli bireyin kendisine söylediklerini şu şekilde aktarır: ‘‘Çetnikler birlikte yaşamayalım diye kalplerimize kin tohumu ekmek istiyorlar. Ama şu koğuşa bakın! Buradaki üç yatakta ben, bir Sırp ve bir de Müslüman yatıyoruz. Üçümüz kardeş gibi yaşıyoruz’’ (Goytisolo, 1996: 19-20). Diğer yandan, günümüzde her yıl düzenlenmeye devam eden ve Balkanlar’daki en kapsamlı film festivali olan ‘‘Saraybosna Film Festivali’’ ilk kez kuşatma altında düzenlenmeye başlamıştır. Bir başka örnek, kuşatma altındaki Saraybosna’yı çoğu kez ziyaret eden Susan Sontag yönetmenliğinde, ‘‘Saraybosna Gençlik Tiyatrosu’’nda 1993 yılında Beckett’in ‘‘*Godot’yu Beklerken*’’ isimli oyunu sahnelenmiştir. 1992 yılında kurulan ‘‘Saraybosna Savaş Tiyatrosu’’ tarafından kuşatma süresince iki yüzü geçkin performans sergilenmiştir. Bunlara ek olarak birçok konser de kuşatma süresince düzenlenmiştir (Hadžiosmanović, 2014). Bu örnekler Saraybosna ruhunun savaşa, katliamlara ve temel yaşam gereksinimlerinin yokluğuna rağmen hayatta kalma çabalarının yansımasıdır.

1980’li yılların sonlarında, Saraybosna’da bulunan bir radyo-televizyon kuruluşunda yayımlanan ‘‘*Sürrealistler*’’ isimli komedi programının bir bölümünde, şehri etnik açıdan iki yerleşim bölgesine ayırmış ‘‘hayali Saraybosna duvarı’’ hakkında yergili bir bölüm seyirciye sunulmuştur. 1984 Kış Olimpiyat Oyunları’na ev sahipliği yapmış ve çok-kültürlü, çok-etnili, kozmopolitan yapısını bu gelişme ile vurgulamış bir şehir için bu kurgu gerçeklikten oldukça uzak olmuşsa da; savaşı sonlandıran DBA’nın tesis ettiği BiH’de bu kurgu bir gerçeklik haline gelmiştir (Ristic, 2015: 323-324). DBA ile BiH, FBiH ve RS olmak üzere iki entiteden oluşan bir ülke haline geldiğinden; FBiH ile RS’yi birbirinden ayıran ‘‘Entiteler-arası Sınır Çizgisi (*Inter-Entity Boundary Line-IEBL*)’’ Saraybosna şehrini de ikiye bölmüştür. RS sınırları içerisinde kalan bölgede, Sırp siyasetçilerinin girişimleri sonucunda ‘‘*Istočno Sarajevo* (Doğu Saraybosna)’’ şehri kurulmuştur. Bu kentsel birimin yönetimi tamamen RS’ye aitken; FBiH sınırları içerisinde kalan Saraybosna hem FBiH’in hem de genel olarak BiH’in başkentidir.

Savaş öncesi 1991 yılında gerçekleştirilen nüfus sayımına bakıldığında Saraybosna’nın demografik yapısı; %49.2 Müslüman, %29.8 Sırp, %6.6 Hırvat, %10.7

Yugoslav ve %3.6 Diğerleri şeklinde kaydedilmiştir (Markowitz, 2007: 55). Savaş sonrası 2003 yılında yapılan nüfus sayımında ise şehrin demografik yapısı; %79.6 Boşnak, %6.7 Hırvat, %11.2 Sırp ve %2.5 Diğerleri şeklinde kaydedilmiştir. Savaş sırasında sıkıca sahiplenilen etnik-ulusçu ideolojilerin, savaş sonrasında etnik açıdan homojen yerleşim birimlerinin ve bölünmüş bir toplumun oluşturulmasında başarıya ulaştıklarını ifade edebilmemiz mümkündür. En son 2013 yılında yapılan nüfus sayımı verilerine göre ise şehrin demografik yapısı (Doğu Saraybosna hariç); %80.7 Boşnak, %3.78 Sırp, % 4.94 Hırvat ve %10.54 Diğerleri kategorilerinden oluşmaktadır. Son nüfus sayımına göre şehrin toplam nüfusu 275524'tür[11]. Saraybosna'nın demografik yapısında Boşnakların oranı daha da yükselmiş, Sırp ve Hırvat nüfusun oranları ise oldukça düşmüştür. DBA sonrası BiH'e hâkim olan etnik-ulusçu tahakkümün, etnik açıdan homojen yerleşim birimlerinin idamesine katkıda bulunduğu açık bir gerçekliktir. Savaş öncesinde hiçbir etnik grubun birbiri üzerinde ezici çoğunluk oluşturamadığı Saraybosna nüfusu, günümüzde Boşnak nüfusun ezici hakimiyetinin söz konusu olduğu bir demografi haline gelmiştir. Dolayısıyla şehir Boşnak etnik-ulusçu söylemlerinde çoğu zaman yalnızca Boşnaklara ait bir şehir olarak anılmaktadır (Bollens, 2001: 171). Aynı şekilde ''Doğu Saraybosna'' şehri ise Sırpların ezici çoğunlukta oldukları bir şehirdir. Aslında bu durum BiH'in hemen hemen tüm şehirleri için söz konusudur. Örneğin RS bünyesindeki şehirlerin ekseriyeti Sırp çoğunluğunun yaşadığı şehirlerken; FBiH bünyesindeki kantonların bazıları hariç diğerleri Hırvat ve Boşnak çoğunluğun yaşadıkları şehirlerdir. Saraybosna'nın savaş sonrasında demografik yapısına ilişkin değişiklikler bazı araştırmacıların, şehrin kozmopolitan, çok-kültürlü ve çok-etnili karakterini kaybettiğine ilişkin yorumlarına neden olmuştur (Troncotă, 2015: 131). Örneğin Teftedarija, savaş nedeniyle Saraybosna'nın kentli nüfusunun çoğunun şehri terk ettiğini; yerlerine ülkenin daha kırsal kesimlerinde yaşayan ve daha geleneksel değerlere sahip mültecilerin yerleştiğini belirtir (Teftedarija, 2007: 40). Bu yorumda daha önce bahsettiğimiz, BiH'de söz konusu olan kentli-köylü dikotomisinin ve yol açtığı stereotiplerin varlığı gözlemlenebilmektedir. ''Yerlinin kategorilerini'' kullanarak ifade edersek, çok-kültürlülüğü, çok-etnili yapıyı, kozmopolit dünya görüşünü temsil eden ''kentli zihniyet'' karşısında etnik-ulusçuluğu ve muhafazakârlığı temsil eden ''köylü zihniyet'' üstün gelmiştir.

Savaş öncesi dönemle karşılaştırıldığında, günümüzdeki Saraybosna'da DBA'nın yaratmış olduğu etnik açıdan bölünmüş toplumun göstergeleri açık bir şekilde gözlemlenebilmektedir. Saraybosnayı ikiye bölen ''Entiteler-arası Sınır Çizgisi (*Inter-Entity Boundary Line-IEBL*)''nin Jansen'in ifadesiyle ''görünmez sınır'' olduğunu belirtmemiz

[11] http://www.statistika.ba/, (Erişim Tarihi: 22.02.2020).

gerekir. Bu sınırı belirginleştiren ‘‘çitler, bariyerler, hoşgeldiniz tabelaları veya üniformalı sınır yetkilileri’’ söz konusu değildir. Bu sınır daha ziyade etnik-ulusçu söylemler ve politikalar vasıtasıyla derin bir şekilde anlaşmazlığın temellendirildiği bir ‘‘politika sınırıdır’’ (Jansen, 2013: 25). Bu sınır Saraybosnalılar tarafından gündelik yaşam koşuşturmalarında çoğu kez aşılmaktadır. Ancak şehri ikiye bölen bu sınır, BiH toplumu üzerinde tahakküm kurmuş olan etnik ayrımı güçlendirici etkilere sahiptir. DBA’nın tesis ettiği BiH’de Sırpça, Hırvatça ve Boşnakça üç resmi dil olarak kabul edilmiştir. Sırpçanın yazımında Kiril alfabesi kullanılırken; Boşnakça ve Hırvatçanın yazımında Latin alfabesi kullanılmaktadır. Her üç dili de konuşan bireyler birbirlerini gayet iyi bir şekilde anlayabilmektedir. Fakat Doğu Saraybosna’da yer alan sokak ve cadde tabelaları Kiril alfabesiyle yazılmış ve Sırp ulusçuluğunun önemli tarihsel figürleri ile isimlendirilmiştir. FBiH’in Saraybosna şehrinde ise söz konusu tabelalar Latin alfabesiyle yazılmış ve aynı şekilde çoğunlukla Boşnak ulusçuluğu için önemli tarihsel figürlerin isimleri verilmiştir. Adeta Billig’in ‘‘banal ulusçuluk’’ (Billig, 1995) teriminin bir yansıması olarak değerlendirilebilecek olan politikalar, etnik kimliğin hâkimiyetinin kotarılmasının ve doğal olarak ‘‘öteki’’ kategorisinin sürekli dışlanmasının araçları olarak işlev görürler. Bu politikaların sonuçları olan sokak ve cadde isimleri, ‘‘öteki’’ kategorizasyonunu sürekli yineleyen etnik açıdan dışlayıcı mekân kimlikleri üretmektedir (Ristic, 2015: 340).

Genel olarak BiH’in ve özel olarak Saraybosna şehrinin savaş sonrası manzarasında, etnik-ulusçu ideolojinin ve söylemlerin etkili hegemonyasının ve savaşın yol açtığı travmatik ruh hali ile düşmanlık kültürünün açık bir şekilde gözlemlenebiliyor olmasına rağmen; gerçekliğin sosyal olarak inşa edilme sürecindeki iktidar mücadelesinin hiyerarşisinde, karşı-söylemler üreten ve savaş öncesi çoğulculuğu savunan eğilimlerin de söz konusu olduğu vurgulanmalıdır. Bu eğilim etnik açıdan bölünmüş toplumu ve bu bölünmüşlüğün idamesine yol açan kategorizasyon ve stereotiplere meydan okuyan bir eğilim olarak değerlendirilmelidir. Zira Saraybosna şehrinden hala ‘‘bir caminin, bir Katolik kilisesinin, bir Ortodoks kilisesinin ve Sinagogun birbirine üç yüz metrelik mesafede olduğu Avrupa’daki tek şehir’’ (Simmons, 2002: 627) olarak bahsedilmektedir. Ayrıca şehir, birçok kültürel grubun buluşup birbirne kaynaştığı, gruplar arasında keskin sınırlardan ziyade geçirgen sınırların üretildiği (Markowitz, 2007: 49) çoğulculuk ve hoşgörü ile kutsanmış bir geçmişe sahip nadir şehirlerden birisidir.

5.2. Kentsel Mekânda Geçmişle Temas Kurmak: Saraybosna’nın Bellek Topografyası Üzerine Sahadan Yansımalar

Bireylerin geçmişi hatırlama süreçlerinde tam anlamıyla kendilerinin iradesinin söz konusu olmadığını; bu eylemlerini gerçekleştirirken içerisinde yer aldıkları ve birer sosyal

oluş olarak belirginleştikleri sosyal yapının da etkili olduğunu, çalışmamızın ikinci bölümünde etraflıca ele almıştık. Bilhassa Halbwachs'dan beri tartışılan, belleğin kolektifliği mevzusu göz önüne alındığında; bireylerin ve toplumların geçmişi hatırlamalarında nesnelerin ve mekanların da önemli roller üstleniyor oldukları belirtilmelidir. Nesne ve mekanların söz konusu anımsatıcı işlevleri konusunda Connerton (2014b: 50) ''görsel kodlama'' sürecinden bahseder. ''Görsel kodlama'' süreci vasıtasıyla kolay bir şekilde imgelere çevrilebilen somut bellek nesneleri, hem görsel kodlama hem de sözsel olarak dillendirme aracılığıyla belirginleşen ''çifte kodlama'' işleminden geçirilerek bellekte yer alan soyut öğelerden çok daha iyi bir şekilde muhafaza edilebilmektedir. Bilgin (2013: 137)'e göre, insanların kolektif olarak hatırlama süreçlerinde ''kolektif semboller'' önem kazanır ve bu semboller arasında eşyalar, mekanlar ile fiziksel ve mimari nesneler bulunur. Bu kolektif semboller, bireylerin ve toplumların geçmişi hatırlama ve anlamlandırma süreçlerinde önem kazanırlar.

Bireylerin tamamen kendilerine ait olmayan geçmişi hatırlama süreçlerinde anımsatıcı rol üstlenen ''kolektif sembollerin'' en önemli örnekleri arasında anıtlar, mimari yapılar ve müzeler gibi mekânsal unsurlar yer alır. Yılmaz (2014: 188)'a göre anıtlar, ''daha büyük grupların hatırlama sürecinin tetikleyicisi olarak inşa edilirler''. Dolayısıyla bu amaçla inşa edilen anıtlar; belirli bir olay, olgu veya kişiyi bireylere hatırlatma işlevi görürler. Bu doğrultuda anıtlar, bireylerin ve grupların belleklerini şekillendirmek veya dönüştürmek noktasında araçsallaştırılırlar (Yılmaz, 2014: 188-189). Diğer yandan bireylerin ve toplumların hatırlama süreçlerinde dışsal olarak rol üstlenen bir diğer unsur da kuşkusuz müzelerdir. Demir (2012: 185)'e göre müzeler, modern dönemin hatırlamayı somutlaştıran yüzleridir. Bir efsaneyi barındıran taş, mağara, mezar taşı gibi nesne ve mekanlar gibi müzeler de belleğin ve dolayısıyla geçmişin muhafaza edildiği mekanlar haline gelmiştir. Mekanın bilgiyi tutma, deneyimi saklama becerisinin farkına varan insanoğlu, en eski devirlerden bu yana, mekanın yeteneklerinden istifade ederek unutmayıp, unutturmamaya çalışarak unutmaya meydan okumaktadır (Demir, 2012: 185).

Tarihsel geçmişe sahip olan her şehir, bu geçmişte nasıl evrilerek mevcut haline geldiğini dışavuran bir ''kentsel belleğe'' sahiptir. Kentsel belleği oluşturan unsurlara örnek olarak şehir içerisindeki anıt mekanlar, evler, mahalleler, sokaklar ve caddeler ile şehrin henüz yok olmamış tarihi yapıları gösterilebilir. Şehirlerin geçmişlerinde anlamlı olmaları açısından yer edinmiş her mekan ve maddi unsur, şehrin sahip olduğu geçmişin şehirde yaşayan bireyler veya turistik amaçlarla ziyaret edenler tarafından anımsanmasına ve anlamlandırılmasına yardımcı olur (Demirarslan, 2018: 912).

Saraybosna'nın kentsel mekânında yer alan tarihi yapılar, onları gözlemleyen bireylerin zihinlerinde, inşa edildikleri dönemi bir anlığına canlandırabilir. Örneğin, *Stari Grad* bölgesinde Osmanlı döneminde inşa edilen çarşıyı gezen bir turist, söz konusu dönemi, ona ait maddi unsurlar sayesinde zihninde canlandırabilir. *Ferhadija* Caddesi'nde gezinen bir birey, Avusturya-Macaristan yönetiminin mimari akımını yansıtan yapılar sayesinde mevzubahis dönemle ilişki kurabilir. Markowitz (2010: 9)'e göre şehirde sembollerini sergileyen ve mesajlarını ileten her yapı, ''mekansal olan tarihlerinin çeşitliliğine'' katkıda bulunur. Bu yapılar, şehrin deneyimlediği her tarihsel dönemin kamusal hatırlatıcıları olarak işlev görür. Saraybosna'da yer alan oldukça çeşitli tarihi yapılar (kiliseler, camiler, anıtlar, mezar taşları vb.) Saraybosnalıları şehirlerini kozmopolitanizm ve çeşitliliğin sembolü olarak tanıtmaları yönünde cesaretlendiren farklılık bileşenini üretir.

Saraybosna'nın kentsel mekânında en baskın anımsatıcı tema, şüphesiz Saraybosna kuşatmasının yol açtığı travmatik bellek ve yansımalarıdır. Yirmi birinci yüzyılın Saraybosnası'nda şehrin manzarası, kolektif travmanın ürettiği tortular ile doludur ve bu tortuların mevcudiyeti, travmatik belleğin tetikleyicisi olarak değerlendirilir. Şehrin sakinleri için savaşın kentsel mekânda bıraktığı izler, korkutucu bir şekilde travmatik olayların anımsatıcısı rolünü üstlenir. Mekana hâkim olan söz konusu tema, hâkim etnik-ulusçu bellek siyaseti ile ilişkilidir (Husukić and Zejnilović, 2017: 101). Bu duruma verilebilecek en iyi örnek, şehirde yer alan çoğu yapının yüzeyinde kuşatma sırasında oluşan kurşun ve yanık izleridir. Bu izlerin onarılmaması, baskın bellek siyasetinin çıktılarından birisidir. Böylece travmatik belleğin canlı tutulması ve dolayısıyla unutulmaması amaçlanır. Foucault'un deyişiyle, ''geçmişin temsil edilme biçimi neyin, nasıl hatırlanacağını belirler'' (Foucault, 1984'den aktaran Yılmaz, 2014: 189).

Fotoğraf 5.5. Yapılar Üzerindeki Kurşun ve Şarapnel İzleri



http://gonewiththebackpack.blogspot.com/2014/11/bosnia-herzegovina-sarajevo-life-after.html, (Erişim Tarihi: 15. 03. 2020).

Şehirde kuşatmanın travmatik belleğini yansıtan bir diğer önemli kolektif sembol, kuşatma sırasında havan mermilerinin düştüğü yerde hayatını kaybedenlerin anısına hazırlanan, şehrin tamamında yaklaşık iki yüz örneği bulunan ve halk arasında ‘‘*Sarajevske Ruže* (Saraybosna Gülü)’’ olarak bilinen bellek mekanlarıdır. Bu anımsatıcı semboller, bireylerin kuşatma sırasında yaşamlarını yitirdikleri alanlar üzerine akan kanı sembolize eden kırmızı boya ile hazırlanmıştır. Şehrin önemli cadde ve sokaklarında sıkça rastlanılan sembollerden birisidir ve doğal olarak kuşatmanın neden olduğu vahşilik açık bir şekilde yansıtılır. Bu sembollerin yer aldığı sokaklarda gezinen bireylerden bazılarının, bilhassa da uluslararası turistlerin bunlara basmaktan imtina ettikleri tarafımızca gözlemlenmiştir. Bu sembollerin tasarlanmasında ve uygulanmasında öncü rol oynayan Nedžad Kurto'ya göre, semboller yalnızca yaşamını yitiren bireyleri anmaya değil; aynı zamanda kuşatma süresince şehirden ayrılmayarak acı çekmeyi kabullenen tüm Saraybosnalıları anmaya adanmış sembollerdir (Imamović, 2004: 77).

Fotoğraf 5.6. Sarajevske Ruže (Saraybosna Gülü)



Fotoğraf, Melih Filiz tarafından saha çalışması sırasında elde edilmiştir (Nisan-Mayıs 2019).

Fotoğraf 5.7.'da ise Saraybosna'nın en işlek caddelerinden birisi olan ''*Ulica Maršala Tita* (Mareşal Tito Caddesi)''da yer alan bir yapının yan cephesi üzerinde oluşturulan ''Remembering Srebrenica'' yazısı ile Srebrenica Soykırımı'nın sembolü haline gelmiş ''Srebrenica Çiçeği'' gözlemlenebilmektedir.

Fotoğraf 5.7. Remembering Srebrenica



Fotoğraf, Melih Filiz tarafından saha çalışması sırasında elde edilmiştir (Nisan-Mayıs 2019).

Şehirde yer alan tüm devlet kurumu ve özel mülkiyetteki müzelerin ana teması da şaşırtıcı olmayan bir şekilde ''kuşatma altında Saraybosna''dır. Devlet kurumu olan müzelerin yanı sıra; özel kişi ve kurumlar tarafından kurulan pek çok müze şehirde ziyaretçileri ağırlamaktadır. Söz konusu temanın ve anlatının oldukça belirgin olduğu bir müze ''Umut Tüneli'' müzesidir. Bu tünel kuşatma altındaki şehri dış dünyaya bağlamak için inşa edilmiştir. Bugün tünelin girişinde yer alan evin sahibi aile tarafından işletilmektedir.

Travmatik belleğin kentsel mekanda belirli yöntemlerle görünür ve hâkim kılınmış olması, böylesi bir insalık felaketinin bir daha yaşanmaması için olumlu bir tutum olarak değerlendirilebilir. Ancak bu travmatik bellek, sosyalizmden neo-liberalizme geçişi yıkıcı bir savaşla deneyimlemiş olan BiH'in neo-liberal politikalarınca ticarileştirilmekte ve böylece sıradanlaştırılmaktadır. Şehre gelen turistler, ''Felaket Turu'' ve ''İmkansız Görev'' şeklinde isimlendirilen turlar ile bir zamanlar televizyonları karşısında izledikleri vahşet görüntülerinin gerisinde bıraktığı kalıntıları görmek ve kuşatma altından çekilen acıyı hissetmek için cezbedilmektedirler. Bu girişimler haklı olarak bazı araştırmacılar tarafından, ''şehri küresel ve neo-liberal markalama ve tüketim kültürüne entegre etme'' şeklinde eleştirel bir biçimde yorumlanır (Volčič et al., 2014: 730). Saraybosnalı bir gazetecinin, travmatik belleğin ticarileştirilmesi hakkındaki ifadeleri de durumun vahimliği gayet açık bir şekilde anlaşılabilir:

> Saraybosna'nın siyasi ve ekonomik dönüşümleri, önemli kültürel ve yaşam tarzı değişiklikleriyle paralel olarak meydana geldi. Günümüzde son savaşa ait çeşitli parçaların da dahil olduğu herhangi bir şeyi satın alabilirsiniz. Örneğin altmış euroya patlamamış bir bomba sahibi olabilirsiniz. Kuşatma sırasında ölmüş insanlara ait ayakkabıları satın alabilirsiniz. Hediyelik eşya satıcılarından şarapnel biçiminde hediyeliklere ulaşabilirsiniz. Kuşatılmış Saraybosna temalı şehir turlarına katılabilirsiniz. Bunlar gerçekten şaka değil! Saraybosna'nın deneyimlediği tüketim şehrine geçişin en önemli yönü de; herkesin sadece tüketmesini isteyen reklam ajanslarının hızlı yükselişidir (Volčič et al., 2014: 733-734).

Hakim etnik-ulusçu bellek siyasetinin, travmatik belleği kentsel mekanda görünür kılması durumu ayrıca olumsuz bir boyutu daha barındırır. Bu travmatik belleğin temsil edildiği mekanlar ve nesnelerin dışavurduğu söylemler, halihazırda etnik açıdan bölünmüş bir toplumda düşmanlık ve nefret kültürünün mevcudiyetini sürdürmesine; insanlık suçlarında parmağı olan Sırp saldırganlığı ve şovenizminin külliyen Sırp toplumunun tamamına yüklenmesine katkıda bulunma potansiyeline de sahiptir. Bu doğrultuda, gruplar arasında olası uzlaşı süreçleri de baltalanmaktadır. Bu durum yalnızca FBiH yönetimindeki başkent Saraybosna için geçerli değildir. RS'nin sınırları içerisinde yer alan şehirler ile FBiH'in Hırvat çoğunluklu kantonları için de aynı durum söz konusudur. Sonuç olarak, resmi etnik-ulusçu bellek ve kimlik politikası, ''ilkçi (*primordialist*)'' perspektif aracılığıyla etnik ulusal gruplar arasına keskin sınırlar çizerek, BiH toplumunda pozitif barışın ve barışçıl bir arada yaşama ortamının tesis edilememesine neden olmaktadır.

Saraybosna'nın kentsel mekanında sosyalist dönemin anımsanmasına neden olan kolektif semboller de mevcuttur; ki bunlar esasen çalışmamızın konusu açısından önem taşır. Savaş sonrası şehri yeniden yapılandırma sürecinde, etnik-ulusçu bellek siyasetinin bir girişimi olarak, şehirde sosyalist geçmişi anımsatan tüm cadde ve sokak isimlerinin

değiştirilmesi için bir komisyon görevlendirilmiştir. Bu girişim bir önceki bölümde değindimiz gibi SFYC'nin tüm halef devletlerinde söz konusu olmuştur. Bu doğrultuda sosyalizm dönemine ait tüm cadde ve sokak isimleri, Boşnak etnik-ulusçu bellek siyasetinin etkisiyle, yeniden yazılan resmi Boşnak tarihinin sembolikleştirilen isimleriyle değiştirilmiştir. 2004 yılında şehrin en işlek ve merkezi konumda olan ''*Ulica Maršala Tita* (Mareşal Tito Caddesi)''nın isminin Alija Izetbegović olarak değiştirilme girişimi geniş bir halk tepkisi ve protestolarla karşılaşmış; bunun üzerine değişiklik girişimi başarısızlığa uğramıştır (Palmberger, 2012: 16; Lindstrom, 2005: 237). BiH'in tamamında etnik-ulusçu ideolojinin adeta ''banal ulusçuluk'' karakterine büründüğü; sokak ve cadde isimlerine yönelik politikalarda açık bir şekilde gözlemlenebilir. Ayrıca banknotlar üzerine Boşnak etnik-ulusçuluğunun sembolleri ve tarihsel figürleri de yansıtılmıştır (Robinson et al., 2001: 970-972). Bu doğrultuda etnik ulusal semboller gündelik yaşamın alışkanlarında yer edinmekte ve bunun sonucu olarak etnik ulusal kimlikler tekrar tekrar üretilmektedir (Billig, 1995: 6).

Fotoğraf 5.8. Ulica Maršala Tita (Mareşal Tito Caddesi)



Fotoğraf, Melih Filiz tarafından saha çalışması sırasında elde edilmiştir (Nisan-Mayıs 2019).

Saraybosna sakinlerinin bu değişikliğe verdikleri kolektif tepki tam anlamıyla nostaljik bir reaksiyon olarak değerlendirilemese de; ''de-Yugoslavizasyon'' sürecinin

hedeflediği ‘‘belleksizleştirme’’ girişimine yönelik bir tepki olarak değerledirilebilir. Bugün mevzubahis cadde, muhafaza ettiği ismiyle Yugoslav lider Tito’yu ve sosyalist dönemi anımsatma görevini sürdürmektedir.

Şehrin kentsel mekânında sosyalist geçmişi anımsatan bir diğer unsur, ‘‘*Vječna Vatra* (Ebedi Ateş)’’ anıtıdır. İkinci Dünya Savaşı sırasında şehrin Nazi ve Ustaşa işgalinden kurtarılmasının birinci yıl dönümünü olan 6 Nisan 1946 tarihinde komünist rejim tarafından inşa ettirilen anıt, İkinci Dünya Savaşı’nın kurbanlarını ve Saraybosna’nın verdiği onurlu mücadeleyi sembolikleştirmiştir. Anıt, bir yazılı plaka ile bu plakanın ön kısmında inşa edildiği dönemden beri yanan bir ateş büstünden oluşur. Bu minvalde inşa ettirilen anıt, İkinci Yugoslavya’nın sırtını yasladığı ‘‘kardeşlik ve birlik’’ ideolojisinin sürekli anımsatıcısı olma görevini üstlenmiştir (Greble, 2016: 456).

Fotoğraf 5.9. Vječna Vatra (Ebedi Ateş)



Fotoğraf, Melih Filiz tarafından saha çalışması sırasında elde edilmiştir (Nisan-Mayıs 2019).

Günümüzde *Vječna Vatra* anıtı, BiH'de faaliyet gösteren anti-faşist ve anti-ulusçu sivil toplum kuruluşlarının, sosyalist dönemin önemli resmi kutlama ve bayram tarihlerinde gerçekleştirdikleri törenlere ve sonrasında çelenk sunumlarına sahne olmaktadır. Ayrıca

1992-1995 yılları arasında BiH'deki savaşta yaşamını yitirenler için Saraybosna'da düzenlenen anma törenlerininde de genellikle bu anıta çelenk bırakma eylemi gerçekleştirilmektedir. Saha çalışmamız sırasında iletişim kurduğumuz ve Saraybosna Üniversitesi Tarih kürsüsünde öğretim üyesi olarak görev yapan muhatabımız, *Vječna Vatra* anıtının sosyalizm döneminde tek bir anlatıyı dışavurmuş olmasına rağmen; günümüzde hem İkinci Dünya Savaşı sırasında şehrin kurtuluşunun ve savaş kurbanlarının; hem de 1992-1995 savaşının kurbanlarının anıt başında anılmasından dolayı iki anlatıya sahip olduğunu ve bu durumunda sosyalist dönemin aksine çoğulculuğa dayalı bir hatırlama kültürünün yansıması olduğunu belirtmiştir (K.K. ile yapılan görüşme, 2019). Ayrıca BiH'in "1 Mart Bağımsızlık Günü" gibi resmi kutlamaları kapsamında da anıta siyasi partiler tarafından çelenk takdimi yapıldığı belirtilmelidir.

Saraybosna'da sosyalist dönemin mirasını muhafaza eden tek müze "*Historijski Muzej Bosne i Hercegovine* (BiH Tarih Müzesi)''dir. Müzenin kurulduğu tarih 1945 yılı olsa da; yer aldığı mevcut yapı 1963 tarihinde inşa edilmiştir. Müzenin kapısından girildiğinde ziyaretçileri ‘‘*Smrt Fašizmu Sloboda Narodu* (Faşizme Ölüm, Halklara Özgürlük)'' yazılı bir cam pano karşılamaktadır.

Fotoğraf 5.10. Historijski Muzej Bosne i Hercegovine (BiH Tarih Müzesi)



Fotoğraf, Melih Filiz tarafından saha çalışması sırasında elde edilmiştir (Nisan-Mayıs 2019).

‘‘*Smrt Fašizmu Sloboda Narodu*'' sloganı İkinci Dünya Savaşı sırasında Partizan direnişinin resmi sloganlarından birisi olarak kullanılmıştır. Bugün Tito Yugoslavyası'nın anıldığı törenlerde ve özellikle ilgili sosyal medya ortamlarında bu söyleme oldukça sık bir

şekilde rastlanabilmektedir. Müzede sergilenen tarihi nesneler genellikle 1992-1995 yılları arasındaki Saraybosna kuşatmasına ilişkin olsa da; kuşatma sırasındaki mücadele hiçbir etnik veya dini boyutla ilişkilendirilmemektedir. Puttkamer'e göre bu müzede yer alan sergiler, ''medenileşmiş bir modernliğin barbarlık tarafından uğradığı bir saldırıya yönelik verdiği direnişi'' gözler önüne serer. Bu müzede sergilenen tarihi nesneler, yalnızca bir etnik grubun kurbanlaştırılması aracılığıyla diğer etnik grupların kategorizasyonundan kaçınmanın güçsüz bir çabası olarak görülebilir (Von Puttkamer, 2016: 792).

> BiH Tarih Müzesi, Srebrenica anlatısında bulunan dışlayıcı Boşnak etnik ulusal fikrine karşılık kentsel bir karşı-anlatı sunar. Bu müzede dışavurulan anlatı, dışlayıcı Boşnak kimliğinin aksine kapsayıcı Bosnalı kimliğini muhafaza etmeyi amaçlar. Saraybosna'da bir zamanlar oldukça açık bir şekilde söz konusu olmuş çok-etnili yapının belleği burada korunmaktadır. Bu kurumun ekonomik anlamda fonlanmasına ulusal kurumlar tarafından destek verilmemesi bu durumun bir yansımasıdır (Von Puttkamer, 2016: 793).

Fotoğraf 5.11. BiH Tarih Müzesi'nin Bahçesinde Yer Alan Tito Anıtı



Fotoğraf, Melih Filiz tarafından saha çalışması sırasında elde edilmiştir (Nisan-Mayıs 2019).

BiH Tarih Müzesi'nde sosyalizm dönemine ait nesneler, yapının bodrum katında sergilenmektedir. Ayrıca Saraybosna'da kamusal alanda yer alan iki Tito anıtından birisi

de bu müzenin bahçe bölümünde yer almaktadır (Fotoğraf 12). Şehirde mevcut olan bir diğer Tito anıtı ise Saraybosna Üniversitesi'nin kampüsünde yer alır.

Saraybosna Üniversitesi'nin kampüsünde yer alan Tito anıtı, Saraybosna'da yaşayan ve İkinci Yugoslavya ile onun kült haline gelmiş lideri Tito'ya yönelik olumlu görüşler ve özlemler ile dolu bireyler tarafından oldukça sık bir şekilde ziyaret edilmektedir. Şehrin sakinlerinden edindiğimiz bilgilere göre, İkinci Yugoslavya'nın resmi ve özel tarihleri ile Tito'nun doğum ve ölüm yıldönümlerinde ziyaretçi akınına uğramaktadır. Yukarıda yer alan fotoğraf, Tito'nun ölüm günü olan 4 Mayıs'tan birkaç gün sonra çekilmiştir. Fotoğrafta, ölüm yıl dönümünde anıt başında anma töreninin organize edilmiş olduğu bırakılan çiçeklerden kolay bir şekilde anlaşılmaktadır.

Fotoğraf 5.12. Saraybosna Üniversitesi Kampüsünde Yer Alan Tito Anıtı



Fotoğraf, Melih Filiz tarafından saha çalışması sırasında elde edilmiştir (Nisan-Mayıs 2019).

Tito Yugoslavyası'na ilişkin bir diğer anımsatıcı mekân, BiH Tarih Müzesi'nin arka bahçesinde yer alan ve özellikle Yugo-nostaljikleri cezbeden ''*Caffe Tito*''dur. Yugoslav

lider Tito'nun portreleri ve İkinci Yugoslavya döneminden kalıntılar ile tasarlanmış bu mekan, SFYC'nin tüm halef devletlerinden en az birtane örneği olan ve Yugo-nostalji konseptini yansıtan bir mekan olma niteliğine sahiptir.

Şehirde Yugo-nostaljik mekanlardan birisi olarak dikkat çeken ''Caffe Tito'', üniversite kampüsüne ve özellikle Felsefe fakültesine yakın konumu nedeniyle daha çok öğrencilerin ilgi gösterdiği bir mekandır. Gözlemlerimize dayanarak burayı tercih eden genç bireylerin çoğunluğunun, nostaljik duygulanımdan ziyade ürünlerinin ucuzluğu nedeniyle bu mekanda vakit geçirmeyi seçtiklerini ifade edebiliriz. Ayrıca Caffe Tito, Yugoslav lider Tito'nun doğum günü olan ve kendi girişimiyle ''Dan Mladosti (Gençlik Günü)'' olarak kutlanmaya başlanan ve ayrıca İkinci Yugoslavya'nın resmi bayramlarından birisi haline gelen, her yılın 25 Mayıs tarihinde doğum günü partisi düzenlemektedir. Genellikle yaşlı bireylerin çoğunlukta olduğu gruplar tarafından sabahın erken saatlerinde, kampüste yer alan Tito anıtına çiçek bırakma ve Yugoslavya ile kurucu lideri hakkında şiir ve şarkıların okunmasıyla başlayan kutlamaların son durağı Caffe Tito olmaktadır (Spaić, 2017).

Fotoğraf 5.13. Caffe Tito



Fotoğraf, Melih Filiz tarafından saha çalışması sırasında elde edilmiştir (Nisan-Mayıs 2019).

Saraybosna'da 1984 Kış Olimpiyat Oyunları için inşa edilen ''*Ecce Homo*'' anıtı, SFYC'nin çok-uluslu, çok-kültürlü yapısını simgeleme görevini üstlenmiştir. Anıt, İtalyan

asıllı sanatçı Francesco Perilli tarafından tasarlanmış ve yapımı tamamlanmıştır. Anıt şehrin ‘‘*Trg Oslobođenje* (Özgürlük Meydanı)’’ olarak bilinen bölgesinde var olmayı sürdürmekte ve geçmişin çok-kültürlü yapısını anımsatma görevini yerine getirmektedir (Ramsak, 2016). Ayrıca olimpiyat oyunları için inşa edilmiş olan tesislerin büyük kısmı çürümeye terk edilmiş olsa da varlıklarını sürdürmektedir. Bakımsızlıktan dolayı çürümeye terk edilmiş olimpiyat tesisleri, şehrin kaybettiği şeyler ile gelecekte gerçekleştirebileceği şeylerin hatırlatıcısı olarak görülebilir (Walker, 2012: 174).

Fotoğraf 5.14. Ecce Homo Anıtı



https://www.alamy.com/stock-photo-sculpture-by-francesco-perilli-the-multicultural-man-will-build-the-84149072.html, (Erişim Tarihi: 15.03.2020).

5.3. Burada Sistem Yok!: Saraybosna’da Şimdinin Yugo-nostaljik Eleştirisi Üzerine

1992 yılında bağımsızlığını ilan ederek SFYC’den ayrılan BiH, aynı adımı attığı diğer ülkeler ile karşılaştırıldığında bağımsızlık ve geçiş sürecini, patlak veren savaş nedeniyle oldukça yıkıcı bir düzeyde deneyimlemiştir. Bu süreçte meydana gelen savaş sırasında soykırım ile etnik temizlik girişimlerine sahne olunmuştur. Savaşı sonlandıran ve savaş sonrası barışın ve yeni sistemin inşasını belirleyen DBA ile umut edilen iyileşme gerçekleşmemiştir. Geçiş sürecini deneyimleyen BiH, söz konusu süreçte gelişmelerin daha fazla kötüye gidemeyeceği bir örnek haline gelmiş; bu süreçten olumsuz etkilenen

insanlar için ‘‘başımıza daha kötü ne gelebilir ki?’’ sorusu, kendilerine yüzlerce kez sordukları bir soru olmuştur (Şen, 2016). Sosyalizmden neo-liberal ve kapitalist sisteme geçişin vuku bulduğu ülkelerde ortaya çıkan post-sosyalizm nostaljisinin özellikle yeni gelen özgürlük ve demokrasinin aslında savaş, yıkım ve yokluk getirdiği ülkelerde kuvvetli ve geniş kitleleri etkisi altına alan bir fenomen olduğu yönünde fikir birliği söz konusudur. Bu örneğe tam anlamıyla uyum gösteren BiH’de de, savaş öncesi geçmişe duyulan nostaljinin oldukça güçlü ve yaygın bir karaktere sahip olması şaşırtıcı olmamalıdır (Velikonja, 2013a: 351; Palmberger, 2016: 14).

İkinci Dünya Savaşı’nın ardından SFYC’nin kurucu federe cumhuriyetlerinden birisi haline gelen BiH’den, bünyesinde yaşayan halkların hiçbirinin birbiri üzerinde çoğunluk oluşturamadağı yapısından dolayı adeta ‘‘küçük Yugoslavya’’ olarak bahsedilmiştir. Günümüzde bile tüm değişimlere rağmen bazı kesimler tarafından hala öyle olduğu ifade edilmektedir (Kurtović, 2011: 3). DBA sonrası dönemde BiH, sosyalist Yugoslav geçmişi ile sürekli ertelenen Avrupalı geleceği arasında daimi bir ikileme tutulmuştur (Burić, 2010: 227). Hatta Gilbert’e göre; BiH’in DBA sonrası döneminde sosyalist geçmiş, toplumsal dönüşümü şekillendiren geniş çaplı kamusal söylemlerin bir parçası haline gelmemiştir. Bu doğrultuda, BiH’de sosyalizm döneminde söz konusu olan değerler sisteminin bazı kesimler tarafından hala yaşatılması ve yeni kurumsal düzenlemelerin oluşturulmasında sosyalist dönem terimlerinin ve uygulamalarının görünür olması, Gilbert’e göre ‘‘sosyalizm sonrası’’ değil ‘‘savaş sonrası’’ bir şimdinin mevzubahis olduğunun yansımalarıdır (Gilbert, 2006: 16). Ancak DBA sonrası dönemde BiH’de gözlemlenen etnik açıdan bölünmüş toplum ve etnik-ulusçu siyaset ve söylemler aracılığıyla sürekli gerilimlerin tazelenmesi örnekleri, Gilbert’in savlarının geniş kapsamlı olmadığını ve tam anlamıyla genelleştirilemeyeceğini bir nebze aydınlatır.

Yugo-nostalji fenomenini Saraybosna şehri örneğinde incelediğimiz çalışmamızda, araştırma sorularımızı cevaplayabilmek adına literatür taramasının yanı sıra; nitel veriler toplamak ve onları analiz etmek maksadıyla bir ay süren bir saha çalışması yürüttük. Bu girişim sırasında, Saraybosna’da ve daha sonraki dijital etnografi sürecinde toplam yirmi katılımcı ile görüşmeler ve derinlemesine görüşmeler gerçekleştirdik. Yaşı sayesinde sosyalizm dönemini doğrudan tecrübe etmiş bireylerin yanında 1990’lı yıllarda doğmuş genç kuşaklardan bireylerle de görüşmeler yaptık. Tüm katılımcılar sayesinde konuyla ilgili oldukça farklı bakış açıları ve yaklaşımlar ile karşılaştık. Ayrıca şehirde geçirdiğimiz zaman diliminde bir araştırmacı olarak gözlem yapma imkânını da kullandık. Bir önceki başlıkta sunduğumuz, şehrin anımsatıcı mekanlarını ve Yugo-nostalji fenomeninin ticari amaçlar için araçsallaştırılmış örneklerini fotoğraflama imkanına sahip olduk.

Yugo-nostalji fenomeninin literatürde sıklıkla eleştirilen ticari boyutu, Saraybosna'daki hediyelik eşya dükkanlarında oldukça açık bir şekilde gözlemlenebilmektedir. Örneğin, Tito'nun portrelerini barındıran süs eşyalarından, Yugoslavya bayrağı ile tasarlanmış bardaklara kadar değişen türde birçok ürün satışa sunulmaktadır.

Fotoğraf 5.15. Ticarileştirilmiş Yugo-nostalji



Fotoğraf, Melih Filiz tarafından saha çalışması sırasında elde edilmiştir (Nisan-Mayıs 2019).

Ayrıca bu hediyeliklerin satışını yapan bir Saraybosnalı muhatabımız ile yaptığımız görüşmede, söz konusu nesnelere yerli müşteriler tarafından oldukça yoğun bir ilgi gösterildiğini de öğrendik. En çok sattığı ürünler arasında Tito'nun resimlerinden oluşan takvimler ile Tito'nun resmini barındıran *rakija* bardakları olduğunu belirtti (A. S. ile yapılan görüşme, 2019). Aynı zamanda 1984 yılında Saraybosna'da gerçekleştirilen Kış Olimpiyat Oyunları'nın maskotu olarak tasarlanan ve şehrin sakinleri arasında ''*Vučko*'' olarak bilinen kurt tasvirinin de hediyelik eşya tasarımı açısından oldukça yaygın olarak kullanıldığını belirtmek gerekir. Bu durum da Saraybosnalıların olimpiyat oyunlarını hala olumlu ve nostaljik bir şekilde anımsandığının bir işaretidir.

Fotoğraf 5.16. Vučko Konseptli Hediyelikler



Fotoğraf, Melih Filiz tarafından saha çalışması sırasında elde edilmiştir (Nisan-Mayıs 2019).

