

Dersim Alevilerinde Kimlik İnşası ve Travma

İMİRAN GÜRİTAŞ

Alevilik sosyal bilimcilerin karşılaştığı, dinî pratikleri ve etnik aidiyetleri bakımından kısmi farklılıklar gösteren, genel geçerli bir tanımlamaya sığmayan ve sosyal bilimciler açısından bakır bir konu olma önemini halen koruyan bir araştırma alanıdır. Aleviliğe oldukça yoğun bir ilgi olmasına karşın, din ve kimlik olgusunu ele alan bilimsel araştırmalar oldukça azdır. Mevcut araştırmaların çoğunda ideolojik, etnik ve sosyal kaygıların hâkim olduğu gözlemlerin hemfikir olduğu ortak bir kanıdır. Bu makale mütevazı sınırlarından dolayı Alevilik üzerine kapsamlı bir kimlik tartışması iddiası taşımamaktadır. Buna rağmen bu makalede, Alevi kimliğine sahip ve özellikle de barındırmış olduğu Alevi ocaklarından ötürü Alevilik için önemli bir sembolik gücü bulunan Dersim’de, kimlik inşasının *travma ile olan ilişkisi* sosyal-psikolojik ve kültürelbilimsel bir perspektifle tartışılmak istenmektedir. Uzun yıllar unutulmaya terk edilen bir olay olarak “Dersim 38 Tertelesi”¹ gerçekleştirilmesinden onlarca yıl sonra CHP milletvekili Onur Öymen’in TBMM’de yaptığı konuşma ve sonrasında da dönemin Başbakanı Erdoğan’ın “Dersim özü” ile ilk defa farklı bir tartışma içeriğiyle gündeme otururken, Dersim eksenli tartışmaların muhtevasını da önemli bir oranda etkilemiş oldu.

Kolektif kimlik, hafıza, hatırlama ve travma kavramları etrafında tartışılacak olan Dersim Alevi kimliği genel Alevi kimliği ile kıyaslandığında, hem iç hem de dış algı bağlamında önemli bir farklılık göstermektedir. Çünkü Dersim Alevileri hem etnik ve hem de yaşamış oldukları 38 Tertelesi’nden dolayı

1 1938 Katliamı çeşitli isimlerle adlandırılmaktadır. Yöre insanı tarafından hem Zazaca ve hem de Kürtçe “Sala 38” olarak adlandırılan Katliam, son zamanlarda *Tertele Desimi* (Dersim Tertelesi) olarak ifade edilmektedir.

diğer Alevilerden ve aynı zamanda etnik olarak ait olduğu düşünölen Kürtlerden farklı bir kolektif hafızaya sahiptir. Her ne kadar, örneğin 1514 gibi çeşitli tarihsel olaylar veya süreçler bütün Aleviler için travmatik çağrışimler oluştursa da, Dersim Alevilerinin kolektif hafızası diğer Alevilerin hafızasından önemli bir farklılık oluşturmaktadır.

Sosyal bir fenomen olarak kolektif kimlik

Aristoteles'den bu yana insanın “zoon politikon/sosyal (politik) bir varlık”² olduğu gerçeği, insan ve insan toplumlari ile ilgilenen sosyal bilimlerin üzerinde hemfikir olduğu bir olgudur. Peter Berger homo sapiens'in hayvanlar âleminde çok müstesna bir yere sahip olduğunu ifade eder.³ İnsanın hayvanlar âleminde sahip olduğu bu antropolojik müstesna yerin, insanın biyolojik olarak hayvanlarla kıyaslandığında “içgüdü yoksunu” “eksik bir varlık (*Mängelwesen*)”⁴ olmasından kaynaklı olduğu belirtilir. Gehlen'e göre insan hayvana nispeten organik yapısı gereği doğaya uygun bir varlık değil. Gehlen, insanın bu eksikliğini gidermek ve içine doğduğu doğa/natur içerisinde bir yer edinebilmesi ve yaşayabilmesi için kendi doğasını yaratması gerektiğini ileri sürer ve bu yaratılmış doğayı “ikinci doğa” yani “kültür” olarak adlandırır. Buna göre insanın bu eksik biyolojik hali ve sosyal varlığı arasında dolaysız bir ilişki vardır. Yani insanın biyolojik yapısı insanın sosyalleşmesini ve toplumsal bir varlık olarak yaşamasını zorunlu kılar. Berger bu diyalektik ilişkiyi şöyle açıklar:

İnsanın bu (“antropolojik eksik bir varlık olma”) özelliği kendisini hem bedeni ile olan ilişkisinde hem de çevresi ile olan ilişkisinde ifade eder. (...) Gelişmiş hayvanlarda ana rahminde gerçekleşen (doğadaki yaşama hazır) biyolojik tamamlanma sürecinin temel evreleri, insanda doğumu takip eden ilk yılın içinde gerçekleşir. Bu demektir ki, insanın biyolojik olarak insanlaşma süreci öyle bir zamanda gerçekleşiyor ki insan yavrusu artık organik bir ilişkiye dayanmayan, hem dış maddi dünyayı hem de çocuğun sosyal dünyasını kapsayan bir çevre ile interaksiyon içerisinde. (...) O halde hem birey olarak hem de kültür unsuru olarak insanlaşma sürecinde biyolojik bir alt yapı söz konusudur.⁵

İnsan bu sosyal doğası gereği toplumsal bir varlıktır. Berger'in deyimiyile *birey toplumsal gerçekliğinden bağımsız düşünölemez. Ancak bunun tersi*

2 Aristoteles, 1998: 48-49.

3 Berger, 1969: 5.

4 İnsan, insanın doğası ve onun dünya içindeki konumlanışı için bkz. Gehlen, 1940.

5 Berger, 1969: 5.

de söylenebilir.⁶ Bundan ötürü toplumu diyalektik bir süreç olarak tanımlayan Berger ve Luckman burada üç önemli sürece dikkat çekerler: “externalizasyon (dışavurum), objektivasyon (nesnelleştirme) ve internalizasyon yani içselleştirme.”⁷

Antropolojik bir zorunluluk olan *externalizasyon* sürecinde insan kırılğan doğasına uygun sosyal bir düzen yaratmak için, kendisini maddi ve manevi üretimleri ile dışa aktararak toplumsal bir dünya oluşturur.⁸ Bu süreçte toplum bireyin ürünü olarak ortaya çıkarken, *objektivasyon* sürecinde iletişim sonucu bu ilişki nesnelleşerek üreticilerine karşı, ondan bağımsız maddi bir gerçeklik olarak durur. Söz konusu objektif toplumsal gerçeklik içselleştirildikten sonra birey artık içine doğduğu toplumsal gerçekliğin bir ürünüdür.⁹ İşte birey ve toplum arasındaki bu karşılıklı üretime dayalı ilişki, toplumun diyalektik karakterinin özünü oluşturur. Bu diyalektik süreç katı bir determinizmden ziyade birbirinin zıddı gibi bir görünüm arz eden bireysel realite ile toplumsal realite arasındaki etkileşimin ifadesidir ve diyalektik doğası gereği statik değil esnek bir dinamizme sahiptir. Böylece birey ancak “toplum içerisinde” maddi ve manevi “toplumsal süreçlerin karşılıklı etkileşiminin bir sonucu” olarak fert olma bilinci edinir ve kendisine bir kimlik oluşturur.¹⁰

Yukarıdaki açıklamaların ışığında değerlendirirsek, toplumsal kimliklerin insan toplumlarının kültürel üretimleri kapsamında ele alınması gerekir ve bu kolektif kimlikler bütün sosyal gerçeklikler gibi, sosyal bilimlerin konstrüksiyon dedikleri kurgusal-diyalektiksel bir karaktere sahiptir. İnsanın bütün maddi ve manevi üretimleri gibi kimlik de sosyo-kültürel bir kategori olarak antropolojik bir zorunluluğa tekabül eder. Assmann’ın deyimiyile kimlik sosyojenidir.¹¹ Bu sosyojen karakterinden dolayı kimlik kolektif bir bilincin ortak taşıyıcılarını öngörür ve sosyal realitenin anlamsal bağlamlarını anlama ihtiyacı çerçevesinde bireyin sosyal davranışlarına kültürel bir çerçeve de sunar. Assmann hem bireysel hem de kolektif kimliği ortak toplumsal bilincin bir ürünü olarak, yani bilinçsiz bir varlığın kendisini bilince çıkarma olgusu olarak açıklamaktadır.¹² Bu kendi varlığını algılama olgusu bireyin toplum içerisindeki konumu için geçerli olduğu gibi grup ya da toplumlar için de geçerlidir. Bireysel bir kimlik edinmek için bireyin öncelikle