Saraybosna'da saha çalışması yürütürken, muhataplarımız ile gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde sosyalist geçmişe yönelik genel anlamda ideal tipsel açıdan üç farklı eğilimin mevcut olduğunun farkına vardık. Bu eğilimlerden ilki, o dönemi adeta hatırlamak ve hakkında konuşmak istememekti. Hatta araştırma konumuzun içeriği nedeniyle, bir hayli olumsuz tepkilerle de karşılaştık. Örneğin 24 yaşında ve öğrenci olan bir muhatabımız araştırma konumuz ile ilgili görüşlerini şu şekilde ifade etmişti:

> Yugo-nostalji kadar saçma ve gereksiz bir şey bilmiyorum. O dönemi özleyenleri de bir türlü anlayamıyorum. Onlar, burada yaşanan katliam ve soykırımlar sanki hiç yaşanmamış gibi o dönemi özlüyorlar. Sanki Bosna'daki katliamları Sırpların kontrolündeki Yugoslav birlikleri yapmamış gibi. Bize yapılanları, savaş suçlarını unutturmaya çalışıyorlar. Bizi, yani Müslüman Boşnakları yok etme niyetinde olanların hakimiyetindeki bir geçmişi neden özleyeyim ki? (C. C. ile yapılan görüşme, 2019).

Muhatabımızın sosyalist geçmiş hakkında konuşurken, geçmişe ilişkin etnik-ulusçu söylemleri kullandığı ifadelerinden açık bir şekilde görülebilmektedir. Yugoslav geçmişini Sırp tahakkümü ile ilişkilendirerek söz konusu dönemin unutulması yönünde bir tutum sergilediği ifade edilmelidir. Aynı şekilde bir diğer muhatabımız şunları ifade etmiştir:

> Annem ve babam sürekli, herkesin çalıştığı ve kazandığı hakiki sistem hakkında konuşuyorlar. Fakat onların görüşleri benim üzerimde herhangi bir etki yaratmıyor. Açıkça söylemem gerekirse, diktatör Tito tarafından yönetilmiş olan bir sosyalist rejimde yaşamamış olmaktan, ifade

> özgürlüğümü kullanmamdan dolayı toplama kamplarında ölümü bekleme gibi bir durumla karşılaşmamış olmaktan çok mutluyum. Tito'ya insanlar hala resmen tapıyorlar. Bence Yugoslavya, güçlü göründüğü kadar gizli kusurları olan bir devletti (I. B. ile yapılan görüşme, 2019).

Özellikle 1990'lı yıllarda doğmuş ve günümüzün genç kuşaklarını oluşturan muhataplarımızın çoğunun sosyalist geçmiş hakkındaki eğilimleri bu şekildeydi[12]. Hatta şimdiki zamanda yüzleştikleri olumsuz sosyal, ekonomik ve siyasi koşullara yönelik olumsuz görüşlerini ifade etmelerine rağmen o döneme hiçbir şekilde pozitif eğilim sergilemeyenler de mevcuttu. Ancak bunun istisnaları da yok değildi. Tespit ettiğimiz ikinci eğilim özellikle o dönemi doğrudan tecrübe etmemiş genç kuşaklardan olan muhataplarımızın, yorumladıkları sosyalist geçmişin olumsuz yönlerini görmezden gelmemenin yanı sıra olumlu yönlerini vurguladıkları ve nostaljik konumlanışlar sergiledikleri eğilimdi. Örneğin, 1994 yılında tam da BiH'de savaşın yaşandığı bir dönemde doğmuş ve ailesi ile birlikte Almanya'da çocukluk döneminin küçük bir bölümünü mülteci olarak geçirmiş ve savaşın sonlanışından birkaç yıl sonra ailesi ile birlikte BiH'e dönmüş olan muhatabımızdı. Üniversite eğitiminde sahne sanatları bölümünden mezun olmuş olmasına rağmen bir kafede servis görevlisi olarak çalışan muhatabımız, tespit ettiğimiz ikinci eğilime uyan şekilde, doğrudan tecrübe etmemişse de sosyalleşme sırasında karşılaştığı anlatılar sayesinde sosyalist geçmişi yorumlamıştı. Annesinin, babasının ve dedelerinin sürekli sosyalizm altında geçirdikleri yılları özlem ile hatırladıkları ve aktardıkları bir ortamda yetişmiş olan muhatabımız, söz konusu geçmişin olumsuz yönlerini de vurgulamak ve kabul etmekle beraber olumlu yönlerine yönelik yorumlarını görüşmemizde sürekli dillendirmişti. Büyüklerinden ve çevresinden işittiği anlatılarda, sosyalist geçmişten sürekli ''her şeyin iyi olduğu, çalışmak isteyen herkesin işe sahip olduğu, eğitim ve sağlık imkânlarının herkes için eşit ve ücretsiz olduğu bir dönem'' olarak bahsedildiğini ve bu açılardan o dönemi arzuladığını belirtmişti. BiH'de mevcut olan kötü ekonomi örneğinden ve yüksek işsizlik oranlarından hoşnutsuzluklarını ifade etmekten çekinmeyerek görüşlerini şu şekilde ifade etmişti:

> Her sistemin kendine ait kusurları vardır. Yugoslavya'nın da öyleydi. Ancak BiH ve genel olarak Balkanlar örneğinde katı ölçümlere ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum. Çünkü başka biçimlerde demokrasi bizim için iyi işlemiyor. İfade özgürlüğü herkesin sahip olması gereken bir şey ama herkese ifade özgürlüğü ve yönetici olma hakkı tanımak, bugün içerisinde bulunduğumuz durum ile sonuçlandı. Her sistemin iyi olmayan kusurlu yönleri vardır. Fakat Yugoslavya örneğine baktığımda, o dönemin şimdiki zamandan çok daha iyi ve yaşanılası bir dönem olduğunu düşünüyorum.

[12] Sosyalist geçmişe yönelik ideal tipsel açıdan söz konusu birinci eğilimi sergileyen diğer muhataplarımız şunlardı: (A. M. İle yapılan görüşme, 2019), (A. B. ile yapılan görüşme, 2019), (N. T. İle yapılan görüşme, 2019). Bu eğilimi sergileyen muhataplarımızın özellikle aynı yaş grubu ve nesli paylaşıyor olmaları dikkat çekicidir.

> Eğer bugün birisi bana ‘‘Yugoslavya’nın var olmasını ister misin?’’ diye sorsa, eğer en iyi zamanlarındaki şekliyle olacaksa kesinlikle ‘‘evet’’ cevabını veririm (N. S. ile yapılan görüşme, 2019).

Aynı muhatabımız, ayrıca BiH’in siyasetinin ve toplumunun oldukça üst düzeyde yozlaşmış bir seviyede olduğuna da işaret etmişti. Özellikle yönetimde söz sahibi olan kişilerin sosyalist geçmişe ilişkin olumsuz tutumlarını da eleştirmekten çekinmemişti:

> Yozlaşmış insanlar, siyasetin yüksek mevkilerinde olan insanlar, siyasetten güç alan insanlar Yugoslavya’dan nefret ediyorlar. Çünkü Yugoslavya böyle zihniyette olan insanlar için hiçbir şey sunmuyordu. Örneğin bugün BiH’de ‘‘*gradni profiter*’’ olarak isimlendirilen bir kesim mevcut. Bu toplumsal kesim savaş sayesinde zenginleşen, bugünün iş adamları ve girişimcileridir. Bu kesim doğal olarak Yugoslavya’dan nefret ediyor. Çünkü bugün zenginler. Bu sistem onların işine yarıyor. Yugoslavya döneminde orta halli olan kesimler bugünün ‘‘süper fakirleri’’. Bu ‘‘süper fakirler’’ doğal olarak az da olsa paraya sahip oldukları ve mutlu yaşam sürdükleri geçmişi özlemle hatırlıyorlar. (N. S. ile yapılan görüşme, 2019).

Bu eğilim bağlamında değerlendirebileceğimiz ifadelerde bulunan bir diğer muhatabımız 25 yaşında olan, hukuk diplomasına sahip olmasına rağmen BiH’deki olumsuz ekonomik ve siyasi koşullardan dolayı turist rehberi olarak çalıştığını belirten muhatabımızdı. Şimdiki zamanda hangi konular dolayısıyla mutsuz olduğunu sorduğumuzda şunları ifade etmekteydi:

> Burada savaşın sonlanışından sonra yirmi beş yıl geçmiş olmasına rağmen, içerisinde bulunduğumuz kötü durumun temel nedeninin etnik-ulusçuluk olduğunu düşünüyorum. Savaşın sonlanmasından beri etnik-ulusçu partiler seçimleri kazanmaya devam ediyor. Çünkü onlar insanlardaki korkuyu ve cehaleti kullanmayı çok iyi biliyorlar (E. D. ile yapılan görüşme, 2019).

Muhatabımız E.D., gerçekleştirdiğimiz görüşmede, savaş zamanında Sırpların BiH’e ve Saraybosna’ya Yugoslavya’nın sunduğu imkanlar sayesinde saldırmış olduklarını belirtmiş ve bu durumu olumsuz olarak değerlendirmiş olsa da; Saraybosna’nın ve BiH’in bugünkü ekonomik ve kentsel alt yapısının söz konusu dönemde modern anlamda inşa edildiğini görmezden gelemeyeceğini ifade etmişti. E.D. ayrıca BiH’de SFYC’nin dağılışı ile başlayan demokrasiye ve kapitalist sisteme geçiş sürecinin de tam anlamıyla başarılı olamadığını belirterek bu durumun en belirgin örneğinin BiH’de yaşayan insanların hala demokraside ve kapitalizm olarak adlandırılan sistemde ulaşılması imkansız olan sosyalizmin değerlerine inanmaları ve bu değerlere göre hareket etmeyi sürdürmeleri olduğunu ifade etmişti. SFYC’nin temel ideolojik prensiplerinden birisi olan ‘‘kardeşlik ve birlik’’ ilkesi ile ilgili tartışmamızda muhatabımız E.D. görüşlerini şu şekilde telaffuz etmişti:

> Yugoslavya’da ‘‘kardeşlik ve birlik’’ hakikaten var oldu. Çünkü istikrarlı ve güçlü bir devlet yaratmanın tek yoluydu. Yugoslavya, BiH’in kendi sınırlarına ait bir devlet olmasını sağladı. Yani bugünkü devlet sınırlarımızı

> Yugoslavya'ya borçluyuz. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Tito, Yugoslavya'yı adeta küllerinden dünyada en hızlı gelişen ekonomi düzeyine yükseltmeyi başarmış bir lider bana göre (E. D. ile yapılan görüşme).

Muhatabımız E.D.'nin SFYC'nin ideolojik mottolarından birisi olan ''kardeşlik ve birlik'' hakkındaki olumlu görüşlerine rağmen savaştan önceki durumun aksine artık Sırp ve Hırvatları kardeş olarak göremeyeceklerinin de altını çizmişti. Ona göre bunun tek nedeni, Sırpların ve Hırvatların hala Boşnaklara karşı sergiledikleri söylemsel saldırganlıklar ve sembolik şiddet örnekleriydi. Bugün yüzleşmek zorunda oldukları kötü ekonomik, siyasi ve sosyal koşullardan şikâyet etmeyi sürdürerek, sosyalist geçmiş ile şimdi arasındaki en temel farklılığın ekonomi bağlamında olduğunu belirtmişti.

> Babam sürekli anlatır. O dönemde insanlar gelecekleri için planlar yapabiliyor ve devletin bu doğrultuda onları asla yalnız bırakmayacağından emin olabiliyorlarmış. Fakat bugün dünyanın geri kalanında olduğu gibi BiH'de de kapitalist ve neo-liberal sistem tüm ahlaki ilkeleri yerle bir etmiş durumda (E. D. ile yapılan görüşme).

E.D. ile yaptığımız görüşme sırasında, görüşme gidişatının sürekli temas ettiği bir nokta söz konusuydu. E. D. için SFYC'de var olan ''öz-yönetimli sosyalizm'' modeli, Doğu Avrupa'daki çağdaşları ile asla kıyaslanamayacak bir sistemdi. Bu sistemin diğer sistemlerden en önemli farklılığı ''insancıl sosyalizm''e dayandırılmış olmasıydı. Ancak E. D.'ye göre bu sistemin çöküşünde ve SFYC'nin dağılışında rol oynayan en önemli faktör, Batı tarafından dillendirilen komünizmin baskıcı bir sistem olduğu yönündeki görüştü.

> Batı, komünizmin baskıcı bir sistem olduğunu vurgulayarak Yugoslavya'daki sistemin çöküşüne zemin hazırladı. Bugün dünyanın en gelişmiş ülkeleri farklı bir isim altında olsa da Yugoslavya'nın geliştirmiş olduğu ekonomik sistemi kullanıyorlar. Yugoslavya'ya Batı tarafından demokrasi ve kapitalizm lanse ettirilerek, güçlü ve zengin ekonomimizin tamamı yerle bir edildi. Yugoslavya'nın dağılması ile birlikte bağımsızlığını kazanan ülkeler ''yalvaran sopalar'' haline geldiler (E. D. ile yapılan görüşme).

Muhatabımız E. D.'nin, hem sosyalist geçmişin bazı ideolojik boyutlarını olumlu bir şekilde ele alışı; hem de ''Boşnakların bir daha Sırpları ve Hırvatları kardeş olarak göremeyeceği'' şeklindeki etnik-ulusçu ve dışlayıcı söylemsel pratiği aracılığıyla SFYC'nin ''kardeşlik ve birlik'' temelinde ele aldığı Yugoslavizmine olumsuz konumlanışı, Laclau ve Mouffe'un ''eklemleyici pratik (*the practice of articulation*)'' (Laclau and Mouffe, 2001: 113) olarak isimlendirdikleri işleyişin veya ''ya-ya da''lardan ziyade ''ve''lerin söz konusu olmasının ya da ''söylemsel taktiklerin'' (Palmberger, 2016: 16-17) yerinde bir örneği olarak okunabilir.

N. S. ve E. D.'nin sosyalist geçmişi yorumlama girişimlerinden, o dönemi doğrudan tecrübe etmemiş genç kuşakların da geçmişin söylemsel temsilleri aracılığıyla tecrübe

etmemiş oldukları geçmişe nostaljik bir şekilde konumlanabildiklerini ifade edebiliriz. Bu durumda özellikle ilk sosyalizasyon süreçlerinde, ailelerinden edindikleri tutumlar önemli bir rol oynamaktadır. Örneğin Saraybosnalı bir aktivist olan ve sosyalist geçmişin kamusal alanda anma törenleri gibi aktiviteler sayesinde temsil edilmesinde önemli roller üstlenen 29 yaşındaki Sanin Cepalo'nun, ''1991 yılında doğduğum için bir Yugo-nostaljik olduğumu söyleyemem. Fakat bana bu devrimci ve anti-faşist fikri ailem aşıladı'' (Spaić, 2017b) şeklindeki ifadesiyle bu duruma bir açıklık getirilebilir.

Saraybosna'da sosyalist geçmişin hatırlanması ve yorumlanması noktasında muhataplarımız nezdinde tespit ettiğimiz ikinci eğilimin[13] bir diğer örneği, 58 yaşında olan bir muhatabımızdı. Savaş sırasında mülteci olarak Hollanda'ya yerleşen N. R., hala yılın altı ayında Hollanda'da; altı ayında ise Saraybosna'da yaşadığını belirtmişti. BiH'de hakim olan etnik-ulusçu siyaseti ve uygulamalarını, kötü ekonomik durumu, yolsuzlukları ve hukuksuzlukları eleştiren muhatabımız, sosyalist geçmişi hatırlayıp ona nostaljik olarak konumlanırken bu hoşnutsuzluklarını öne çıkarmıştı:

> Bugünkü sistemde mi yoksa Tito döneminde mi yaşamayı istersin deseler; hiç düşünmeden Tito döneminde yaşamayı tercih ederim. Herşeyden önce o dönemde ekonomi çok daha iyi durumdaydı. İşsizlik neredeyse yoktu. Sosyal güvenlik ve sağlık politikaları oldukça güzel bir şekilde işliyor ve herkese ücretsiz ve eşit olarak sunuluyordu. Şimdiki gibi hergün gündemi işgal eden etnik nefret haberlerini duymuyorduk. Herkes birbirine saygı göstererek yaşıyordu. Şimdi gündelik hayatın tamamı etnik bölünmeler üzerine kurulu. En önemlisi de Yugoslav pasaportlarımızla dünya üzerindeki çoğu ülkeye vizesiz seyahat edebiliyorduk (N. R. İle yapılan görüşme, 2019).

N. R., yukarıda sunduğumuz ifadelerinin yanı sıra sosyalist dönemin tek olumsuz yönünün, tek partili sistemin varlığı ve dolayısıyla demokrasinin eksikliği olduğunu belirterek o dönemin olumsuz yönlerini de eleştirel olarak ele alabilmişti. Ayrıca nostaljinin genel olarak yaşlı bireylerin gençlik yıllarına duydukları bir özlem ve geri dönüş arzusu olduğunu savunan görüşü çürütmek adına kendisine, sosyalizm altında yaşadığı yılları mı yoksa gençlik yıllarını mı özlediği şeklindeki yönelttiğimiz soruya, her yaşlı bireyin genç olduğu dönemi muhakkak özlediğini ama kendisinin gerçekten o dönemin yaşam standartlarını ve tüm toplumsal kesitlerini özlediğini belirtmişti.

Saha çalışması sırasında yaptığımız görüşmelerden hareketle, Saraybosna'da sosyalist geçmişin hatırlanmasına yönelik tespit ettiğimiz üçüncü ve son eğilim; o dönemin olumsuzluklarına hiç vurgu yapmadan şimdinin hoşnutsuzlukları ışığında tamamen nostalji

[13] Sosyalist geçmişe ilişkin ideal tipsel açıdan tespit ettiğimiz ikinci eğilimi sergileyen diğer muhataplarımız şunlardı: (M. Š. İle yapılan görüşme, 2019), (A. C. ile yapılan görüşme, 2019), (A. K. ile yapılan görüşme, 2019), (K. K. ile yapılan görüşme, 2019), A. R. İle yapılan görüşme, 2019), (N. K. ile yapılan görüşme, 2019), (A. G. ile yapılan görüşme, 2019), (M. M. İle yapılan görüşme, 2019). Bu eğilim bünyesinde, yaş grubu ve nesil faktörlerinin muhataplar arasında önemli bir benzerliğe işaret etmediği belirtilmelidir.

ile dolu ifadelerin mevcut olduğu eğilimdi. Bu eğilim özellikle sosyalizm altında geçirilen yılları doğrudan tecrübe etmiş yaşlı kuşaklardan bireyler ile o dönemin son yıllarında çocukluk ve gençlik dönemlerini deneyimlemiş bireyler arasında belirgin olan bir eğilimdi.

Üçüncü eğilimi sergileyen muhataplarımızdan birisi, 1976 yılında Saraybosna'da doğmuş ve bugüne kadarki hayatının tamamını, 1992-1995 yılları arasındaki savaş da dahil olmak üzere doğduğu şehirde geçirmiş olan A. S. idi. Asıl mesleği fizyoterapistlik olmasına rağmen BiH'de tatmin edici imkanlar sunmayan emek piyasası nedeniyle, Baščaršija bölgesinde yer alan ufak bir hediyelik eşya dükkanında satış görevlisi olarak çalışmaktaydı. Günümüzde yaşam koşullarından mutlu olup olmadığını sorduğumuzda şunları ifade etmekteydi:

> Bu ülkede işsizlik oranı çok yüksek. Saraybosna başkent olmasına rağmen bu yüksek oran burada da bir hayli hissedilebiliyor. Ben kendi mesleğimle ilgili bir işte çalışamıyor olsam da bir işim olduğu için şanslıyım. Şimdi kapıdan dışarı çıkıp bu şehirde yaşayan insanlara tek tek sorsak; ''ben çok mutluyum'' diyebilecek birisine rastlayamayız. Bu kolektif mutsuzluk büyük ölçüde kötü ekonomik koşullardan kaynaklanıyor. Burada çok kötü bir süreci deneyimledik. Savaş herşeyi yerle bir etti. Ama savaştan sonra neredeyse yirmi beş yıl geçti. Durumda hiçbir ilerleme kaydedemiyoruz (A. S. ile yapılan görüşme, 2019).

Mevcut hoşnutsuzluklarından hareketle sosyalist geçmişi nasıl değerlendirdiğini sorduğumuzda, o dönemi şimdi ile kıyaslamasının mümkün olmayacağını düşünmekteydi. Annne ve babası ile imkân buldukça o dönem hakkında konuştuğunu belirtmekte; babasının şimdiki durumla geçmişi kıyaslarken sürekli gözlerinin dolup ağlayacak gibi olduğundan yakınmaktaydı. Babasının o dönemde bir fabrikada işçi olarak çalıştığını, şimdi kesinlikle söz konusu olmayan işçi haklarına sahip olduğunu belirtmekteydi. Kendisinin özellikle 1984 yılını çok iyi hatırladığını şu şekilde dile getirmişti:

> O yıl olimpiyatlar buradaydı. Her yerde kutlamalar vardı. Herkesin yüzü gülüyordu. İnsanlar arasında, din ve milliyet farklılıklarına dayanmayan mükemmel dostluklar vardı. Kimse kimsenin dininin ve milliyetinin ne olduğuyla ilgilenmezdi. Ben şimdi anne ve babamın o dönemde oldukları yaştayım. O zamanlarda onların yüzlerinin sürekli güldüğünü, mutlu ve huzurlu olduklarını çok iyi hatırlıyorum. Ama ben şimdi onlar gibi olamıyorum bir türlü. Ne kadar pozitif bir karakterim olsa da; onların mutluluk seviyesine ulaşamıyorum. Çocuk olsam da o zamanki paylaşılan huzuru hissedebilmiştim (A. S. ile yapılan görüşme, 2019).

Muhatabımız A. S.'nin hoşnutsuzluğunu dile getirdiği ve buna şiddetle karşı çıktığı bir diğer husus, bugün Saraybosna'daki bazı kesimlerin ''Yugoslavya'da din yasaktı; ibadet etmemize izin verilmiyordu'' şeklindeki söylemleriydi. Ona göre bu ifadeler tamamen uydurmaydı. Çünkü kendisi dedesinin sürekli camiye gidip rahatça ibadet edebildiğini iyi hatırlıyordu. Ayrıca anne ve babasından, daha önceki dönemlerde de bu

husus konusunda bir baskının mevcut olmadığını duymuştu. Fakat bir kişi eğer komünist partiye üye olacaksa ve aktif olarak siyasete katılacaksa, dini inançlarını bir kenara bırakması; en azından açıkça belli etmemesi gerekiyordu. Ona göre bu durum oldukça başarılıydı. Çünkü devlet işleri ile din işleri tamamen ayrı tutulması gereken şeylerdi.

Diğer muhataplarımızdan da, ‘‘Yugoslavya’da din yasaktı’’ şeklindeki söylemlere yönelik hoşnutsuzlukları duyabilmemiz mümkündü. Örneğin bir muhatabımıza göre; bu söylemleri üreten kesimler bir zamanların sıkı komünistleriydi. Ancak 1992 yılında başlayan savaşla birlikte en inançlı gibi görünen müslümanlar haline gelmişlerdi. Muhatabımızın ifadesiyle ‘‘onlar adeta ‘‘karpuza’’ benzeyen düzembazlardır. Çünkü dışarıdan yeşil görünüyorlar fakat içleri kızıldır.’’ (M. Š. İle yapılan görüşme, 2019). Diğer yandan bir Saraybosnalı gazeteci ise 1992-1995 yıllarındaki savaş sırasında yükselen radikal islami söylem ve pratiklerden şu şekilde bahsetmektedir:

> Kuşatma sırasında ailem her gün ibadet etmeye başladı. Savaştan önce böyle bir durum söz konusu değildi. Ayrıca birbirimizi farklı bir şekilde selamlamaya başladık. ‘‘İyi günler’’ yerine artık ‘‘Merhaba’’, ‘‘Selam Alejkum’’ diyoruz. Ayrıca dini bayramları savaştan önce olduğundan daha fazla kutlamaya başladık. Evet, daha dindar hale geldiğimi reddetmiyorum. Fakat size şunu söylemeliyim ki Suudi Arabistan’dan gelen İslama şiddetle karşıyım. Vahhabilik olarak adlandırılan ve bize yabancı olan bu yorum, bizim geleneğimizin, tarihimizin ve yaşam tarzımızın bir parçası değil (Volčič et al., 2014: 735).

Sosyalist dönemde dini inançların rejim tarafından baskı altında tutulduğu yönündeki söylemler aynı zamanda savaş sonrası Saraybosnası’nın tam anlamıyla Müslümanlara ait bir şehir olduğu şeklindeki söylemler ile de iç içe geçmektedir. Bu söylemler vasıtasıyla geçmişteki çok-dinli yapısı ve dinsel hoşgörüye dayalı atmosferiyle belirgin olan ve ‘‘Avrupa’nın Kudüs’ü’’ olarak anılan Saraybosna’dan yalnızca Müslümanlara ait olan bir şehir olarak bahsedilmektedir. Etnik-ulusçu söylemler ile belirginleştirilen bu durum, Bartulović tarafından ‘‘Saraybosna’nın modern seküler ve kentsel toplumunun savaş sonrası dini uyanış süreciyle aşamalı bir şekilde yok oluşu’’ (Bartulović, 2010) olarak yorumlanır. Ayrıca DBA sonrası dönemde BiH’de bu durum yalnızca Saraybosna ile sınırlı değildir. Örneğin RS bünyesinde neredeyse etnik açıdan homojen hale getirilmiş şehirler de bu tarz söylemler aracılığıyla yalnızca Ortodokslara; yani Sırp toplumuna ait mekânlar olarak tanıtılmaktadır. Diğer yandan BiH’deki etnik-ulusçu iktidarın mekânsal tahakkümünün yansıtılması açısından yeni camilerin ve kiliselerin inşalarına önemli bütçeler ayrılmaktadır. Balkanların en büyük camilerinden birisi olan ‘‘*Kral Fehd Cami*’’ Suudi Arabistan’ın hediyesi olarak savaş sonrası yeniden inşa sürecinde Saraybosna’da inşa edilmiştir (Troncotă, 2015: 132).

Muhatabımız A. S.'ye göre BiH'de ve Saraybosna'da deneyimlediği ve başkalarının da deneyimlediğini düşündüğü kolektif huzursuzluğun en önemli sorumluları, ülke siyasetinde hakim olan ve savaşın sonlanmasından beri iktidardan düşmeyen etnik-ulusçu siyasi partiler ve onların yozlaşmış siyasetçileridir. Ayrıca bu partiler muhatabımıza göre BiH'in gelişmesi ve kalkınması için adım atmaları bir yana; sosyalist dönemle de sürekli dalga geçmektedirler:

> Siyasetimize hükmeden malum partiler ve siyasetçiler sosyalist geçmişi tamamen yok sayıp aşağılıyorlar. O sistemi aşağılamayı biliyorlar ama ne yazık ki kendileri o sisteme oldukça güzel bir alternatif olabilecek bir sistem kuramadılar. Eğer şimdiki sistemin gerçek ve düzgün bir sistem olduğunu düşünüyorlarsa yanılıyorlar. Burada sistem falan yok! (A. S. ile yapılan görüşme, 2019).

Kendisi ile gerçekleştirdiğimiz görüşme süresince çoğu kez BiH'de işleyen siyasi bir sistemin yokluğuna vurgu yapan muhatabımız, bilhassa Tito döneminin sunduğu imkanlarla DBA sonrası yaratılan mevcut koşulları sert bir şekilde eleştirmekte ve Tito döneminde mevcut olan sistemde yaşamayı arzuladığını; disiplini ve kuralcılığı sevdiğini dile getirmekteydi. Ayrıca her şeye rağmen gelecekte BiH'de durumun düzelebilme potansiyelinin mevcut olduğunu da şu sözleriyle açık etmekteydi:

> Belki bir gün belli mi olur, Yugoslavya'daki sistemin bazı yönlerinin esas alındığı bir sistem BiH'de kurulabilir. O dönemin ruhunu taşıyan geniş bir kesim var burada. O dönemi bize hatırlatmayı amaç edinmiş birçok sivil toplum kuruluşu var burada. Ayrıca sosyalist geçmişi, politikaları için örnek alan bir siyasi parti de bulunmakta. Onlar mevcut durumun düzelmesi ve daha iyi bir gelecek umudu için çabalıyorlar. Bana sorarsan ben kesinlikle o sistemde yaşamayı tercih ederim. Çünkü burada sistem yok! (A. S. ile yapılan görüşme, 2019).

Tespit ettiğimiz üçüncü eğilime[14] uyan yatkınlıklar sergileyen bir diğer muhatabımız, 1980 yılında Saraybosna'da doğmuş; hayatının bugüne kadar olan kısmını burada geçirmiş; şehri her ne olursa olsun terk etmeyi aklından geçirmemiş ve adeta Saraybosna aşığı olarak tanımlayabileceğimiz E. H. idi. Bizimle görüşmeyi kabul ettikten ve ilk tanışma faslının ardından doğrudan araştırma konumuz ile ilgili konuşmaya başlamıştı:

> Sen Türkiye'de doğdun değil mi? Bir anda sana diyorlar ki; ''Antalya veya Trabzon artık senin ülkende değil?'' Ne hissedersin? Tabiki şok oluyorsun. Benim ülkem o zamanlarda, yani okulda öğrendiğimiz ilk şey, bir federasyondu. Altı cumhuriyetten oluşan bir federasyon. Makedonya benim ülkemdeydi. Mesela Dubrovnik benim ülkemdeydi. Saraybosna'dan sonra en sevdiğim şehir. Çocukken tatillerimi orada geçirirdim. Slovenya, Sırbistan, Hırvatistan hepsi benim ülkemdeydi. Sınıflarda ilk öğrendiğimiz

[14] Sosyalist geçmişe yönelik ideal tipsel açıdan tespit ettiğimiz üçüncü eğilimi sergileyen diğer muhatabımız: (H. J. İle yapılan görüşme, 2019). Söz konusu eğilimi sergileyen bireylerin yaş faktörü özellikle günümüzün yaşlı ve orta yaşlı kuşaklarına işaret etmektedir.

> şey okuma yazma değildi. ‘‘Kimiz, nereliyiz ve ülkemiz neresidir?’’. Yugoslavya bizim için sadece ülke değildi. En önemlisi bizim için bir mucizeydi. Ama ne yazıkki bir gün o mucizeyi elimizden aldılar (E. H. ile yapılan görüşme, 2019).

Muhatabımızın yukarıdaki ifadelerinde bir ‘‘kayıp ev’’ nosyonunun belirginliğinin farkına kolaylıkla varılabilir. Yurttaşlarına federe birimler arasında serbest dolaşım hakkının tanındığı ve ayrıca ‘‘kardeşlik ve birlik’’ mottosuyla bir ‘‘ortak kültürel uzamın’’ yaratılmaya çalışıldığı dönemin dağılma ile sona erişinin ardından Yugoslavya’yı oluşturan ulusal ve etnik gruplar arasında ulusçuluğa dayalı antagonizmaların kökleştiği ve yeni bağımsız ülkelerin ulusal sınırlarının ortaya çıktığı dönemde birçok Yugo-nostaljik artık var olmayan ülkelerini ‘‘kayıp ev’’ nosyonu ile hatırlamaktadır (Jansen, 2000: 208).

Muhatabımız E. H.’den şimdiki zaman ile savaş öncesi sosyalist geçmişi kıyaslamasını istediğimizde her şeyden önce savaş öncesinde ‘‘normal yaşama’’ sahip olduklarını; dağılışın ve savaşın bu ‘‘normal yaşamı’’ ortadan kaldırdığını belirtmişti. Bununla neyi kastettiğini sorduğumuzda kendi algısındaki ‘‘normal yaşamı’’ şu şekilde betimlemekteydi:

> O dönemde annem ve babam zengin değildiler. Orta sınıfa mensuptular. İkisi de çalışıyor, düzenli maaş alıyorlardı. Her yıl iki kez ücretsiz tatil hakları vardı. Yaz mevsiminde Dalmaçya kıyılarına, kış mevsiminde kayak merkezlerine giderdik. Bu hizmet için bir kuruş para ödemezlerdi. Sigortaları ve maaşları o kadar güvenliydi ki; gelecek için plan yapabiliyorlardı. Sana sadece çalışmak ve hayattan zevk almak kalıyordu. İkisi de sosyal konutlandırma sistemi sayesinde para ödemeden ev sahibi oldular. Bugün bana kim ücretsiz ev verir? Savaş buradaki ekonomiyi ve normal yaşamımızı yok etti. Ben dört dil konuşuyor olmama rağmen bugün işsizim. Burada eğer rüşvet vermiyorsan, tanıdığın biri yoksa, bir partiyle bağlantın yoksa, yoksul olmaya mahkumsun (E. H. ile yapılan görüşme, 2019).

DBA sonrası BiH’de Yugo-nostalji fenomeni ile iç içe geçen bir diğer fenomen ‘‘normal yaşam (*normalan život*)’’ arzusudur. Savaş sonrası BiH’de çoğu bireyin mevcut hoşnutsuzluklarının kaynakları olan berbat bir ekonomi, yüksek işsizlik oranları, yoksulluk, kötü yaşam koşulları, yetersiz sosyal güvenlik politikaları ve sağlık hizmetleri, artan yolsuzluklar ve yozlaşma gibi durumlar karşısında ‘‘normal yaşam’’ özleminin temel referansı haline gelen şey, SFYC dönemindeki ‘‘normal yaşamların’’ hatıralarıdır (Jansen, 2014: 76). Jansen’e göre BiH’de oldukça yaygın olan ‘‘normal yaşam’’ özlemi, hem nostaljik olarak hatırlanan Yugoslav geçmişine yönelmişliği, hem de şimdiki zamanda yaşamların nasıl olması gerektiği mevzusunu içeren bir olgudur (Jansen, 2016: 456). 1992 yılında başlayan savaşın ‘‘normal yaşamları’’ yok ettiğini dile getiren bireyler, savaşın ardından geçen on yıllara rağmen hayatlarının bir türlü savaş öncesinde olduğu düzeye gelemediğini; savaş öncesinin aksine ‘‘hiçbir şeyin ileriye doğru hareket etmediğini’’ ifade

etmektedirler. Savaş öncesi dönemde var olduğu düşünülen ‘‘normal yaşamların’’ en önemli niteliği de bir ‘‘gelecek umudunu’’ barındırmış olmalarıdır. Ayrıca bu olguyu deneyimleyen bireylerin çoğu tarafından, ‘‘normal yaşamların’’ söz konusu olduğu ‘‘gelecekli geçmiş’’, apolitik olarak kavranmaktadır. Yani, çoğu birey ideolojik bir konumlanıştan ziyade, düzgün ve daha iyi yaşam koşullarına yönelik arzularını dışa vurmaktadır. Diğer yandan, 1980’li yıllarda federasyonun tamamında yaygınlaşan ekonomik kriz ve yükselen işsizlik oranlarından bu ‘‘zamansal akıl yürütmelerde (*temporal reasonings*)’’ (Jansen, 2014: 77) bahsedilmiyor olması, hatırlama ile unutma arasındaki diyalektiğin oldukça açık bir tezahürü olarak belirmektedir.

Muhatabımız E. H. şuan yüzleşmek zorunda olduğu kötü koşullardan, BiH siyasetine hâkim olan ve asla el çekmeyeceklermiş gibi görünen etnik-ulusçu siyasi partileri ve siyasi elitlerini sorumlu tutuyordu. Kendisinin bir ulusçu olmadığını; bu düşüncenin kendisine oldukça yabancı olduğunu belirterek söz konusu partilerin iktidarı sürekli elinde tutmaları konusunda da; her seçimde gözü kapalı bir şekilde onlara oy vermeyi sürdüren kırsal/köylü kesimi suçluyordu (E. H. ile yapılan görüşme, 2019). E. H.’nin bu düşüncesinde, BiH’de tarihsel süreçte oluşmuş; kentli nüfusun seküler, modern, hoşgörülü olduğunun; kırsal nüfusun ise geri kafalı, muhafazakâr, hoşgörüsüz olduğunun düşünüldüğü, daha çok kültürel ve zihniyet açısından bir karşıtlığa işaret eden kentli/köylü dikotomisinin mevcudiyeti fark edilebilmektedir. Aynı şekilde bir başka muhatabımız da kendi ifadelerinde bu dikotomiye şu şekilde işaret etmişti:

> Bugün Saraybosna’da benim açımdan en çok rahatsızlık yaratan şey, burada artık kültürsüz insanların yaşıyor olmasıdır. Savaş öncesinde Saraybosna medeni kentli nüfusu ile meşhurdu. Savaşta ölen ve evini terk eden çok kişi oldu. Buraya savaş sonrasında yerleşenler burada kalanları kendilerine benzetmeyi başardılar. Kalanlar da burada oluşan yeni atmosfere ayak uydurmada başarılı oldular (A. K. ile yapılan görüşme, 2019).

Bahsi geçen kentli-köylü dikotomisinin tüm SFYC halef devletlerinde rastlanabilir bir durum olduğunu ifade edebilmemiz mümkündür. SFYC’nin dağılma sürecinde özellikle etnik temizlik eylemlerinden ve şovenist fikirlerin yaygınlaşmasından sorumlu olan Slobodan Milošević ve BiH’deki Sırpların açık bir şekilde savaş suçu işleyen figürleri Radovan Karadžić ile Ratko Mladić'in köylü biyografilere sahip olmaları nedeniyle bu dikotomi oldukça güçlü bir şekilde vurgulanır hale gelmiştir (Allcock, 2002). Saraybosna söz konusu olduğunda bu dikotominin kesin ayrımlara müsaade etmeyen, oldukça müphem ve çok-anlamlı bir ayrım olduğunun altını çizmemiz gerekir. Örneğin, kendisi de Saraybosnalı bir Sırp olan ve savaş sırasında çocuk olarak şehri terk edip ailesi ile birlikte Hollanda'ya sığınan Andrea Teftedarija'ya göre; Saraybosna kuşatması sırasında şehrin

kentli ve yerli nüfusunun çoğu şehri terk etmek zorunda kalmış ve onların yerlerine ülkenin kırsal kesimlerinde yaşayan; kentlilerden farklı ve daha geleneksel değerlere sahip aileler yerleşmiştir (Teftedarija, 2007: 40). Şehrin savaş sonrası demografik yapısına bakıldığında, savaş öncesi durumun aksine Boşnak kesimin çoğunluğu oluşturuyor olması Teftedarija için savaş sonrası şehire yerleşen Boşnak kesimin köylü etiketiyle damgalanması anlamına gelmektedir. Diğer yandan, sosyalist dönemde BiH'in Partizan geleneğinde önemli bir yere sahip bir entelektüel olan fakat sonraları rejime muhalifliğiyle yurt dışına kaçmak zorunda kalan ve SFYC'nin dağılmasından sonra seküler Boşnak ulusçuluğunun temellendirilme çabalarında bir siyasetçi olarak rol oynayan Adil Zulfikarpašić tarafından söz konusu durum farklı bir perspektiften değerlendirilir:

> Saraybosna'da yaşanan trajedinin en önemli sorumlusu, nüfusun kentli olmayan, yarı yabani ve kesinlikle medeni olmayan kesimidir. Savaş başlamadan önce Saraybosna'yı ziyaret ettiğimde şehrin merkezi resmen sidik kokuyordu. Binalara girebilmek için önlerinde oluşmuş çöp yığınlarının üzerinden atlamamız gerekiyordu. Bu durum karşısında şok olmuştum. Savaştan iki yıl sonra Saraybosna'yı tekrar ziyaret edişimde o sidik kokusunu duymamak beni mutlu etti. Bazı yerlerde hala çöp yığınları olmasına rağmen şehir artık kötü kokmuyordu. Önceden bu kokuya tahammül edebilenler, bu kokuya yol açanlar şehri terk etti ve şehri çevreleyen tepelerden bomba yağdırdı. Işte o zaman kentli-köylü zihniyetleri arasındaki farkı kavrayabildim (Zulfikarpašić, 1998: 56).

Milošević, Karadžić ve Mladić örneklerinin bu zihniyet farklılığı görüşünü oldukça iyi bir şekilde haklı çıkarıyor olduğunu kabul etmemiz gerekiyorsa da; bu farklılığın ilgili tüm kültürel gruplar açısından genelleştirildiği takdirde stereotiplerin üretilmesine ve idamesine yol açtığını; ayrıca Oryantalizmin Balkan versiyonu olan Balkanizmin ürettiği stereotiplere ve söylemlere hizmet ediyor olduğunu (Jansen, 2005: 158) da aynı ölçüde kabul etmemiz gerekiyor. BiH'deki kentli-köylü dikotomisini çürüten bir örneği de; BiH'in kırsal kesiminde 1992 yılından önce saha çalışması yürüten Bringa'dan öğrenebilmekteyiz. Bringa ilgili çalışmasında, köylü kesimden farklı kültürel arkaplanlara sahip bireylerin yüz yüze sosyal etkileşimlerinde milliyet ve etnik kökenden ziyade kişiliklere önem verdiklerini saptamıştır (Bringa, 1995'den aktaran Palmberger, 2013: 549). Dolayısıyla kültürel farklılıklara önem vermeyen, farklılıklara hoşgörü ile yaklaşan, seküler ve kozmopolit olduğu düşünülen kentli kesim ile daha çok etnik-ulusçu ideolojilere yatkınlık gösterdikleri düşünülen köylü kesim arasındaki ayrım bir nebze bulanıklaşmaktadır. Aynı şekilde araştırmaları için BiH'i on beş yıl boyunca köşe bucak dolaşan Malcolm da, bu coğrafyanın her zaman etnik nefret duygularıyla kaynıyor olduğu iddiasına inanmasının mümkün olmadığını belirtir (Malcolm, 1999: 388).

Muhatabımız E. H., görüşmemiz süresince Saraybosna'nın yerel geçmişine ve sosyalist dönemdeki konumuna sıklıkla işaret etmişti. SFYC'nin tüm şehirleri arasında biricik olduğunu düşündüğü Saraybosna'yı şu ifadeleriyle övmüştü:

> Saraybosna kültür, sanat ve spor gibi çoğu alanda Yugoslavya'nın merkeziydi. Mesela yıldız olmak isteyen birisi Saraybosna'daki sınavları geçemezse kesinlikle şöhret kazanamazdı. Bizim filmler, yani Yugoslav filmleri çok meşhurdu. En meşhur filmlerimiz burada yapılmıştı. Bildiğin gibi ''*Valter Saraybosna'yı Savunuyor*'' o filmlerin yalnızca bir tanesidir. Ayrıca 1984 yılında olimpiyatlar buradaydı. Neden Belgrad, Zagreb, Ljubljana veya Üsküp'te değildi de Saraybosna'da idi? Çünkü Saraybosna kültürel çeşitliliği nedeniyle adeta ''küçük Yugoslavya'' olarak bilinirdi. Bu şehir her zaman popülerdi. Savaştan önce, savaştan sonra, hatta savaşta bile! (E. H. ile yapılan görüşme, 2019).

Saraybosnalıların neredeyse çoğu için 1984 yılı oldukça pozitif bir şekilde ve özlemle hatırlanan bir momenttir. Hatta şehrin geçmişindeki o muazzam an, bugün bile kentsel mekânda mevcudiyetini korumaktadır. Şehrin çoğu köşesinde o yıla ilişkin kalıntılara ve sembollere rastlamak mümkündür. 1984 Kış Olimpiyat Oyunlarının maskotu olarak ünlenmiş kurt figürü ''*Vučko*'', şehirde yer alan cafe, restaurant gibi birçok mekânın tabelalarında ve ayrıca hediyelik eşyalar üzerindeki mevcudiyetiyle, Saraybosnalılar için büyük bir öneme sahip olan 1984 yılını anımsatma görevini sürdürmektedir.

Fotoğraf 5.17. Vučko Konseptli Bir Mekân



Fotoğraf, Melih Filiz tarafından saha çalışması sırasında elde edilmiştir (Nisan-Mayıs 2019).

Muhataplarımız arasında dikkatimizi en fazla çeken ve bizi kesinlikle sıkı bir Yugo-nostaljik olduğu konusunda ikna eden İ. D. idi. 1956 yılında Saraybosna'da doğmuş ve uzun yıllar boyunca BiH ordusunda görev yapmış fakat yakın bir geçmişte emekli olmuş olan muhatabımız, BiH'de oldukça sık rastlanan ve sosyalist geçmişin ve kültürel değerlerinin kuşaktan kuşağa aktarılmasında önemli roller üstlenen pek çok anti-faşist karakterdeki sivil toplum kuruluşlarından birisinin yöneticiliğini yürütmekteydi. Kendisini tam anlamıyla bir anti-faşist olarak tanımlayan İ. D., sosyalist geçmişin ideolojik boyutunu tam anlamıyla içselleştirmiş izlenimi vermekteydi. Yürüttüğü görev nedeniyle aktivist yönü güçlü olan muhatabımız, BiH'in günümüzdeki olumsuz sosyal, ekonomik ve siyasi koşullarına tam anlamıyla yabancılaşmış bir durumda olmasının yanı sıra; söz konusu kötü koşulların da sıkı bir eleştirmeni olduğuna inanmamız noktasında aklımızda hiçbir şüphe bırakmamıştı. Muhatabımızın sosyalist geçmişten hatırladığı en kayda değer şey, kültürel gruplar arasındaki barışçıl ve hoşgörülü bir arada yaşam tecrübesiydi. Saraybosna'nın ''altın çağı'' olarak nitelendirdiği dönemdeki söz konusu deneyimi şu şekilde anlatılaştırmaktaydı:

> Tito zamanında burada üç dini grup oldukça barışçıl ve hoşgörülü bir ortamda yaşıyordu. Ayrıca Saraybosna, üç dinden insanlar arasındaki karışık evlilik örneklerinin istatiksel açıdan en yüksek olduğu şehirdi. Birbirimizie sevgi ve saygı göstererek yaşamaya alışmıştık. Farklılıklar bizim için önemli değildi. Mesela ben üniversitedeyken, fakültede Ortodoks, Katolik ve Müslüman öğrencilerden hangilerinin sayıca fazla olduklarına bakmazdık. Kimse kimsenin diniyle, milliyetiyle alakadar olmazdı. Kardeşlik ve birliği en üst düzeyde deneyimledim. Zannediyorduk ki, bu güzel ortam hep devam edecek. Ama 1992 yılına geldiğimizde her şey başımıza yıkıldı. Biliyorsun yaşananları… (İ. D. ile yapılan görüşme, 2019).

İ. D.'nin BiH'deki ve başkenti Saraybosna'daki savaşa ilişkin anıları da oldukça kuvvetliydi. Savaşın ne düzeyde yıkıcı bir karaktere sahip olduğunu anlatırken kendisini örnek vermişti. Savaştan önce 110 kilo iken savaş sırasında 60 kiloya kadar düştüğünden; savaştan sonra elinde yalnızca bir pantolon, bir gömlek ve bir yemek kaşığı kaldığından bahsetmişti. Savaş sırasında Çetniklerin yaptıkları vandallıklara nefretin içkin olduğu göndermeler yapmıştı. Bugün en zoruna giden şeyin, savaş zamanında sahnede olan faşist Çetnik ve Ustaşa üyelerine onur madalyalarının verilmesi olduğunu ifade etmişti. Ancak BiH'de savaşı deneyimleyenlerin çoğu gibi kendisi de travmatik yönünün etkisini hala hissediyor olmasına rağmen; sosyalist geçmişi hem ideolojik açıdan hem de yaşam koşulları açısından oldukça iyi bir şekilde anımsamıştı. Özellikle özyönetimli sosyalizm modelininin başarısını ve işçi sınıfına sunulan imkânları güçlü bir şekilde vurgulamıştı.

> Özyönetim modelimiz Tito'nun ölümüne kadar pürüzsüz bir şekilde işledi. Fabrikalarda iyi çalışan işçiler her yıl fazladan bir aylık maaş ile ödüllendirilirdi. İşverenler işçileri canları istedikleri zaman işten atamazlardı.

> Eğer atarsalar işçilerin dava açma ve yüklü tazminat alma hakları vardı. Günlük çalışma süreleri yedi saatti. Cumartesi ve Pazar günleri tatildi. Her işçi senede iki kez ücretsiz tatil hakkına sahipti. Günümüzdeki işçiler böyle bir dünyanın hayalini bile kuramaz ne yazık ki (İ. D. ile yapılan görüşme, 2019).

Saraybosna'nın SFYC bünyesindeki konumuna ilişkin olarak da oldukça önemli unsurlara işaret eden İ. D., her şeyden önce Saraybosna'nın Tito döneminde hem sanayi hem de kentsel açıdan devasa boyutlarda gelişmelere sahne olduğundan bahsetmişti. O dönemde Saraybosna'nın yanında adeta yeni bir Saraybosna'nın inşa edildiğini; BiH'deki sanayi tesislerin birçoğunun Saraybosna ve çevresinde kurulduğunu ifade etmişti. O dönemde hemen herkesin satın alabildiği meşhur *Wolksvagen Golf* arabalarının Saraybosna'daki fabrikada üretildiğini, federasyonun en büyük metal fabrikalarından birisinin Saraybosna'da yer aldığını ve bu fabrikaya federasyonun her bölgesinden işçilerin çalışmak ve eğitim almak için geldiklerini anımsamıştı. Hal böyle olunca, imkânların fazlalığından dolayı kimsenin işsiz kalmadığından ve herkesin ekonomik açıdan tatminkâr olduğu bir dönemden bahsetmişti. Fakat bu fabrikaların savaş zamanında neredeyse tamamının yağmalanmasını, sağlam kalanların da savaş sonrası yeni devlet inşası sürecinde kapitalist düzenin kuralları gereği özelleştirilmesini eleştirip bu durumlar için şimdinin zenginleri arasında yer alan ''savaş faydacılarını'' ve etnik-ulusçu siyasi elitleri sorumlu tutmuştu. Bugün BiH nüfusunun yüzleşmekte olduğu yüksek işsizlik oranlarını, kötü ekonomiyi, işlevsiz yönetim sistemini, savaşın arkasında bıraktığı güvenden yoksun ortamı, toplumlarında kök salan etnik-ulusçu ideoloji ve söylemleri, toplumun yozlaşmış kesimlerini, neo-liberalizmin ahlaki olmayan uygulamalarını, gençlerin kötü koşullardan dolayı ülkeyi terk etmelerini ve seçim yolsuzluklarını sert bir dille eleştirirken sosyalist geçmişi bir araç olarak kullanmıştı.

> Yugoslavya'da sağlık ve eğitim sistemi herkes için eşit ve tamamen ücretsizdi. Eğitim hayatım boyunca cebimden hiç para çıkmadı. O dönemde kredi çekersek rahat bir şekilde ödeyebiliyor, gelecek için planlar yapıyorduk. Şimdi hastane masraflarını ödemeyi reddedersen kendini kapının önünde buluyorsun. Banka sektörü tamamen mafyavari bir şekilde işliyor. Borçlarını ödeyemezsen neredeyse hayatını almakla tehdit ediyorlar. Siyasetçilere güvenmiyoruz. Hepsi vampir. Kendi ceplerini doldurmaktan başka bir işle uğraşmıyorlar. BiH'e gelen dış yardımların tamamı onların cebine gidiyor. Bu ulusçuluk hastalığı yok edilemediği sürece burada durum düzelmeyecek. 25 yaşındaki oğlum Avrupa'ya nasıl kaçabileceğini düşünüyor (İ. D. ile yapılan görüşme, 2019).

Muhatabımız İ. D., BiH'deki kötü ekonomik koşullar ve imkânsızlıklar nedeniyle Avrupa ülkelerine göç etme arayışında olan gençlerin bu süreçte çoğunlukla vize konusunda başarılı olamadıklarından bahsederken, sosyalist dönemde tüm Yugoslav yurttaşlarına sunulan ve dünyanın çoğu ülkesine vizesiz seyahat hakkı veren kırmızı

pasaportlardan da övgüyle söz etmişti. Diğer yandan sosyalist döneme yönelik nostaljisinin gençliğine mi; yoksa gerçekten o dönemdeki koşullara mı yönelik olduğu şeklindeki sorumuzu da şu şekilde yanıtlamıştı:

> Yaşlanan her insan gençliğini özler; tekrar genç olmayı arzular elbette. Ama ben gençliğimi özlememin yanında o dönemde sahip olduğum tüm imkânları da özlüyor ve arzuluyorum. O zamanlar her açıdan tatmin oluyordum. Yalnızca ben değil çoğu kişi için geçerliydi bu. Bugün hangi yaşlı bireye sorsan, tıpkı benim gibi düşündüğünü söyleyecektir sana. O dönemin ideolojik düşmanı olmadığı sürece benimle aynı yanıtları verecektir (İ. D. ile yapılan görüşme, 2019).

Ayrıca SFYC'nin uluslararası sistemde ideolojik konumlanışı nedeniyle adından söz ettiren bir ülke olduğunu vurgulamayı unutmamıştı. Bugün BiH'de yaşayan herkesin istekli olurlarsa kötü durumların üstesinden gelebileceklerine yönelik inancının olduğunu; işçilerin haklarının teslim edildiği, etnik-ulusçuluğun ve ayrımcılığın yok edildiği, ekonominin gelişme gösterdiği, sosyal güvenlik politikaları ile eğitim ve sağlık hizmetlerinin iyileştirildiği, yüksek refah oranlarına ulaşıldığı bir ülkenin gelecekte inşa edilebileceğine yürekten inandığını ifade etmişti (İ. D. ile yapılan görüşme, 2019).

Muhataplarımızdan sosyalist geçmişe olumlu ve hatta nostaljik konumlanışlar sergileyenlerin ifadelerinde, SFYC'nin kurucu lideri olan ve 1980 yılındaki ölümüne kadar ülkenin liderliğini yürütmüş olan Josip Broz Tito ile ilgili nostalji dolu söylemlerle sıklıklakla karşılaşmıştık. Tito her ne kadar çağdaşı olan diğer Doğu Avrupa liderleri ile paylaşmış olduğu ''karanlık yönlere'' sahip bir ''diktatör'' olsa da; nostaljik muhataplarımızdan hiçbiri söz konusu ''karanlık yönlere'' işaret etmemişti. Örneğin N. R., eski lideri Tito'dan şu sözleriyle övgülü bir şekilde bahsetmişti:

> Tito'nun çok seveni var bugün bile. Diğer yandan ona küfürler yağdıran, ondan nefretle bahseden, onu hain olarak gören kişiler de var. Ben kendi adıma konuşuyorum. Ben Tito'yu hala kendi cumhurbaşkanımmış gibi hissediyor, bu hisle yaşıyorum. Onu BiH'in şimdiki liderleri ve siyasetçileriyle kesinlikle kıyaslamayı, yan yana koymayı reddediyorum. Zaten şuan başımızda olanları yok sayıyorum. Onlar benim için yok hükmündedirler (N. R. İle yapılan görüşme, 2019).

Hediyelik eşya satıcılığından elde ettiği kazanç ile Saraybosna'da yaşamını sürdüren muhatabımız A. S. ise Tito'nun bir figür olarak yer aldığı hediyeliklerin satışlarının muazzam düzeyde olduğunu; Saraybosna'da çoğu kişinin evinin duvarında hala bir Tito portresinin asılı olduğunu ve bu durumun kendisi için de geçerli olduğunu belirtmişti. ''Sizin için Atatürk ne anlam ifade ediyorsa, Tito da bizim için onu ifade ediyor'' diyerek eskli Yugoslav liderine karşı çocukluk çağından beri beslediği sevgi ve hayranlığını şu sözleriyle açıklamayı sürdürmüşmüştü:

> Ben Tito'nun öncülerinden biriydim okul yıllarımda. Hatta Belgrad'da Tito ile ilgili bir yarışmaya bile katılmıştım. Tito ile ilgili her şeyi bilirdim. Ne yerdi, ne severdi, ne içerdi, kiminle görüşürdü gibi. O kadar farklı insan grubunu bir araya getirerek bir birlik sağlamak çok zordu. Tito bunu başarmıştı. Ama öldükten sonra bir daha onun gibisi gelmedi. Dolayısıyla onun yokluğunu fırsat bilerek Yugoslavya'yı öldürdüler. Ama Tito hala benim kalbimde yaşıyor (A. S. ile yapılan görüşme, 2019).

Muhatabımız E. H. ise yaşadıkları coğrafyada bir daha Tito gibi bir kişiliğin ortaya çıkamayacağı yönündeki inancını belirtmişti. Tito'nun mareşal olarak, lider olarak gerçekten bir otorite olduğunu ifade ederek bugün BiH'de yaşayan herkesin en azından BiH'e mevcut devlet sınırlarını kazandırmış olduğu için Tito'ya saygı duyması gerektiğini dile getirmişti (E. H. ile yapılan görüşme, 2019). Emekli olduğu halde aktivist olarak çalışmayı sürdüren muhatabımız İ. D. ise BiH'in mevcut siyasetçilerine üstü kapalı bir şekilde işaret ederek Tito'nun çevresindeki ''dava arkadaşlarına'' ve diğer Yugoslav yöneticilerine hiçbir ayrıcalık tanımamış olduğunu dile getirip BiH'in mevcut siyasetçilerinin yolsuzluklarını eleştirmişti. Hayran olduğu Tito hakkındaki düşüncelerini ifade etmeyi aşağıdaki sözleriyle sürdürmüştü:

> Tito yalnızca bizim saygımızı değil tüm dünyanın saygısını kazanmış bir liderdi. Bu konumunu da büyük oranda, yürütmüş olduğu dış politikaya borçluydu. Cenaze törenine 128 farklı devletin temsilcisinin katılmış olması; bahsettiğim konumunun kanıtıdır. Benim nazarımda Tito'nun yerini hiçbir lider dolduramaz (İ. D. ile yapılan görüşme, 2019).

Saraybosna'da bir Josip Broz Tito derneğinin yöneticiliğini yürüten; ayrıca BiH'in dışişleri bakanlığında çalışan Goran Behmen, Tito'nun ''insancıl bir sosyalist'' olduğu için çoğu kişi tarafından bugün bile bir kahraman olarak görüldüğünü; bir diktatör olarak zamanının diğer Doğu Avrupalı liderlerinden farklı olduğunu; klasik anlamda bir diktatör olarak tanımlanamayacağını ve bu nedenle daha demokratik bir lider olduğuna inandığını belirtmiştir (Kloss, 2012).

Yugo-nostalji terimine paralel bir şekilde ''Titostalji'' terimini icat eden ve onun her Yugo-nostaljik tutumda öyle veya böyle görünür olduğuna inanan Velikonja'ya göre; bu fenomen aracılığıyla dışavurulan Tito imgesi geçmişe değil; şimdiki zamana aittir. Nostaljik söylemler bünyesinde yeniden fakat farklı bir şekilde doğan Tito, her anlamda tarihsel prototipinden daha iyi ve mükemmeldir. Bu noktada gündeme gelen şey ise nostaljinin ütopik boyutudur. Bu boyut söz konusuyu nostaljiyi pasif ve duygusal bir fenomenden ziyade eleştirel ve aktif bir sosyal fenomen haline getirir (Velikonja, 2008a: 130).

Yugo-nostalji'nin görünür ve revaçta olduğu diğer yerler gibi Saraybosna'da da çok-boyutlu ve çok-anlamlılığını dışavuran bir fenomen olduğu aşikardır. Birçok farklı alan ve mekânda yer alan yansımaları ve bireyden bireye farklılık gösteren tezahürleri,

fenomenin müphem karekterinin kanıtıdır. BiH'de ve başkenti Saraybosna'da betimlemeye çalıştığımız savaş sonrası dönemin kötü sosyal, ekonomik ve siyasi koşullarından müzdarip olan bireyler için Yugo-nostalji'nin bir boyutu, geçmişin şimdinin eleştirisinde kılavuz olarak kullanılıyor olmasıdır. Savaşın sonlanmasının ardından çeyrek asırlık bir zaman dilimi geride kalmış olmasına rağmen BiH birçok açıdan hala başarısız ve istikrarsız bir ülkedir. Bu başarısızlık ve istikrarsızlık, Yugo-nostalji'nin diğer yerlere nazaran BiH'de daha kuvvetli olmasında bir katalizör görevini üstlenir. Muhataplarımızın savaş öncesi sosyalist geçmişe yönelik Yugo-nostaljik olarak değerlendirebileceğimiz tutumları özellikle söz konusu kötü koşullara yönelik sosyal eleştiri örnekleri olarak okunabilir. Bu tutumlarda BiH'de görünür olan ve birçok açıdan olumsuzluklar ve hoşnutsuzluklar yaratan işlevsiz ve karmaşık siyasi sistem, ekonomik olumsuzluklar, yüksek işsizlik oranları, yetersiz sosyal güvenlik ve sağlık politikaları, toplum bünyesinde savaştan istifade ederek haksız bir şekilde zenginleşen ve ''savaş faydacıları'' olarak isimlendirilen bir toplumsal kesimin mevcudiyeti, işlenen savaş suçları, savaş suçu işlemiş olmalarına rağmen hukuk temelinin zayıf olması nedeniyle hala söz sahibi olan ve rahat bir şekilde hareket edebilen kesimlerin varlığı, etnik-ulusçu siyasi partilerin ve siyasi elitlerin yozlaşmış karakterleri, etnik açıdan antagonistik söylem ve politikaların sürekli hale getirilmesiyle bölünmüş bir toplumun idamesi, radikal dini söylemler, etnik-ulusçu ve neo-liberal ideolojilerin eklemlenmeleri suretiyle icra edilen özelleştirme girişimleri ve bu girişimlerden yalnızca belirli bir kesimin haksız bir şekilde istifade etmesi gibi faktörler sıkı bir şekilde eleştirilere tabi tutulur. Bu doğrultuda Yugo-nostalji'nin, BiH'de hakim etnik-ulusçu ve neo-liberal ideolojilere ve onlar aracılığıyla üretilen söylemlere yönelik bir ''karşı-söylem'' ve ''karşı-bellek'' işlevi gördüğü (Palmberger, 2008: 357) kabul edilmelidir. Ancak bu noktada Yugo-nostalji, sadece eski rejimin ideolojisini tam anlamıyla içselleştirmiş bireylerle sınırlı tutularak, ölü bir ideolojinin yersiz savunusu şeklinde bayağılaştırılmamalıdır. Çünkü çoğu Yugo-nostaljiğin arzu nesnesi, bir bütün olarak eski rejim ve onun gerçeklikleri değildir. Daha çok, o dönemde var olan ve şimdiyle kıyaslandığında daha olumlu ve değerli olduğu anlaşılan bağlamlar ön plana çıkarılmaktadır. Aynı zamanda hatırlama ve unutma arasındaki diyalektik ilişkinin bu noktada iş başında olduğunun ve geçmişin hatırlanışı üzerinde, hatırlama eyleminin gerçekleştiği şimdinin koşullarının büyük oranda etkili olduğunun da altı çizilmelidir.

Çalışmamızda tek tek ve sınırlı sayıda bireylere odaklanarak aslında bir mikro evreni ele almayı denemiş olsak da BiH'de Yugo-nostalji, sivil toplum kuruluşları ve bazı siyasi kuruluşlar tarafından da sahiplenilen ve bu minvalde kamusal alana yansıtılan bir fenomen olma özelliğini taşımaktadır. Örneğin BiH'de sayıları kırk ikiye ulaşmış olan Josip Broz Tito ve Yugoslavya isimlerini taşıyan kuruluş, dernek ve organizasyonlar 2003

yılında tek bir çatı altında birleştirilmiş ve yirmi binden fazla üye sayısına ulaşılmıştır. Söz konusu kuruluşlar, eski rejimin anti-faşizm, sosyal adalet ve ‘‘kardeşlik ve birlik’’ gibi değerlerinin kamusal alanda tanıtımını ve savunusunu üstlenmektedirler. Ayrıca geçmişin bazı yönlerinden hareketle BiH’de daha iyi bir geleceğin dayanışma içerisinde inşa edilmesi doğrultusunda girişimlerde bulunmaktadırlar. BiH’deki kuruluşlar Yugo-nostalji’yi siyasi eyleme dönüştürme yönünde de çaba sarf etmekte ve bazı noktalarda başarıya ulaşmaktadırlar. Diğer yandan BiH siyasetinde SFYC’nin BiH’de yer alan Komünist Partisi’nin halefi olan ‘‘BiH Sosyal Demokrat Partisi (*Socijaldemokratska Partija Bosne i Hercegovine*)’’ seçim kampanyalarında ve siyasi söylemlerinde sıklıkla sosyalist geçmişe olumlu atıflarda bulunmaktadır (Velikonja, 2013a: 364-365). Günümüzde dahi BiH’in üçlü başkanlık konseyindeki Hırvat üye olarak görevini sürdüren Željko Komšić, çalışma ofisinde Tito’nun büyük bir portresini barındıran, söylemlerinde ve demeçlerinde sosyalist geçmişe sürekli işaret eden ve ayrıca yalnızca Hırvat kesimin değil; Sırp ve Boşnak kesimin de oylarıyla seçilen bir politikacı olması nedeniyle sosyal demokrat cephenin önemli bir ismidir. BiH’de Yugo-nostalji’nin sivil toplum kuruluşlarının gerçekleştirdiği anma törenleri gibi eylemleri ve siyasette var olan bazı kesimlerin eylemleri aracılığıyla kamusal alanda yansıtılması, Kurtović tarafından ‘‘resmi Yugo-nostalji’’ olarak nitelendirilir. Kurtović'e göre BiH'de yer alan söz konusu kuruluşlar ve organizasyonlar, eski rejimin olduğu gibi restorasyonunun savunuculuğunu yapmaktan çok geçmişin belleğini muhafaza eden ve bu geçmişi daha iyi bir geleceğin inşası için göz önünde bulunduran alternatif siyasi ve ideolojik tahayyüller üretirler (Kurtović, 2011: 3). Diğer yandan, DBA sonrası BiH'de etnik-ulusçuluk ve uluslararası toplumun yüksek temsilcilik makamıyla BiH'i himayesi altında tutması ile birlikte gelişen "liberal barışa" ilişkin söylemlerin oluşturduğu "çift-yönlü hegemonyanın (*dual hegemony*)" (Puljek-Shank and Fritsch, 2018: 2) söz konusu olduğu bir sistemde gündeme gelen aktivizm hareketleri, birçok bağlamda adaletsizliklere ve eşitsizliklere yol açan mevcut sisteme alternatifler sunma ve sosyal mülkiyetin özelleştirilmesi girişimlerini gözden geçirme çağrısında bulunma doğrultusunda sosyalist geçmişten, alternatif siyasi tahayyüller geliştirmek amacıyla istifade etmektedir. Özellikle 2014 yılında tüm ülkeye yayılan geniş çaplı ve şiddetli halk protestolarında göstericilerin sembolik anlamda sosyalist geçmişe ilişkin pankartları ve bayrakları taşımış olmaları ve ayrıca bu şiddetli protestolara paralel olarak gerçekleştirilen "plenumlarda" aktivist grupların sosyalist geçmişten istifade ederek tartışmaya açtıkları alternatifler bu durumun önemli örnekleridir (Puljek-Shank and Fritsch, 2018: 11; Touquet, 2011: 166). 2014 yılındaki ayaklanmalar kadar olmasa da yine de önemli sonuçlara yol açmış olan ve 2008 yılında Saraybosna'da, kötüye giden güvenlik sisteminden kanton başkanının ve belediye başkanının suçlanmasıyla başlamış olan gösterilerde kullanılan temel kahraman

figürü *Valter*[15] olmuştur. Bartulović, 2008 yılında Saraybosna'da gerçekleşen protestoda bu figürün kullanılmasını, sosyalist geçmişin bir direniş yöntemi olarak işlev gördüğü şeklinde açıklar (Bartulović, 2013'den aktaran Velikonja, 2017a: 541).

5.4. Etnokrasi veya *Ethnopolis*'in Kimlik Politikasına Nostaljik Direniş Stratejileri ve Melezlik Türleri

BiH üzerinde çalışan bazı sosyal bilimciler, tarihsel süreçte etnik, dini ve ulusal kategorilerin, bu bölgedeki siyasi ve sosyal yaşama yabancı olmadığı kanaatindedir (Hayden, 2007). Özellikle bölgede Osmanlı egemenliğinin tesis edildiği dönemden itibaren ''millet sistemi'' aracılığıyla Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan insan gruplarının dini açıdan kategorileştirilmesi meselesi, bu durumun erken dönem örnekleri arasında sayılabilir. Söz konusu kategorilere ilişkim kategorizasyonların, özellikle BiH'in kentsel bölgelerine nazaran kırsal bölgelerinde daha görünür olmuş oldukları konusunda bir fikir birliği söz konusudur. Osmanlı İmparatorluğu'nun hâkimiyeti döneminde farklı dini aidiyetleriyle belirgin olan bireyler arasında bir sosyal etkileşim aracı işlevi görmüş; Osmanlı sonrası dönemlerde de varlığını güçlü bir şekilde sürdürmüş ve BiH'de Osmanlı İmparatorluğu'nun hakimiyeti ile birlikte oluşan hoşgörüye dayalı ''bir arada yaşam (*coexistence*)'' deneyiminin en önemli kanıtı olmuş ''*komšiluk* (komşuluk)'' olgusunun kırsal kesimlerdeki varlığına rağmen kentli kesimin aksine kırsal kesimlerde, farklı kültürel gruplardan olan bireyler arasındaki ''karışık evlilik (*mixed marriage/intermarriage*)'' olgusu yapısal prensipler aracılığıyla uygun görülmemiş ve toplumsal baskıya maruz kalmıştır (Hayden, 2007: 111).

BiH'de Osmanlı İmparatorluğu'nun hakimiyetinin sonlanması ile birlikte ulusal belirlenimin temeli olarak etnik ve dini aidiyetlerin birbirlerine eklemlenmesi mevzusu on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış; bu yönelim Avrupa'da halihazırda tesis edilmiş olan ulus-devlet fikri ve modeline geç kalmış bir reaksiyon olarak gerçekleşmiştir (Lovrenović, 2002: 113). Bu süreçle birlikte BiH'de varlığını sürdüren "geçirgen dini sınırlar" farklı fakat bazen inançları ve pratikleri örtüşen üç etnik-dini topluluk etrafında katılaştırılmıştır. BiH'deki üç kültürel grup arasındaki etnik-ulusal bölünmeler Birinci Yugoslavya döneminde özellikle Sırp ve Hırvat etnik-ulusçu akımlarınca güçlendirilmiş; İkinci Dünya Savaşı sırasında da bu bölünmeler şiddetli bir şekilde sahnelenmiştir. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından geçilen SFYC deneyiminde dahi etnik ve ulusal kategoriler

[15] *Valter* lakabıyla bilinen Vladimir Perić, İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazi güçlerince işgal edilen Saraybosna şehrinde başlayan Partizan direniş hareketinin oldukça önemli bir ismidir. Bu isime hitaben 1972 yılında Hajrudin Krvavac yönetmenliğinde çekilen "*Valter Brani Sarajevo* (Valter Saraybosna'yı Savunuyor)" filmi ve ayrıca 1970'li yıllarda konuya ilişkin çekilen televizyon dizileri, Vladimir Perić'in Saraybosna'nın ve İkinci Yugoslavya'nın tarihi açısından popüler bir şahsiyet olduğunun göstergeleridir.

nüfus sayım listeleri ve anayasal düzenlemeler vasıtasıyla meşru ve "ilksel (*primordial*)" kabul edilmiş; ancak "kardeşlik ve birlik" mottosunun yansıması olarak "etnomerkezci (*ethnocentric*)" akımların ve etnik-ulusçulukların yeniden dirilmesi komünist rejim tarafından baskı aracılığıyla kontrol altında tutulmuş (Markowitz, 2010: 165-166); antagonizmaların etnik ve ulusal gruplardan ziyade "sınıflar" arasında tesis edilmesi hedeflenmiştir.

BiH'in sosyal ve siyasi yaşamına yabancı olmayan söz konusu kategoriler burada çok-kültürlü, çok-etnili ve kültürel hoşgörüye dayalı kozmopolit bir deneyimin ortaya çıkmasına engel olmamış; bu kategoriler varlıklarını sürdürmesine rağmen sosyal ve siyasi yaşamı karakterize eden temel faktörler haline gelememiştir. Yabancılar tarafından da övgüyle anılır hale gelen ''bir arada yaşam kültürü'' tarihsel süreç boyunca aktarılan bir gelenek haline gelmiştir (Donia and Fine, 1994). Ne yazık ki, 1992-1995 yılları arasında BiH topraklarında yaşanan savaş ve bu savaşı sonlandıran DBA, savaştan sonraki dönemde etnik ve dini kategorileri ön plana çıkararak bunların hem kamusal hem de özel alanlarda birincil özdeşleşme ve aidiyet formu haline gelmesine yol açmıştır (Kolind, 2007: 124).

BiH'de patlak veren savaş her ne kadar birçok saiki barındırmış olsa da; hemen her bölgesi etnik açıdan heterojen olan bir ülkede savaşan tarafların temel amacı, etnik açıdan homojen toprak alanları yaratmak ve BiH'in Müslüman (Boşnak), Sırp ve Hırvat sakinleri arasındaki sosyal etkileşimleri ve barışçıl bir arada yaşam deneyimini baltalamak olmuştur (Palmberger, 2013: 549). BiH'de tarihsel olarak oluşturulmuş ve sürekli uzlaşılmış olan etnik gruplar arasındaki farklılıkların politikleştirilmesi ve kuvvetlendirilmesi suretiyle ''etnik-aşan (*cross-ethnic*)'' örüntülerin zayıflatılması savaşın nedeni değil; sonucu olmuştur (Hromadžić, 2016: 180). ABD tarafından tasarlanan, BiH'deki savaşı sonlandırmayı ve yeni tesis edilecek devlet yapısının kanunlaştırılmasını amaçlayan DBA, BiH'de ''Boşnak-Hırvat Federasyonu (FBiH)'' ve ''Sırp Cumhuriyeti (RS)'' olarak isimlendirilen iki idari birimden ve bir de özerk idareye sahip *Brčko* isimli bir birimden oluşan federal yönetim sistemi yaratmıştır. Bununla birlikte etnik, dini ve dilsel olarak tanımlanan üç anayasal kurucu halkın (Boşnak, Sırp ve Hırvat) eşit güç paylaşımına vurgu yapılmış; bu halkların kaynaklara eşit oranda erişimi gözetilerek ''oydaşmacı demokrasi (*consociational democracy*)'' örneğinin tesis edilmesi hedeflenmiştir. Bu türden bir demokratik ve barışçıl ortamı yaratması beklenen DBA BiH'de ''teritoryal ayrıma ve etnik temelde düşünülen üç halkın kontrol altında tutulmasına ilişkin ideolojik, siyasi ve toplumsal bir mekanizma'' olarak tanımlanan ''mekânsal yönetimselliği (*spatial governmentality*)'' ortaya çıkarmıştır (Hromadžić, 2012: 32). SFYC'nin dağılış sürecinde

yükselişe geçen ve DBA sonrası dönemde BiH'deki siyasi ve sosyal yapıda hâkim konuma gelerek kökleşen etnik-ulusçu ideolojiler, ‘‘kültürel fundamentalizm’’ ile eklemlenerek demokratik bir ortamdan ziyade ‘‘siyasi ve toplumsal organizasyonların kişisel tercihe değil de; etnik aidiyet üzerinde temellendirildiği siyasi sistem’’ olarak tanımlanan ‘‘etnokrasi (*ethnocracy*)’’nin (Howard, 2012: 155) oluşmasına katkıda bulunmuştur. BiH'deki demokrasi inşa çabasının, ‘‘yurttaşların demokrasisinden’’ daha çok ‘‘etnik oligarkların demokrasisi’’ olarak tanımlanması gerektiğini savunan Mujkić, oluşturulan ve kendisinin de bir üyesi olduğu sistemi "*ethnopollis*" olarak nitelendirir (Mujkić, 2007: 116). Böylesi bir sistem, siyasetin yanı sıra gündelik yaşamın hemen her alanının da etnikleştirilmesi ile sonuçlanmıştır.

BiH'de, yukarıda sınırları çizilen atmosfer ekseninde yürütülen kimlik ve aidiyet politikalarında Boşnak, Sırp ve Hırvat etnik kimliklerine sürekli farklılıklar açısından yatırımların yapıldığı, bu toplulukların arasına kesin sınırların çizildiği bir "kültür terörizminin" (Eriksen, 2000) hakimiyeti söz konusudur. Neredeyse aynı dili konuşan ve büyük ölçüde benzer geleneklere ve kültürel alışkanlıklara sahip olan Boşnak, Sırp ve Hırvat etnik grupları (Bieber, 2006: 2), çoğu alanda olduğu gibi kimlik politikasında da hakimiyeti ellerinde barındıran etnik-ulusçu ideolojiler ve onların içkin olduğu söylemsel pratikler tarafından dini, etnik ve dilsel açıdan farklılaştırılarak sürekli "şeyleştirilme (*reification*)" işlemine tabi tutulur. Bu gruplar arasında farklılıkların inşa edilmesinde kullanılan en önemli fakat biricik olmayan gösterge dindir. Boşnaklar İslam, Hırvatlar Katolik ve Sırplar ise Ortodoks inanç sistemleriyle tanımlanarak bu gruplar birbirlerinden farklılaştırılmış ve farklılaştırılmaktadır (Oddie, 2012: 35; Lovrenović, 2002: 113). Özellikle sosyalizmin çöküşünden sonra din, evrensel nitelikleri ve görevlerinden ziyade etnisiteye indirgenmiş; etnik ve dini kimliklerin tekrar güçlü bir şekilde senkretizme uğratılması söz konusu olmuştur. Savaş sürecinde etnikleştirilen ve politikleştirilen din, "etnik düşmanlara" karşı mobilizasyonun güçlü bir aracı haline gelmiştir (Abazović, 2014: 39). Mujkić BiH'de etnik ve dini kimliklerin eklemlenmesi mevzusunu Friedland'ın "dini ulusçuluk (*religious nationalism*)" terimini alıntılayarak yorumlar. Buna göre, DBA ile birlikte kurumsallaşan "ethno-siyaset (*ethno-politics*) kolektif dayanışmayı belirli dinler ile iç içe geçen etnik mensubiyetlerde konumlandıran pratikler aracılığıyla açık edilen ve doğrulanan bir güç ontolojisini ortaya koyar" (Mujkić, 2007: 116; Friedland, 2001).

Etnik gruplar arasında farklılıkların inşa edilmesinde kullanılan bir diğer gösterge ise dildir. SFYC'nin resmi dili olan Sırbo-Hırvatça'nın terk edilerek daha çok alfabe ve gramer üzerinden farklılaştırılarak yenilenen üç dil (Boşnakça, Sırpça ve Hırvatça) ile gruplar arasındaki farklılıkların idamesi sağlanmaktadır. BiH'de dilsel grupların, çoğu yerel

ve yabancı dil bilimcinin savunduğu gibi günümüzde birbirlerinin konuştukları dilleri zorlanmadan anlayabilmelerine ve bu dillerin paylaştıkları ortak gramer kurallarına rağmen söz konusu diller arasındaki ufak farklılıklar kültürel ve siyasi açıdan belirgin hale getirilmiş ve getirilmektedir (Hromadžić, 2016: 198).

BiH'deki etnik-ulusçu ideolojiler, söz konusu üç grup arasındaki "kadim etnik nefret" fikrine sıkı bir şekilde sarılarak ve bu bağlamda dışlayıcı etnik kategorilerin kullanımını ve kategorizasyon eylemlerini sürdürerek gündelik yaşamın sosyal ve siyasi boyutlarında etnik farklılıklara dayalı stereotiplerin sürekli üretimine ve yaygın bir şekilde kullanılmasına ortam hazırlarlar. Bu doğrultuda kendi kontrollerinde olan medya kuruluşlarını da aktif bir şekilde kullanırlar (Taylor and Michael, 2000). Doğal olarak onların aidiyet meselesine yaklaşımları, tamamen "primordialist (ilkçi)" ve "özcü (*essentialist*)"perspektifler üzerinde temellendirilmiş yaklaşımlardır. Boşnak, Sırp ve Hırvat kültürel grupların tarihsel süreçte inşa edilmiş olan gruplardan ziyade "doğal oluşumlar" oldukları yönündeki argüman, onların konuya yaklaşımlarında merkezi bir yer işgal eder. Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar'dan tasfiyesi ile başlayan ulus-devletleşme sürecinde yeni ortaya çıkan Balkan tarihyazımı örneklerinde, ulusu veya etnik grubu "tarihin kendisi kadar eski bir varlık olarak değerlendirme yaklaşımının yaygın olduğu" (Koyuncu, 2017: 474) da bu noktada hatırlatılırsa; BiH'deki etnik-ulusçu ideolojilerin konuya yaklaşımları aydınlatılabilir. Dolayısıyla BiH'de "etnik müteşebbisler" tarafından manipüle edilmiş olan kimlik kavramı, kan bağı ve etnik-dini kökenler aracılığıyla belirginleşen sabit bir "şey" olarak kavranır (Piacentini, 2018: 275) ve bu kavrayış "hayali cemaat" (Anderson, 2011) fikrine tam anlamıyla zıttır. Bu kavrayışta söz konusu olan "kültürelci" tutum nedeniyle, hayali üretimlerin eşbiçimli olmalarından ziyade simgesel üretimler olmaları nedeniyle "ikiz-değerli" ve "çok-anlamlı" olan doğalarının (Bayart, 1999: 204) emaresi bulunmaz. Farklılıkların üretilmesi ve sürdürülmesinin gerçekleştirildiği siyasi şebekeye dayalı olan "etnik-siyasi düzen", etnik meselelerin yurttaşların evlerine girmesine ve yurttaşlar arasındaki en yumuşak karakterde olan iletişimlerin bile bu meseleler tarafından belirlenmesine yol açar (Abazović, 2014: 40). Hatta trajikomik bir şekilde BiH'deki futbol taraftarlığı mevzusu dahi etnik meseleler ve etnik gruplar arasındaki antagonistik ilişkilerden etkilenmektedir (Mills, 2016).

DBA sonrası BiH'de etnik-ulusçu hegemonyanın kimlik politikası aracılığıyla kültürel olana kesin sınırlar atfedilmesi ve etnik aidiyetin ve kategorizasyonun birincil konuma yükselişi gerçekliği yalnızca etnik-ulusçu siyasi elitlerin ve ideologların faillikleriyle aydınlatılamaz. Bu noktada makro-mikro ilişkiselliğinin kurulabilmesi açısından Malešević'in "temellendirilmiş ulusçuluk (*grounded nationalism*)" olarak isimlendirdiği

ulusçuluk yaklaşımının kaideleri göz önünde bulundurulmalıdır. Malešević'e göre ister etnik ister sivil olsun; ulusçuluk yalnızca organizasyonel yapılar ve ideolojik söylemlerden müteşekkil olan yapısal unsurlara dayalı değildir. Söz konusu yapısal unsurlar gündelik yaşamların mikro evrenlerinde etkileşimsel bir süreçle temellendirilir. Ulusçuluğun söz konusu yapısal güçleri tek başlarına gündelik yaşamlardaki ulus merkezli gerçekliklerin sürdürülmesinde yeterli değildir. Bu idame sürecinin sağlanması noktasında ulusçu mesajların ve pratiklerin, gündelik yaşamların icra edildiği mikro evrenlerde yeniden üretilmeleri zaruridir. Organizasyonel ve ideolojik bir şekilde temellendirilmiş ulusçu fikirlerin yerel mikro evrenlere transferi yapısal ve etkileşimsel bir süreçtir. Diğer yandan mikro yerellikler de ulus olma durumuna ilişkin daha geniş ölçekli bir makro anlatının şekillenmesine katkıda bulunurlar. Dolayısıyla ulusçuluk sıradan bireylerin gündelik rutinlerinde de temellendirildiği için güçlü bir sosyolojik olgudur (Malešević, 2020). Etnik ve ulusal kimlikler esasen ekonomik ve siyasi belirleyenler tarafından şekillendirilen makro-yapısal güçlerin ürünleri olmalarına rağmen; aynı zamanda gündelik yaşamlarını sürdüren sıradan insanların ulusçu söylemsel pratikleri aracılığıyla da şekillenirler (Fox and Miller-Idriss, 2008: 537).

Malešević (2006: 29)'e göre, bireylerin belirli bir etnik azınlığa, etnik gruba veya ulusa aidiyetleri meselesi; kurumsallaştırılmış olarak icra edilen nüfus sayımları ve pasaport takdimi gibi uygulamalar vasıtasıyla şeyleştirilir ve daha da önemlisi bireylerin gayri-iradi birleşmelere zorlanmaları aracılığıyla bir baskı biçimi haline getirilebilir. Aynı şekilde Jenkins (1994: 215) de devletlerin nüfus sayımları aracılığıyla spesifik kategoriler belirlediğini; bu kategorilerin arasında etnik ve ulusal kategorilerin de yer aldığını; bunların sosyal gerçekliği oluşturan resmi söylemler vasıtasıyla belirlendiğini ve iktidarların, bu kategorileri kendi politikalarını meşrulaştırmak amacıyla kullanabildiklerini vurgular.

DBA sonrası BiH'de ortaya çıkan etnik temelde bölünmüş üçlü yapı (Boşnak, Sırp ve Hırvat) bağlamında gerçekleştirilen nüfus sayımları BiH yurttaşları üzerinde bir baskı aracı haline getirilmiştir. 1991'de SFYC'nin son resmi nüfus sayımında BiH'de yaşayan ulusal grupları ve milliyetleri (azınlıklar) kapsayan yirmibeş farklı kategori yer almış olmasına rağmen DBA sonrası dönemde gerçekleştirilen nüfus sayımlarında yalnızca ''Boşnak, Sırp, Hırvat ve Diğerleri (*Ostali*)'' şeklinde dört kategoriye yer verilmiştir (Markowitz, 2007). Söz konusu dört kategori ile amaçlanan şey, BiH'de yaşayan bireyleri yalnızca etnik kökenleriyle varoluşlarını sürdüren özneler haline getirmek ve etnik temelde bölünmüş toplum yapısını idame ettirmektir. Bu gaye de doğal olarak hegemon konumda olan etnik-ulusçu ideolojilerin ve sıkı destekçilerinin etnik açıdan katı sınırlarla bölünmüş toplum tahayyüllerinin yansımasıdır. BiH yurttaşlarından kendilerini yalnızca bu kategoriler

ile tanımlamaları; ‘‘ben/biz ve öteki’’ tahayyüllerini yalnızca bu kategoriler ekseninde harekete geçirmeleri; kendilerinden olmayanlar ile sosyal etkileşimlerini ortadan kaldırmaları umulmaktadır. Markowitz, BiH’deki nüfus sayımlarının bireyler üzerinde ne ölçüde baskı ve zorlama aracı haline geldiğini Saraybosna’da yaşayan bir muhatabının şu ifadeleriyle yansıtır:

> Ben Bosnalıyım… Nüfus sayımı görevlisi sayım için evime geldiğinde ona Bosnalı olduğumu ifade ettim. Ardından bana ‘‘gerçekte nesin?’’ diye sordu. Gerçekten buyum diye yanıtladım. Eğer beni Bosnalı olarak kaydedemeyecekse Amerikalı olarak kaydetmesini rica ettim. Çünkü altı yıl Amerika’da yaşamıştım. Eğer Bosnalı olamıyorsam, Amerikalılık kim olduğumu ve ne olmak istediğimi ifade etmemde en iyi ikinci seçenektir. Büyük büyük büyük dedelerimin yüz yıllar önce Sırbistan’dan Bosna’ya gelmiş olmaları beni bir Sırp yapmaz (Markowitz, 2010: 151).