6 Berger, Luckmann, 2004: 65.

7 Berger, 1969: 4.

8 Berger, Luckmann, 2004: 55.

9 Berger, Luckmann, 2004: 65.

10 Berger, 1969: 4.

11 Assmann, 2007: 130.

12 Assmann, 2007: 130.

toplumsal bir kimliğe sahip olması gerekiyor. Assmann'ın sözünü etmiş olduğu “bilinç”, bireyin doğuştan beraberinde getirmediği, aksine çeşitli toplumsal ve tarihsel süreçlerde toplumsal olarak üretilen ve bireyden önce var olan toplumsal kurumlar tarafından tek tek bireylere birincil ve ikincil sosyalizasyon süreçlerinde aktarılan kolektif bir olgudur. Elbetteki bireyin toplumla kurmuş olduğu karşılıklı etkileşim ve iletişimin rolü küçümsenmemelidir. Birey toplumsallaşma süreci içerisinde verileri pasif bir tarzda alan bir unsur değil, aksine bu ilişki sürecine kendi rengini de veren aktif özne dediğimiz bir role sahiptir. Ancak ifade etmek gerekir ki, sahip olduğumuz bireysel deneyimler de yine toplum dediğimiz kolektifin sunmuş olduğu sosyo-kültürel zemin ve çerçevede gerçekleşir. Konuştuğumuz dil, sahip olduğumuz değer yargıları toplumsal ilişkilerin bütünü içerisinde düşünülmesi gereken olgulardır. Yani bireylerin etnik, sınıfsal, sosyal ve kültürel aidiyetleri içine doğdukları toplumların üyelerine sundukları aidiyetleri ifade eder.

Ancak her kolektif kimliğin bir de kolektif bir hafızaya, hatırlamaya ihtiyacı vardır. Yani kolektif bilinç kolektif hafızanın, ortak hatırlananın bir ürünüdür. Bu açıdan Assmann'ın deyişiyle her kültür “konnektif (bağlayıcı) bir strüktüre (yapıya)”¹³ sahiptir ve söz konusu strüktür insanları “sosyal ve zaman boyutlu”¹⁴ olmak üzere iki boyutta birbirine bağlayıp, kültürel bir grup olarak varolmasını sağlar. Assmann bu bağlamda *normatif* ve *naratif* olmak üzere iki unsuru öne çıkarır:¹⁵ Normatif unsur, bireyi ortak kural ve değerlerle ait olduğu gruba bağlarken, naratif unsur grubun kendisini ortak bir geçmişin ürünü olarak kolektif bir şekilde hatırlamasını olanaklı kılar. Kolektif hafıza ayrıca, zamanın sadece geçmiş olanıyla değil, aynı zamanda ileriye yönelik olanıyla da ilgilenir: geriye ve ileriye doğru. Hafıza sadece geçmişini yeniden inşa etmekle kalmıyor, o şimdiki zamanın tecrübelerini ve gelecek zamanı da organize etmektedir.¹⁶ Ancak kimlik her ne kadar her iki zaman dilimini, yani geçmişini ve geleceğini kapsasa da, daha çok geçmişin hatırlanması üzerine kendisini inşa eder. Geçmiş, şimdiki zamanda algılanan kimliğe ihtiyaç duyduğu inşa malzemesini sunar. Bu boyutuyla değerlendirildiğinde kimlik geriye doğru yöneltilmiş bir sorunun cevabı olarak karşımıza çıkar ve hatırlamayı zorunlu kılar.