Mevzubahis dört kategoriden birisiyle özdeşleşmeleri konusunda zorlanan ve çoğunlukla ‘‘*Ostali* (Diğer)’’ kategorisini seçmek zorunda kalan çoğu BiH yurttaşı bu durumun sınırlandırıcı ve rahatsızlık verici bir karekterde olduğunu ifade etmektedir. Bir BiH yurttaşının ‘‘BiH’de hiçbir şey olamazsın; bir şey olmak zorundasın’’ (Touquet, 2011: 160) ifadesi bu durumun oldukça açık bir örneğidir. Bu sınırlandırıcı durumdan en olumsuz etkilenen kesim ise ‘‘Tito’nun yetimleri’’ (Hromadžić, 2012: 38) olarak nitelendirilen, karışık evliliklerin üyeleri ve bu evliliklerden dünyaya gelmiş olanlardır. Bu kesimin varlığı, Hromadžić’e göre, DBA ile barışın ve demokrasinin inşasının amaçlanmasının sonucunda ortaya çıkan mevcut düzenin aslında demokratik olmayan karakterini gün yüzüne çıkarmaktadır (Hromadžić, 2012: 31). İkinci Yugoslavya'da karışık evlilik oranlarının en yüksek oranda kaydedildiği federe birimin BiH olduğunu; BiH'in de Saraybosna ve Mostar gibi önemli şehirlerinde söz konusu oranların oldukça yüksek olduğunu belirtmek gerekir. Malcolm, bu evliliklerin oranının BiH'de %30 olarak gerçekleştiğini ve bu durumun savaş öncesinde BiH toplumunun artan oranda Batılılaşması olarak yorumlanması gerektiğini vurgular (Malcolm, 1994: 222). Bu olgunun Tito rejimi tarafından sosyal politikalar aracılığıyla desteklenip desteklenmediği konusu da oldukça tartışmalıdır. Ezcümle Simmons, SFYC döneminde karışık evliliklerin, "kardeşlik ve birlik" mottosunun önemli bir yansıması olduğu ve enternasyonalizm idealini somutlaştırdığı kanaatindedir (Simmons, 2002: 628). Burić ise Tito rejiminin bu olguyu samimi fakat sorunsal olarak Yugoslav devlet inşası projesiyle ilişkili olarak gördüğünü; fakat bu doğrultuda insicamlı bir politikaya sahip olmadığını ve bu nedenle bu konunun oldukça müphem olduğunu belirtir (Burić, 2011). Donia ve Fine, 1990'lı yıllarda kırsal kesimlerin aksine kentlerde yaşayan çiftlerden karışık evlilik gerçekleştirenlerin oranının %40 olduğunu ve bu durumun, komünist modernleşme sürecinin ve bunun sonucunda etnik kimliklerin zayıflamasının başarısını yansıttığını savunurlar. Onlara göre, BiH'de karışık evliliklerden doğan çocuklara

ebeveynleri tarafından etnik ve dini göstereni olmayan daha çok yabancı isimler verilmiştir ve söz konusu ebeveynler kendilerini ya ulus-üstü bir kimlik örüntüsü olan Yugoslavlık ya da etnik ve dini boyutlar taşımayan; daha çok teritoryal bir aidiyet örüntüsü olan Bosnalılık ile özdeşleştiren kişiler olmuştur (Donia and Fine, 1994: 186).

DBA sonrası dönemde etnik-ulusçuluğun çoğu iktidar alanında olduğu gibi, kimlik politikalarında da belirginleşen hegemonyası ve bu minvalde ortaya konulan "kültür terörizminin" bireyler üzerinde dayatmacı gücü göz önüne alındığında; karışık evliliklerden dünyaya gelmiş ve melezlikleriyle belirginleşmiş bireylerin, sosyo-kültürel yapıda keskin sınırlarla yapılaşmış etnik kimlik örüntülerine yönelik deneyimleri, onların ne ölçüde olumsuzluklar ile yüzleşmek zorunda kaldıklarını gün yüzüne çıkarmaktadır. Hromadžić, BiH'de yaşayan ve böylesi zorluklar ile karşılaşan bir muhatabının deneyimini şu şekilde aktarır:

> Birisi bana kim olduğumu sorduğunda ne cevap verebilirim? *Ostali* olduğumu söyleyemem. Eğer öyle yaparsam, sanki Bulgar veya Eskimo imişim gibi olacak. Sanki buralı, yani Bosnalı değilmişim gibi. Sanki bir yabancıymışım gibi. Babam Müslüman, annem ise Hırvat. Hırvatistan'da yetiştim. Noel hakkında Ramazan'dan daha çok bilgiye sahibim. Çünkü babam, bana ve kız kardeşime İslam dinini öğretmek için çaba harcamadı. Birisi bana kim olduğumu sorduğunda Müslüman veya Boşnak olduğumu söyleyemem. Çünkü İslam hakkında çok şey bilmiyorum. Peki başka ne söyleyebilirim? Şu lanet olası *Bosnalı* kategorisi var olsaydı, sanki benim için çok daha kolay olurdu (Hromadžić, 2012: 41).

Melezlikleriyle belirginleşmiş bireyler arasında BiH'de savaş zamanında adeta bir ''silah'' (Diken and Laustsen, 2005) olarak kullanılmış olan tecavüz girişimlerinin sonucu olarak doğan bireylerin var olduğunu da belirtmek gerekir. Savaşın ne derece travmatik sonuçlar doğurduğunun kanıtı, bu bireyler aracılığıyla açık bir şekilde görülebilir. Savaş sırasında bir Çetnik üyesinin Müslüman bir kadına tecavüzünün sonucu olarak doğan ve BiH'de savaş sonrası dönemde biyografik geçmişini kamusal alanda açıklayan sayılı isimlerden birisi olan ve ''görünmez çocuk'' lakabıyla tanınan Alen Muhić[16], BiH'deki kimlik politikalarının dayatmacı siyasetini şu ifadeleriyle eleştirmektedir:

> Hiçbir zaman bir ulusçu olmadım. Bütün insanlar benim için aynıdır. Aynı dili konuşuyor, aynı havayı soluyor, aynı şeyleri tüketiyor ve aynı suyu içiyoruz. Ben bir Müslümanım. Çünkü beni evlat edinen aile Müslüman. Eğer bu aile Hırvat olsaydı, Katolik olurdum. Belki bir Ortodoks veya Budist de olabilirdim. Bu durum beni evlat edinen aileye bağlıydı. Bakın, Bosna'da doğmuş ve Bosna'da yaşayan herkes Bosnalıdır. Birisinin Katolik, Ortodoks veya Müslüman olması onun Bosnalı olduğu gerçeğini değiştirmez. Fakat buradaki siyaset tamamen etnik mensubiyetler etrafında işliyor. Örneğin bir

[16] Trajedilerle dolu bir yaşam öyküsü olan ve kendi adına belgesel dahi çekilen Alen Muhić, söz konusu geçmişiyle Türkiye medyasına da yansımıştır. Bakınız: Taha Kılınç, "Bir daha asla, ama nasıl?", https://www.yenisafak.com/yazarlar/tahakilinc/bir-daha-asla-ama-nasil-2038942, (Erişim Tarihi: 10.04.2020).

> Ortodoks isen Müslümanların yoğun olduğu bir şehirde çalışmak için iş bulamazsın. Bunlar tamamen aptalca şeyler. Eğer durum böyle olmasaydı, şu anki yaşamımız çok daha iyi olabilirdi. Fakat mevcut sistemle bu imkansız görünüyor. Tekrar savaşla yüzleşmekten korkuyorum. Yeni bir savaş yaşanırsa, bu durum savaş faydacıları ve siyasetçilerin işine gelecek. Tito'nun dönemine geri dönebilsek hepimiz çok daha iyi olurduk (Takševa, 2019: 92).

Burada yansıttığımız ampirik bulgulardan hareketle BiH'de etnik açıdan ''melezlik (*hybridity*)'' halini deneyimleyen bireylerin kendilerini açık ve keskin sınırlı etnik örüntüler ile özdeşleştirmede zorlandıkları, özellikle hakim etnik-ulusçu söylemler ile belirginleştirilen etnik kimlik örüntülerini reddettikleri, onun yerine teritoryal ve sivil yurttaşlığa dayalı Bosnalı örüntüsünü telaffuz etme eğiliminde oldukları sonucunu çıkarabilmemiz mümkün görünüyor. Bu sonuç aynı zamanda, Saraybosna örneğinde bu türden melezlik hallerini deneyimleyen özellikle genç bireyler ile yapılmış çalışmaların sonuç bulgularıyla da desteklenmektedir (Takševa and Schwartz, 2018; Piacentini, 2018; Visser and Bakker, 2016). Daha çok "pan-etnik" ve melez bir karaktere sahip bir üst-kimlik entegrasyonu olan fakat tüm simgesel üretimlerde görülebildiği gibi çok-anlamlı ve ikiz-değerli bir tahayyül olan Bosnalılık mevzusuna kendi muhataplarımızın verileri ekseninde ilerleyen kısımda etraflı bir şekilde odaklanacağız. Ondan önce, karışık evliliklerden doğan melez bireylerin DBA sonrası dönemdeki durumlarına sosyal bilimsel bir açıklama getirebilmek adına Victor Turner'ın "eşiktelik (*liminality*)" kavramını bu bağlamda mercek altına almamız gerekiyor.

Turner, daha önce ilk kez Arnold van Gennep tarafından ortaya konulan "geçiş ritleri teorisinde" yer alan "eşiktelik (*liminality*)" kavramını Ndembu kabilesinin ritüellerine ilişkin yapıtında tekrar ele alarak belirli açılımlar gerçekleştirmiş ve bu kavramın açıklayıcılığını başka birçok örnek ekseninde de test etmiştir. Turner'ın bu kavramı ele alışında, Ndembu kabilesinde bir toplumsal statü veya mevkiden bir başka toplumsal statüye veya mevkiye geçiş sürecini deneyimleyen bireylerin bu süreçteki statüsüzlüklerine, müphemliklerine ve topluluğun diğer üyeleri tarafından yok sayılma durumlarına işaret edildiği görülebilmektedir. Turner'in ifadesiyle "eşikteliğin ya da eşikteki insanların yüklemleri kaçınılmaz olarak muğlaktır, çünkü bu koşul ve bu insanlar, normalde durumları ve konumları kültürel uzama yerleştiren sınıflama ağına takılmazlar" (Turner, 2018: 96). Bu noktada Turner ergenlik çağındaki bireylerin, çocukluktan yetişkinliğe geçiş süreçlerinde "eşikte olanlara" iyi bir örnek teşkil ettiğini belirtir. Söz konusu bireylerin eşikte olma durumları katıldıkları ritüellerde sembolik olarak açık bir şekilde gözlemlenebilir. Bu bireylere, geçiş ritüellerinde yer alma şekilleri (örneğin, ucube kılığında olma veya çıplak olma) vasıtasıyla "statülerinin, mallarının, rütbelerinin, makam ya da role işaret eden dünyasal giysilerinin ve akrabalık sistemindeki konumlarının,

kısacası onları diğer adaylardan ayırabilecek hiçbir şeylerinin olmadığı gösterilir" (Turner, 2018: 96). Onların eşikte olma durumu, o süreç boyunca toplumsal sınıflandırma ağında yer almadıkları için "yapısal görünmezlik (*structural invisibility*)" ve müphemliğe işaret eder (Turner, 1967: 99). Eşikte olan bireylerin kendi aralarında ise bir homojenleşmenin, dostluk ve eşitlik duygusunun geliştiği görülür. Turner bu koşullarda, eşikteki bireyler arasında ortaya çıkan toplumsal ilişki türünü ise "komünitas" olarak isimlendirir (Turner, 2018: 97-98). Turner ilgili çalışmasında "eşiktelik" ve "komünitas" kavramlarına ilişkin örneklerini çoğaltır. Bu kavramlara ilişkin örnekleri "Hippiler"den "Binyılcı Hareketler" ve "Fransisken Tarikatları"na kadar yayar. Turner'a göre "eşiktelik" ve "komünitas" kavramlarının öyle ya da böyle bir tezahürü olan toplumsal fenomenlerin hepsinin üç ortak özelliği söz konusudur: Bu fenomenler "toplumsal yapının çatlaklarına düşen, marjinlerinde bulunan veya en aşağı basamaklarını işgal eden kişi yahut ilkelere" (Turner, 2018: 129) işaret eder.

DBA sonrası BiH'in, etnik-ulusçuluğun ve ona paralel olarak yalnızca üç etnik-ulusal kimlik etrafında dönen resmi kimlik politikaları ile belirginleşmiş olan aurasında melezlikleriyle başları dertte olan bireyler, "eşiktelik" haline oldukça iyi bir örnek teşkil eder. Fakat onların bu halleri, geçici bir süreçten ziyade "daimi eşikteliğin" tezahürü olarak anlaşılmalıdır. "Boşnak-Sırp-Hırvat şemasının (*B-S-C schema*)" (Markowitz, 2010: 186) herhangi bir kategorisiyle kendilerini özdeşleştiremediklerinden birçok alanda olumsuzluklar ile karşılaşır ve çoğu zaman sosyal ayrımcılığa maruz kalırlar. Ayrıca melezliklerinden dolayı stereotiplerin ve "damgaların (*stigma*)" (Goffman, 2018b) kurbanı olurlar. Alen Muhić'in çocukluk döneminde okuldaki arkadaş çevresince "Çetnik piçi" şeklinde damgalanması ve yine bu melez bireylerin çoğu zaman "hainler" olarak etiketlenmeleri (Matejčić, 2009'dan aktaran Hromadžić, 2012: 39) bu durumun oldukça açık örnekleridir. Hromadžić'in ifadeleriyle söz konusu toplumsal kesim BiH'in "görünmez yurttaşlarıdır (*invisible citizens*)" (Hromadžić, 2012). Ayrıca bu aurada farklı etnik gruplardan bireylerin arasında oluşan aşk ilişkilerinin, aileler ve diğer toplumsal organizasyonlar tarafından ''ihanet'' olarak değerlendirildiği ve dolayısıyla bu bireylerin ilişkilerini gizli olarak sürdürmek zorunda kaldıkları da belirtilmelidir (Palmberger, 2013: 556-557).

Etnik açıdan melez bireylerin, aidiyet ve kimlik formlarının şimdiye nazaran daha müphem gibi göründüğü, bu formlar arasında katı sınırlardan ziyade geçirgen sınırların söz konusu olduğu, ''kardeşlik ve birlik'' mottosuyla desteklenen bir değerler sisteminin mevcut olduğu ve bu meyanda melez bireylerin ve Yugoslavizm destekçilerinin kendilerini özdeşleştirme imkânı buldukları ulus-üstü bir Yugoslav kategorisinden ve ayrıca hem etnik

hem de Yugoslav yurttaşlığına imkan tanıyan ‘‘çift yönlü bilinçden’’ (Ramet, 1992a: 54) bahsedildiği sosyalist geçmişe olumlu bir yatkınlık sergilemeleri kaçınılmazdır. Bu husus, Alen Muhić'in yukarıdaki ifadelerinde de saptanabilir. Ayrıca Hromadžić, annesi Sırp, babası Hırvat olan ve tam anlamıyla Yugo-nostaljik ve Titostaljik olduğunu belirttiği bir muhatabının sosyalist geçmişe ilişkin yatkınlığını yansıtır:

> İçerisinde serbestçe gezebildiğin bir evin varmış gibiydi. O evde kendine ait bir odan vardı ama zamanının çoğunu diğer insanları ziyaret ederek evin salonunda geçiriyordun. Ya da o insanları hiçbir zaman kilitli olmayan kendi odalarında ziyarete gidebilirdin. Ben o eve aşıktım. Şimdi evin salonu yok. Bu uzamın içine ettiler. Oraya artık kimse gitmiyor. Fakat bizim gibi olanlar, bir zamanlar bir eve sahip olduklarını hatırlıyorlar (Hromadžić, 2012: 38).

Bu bireyin ifadelerinde, SFYC bünyesinde yer alan etnik ve ulusal gruplar arasında oluşmuş bir "ortak kültürel uzamın" (Jansen, 2000: 204) ev metaforuyla karşılandığı ve nostaljinin ilk anlamıyla, o eve duyulan özlem ve arzunun belirgin olduğu rahatlıkla görülebilir. Çoğu insan tarafından deneyimlenen ve ev metaforuyla karşılanan bu "ortak kültürel uzam", Jansen'e göre etnik-ulusçu söylemlerin aksine, diğer aidiyet söylemlerinin eş zamanlı mevcudiyetlerinin dışlanmadığı bir söylemsel uzama işaret eder (Jansen, 2000: 204).

BiH’de 1992-1995 yılları arasındaki savaş süresince meydana gelenlerin, özellikle Bosnalı Müslümanlara (Boşnaklar) karşı icra edilen soykırım ve savaş suçları eylemlerinin ve sonrasında DBA ile oluşturulan sistemde kurumsallaşan etnik nefrete ve ‘‘etnik kolektivizme’’ (Piacentini, 2018) dayalı siyasetin ve etnik-ulusçu hegemonyanın ortaya çıkardığı durumun yapısalcı bir okumasını yapmak, gündelik yaşamda vuku bulan etkileşimlerin ve farklı kültürel mantıkların varlığını göz ardı etmek olacaktır (Gilbert and Mujanonić, 2015: 607). Bu girişim aynı zamanda, SFYC’nin dağılma sürecinde etnik-ulusçu siyasi elitlerin ‘‘kadim etnik nefrete’’ yönelik propagandaları ve uluslararası medya kuruluşlarının bu propagandayı oldukça iyi bir şekilde işlemeleri aracılığıyla toplulukların kolektif bilinçlerine bir düşmanlık kültürünü nüfuz ettirmeleri sonucunda zuhur eden, ‘‘biz ve onlar’’ dikotomisi arasına kesin ve katı sınırların çizildiği toplumsal tahayyüllere boyun eğmek ve onları meşrulaştırmak ile sonuçlanacaktır. Bu hataya düşmemek adına, DBA sonrası BiH’de gündelik yaşam ile hem kamusal hem de özel alanın ‘‘etnikleştirilmesi’’ girişimlerine bireylerin ne şekilde reaksiyon gösterdikleri, gündelik yaşantılarında ne tür sosyal ilişki ağlarına dâhil oldukları, resmi söylem ve anlatılara ne ölçüde eklemlendikleri ve etnik özdeşleşmenin ötesinde alternatif özdeşleşme ve aidiyet pratiklerinin var olup olmadığı sorgulanmalıdır. Eğer bu noktada alternatif pratiklerin varlığı tespit edilirse, bunların savaş öncesi sosyalist geçmiş veya daha uzak geçmiş ile bağlantılarının olup olmadığı; resmi bellek ve kimlik politikalarının girişimlerinin aksine özellikle sosyalist

geçmişe ilişkin karşı-söylemlerin ve karşı-anlatıların mevcudiyetleri tahlil edilmeli ve bu doğrultuda metodolojik ulusçuluğun ufukları karartan tuzağına düşmemek adına azami ölçüde dikkat sarf edilmelidir. Ayrıca bu perspektif için önem arz eden teorik açılımlardan da istifade edilmelidir.

Bir önceki paragraftaki tavsiyeleri göz önüne alarak literatürde bu konuda ufuk açıcı çalışmaların yer aldığını belirtmeliyiz. Bu örneklerden en kayda değer olanı, 2000'li yılların başlarında BiH'in Stolac kasabasındaki etnografik saha çalışmalarından hareketle Kolind'in yayımladığı çalışmalardır (Kolind, 2007; 2002; 2008). Kolind, saha çalışmalarındaki görüşmelerini bilhassa kasabanın Müslüman sakinleri ile gerçekleştirmiştir. Kolind'e göre buradaki gündelik yaşamı karakterize eden şey iki eğilim arasındaki sürekli bir gerilimdir. Bu eğilimlerden ilki, SFYC'nin dağılış sürecinde ortaya çıkarak BiH'deki savaş sırasında ve sonrasında güçlenen; etnik ötekiyi dışlamak kaydıyla gelecekte bir arada yaşamın imkânsızlığına vurgu yapan etnik-ulusçu söylemdir. İkinci eğilim ise etnik stereotipleri reddeden, bir arada yaşama olanak tanıyıp gündelik yaşamı normal olarak yeniden inşa etme çabasında olan ve daha çok yerel ve ahlaki kategori ve özdeşleşme biçimlerini açığa çıkaran bir karşı-söylemdir (Kolind, 2007: 124). Stolac'ın savaş sonrasındaki demografik kompozisyonunda ilk sırada Müslümanların, ikinci sırada Hırvatların yer aldığının ve az bir oranda da Sırp nüfusun yaşadığının altı çizilmelidir. Kolind, etnik stereotiplere ısrarla karşı çıkan ve etnik gruplar arasında etkileşim imkânına açık kapı bırakan bir karşı-söylemin doğal olarak kendi muhatapları olan şehrin Müslüman sakinleri arasında var olduğunu belirtir. Fakat bu çıkarımın, bu şehirde etnik kategorilerin var olmadığı ve kullanılmadığı anlamına gelmemesi gerektiği şeklinde bir uyarıda bulunur. Söz konusu karşı-söylemin bir direniş unsuru barındırdığını düşünen araştırmacı, bu karşı-söylem aracılığıyla etnik kategorilerin kullanımından etnik olmayan ahlaki ve kültürel kategorilerin kullanımına yönelik bir geçiş sürecine vurgu yapar. Kasabanın Müslüman sakinleri, savaş öncesindeki Hırvat komşularından ziyade savaş sırasında ve sonrasında Stolac'a gelip adaletsizce başkalarının mülkiyetlerine el koyan ve etnik nefret duygularını açık eden Hırvatları etnik kategorizasyona tabi tutarlar (Kolind, 2007: 132-137). Bu savlardan hareketle, kendini tanımlama ve başkalarını tanımlama ile başkaları tarafından tanımlanma süreçlerinin aktörlerin becerikli performansları sayesinde bulanık ve bağlamsal rizom bir modele (Uluocak, 2007: 226) işaret ediyor olduğu sonucunu çıkarabilmemiz mümkündür. Stolac'da etnik stereoriplerin kullanımı ile bir arada yaşam ve etnik-ulusçu retoriğin dışlayıcılığından ayrılma arzusunun eş zamanlı bir şekilde var oluşu (Kolind, 2007: 137) ve ayrıca Stolac Müslümanlarının Hırvat etnik kimliğine atfettikleri müphemlik; yani bazılarının tüm Hırvatları faşist olarak etiketlemesi, bazılarının ise tüm Hırvatların değil de Stolac'a dışarıdan gelenlerin sorunlar yarattıklarını düşünmeleri

(Kolind, 2008: 159), toplumsal tahayyüllerin simgesel üretimler olarak ikiz-değerli ve çok-anlamlı karakterlerinin (Bayart, 1999: 204) oldukça açık bir yansımalarıdır.

Kolind'in çalışmalarından kendi çalışmamızın sorunsallarını cevaplamak adına faydalanabileceğimiz en önemli çıkarım, Stolac Müslümanları arasında varlığı tespit edilmiş olan karşı-söylemin en temel dayanağının, savaştan önce var olan gündelik etnik etkileşim gerçekliği olduğudur (Kolind, 2007: 137). Savaşın ve sonrasında gelen hegemonyanın BiH'deki etnik kimliklerin pratik doğasını tamamen değiştirip onları adeta bir ölüm kalım mevzusu haline getirmiş olması bir yana; etnik-ulusçu söylemlerin gündelik yaşama tam anlamıyla nüfuz edemiyor oluşu ve yerel düzeyde alternatif özdeşleşmeler ve etkileşimler için az da olsa mekânların söz konusu olması oldukça mühimdir. Etnik kimliklerin dışlayıcı pratiklerini, ülkenin siyasetinin ve siyasetçilerinin eseri ve tek işleri olduğunu düşünen Stolac sakinleri gündelik yaşamlarında birbirleriyle siyaset hakkında konuşmaktan kaçınma yönünde bir strateji izleyerek (Kolind, 2007: 138) etkileşimlerini sürdürürler. Asıl önemli olan şey ise Stolac Müslümanlarının hoşgörüyü, bir arada yaşamı ve Hırvatlar ile Sırplara karşı saygılarını akıllarına getirmeyi sürdürmeleridir ve Kolind bunu ‘‘Stolac ruhu (*Stolac spirit*)’’ olarak nitelendirir. Ona göre bu zihniyet, Yugoslav rejimi ve Partizanlar için oldukça mühim olan ‘‘kardeşlik ve birlik’’ mottosunun önemli bir anımsatıcısıdır (Kolind, 2002: 132).

Kolind'in çalışmalarına benzer şekilde Hromadžić de, DBA sonrası BiH örneğinde, Sırpça, Hırvatça ve Boşnakça dillerinden Türkçe'ye "halk, ulus, millet" kavramlarıyla tercüme edilen "*narod*" kavramının içkin olduğu "etnik-aşan (*trans-ethnic*)" söylemlere odaklanır. "*Narod*" kavramının savaş sonrası süreçte BiH'deki etnik kolektivitelere işaret edecek ve genellikle bu gruplar arasındaki katı ve keskin sınırları yansıtacak şekilde yaygın ve hakim kullanımının aksine; Hromadžić, bu kavramın müphem ve ikiz-değerli bir kültürel kategori olduğunu belirterek onun siyasetin dilinden daha çok yurttaşlar nezdinde hangi bağlamlarda kullanıldığını ortaya çıkarma çabasındadır (Hromadžić, 2013: 260). Bu kavrama ilişkin etnik-aşan karşı-söylemler aracılığıyla BiH yurttaşları, DBA sonrası dönemde etnik kökenlerine ve aidiyetlerine bakılmaksızın aynı zorluklar ile yüzleşmekte olan "sıradan insanlar" ile içerisinde bulundukları kötü koşulların sorumluları olduklarını düşündükleri "siyasetçiler" arasında bir ayrım yaparlar. Zira Hromadžić, "*narod*" kavramını içeren karşı-söylemlerin esasen toplumun ve siyasetin söylemsel eleştirisine, siyasetin karanlık boyutundan kaçınmaya imkân verdiğini ve bir müzakere alanına işaret etmesi nedeniyle "meta-politik" olduklarını ifade eder (Hromadžić, 2013: 261).

BiH yurttaşlarından gündelik yaşamda sıklıkla işitilebilen ve esasında yüzleşmek zorunda oldukları kötü koşulların sorumlusu olarak etnik-ulusçu siyasetçileri ve BiH

siyasetine müdahele eden uluslararası aktörleri suçladıklarının ifade kazanmış hali olan "siyaset orospuluktur (*politika je kurva*)" söylemi de (Kolind, 2008: 124) yukarıdaki bağlamda anlaşılmalıdır. Ancak bu söylemde DBA sonrası BiH'deki hakim toplumsal cinsiyet örüntülerinin de açıklık kazandığı aşikardır. Savaş sırasında gerçekleştirilen tecavüz eylemlerinin yanı sıra; etnik-ulusçu söylemler ile el ele giden dini söylemlerde geleneklere dönüş olarak ataerkil cinsiyet rollerinin teşvik edilmesi ve kadınların yalnızca "etnik-ulusal toplulukların gelecek teminatı" olarak görülmeleri BiH'deki etnik-ulusçu ideolojilerin ne ölçüde erilleştirilmiş olduklarının kanıtlarıdır (Volčič and Erjavec, 2015: 77-78). Kadınların sosyalist dönemde yüksek istihdam ve eğitim oranlarıyla kısmi, dengesiz fakat nihayetinde rejimin çöküşüyle tamamlanamamış özgürleşim deneyimi (Žarkov, 2003), etnik-ulusçu ideoloji ve söylemlerde sosyalizm altında geçirilen yılların unutturulma girişimlerinin de aslında bir nedenidir. Post-Yugoslav atmosferde etnik-ulusçu hegemonyanın dayatmacı kimlik ve bellek politikalarına yönelik bir direniş mecrasının da feminist hareketler aracılığıyla oluşturulduğu (Korać, 1996) bu noktada anlam kazanır. BiH'de popüler olan "siyaset orospuluktur" söylemi ile siyasetin dişileştirilmesine rağmen siyasetin yine de gündelik ve resmi söylemlerde kadınların yeri olmadığı bir erkek alanı olarak anlaşılması ve resmedilmesi de ayrı bir ironidir (Helms, 2007: 236).

BiH yurttaşları gündelik yaşamlarında ‘‘*narod*’’ kavramını içeren söylemleri etnik-aşan bağlamlarda söylemselleştirdikleri zaman, aralarındaki kültürel farklılıklardan ziyade kültürel aynılıklara işaret ederek aslında kendilerini, BiH’in kültürel grupları arasında kesin sınırlar çizme çabasında olan resmi ve gündelik etnik-ulusçu söylemsel pratiklere eleştirel bir şekilde konumlandırmaktadırlar. Örneğin BiH’de yaşayanlar arasındaki benzerliklere vurgu yapmak amacıyla işaret edilen ‘‘ortak zihniyet (*zajednički mentalitet*)" mefhumu bir yurttaşın ifadelerinde şu şekilde anlam kazanır: "Bu insanların hepsi (tüm Bosnalı ve Hersekliler) esasında aynı insanlardır. Yalnızca bazıları İsa'ya bazıları ise Allah'a ibadet ederler" (Hromadžić, 2013: 267). Etnik-aşan "*narod*" söylemleri Hromadžić'e göre, homojenleşmeyi ve etnikleşmeyi canlı tutan ideolojilerin ötesine geçer ve BiH'in etnik açıdan bölünmüş yurttaşları arasındaki dayanışma duygularını ortaya çıkarır. Dolayısıyla bu noktada etnik-ulusçuluğa karşı stratejik bir konum alıştan söz edilebilmesi mümkündür (Hromadžić, 2013: 270).

Çalışmamızın bu bölümünde Saraybosna şehrinin kuruluşundan itibaren günümüze değin yaptığı yolculuğu kısmen yansıtmaya çalıştığımız ilgili başlık altında, şehrin kuruluşundan bir süre sonra, ki bu dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun hakimiyeti dönemidir; ortaya çıkan kültürel çeşitliliğinden, burada yer alan kültürlerin adeta BiH'de ve Saraybosna şehrinde birbirleriyle etkileşime girip kaynaştıklarından, böylece şehrin eşsiz

bir kozmopolit kimliğe sahip hale geldiğinden ve şehrin sakinleri arasında hoşgörüye dayalı toplumsal ilişki ağlarının (örneğin *komšiluk*) mevcudiyetinden ve bu ilişki ağlarından ortaya çıkan deneyimlerden övgüyle bahsetmiştik. Diğer yandan, İkinci Dünya Savaşı sonrasında SFYC rejiminin sembolik şehirlerinden birisi haline geldiğini; bu rejimin şehirleri arasında en Yugoslav şehir statüsünü elde ettiğini (Mišina, 2010); SFYC rejiminin resmi ideolojisinin toplumsal boyutuna işaret eden fikirlerin (burada ‘‘kardeşlik ve birlik’’ ilkesi bilhassa zikredilmelidir) muazzam ölçüde bu şehirde somutlaştığını da ifade etmiştik. Her şehrin kendisini yansıtan bir ruhunun olmasından hareketle, Saraybosna’nın betimlemeye çalıştığımız kimliğinin ‘‘Saraybosna ruhu’’ (Teftedarija, 2007) söylemiyle vurgulandığının da altını çizmiştik. Bu niteliklerinden dolayı şehrin literatürdeki çalışmalarda ‘‘multi-‘’ ön ekleriyle adeta kutsandığından da söz etmiştik. Bu noktada Markowitz’in Saraybosna’yı ‘‘*multi-multi*’’ (Markowitz, 2010: 185) bir şehir olarak tanımlaması ve son savaşın ardından meydana gelen tüm değişimlere rağmen bu karakterini koruduğunu savunması oldukça dikkat çekicidir.

Donia Saraybosna’nın biyografisini kaleme aldığı ilgili çalışmasının giriş bölümünde, şehrin 1992-1995 yılları arasında Milošević'in faşistleri ve gözü dönmüş vandal Çetnikler tarafından kuşatma altında tutulduğu dönemde BM Güvenlik Konseyi'nin 1993 yılının Mayıs ayında aldığı 824 No'lu karara dikkat çeker. Saraybosna'yı yakından ilgilendiren kararda şehrin "çok-kültürlü, çok-etnili ve çok-dinli bir merkez olarak benzersiz niteliğine" işaret edilmiştir. Fakat Donia'ya göre 1990'lı yıllardan önce Saraybosnalılar kendi şehirlerinden bahsederken "multi-" ön eklerini kullanmazlardı. Bunun yerine "ortak yaşamlarına (*zajednički život*)’’ işaret ederler ve etnik açıdan muazzam bir çeşitliliği barındıran şehirlerini ‘‘*komšiluk*" olgusu aracılığıyla tasavvur ederlerdi. "Birçok parçadan oluşan" anlamına gelen "multi-" ön eki, birbirleriyle harmanlanmayan, kültürel etkileşimleri ve alışverişleri deneyimlemeyen farklı kültürel, etnik ve dini toplulukların varlığını tasdik ederken; diğer yandan Saraybosnalıların muhakkak ki hoşgörüyü içeren "ortak yaşam" tahayyülleri; ırkı, dini ve milliyeti bir başkasınınkinden farklılaşan kişilere yönelik "adil ve hoşgörülü bir tutum" olarak tanımlanmıştır. Bir yerdeki etnik ve dini çeşitliliğe işaret eden ve çoğu zaman söz konusu çeşitliliği oluşturan kültürleri özcü anlamda tanımlayan çok-kültürlülük kavramının yerine, Saraybosna örneğindeki "ortak yaşam" tasavvuruna işaret etmek için etnik ve dini gruplar arasındaki etkileşimlerin değerler aracılığıyla inşa edildiği örneklere yönelik kullanılabilecek "ebrulî kültür" kavramsallaştırmasının işe koşulması daha makul görünmektedir. Yeşilmen, Mardin şehri örneğinde kullandığı "ebrulî kültür" kavramsallaştırması ile farklı kültürel gruplar arasındaki karşılaşmalara, etkileşimlere ve değişimlere; değerlerin temel alınmasıyla tecrübe edilmiş kültürel farklılıkların, birbirlerini dışlamadan ve aralarındaki değişime açık sınırları ve etkileşimleri içerecek şekilde bir

arada yaşamasına; ve bu bir arada yaşam deneyiminin vuku bulduğu alana işaret etmeyi amaçlar (Yeşilmen, 2019: 94-95). Saraybosna'nın "ortak yaşam" alanında bir Müslüman erkeğin, Ortodoks ailenin yeni doğmuş bebeklerinin "vaftiz babası" olması veya "*komšiluk*" çerçevesinde dini bayramlarda gerçekleşen karşılıklı ziyaretler (Bora, 2018: 60) gibi örnekler bu noktada anlam kazanır. Dolayısıyla Saraybosna sakinleri şehirlerinin kuruluşundan beri farklı inanç ve kökenlere sahip komşularına yönelik saygılarını ve gündelik yaşamlarında birbirleri arasında meydana gelen ilişkileri ve etkileşimleri ifade etmek için "ortak yaşam" kavramını kullanmışlardır (Donia, 2006: 3-4). Yine de Saraybosna'nın "ortak yaşam" alanının tarihsel sürecindeki her aşamada aynı olmadığının, şehirde yaşayan gruplar arasındaki ilişkilerin asla durağan olmadığının altı çizilmelidir. Tarihsel süreçte "ortak yaşam"; Osmanlı İmparatorluğu, Habsburg monarşisi ve sosyalist rejim tarafından çeşitli politikalarla teşvik edilmiş olsa da; özellikle İkinci Dünya Savaşı sırasında ve 1992-1995 yılları arasındaki kuşatma sırasında ve sonrasında bu hoşgörü geleneğinin etnik-ulusçu eğilimlerce yok edilme girişimlerine maruz kaldığı da unutulmamalıdır (Donia, 2006: 4). DBA sonrası süreçte şehrin büyük oranda değişen demografik yapısıyla kültürel çeşitliliğini kaybetmesi ve şehri etnik açıdan homojen iki kısıma ayıran "soyut sınırların (*intangible borders*)" (Ristic, 2015) mevcudiyeti göz önüne alındığında, Saraybosna'nın ''ortak yaşam'' alanının hala tüm canlılığıyla hayatta olup olmadığı da tartışma konusu haline gelir.

Muhataplarımız ile gerçekleştirdiğimiz görüşmelerde, onlara sosyalist geçmişi nasıl hatırlayıp veya yorumladıkları hakkında yönelttiğimiz soruların yanı sıra; özellikle DBA sonrası dönemde etnik-ulusçuluğun hegemonyası etkisi altında olan bireyler olarak kendi aidiyet ve özdeşleşme meseleleri hakkında neler düşündükleri yönünde sorular da yönelttik. İlk olarak en yaşlı muhatabımız M. Š.'nin ifadeleri, bir önceki paragrafta değindiğimiz "ortak yaşam" tasavvuru hakkında oldukça önemli ipuçları barındırmaktaydı. Kendisini hangi topluluğa ait hissettiğini ve başkalarına yönelik kendisini nasıl tanımladığını sorduğumuzda, yanıtı şu şekildeydi:

> Geçmişim annem tarafından Saraybosna'nın köklü ailelerinden birisine dayanıyor. Evimiz *Baščaršija* muhitinde. Çocukluk dönemimi hatırlıyorum. Yani 1960'lı yıllar. Aynı avlu içinde üç haneydik. Biri Katolik, biri Ortodoks, biz de Müslüman. İlişkilerimiz çok iyiydi. Mesela Ortodoks hanenin hanımı Paskalya bayramlarında kırmızıya boyadığı yumurtaları bana getirirdi. Başka çocuklara da verirdi. Bizim bayramlar geldiğinde, ilk iş bizim baklava onların sofralarına giderdi. Uzun bir süredir dostum olan bir Ortodoks arkadaşım geçenlerde öldü. Kilisede cenaze töreninde otuz kişi vardı. Bunlar arasında yalnızca iki kişi Ortodokstu. Çoğunluğu Müslümandı yani törendekilerin. Arkadaşımın Amerika'da yaşayan çocukları yoktu cenazesinde. Ama biz dostları olarak son görevimizi yapmak için oradaydık. Tüm yaşananlara rağmen bazı dostluklar devam ediyor. Kimlik

> mi diyorsunuz her neyse işte! Hiç sevmem ben o mevzuları. Boşnakmış, Sırpmış, Katolikmiş, Hırvatmış, Müslümanmış; asıl olan ‘‘insanlıktır’’ (M. Š. Ile yapılan görüşme, 2019).

M. Š.'nin yukarıdaki ifadelerinde, Saraybosna'nın geçmişinde etnik ve dini kökenlerine bakılmaksızın şehrin sakinleri arasında " *komšiluk*" olgusu çerçevesinde gelişen barışçıl bir arada yaşam deneyiminin yansıması oldukça açık bir şekilde gözlemlenebilir. Diğer yandan muhatabımızın etnik ve dini kategorilerin ötesinde evrensel bir kategori olan "insanlık" kategorisine yaptığı vurguya rağmen görüşmemizin ilerleyen kesitlerinde, konu yaşanan son savaşa geldiğinde "bizden yüz bin can öldü, artık kim Sırplarla birlikte yaşamak ister ki? Bütün Sırplar veya Hırvatların kötü olduklarını kastetmiyorum. Ama iyi olanlar artık yok gibiler. Elbette hala iyi olanlar var ama sayıları azaldı" (M. Š. Ile yapılan görüşme, 2019) ifadesindeki kendi "biz" tahayyülünü Müslümanlar (Boşnaklar) ile özdeşleştirerek "iyi" ve "kötü" Sırplar veya Hırvatlar arasında yaptığı ayrım; daha çok etnik-ulusçu olanlar ile olmayanlar arasındaki bir ayrıma işaret ediyor gibi görünmektedir. M. Š.'nin görüşmemiz süresince şimdi ile sosyalist geçmişi kıyaslama girişimlerinde, sosyalist geçmişi birçok açıdan şimdiden daha olumlu ve kıymetli görmesine, örneğin sosyalist geçmişteki eğitim ve iş imkanları olmasaydı bugünkü konumda olamayacağını ifade etmesine rağmen; yaşanan son savaşın Yugoslav iktidarının suçu olduğunu belirtmesi de hatırlama eylemindeki "taktikselliğin" (Palmberger, 2016: 16-17) önemli bir göstergesidir.

Jansen'in Saraybosnalı bir muhatabının "ulusçuluktan önceki altın çağa" (Jansen, 2000: 95) yönelik anılarının ve aidiyet meselesine yönelik içselleştirmiş olduğu eğilimin burada tarafımızca alıntılanmasının kendi çalışmamız için de yararlı olacağı kanaatindeyiz.

> Saraybosna'da yetiştim. Açık sözlü olayım çok-kültürlü bir çevrede büyüdüm. Bizim aramızda; yani kuşağım ve arkadaşlarımı kastediyorum; asla ulusal ya da başka türlü bir ayrım/bölünme söz konusu değildi. Kendimi her zaman bir Yugoslav olarak tanımladım. Mesela okul dönemimde. Sınıfımda sıramı yıllarca paylaştığım arkadaşım Müslümandı. O zamanlar bir nüfus sayımı vardı ve sınıfta öğretmenimiz bize sordu: "Pekala çocuklar, bir Sırp kimdir?". Ben ayağa kalktım. Benim ardımdan Müslüman olan sıra arkadaşım da kalktı. Sonra öğretmenimiz "bir Müslüman kimdir?" diye sorduğunda önce arkadaşım ayağa kalktı. Ardından ben de kalktım. Çünkü tamamen farksızdık. Aramızda hiçbir şekilde bir farklılık söz konusu değildi (Jansen, 2000: 95).

Aslında bir Sırp olan fakat kendisini ulus-üstü Yugoslav kategorisi ile özdeşleştirmiş bir bireyin kökene dayalı bir melezlikten ziyade "hem bu hem o olma" durumunu yansıtan eğilimi; Anzaldua'nın "sınırlarda, yani farklı kültürlerden insanların ister istemez iç içe yaşadığı, birbirlerine karıştığı ve melezleştiği yerlerde yaşayan insanlara

özgü bir şey" (Fay, 2001: 326) şeklinde tanımladığı "melez bilinç (*mestizaje*)" kavramıyla karşılanabilir. Bu eğilim aynı zamanda BiH'in tarihsel süreçte oluşmuş kültürel çeşitlilik ve harmanlama pratiklerinin gruplar arasındaki geçirgen sınırlara dayandırıldığının (Markowitz, 2007: 49) da önemli bir kanıtıdır.