Toplumsal hafızanın önemli teorisyenlerinden olan Fransız sosyolog Halbwachs, hatırlamayı, şimdiki zamanın sunmuş olduğu sosyal çerçeve yardımı ile *geçmişin yeniden kurgulanması/inşası* şeklinde değerlendirmektedir.¹⁷

13 Assmann, 2007: 16.

14 Assmann, 2007: 16.

15 Assmann, 2007: 17.

16 Assmann, 2007: 42.

17 Halbwachs, 1967: 55.

Halbwachs'a göre birey ancak aile, din, sosyal sınıf ve benzeri gruplar içerisinde ve bu grupların sunmuş olduğu *sosyal çerçeve/cadre sociaux*¹⁸ yardımı ile sosyal kimlik sahibi olur. Bundan dolayı söz konusu olan kolektif hafıza ve hatırlama sosyal grup içerisindeki iletişim ve etkileşim süreçleri ile mümkün olabilir. Bu anlamda kolektif hafıza geçmişin bugünün ihtiyaçları doğrultusunda sosyal olarak yeniden kurgulanmasıdır diyebiliriz. Halbwachs kolektif hafızanın toplumsal boyutunu öne çıkarıp onun kurgusal karakterine vurgu yaparken, hatırlamanın da ancak grup içerisinde ve grubun sunmuş olduğu çerçeve içinde mümkün olabileceğini vurgulamaktadır. Halbwachs geçmişin şimdiki zaman kurgusunun dil, zaman, mekân ve deneyimleme vasıtasıyla gerçekleştiğini söyler. Halbwachs bu öğeleri yukarıda ifade edildiği gibi *cadre sociaux* (sosyal çerçeve) olarak adlandırır. Dil, grup hafızasının oluşumunda ve aktarımında asli bir öneme sahiptir. Zira dil, bir iletişim ve etkileşim aracı olarak sadece sosyal gerçekliğin inşasına hizmet etmeyerek, aynı zamanda inşa edilen sosyal gerçekliğin süreklilik, aktarım ve stabilize edilmesini de sağlar.¹⁹ Zaman ve mekân ise tecrübe edilen olayların tespit edilerek, tarihsel hatıraların zaman ve mekân içerisinde somutlaştırılmasına katkı sunar. Bu açıdan hatırlama figürasyonları hafızaya kaydedilmeden önce anlamlandırılması gerekmektedir.²⁰ “Bir hakikat bir grubun hafızasına girmeden önce somut bir olayın, bir ferдин, bir mekânın formunda sunulması gerekmektedir.”²¹ Bu anlamlandırma imaj ve kavramın zaman ve mekân içerisinde kolektif hafızanın ihtiyaç duyduğu sembollere dönüştürülmesi ile gerçekleşir. Semboller bizler tarafından birey olarak deneyimlemeyeceğimiz ortak zaman ve mekânın şifreleri olarak algılanır. Örneğin; bayram takvimi birey olarak toplumsal yaşamımızı kolaylaştırırken kolektif olarak da ortak yaşanmış bir geçmişi sembolize eder. Aynı şey somut ve soyut mekânlar için de geçerlidir. Somut mekân olarak hac ve ziyaret yerleri dolaysız tecrübe edilirken, vatan gibi soyut mekânlar da sembollerle tecrübe alanına çıkarılarak kolektif hafızamıza katılır.

Halbwachs'ın teorik belirlemesine göre toplumsal gerçekliğin bir ürünü olan kolektif kimlik objektif-sosyal determinantlarından ziyade, daha çok hatırlamaya dayalı muhayyel karakteri ile karşımıza çıkar. Ancak kimlikler sadece sıradan hatırlanan ortak tecrübelerin anlatımlarından oluşmaz, daha çok ritüellerle kutsallaştırılarak anlamlandırılmış dini/sakral karaktere yakın bir özellik taşırlar.

Özetlersek, kolektif kimlikler birer konstrüksüyon olarak kolektif bir ha-

18 Halbwachs, 1985: 22.

19 Assmann, 2007: 141.

20 Assmann, 2007: 37.

21 Halbwachs 1941'den akt. Assmann, 2007: 38.

fızaı zorunlu kılar ve Assmann'a göre "bimodal (iki surette)"²² işleyen hatırlama, bu süreçte oldukça merkezi bir rol oynar. Sözü edilen bimodalite şu iki öğeden oluşmaktadır: *konsolide eden hatırlama*, yani ilk kökene inen hatırlama ve deneyimlemeye dayanan *biyografik hatırlama*.²³ Konsolide eden hatırlama kendisini somut ve imgesel bir hatırlama metodu üzerine oturarak somut, yazılı ve yazılı olmayan ritüeller, danslar, mitler, motifler, elbiseler, mücevherat, dövme ve benzeri objektivasyonlar ile hatırlamaya kültürel bir içerik sunmaktadır.²⁴ Buna karşın biyografik hatırlama aktörlerin sosyal etkileşimine dayanır. Bu bağlamda *kültürel hafıza iletişimsel hafızaya göre kurumsallaştırılmış bir hatırlama tekniği* olup, sakral bir karaktere sahiptir.²⁵ Böylelikle şimdiki zaman ilk zamandan başlatılıp, objektif tarih "hatırlanana ve bu vesile ile Mythos'a transfer edilir".²⁶