Muhataplarımızın bir kısmının kendilerini yegane gibi görünen etnik-ulusal kategoriler ile özdeşleştirmiş olduklarını tespit etmiş olsak da; bazılarının bu kategorileri sınırlandırıcı ve dışlayıcı olarak yorumlamaları ve alternatif kategorilerin ve örüntülerin mevcudiyetlerine ışık tutmaları elbette söz konusuydu. Savaş sırasında ve DBA sonrası dönemde doğan günümüz genç kuşaklarının çoğu üyesinin BiH'in toplumsal aurasındaki etnik-ulusal bölünmeleri içselleştirmiş olmasına (Palmberger, 2008: 368) rağmen 1994 yılında doğmuş ve çocukluğunun belirli bir dönemini Almanya'da mülteci olarak geçirmiş N.S.'nin kimlik ve aidiyet sorununa yaklaşımı, kuşağının bir temsilcisi olmadığını göstermektedir:

> Kendimi asla etnik veya dini bir mensubiyetle ilişkilendirmiyorum. Birisi bana kendimi nasıl tanımladığımı sorduğunda kendimi ilk önce insan olarak tanımladığımı söylerim. Daha sonra kendimi yapmakta olduğum şeylerle ilişkilendiririm. Tiyatro ve sahne sanatlarıyla ilgilendiğim için kendimi bir sanatçı olarak görüyorum. Çünkü hayatımdaki uğraşlarımın kişiliğimi temsil ettiklerini düşünüyorum. Bana göre insanlar arası ilişkilerde etnik ve dini mensubiyetlerden ziyade kişiliğin ilk sırada yer alması gerekir. Gündelik yaşamımda ilişki kurduğum veya ilk kez tanıştığım insanlara dini ve etnik kökenlerinin ne olduğu, kendilerini bu mensubiyetler bağlamında nasıl tanımladıkları hakkında asla soru sormam. Çünkü ben bu konularla gerçekten ilgilenmiyorum. Etnik ve dini mensubiyetlerin insanların özel hayatları ve mahremiyetleri ile ilgili konular olduğunu düşündüğüm için mesela birisinin Katolik veya Müslüman olduğu yönünde bir bilgi söz konusu olduğunda, o bilgiyi daima görmezden geliyor veya hariç tutuyorum (N. S. Ile yapılan görüşme, 2019).

N. S.'nin ifadeleri, BiH'deki "kültür terörizmi" aracılığıyla etnik kimliklerin, her bireyin aidiyet ve kendilerini tanımlama pratiklerinde hakim örüntüler haline getirilememiş olduğunu gösteren önemli bir örnektir. Kendisini insanlık ve sanatçı gibi evrensel kategorilerle özdeşleştirmesinin yanı sıra, gündelik ilişkilerinde insanların etnik ve dini mensubiyetleriyle ilgilenmeyişi ve bu konuyu önemsizleştirmesi, Goffman'ın bir performans meselesi olarak gördüğü "benliğin sunumu" ve öteki ile kurulan ilişkideki uyumsuzluğun yönetimine işaret eden "izlenim idaresi" kavramlarıyla aydınlatılabilir (Goffman, 2018). Aynı şekilde Kolind'in verdiği, Stolac'da yaşayan bir Müslüman kadının iş yerindeki kadın Hırvat meslektaşıyla gündelik sohbetlerini siyasete asla değinmeyerek yalnızca çocuk bakımı ve ev işleriyle ilgili konuşmalar ile sürdürmesi (Kolind, 2002: 132) örneği de Goffman'ın perspektifiyle aydınlatılabilir. Zira Goffman, "her birimizin günlük

yaşamın gayelerine uygun benliklere sahip olduğunu açığa çıkarmış" (Holstein and Gubruim, 2000'den aktaran Woodward, 2002: 11) bir teorisyendir.

Savaş ve DBA sonrası BiH'in odakta yer aldığı çalışmalarıyla ön planda olan sosyal antropolog Hromadžić'in Mostar şehrinde yer alan bir lisede öğrencilerle gerçekleştirdiği etnografik çalışması, genç kuşakların BiH'in kimlik politikasına bakışları söz konusu olduğunda bir hayli dikkat çekici ve önemli sonuçlar ortaya koyan bir çalışmadır. Bölgeden bir araştırmacı olan Hromadžić çoğu çalışmasında, savaş sonrası BiH'de DBA ve uluslararası toplumun siyasete müdahil olması sonucunda oluşan sistemin, her ne kadar görünüşte oydaşmacı bir demokrasi örneğini yansıtıyor gibi görünse de, daha önce değindiğimiz "mekansal yönetimsellik" ve etnik-ulusçu hegemonya nedeniyle aslında hiç de demokratik bir örnek olmadığına vurgu yapar. Ona göre, DBA ve onun hedefi olan oydaşmacı devlet inşası modeli, savaş sırasında ve sonrasında güçlenen etnik ayrımı engellemek bir yana; yalnızca etnik kökenleri açısından yurttaş kabul edilen "etnikleştirilmiş yurttaşlar" arasında olması gereken anlamlı etkileşimlere izin vermeyen etnik bölünmeyi kurumsallaştırmıştır. Dolayısıyla böylesi bir ortamda hakiki bir demokrasinin, yani "*demos*"u barındıran bir demokrasinin inşası imkansızlaşır (Hromadžić, 2011: 283).

DBA sonrası BiH'de "tek çatı altında iki okul" uygulamasının kaldırıldığı ve böylece etnik açıdan birleştirilen ortaöğretim düzeyindeki ilk eğitim birimi olan Mostar lisesinin tuvaleti, farklı etnik gruplardan öğrencilerin sigara içmek amacıyla etkileşime girdikleri bir uzam haline gelmiştir. Burada öğrenciler arasında, bir "sigara içenler topluluğu" ve etnik farklılıklar açısından bir diyalog yaratma amacıyla gerçekleşen pratikler, BiH'de uzun bir geçmişe sahip olan "karışma pratiklerinin (*mixing practices*)" bir yansımasıdır. Hromadžić'e göre öğrencilerin bu eylemleri, etnik-ulusçu hegemonyanın ve ayrıca uluslararası toplumun dönem dönem BiH siyasetine müdahale etmesiyle belirginleşen himayesinin güçlü bir eleştirisi olarak okunabilir. Her şeye rağmen bu uzamda öğrenciler arasında gerçekleşen etkileşimlerin onlar arasındaki bariyerleri tam anlamıyla yıkmadığı ve kalıcı bir grup kimliği duygusu oluşturmadığına dikkat edilmelidir. Fakat en iyi ihtimalle bu etkleşimler aracılığıyla, BiH'de katı sınırlarla inşa edilen etnik kimliklerin mevcudiyetine karşı hem bir meydan okuma; hem de eş zamanlı şekilde onları kuvvetlendirme girişimleri açığa çıkmaktadır. Zira bu okul tuvaletinde aynı anda hem çatışan şiddet hatıraları, mağduriyet anlatıları ve korku ile; hem de ortak geleceğe yönelik umutlanma biçimleri ile karşılaşmak mümkündür (Hromadžić, 2011: 283). Aynı şekilde Saraybosna'da genç kuşaklardan bireyleri araştırmasına dahil eden Piacentini de, muhatabı olan Saraybosnalı gençlerin söylemlerinin ve kendilerini tanımlama biçimlerinin çoklu kimliklerin ve etnik

kimliklerin çok-anlamlılıklarının varlığına işaret ettiğini belirtir. Her ne kadar "etnik kolektivizmin" BiH'deki ağırlığına rağmen, kırsal kesimde yaşayan gençler ile karşılaştırıldığında Saraybosnalı gençlerden bazılarının etnik gruplar arasındaki etkileşim pratiklerine daha yatkın oldukları bilhassa dikkat çekicidir (Piacentini, 2018: 276).

5.4.1. Boşnak-Sırp-Hırvat Olmak vs. Bosnalı Olmak

DBA sonrası BiH'de etnik-ulusçu söylemler aracılığıyla güçlendirilen ve daha çok dışlayıcı ve ötekileştirici karakterleri haiz etnik kimlikler ve bunlar ile bağlantılı etnik stereotiplere alternatif olarak değerlendirebileceğimiz bir kolektif kimlik örüntüsü olan Bosnalılık örüntüsüne de eğilmemiz gerekiyor. Ilk olarak söz konusu örüntünün BiH'in tarihinin hiçbir döneminde en baskın kolektif kimliklerden birisi haline gelemediğinin altı çizilmelidir. Böylesi bir kolektif kimliğe ve onunla ilişkili aidiyete değinen araştırmacılar, onun BiH'deki varlığını Orta Çağ dönemine kadar dayandırma eğilimi sergilerler. Ezcümle Velikonja'ya göre, Orta Çağ Bosnası'nda siyasi, kültürel ve dini kodları barındıran spesifik bir "Bosnalı (*Bosnian*)" kimliğinin mevcudiyeti söz konusuydu ve bu kimlik dönemin nüfusunun çoğu tarafından benimsenmişti. Mevzubahis dönemde BiH'de yaşayan insanlar kendilerini etnik veya dini anlamdan ziyade coğrafi anlamda "Bosnalılar (*Bošnjani*)'' olarak tanımlarlardı. Ayrıca Bosnalılık tahayyülünün bu dönemdeki gelişimi, bölgenin özel hukuk sistemi, para birimi, alfabesi ve gelenekleri tarafından da teşvik edilirdi. Kendilerini bu şekilde tanımlayan insanlar, Orta Çağ Bosna Krallığı'nın tebaası olarak ön plana çıkarlardı (Velikonja, 2003: 54). Magaš (2003: 19) ise Osmanlı İmparatorluğu'nun 1463 yılında Bosna'yı ele geçirmesinin hemen öncesinde coğrafi ve teritoryal aidiyete dayanan ve BiH'in asıl milliliğini oluşturan Bosnalılığın ve Bosnalı milliyetinin var olduğunu iddia eder. Elbette burada kastedilen modern anlamda bir ulusal birim değildir. Osmanlı İmparatorluğu'nun "millet sistemi" çerçevesinde imparatorluk genelinde olduğu gibi BiH'de yaşayanlar için de dini kategoriler ön planda olmuşsa da; geçmişi Orta Çağ Bosna Krallığı'na dayanan ve teritoryal aidiyete vurgu yapan söz konusu Bosnalılık nosyonu bir şekilde varlığını sürdürmüş fakat on dokuzuncu yüzyılda modern ulus inşası sürecinde bu tahayyülden hareketle BiH'de sivil ve teritoryal esasa dayalı bir ulus inşası süreci başarısızlığa uğramıştır. Bu yüzyılda BiH ile sınırlarını paylaşan Hırvatistan ve Sırbistan'da yükselen Hırvat ve Sırp etnik-ulusçulukları, BiH'de yaşayan Katolik ve Ortodoks nüfusu sırasıyla Hırvat ve Sırplara dönüştürme girişimlerinde din faktörünü temel gösteren olarak kullanıp "geleneksel Bosnalılık" tahayyülünü baltalamıştır (Magaš, 2003: 20).

1878 yılında BiH'in hakimiyetinin Osmanlı İmparatorluğu'ndan Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na geçtiği dönemde, etnik ve dini aidiyetin aksine coğrafi

yurtseverliğe ve teritoryal ulusçuluğa dayanan "Bosnalılık (*Bošnjaštvo*)'' tahayyülünün yaygınlaştırılması yönünde çabalar söz konusu olmuştur. Bu çabalar özellikle Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun BiH'in yönetiminden sorumlu yetkilisi Benjamin Kallay'ın şahsi girişimleriyle gündeme gelmiştir. Söz konusu dönemde yükselişe geçen Sırp ve Hırvat etnik-ulusçuluklarının, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun bölgedeki çıkarlarına tehdit oluşturduğu kanısında olan Kallay, BiH'de çok-dinli fakat seküler bir Bosnalı ulusal bilincinin gelişmesinin hayati olduğunu düşünmüşse de; mevzubahis fikir, BiH halkı nezdinde gereken popülarite seviyesine ulaşamadığı için başarısızlığa uğramıştır (Donia, 2002: 45, 57).

Sırp ve Hırvat ulusçulukları ve tek bir Yugoslav ulusu yaratma girişimleri arasında gerçekleşen hegemonya mücadelesiyle belirginleşen, ilk olarak Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı ve 1929 yılındaki değişiklikle Yugoslavya Krallığı (Birinci Yugoslavya) olarak anılmaya başlanan idari birimin yönetimi süresince, etnik-ulusal bölünmelerin derinleştirilmesi nedeniyle teritoryal bir aidiyete dayanan Bosnalılık fikri tekrar başarısızlıkla yüzleşmek zorunda kalmıştır. SFYC döneminde gerçekleşmiş nüfus sayımlarında Bosnalı kategorisi yer almamış ve resmi olarak ulusal mensubiyet kategorisi olarak tanınmamışsa da; dahil edici karekteriyle belirginleşmiş olan ''pan-etnik'' Bosnalı kimliği, gündelik karşılaşmalarda, anekdotlarda, sohbetlerde ve şarkılarda sıklıkla dışa vurulmuştur (Markowitz, 2010: 145). SFYC döneminde etniklikten ziyade teritoryalliğe ve ortak tarihe işaret eden Bosnalılık, kurucu bir ulus veya azınlık anlamında milliyet olarak kabul edilmemiş olsa da; (Woodward, 1995: 36) BiH'de yaşan Sırplar, Hırvatlar ve Müslümanlar SFYC'deki kurucu ulusların üyesi olmalarının yanı sıra kendilerini Bosnalı olarak tanımlamışlar ve BiH dışındaki diğer federe birimlerde yaşayanlar tarafından da bu şekilde tanımlanmışlardır (Hromadžić, 2013: 266).

DBA sonrası dönemde üç kurucu anayasal etnisiteye ilişkin özdeşleşme pratiklerinin ve bu doğrultudaki resmi ve resmi olmayan kategorizasyonların baskınlığının bir sonucu olarak söz konusu Bosnalı kimliği, sosyo-kültürel yapının çatlaklarına sıkışmış durumdadır. Savaş öncesi BiH'de yaşayan bir kişinin aynı anda hem Sırp, Hırvat, Bosnalı Müslüman ve hem de Bosnalı ve Yugoslav olabildiğinin sonucu olarak örtüşen çoklu kimliklerin norm olmasına (Guzina, 2007: 226) karşılık; kapsayıcı olmaktan öte dışlayıcı olan etnik kimliklerin yegâne kolektif kimlik örüntüleri haline geldiği ve genel anlamda bir etnik grubun üyesi olmanın veya o gruba aidiyet duymanın ölüm kalım meselesi olarak kabul edildiği (Kolind, 2007: 138) savaş ve DBA sonrası BiH'de muhatabımız N. R.'nin özdeşleşme pratiği, kapsayıcı Bosnalı kimliğinin her şeye rağmen var olmayı sürdürdüğünün kanıtıdır:

> Mesela Türkiye'de Türkler, Kürtler, Lazlar, Araplar ve Çerkesler gibi gruplar yaşıyor fakat tüm gruplar Türkiye vatandaşı olmalarıyla aynı şekilde devlet nezdinde Türk olarak temsil ediliyorlar. Ama bizde Boşnaklar, Sırplar, Hırvatlar ve bunların dışında daha ufak nüfus oranlarına sahip gruplar var ama Bosnalı diye bir kategori yok. Açık konuşayım; ben kendimi Bosnalı (*Bosanac*) hissediyorum. Ama bu resmi olarak tanınmıyor. Örneğin nüfus sayımlarında böyle bir seçeneği beyan etme hakkımız yok. Mesela bir başvuru formu doldururken sadece Boşnak, Sırp, Hırvat ve Diğer; yani *Ostali* kategorilerinden birisini seçmek zorunda kalıyorsun. Ben de doğal olarak *Ostali* seçeneğini seçiyorum veya işaretliyorum. Evet, BiH'de yaşayan gruplar arasında bir takım farklılıklar söz konusu olabilir. Ama bu farklılıkların yanında bizi birleştiren, paylaştığımız şeyleri de göz önünde bulundurmamız gerekiyor (N. R. İle yapılan görüşme, 2019).

BiH resmi olarak azınlığa ve çoğunluğa sahip olmayan bir ülke olsa da mevcut üç kurucu anayasal halktan birisine aidiyet duymayan bütün yurttaşların oluşturduğu büyükçe bir ''azınlık'' grubu mevcuttur. Bu grup resmi şekilde ''*Ostali* (Diğerleri)'' olarak kategorilendirilir ve toplam ülke nüfusunun yaklaşık %10'luk dilimini oluşturur. Bu kategorinin üyelerini Boşnak, Sırp ve Hırvatlardan başka diğer Güney Slav etnik grupların üyeleri, Yahudiler, Çingeneler ve genel bir eğilim olarak üç kurucu etnik gruptan birisine aidiyet duymayan ve karışık evliliklerden doğmuş bireyler oluşturur. Söz konusu azınlık grubu, üç kurucu anayasal grup ile aynı haklara sahip olmasına rağmen bu grubun üyeleri örneğin devlet başkanlığına veya etnik açıdan tanımlanmış başka üst düzey pozisyonlara seçilme hakkından mahrumdurlar (Štiks, 2011: 259). Bu noktada gün yüzüne çıkan ayrımcılık, mevcut sistemin sanıldığının aksine demokratik olmayan bir yönünü de ortaya çıkarmış olur. DBA ile birlikte tesis edilen yurttaşlık hukukunu ele alan Guzina'ya göre, BiH'de yaşayan bir kişi Sırp, Hırvat, Boşnak, Çingene veya başka bir etnik grubun üyesi olabilmesine rağmen bu kişi sadece Bosnalı olarak tanımlanamaz. Bir kişi öncelikle kurucu anayasal halklardan birinin veya ''*Ostali*'' kategorisinin üyesidir; ikinci aşamada ise yaşamını sürdürdüğü entitenin (FBiH ya da RS) yurttaşıdır ve bu durum etnik özdeşleşmeyi güçlendirmektedir. DBA ile birlikte kanunlaşan yurttaşlık düzenlemesinin birinci maddesi bir kişinin genel anlamda BiH yurttaşı olmasından ziyade entitelerin yurttaşı olması ile birlikte Bosnalı yurttaş olabileceğini belirtmesi açısından etnik üyeliğin ve aidiyetin önceliğini pekiştirmektedir (Guzina, 2007: 226).

Kendilerini aidiyetleri açısından nasıl tanımladıklarına dair bilgi edinmek için sorular yönelttiğimiz diğer muhataplarımızdan aldığımız yanıtlardan hareketle Bosnalılık örüntüsünün ne şekilde anlaşılabileceğine yönelik ipuçları bulabilmemiz mümkündür:

> Kendimi her şeyden önce Bosnalı (*Bosanac*) olarak görüyorum. Bunun ardından elbette aile bağlarım nedeniyle bir Boşnak olmam ön plana çıkıyor. Bence BiH'de yaşayan tüm insanlar, kendilerinin Bosnalı olduklarını hissetmeleri ve beyan etmeleri lazım. Mesela Amerika'da yaşayan birisine

> ‘‘sen nesin?’’ diye sorsak; büyük ihtimalle ‘‘Amerikalıyım’’ cevabını verecektir. Ben BiH’de yaşıyorum ama Sırp, Hırvat veya Boşnak olarak ön plana çıkıyorum ve çıkarılıyorum. Neden böyle? Burada yaşayan herkes öncelikle ‘‘Bosnalıyım’’ demesi lazım. Diğer mensubiyetleri ve bağları bunun ardından gelebilir (E. H. ile yapılan görüşme, 2019).
>
> Beni ben yapan birçok unsur var. Tanımadığım birisine kendimi tanıtırken veya tanıdıklarım ile iletişim kurarken önceliği kişiliğe veriyorum. Daha sonra Boşnak olmam benim için önemli. Çünkü annem, babam, dedelerim Boşnak. Ama aynı zamanda da Bosnalılar. Çünkü Karadağ’da veya Kosova’da değil Bosna’da yaşıyoruz. Hem Boşnaklık hem de Bosnalılık benim için eşdeğer. Eğer ben Boşnak isem demek ki aynı zamanda Müslümanım. Bu da beni ben yapan şeylerden birisi. Ama sıkı bir dindar değilim. Çünkü bir dindar olarak yetiştirilmedim. Kendi dinimi başka hiçbir dinden de üstün görmüyorum. Ayrıca ben bu şehirde doğdum, büyüdüm ve hala buradayım. Demek ki aynı zamanda Saraybosnalıyım (A. S. ile yapılan görüşme, 2019).
>
> Oldukça hassas bir konu. Ben sana öncelikle Bosnalı olduğumu söylemeliyim. Burada yaşayan herkes bana göre böyledir. Müslüman, Katolik veya Ortodoks olması fark etmez. Benim, Bosnalılığa saygı duyan kişilerle bir sorunum yok. Ama buradaki çoğu kişi Bosnalı olmasıyla övünmüyor. Savaştan beri burada yaşayan insanları ve komşuları birbirine düşman etmenin en iyi yolu; Sırplığı, Hırvatlığı ve Boşnaklığı ön plana çıkarmak oldu. Başımızdaki siyasetçiler bizi yönetmeye devam ettikçe de bu durum böyle olacak. Ayrıca hiç kimse benim atalarımın Müslüman oldukları gerçeğini de değiştiremez. İşte benim asıl sorunum bu gözü dönmüşler ile. Savaştan önce ‘‘Saraybosnalı (*Sarajlija*)’’ olmak da çok önemliydi. Dini veya etnik mensubiyet farkı gözetmeksizin burada yaşayanlar Saraybosnalılıklarını ön plana çıkarıyorlardı. Bu da farklılıklara yönelik hoşgörülü bir ortamın önemli bir unsuruydu. Ama bugün ‘‘Saraybosnalıyım’’ dediğinde ‘‘hangisindensin?’’ diye soruyorlar. Bu, ‘‘Sırp mısın yoksa Boşnak mı?’’ sorusuna karşılık geliyor (İ. D. ile yapılan görüşme, 2019).

Muhataplarımızın yukarıdaki ifadelerinden hareketle, Bosnalılık aidiyetinin etnik kimlikleri yok sayan ve/veya onları geçersiz kılan değil; bilakis BiH’in mevcut koşullarında dışlayıcı karakterleriyle ön planda olan etnik kimlik örüntülerinin ‘‘biz’’ ve ‘‘öteki’’ arasına çizdiği sınırı, farklı bir bağlamda değiştiren ve ‘‘öteki’’ içerisinden bir ‘‘biz’’ kurgusu yaratan bir örüntü olduğu sonucunu çıkarabilmemiz mümkündür. Fakat her toplumsal tahayyülün simgesel ve hayali üretimler olmasından dolayı sahip olduğu çok-anlamlılık ve ikiz-değerlilik göz önüne alındığında; Bosnalılık tahayyülünün de farklı şekillerde algılanışı söz konusudur. SFYC döneminde Bosnalı Müslüman halkını tanımlamak için resmi bir kategori olarak dini mensubiyetten ziyade SFYC’nin kurucu uluslarından birisine işaret etmek için kullanılmış Müslüman kategorisinin yerine 1992-1995 yılları arasındaki savaş sürecinde toplanan bir kongrede söz konusu halkın temsili için kabul edilen ‘‘Boşnak *(Bošnjak*)’’ kategorisinin etkisiyle çok-dinli, çok-etnili ve teritoryal bir örüntüyü yansıtan Bosnalılık; Bosnalı Müslümanlar arasındaki bazı iktidar grupların Sırp ve Hırvat etnik-ulusçuluklarına tepki olarak ortaya koydukları radikal eğilimler tarafından yalnızca BiH’in

Müslüman; yani yeni terminolojideki ifadesiyle Boşnak olarak tanımlananlara mal edilmiştir. Bu eğilimler çerçevesinde, tek ve gerçek Bosnalıların, başka bir ifadeyle BiH'in ‘‘otokton’’ halkının Boşnaklar olduğu ima edilmiş; buradaki Sırp ve Hırvat nüfus, bazı projelerin bölgeden toprak talebini dile getirebilmeleri için sonradan kasıtlı olarak yerleştirilen unsurlar olarak değerlendirilmiştir (Bora, 2018: 67). Daha çok dâhil edici ve çoğulcu karakteriyle belirginleşmiş olan Bosnalılık, söz konusu etno-merkezci perspektifler aracılığıyla etnik açıdan Boşnaklar dışındaki diğer tüm unsurları ötekileştirici ve dışlayıcı bir karaktere büründürülmüştür (Buturović, 1995). Bu reaksiyon şüphesiz, BiH'in Müslüman halkının esasen etnik Sırplar ve Hırvatlar olduklarını; dolayısıyla kimliklerinin "icat edilmiş" ve "yapay" olduğunu savunan Sırp ve Hırvat etnik-ulusçuluklarına yönelik geliştirilmiş bir reaksiyon olarak değerlendirilmelidir (Campbell, 2003: 51). Ayrıca çoğulcu Bosnalılık örüntüsünün yalnızca Boşnaklara mal edilme girişimleri çerçevesinde daha önce de değinmiş olduğumuz Bogomilizm teorisi; yani Boşnakların Osmanlı İmparatorluğu egemenliğine girer girmez kitlesel olarak İslamlaşmış ve bundan önce Ortodoks veya Katoliklikten ziyade heretik bir yorum olan Bogomil mezhebini benimsemiş olduklarına işaret eden tez, Boşnak tarihyazımının Sırp ve Hırvat tarihyazımlarının konuya ilişkin iddialarını haksızlaştırma girişimlerinde Boşnak tarihçilere önemli imkanlar sunmuştur. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliğinden önce Bosnalıların, Ortodoks ve Katolik kimliğinden farklı bir kimliğe sahip oldukları meşrulaştırılmak suretiyle Bogomilizm teorisi ve İslam dini modern Boşnak kimliğinin yapıtaşları haline getirilmiştir (Koyuncu, 2015: 227-228).

Muhatabımız İ. D.'nin ifadelerinde görülebilen ve "Saraybosnalı (*Sarajlija*)" olarak işaret edilen aidiyet formu da; çok-dinli, çok-etnili ve teritoryal Bosnalılığa benzer şekilde şehirdeki tüm kültürel grupları kapsayan bir kentli kimliği örüntüsüdür. Söz konusu örüntü, BiH'de tarihsel süreçte oluşmuş kentli-köylü dikotomisi ekseninde kentli kültürünün ön plana çıkarılmasında ve köylülüğün hoşgörüsüzlük, ilkellik ve muhafazakarlıkla ilintilendirilmesinde önemli roller oynamıştır. 1990'lı yıllardan önce çoğulcu ve teritoryal karakterdeki Bosnalılığa paralel olarak Saraybosna'da mevzubahis "dinler-üstü ve milletler-üstü" kentli kimliği, toplumsal yaşamda baskın bir aidiyet biçimiydi. Bunu içselleştirmiş olan çoğu birey savaşa gidilen süreçte etnik-ulusçu siyasi elitleri "kaba, soytarı, haydut ve köylü" olarak etiketlemekteydi. Ayrıca Saraybosna kuşatmasının başlangıç döneminde, şehrin Müslüman nüfusunun ekseriyeti kuşatmayı yürüten silahlı güçleri etnik kimlikleri olan Sırplık ile değil; "haydut, serseri ve köylü" etiketleri ile tanımlama eğilimi sergilemiş; şehrin Sırp ve Hırvat sakinlerinin çoğunluğu da Müslüman nüfusun eğilimini paylaşmıştır (Bora, 2018: 75). Müslümanlar arasında gözlemlenebilen, savaşı "Sırplar ile değil Çetnikler ile yaptık" ifadesiyle bir topluluğu tamamen tahakküm

altına sokmayan (Şen, 2016) söylemsel pratik de bu minvalde değerlendirilebilir. Fakat savaş ve sonrasında oluşan koşulların etkisiyle söz konusu kentli kimliği de etnik-ulusçu hegemonyanın şekillendirdiği kimlik politikasının karşısında baskınlığını yitirmiştir.

Mahmutćehajić'e göre, savaş sonrasında değişen sosyo-kültürel yapıda çoğulcu Bosnalılık her ne kadar Batılı araştırmacılar ve ayrıca çeşitli etnik grupların ''ortak yaşamlarının sürdürülemezliğine ve aralarındaki nefrete'' sürekli olarak gönderme yapan toplumun bazı kesimleri tarafından reddedilse de hala varlığını sürdürmektedir (Mahmutćehajić, 2003: 57). Mahmutćehajić ayrıca BiH toplumunun, ülke sınırları içerisinde binlerce yıllık geçmişten günümüze kadar ulaşabilen bir "biz" tahayyülüne sahip olduğunu; bu tahayyülün "dışlayıcı olarak ya A ya da B'den ziyade dahil edici olarak hem A hem B mantığına" dayandığını savunur (Mahmutćehajić, 2003: 9) ve bu mantığı da "Bosnalı paradigması (*Bosnian paradigm*)" olarak isimlendirir (Mahmutćehajić, 2003: 101). Markowitz de söz konusu çoğulcu Bosnalılık tahayyülünün her şeye rağmen hala var olmayı sürdürdüğünü savunur. Ona göre, DBA sonrası dönemde "Boşnak-Hırvat-Sırp şemasının (*B-C-S schema*)" sertleşen hegemonyasına, bilhassa Saraybosna'daki gündelik yaşamda varlığını sürdüren "eklektik Bosnalılık" meydan okumaktadır. Bu eğilimi; Sırpların, Hırvatların, Boşnakların ve diğerlerinin kültürel olarak harmanlanmış Bosnalılıklarına, bu grupların "ortak yaşamına (*zajednički život*)" ve paylaşılan deneyimlerine verdiği referanslar aracılığıyla Saraybosna'nın "pratik melezliği (*practical hybridity*)" şeklinde kavramsallaştırır (Markowitz, 2010: 146-148). Söz konusu "tatbiki melezlik" sayesinde Saraybosnalılar, "toplumsal tahayyülü uyandıran ve siyasi düzeni tartışmaya açan "karşı-hegemonyanın (*counter-hegemony*)" mevcudiyetinin kanıtını sunmaktadırlar (Markowitz, 2010: 186).

Eğer söz konusu bir üst-kimlik entegrasyonu olan Bosnalılık, Markowitz'in ileri sürdüğü gibi bir "pratik melezlik" olarak ele alınacaksa; bu noktada Bhabha'nın teorik ajandasında yer alan kültürel melezliğe ilişkin "üçüncü uzam (*third space*)" kavramsallaştırmasının açıklayıcılığından istifade edilmesi oldukça faydalı olacaktır. Kültürlerin saflığı tezlerine, özcü kültür kavrayışlarına ve "kültürel çeşitlilik (*cultural diversity*)" kavrayışının yol açtığı "çok-kültürlülük egzotizmlerine" (Bhabha, 1994: 38) şiddetle karşı çıkan Bhabha, "kültürel çeşitlilik" yerine "kültürel farklılık (*cultural difference*)" temelinde bir melezlik yaklaşımı geliştirmiştir. Eğer eleştirel teorinin tarihi revize edilecekse; Bhabha'ya göre bu revize işlemi, "kültürel çeşitlilik" değil; "kültürel farklılık" kavrayışına dayandırılmalıdır (Bhabha, 2006). Walter Benjamin'in etkisinin görüldüğü "kültürel çeviri (*cultural translation*)" kavramıyla Bhabha, kültürün sembolik ve anlamlandırıcı bir faaliyet olmasından dolayı tüm kültür formlarının bir şekilde birbirleriyle

ilişkili olduklarını düşünür. Ona göre, "kültürlerin eklemlenmesi", içeriklerinin benzerlikleri veya yakınlıkları dolayısıyla değil; tüm kültürlerin sembolikleştirici ve özne inşa eden "çağırıcı (*interpellative*)" pratiklere işaret etmeleri dolayısıyla mümkün hale gelir (Bhabha, 1990: 209-210). Böylesi bir kültür kavrayışından hareketle kültürel melezlik için ortaya koyduğu "üçüncü uzam" kavramsallaştırması ile ben/biz-öteki, sağ-sol, merkez-çevre, doğu-batı, gelenek-modern gibi bir takım ikiliklerin ötesine geçmek amacıyla "diğer konumların ortaya çıkmasını mümkün kılan" bir alana işaret eder. Ona göre söz konusu "üçüncü uzam", "kendisini oluşturan tarihleri yerinden eder ve böylece yeni siyasi insiyatifler ile yeni otorite yapılarını kurar" (Bhabha, 1990: 211). Kültürel saflık iddialarının savunulamaz oldukları, bütün kültürel anlamların ve sistemlerin söz konusu tutarsız ve müphem olan "üçüncü uzam" bünyesinde inşa edildiği anlaşıldığında açıklığa kavuşmaktadır. Kültürün anlam ve sembollerinin ilksel birliğe ve durağanlığa sahip olmadığını; aynı işaretlerin dahi sahiplenilebileceğini, tercüme edilebileceğini, yeniden tarihselleştirilebileceğini ve yeniden okunabileceğini temin eden iddianın söylemsel koşullarını oluşturan da söz konusu "üçüncü uzamdır" (Bhabha, 1994: 37). Ve son olarak Bhabha, "üçüncü uzamın" keşfedilmesiyle, kutuplaşma siyasetinden kurtulanabileceğini ve kendinin ötekisi olarak ortaya çıkılabileceğini savunur (Bhabha, 1994: 39).

DBA sonrası süreçte BiH'deki gündelik yaşamı muazzam ölçüde "etnikleştirme" girişimleri, etnik-ulusçu hegemonyanın söz konusu olduğu bir yerde doğal olarak kimlik politikasının etnik kimlikleri ön plana çıkarması ve bu politikanın BiH'de yaşayan etnik grupları doğal ve saf oluşumlar olarak görüp aralarında sözde bir "kadim etnik nefret" olduğu fikrine dayanarak yürütülmesi göz önüne alındığında dışlayıcı Boşnak, Sırp ve Hırvat kimliklerinin "ya A ya da B mantığından" ziyade "hem A hem de B mantığına" (Mahmutćehajić, 2003: 9) dayanan Bosnalılık üst-kimliğinin, bir "üçüncü uzam" olarak belirdiğini ifade etmemiz mümkündür. Kanaatimizce BiH'de beliren bu "üçüncü uzam", etnik-ulusçulukların gölgesinde "kadim etnik nefret" fikrini başarılı bir şekilde işleyen resmi tarihyazımlarını ve resmi kimlik politikasını yerinden edip bunların ötesine geçerek BiH'de yaşayan etnik grupların paylaşılan tarihini ve melezlenme biçimlerini açığa çıkartmak suretiyle onlar arasındaki dışlayıcı ilişkilerin bir uzlaşı süreci ile normale dönüştürülmesi potansiyelini de taşımaktadır.

Bosnalılık üst-kimliği, daha çok karışık evliliklerden dünyaya gelmiş melez bireyler ile karışık evlilik olgusunu deneyimleyen bireyler (Visser and Bakker, 2016), bir etnik gruba aidiyetin yanı sıra birincil düzeyde söz konusu üst-kimlik ile özdeşleşmeyi tercih eden bireyler (Piacentini, 2018; Palmberger, 2008), "*Homo Yugoslavicus*"; yani Yugoslavizm fikrinin SFYC dönemindeki izdüşümü olan "kardeşlik ve birlik" idealini tam

anlamıyla içselleştirmiş, dolayısıyla farklı etnik grup üyeleriyle etkileşim kurmada sıkıntı çekmeyen ve bir arada yaşamaya eğilimli bireyler (Jeftić, 2017: 47) ve bilhassa sosyalist geçmişe olumlu ve nostaljik eğilimler sergileyen bireyler (Burić, 2010: 234) tarafından bir aidiyet pratiği olarak daha sıklıkla tercih edilmektedir. BiH'in "etnik kolektivizmin ağırlığını" (Piacentini, 2018) dayatan resmi kimlik politikasının tahakkümünden hoşnutsuzluk duyan söz konusu birey grupları, kimlikleşme sürecinin "içsel-dışsal diyalektiği" (Jenkins, 1994) açısından bir gerilimi deneyimlemekte ve resmi kategorizasyonlar ile onlardan kaynaklanan etnik stereotiplere bir açıdan direnmekte ve onlara yönelik alternatiflerin varlığına kanıt sunmaktadırlar.

Muhataplarımızın görüşmeler sırasında kendilerini aidiyet pratikleri açısından ne şekilde tanımladıkları sorusuna verdikleri yanıtlarda, sosyalist geçmişe yönelik ideal tipsel açıdan ikinci ve üçüncü eğilimi sergileyenler; yani nostaljik konumlanışlarını yansıtanların DBA sonrası BiH'de etnik kimlikler aracılığıyla inşa edilen ''biz-öteki'' arasındaki sınırları bağlama göre aşan kategorilere işaret ettikleri; bu kategoriler arasında Bosnalılık üst-kimlik örüntüsünün özellikle dile getirilmiş olması vurgulanmalıdır. Sosyalist geçmişe yönelik olarak birinci eğilimi sergileyen muhataplarımızın ise ilgili soruya verdikleri yanıtlarda etnik aidiyetlerine ilişkin olarak güçlü vurguların söz konusu olduğu; hatta bazılarının bu soruya yanıt vermekten çekindikleri de belirtilmelidir.

BiH'de 2013 yılında gerçekleştirilen nüfus sayımında, sosyalist geçmiş ve SFYC lideri Tito ile ilişkili olan sivil toplum kuruluşları ve ilgili organizasyonlardan bazılarının ve BiH merkezli rock müzik grubu "*Dubioza Kolektiv*"in, BiH yurttaşlarına kendilerini Boşnak, Sırp ve Hırvat etnik kimlikleriyle değil de; Bosnalı ve Hersekli üst-kimliği ile kaydettirmeleri yönündeki çağrılarının ülke çapında hararetli bir siyasi tartışmaya dönüşmüş olması da oldukça kayda değerdir (Maksimović, 2017: 1073; Jovanović, 2018: 135). ''Yugoslav rock müziği (*Yu-rock*)'' kültürünün ortaya çıkışından beri daima belirli bir düzeyde politik olduğu (Ramet, 2002: 146) ve 1980'li yıllarda SFYC bünyesinde yükselişe geçen ulusçu hareketlere yönelik söz konusu müzik kültürünün temsilcileri olan grupların direnişleriyle anti-ulusçu bir alternatif sundukları görüşlerinden hareket eden Jovanović, günümüzde BiH'de *Yu-rock* tarzını devam ettiren rock gruplarının şarkılarının neredeyse tamamının etnik-ulusçu siyasi elitlere yönelik güçlü eleştirileri barındıran temalardan oluştuğunu saptamıştır. DBA sonrası BiH'de kozmopolit kentsel uzamın, kırsal kesimden gelen etnik-ulusçu siyasi elitler ve bireyler tarafından kolonileştirilmiş olduğu yönünde bir eleştiriyi söylemsel olarak açık eden ilgili gruplar, Yugoslavya'ya ilişkin etik ve ahlaki ilkeler ve sosyal adalet arzusu çerçevesinde BiH'in resmi kimlik politikasına, Bosnalılık üst-kimliğini

ön plana çıkaran alternatif bir kimlik politikası sunmalarıyla belirginleşmiştirler (Jovanović, 2018).

1992-1995 yılları arasındaki savaşa ilişkin genel anlamda tek bir etnisitenin mağduriyetinin ve diğerlerine yönelik düşmanlık algısının işlendiği etnik-ulusçu anlatıların taşıyıcıları olan çoğu müzenin aksine; Saraybosna'da genç bir isim olan Jasminko Halilović tarafından kurulan "*Savaş Çocukluğu Müzesi (War Childhood Museum)*"[17], etnik aidiyetlerine bakılmaksızın savaşın hayatlarına mal olduğu veya hayatlarını alt üst ettiği çocuklara ilişkin sergi koleksiyonları aracılığıyla etnik kimlikleri aşan bütünleştirici Bosnalılık üst-kimliğini ve etnisiteleri aşan savaş hatıralarını ön plana çıkaran bütüncül bir kolektif belleği temsil etmektedir. Takševa'ya göre söz konusu müze, BiH toplumunun etnik bölünmüşlüğü açısından ilgili bölünmüşlüğü entegre edici vizyonu sayesinde özellikle genç kuşaklar için sivil referans çerçeveleri sunmakta; Bosnalılık üst-kimliğinin oluşumuna ve yaygınlaşmasına olanak sağlamak ile birlikte etnisiteler arasında sağlıklı bir uzlaşı süreci ile barışçıl çok-etnili bir geleceğin inşa edilmesi imkanını temsil etmektedir (Takševa, 2018: 17).

DBA sonrası BiH'de "etnik kolektivizmin" baskın hale getirildiği resmi kimlik politikasının kültürel olana kesin sınırlar atfetme girişimleri ve bu girişimlerin toplumda yıkıcı etkilere yol açmasıyla etnik bölünmüşlüğün idame ettirilmesine karşın Bosnalılık üst-kimliğinin "biz-öteki" arasındaki sınırları aşma pratiklerindeki rolünün ehemmiyeti özellikle vurgulanmalıdır. Dahil edici olmaktan ziyade dışlayıcı "etnik-ulusal topluluk" tanımlarıyla, etnik-ulusal kimliklerin gevşek kavrayışlarından ziyade sıkı kavrayışlarıyla, birinin etnik-ulusal grubuna yönelik sadakati ve etnik "öteki"ye yönelik güvensizliğiyle, çoklu kimliklere ilişkin toleransın bulunmayışıyla ve Saraybosna gibi büyük şehirlerinde etnik homojenleşme çabalarının sonucu olarak farklı etnisitelerin üyeleri tarafından paylaşılan kamusal mekanların neredeyse yok denecek kadar az olması ile karakterize olan BiH'de (Guzina, 2007: 231); dahil edici niteliğiyle belirgin olan Bosnalılık üst-kimlik örüntüsü, etnik bölünmüşlüğe karşın önemli bir toplumsal güç (Jovanović, 2018: 135) ve alternatif bir özdeşleşme/aidiyet kategorisi olarak varlığını sürdürmektedir. Bosnalılık örüntüsünde savaş öncesi dönemin bir gerçekliği olan etnik etkileşimlere ve bir arada yaşam pratiklerine ilişkin kolektif bellek çerçevelerinin inşa edici rolü ve söz konusu bellek çerçevelerinde ise Bosnalılık örüntüsünün inşa edici rolü açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

[17] Müzenin online platformuna şu bağlantıdan ulaşılabilir: http://warchildhood.org/museum/.

5.5. Daha İyi Bir Geleceğin İnşasında Yugo-nostalji'nin Sunabileceği İmkanlar

Günümüzde BiH'de tespit edilen söylemsel mücadeleler, Yugo-nostalji fenomeninin özellikle zayıf ekonomi, yüksek işsizlik oranları, tatmin edici olmayan eğitim sistemi, sosyal güvenlik politikalarının zayıflığından dolayı yetersiz ve işlevsiz sağlık sistemi, belirli kesimlerce sergilenen yolsuzlukların yol açtığı sonuçlar gibi koşulların sosyalist geçmişteki koşullar ile kıyaslanmak suretiyle bir toplumsal eleştiriye imkan tanıdığını göstermektedir. Ilgili alanlardaki mevcut koşullardan hoşnutsuzlukları ile belirginleşen kesimler için "daha iyi standartlar" arzusunda sosyalist geçmiş nostaljik yönelimlerin uğrağı olmaktadır. Ayrıca etnik-ulusçuluk ve neo-liberalizmin "çift-yönlü hegemonyasının (*dual hegemony*)" (Puljek-Shank and Fritsch, 2018) varlığı ve söz konusu hegemonyanın, toplumdaki belirli bir sınıfın (ki bu sınıfın başını etnik-ulusçu siyasi elitler ve onların çıkarları ile kendi çıkarları arasında benzerliklerin gözlemlendiği savaşla zenginleşmiş ve yozlaşmış kesimler çekmektedir) mevcut konumlarını idame ettirme yönündeki arzularının lehine olması göz önüne alındığında, bunlara karşı eleştirel konum alışların Yugo-nostalji fenomeni çerçevesinde gün yüzüne çıktığı görülebilir.

Yugo-nostalji'nin pasif, duygusal, antikacı, ticarileştirilmiş olduğunu ortaya çıkaran tezahürlerinden ziyade sözü edilen türden çok-yönlü toplumsal eleştiriye imkan veren "aktif ve özgürleştirici" (Velikonja, 2013b) boyutları da barındıran bir kültürel fenomen olduğu savunulacaksa; sosyo-ekonomik bağlamlardaki eleştirel konum alışlara ek olarak en önemli aktif ve özgürleştirici boyutunun, bilhassa BiH örneğindeki resmi kimlik politikasına, sosyalist geçmişin içkin olduğu alternatif kolektif bellekler ve bunların gözlemlendiği söylemsel pratikler aracılığıyla gün yüzüne çıkan alternatif bir kimlik politikası geliştirilebilme olasılığı olduğu iddia edilebilir. Önceki başlıklar altında ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız, "kadim etnik nefret" fikrini oldukça iyi bir şekilde işleyen, bir etnik grubu stereotipler ve kategorizasyonlar aracılığıyla tamamen tahakküm altına alan, etnik açıdan bölünmüşlüğü ve bu bölünmüşlüğün yol açtığı güvensizlik ortamını sürdürerek uzlaşı sürecini ve bir arada yaşamın tesisini imkansız hale getirmeyi amaçlayan resmi kimlik politikasını eleştirme girişimlerinde Yugo-nostalji, adeta bir "silah"[18] haline gelebilme potansiyeline sahiptir.

Sosyalist geçmişte "kardeşlik ve birlik" mottosu ile somutlaştırılmış, etnik gruplar arasında etkileşim, bir arada yaşam ve dayanışmaya ilişkin örüntüleşmiş hatıraların içkin olduğu, mevcut etnik-ulusçu bellek siyasetinin ve resmi tarihyazımlarının ortaya koyduklarına birer alternatif olarak değerlendirilebilecek ve onlar ile aynı anda var olan "anımsama kalıpları", kültürel olana atfedilen kesin sınırlar karşısında "sınır aşan

[18] Burada silah metaforunun kullanılmasında Ugrešić'in etkisi söz konusudur (Ugrešić, 2012: 7).

pratiklere" (Palmberger, 2013: 548) olanak tanımaktadır. Söz konusu "sınır aşan pratiklere" imkan sağlayan "anımsama kalıpları", Rothberg'in "dayanışmaya ilişkin yeni vizyonlar ile bir arada yaşama yönelik yeni olanakları ortaya çıkararak diyalojik bir uzam yaratan", "çok-yönlü bellek (*multi-directional memory*)" veya "ulus-aşan bellek (*trans-national memory*)" (Rothberg, 2014: 654) şeklinde işaret ettiği bellek formlarına oldukça iyi birer örnek teşkil etmektedir. Dolayısıyla BiH örneğinde Yugo-nostalji'nin arzu nesneleri çoğu zaman tamamen Yugoslav sosyalizmine dönüşün değil; daha çok ‘‘kardeşlik ve birlik’’ mottosuyla kutsanan etnik heterojenlik, dayanışma ve farklılıklara yönelik hoşgörünün hâkim olduğu çok-etnili, çok-dinli, çok-kültürlü bir arada yaşam gerçekliğinin konusu haline gelmektedir (Takševa, 2019: 89). Fakat her Yugo-nostaljik konum alışın da böylesi bir arzuya işaret ettiği düşünülmemelidir. Etnik ‘‘öteki’’ ile bir arada yaşamın imkansızlığını vurgulayan ve etnik-ulusçu söylemsel pratikleri icra eden bireyler de sosyalist geçmişin başka yönlerine nostaljik olarak konumlanabilmektedir. Bu durum, fenomenin çok-anlamlılığı ile müphemliğini oldukça iyi bir şekilde yansıtmaktadır. Dolayısıyla Jovanović'in "Yugoslavizmin sosyalist dönemde yorumlanışının ulusçu ayrımcılığın ve dışlayıcılığın muhalifi olduğu göz önüne alındığında, post-Yugoslav dönemde her bir ulusçuluk karşıtı ve kozmopolit konum alışların Yugo-nostaljik olarak yorumlanabileceği" (Jovanović, 2018: 132) şeklindeki yorumunun veya her Yugo-nostaljik konum alışın ulusçuluk karşıtı ve kozmopolit bir eğilimi yansıttığı şeklindeki değerlendirmelerin yol açağı yanılsamaların da farkında olunmalıdır.

Saraybosna’da yer alan ‘‘Savaş Çocukluğu Müzesi’’nin kurucusu ve müdürü olan Jasminko Halilović’in BiH’de Yugo-nostalji fenomeninin ne anlamlara geldiği yönündeki soruyu yanıtlarken ifade ettiği görüşleri, fenomenin bir arada yaşam arzusu çerçevesinde değerlendirilme girişimlerine oldukça faydalı açılımlar sunmaktadır:

> Bence Yugo-nostalji kısmen barış dönemine duyulan bir nostaljiyi yansıtıyor. Burada barış sözcüğüyle yalnızca silahlı çatışmanın yokluğuna işaret etmiyorum. Daha ziyade genel bir barışı; yani gerilimin olmadığı bir ortamı kast ediyorum. Dolayısıyla farklı etnisiteler arasında gerilimlerin olmadığı, günün gazetelerini açtığınızda karşınıza çıkan manşetlerin spor veya bir tiyatro oyununun açılış gecesi ile ilgili olduğu döneme yönelik bir nostalji bu. Bugün en büyük haber portallarındaki ana başlıklara baktığınızda onların yarısının veya neredeyse tamamının var olan etnik gerilimler ve yeni gerilimlerin nedenleriyle ilgili olduklarını görebilirsiniz (Takševa, 2018: 13).

Sosyalizm altında geçirilen dönemde BiH’de ve SFYC’nin başka bölgelerinde sözü edilen bir arada yaşam düzeninin her bölgede ve kesimde aynı oranda var olmayışı; bilhassa 1980’li yıllar ile birlikte yitirilme sürecine girilmesi ve BiH’deki savaş ve sonrasındaki gelişmeler ile tamamen ortadan kalkması reddedilemeyecek bir başarısızlığı

kanıtlamaktadır. Ancak SFYC'de, bir fikir olan Yugoslavizmin rejim tarafından yorumlanışı ve bu meyanda ulusal sorunu çözüme kavuşturma girişimleri aracılığıyla farklı halkların eşit bir şekilde barışçıl bir arada yaşamalarının tesis edilmesi bütünüyle gerçekleştirilememiş olsa da; bu, gelecekte ulaşılabilmesi muhtemel bir hedef olarak projelendirilmişti (Bora, 2018: 76). Gagnon'un da ifade ettiği gibi 1990'lı yıllara gelinirken ''Yugoslavya bir arada yaşamın tam anlamıyla başarıya ulaştığı bir cennet olmamasına rağmen; içerisindeki etnik nefretin taşacak seviyede olduğu bir kaynayan kazan da değildi. Esasen nüfusunun genelinin temel kaygısı, tüm federasyonu sarmalayan ekonomik kriz karşısında ekonomik refahlarıydı''. Ayrıca 1989 ve 1990 yıllarında gerçekleştirilen kamuoyu yoklamaları ve sosyolojik anket taramaları da federasyonun etnik açıdan oldukça heterojen bölgeleri olan Hırvatistan'ın Slavonya bölgesi, BiH ve Vojvodina'da etnik bir arada yaşama ilişkin en yüksek oranları kaydetmişti (Gagnon, 2010: 35). SFYC'de barışçıl bir arada yaşam alanının tesisi başarısız olmuşsa da; kısmi bir başarının sağlanmış olması ve tamamen başarıya ulaşılması yönünde bir umudun varlığından bahsedilmesi, nostaljinin kimi zaman sadece geçmişin gerçeklikleriyle değil; geçmişin gerçekleş(e)memiş hayalleri ve söz konusu geçmişten gelen eskimiş gelecek arzuları (Boym, 2009: 17) ile de ilintili olabildiği varsayımını doğrular niteliktedir. Bu doğrultuda, Velikonja'nın düşüncelerinde de rastlanıldığı gibi Yugo-nostalji, Yugoslavya'nın geçmişteki başarılarını yeniden kazanma uğruna verilen bir mücadeleden ziyade söz konusu geçmişte elde edilmeye çalışılan fakat başarısız olunan şeyi yeniden kazanma uğruna verilen bir mücadele olarak yorumlanabilir. Bu nedenle Yugo-nostalji'nin en özgürleştirici boyutlarından birisi, mevcut şimdiyle kıyaslandığında birçok açıdan daha iyi bir yaşamın tesis edileceği bir geleceğe yönelik ütopyacı umudu yansıtıyor olmasıdır (Velikonja, 2013b: 126).

Sonuç olarak BiH'de ve özellikle savaş sonrası dönemde radikal değişimlere uğrayan şehirlerinden biri olan Saraybosna'da, Yugo-nostalji fenomeninin makro ölçekte sosyo-ekonomik alanlardakilerinin yanı sıra; arzu nesnelerinden birisinin, geçmişteki ''*multi-multi*'' (Markowitz, 2010: 185) karakterinden hareketle kültürel farklılıkların bilindiği, kabul edildiği ve hoşgörü ile karşılandığı, kültürel olana atfedilen sınırların katı ve kesin olmaktan ziyade geçirgen olduğu, dışlayıcı ve ötekileştirici bir kimlik politikasının ve onun toplumdaki yansımalarının değişeceği ve ona alternatif bir siyasetin inşa edileceği, etnik-ulusçu konum alışlar ile karakterize edilen güvensizlik ortamının yerini daha güvenli bir ortama bırakacağı ve böylece tam anlamıyla barışçıl bir arada yaşamın ve bu anlamda bir ''normal toplumun (*normalno družbo*)'' (Bartulović, 2012: 140) tesis edileceği daha iyi bir gelecek umudu olduğu savunulabilir. Bu nitelikleri nedeniyle bir ''karşı-söylem'' ve ''karşı-hegemonik konum alış'' olduğunu kanıtlamaktadır. Ayrıca Yugo-nostalji BiH'deki etnik

gruplar arasında ‘‘tepeden (*top-down*)’’ değil de; ‘‘tabandan (*bottom-up*)’’ gerçekleşecek bir ‘‘uzlaşı sürecinin’’ katalizörü haline gelme potansiyeline de sahiptir. Böylesi bir geleceğin inşa sürecine kimlik politikası yönünden bakıldığında ise dışlayıcı etnik kategorizasyonlardan ziyade daha önce ayrıntıları ile ele aldığımız çok-dinli ve çok-etnili Bosnalılık üst-kimliğinin, ‘‘tanımlama iktidarı’’ hiyerarşisindeki konumunun birincil düzeye çıkarılması suretiyle kurumsallaşma sürecini tamamlamasının elzem olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Yugo-nostalji’yi sadece eski rejimi kamilen yeniden inşa etmeye yönelik bir fenomen olarak yorumlamak ve onu bu şekilde bayağılaştırmaya kalkışmak da onun çok-anlamlılığını, çok-boyutluluğunu ve müphemliğini görmezden gelmek olacaktır.

SONUÇ

Soğuk Savaş'ın nihayete erişi ile birlikte reel sosyalizm deneyimlerinden liberal/kapitalist düzene ‘‘geçiş süreçlerinin’’ gerçekleştiği Doğu Avrupa ülkelerinde zuhur etmiş ‘‘post-sosyalizm/post-komünizm nostaljileri’’ arasında SFYC'nin halef ülkelerinde gün yüzüne çıkan Yugo-nostalji fenomeni, birçok farklı alandaki tezahürü ve kendi içerisinde barındırdığı farklılık ve çeşitliliklerden dolayı çok-boyutlu, çok-anlamlı ve müphem bir kültürel fenomendir. Söz konusu karakteristiklerinden dolayı kesin ve açık tanımlama girişimlerine müsaade etmese de en genel şekilde SFYC'nin tüm halef ülkelerinde varlığına rastlanabilen, sosyalist geçmişe yönelik sergilenen nostaljik eğilimler olarak tanımlanabilmektedir.

Diğer ‘‘post-sosyalizm/post-komünizm nostaljilerinde’’ olduğu gibi Yugo-nostalji'nin de ortaya çıkış sürecinin ele alınması noktasında ulusal bellek kültürlerinin yeniden keşfedilişi ve ilgili kolektif bellek örüntülerinin hâkim/baskın konuma gelmesiyle belirginleşen resmi bellek siyaseti ve resmi tarihyazımlarının sosyalist geçmişe yönelik takındıkları ve sergiledikleri yaklaşımların anlaşılması elzemdir. Bahsi geçen yaklaşımlar, bir bakıma yeni rejimlerin meşruiyetlerini kotarmak adına sosyalist geçmişin tam anlamıyla reddine sığınarak toplumların belleksizleştirilmesi girişimleri olarak izah edilebilir. Geçiş sürecinin bir sonucu olarak SFYC halef devletlerinde hegemon konuma gelen etnik-ulusçu ideolojilerin etkisi altındaki resmi bellek siyaseti ve resmi tarihyazımları tarafından yeniden ele alınan sosyalist geçmiş, adeta ‘‘de-Yugoslavizasyon’’ sürecine tabi tutulmuş ve şimdideki bütün sorunların nedenlerinin bulunabileceği bir ‘‘karanlık çağ’’ olarak tanımlanıp toplumların paylaşılan ve örüntüsel kolektif belleklerinden silinmeye çalışılmıştır. Bu süreçle birlikte sosyalist Yugoslav geçmişini hatırlamak deyim yerindeyse bir tabu haline getirilmiş ve Yugo-nostalji kavramı da olumsuz anlamları haiz olarak söz konusu geçmişi olumlu şekilde hatırlayan bireyleri etiketlemek, damgalamak ve ötekileştirmek için kullanıma sokulmuştur. Böylece bir söylemsel mücadele alanı haline gelen sosyalist geçmişi hatırlama biçimleri arasında kendilerine yer bulan nostaljik veya olumlu eğilimlerin de birer hatırlama biçimi olarak örüntüleştikleri ifade edilmelidir.

Post-Yugoslav dönemde SFYC'nin tüm halef devletlerinde bir söylemsel mücadele alanı haline gelmiş olan sosyalist Yugoslav geçmişinin etnik-ulusçu söylemsel pratikler ve anlatılarda ‘‘unutulması’’ vurgulanırken; ulus-aşan ve etnik-aşan söylemsel pratikler ve anlatılarda olumlu anlamda ‘‘hatırlanması’’ ön plana çıkarılmaktadır. Dolayısıyla post-Yugoslav dönem bellek siyaseti açısından etnik-ulusal belleklerin hâkimiyeti ile belirginleşmiş olsa da; aynı zamanda sosyalist Yugoslav geçmişinin içkin olduğu alternatif

kolektif belleklerin ve bir bakıma ‘‘karşı-belleklerin’’ mevcudiyeti ile de karakterize olmaktadır. Ayrıca her iki ‘‘hatırlama kültüründe’’ de hatırlama-unutma arasındaki diyalektik ilişkinin gözlemlenebildiğinin altı çizilmelidir.

Yugo-nostalji fenomeninin çok-boyutlu oluşu öncelikle popüler kültür, tüketim ve eğlence kültürleri alanlarındaki tezahürlerinin göz önünde bulundurulmasıyla aydınlatılabilmektedir. Esasen bir etiketleme ve ötekileştirme pratiği çerçevesinde adı konulan Yugo-nostalji, adeta ‘‘nostalji endüstrisinin’’ elinde bir metaya dönüşmüştür. Hediyelik eşya satışlarında, film, müzik, eğlence sektörlerinde ve bilhassa turizm piyasasında belirli amaçlara ulaşmak için araçsallaştırılmış, metalaştırılmış ve ticarileştirilmiş bir Yugo-nostalji ile karşılaşılmaktadır. Bu durum fenomenin literatürde pasif, aşırı duygusallıklar içeren ve ticarileştirilmiş bir fenomen olarak olumsuz eleştiriler ve yorumlar ile ele alınması sonucunu da beraberinde getirmiştir. Fakat bu boyutunun yanı sıra; onun post-Yugoslav dönemde bir ‘‘karşı-söylem’’, ‘‘karşı-bellek’’ ve ‘‘karşı-hegemonya’’ olarak ele alınması gerekliliği de inkâr edilemeyecek bir durumdur. Böylece Yugo-nostaljik eğilimler, pasif, aşırı duygu yüklü ve adeta geçmişi bir oyun alanı haline getiren eğilimlerden ziyade onunla hemhal olan özneler bağlamında özgürleştirici, aktif, sosyo-politik, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel bağlamlarda toplumsal eleştiriye imkan sunan eğilimler olarak da ele alınmalıdır. Dolayısıyla bu açıdan öznelerin Yugo-nostalji ile ne yapıp ettikleri önem kazanmaktadır.

BiH ve yer aldığı coğrafya uzun tarihselliğinde farklı kültürlerin buluşma, etkileşime girme ve harmanlanma alanı olmuş; bunun sonucu olarak belirginleşen çok-etnili, çok-dinli, çok-kültürlü ve kozmopolit yaşam alanları bilhassa SFYC döneminde bir arada yaşam pratiğinin eşsiz bir örneğini yansıtmıştır. Bu tarihsellik açısından Saraybosna şehri de bir arada yaşam deneyiminin ete kemiğe büründüğü kayda değer bir mekân olmuş; bundan hareketle sembolik anlamda SFYC’nin ‘‘kültürel başkenti’’ olarak kabul edilmiştir. Fakat SFYC’nin dağılma sürecinde ve sonrasında yaşanan gelişmeler söz konusu bir arada yaşam alanını etnik arınma lehine baltalayan girişimler olarak değerlendirilmelidir. Bu süreçte yaşanan can kayıpları ve işlenen insanlık suçlarının yanı sıra geçmişte etnik ve dini açıdan heterojenlikleri ile ön planda olan yerleşim ve yaşam alanları homojenleştirme girişimlerine maruz kalmıştır. BiH’deki savaşı sona erdiren ve sonrasında tesis edilecek düzeni belirleyen DBA’dan sonraki süreçte etnik-ulusçu hegemonyanın gölgesinde önemli siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel sorunların yumağı haline gelen BiH günümüzde dahi bu sorunlarla yüzleşen ve sorunların çoğu zaman çözümsüzlüğe evrildiği istikrarsız bir ülke konumundadır.

Saraybosna şehrinde gerçekleştirdiğimiz saha çalışması sürecinde görüşmeler yaptığımız muhataplarımızın verilerinin analiz edilmesinden hareketle sosyalist geçmişin hatırlanmasına ilişkin ideal tipsel anlamda üç farklı eğilimin mevcudiyeti tespit edilmiştir.

Eğilimlerden ilki, sosyalist geçmişin tam anlamıyla bir ‘‘karanlık çağ’’ ve ‘‘totaliter baskı dönemi’’ olarak hatırlanması ve/veya yorumlanması ile ilişkilidir. Etnik-ulusçu söylem kalıplarının oldukça kolay fark edilebildiği bu eğilimde ön plana çıkan vurgu, BiH’de yaşanan savaş ve işlenen insanlık suçlarından tam anlamıyla komünist rejimin, onun Yugoslavizm fikrinin ve söz konusu süreçte bunların tek temsilcisi olarak görülen Sırp toplumunun sorumlu tutulması ve bu minvalde sosyalist geçmişe yönelik sergilenen nostaljik eğilimlerin, yaşanan insanlık suçlarını görmezden gelerek onları unutturmak ile eş değer görülmesidir. Bu eğilimi sergileyenlerin özellikle 1990 sonrası doğmuş günümüz genç kuşaklarının üyeleri olduğu belirtilmelidir.

İkinci eğilimin, sosyalist geçmişin olumsuz yönlerinin kabul edildiği fakat olumlu yönlerinin de önemle vurgulandığı ve bu olumlu yönlere ilişkin olarak nostaljik vurgulara özellikle yer ayrılan bir eğilim olduğu ifade edilebilir. Bu eğilimi sergileyen muhataplarımız, şimdinin gerçeklikleri karşısında hoşnutsuzlukları ve şikâyetleri ile belirginleştikleri için sosyalist geçmişin olumlu yönlerinden, BiH’deki mevcut sosyal, siyasi ve ekonomik gerçekliklere paralel gerçeklikler inşa etme süreçlerinde ve ilgili gerçekliklere yönelik çok bağlamlı eleştirel tavır alışlar geliştirme aşamalarında istifade etmektedirler. Bu eğilimi sergileyenler, günümüz genç kuşaklarının üyeleri de dâhil en azından çocukluk dönemini sosyalist geçmişte tecrübe etmiş orta yaşlı kuşak üyeleri ve yaşlı kuşak üyeleridir.

Son eğilim olan üçüncü eğilim ise sosyalist geçmişin olumsuzluklarına veya karanlık yönlerine hiç vurgu yapmadan şimdideki hoşnutsuzlukların etkisiyle söz konusu döneme tam anlamıyla nostaljik konumlanışlar ile ilişkilidir. Bu eğilimi sergileyen muhataplarımızın nostaljileri, tıpkı ikinci eğilimi sergileyenlerde olduğu gibi mevcut koşullara yönelik güçlü eleştirel tavır alışları barındırmaktadır. Bu eğilim bünyesinde değerlendirilen muhataplarımızın, orta yaşlı ve yaşlı kuşakların üyeleri olduklarının altı çizilmelidir.

Sosyalist geçmişin, söz konusu her üç eğilimden birini sergileyen bireylerin anlam inşa süreçlerinde önemli bir bileşen olarak rol oynadığı açıktır. Bireysel kimlikler ile kolektif kimlik örüntüleri arasındaki ilişkisellik ve bireysel kimliklerin inşa şebekelerinde yer alan kolektif örüntüler göz önüne alındığında, sosyalist geçmişin, politik kimliklerin önemli bir inşa edici unsuru olarak da ön plana çıktığı söylenebilir. Birinci eğilimde sosyalist geçmişin tam manasıyla reddedilmesi, resmi etnik-ulusçu hegemonyanın bireyler üzerindeki tahakkümünün ve söz konusu tahakkümün ortaya çıkardığı sonuçların önemli bir

yansımasıdır. İkinci ve üçüncü eğilimlerde ise sosyalist geçmişin ya belirli kesitlerinin ya da tamamının, nostaljik konumlanışların hammaddesi olması, etnik-ulusçu tahakkümün en azından bazı yönlerinin farkına varılabildiğinin bir göstergesidir. Sosyalist geçmişin hatırlanmasında ve yorumlanmasında bahsi geçen birinci eğilimin etnik-ulusçu, dindar ve muhafazakâr kesimler; ikinci ve üçüncü eğilimin ise sol görüşlü ve seküler kesimler nezdinde çekiciliğe sahip olduğunu ifade edebilmek mümkündür. Fakat Yugo-nostalji fenomenini yalnızca politik konumlanışlar aracılığıyla çok-bağlamlı toplumsal eleştiriye imkan veren aktif ve özgürleştirici boyutları ile sınırlı olarak düşünmemek; bu açıdan bazı bireylerin ve grupların fenomenin ticarileştirilmiş ve popüler kültür alanında tüketim örüntüsü haline getirilmiş yönleriyle de ilişki kurabilme ihtimallerini göz ardı etmemek gerekir. Resmi bellek siyaseti ile resmi tarihyazımlarının kesinlik iddialarından ziyade bireylerin geçmişi şimdide yeniden inşa etme girişimlerinin ‘‘eklemleyici pratikler’’ veya ‘‘söylemsel taktikler’’ ekseninde değerlendirilmesi gerektiği; bireyler üzerinde yalnızca tek bir kolektif bellek çerçevesinin belirleyici olmadığı ve bu nedenle hatırlama eylemlerinin ‘‘rizomatik şebekeler’’ aracılığıyla gerçekleştiği, her zaman değişime açık ve durumsal/bağlamsal olduğu da vurgulanmalıdır.

BiH’de Yugo-nostalji’nin aktif ve özgürleştirici boyutlarının mevcudiyeti yalnızca bireyler aracılığıyla değil toplumsal organizasyonlar aracılığıyla da gözlemlenebilmektedir. Bu minvalde bazı siyasi partilerin, sivil toplum örgütlerinin, derneklerin ve aktivizm gruplarının söylemsel pratikleri, buradaki fenomenin ‘‘resmi Yugo-nostalji’’ olarak nitelendirilmesine imkan tanımaktadır.

DBA sonrası BiH’de gelişen etnik-ulusçu hegemonyanın ‘‘tanımlama iktidarı’’ aracılığıyla kültürel olana kesin sınırların atfedildiği, kültürel olana ilişkin ikiz-değerliliklerin ve çok-anlamlıkların görmezden gelindiği, dışlayıcı etnik-ulusal kimliklerin yegâne aidiyet kategorileri olarak ‘‘şeyleştirildiği’’, resmi kategorizasyonların bireyler ve bireyler arası ilişkiler üzerindeki olumsuz belirleyiciliği ve bu doğrultuda etnik stereotiplerin sürekliliğinin sağlandığı resmi kimlik politikasının karakterize ettiği bir atmosfer söz konusudur. Böylesi bir atmosferde etnik-ulusçu bellek çerçevelerine alternatif olarak sosyalist geçmişin içkin olduğu kolektif belleklerin bireylere ‘‘sınır aşan pratikler’’ sunduğu ve alternatif aidiyet kategorilerini mümkün kıldığı belirtilmelidir. ‘‘Sınır aşan pratiklere’’ Yugo-nostaljik bireylerin daha yatkın oldukları fark edilebiliyor olsa da; söz konusu pratiklerin icrası için Yugo-nostaljik olmak bir ön koşul değildir. Ancak Yugo-nostalji’nin bireylere ve çeşitli toplumsal organizasyonlara, resmi kimlik politikasına yönelik ‘‘direniş stratejileri’’ sunuyor olduğu ifade edilebilir. Diğer yandan etnik-ulusal stereotipleri kullanan ve aidiyet pratiklerinde etnik-ulusal kimlik vurgusunu ön plana çıkaran bireylerin de sosyalist geçmişin bazı

yönlerine nostaljik eğilimler sergileyebiliyor olmaları, fenomenin çok-anlamlılığının ve müphemliğinin bir yansımasıdır. Senkretizmin bir sonucu olarak dini farklılığın önemli bir gösteren olduğu, BiH bağlamında dışlayıcılıkların ve ‘‘ya A ya da B’’ mantığının fark edilebildiği Boşnak, Sırp ve Hırvat etnik-ulusal kimlikleri karşısında çok-dinli, çok-etnili ve teritoryal bir tahayyülü yansıtan ve ‘‘hem A hem B’’ mantığını dışa vuran bir üst-kimlik entegrasyonu olarak Bosnalılığın da mevcudiyeti bu doğrultuda zikredilmelidir. Söz konusu üst-kimlik örüntüsünün, etnik-ulusal kimlikler aracılığıyla çizilen ‘‘biz-öteki’’ sınırlarının ‘‘becerikli performanslar’’ ile değiştirebildiği durumlarda söz konusu olabilen bir örüntü olduğu özellikle dikkat çekicidir.

BiH’de belirli bir tarihselliği barındıran kentli-köylü dikotomisinde farklılıklara saygılı ve bir arada yaşama yatkın kentli kültür ile farklılıklara karşı olumsuz tavır alışların ve hoşgörüsüzlüğün açığa vurulduğu köylü kültür arasındaki gerilimlerin yine Yugo-nostalji çerçevesinde belirginleştirildiğine; ancak diğer yandan kentli-köylü ayrımının da genellemeler aracılığıyla belli başlı stereotiplerin idamesine imkân tanıyor olduğuna dikkat edilmelidir.

BiH’de sosyalist geçmişte kısmen başarıya ulaşmış fakat devamlılığı sağlanamamış olan barışçıl bir arada yaşam pratiğinin günümüzde imkânsız kılınma çabaları karşısında Yugo-nostalji’nin arzu nesnelerinden birinin ve belki de en mühiminin söz konusu barışçıl bir arada yaşam alanının gelecekte tesis edilmesi arzusu olduğu şeklinde bir yorum yapmak mümkündür. Bu açıdan Yugo-nostalji’nin onu sahiplenen sivil toplum örgütleri, dernekler ve farklı organizasyonlar aracılığıyla mevcut resmi kimlik politikasına bir alternatif sunuyor olduğu da açıktır. Ancak gelecekte barışçıl bir arada yaşam alanının tesis edilmesine yönelik arzular kadar onun imkânsızlaştırılmasına yönelik çabaların varlığının da güçlü olduğu belirtilmelidir. Diğer yandan barışçıl bir arada yaşamın geçmişte tam anlamıyla sağlanamamış, sürekliliğinin korunamamış olması ve Yugo-nostalji çerçevesinde gelişen bu yöndeki arzuların varlığı, fenomenin ütopik boyutunu yansıtması açısından da önemlidir. Dolayısıyla Yugo-nostalji’nin yalnızca ve yalnızca eski rejimin ve sistemin kâmilen yeniden inşası yönünde arzular ile sınırlı görülmemesi, çok-boyutluluğunun, çok-anlamlılığının ve müphemliliğinin de hesaba katılması elzemdir.

KAYNAKÇA

Abazović, Dino (2014). Reconciliation, Ethnopolitics and Religion in Bosnia-Herzegovina. *Post-Yugoslavia: New Cultural and Political Perspective,* (Ed. Mitja Velikonja, Dino Abazović), London: Palgrave Macmillan.

Aksoy, Nazan (2001). Çokkültürlülük Üstüne. *Modernleşme ve Çokkültürlülük,* (Ed. Melek Ulagay, Nazan Aksoy), İstanbul: İletişim Yayınları.

Albayrak, Kadir (2005). *Bogomolizm ve Bosna Kilisesi.* İstanbul: Emre Yayınları.

Aleksić, Tatjana (2013). *The Sacrificed Body: Balkan Community Building and The Fear of Freedom.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Allcock, John B. (2000). *Explaining Yugoslavia.* London: Hurst&Co.

Allcock, John B. (2002). Rural-Urban Differences and the Break-Up of Yugoslavia. *Balkanologie,* 6(1-2), 101-125.

Alpman, Polat S. (2018). Sosyal Teorinin Konusu Olarak Kimlik: Sosyal İnşacı Yaklaşım. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi/Journal of Sociological Research,* 21(2), 1-28.

Althusser, Louis (2000). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları.* (Çev. Yusuf Alp, Mahmut Özışık), İstanbul: İletişim Yayınları.

Anderson, Alan B. (2001). The Complexity of Ethnic Identities: A Postmodern Reevaluation. *Identity: An International Journal of Theory and Research,* 1(3), 209-223.

Anderson, Benedict (2011). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması.* (Çev. İskender Savaşır), İstanbul: Metis Yayınları.

Anderson, Perry (2009). *The New Old World.* London: Verso.

Andjelić, Neven (2003). *Bosnia-Herzegovina: The End of A Legacy.* London: Frank Cass Publishers.

Andjelić, Neven (2012). Bosnia and Herzegovina: Citizenship versus Nationality. *After Yugoslavia: Identities and Politics within the Successor States,* (Ed. Robert Hudson, Glenn Bowman), New York: Palgrave Macmillan.

Andreas, Peter (2010). What We Learned From Siege of Sarajevo. *Military History,* March 2010, 15-15.

Angé, Olivia; Berliner, David (2015). Introduction: Anthropology of Nostalgia—Anthropology as Nostalgia. *Anthropology and Nostalgia,* (Ed. Olivia Angé, David Berliner), New York: Berghahn Books.

Apfelbaum, Erika (2010). Halbwachs and the Social Properties of Memory. *Memory: Histories, Theories, Debates,* (Ed. Susannah Radstone, Bill Schwarz), New York: Fordham University Press.

Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Arkonaç, Sibel A. (2010). Kollektif Bilinç/Kollektif Temsiller: Wundt ile Durkheim. *Sosyoloji Dergisi,* 3(21), 103-113.

Armakolas, Ioannis (2007). Sarajevo No More?: Identity and the Experience of Place among Bosnian Serb Sarajevans in Republika Srpska. *The New Bosnian Mosaic: Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Society,* (Ed. Xavier Bougarel, Elissa Helms, Ger Duijzings), Farnham: Ashgate.

Armstrong, John A. (2018). *Milliyetçilikten Önce Milletler.* (Çev. Erdem Türközü), İstanbul: İletişim Yayınları.

Assmann, Aleida (2006a). Memory, Individual and Collective. *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, (Ed. Robert E. Goodin, Charles Tilly), New York: Oxford University Press.

Assmann, Jan (2006b). *Religion and Cultural Memory.* (Trans. Rodney Livingstone), California: Stanford University Press.

Assmann, Jan (2008). Communicative and Cultural Memory. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook,* (Ed. Astrid Erll, Ansgar Nünning), Berlin: Walter de Gruyter.

Assmann, Jan (2010). Globalization, Universalism, and the Erosion of Cultural Memory. *Memory in a Global Age: Discourses, Practices and Trajectories,* (Ed. Aleida Assmann, Sebastian Conrad), Hampshire: Palgrave Macmillan.

Assmann, Jan (2018). *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. (Çev. Ayşe Tekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Augustinus (2010). *İtiraflar*. (Çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Aydın, Suavi (2018). Antropolojide Etnik Azınlıklar ve Konar-Göçerler. *Kültür Denen Şey: Antropolojik Yaklaşımlar,* (Ed. Ayfer Bartu Candan, Cenk Özbay), İstanbul: Metis Yayınları.

Aysevener, Kubilay (2001). Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 41(1), 171-186.

Babuna, Aydın (1999). Nationalism and The Bosnian Muslims. *East European Quarterly,* 33(2), 195-218.

Babuna, Aydın (2004). The Bosnian Muslims and Albanians: Islam and Nationalism. *Nationalities Papers,* 32(2), 287-321.

Babuna, Aydın (2012). *Bir Ulusun Doğuşu: Geçmişten Günümüze Boşnaklar.* (Çev. Hayati Torun), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Bakić-Hayden, Milica; Hayden, Robert M. (1992). Orientalist Variations on the Theme 'Balkans': Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics. *Slavic Review,* 51(1), 1-15.

Banac, Ivo (1984). *The National Question in Yugoslavia: Origins, History, Politics.* New York: Cornell University Press.

Barker, Chris (2003). *Cultural Studies: Theory and Practice.* London: Sage Publications.

Bar-Tal, Daniel (2014). Collective Memory as Social Representations. *Papers on Social Representations,* 23, 1-26.

Bartlett, Frederic C. (1995)[1932]. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bartulović, Alenka (2006). Nationalism in the Classroom: Narratives of the War in Bosnia-Herzegovina (1992-1995) in the History Textbooks of the Republic of Srpska. *Studies in Ethnicity and Nationalism,* 6(3), 51-72.

Bartulović, Alenka (2010). Smrt Sarajeva?: Sodobne Antinacionalistične Naracije o Povojni Transformaciji Mesta. *Glasnik SED,* 50(3-4), 15-24.

Bartulović, Alenka (2012). Neskončnost Povonje 'Rekonstrukcije': Sarajevo Med Čakanjem In Upanjem. *Etnolog,* 22, 145-129.

Bartulović, Alenka (2018). Representing Gavrilo Princip: Tourism, Politics and Alternative Engagements with the Memory of Sarajevo Assassination in Post-War Bosnia-Herzegovina. *Traditiones,* 47(1), 169-191.

Başyurt, İpek (2017). Örselenen Geçmişin Geri Dönüşü: Walter Benjamin'de Şimdiki Zaman. *Sosyoloji Notları*, 1(1), 2-12.

Bauman, Zygmunt (2000). *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları.* (Çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Zygmunt (2012). *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları.* (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Zygmunt (2017). *Kimlik.* (Çev. Mesut Hazır), Ankara: Heretik Yayınları.

Bayad, Aydın (2016). Erving Goffman'ın Benlik Kavramı ve İnsan Doğası Varsayımı. *Psikoloji Çalışmaları/Studies in Psychology,* 36(1), 81-93.

Bayart, Jean-François (1999). *Kimlik Yanılsaması.* (Çev. Mehmet Moralı), İstanbul: Metis Yayınları.

Beck, Ulrich (1999). *Siyasallığın İcadı.* (Çev. Nihat Ülner), İstanbul: İletişim Yayınları.

Beck, Ulrich (2006). *The Cosmopolitan Vision.* (Trans. Ciaran Cronin), Cambridge: Polity Press.

Beck, Ulrich (2011). *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru.* (Çev. Kazım Özdoğan, Bülent Doğan), İstanbul: İthaki Yayınları.

Belaj, Marijana (2008). 'I'm not Religious, But Tito is a God': Tito, Kumrovec, and the New Pilgrims. *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred,* (Ed. Peter Jan Margry), Amsterdam: Amsterdam University Press.

Belloni, Roberto (2009). Bosnia: Dayton is Dead! Long Live Dayton!. *Nationalism and Ethnic Politics,* 15(3-4), 355-375.

Bendle, Mervyn F. (2002). The Crisis of 'Identity' in High Modernity. *British Journal of Sociology,* 53(1), 1-18.

Berger, Peter L. (1963). *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective.* New York: Anchor Books.

Berger, Peter L.; Luckamnn, Thomas (2015). *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi.* (Çev. Mustafa Derviş Dereli), Ankara: Heretik Yayınları.

Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (2018). *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi.* (Çev. Vefa Saygın Öğütle), Ankara: Atıf Yayınları.

Berliner, David (2005). The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology. *Anthropological Quarterly*, 78(1), 197-211.

Berliner, David (2015). Are Anthropologist Nostalgist?. *Anthropology and Nostalgia,* (Ed. Olivia Angé, David Berliner), New York: Berghahn Books.

Beronja, Vlad; Vervaet, Stijn (2016). Introduction: After Yugoslavia—Memory on the Ruins of History. *Post-Yugoslav Constellations: Archive, Memory, and Trauma in Contemporary Bosnian, Croatian, and Serbian Literature and Culture,* (Ed. Vlad Beronja, Stijn Vervaet), Berlin: Walter de Gruyter.

Bhabha, Homi K. (1990). The Third Space. *Identity: Community, Culture, Difference,* (Ed. Jonathan Rutherford), London: Lawrence&Wishart.

Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture.* London: Routledge.

Bhabha, Homi K. (2016). Cultural Diversity and Cultural Differences. *The Post-Colonial Studies Reader,* (Ed. Bill Ashcroft, Helen Tiffin, Gareth Griffiths), New York: Routledge.

Bıçak, Ayhan (2013). Tarih Düşüncesi. *Cogito*, 73, 36-60.

Bieber, Florian (2006). *Post-War Bosnia: Ethnicity, Inequality and Public Sector Governance.* New York: Palgrave Macmillan.

Bilgin, Nuri (2013). *Tarih ve Kolektif Bellek.* İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Billig, Michael (1995). *Banal Nationalism.* London: Sage Publications.

Biondinch, Mark (2011). *The Balkans: Revolution, War, and Political Violence Since 1878.* New York: Oxford University Press.

Blight, David W. (2011). Bellek Patlaması: Neden ve Neden Şimdi?. *Zihinde ve Kültürde Bellek*, (Ed. Pascal Boyer, James V. Wertsch), (Çev. Yonca Aşçı Dalar), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Boer, Pim D. (2008). Loci Memoriae—Lieux de Mémorie. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook,* (Ed. Astrid Erll, Ansgar Nünning), Berlin: Walter de Gruyter.

Bollens, Scott A. (2001). City and Soul: Sarajevo, Johannesburg, Jerusalem, Nicosia. *City,* 5(2), 169-187.

Bora, Tanıl (1995a). *Yugoslavya: Milliyetçiliğin Provokasyonu.* İstanbul: Birikim Yayınları.

Bora, Tanıl (2018). *Yeni Dünya Düzeni'nin Av Sahası: Bosna-Hersek.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Bora, Tanıl; Onaran, Burak (2003). Nostalji ve Muhafazakarlık: Mazi Cenneti. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt: 5 Muhafazakarlık,* (Ed. Ahmet Çiğdem), İstanbul İletişim Yayınları.

Bošković, Aleksandar (2013). Yugonostalgia and Yugoslav Cultural Memory: Lexicon of Yu-Mythology. *Slavic Review,* 72(1), 54-78.

Bourdieu, Pierre (2016). Vive La Crise!: Sosyal Bilimlerde Heterodoksi İçin. (Çev. Ümit Tatlıcan), *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi,* (Ed. Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan), İstanbul: İletişim Yayınları.

Boym, Svetlana (1995). From the Russian Soul to Post-Communist Nostalgia. *Representations,* 49, 133-166.

Boym, Svetlana (2007). Nostalgia and Its Discontents. *The Hedgehog Review,* 9(2), 7-18.

Boym, Svetlana (2009). *Nostaljinin Geleceği.* (Çev. Ferit B. Aydar), İstanbul: Metis Yayınları.

Branković, Azra (2016). Administrative Structure of Bosnia and Herzegovina. *Bosnia and Herzegovina: Law, Society and Politics,* (Ed. Yücel Oğurlu, Ahmed Kulanić), Sarajevo: International University of Sarajevo.

Brockmeier, Jens (2002). Remembering and Forgetting: Narrative as Cultural Memory. *Culture&Psychology,* 8(1), 15-43.

Brubaker, Rogers (1996). Nationalizing States in The Old 'New Europe'-and The New. *Ethnic and Racial Studies,* 19(2), 411-437.

Brubaker, Rogers (1998). Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism. *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism,* (Ed. John A. Hall), Cambridge: Cambridge University Press.

Brubaker, Rogers (2006). *Ethnicity without Groups.* Cambridge: Harvard University Press.

Brubaker, Rogers; Cooper, Frederick (2014). ''Kimlik''in Ötesine Geçmek. (Çev. Kübra Kelebekoğlu), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık,* (Ed. Fırat Mollaer), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Bryant, Rebecca (2008). Writing the Catastrophe: Nostalgia and Its Histories in Cyprus. *Journal of Modern Greek Studies,* 26(2), 399-422.

Burić, Fedja (2010). Dwelling on the Ruins of Socialist Yugoslavia: Being Bosnian by Remembering Tito. *Post-Communist Nostalgia,* (Ed. Maria Todorova, Zsuzsa Gille), New York: Berghahn Books.

Burić, Fedja (2011). Becoming Mixed: The Mixed Marriages of Bosnia-Herzegovina and the Creation of Ethnic Difference. University of Illinois, Unpublished PhD Thesis, Urbana-Champaign.

Buturović, Amila (1995). Producing and Annihilating The Ethnos of Bosnian Islam. *Cultural Survival Quarterly,* 19(2), 29-33.

Calhoun, Craig (2014). Kimlik ve Tanınma Politikası. (Çev. Fatma Büşra Helvacıoğlu, Özlem İlyas), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık,* (Ed. Fırat Mollaer), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Campbell, David (2003). Deterritorialized Loyalty: Multiculturalism and Bosnia. *Political Loyalty and the Nation-State,* (Ed. Michael Waller, Andrew Linklater), London: Routledge.