Bu izlenimler doğrultusunda değerlendirecek olursak toplumlar her tarihsel süreçte farklı form ve içeriklerde, söz konusu süreçlerin ihtiyaçları ve sunduğu materyaller doğrultusunda kolektif kimlikler oluştururlar. Bu anlamda bütün kimlikleri kendi tarihsel ve toplumsal bağlamları içerisinde insan gruplarının ve bireylerin diyalektik bir sosyal kurgulama eylemi olarak tanımlamak mümkündür. Berger ve Luckmann'ın deyiimi ile "Homo sapiens her zaman ve aynı ölçüde aynı zamanda bir Homo sociustur."²⁷

38 Dersim Tertelesi'ne bilimsel teorik çerçeveler ışığında bakarsak, var olan kimlik inşasının benzer bir yöntemle kurgulandığını görürüz. 1938 Katliamı ile kültürel aktarım ve devamlılık bağlamında sarsıcı bir gelenek kırılması yaşayan Dersim kimliği etrafında yürütülen şu ana kadarki tartışmaların önemli bir kısmı, daha çok konjonktürel siyasi ihtiyaçlar eksenli tartışmalar olarak gerçekleşmektedir. Bu anlamda yapılan bu tür tartışmaların amacı günün siyasi koşullarını karşılamanın dışında bilimsel bir değer taşımaktan uzaktır. Dersim özelindeki kimlik sorunsalını da genel kimlik inşa süreçlerinden bağımsız olarak ele almak gerçekliğe denk düşmez. Zira Dersim kimliği işlenirken, çoğu zaman bu kimliğin kültürel bileşenleri²⁸ görmezden gelinerek, sadece tarihsel bir kesit olan 38'e indirgenerek açıklan-

22 Assmann, 2007: 51.

23 Assmann, 2007: 52.

24 Assmann, 2007: 52.

25 Assmann, 2007: 52.

26 Assmann, 2007: 52.

27 Berger, Luckmann, 2004: 54.

28 Dersim kimliğini sadece Kızılbaşlık ile açıklamak elbetteki Dersim'in tarihsel kültür mirasına denk düşmez. 1915 öncesi Dersim kimliği ayrıca irdelenmesi gereken bir konudur. Ermeni Soykırımı'ndan önce Dersim'de önemli bir Ermeni nüfusunun mevcut olduğu gerçeği gözönünde bulundurulursa Dersim kimliğini sadece Aleviliğe dayanarak tarif etmek elbette ki çok yanlış bir yaklaşım olur. Ayrıca önemli oranda yerleşim yerlerinin adlarının Ermenice olması ve bu isimlerin yakın tarihe kadar kullanılması bu konuda önemli bir veridir.

mak isteniyor. Böyle bir yaklaşım sadece eksik değil, aynı zamanda gerçekliğin bütünlüğü ve çeşitliliğine indirgemeci bir bakış açısı da sunar.

1938'e gelindiğinde Dersim Alevilerinin tarihsel kimliğini oluşturan iki temel unsurdan bahsedebiliriz: Aşiret ve Ocak aidiyeti. Genellikle her ferdin mensubu olduğu bir aşireti ve pir-talip ilişkisiyle bağlı olduğu bir ocağı vardır. Pirlük ve ağalık/aşiret kurumları sosyal anlamda çok yakın benzerlikler göstermesine karşın işlevsel olarak farklı özellikler taşırlar. Pirlük kurumu daha çok dinî alan ile ilgilenirken, ağalık/aşiret kurumu daha çok sosyal, siyasi ve ekonomik alanla ilgilenir. Ancak bazı istisnai durumlarda –Seyyid Rıza örneğinde gördüğümüz gibi– bu her iki kurumun Dersim'de iç içe yaşadığı da görülmüştür. Genel anlamda ağalık ve pirlük kurumunu kıyasladığımızda aşiret ve ağalık kurumunun ilgilendiği alanlar (iktisadi ve siyasi) gereği daha esnek bir yapı taşıdığı söyleyebiliriz.