Carr, Edward H. (2012). *Tarih Nedir?*. (Çev. Misket Gizem Gürtürk), İstanbul: İletişim Yayınları.

Carrier, Peter; Kabalek, Kobi (2014). Cultural Memory and Transcultural Memory—A Conceptual Analysis. *The Transcultural Turn: Interrogating Memory Between and Beyond Borders,* (Ed. Lucy Bond, Jessica Rapson), Berlin: Walter de Gruyter.

Casey, Edward S. (2004). Public Memory in Place and Time. *Framing Public Memory*, (Ed. Kendall R. Phillips), Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Cassin, Barbara (2018). *Nostalji: İnsan Ne Zaman Evindedir? Odysseus, Aeneas, Arendt.* (Çev. Seçil Kıvrak), İstanbul: Kolektif Kitap.

Cesari, Chiara D.; Rigney, Ann (2014). Introduction. *Transnational Memory: Circulation, Articulation, Scales,* (Ed. Chiara De Cesari, Ann Rigney), Berlin: Walter de Gruyter.

Chandler, David (2000). *Bosnia: Faking Democracy After Dayton.* London: Pluto Press.

Chase, Malcolm; Shaw, Christopher (1989). The Dimensions of Nostalgia. *The İmagined Past: History and Nostalgia,* (Ed. Malcolm Chase, Christopher Shaw), Manchester: Manchester University Press.

Chiaruzzi, Michele (2014). The Siege Wall and Its After-Effects: Sarajevo. *Global Change, Peace&Security,* 26(3), 315-323.

Chushak, Nadiya (2013). Yugonostalgic against All Odds: Nostalgia for Socialist Federal Republic of Yugoslavia among Young Leftist Activists in Contemporary Serbia. The University of Melbourne, Unpublished PhD Thesis, Melbourne.

Clarke, Simon; Hoggett, Paul; Thompson, Simon (2006). The Study of Emotion: An Introduction. *Emotion, Politics and Society,* (Ed. Simon Clarke, Paul Hoggett, Simon Thompson), New York: Palgrave Macmillan.

Cohen, Paul A. (2014). *History and Popular Memory: The Power of Story in Moments of Crisis*. New York: Columbia University Press.

Čolović, Ivan (2002). *The Politics of Symbol in Serbia: Essays in Political Anthropology.* (Trans. Celia Hawkesworth), London: Hurst&Company.

Confino, Alon (1997). Memory and Cultural History: Problems of Method. *The American Historical Review,* 102(5), 1386-1403.

Confino, Alon (2008). Memory and History of Mentalities. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, (Ed. Astrid Erll, Ansgar Nünning), Berlin: Walter de Gruyter.

Connerton, Paul (2014a). *Modernite Nasıl Unutturur?*. (Çev. Kübra Kelebekoğlu), İstanbul: Sel Yayıncılık.

Connerton, Paul (2014b). *Toplumlar Nasıl Anımsar?*. (Çev. Alaeddin Şenel), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Corbin, Juliet; Strauss, Anselm (1990). Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria. *Qualitative Sociology,* 13(1), 3-21.

Coser, Levis A. (1992). Introduction: Maurice Halbwachs 1877-1945. *Maurice Halbwachs: On Collective Memory,* (Ed. Levis A. Coser), Chicago: The University of Chicago Press.

Crampton, Richard J. (2007). *İkinci Dünya Savaşı'ndan Sonra Balkanlar.* (Çev. Emel Kurt), İstanbul: Yayınodası Yayıncılık.

Cross, Gary (2018). *Tüketilen Nostalji: Hızlı Kapitalizm Çağında Hatıralar.* (Çev. Eren Turan), İstanbul: The Kitap Yayınları.

Ćuković, Ana (2015). Yugonostalgia: Study of Remnants of the Former Yugoslavia in Metropolitan Detroit. *Kulture,* 9, 51-62.

Čuvalo, Ante (2007). *Historical Dictionary of Bosnia and Herzegovina.* Lanham: The Scarecrow Press.

Danforth, Loring M. (1993). Claims to Macedonian Identity: The Macedonian Question and the Breakup of Yugoslavia. *Anthropology Today,* 9(4), 3-10.

Davis, Fred (1977). Nostalgia, Identity and Current Nostalgia Wave. *Journal of Popular Culture,* 11(2), 414-424.

Davis-Yuval, Nira (2010). Theorizing Identity: Beyond The 'Us' and 'Them' Dichotomy. *Patterns of Prejudice,* 44(3), 261-280.

Demir, Hakan (2013). Hırvatistan'da Yugoslavcılık Düşüncesi. *Avrasya İncelemeleri Dergisi (AVİD),* 2(2), 115-168.

Demir, Hakan (2017). II.Dünya Savaşı'nda Yugoslavya (1939-1945): Hırvat Ustaşalar, Sırp Çetnikler ve Komünist Partizanlar. *Karadeniz Araştırmaları,* 14(55), 147-168.

Demir, Sema (2012). Kültürel Bellek, Gelenek ve Halk Bilimi Müzeleri. *Milli Folklor,* 24(95), 184-193.

Demirarslan, Deniz (2018). Kentsel ve Kültürel Bellek Bağlamında Tarihi Bir Şehir ve Yakın Çevresi: Gelibolu. *Journal of Social and Humanities Sciences Research,* 5(22), 910-932.

Denich, Bette (1994). Dismembering Yugoslavia: Nationalist Ideologies and the Symbolic Revival of Genocide. *American Ethnologist,* 21(2), 367-390.

Detrez, Raymond (2000). Religion and Nationhood in the Balkans. *Isim Newsletter,* 26(5), 26-26.

Dikeçligil, Beylü F. (2002). Sosyolojide Metodolojik Farklılaşma ve Metodlar Arası İşbirliği. *Dünyada ve Türkiye'de Farklılaşma-Çatışma-Bütünleşme-II,* Ankara: Sosyoloji Derneği.

Diken, Bülent; Laustsen, Carsten B. (2005). Becoming Abject: Rape as a Weapon of War. *Body and Society,* 11(1), 111-128.

Dinçer, Pelin (2019). Reframing The Concepts of Identity and Difference Through The Lens of Dialogical Transversal Politics. *OPUS-International Journal of Society Researches,* 10(17), 1762-1785.

Djokic, Dejan (2003a). After One Hundred Years: The Yugoslav Idea in Historical Perspective. *Historically Speaking,* 5(2), 18-21.

Djokic, Dejan (Ed.) (2003b). *Yugoslavism: Histories of a Failed Idea 1918-1992.* London: Hurst & Company.

Donia, Robert J. (2002). Fin-de-Siécle Sarajevo: The Habsburg Transformation of an Ottoman Town. *Austrian History Yearbook,* 33, 43-75.

Donia, Robert J. (2006). *Sarajevo: A Biography.* Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Donia, Robert J.; Fine, John V. (1994). *Bosnia and Herzegovina: A Tradition Betrayed.* New York: Columbia University Press.

Draaisma, Douwe (2014). *Bellek Metaforları: Zihinle İlgili Fikirlerin Tarihi*. (Çev. Gürol Koca), İstanbul: Metis Yayınları.

Đurašković, Stevo (2016). National Identity-Building and the 'Ustaša-nostalgia' in Croatia: The Past that will not pass. *Nationalities Papers,* 44(5), 772-788.

Dureinović, Jelena (2018). (Trans)National Memories of the Common Past in the Post-Yugoslav Space. *History and Belonging: Representations of the Past in Contemporary European Politics,* (Ed. Stefan Berger, Caner Tekin), Oxford: Berghahn Books.

Durkheim, Emile (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri.* (Çev. Fuat Aydın), İstanbul: Ataç Yayınları.

Eisenstadt, Shmuel N.; Giesen, Bernhard (1995). The Construction of Collective Idendtity. *European Journal of Sociology,* 36(1), 72-102.

Enns, Anthony (2007). The Politics of Ostalgie: Post-Socialist Nostalgia in Recent German Film. *Screen,* 48(4), 475-491.

Eriksen, Thomas H. (2000). *Kültür Terörizmi: Kültürel Arınma Düşüncesi Üzerine Bir Deneme.* (Çev. Önder Otçu), Diyarbakır: Avesta Yayıncılık.

Eriksen, Thomas H. (2010). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives (Third Edition).* London: Pluto Press.

Erll, Astrid (2008). Cultural Memory Studies: An Introduction. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, (Ed. Astrid Erll, Ansgar Nünning), Berlin: Walter de Gruyter.

Erll, Astrid (2011). Travelling Memory. *Parallax,* 17(4), 4-18.

Esgin, Ali (2018). Gündelik Hayat Sosyolojisi: Tarihsel Süreç ve Temel İlkeler. *Gündelik Hayat Sosyolojisi: Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar,* (Ed. Ali Esgin, Güney Çeğin), Ankara: Phoenix Yayınevi.

Fairclough, Norman (1992). *Discourse and Social Change.* Cambridge: Polity Press.

Fairclough, Norman (1993). Critical Discourse Analysis and the Marketization of Public Discourse: The Universities. *Discourse&Society,* 4(2), 133-168.

Fairclough, Norman; Graham, Phil (2015). Eleştirel Söylem Çözümlemecisi Olarak Marx: Eleştirel Yöntemin Yaratılışı ve Küresel Sermayenin Eleştirisi ile Bağlantısı. (Çev. Barış Çoban, Zeynep Özarslan), *Söylem ve İdeoloji,* (Ed. Barış Çoban, Zeynep Özarslan), İstanbul: Su Yayınları.

Fay, Brian (2001). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım.* (Çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (1977). Nietzsche, Genealogy, History. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, (Ed. Donald F. Bouchard), (Trans. Donal F. Bouchard and Sherry Simon), New York: Cornell University Press.

Foucault, Michel (2014). *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2.* (Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Fox, Jon E.; Miller-Idriss, Cynthia (2008). Everyday Nationhood. *Ethnicities,* 8(4), 536-576.

French, Scot A. (1995). What is Social Memory?. *Southern Cultures*, 2(1), 9-18.

Friedland, Roger (2001). Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation. *Annual Review of Sociology,* 27, 125-152.

Friedman, Francine (2004). *Bosnia and Herzegovina: A Polity on the Brink.* London: Routledge.

Friedmann, Georges (1946). Maurice Halbwachs: 1877-1945. *The American Journal of Sociology*, 51(6), 509-517.

Fukuyama, Francis (1989). The End of History?. *The National Interest*, 1, 1-27.

Gagnon, Chip Jr. (2010). Yugoslavia in 1989 and After. *Nationalities Papers,* 38(1), 23-39.

Gagnon, Chip Jr. (1994). Ethnic Nationalism and International Conflict: The Case of Serbia. *International Security,* 19(3), 130-166.

Gandler, Stefan (2007). Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?. (Çev. Itır Arda), *Cogito*, 52, 161-181.

Gedi, Noa; Elam, Yigal (1996). Collective Memory—What is it?. *History and Memory,* 8(1), 30-50.

Gellner, Ernest (1964). *Thought and Change.* London: The University of Chicago Press.

Gensburger, Sarah (2016). Halbwachs' Studies in Collective Memory: A Founding Text for Contemporary Memory Studies?. *Journal of Classical Sociology,* 16(4), 396-413.

Gergen, Kenneth J. (1985). The Social Constructionist Movement in Modern Psychology. *American Psychologist,* 40(3), 266-275.

Ghodsee, Kristen (2010). Minarets after Marx: Islam, Communist Nostalgia and the Common Good in Post-Socialist Bulgaria. *East European Politics and Societies,* 24(4), 520-542.

Giddens, Anthony (1986). Action, Subjectivity, and the Constitution of Meaning. *Social Research,* 53(3), 529-545.

Giddens, Anthony (2006). *Sociology.* Cambridge: Polity Press.

Gilbert, Andrew (2006). The Past in Paranthesis: (Non)Post-socialism in Post-War Bosnia-Herzegovina. *Anthropology Today,* 22(4), 14-18.

Gilbert, Andrew; Mujanonić, Jasmin (2015). Dayton at Twenty: Towards New Politics in Bosnia-Herzegovina. *Southeast European and Black Sea Studies,* 15(4), 605-610.

Gillis, John R. (1994). Introduction: Memory and Identity—The History of a Relationship. *Commemorations: The Politics of National Identity,* (Ed. John R. Gillis), Princeton: Princeton University Press.

Gleason, Philip (2014). Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih. (Çev. Fırat Mollaer), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık,* (Ed. Fırat Mollaer), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Godina, Vesna V. (1998). The Outbreak of Nationalism on Former Yugoslav Territory: A Historical Perspective on the Problem of Supranational Identity. *Nations and Nationalism,* 4(3), 409-422.

Goff, Jacques L. (1992). *History and Memory.* (Trans. Steven Rendall, Elizabeth Claman), New York: Columbia University Press.

Goffman, Erving (2018a). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu.* (Çev. Barış Cezar), İstanbul: Metis Yayınları.

Goffman, Erving (2018b). *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar.* (Çev. Levent Ünsaldı, Şerife Geniş, Suphi Nejat Ağırnaslı), Ankara: Heretik Yayınları.

Goytisolo, Juan (1996). *Saraybosna Yazıları: Barbarlığa Doğru Bir Yolculuğun Notları.* (Çev. Ayşen Gür), İstanbul: Nisan Yayınları.

Göka, Erol (2006). *İnsan Kısım Kısım: Toplumlar, Zihniyetler, Kimlikler.* Ankara: Aşina Kitaplar.

Göle, Nilüfer (2002). *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine.* İstanbul: Metis Yayınları.

Greble, Emily (2016). *Saraybosna 1941-1945: Hitler Avrupası'nda Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler.* (Çev. Ebru Sürmeli), İstanbul: Tarihçi Kitabevi.

Greenberg, Jessica (2011). On the Road to Normal: Negotiating Agency and State Sovereignty in Postsocialist Serbia. *American Anthropologist,* 113(1), 88-100.

Guzina, Dejan (2007). Dilemmas of Nation-Building and Citizenship in Dayton Bosnia. *National Identities,* 9(3), 217-234.

Gül, Murat; Dee, John (2015). Sarajevo—A City Profile. *Cities,* 43, 152-166.

Güzelipek, Yiğit A. (2018). Searching Tito Between Myth and Reality: A Shorth Criticism of Tito i Ja Movie. *Social Mentality and Researcher Thinkers Journal,* 4(9), 84-90.

Güzelipek, Yiğit A. (2019). Sociopolitical Symbolization of Stari Most: Construction, Destruction, Reconstruction. *Eurasian Journal of Researches in Social and Economics (EJRSE),* 6(2), 322-331.

Hadžiosmanović, Jelena (2014). How is Culture Used as a Tool for Dissuasion of Conflict and Consensus: A Case of Sarajevo (1992-1995). *Epiphany,* 7(1), 22-46.

Halbwachs, Maurice (2016). *Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri.* (Çev. Büşra Uçar), Ankara: Heretik Yayınları.

Halbwachs, Maurice (2017). *Kolektif Hafıza*. (Çev. Banu Barış), Ankara: Heretik Yayınları.

Hall, Richard C. (2011). *The Modern Balkans: A History.* London: Reaktion Books.

Hall, Stuart (1992). The Question of Cultural Identity. *Modernity and Its Futures,* (Ed. Stuart Hall, David Held, Tony McGrew), Cambridge: Polity Press.

Hall, Stuart (1993). Culture, Community, Nation. *Cultural Studies,* 7(3), 349-363.

Hayden, Robert (2007). Moral Vision and Impaired Insight: The Imagining of Other Peoples' Communities in Bosnia. *Current Anthropology,* 48(1), 105-131.

Hayden, Robert M. (2005). Democracy without a Demos? The Bosnian Constitutional Experiment and the Intentional Construction of Nonfunctioning States. *East European Politics and Societies,* 19(2), 226-259.

Helms, Elissa (2007). 'Politics is a Whore: Women, Morality and Victimhood in Post-War Bosnia-Herzegovina. *The New Bosnian Mosaic: Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Society,* (Ed. Xavier Bougarel, Elissa Helms, Ger Duijzings), Farnham: Ashgate.

Hirsch, Marianne (2008). The Generation of Postmemory. *Poetics Today*, 29(1), 103-128.

Hobsbawm, Eric (1996). *Kısa 20. Yüzyıl: 1914-1991 Aşırılıklar Çağı*. (Çev. Yavuz Alogan), İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Hobsbawm, Eric (2006). Giriş: Gelenekleri İcat Etmek. *Geleneğin İcadı,* (Ed. Eric Hobsbawm, Terence Ranger), (Çev. Mehmet Şahin), İstanbul: Agora Kitaplığı.

Hobsbawm, Eric J. (2014). *Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik.* (Çev. Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hofer, Johannes (1934). Medical Dissertation on Nostalgia. (Trans. Carolyn Kiser Anspach), *Bulletin of the Institute of the History of Medicine,* 2(6), 376-391.

Hoskins, Andrew; Barnier, Amanda; Kansteiner, Wulf; Sutton, John (2008). Editorial. *Memory Studies*, 1(1), 5-7.

Howard, Lise M. (2012). The Ethnocracy Trap. *Journal of Democracy,* 23(4), 155-169.

Howarth, David (2000). *Concepts in Social Science: Discourse.* Philadelphia: Open University Press.

Hromadžić, Azra (2011). Bathroom Mixing: Youth Negotiate Democratization in Postconflict Bosnia and Herzegovina. *Political and Legal Anthropology Review (PoLAR),* 34(2), 268-289.

Hromadžić, Azra (2012). 'Once We Had a House': Invisible Citizens and Consociational Democracy in Post-War Mostar, Bosnia and Herzegovina. *Social Analysis,* 56(3), 30-48.

Hromadžić, Azra (2013). Discourses of Trans-Ethnic Narod in Postwar Bosnia and Herzegovina. *Nationalities Papers,* 41(2), 259-275.

Hromadžić, Azra (2016). "If You Write This *Tačno*, It Will Be *Točno*!": Language Ideologies and Linguistic Practices in Postwar Bosnia and Herzegovina. *Post-Ottoman Coexistence: Sharing Space in the Shadow of Conflict,* (Ed. Rebecca Bryant), New York: Berghahn Books.

Husukić, Erna; Zejnilović, Emina (2017). The Enviromental Aesthetics of Sarajevo: A City Shaped by Memory. *Urbani Izziv,* 28(1), 96-106.

Huyssen, Andreas (1995). *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. New York: Routledge.

Imamović, Azra (2004). Remembering the 1992-95 War in Bosnia and Herzegovina: The Case of Sarajevo Roses. Boğaziçi University Institute for Graduate Studies in Social Sciences, Unpublished MA Thesis, İstanbul.

İlhan, Emir M. (2018). *Kültürel Bellek: Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hatırlama.* Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Jansen, Stef (2000). Anti-nationalism: Post-Yugoslav Resistance and Narratives of Self and Society. The University of Hull, Unpublished PhD Thesis, Hull.

Jansen, Stef (2005). Who's Afraid of White Socks? Towards a Critical Understanding of Post-Yugoslav Urban Self-Perceptions. *Ethnologia Balkanica,* 9, 151-167.

Jansen, Stef (2013). People and Things in the Ethnography of Borders: Materialising the Division of Sarajevo. *Social Anthropology,* 21(1), 23-37.

Jansen, Stef (2014). On Not Moving Well Enough: Temporal Reasoning in Sarajevo Yearnings for 'Normal Lives'. *Current Anthropology,* 55(9), 74-84.

Jansen, Stef (2015). *Yearnings in the Meantime: 'Normal Lives' and the State in a Sarajevo Apartment Complex.* New York: Berghahn Books.

Jansen, Stef (2016). For a Relational, Historical Ethnography of Hope: Indeterminancy and Determination in the Bosnian and Herzegovinian Meantime. *History and Anthropology,* 27(4), 447-464.

Jeftić, Alma (2017). Bosnian Identity Between Nationalism, (In)tolerance and (A)theism. *Facta Universitatis,* 16(1), 37-49.

Jenkins, Richard (1994). Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power. *Ethnic and Racial Studies,* 17(2), 197-223.

Jenkins, Richard (2000). Categorization: Identity, Social Process and Epistemology. *Current Sociology,* 48(3), 7-25.

Jenkins, Richard (2002). Different Societies? Different Cultures? What are Human Collectivities?. *Making Sense of Collectivity: Ethnicity, Nationalism and Globalisation,* (Ed. Mark Haugaard, Siniša Malešević), London: Pluto Press.

Jenkins, Richard (2016). *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik.* (Çev. Gül Bostancı), İstanbul: Everest Yayınları.

Jestrović, Silvija (2013). Sarajevo: A World City Under Siege. *Performance and the Global City,* (Ed. D.J. Hopkins, Kim Solga), New York: Palgrave Macmillan.

Jovanović, Zlatko (2017). 1984 Sarajevo Winter Olympics and Identity-Formation in Late Socialist Sarajevo. *The International Journal of the History of Sport,* 34(9), 1-16.

Jovanović, Zlatko (2018). 'This is a Counrty for You': Yugonostalgia and Antinationalism in the Rock-Music Culture of Bosnia and Herzegovina. *Nostalgia, Loss and Creativity in Sout-East Europe: Political and Cultural Representations of the Past,* (Ed. Catharina Raudvere), London: Palgrave Macmillan.

Jović, Dejan (2001). The Disintegration of Yugoslavia: A Critical Review of Explanatory Approaches. *European Journal of Social Theory,* 4(1), 101-120.

Jović, Dejan (2004). Official Memories in Post-Authoritarianism: An Analytical Framework. *Journal of Southern Europe and the Balkans,* 6(2), 97-108.

Juros, Tanja (2018). ‘Things were good during Tito’s times, my parents say’: How Young Croatian Generations Negotiated the Socially Mediated Frames of the Recent Yugoslav Past. *Memory Studies,* August 2018, 1-20.

Kafadar, Cemal (2019). *Kendine Ait Bir Roma: Diyar-ı Rum’da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine.* İstanbul: Metis Yayınları.

Kameda, Masumi (2010). Collective Memory of Communism in Croatia Since 1994: Comparative Analysis of Contemporary Arts and National Narratives. *History of Communism in Europe,* 1, 105-115.

Kansteiner, Wulf (2002). Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory. *History and Theory,* 41(2), 179-197.

Karaarslan, Faruk (2014). Modern Dünyada Toplumsal Hafıza ve Dönüşümü. Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Konya.

Karahasan, Dževad (2016). *Sarajevo: Exodus of A City.* (Trans. Slobodan Drakulić), Sarajevo: Connectum.

Kaya, Ayhan (2011). Emmanuel Levinas ve Öteki'nin Çıplaklığı: Egolojiden IDoloji'ye. *Lacivert Öykü ve Şiir Dergisi,* 37, 1-8.

Kenar, Nesrin (2017). Bosna-Hersek Savaşı. *Balkanlar El Kitabı 2.Cilt: Çağdaş Balkanlar,* (Ed. Bilgehan A. Gökdağ, Osman Karatay), Ankara: Akçağ Yayınları.

Kirn, Gal (2014). Transnationalism in Reverse: From Yugoslav to Post-Yugoslav Memorial Sites. *Transnational Memory: Circulation, Articulation, Scales,* (Ed. Chiara De Cesari, Ann Rigney), Berlin: Walter de Gruyter.

Koka, Şecaettin (2017). Sosyalist Yugoslavya Dönemi. *Balkanlar El Kitabı 2.Cilt: Çağdaş Balkanlar,* (Ed. Bilgehan A. Gökdağ, Osman Karatay), Ankara: Akçağ Yayınları.

Koleva, Daniela (2011). Hope for the Past? Postsocialist Nostalgia 20 Years Later. *20 Years After The Collapse of Communism: Expectations, Achievements and Disillusions of 1989,* (Ed. Nicolas Hayoz, Leszek Jesien, Daniela Koleva), Pieterlen: Peter Lang.

Kolind, Torsten (2002). Non-Ethnic Condemnation in Post-War Stolac: An Ethnographic Case-Study From Bosnia-Herzegovina. *The Balkans in Focus: Cultural Boundaries in Europe,* (Ed. Sanimir Resic, Barbara Törnquist-Plewa), Lund: Nordic Academic Press.

Kolind, Torsten (2007). In Search of Decent People: Resistance to the Ethnicization of Everyday Life among the Muslims of Stolac. *The New Bosnian Mosaic: Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Society,* (Ed. Xavier Bougarel, Elissa Helms, Ger Duijzings), Farnham: Ashgate.

Kolind, Torsten (2008). *Post-War Identification: Everyday Muslim Counterdiscourse in Bosnia Herzegovina.* Aarhus: Aarhus University Press.

Kolstø, Pål (2014). Identifying with the Old or the New State: Nation-Building vs. Yugonostalgia in the Yugoslav Successor States. *Nations and Nationalism,* 20(4), 760-781.

Korać, Maja (1996). Understanding Ethnic-National Identity and Its Meaning: Questions From Women's Experience. *Women's Studies International Forum,* 19(1-2), 133-143.

Kovacevic, Natasa (2007). Yugoslavia, An 'Almost Forbidden Word': Cultural Policy in Times of Nationalism—Interview with Dubravka Ugresic. *Women&Performance: A Journal of Feminist Theory,* 17(3), 299-315.

Koyuncu, Aşkın (2015). Devşirme Tarihine Bir Derkenar: Bosna'nın İslamlaşması ve Osmanlı Terminolojisinde Potur ve Potur Oğulları Terimlerinin Anlamı. *Türk Sosyal Tarihçiliğinde Bir ''Yalnız'' İsim Bahaeddin Yediyıldız'a Armağan,* (Ed. Yunus Koç, Serhat Küçük), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Koyuncu, Aşkın (2017). Yunanistan'da Bağımsız Devlet. *Balkanlar El Kitabı 1.Cilt: Tarih,* (Ed. Bilgehan A. Gökdağ, Osman Karatay), Ankara: Akçağ Yayınları.

Kurtović, Larisa (2011). Yugonostalgia on Wheels: Commemorating Marshal Tito Across Post-Yugoslav Borders—Two Ethnographic Tales From Post-War Bosnia-

Herzegovina. *Newsletter of the Institute of Slavic, East European and Eurasian Studies,* 28(1), 2-22.

Kurtović, Larisa (2015). 'Who sows hunger, reaps rage': On Protest, Indignation and Redistributive Justice in Post-Dayton Bosnia-Herzegovina. *Southeast European and Black Sea Studies,* 15(4), 639-659.

Kurtović, Larisa; Hromadžić, Azra (2017). Cannibal States, Empty Bellies: Protest, History and Political İmagination in Post-Dayton Bosnia. *Critique of Anthropology,* 0(0), 1-35.

Kut, Şule (2005). *Balkanlar'da Kimlik ve Egemenlik.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kuzmanić, Marja (2008). Collective Memory and Social Identity: Psychological Exploration of the Memories of the Disintegration of Former Yugoslavia. *Psihološka Obzorja,* 17(2), 5-26.

Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (2001). *Hegemonya and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.* London: Verso.

Landsberg, Alison (2003). Prosthetic Memory: The Ethics and Politics of Memory in an Age of Mass Culture. *Memory and Popular Film,* (Ed. Paul Grainge), Manchester: Manchester University Press.

Layder, Derek (2015). *Sosyolojik Araştırma Pratiği: Teori ve Sosyal Araştırmanın İlişkilendirilmesi.* (Çev. Serdar Ünal), Ankara: Heretik Yayınları.

Levy, Daniel; Sznaider, Natan (2001). *The Holocaust and Memory in the Global Age.* (Trans. Assenka Oksiloff), Philadelphia: Temple University Press.

Lindstrom, Nicole (2005). Yugonostalgia: Restorative and Reflective Nostalgia in Former Yugoslavia. *East Central Europe,* 32(1-2), 7-55.

Lovrenović, Ivan (2001). *Bosnia: A Cultural History.* New York: New York University Press.

Lovrenović, Maja (2002). Bosnia and Herzegovina: Boundaries and Permeation. *The Balkans in Focus: Cultural Boundaries in Europe,* (Ed. Sanimir Resic, Barbara Törnquist-Plewa), Lund: Nordic Academic Press.

Lowenthal, David (1989). Nostalgia Tells It Like It Wasn't. *The İmagined Past: History and Nostalgia,* (Ed. Malcolm Chase, Christopher Shaw), Manchester: Manchester University Press.

Lowenthal, David (2015). *The Past is a Foreign Country—Revisited.* Cambridge: Cambridge University Press.

Löwy, Michael; Sayre, Robert (2016). *İsyan ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm.* (Çev. Işık Ergüden), İstanbul: Alfa Yayınları.

Maček, Ivana (2009). *Sarajevo Under Siege: Anthropology in Wartime.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Magaš, Branka (2003). On Bosnianness. *Nations and Nationalism,* 9(1), 19-23.

Mahmutćehajić, Rusmir (2000). *Bosnia The Good: Tolerance and Tradition.* (Trans. Marina Bowder), Budapest: Central European University Press.

Mahmutćehajić, Rusmir (2003). *Sarajevo Essays: Politics, Ideology, and Tradition.* Albany: State University of New York Press.

Maksimović, Ivan (2016). From Yugoslavia to Yugonostalgia: Political Elements in Narratives about Life in the Former SFRJ. *Twentieth Century Communism,* 11(11), 83-96.

Maksimović, Maja (2017). Unattainable Past, Unsatisfying Present—Yugonostalgia: An Omen of a Better Future?. *Nationalities Papers,* 45(6), 1066-1081.

Malcolm, Noel (1994). *Bosnia: A Short History.* New York: New York University Press.

Malcolm, Noel (1999). *Bosna'nın Kısa Tarihi.* (Çev. Aşkım Karadağlı), İstanbul: Om Yayınevi.

Malešević, Siniša (2002a). Identity: Conceptual, Operational and Historical Critique. *Making Sense of Collectivity: Ethnicity, Nationalism and Globalization,* (Ed. Siniša Malešević, Mark Haugaard), London: Pluto Press.

Malešević, Siniša (2002b). *Ideology, Legitimacy and the New State: Yugoslavia, Serbia and Croatia.* New York: Routledge.

Malešević, Siniša (2006). *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism.* New York: Palgrave Macmillan.

Malešević, Siniša (2020). Grounded Nationalism. *The Palgrave Encyclopedia of Peace and Conflict Studies,* (Ed. Oliver Richmond, Gezim Visoka), London: Palgrave Macmillan.

Marcel, Jean C.; Mucchielli, Laurent (2008). Maurice Halbwachs' mémoire collective. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook,* (Ed. Astrid Erll, Ansgar Nünning), Berlin: Walter de Gruyter.

Markowitz, Fran (2007). Census and Sensibilities in Sarajevo. *Comparative Studies in Society and History,* 49(1), 40-73.

Markowitz, Fran (2010). *Sarajevo: A Bosnian Kaleidoscope.* Chicago: University of Illinois Press.

May, Vanessa (2017). Belonging from afar: Nostalgia, Time and Memory. *The Sociological Review,* 65(2), 401-415.

Megill, Allan (1998a). *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida.* (Çev. Tuncay Birkan), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Megill, Allan (1998b). History, Memory, Identity. *History of the Human Sciences,* 11(3), 37-62.

Melucci, Alberto (2014). Süreç Olarak Kolektif Kimlik. (Çev. Ömer Mollaer), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık,* (Ed. Fırat Mollaer), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Mikula, Maya (2003). Virtual Landscapes of Memory. *Information, Communication & Society,* 6(2), 169-186.

Mills, Richard (2016). "The pitch itself was no man's land": Siege, Željezničar Sarajevo Football Club and the Grbavica Stadium. *Nationalities Papers,* 44(6), 877-903.

Mišina, Dalibor (2010). Spit and Sing, My Yugoslavia: New Partisans, Social Critique and Bosnian Poetics of the Patriotic. *Nationalities Papers,* 38(2), 265-289.

Misztal, Barbara A. (2003). *Theories of Social Remembering.* Philadelphia: Open University Press.

Moll, Nicolas (2013). Fragmented Memories in a Fragmented Country: Memory Competition and Political Identity-Building in Today's Bosnia and Herzegovina. *Nationalities Papers,* 41(6), 910-935.

Mollaer, Fırat (2014). Kimlik: Can Alıcı Bir Mesele ve Banalleşen Bir Kelime. *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık,* (Ed. Fırat Mollaer), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Mollaer, Fırat (Ed.) (2014). *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık.* Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Morley, David; Robins, Kevin (2011). *Kimlik Mekanları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar.* (Çev. Emrehan Zeybekoğlu), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Moscovici, Serge (1981). On Social Representation. *Social Cognition: Perspectives on Everyday Understanding,* (Ed. Joseph Forgas), London: Academic Press.

Moses, Dirk A.; Rothberg, Michael (2014). A Dialogue on the Ethics and Politics of Transcultural Memory. *The Transcultural Turn: Interrogating Memory Between and Beyond Borders,* (Ed. Lucy Bond, Jessica Rapson), Berlin: Walter de Gruyter.

Mujkić, Asim (2007). We, the Citizens of Ethnopolis. *Constellations,* 14(1), 112-128.

Mujkić, Asim (2016). In Search of a Democratic Counter-Power in Bosnia-Herzegovina. *Southeast European and Black Sea Studies,* 15(4), 1-16.

Mulalić, Muhidin (2019). Ethnic Cleansing, Genocide and Demographic Changes in Bosnia and Herzegovina. *Journal of Balkan and Black Sea Studies,* 2(2), 57-81.

Muzbeg, Bengi (2015). Yugoslavya'nın Son 10 Yılında Siyaset-Sinema İlişkisi: Filmlerle Milliyetçiliğin Üretimi. *Türk Sinemasının 100.Yılına Armağan,* (Ed. Nurşen Mazıcı), İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınevi.

Nagel, Joane (1994). Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture. *Social Porblems,* 41(1), 152-176.

Neyzi, Leyla (2010). Oral History and Memory Studies in Turkey. *Turkey's Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century,* (Ed. Celia Kerslake, Kerem Öktem, Philip Robins), London: Palgrave Macmillan.

Neyzi, Leyla (2014). Giriş. *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları*, (Ed. Leyla Neyzi), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nikelly, Arthur G. (2004). The Anatomy of Nostalgia: From Pathology to Normality. *International Journal of Applied Psychoanalitic Studies,* 1(2), 182-199.

Nikolić, Kosta; Dobrivojević, Ivana (2017). Creating a Communist Yugoslavia in the Second World War. *Balcanica,* 48, 243-267.

Nora, Pierre (2006). *Hafıza Mekanları.* (Çev. Mehmet Emin Özcan), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Oddie, Morgan (2012). The Relationship of Religion and Ethnic Nationalism in Bosnia-Herzegovina. *Religion in Eastern Europe,* 32(1), 34-42.

Olick, Jeffrey K. (1999). Collective Memory: The Two Cultures. *Sociological Theory,* 17(3), 333-348.

Olick, Jeffrey K. (2008). From Collective Memory to the Sociology of Mnemonic Practices and Products. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, (Ed. Astrid Erll, Ansgar Nünning), Berlin: Walter de Gruyter.

Olick, Jeffrey K.; Seroussi, Vered; Levy, Daniel (2011). Introduction. *The Collective Memory Reader*, (Ed. Jeffrey K. Olick, Vered Seroussi, Daniel Levy), New York: Oxford University Press.

Orhon, Göze (2013). İkilikler ve Karşıtlıklar: Halbwachs'ın Entelektüel Mirası Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme. *Toplum ve Bilim*, Sayı: 128, 71-83.

Öner, Aslı N. (2013). *Dram Sonrası Bosna: Mültecilerin Geri Dönüşü Üzerine Bir Alan Araştırması.* İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Öner, Bengi (2002). Sosyal Temsiller. *Kriz Dergisi,* 10(1), 29-35.

Özdemir, Eylem (2010). Kimlik Kavramı ve Teorik Yaklaşımlar. *Eğitim Bilim Toplum Dergisi,* 8(32), 9-29.

Özden, Neşe (2007). A Few Remarks on the History of Bosnia. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi (OTAM),* 21, 59-68.

Özyürek, Esra (2006). *Nostalgia for Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey.* London: Duke University Press.

Palmberger, Monika (2006). Making and Breaking Boundaries: Memory Discourses and Memory Politics in Bosnia and Herzegovina. *The Western Balkans—A European Challenge: On The Decennial of The Dayton Peace Agreement,* (Ed. Milan Bufon, Anton Gosar, Safet Nurković, André-Louis Sanguin), Koper: Zalozba Annales.

Palmberger, Monika (2008). Nostalgia Matters: Nostalgia for Yugoslavia as Potential Vision for a Better Future. *Sociologija,* 50(4), 355-370.

Palmberger, Monika (2012). Renaming of Public Space: A Policy of Exclusion in Bosnia and Herzegovina. *MMG Working Paper 12-02,* 1-26.

Palmberger, Monika (2013). Practices of Border Crossing in Post-War Bosnia and Herzegovina: The Case of Mostar. *Identities: Global Studies in Culture and Power,* 20(5), 544-560.

Palmberger, Monika (2016). *How Generations Remember: Conflicting Histories and Shared Memories in Post-War Bosnia and Herzegovina.* London: Palgrave Macmillan.

Panelas, Tom (1982). Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia by Fred Davis—Book Review. *American Journal of Sociology,* 87(6), 1425-1427.

Perica, Vjekoslav (2002). *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States.* New York: Oxford University Press.

Perović, Jeronim (2007). The Tito-Stalin Split: A Reassessment in Light of New Evidence. *Journal of Cold War Studies,* 9(2), 32-63.

Petrov, Ana (2016). Yugonostalgia in the Market: Popular Music and Consumerism in Post-Yugoslav Space. *Muzikološki Zbornik/Musicological Annual,* 53(1), 203-215.

Petrović, Tanja (2013). The Past that Binds Us: Yugonostalgia as the Politics of Future. *Transcending Fratricide: Political Mythologies, Reconciliations, and Uncertain Future in the Former Yugoslavia*, (Ed. Srda Pavlović, Marko Zivković), Baden-Baden: Nomos.

Piacentini, Arianna (2018). The Weight of Ethnic Collectivism: Youth, Identifications, and Boundaries in Post-Conflict Bosnia Herzegovina. *Studies in Ethnicity and Nationalism,* 18(3), 262-280.

Pickering, Michael; Keightley, Emily (2006). The Modalities of Nostalgia. *Current Sociology,* 54(6), 919-941.

Pickering, Michael; Keightley, Emily (2012). Communities of Memory and the Problem of Transmission. *European Journal of Cultural Studies,* 16(1), 115-131.

Pilav, Armina (2012). Before The War, After The War: Urban Imageries for Urban Resilience. *International Journal of Disaster Risk Science,* 3(1), 23-27.

Pine, Frances (2002). Retreat to the Household? Gendered Domains in Postsocialist Poland. *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia,* (Ed. Chris Hann), London: Routledge.

Popović, Milica (2016). Exhibiting Yugoslavia. *Družboslovne Razprave,* 32(81), 7-24.

Popović, Milica (2017). Yugonostalgia: The Meta-National Memory Narratives of the Last Pioneers. *Nostalgia on the Move,* (Ed. Mirjana Slavković, Marija Đorgović), Belgrade: The Museum of Yugoslavia.

Prusik, Monika; Lewicka, Maria (2016). Nostalgia for Communist Times and Autobiographical Memory: Negative Present or Positive Past?. *Political Psychology,* 37(5), 677-693.

Puljek-Shank, Randall; Fritsch, Felix (2018). Activism in Bosnia-Herzegovina: Struggles against Dual Hegemony and the Emergence of 'Local First'. *East European Politics and Societies and Cultures,* 20(10), 1-22.

Ramet, Sabrina P. (1991). Serbia's Slobodan Milosevic: A Profile. *Orbis,* 35(5), 93-105.

Ramet, Sabrina P. (1992a). *Nationalism and Federalism in Yugoslavia: 1962-1991.* Bloomington: Indiana University Press.

Ramet, Sabrina P. (1992b). War in The Balkans. *Foreign Affairs,* 71(4), 79-98.

Ramet, Sabrina P. (2002). *Balkan Babel: The Disintegration of Yugoslavia from The Death of Tito to The Fall of Milošević*. Cambridge: Westview Press.

Ramujkić, Vahida (2015). Disputed Histories—Personal and Official Narratives in (Post) Yugoslav Era History Textbooks. *Culture,* 9, 9-18.

Reifova, Irena (2018). The Pleasure of Continuity: Re-reading Post-Socialist Nostalgia. *International Journal of Cultural Studies,* 21(6), 587-602.

Rekść, Magdalena (2016). Post-Yugoslav Collective Memory: Between National and Transnational Myths. *Polish Political Science Yearbook,* 45, 73-84.

Renan, Ernest (2016). *Ulus Nedir?.* (Çev. Gökçe Yavaş), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Ristic, Mirjana (2015). Intangible Borders: Everyday Spatialities of Ethnic Division in Post-War Sarajevo. *Fabrications,* 25(3), 322-343.

Ritzer, George (2011). *Küresel Dünya.* (Çev. Melih Pekdemir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Robinson, Guy M.; Engelstoft, Sten; Pobrić, Alma (2001). Remaking Sarajevo: Bosnian Nationalism after the Dayton Accord. *Political Geography,* 20, 957-980.

Robinson, Guy M; Pobrić, Alma (2006). Nationalism and Identity in Post-Dayton Accords: Bosnia-Hercegovina. *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie,* 97(3), 237-252.

Roediger III, Henry L.; Wertsch, James V. (2008a). Creating a New Discipline of Memory Studies. *Memory Studies*, 1(1), 9-22.

Roediger III, Henry L.; Wertsch, James V. (2008b). Collective Memory: Conceptual Foundations and Theoretical Approaches. MEMORY, 16(3), 318-326.

Rothberg, Michael (2009). *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization.* California: Stanford University Press.

Rothberg, Michael (2010). Introduction: Between Memory and Memory: From Lieux de Mémories to Noeuds de Mémorie. *Yale French Studies,* 118-119, 3-12.

Rothberg, Michael (2014). Locating Transnational Memory. *European Review,* 22(4), 652-656.

Russel, Nicolas (2006). Collective Memory Before and After Halbwachs. *The French Review,* 79(4), 792-804.

Samary, Catherine (1995). *Yugoslavia Dismembered.* (Trans. Peter Drucker), New York: Monthly Review Press.

Sancaktar, Caner (2015a). *Özyönetim Düşüncesi: Roussea'dan Marx'a Özgürlük Arayışı.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sancaktar, Caner (2015b). Osmanlı Hakimiyeti Altında Boşnak Ulusunun Doğuşu. *Akademik İncelemeler Dergisi,* 10(2), 23-44.

Sancaktar, Caner (2017). *Yugoslavya'da Sosyalist Özyönetim Deneyimi: Yugoslavya'nın Ekonomi-Politik Analizi.* İstanbul: Doruk Yayımcılık.

Sancaktar, Caner (2019). Sosyalist Yugoslavya'nın Yıkılışında Hırvat Milliyetçiliğinin Rolü. *Akademik İncelemeler Dergisi,* 14(1), 51-86.

Sarlo, Beatriz (2012). *Geçmiş Zaman: Bellek Kültürü ve Özneye Dönüş Üzerine Bir Tartışma*. (Çev. Peral Bayaz Charum, Deniz Ekinci), İstanbul: Metis Yayınları.

Saunders, Claure (2008). Double-edged Swords? Collective Identity and Solidarity in the Environment Movement. *The British Journal of Sociology,* 59(2), 227-253.

Schlesinger, Philip (1987). On National Identity: Some Conseptions and Misconceptions Criticized. *Social Science Information,* 26(2), 219-264.

Schöpflin, George (2000). *Nations, Identity, Power: The New Politics of Europe.* London: Hurst&Company.

Schudson, Michael (2007). Kolektif Bellekte Çarpıtma Dinamikleri. (Çev. Begüm Kovulmaz), *Cogito,* 50, 179-199.

Schwartz, Barry (1982). The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory. *Social Forces,* 61(2), 374-402.

Sedikides, Constantine; Wildschut, Tim; Baden, Denise (2004). Nostalgia: Conceptual Issues and Existential Functions. *Handbook of Experimental Existential Psychology,* (Ed. Jeff Greenberg, Sander L. Koole, Tom Pyszczynski), New York: The Guilford Press.

Sekulić, Dusko; Massey, Garth; Hodson, Randy (1994). Who Were The Yugoslavs? Failed Sources of a Common Identity in The Former Yugoslavia. *American Sociological Review,* 59, 83-97.

Sierp, Aline (2009). Nostalgia for Times Past: On the Uses and Abuses of the Ostalgie Phenomenon in Eastern Germany. *Contemporary European Studies,* 2, 47-60.

Simmons, Cynthia (2002). A Multicultural, Multiethnic, and Multiconfessional Bosnia and Herzegovina: Myth and Reality. *Nationalities Papers,* 30(4), 623-638.

Simmons, Cynthia (2009). Miljenko Jergović and (Yugo)Nostalgia. *Russian Literature,* 66(4), 457-469.

Smith, Anthony D. (2002). *Ulusların Etnik Kökeni.* (Çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir), Ankara: Dost Kitabevi.

Smith, Anthony D. (2013). *Milliyetçilik: Kuram, İdeoloji, Tarih.* (Çev. Ümit Yolsal), Ankara: Atıf Yayınları.

Smith, Anthony D. (2017). *Etno-Sembolizm ve Milliyetçilik.* (Çev. Bilge Firuze Çallı), İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.

Snow, David A.; Corrigall-Brown, Catherine (2015). Collective Identity. *International Encyclopedia of the Social&Behavioral Sciences,* (Ed. James Wright), Vol. 4, Amsterdam: Elsevier.

Sontag, Susan (2004). *Başkalarının Acısına Bakmak.* (Çev. Osman Akınhay), İstanbul: Agora Kitaplığı.

Sözen, Edibe (1998). Modernite ve Kültürel Kimlik. *İstanbul Journal of Sociological Studies,* 25, 153-160.

Spencer, Philip; Wollman, Howard (2002). *Nationalism: A Critical Introduction.* London: Sage Publications.

Srebotnjak, Hana (2016). Tracing The Decline of Yugoslav Identity: A Case for 'Invisible' Ethnic Cleansing. *Nationalities Affairs,* 48, 65-84.

Stewart, Kathleen (1988). Nostalgia—A Polemic. *Cultural Anthropology,* 3(3), 227-241.

Stewart, Susan (1993). *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection.* London: Duke University Press.

Stiglmayer, Alexandra (1993). The Rapes in Bosnia-Herzegovina. *Mass Rape: The War against Women in Bosnia-Herzegovina,* (Ed. Alexandra Stiglmayer), (Trans. Marion Faber), Lincoln: University of Nebraska Press.

Štiks, Igor (2010). ‘‘The Berlin Wall Crumbled Down upon Our Heads!’’: 1989 and Violence in the Former Socialist Multinational Federations. *Global Society,* 24(1), 91-110.

Štiks, Igor (2011). Being Citizen the Bosnian Way: Transformations of Citizenship and Political Identities in Bosnia-Herzegovina. *Transitions,* 51(1-2), 245-267.

Šuligoj, Metod (2018). Characterising the Flows of Slovenian Tourists within the Former Yugoslavia with respect to Post-Communist Nostalgic Context. *Moravian Geographical Reports,* 26(1), 14-26.

Šuško, Dzevada (2009). EU Enlargement and the Case of Bosnia and Herzegovina: A Brief Historical Sketch. *Journal of the Faculty of Arts and Social Sciences International University of Sarajevo,* 2, 99-119.

Swartz, David (2015). *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu’nün Sosyolojisi.* (Çev. Elçin Gen), İstanbul: İletişim Yayınları.

Tai, Hue-Tam H. (2001). Remembered Realms: Pierre Nora and French National Memory. *The American Historical Review,* 106(3), 906-922.

Takševa, Tatjana (2018). Building a Culture of Peace and Collective Memory in Post-Conflict Bosnia and Herzegovina: Sarajevo's Museum of War Childhood. *Studies in Ethnicity and Nationalism,* 18(1), 3-18.

Takševa, Tatjana (2019). Post-War Yugoslavism and Yugonostalgia as Expressions of Multiethnic Solidarity and Tolerance in Bosnia and Herzegovina. *New Diversities,* 21(1), 87-101.

Takševa, Tatjana; Schwartz, Agatha (2018). Hybridity, Ethnicity and Nationhood: Legacies of Interethnic War, Wartime Rape and the Potential for Bridging the Ethnic Divide in Post-Conflict Bosnia and Herzegovina. *National Identities,* 20(5), 463-480.

Tannock, Stuart (1995). Nostalgia Critique. *Cultural Studies,* 9(3), 453-463.

Tatlıcan, Ümit; Çeğin, Güney (2016). Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği. *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi,* (Ed. Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan), İstanbul: İletişim Yayınları.

Taylor, Charles (1996). Tanınma Politikası. *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası,* (Çev. Yurdanur Salman), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası,* (Ed. Amy Gutmann), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Taylor, Maureen; Kent, Michael L. (2000). Media Transitions in Bosnia: From Propagandistic Past to Uncertain Future. *Gazette,* 62(5), 355-378.

Teftedarija, Andrea (2007). Who Killed Sarajevo Spirit?: Structure, Agency, Nationalism and The Case of Sarajevo. University of Amsterdam Faculty of Political Science, Unpublished MA Thesis, Amsterdam.

Terdiman, Richard (1993). *Present Past: Modernity and the Memory Crisis*. New York: Cornell University Press.

Terdiman, Richard (2010). Memory in Freud. *Memory: Histories, Theories, Debates*, (Ed. Susannah Radstone, Bill Schwarz), New York: Fordham University Press.

Thompson, Mark (1992). *A Paper House: The Ending of Yugoslavia.* London: Pantheon Books.

Todorova, Maria (2010). *Balkanlar'ı Tahayyül Etmek.* (Çev. Dilek Şendil), İstanbul: İletişim Yayınları.

Todorova, Maria (2010). From Utopia to Propaganda and Back. *Post-Communist Nostalgia,* (Ed. Maria Todorova, Zsuzsa Gille), New York: Berghahn Books.

Todorova, Maria; Gille, Zsuzsa (Ed.) (2010). *Post-Communist Nostalgia.* New York: Berghahn Books.

Tokdoğan, Nagehan (2018). *Yeni Osmanlıcılık: Hınç, Nostalji, Narsisizm.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Tolomelli, Alessandro (2015). Two Schools under One Roof: The Role of Education in the Reconciliation Process in Bosnia and Herzegovina. *Journal of Theories and Research in Education,* 10(1), 89-108.

Tomić, Đorđe (2014). From Yugoslavism to (Post-) Yugoslav Nationalism: Understanding Yugoslav Identities. *European National Identities: Elements, Transitions, Conflicts,* (Ed. Wayne Cristoudo, Roland Vogt, Andreas Leutzsch), New York: Routledge.

Touquet, Heleen (2011). You have to be something: Alternative Identifications and Postethnic Mobilization in Post-War Bosnia-Herzegovina. *Transitions,* 51(1-2), 153-169.

Touraine, Alain (1995). *Modernliğin Eleştirisi.* (Çev. Hülya Tufan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Traverso, Enzo (2018). *Solun Melankolisi: Marksizm, Tarih ve Bellek.* (Çev. Elif Ersavcı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Troch, Pieter (2010). Yugoslavism Between The World Wars: Indecisive Nation Building. *Nationalities Papers,* 38(2), 227-244.

Troncotă, Miruna (2015). Sarajevo: A Border City Caught Between Its Multicultural Past, The Bosnian War and a European Future. *Eurolimes,* 19, 119-138.

Turner, Victor (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual.* Ithaca: Cornell University Press.

Turner, Victor (2018). *Ritüeller: Yapı ve Anti-Yapı.* (Çev. Nur Küçük), İstanbul: İthaki Yayınları.

Türkeş, Mustafa (2017). Yugoslav Devletinin Kuruluşu ve Krallık Dönemi. *Balkanlar El Kitabı 2.Cilt: Çağdaş Balkanlar,* (Ed. Bilgehan A. Gökdağ, Osman Karatay), Ankara: Akçağ Yayınları.

Ugrešić, Dubravka (1994). The Culture of Lies. (Trans. Celia Hawkesworth), *Index on Censorship,* 1(2), 23-43.

Ugrešić, Dubravka (1996). The Confiscation of Memory. *New Left Review,* 218, 26-39.

Ugrešić, Dubravka (1998). *The Culture of Lies: Antipolitical Essays.* (Trans. Celia Hawkesworth), Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Ugrešić, Dubravka (2012). Nostalgia. (Trans. David Williams), *Salmagundi,* 176, 3-13.

Uluocak, Şeref (2005). Sosyo-Bilişsel ve Politik İletişim Süreçleri Açısından Bir Söylem Evreni Olarak Küreselleşme ve Kolektif Bir Aidiyet Biçimi Olarak Ulusal Kimlikler Üzerine Eleştirel Bir Söylem Analizi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Uluocak, Şeref (2007). Postmodern Dönemde Kolektif Kimlikler ya da Sosyo-Yamalar(Socio-Patches) Üzerine Düşünceler. *İletişimin Issızlaşması: İletişim Olgusunun Ritualistik Boyutuna Sorgulayıcı Yaklaşımlar,* (Ed. Hüseyin Köse), İstanbul: Yirmidört Yayınevi.

Uluocak, Şeref (2008). Sosyal Etkileşim Alanları ve Sosyal Bilim Açısından Çatışkı(Antinomy) ve İkiliklerin(Dichotomy) Ötesinde Model Arayışları: Sosyo-Yamalar(Socio-Patches). *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* (8), 321-358.

Uluocak, Şeref (2011). Sosyo-Kültürel Yapı ve Kültür Coğrafyası Kavramları Üzerine Yapılandırıcı Bakış Açısından Model Önerileri. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* 14, 253-278.

Uluocak, Şeref (2012). Walter Benjamin'de ''Tahakkümsüzlük Etiği Projesi'' Olarak Tarih ve Sosyal Gerçeklik. *Flanör Düşünce*, (Ed. Hüseyin Köse), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Uluocak, Şeref (2018a). Bilgi Sosyolojisi Açısından Gerçekliğin Sosyal İnşası ve Gadamer Hermeneutiği. *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi,* 5(1), 135-157.

Uluocak, Şeref (2018b). Gündelik Gerçeklikte 'Anlamın' Sosyal İnşası: Peter Berger ve Thomas Luckmann. *Gündelik Hayat Sosyolojisi: Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar,* (Ed. Ali Esgin, Güney Çeğin), Ankara: Phoenix Yayınevi.

Uzgel, İlhan (1992). Sosyalizmden Ulusçuluğa: Yugoslavya'da Ulusçuluğun Yeniden Canlanışı. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,* 47(1), 217-244.

Ülger, İrfan K. (2016). *Yugoslavya Neden Parçalandı?: Balkan Dramının Perde Arkası.* Kocaeli: Umuttepe Yayınları.

Van Dijk, Teun A. (1995). Aims of Critical Discourse Analysis. *Japanese Discourse,* 1, 17-27.

Van Dijk, Teun A. (1997). Discourse as Interaction in Society. *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies—A Multidisciplinary Introduction Volume 2,* (Ed. Teun A. Van Dijk), London: Sage Publications.

Van Dijk, Teun A. (2001). Critical Discourse Analysis. *The Handbook of Discourse Analysis,* (Ed. Deborah Schiffrin, Deborah Tannen, Heidi Hamilton), Massachusetts: Blackwell Publishers.

Vangeli, Anastas (2010). Facing the Yugoslav Communist Past in Contemporary Macedonia: Tales of Continuity, Nostalgia and Victimization. *History of Communism in Europe*, 1, 183-205.

Vattimo, Gianni; Zabala, Santiago (2012). *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a.* (Çev. Erhan Kuçlu), İstanbul: Monokl Yayınları.

Velikonja, Mitja (2003). *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina.* (Trans. Rang'ichi Ng'inja), College Station: Texas A&M University Press.

Velikonja, Mitja (2008a). *Titostalgia: A Study of Nostalgia for Josip Broz,* (Trans. Olga Vuković), Ljubljana: Peace Institute.

Velikonja, Mitja (2008b). 'Red Shades': Nostalgia for Socialism as an Element of Cultural Pluralism in the Slovenian Transition. *Slovene Studies,* 30(2), 171-184.

Velikonja, Mitja (2009a). Titouage—Nostalgia for Tito in Post-Socialist Slovenia. *Mitteilungs Des Instituts Für Soziale Bewegungen,* 41, 159-169.

Velikonja, Mitja (2009b). Lost in Transition: Nostalgia for Socialism in Post-Socialist Countries. *East European Politics and Societies,* 23(4), 535-551.

Velikonja, Mitja (2011). Nostalgic/Patriotic Mythology after Yugoslavia. *Political Myths in the Former Yugoslavia and Successor States: A Shared Narrative,* (Ed. Vjekoslav Perica, Darko Gavrilović), (Trans. Dana Todorović), Dordrecht: Institute for Historical Justice and Reconciliation and Republic of Letters Publishing BV.

Velikonja, Mitja (2013a). Between Collective Memory and Political Action: Yugonostalgia in Bosnia-Herzegovina. *Bosnia-Herzegovina Since Dayton: Civic and Uncivic Values,* (Ed. Ola Listhaug, Sabrina Petra Ramet), Ravenna: Longo Editore.

Velikonja, Mitja (2013b). The Past with a Future: The Emancipatory Potential of Yugonostalgia. *Transcending Fratricide: Political Mythologies, Reconciliations, and the Uncertain Future in the Former Yugoslavia,* (Ed. Srda Pavlović, Marko Zivković), Baden-Baden: Nomos.

Velikonja, Mitja (2014). New Yugoslavism in Contemporary Popular Music in Slovenia. (Trans. Olga Vuković), *Post-Yugoslavia: New Cultural and Political Perspectives,* (Ed. Dino Abazović, Mitja Velikonja), London: Palgrave Macmillan.

Velikonja, Mitja (2017a). Ways of Remembering Yugoslavia: The Yugoslav Rear-View Mirror. *Yugoslavia from a Historical Perspective*, (Ed. Latinka Perović, Drago Roksandić, Mitja Velikonja, Wolfgang Hoepken, Florien Bieber), Belgrade: Helsinki Committee for Human Rights in Serbia.

Velikonja, Mitja (2017b). When Times Were Worse, The People Were Better: The Ideological Potentials and Political Scope of Yugonostalgia. (Trans. Natalija Majsova), *Nostalgia on the Move*, (Ed. Mirjana Slavković, Marija Đorgović), Belgrade: The Museum of Yugoslavia.

Visser, Oane; Bakker, Marte (2016). Multicultural Vanguard?: Sarajevo's Interethnic Young Adults Between Ethnic Categorisation and International Spaces. *Europe-Asia Studies,* 68(3), 460-486.

Volčič, Zala (2007a). Yugo-nostalgia: Cultural Memory and Media in The Former Yugoslavia. *Critical Studies in Media Communication,* 24(1), 21-38.

Volčič, Zala (2007b). Scenes from The Last Yugoslav Generation: The Long March from Yugo-Utopia to Nationalisms. *Cultural Dynamics,* 19(1), 67-89.

Volčič, Zala (2011). Post-Socialist Recollections: Identity and Memory in Former Yugoslavia. *The Cultures and Globalization Series 4: Heritage, Memory & Identity,* (Ed. Helmut Anheier, Yudhishthir Raj Isar), London: Sage Publications.

Volčič, Zala; Erjavec, Karmen (2015). Watching Pink Reality TV: Gendered Commercial Ethno-Nationalism in Bosnia and Herzegovina. *Feminist Media Studies,* 15(1), 74-91.

Volčič, Zala; Erjaveć, Karmen; Peak, Mallary (2014). Branding Post-War Sarajevo: Journalism, Memories, and Dark Tourism. *Journalism Studies,* 15(6), 726-742.

Von Puttkamer, Joachim (2016). No Future? Narrating the Past in Bosnian History Museums. *Nationalities Papers,* 44(5), 789-803.

Wachtel, Andrew B. (1998). *Making a Nation, Breaking a Nation: Literature and Cultural Politics in Yugoslavia.* California: Stanfod University Press.

Wachtel, Andrew B. (2009). *Dünya Tarihinde Balkanlar.* (Çev. Ali Cevat Akkoyunlu), İstanbul: Doğan Kitap.

Walder, Dennis (2011). *Postcolonial Nostalgias: Writing, Representation and Memory.* New York: Routledge.

Walker, Juliet (2012). Olympic Ghosts in a Former Warzone: What the Legacy of 1984 Means for Sarajevo Today. *Visual Studies,* 27(2), 174-177.

Weedon, Chris; Jordan, Glenn (2012). Collective Memory: Theory and Politics. *Social Semiotics,* 22(2), 143-153.

Wertsch, James V. (2008). The Narrative Organization of Collective Memory. *ETHOS,* 36(1), 120-135.

Wertsch, James V. (2017). National Memory and Where to Find It. *Handbook of Culture and Memory*, (Ed. Brady Wagoner), New York: Oxford University Press.

Williams, Raymond (1973). *The Country and The City.* New York: Oxford University Press.

Winter, Jay (2006). Notes on The Memory Boom: War, Remembrance and The Uses of The Past. *Memory, Trauma and World Politics*, (Ed. Duncan Bell), New York: Palgrave Macmillan.

Wood, Nancy (1994). Memory's Remains: Les lieux de mémorie. *History and Memory,* 6(1), 123-149.

Woodward, Kath (2002). *Understanding Identity.* London: Arnold Publishers.

Woodward, Susan L. (1995). *Balkan Tragedy: Chaos and Dissolution After The Cold War.* Washington: Brookings Institute.

Yasamee, Feroz A. K. (1997). Balkanlar'da Milliyet: Makedonya Örneği. (Çev. Hale Yılmaz), *Yeni Balkanlar, Eski Sorunlar,* (Ed. Kemali Saybaşılı, Gencer Özcan), İstanbul: Bağlam Yayımcılık.

Yeşilmen, Halit (2019). Birlikte Yaşama Tecrübesine ve Ortak Yaşam Alanına İşaret Eden Kavramsal Bir Çalışma: Ebrulî Kültür (Mardin Örneği). *Mukaddime,* 10(1), 77-97.

Yılmaz, Ahenk (2014). Bellek Topografyasında Özgürlük: Gelibolu Savaş Alanları ve Mekânsal Bir Deneyim Olarak Hatırlama. *Nasıl Hatırlıyoruz?: Türkiye'de Bellek Çalışmaları,* (Ed. Leyla Neyzi), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Žarkov, Dubravka (2003). Feminism and the Disintegration of Yugoslavia: On the Politics of Gender and Ethnicity. *Social Development Issues,* 24(3), 59-68.

Zdeb, Aleksandra (2019). Ethno-nationalism and Political Conflict in Bosnia (Europe). *The Palgrave Handbook of Ethnicity,* (Ed. Steven Ratuva), New York: Palgrave Macmillan.

Zizmond, Egon (1992). The Collapse of the Yugoslav Economy. *Soviet Studies,* 44(1), 101-112.

Zulfikarpašić, Adil (1998). *The Bosniak.* London: Hurst&Company.

İnternet Kaynakları

Argın, Şükrü (1996). Nostalji ile Ütopya Arasında. Birikim, http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/5016/nostalji-ile-utopyaarasinda#.XGB_olUzapo (Erişim Tarihi: 15.01.2019).

Aytaç, Ömer (2003). Bilincin Sosyolojik Analizi. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi,* 4, http://dergipark.ulakbim.gov.tr/esosder/article/view/5000067893, (Erişim Tarihi: 19.04.2018).

Banović, Rebecca (2019). Yugonostalgic Tourism: Can a Communist History Turn into a Business?, https://www.forbes.com/sites/rebeccabanovic/2019/08/04/yugonostalgic-tourism-can-a-communist-history-turn-into-a-business/#471778606121, (Erişim Tarihi: 15.09.2019).

Bora, Tanıl (1995b). Bosna: Yağmurdan Sonra. *Birikim,* https://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/2759/bosna-yagmurdan-sonra#.XkmicjIzapo, (Erişim Tarihi: 10.06.2019).

http://gonewiththebackpack.blogspot.com/2014/11/bosnia-herzegovina-sarajevo-life-after.html, (Erişim Tarihi: 15. 03. 2020).

http://www.juga.com/, (Erişim Tarihi: 08.02.2020).

http://www.statistika.ba/, (Erişim Tarihi: 13.02.2020).

http://yugocar-adventure.com/, (Erişim Tarihi: 08.02.2020).

https://narod.hr/hrvatska/brojke-ministra-bozinovica-u-kumrovcu-8-tisuca-ljudi-u-zagrebu-prvo-5-tisuca-a-zatim-7-tisuca, (Erişim Tarihi: 08.02.2020).

https://www.alamy.com/stock-photo-sculpture-by-francesco-perilli-the-multicultural-man-will-build-the-84149072.html, (Erişim Tarihi: 15.03.2020).

https://www.roughguides.com/maps/europe/bosnia-herzegovina/, (Erişim Tarihi: 10.02.2020).

https://www.youtube.com/watch?v=54JkWJY-wVQ, (Erişim Tarihi: 08.02.2020).

Kloss, Katha (2012). Yugo-nostalgia in Sarajevo: Necrophiliac Love for Che 'Tito' Guevara. https://cafebabel.com/en/article/yugo-nostalgia-in-sarajevo-necrophiliac-love-for-che-tito-guevara-5ae00856f723b35a145e36ab/, (Erişim Tarihi: 15.01.2020).

Kovaćevič, Danijel (2020). Dodik Unveils Fresh Threat of Bosnian Serb Secession. https://balkaninsight.com/2020/02/13/dodik-unveils-fresh-threat-of-bosnian-serb-secession/, (Erişim Tarihi: 13.02.2020).

Küçük, Bahtiyar (2018). Bosna Hersek'te Ülkeyi Terk Edin Kampanyasına Büyük İlgi. https://tr.euronews.com/2018/10/27/bosna-hersek-te-ulkeyi-terk-edin-kampanyasi-buyuk-ilgi-gordu, (Erişim Tarihi: 19.02.2020).

Long, Hayley (2018). Sarajevo, The City Where East Meets West. https://www.theguardian.com/travel/2018/sep/02/sarajevo-city-break-bosnia-and-herzegovina-holiday, (Erişim Tarihi: 19.02.2020).

Nardelli, Alberto; Dzidic, Denis; Jukic, Elvire (2014). Bosnia and Herzegovina: The World's Most Complicated System of Government?. https://www.theguardian.com/news/datablog/2014/oct/08/bosnia-herzegovina-elections-the-worlds-most-complicated-system-of-government, (Erişim Tarihi: 13.01.2020).

Pupovac, Ozren (2010). Present Perfect, or the Time of Post-Socialism, https://www.eurozine.com/present-perfect-or-the-time-of-post-socialism/, (Erişim Tarihi: 18.11.2019).

Ramsak, Bob (2016). Multicultural Man Builds the World: Post-War Sculpture in Sarajevo. https://www.pirancafe.com/2016/02/02/multicultural-man-builds-the-world-post-war-sculpture-in-sarajevo/, (Erişim Tarihi: 29.02.2020).

Spaić, Igor (2017a). Bosnians Celebrate Birthday of Leader They Never Knew. https://balkaninsight.com/2017/05/26/bosnians-celebrate-birthday-of-leader-they-never-knew-05-26-2017/, (Erişim Tarihi: 29.02.2020).

Spaić, Igor (2017b). Strife-Torn Bosnians Yearn for Tito's 'Golden Age'. https://balkaninsight.com/2017/03/13/strife-torn-bosnians-yearn-for-tito-s-golden-age-03-10-2017/, (Erişim Tarihi: 29.02.2020).

Şen, Bayram (2016). Budala, Burası Postane! (Budalo, Ovo je Pošta). *Birikim,* https://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/7970/budala-burasi-postane-budalo-ovo-je-po%C5%A1ta#.Xl-oeSEzapo, (Erişim Tarihi: 29.02.2020).

Şen, Bayram (2018). Bosna ve Hersek Seçimleri Üzerine Kısa Notlar. *Birikim,* https://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/9188/bosna-ve-hersek-secimleri-uzerine-kisa-notlar#.XlO8gzIzapo, (Erişim Tarihi: 19.02.2020).

KATILIMCI BİLGİLERİ

1. (M.Š. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 72

Cinsiyet: Erkek

Meslek/İş Durumu: Emekli

Görüşme Yeri: Saraybosna

2. (İ.D. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 64

Cinsiyet: Erkek

Meslek/İş Durumu: Sivil Toplum Örgütü Yöneticisi

Görüşme Yeri: Saraybosna

3. (N.R. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 58

Cinsiyet: Kadın

Meslek/İş Durumu: Emekli

Görüşme Yeri: Saraybosna

4. (A.C. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 52

Cinsiyet: Kadın

Meslek/İş Durumu: Uzman Yardımcısı

Görüşme Yeri: E-posta

5. (A.S. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 44

Cinsiyet: Kadın

Meslek/İş Durumu: Hediyelik Eşya Satıcısı

Görüşme Yeri: Saraybosna

6. (E.H. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 40

Cinsiyet: Kadın

Meslek/İş Durumu: İşsiz

Görüşme Yeri: Saraybosna

7. (A.K. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 40

Cinsiyet: Kadın

Meslek/İş Durumu: Diş Hekimi

Görüşme Yeri: Saraybosna

8. (K.K. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 37

Cinsiyet: Erkek

Meslek/İş Durumu: Öğretim Üyesi

Görüşme Yeri: Saraybosna

9. (A.R. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 34

Cinsiyet: Kadın

Meslek/İş Durumu: Araştırma Görevlisi

Görüşme Yeri: Saraybosna

10. (H.J. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 32

Cinsiyet: Erkek

Meslek/İş Durumu: Araştırma Görevlisi

Görüşme Yeri: E-posta

11. (N.K. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 32

Cinsiyet: Erkek

Meslek/İş Durumu: Doktora Öğrencisi

Görüşme Yeri: Saraybosna

12. (A.G. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 31

Cinsiyet: Erkek

Meslek/İş Durumu: Müşteri Temsilcisi

Görüşme Yeri: E-posta

13. (N.S. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 25

Cinsiyet: Kadın

Meslek/İş Durumu: Kafe Servis Görevlisi

Görüşme Yeri: Saraybosna

14. (E.D. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 25

Cinsiyet: Erkek

Meslek/İş Durumu: Turist Rehberi

Görüşme Yeri: E-posta

15. (A.M. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 25

Cinsiyet: Erkek

Meslek/İş Durumu: Öğrenci

Görüşme Yeri: E-posta

16. (A.B. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 25

Cinsiyet: Erkek

Meslek/İş Durumu: Öğrenci

Görüşme Yeri: Saraybosna

17. (C.C. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 24

Cinsiyet: Erkek

Meslek/İş Durumu: Öğrenci

Görüşme Yeri: Saraybosna

18. (I.B. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 24

Cinsiyet: Kadın

Meslek/İş Durumu: Öğrenci

Görüşme Yeri: Saraybosna

19. (N.T. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 24

Cinsiyet: Kadın

Meslek/İş Durumu: Öğrenci

Görüşme Yeri: Saraybosna

20. (M.M. ile yapılan görüşme, 2019)

Yaş: 22

Cinsiyet: Kadın

Meslek/İş Durumu: Kafe Servis Görevlisi

Görüşme Yeri: Saraybosna

EKLER

Ek 1. Etik Kurul Onay Belgessi

T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER VE EĞİTİM BİLİMLERİ ETİK KURULU

PROJE/ARAŞTIRMA DEĞERLENDİRME SONUÇ RAPORU

Toplantı Tarihi	09. 11. 2018
Toplantı Sayısı	7
Başvuru protokol numarası	2018/60
Başvuru tarihi	06.11. 2018
Proje/araştırma başlığı	Dağılışından Sonra Sosyalist Yugoslavya'yı Hatırlamanın Nostaljik Boyutu: Saraybosna Örneği
Proje/araştırma yürütücüsü	Melih FİLİZ
Karar	Bilimsel araştırma etik kurallarına uygundur.
Açıklamalar	----------

Prof. Dr. Salih Zeki GENÇ
Başkan

Doç. Dr. Mustafa KARA
Başkan Yardımcısı

Doç. Dr. Şeyh KORKMAZ
Raportör

Doç. Dr. Gökhan GÖKULU
Üye

Doç. Dr. Şefik Okan MERCAN
Üye

Doç. Dr. Muzaffer ÖZDEMİR
Üye

Dr. Öğr. Üyesi Adil ÇORUK
Üye

Ek 2. Çalışmanın BAP Birimi Tarafından Desteklendiğine Dair Belge

T.C.
ÇANAKKALE
BİRİNCİ NOTERLİĞİ
Kemalpaşa Mah. Değirmenlik Sok.
No: 67 Merkez / Çanakkale
Sayı:

21 Mart 2019
SOĞUK DAMGA VARDIR.
№ 023 72

TRANSLATION FROM TURKISH INTO ENGLISH

REPUBLIC OF TURKEY
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY RECTORATE
Coordination Unit of Scientific Research Projects

Number : 1108 6247-604.02.01-E.1900037229
Subject : PROJECT

Date : 06/03/2019

Melih FİLİZ

Reference : Your petition dated 01.03.2019.

With regard to your referenced request, the information on the project of which you are the thesis student is sent in the following table

I kindly submit for your information and request you to take necessary action.

Project No	Project Executor	Project Title	Project Type	Date of Start-Finish	Researchers	Budget
2018/2789	Prof.Dr.Şeref ULUOCAK	The Nostalgic Dimension of Remembering Socialist Yugoslavia After Its Dissolution: The Case of Sarajevo	CUSRP MA Thesis	14.12.2018-Still continuing	Melih Filiz	3.762,04 TL

(e- signature)

Prof. Dr. Hanife GENÇ
Coordinator

İşbu Türkçeden İngilizceye tercümeyi tam ve doğru olarak ve aslına uygun olarak yazdırdığımı bu işlemle ilgili olarak sehven ve kasden yapılan yanlışlardan doğacak hukuki cezai ve mali sorumlulukların tamamen ve yalnızca bana ait olduğunu kabul ve beyan ederim.

YEMİNLİ TERCÜMAN: İSMAİL GÜZEL, Nedimehanım Mes. Lisesi-ÇANAKKALE

İşbu Türkçeden İngilizceye tercüme dairemiz yeminli tercümanlarından Bekir oğlu 1965 doğ. İSMAİL GÜZEL tarafından aslına uygun ve doğru olarak yapıldığını onaylarım. 21 Mart 2019

The undersigned, İSMAİL GÜZEL, authorized translator of the notary , certifies the exactness of translation with the text of document, in Turkish, which was endorsed by myself.

Çanakkale Birinci Noter Vekili
Yeminli Baş Katip
Zehra OZAR

Ek 3. Saha Çalışması Sırasında Kullanılan Görüşme Formları

INTERVIEW FORM

Project Name: "The Nostalgic Dimension of Remembering Socialist Yugoslavia After Its Dissolution: The Case of Sarajevo"

Date:

Place:

The Personal Informations of Interviewee:

QUESTIONS(FOR "YOUNGER GENERATIONS")

1-) Can you introduce yourself to me briefly? Can I learn your date and place of birth and your current job?

2-) Can you mention social, political, and economical factors which could be considered as discontent for you in Sarajevo today?

3-) I would like to learn that how do you identify yourself regarding the identities? In the first place, do you identify yourself with your personal identity or with any identity patterns which is toward collective group belonging, such as your ethnic, national, religious, territorial, urban, class and gender backgrounds?

4-) In the case of Sarajevo and Bosnia and Herzegovina, do you think that ethnic and national divisions are so important for everyone's life? Do you ever encounter such divisions in your everyday life? If you encounter, How do they affect you?

5-) Now, I would like to learn that how do you interpret and approach the past, especially pre-war period. Before that, we know that it is obvious that you did not directly experience the common Yugoslav past because of your age. Where do you encounter the narratives related to the socialist Yugoslav past? For instance, in your family, how socialist past is narrated? Can you tell me that how do you form an interaction with the common past? In the light of these narratives that you encounter, how do you interpret the socialist past including the local past of Sarajevo?

6-) When you compared the socialist past with today; Are there any elements which are deficient nowadays? If there are, can you associate them with your discontents that are apparent today?

7-) Considering that your form of interpretation of the socialist past; according to you, what are the meanings of *"brotherhood and unity(bratsvo i jedinstvo)"* and *"anti-fascism(antifašizam)"*? How was Josip Broz Tito as a leader? Was Socialist Federal

Republic of Yugoslavia(SFRY) a successful state? How was the situation of Sarajevo as a capital in Socialist Federal Republic of Yugoslavia(SFRY)?

8-) The Communist regimes which had been founded after the World War Two in Eastern Europe, are generally interpreted as the repressive regimes. Do you think that Socialist Federal Republic of Yugoslavia(SFRY) was such a repressive regime? Or, if I want that you criticize its negative aspects, what would you like to say in that respect? Or let me ask you this way, do you have bad considerations with regard to Socialist Federal Republic of Yugoslavia?

9-) I know that the war and the breakup of SFRY have changed lots of things in Bosnia and Hercegovina and in Sarajevo. When you compared the pre-war Sarajevo with today, in your opinion, What are the discrepancies between two?

10-) Do you think that there is still an amnesia toward common Yugoslav past both in Bosnia and Herzegovina and in Sarajevo? How ethno-nationalists approach to common Yugoslav past?

11-) In the schoolbooks and history books which you have read until now, how the socialist past was handled? In your education environment, how was the approach of history teachers to socialist past? Do you think that the history teachers praise ethnic and national divisions?

12-) Do you aim anything by interpreting the socialist past and by positioning positively toward it, if you do so? Or when you positioned positively yourself to the socialist past, Is your act of interpreting only a symptom of romanticism?

13-) How do you imagine what kind of Sarajevo in the future by taking into your current discontents?

INTERVIEW FORM

Project Name: "The Nostalgic Dimension of Remembering Socialist Yugoslavia After Its Dissolution: The Case of Sarajevo"

Date:

Place:

The Personal Informations of Interviewee:

QUESTIONS(FOR ELDERLY GENERATİONS)

1-) Can you introduce yourself to me briefly? Can I learn your date and place of birth and your current job?

2-) Can you mention social, political, and economical factors which could be considered as discontent for you in Sarajevo today?

3-) I would like to learn that how do you identify yourself regarding the identities? In the first place, do you identify yourself with your personal identity or with any identity patterns which is toward collective group belonging, such as your ethnic, national, religious, territorial, urban, class and gender backgrounds?

4-) In the case of Sarajevo and Bosnia and Herzegovina, do you think that ethnic and national divisions are so important for everyone's life? Do you ever encounter such divisions in your everyday life? If you encounter, How do they affect you?

5-) Now, I request that you remember the past, especially pre-war period. How was those days in terms of living standards, relationships between people and political situation both in Sarajevo and in whole Yugoslavia?

6-) When you compared those days with today, what are the elements which are deficient nowadays? Can you associate them with your discontents that are apparent today?

7-) According to you, what are the meanings of ***"brotherhood and unity(bratsvo i jedinstvo)"*** and ***"anti-fascism(antifašizam)"***? How was Josip Broz Tito as a leader? Was Socialist Federal Republic of Yugoslavia(SFRY) a successful state? How was the situation of Sarajevo as a capital in Socialist Federal Republic of Yugoslavia(SFRY)?

8-) The Communist regimes which had been founded after the World War Two in Eastern Europe, are generally interpreted as the repressive regimes. Do you think that Socialist Federal Republic of Yugoslavia(SFRY) was such a repressive regime? Or, if I want that you criticize its negative aspects, what would you like to say in that respect?

Or let me ask you this way, do you have bad memories with regard to Socialist Federal Republic of Yugoslavia?

9-) I know that the war and the breakup of SFRY have changed lots of things in Bosnia and Hercegovina and in Sarajevo. After the war and the breakup of SFRY, that is today, do you feel like that you are at your home?

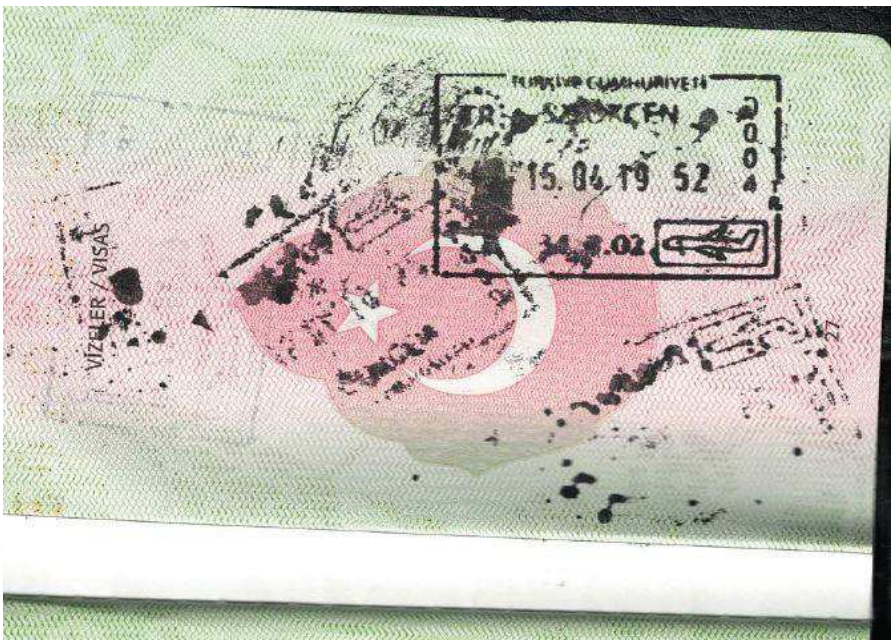
10-) Do you think that there is still an amnesia toward common Yugoslav past both in Bosnia and Herzegovina and in Sarajevo? How ethno-nationalists approach to common Yugoslav past?

11-) If you are longing for those days, are you longing for your youth or for really those days?

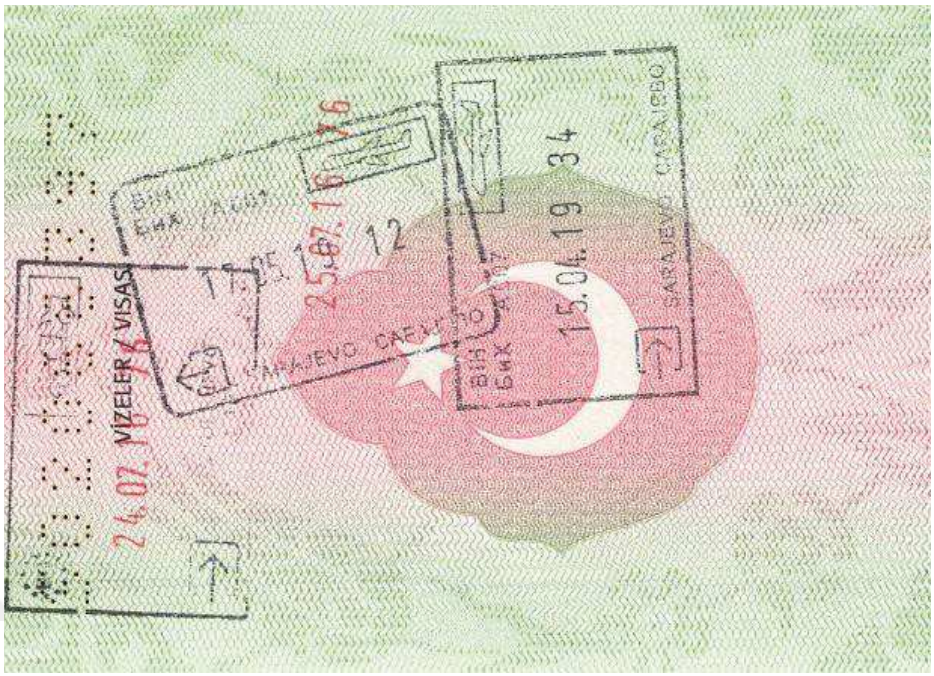
12-) Do you aim anything by remembering the past and by positioning it nostalgically if you do so? Or when you remembered the common past, Is your act of remembering only a symptom of romanticism?

13-) Do you imagine what kind of Sarajevo and Bosnia and Herzegovina in the future by taking into your current discontents?

Ek 4. Pasaport Damgaları






VIZELER / VISAS
SARAJEVO CARAJEBO
15.04.19 34

Ek 5. Seyahat Bilet Bilgileri

MELIH FILIZ

Rezervasyon No *Reservation no.*	Bilet No *Ticket no.*	Düzenleyen *Edit*	Düzenlenme Tarihi *Edit date*
TCRVAC	6242200597420	INTERNET	3/01/2019

Nereden *From*	Kalkış Zamanı *Departure time*	Kalkış Terminali *Departure terminal*
Istanbul-S.Gökçen (SAW)	15/04/2019 - 10:55	-
Nereye *To*	Varış Zamanı *Arrival time*	Varış Terminali *Arrival terminal*
Saraybosna (SJJ)	15/04/2019 - 11:50	-
Uçuş No *Flight no.*	Durum *Status*	Geçerlilik Tarihi *Expiry date*
PC291	F	15/04/2020

Nereden *From*	Kalkış Zamanı *Departure time*	Kalkış Terminali *Departure terminal*
Saraybosna (SJJ)	17/05/2019 - 12:00	-
Nereye *To*	Varış Zamanı *Arrival time*	Varış Terminali *Arrival terminal*
Istanbul-S.Gökçen (SAW)	17/05/2019 - 14:50	-
Uçuş No *Flight no.*	Durum *Status*	Geçerlilik Tarihi *Expiry date*
PC292	F	15/04/2020

Uçuşa Bağlı Hizmetler
Extra services

Bagaj	*Baggage*	20 Kg
Toplam Bagaj Hakkı	*Total baggage*	20 Kg
Toplam Kabin Bagajı Hakkı	*Total cabin baggage*	0 Kg

GWEB/INT/P90 - NON REF / NO CHNG --- IADE EDILMEZ / DEGISIKLIK YAPILMAZ

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : FİLİZ, MELİH

Uyruğu : T.C.

Doğum Tarihi ve Yeri : 17.10.1994/Eminönü

Telefon : +90 545 571 22 45

E-mail : filizmelih17@gmail.com

Eğitim

Derece	***Eğitim Birimi***	***Mezuniyet Tarihi***
Yüksek Lisans	ÇOMÜ LEE Balkan Araştırmaları	2020
Lisans	SÜ İİBF Uluslararası İlişkiler	2017
Lise	Biga Mehmet Akif Ersoy Lisesi	2012

Yabancı Dil

İngilizce

Orcid No: 0000-0002-7349-3147