Dersim'in kimlik oluşumundaki bu ikili sosyal yapıya ABD'nin Harput Konsolosu 1908 yılında "Dersim Kürtleri" konulu raporunda şu şekilde değinmektedir: "Her birinin başında bir Ağa ya da lider, Reis bulunan ve her biri bir Seyyid'e ya da dinî lidere sahip olan aşağı yukarı 50 Kızılbaş kabilesi vardır. Bu Seyyidler eski Yahudi rahip sınıfı gibi görevlerini miras yoluyla alırlar."²⁹

Dersim kimliğinin inşa sürecini tanımlarken her ne kadar aşiret unsurunun işlevselliğinin daha esnek olduğunu söylesek de, dış kimlik tanımlama sürecinde ocak kimliğinin öne çıktığını görmekteyiz. Çünkü içte bir aidiyet oluşumuna yardım eden aşiret kimliği dıştaki Sünni İslâm kimliği karşısında zayıf kalmaktadır. Tam da bu esnada, ocak kurumu aşiret kurumunun yetmediği yerlerde öne çıkarak bütünsel bir Dersim kolektif kimliğinin oluşumunda küçümsenmeyecek bir rol oynar. Aşiret kurumunun ocak kurumuna göre daha entegratif bir özellik taşıdığı, Dersim araştırmalarında da göze çarpmaktadır. Bu, pirlük kurumunun endogenliği (iç yapısallığı) ile yakından ilgilidir. Pirlük/ocak kurumu daha çok endogen bir özellik taşıırken aşiret kurumu daha esnek bir yapı sunmaktadır. Aşiret kurumunun zorunlu yaşamsal, entegratif ve dışa açık yönüne Munzuroğlu *Dersim Aleviliği* adlı çalışmasında şu ifadelerle dikkat çekmektedir: "Çapul ve vurgun durumu, aşiretlere mensup olmayan bireyleri ve aileleri siliyordu. Ya aşirete katılıp 'bext olurlardı ya da silinirlerdi. (...) Aşiretler arası vurgun ve talan aşiret dışı yaşama fırsat vermiyordu."³⁰ Bu çok parçalı ve çelişik aşiret yapılanmasına rağmen Dersim, kimliğinin bütünselliğini Alevi/Kızılbaş kimliği ve ocak kurumu üzerinden gerçekleştirdiği gözlemlenmektedir.

Feodal üretim ilişkilerinin egemen olduğu pre-modern toplumlarda din-

29 Akgül, 2004: 33-34.

30 Munzuroğlu, 2004: 8.

sel ya da aşiretsel aidiyet formlarının baskın kimlik yapılanmaları olarak öne çıkmalarını sadece Dersim'e indirgemek ve ona özgü bir sosyo-kültürel yapılanma olduğunu söylemek gerçekçi olmadığı gibi, Ortadoğu'da yaşanan feodal yapılanmanın evrensel karakterine de aykırı düşer. Bu daha çok politizasyonu gecikmiş ya da ilk aşamasında bulunan, aidiyetlerin genellikle kan bağı ile oluştuğu Ortadoğu'da da sıkça rastlanan etnik toplulukların genel bir özelliğidir. Her ne kadar dil üzerine yapılan aktüel kimlik tartışmalarında Dersim'e Kürt ya da Zaza kimliği belirlenmek istense de, hem 38 önce si hem de 38 sonrası süreçten 1980'li yılların ortalarına kadar Dersim kimliğinde asıl belirleyici unsur Alevilik/Kızılbaşlık olmuştur.³¹ Bu sebepten dolayı etnik köken veya konuşulan dilin Dersim'de bütünsel bir kolektif kimliğin oluşumunda ve algısında çok önemli bir rol oynadığını söylemek güçtür. Ayrıca tarihsel gelişim süreci içerisinde dil, kültür, din ve etnik yapı bağlamlarında heterojen bir özellik gösteren Dersim'e³² homojen, tekil etnik kimlik önerileri, Dersim'in tarihsel gerçekliğiyle de pek örtüşmemektedir. Örneğin, Çemişgezek ilçesinin Sünni-Kürt aşiretlerinin "Dersimli kimliği" kısmen de olsa ortak dil olan Kurmanciyi konuşmalarına rağmen soru işaretine tabi tutulup "Kuhr/Qur" olarak tanımlanırken, Türkmen kökenli Sarısaltıkların dil ve etnik köken eksenli bir ayrıma tabi tutulmaması oldukça ilginçtir. Öyle ki, Dersim ile ilgili yapılan araştırmalarda yaşlı kuşağın *kırmanç* ve *kurmanç* kelimelerini etnik köken bağlamında değil de, Alevilik ile eşanlımlı kullandıkları göze çarpmaktadır. Bu bağlamda *tırk* (Türk) kelimesinin etnik anlamının dışında, daha çok Sünnilik ile özdeşleştirildiğini görmekteyiz.³³ Bazı yazarlar, söz konusu durumu Dersimli yaşlı kuşağın dışa açılmaması ve içe kapanık/izole bir şekilde yaşadığı iddiasıyla ilişkili olarak değerlendirse de, bu daha çok Türkmen kökenli Sarısaltıklar ve Çemişgezekli Sünni Kürt aşiretleri örneğiyle açıklamaya çalıştığımız, ortak dinî aidiyetten kaynaklanan kültürel bir farklılığın ürünüdür. Buradan da anlaşılacağı gibi dilin, bütünsel olarak Dersim kimliğini tanımlamakta yeterli gelmediği görülmektedir. Merkezi otoritenin resmî dini olan Sünni İslâm'ın, gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet döneminde daha çok Türk egemen bir kodla şekillenip diğer

31 Fırat, Aleviler arasında konuşulan farklı dilleri göz önünde bulundurarak etnisite bağlamında yürütmüş olduğu tartışmada şunu ifade etmektedir: "Köken ister Türk, ister Zaza ve isterse Kürt olsun, kimlik vurgusu burada üç kesimi birleştirici olan Aleviliktir." 2010: 151.

32 Dersim'in 16. yüzyıldaki demografik yapısı için bkz. Sağlam, 2010: 282.

33 Türk kelimesinin daha çok Sünnilikle özdeşleştirilmesi devletin gizli raporlarına da yansımıştır. Dersim üzerine Jandarma Genel Komutanlığı III. Ş. I. Ks. tarafından yazılan gizli raporda şu ifadelere yer verilmektedir: "Kızılbaş, Sünni Müslümanı sevmez, bir kin besler, onun ezelden düşmanıdır. Sünnileri Rumi diye anar. Kızılbaş ilahi kuvvetin hamili bulunduğunu ve imamlarının Sünniler elinde işkence ile öldüğüne itikat ederler. Bunun için Sünnilere düşmandır. Bu o kadar ileri gelmiştir ki Kızılbaş Türk ile Sünni ve Kürt ile Kızılbaş kelimesini aynı telakki eder. ... Yezidi Türk bilirler..." 2000: 38.

dini ve etnik grupların karşısına çıkması “türk” ve “kurmanc” kavramlarının ikili bir anlamda okunmasına yol açmıştır.

Cumhuriyet ve ötekileştirme araçları

Modern çağda feodal üretim ilişkileri üzerine şekillenen siyasal egemenlik ve kimlik formları, yerini ulusal egemenlik olarak tarif edilen ve merkezinde tarihsel bir özne olarak sadece “ulusu” barındıran yeni bir siyasal ve kültürel sürece terk etmek zorundaydı.³⁴ Oldukça karmaşık bir süreç olan uluslaşma, yenileyici dinamiğine rağmen, her yerde sorunsuz bir şekilde gelişmemiştir. Özellikle de “gecikmiş uluslar”³⁵ açısından ulus-devlet inşa süreçleri oldukça trajik sonuçları olan pek çok tarihsel olaya da sebebiyet vermiştir. Ermeni ve Yahudi soykırımları bu anlamda ulus-devletlerin homojenleşme istek ve çabalarının iki önemli örneğini teşkil etmektedir. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucularının da çok etnili ve dinli Osmanlı kimliği ile olan sorunlarını tekli çözümlerde aramaları, bütünsel bir kimliğin tanımını tekil etnik kimliğe indirgemelerini “zorunlu” kılıyordu. Bu anlamda Cumhuriyet, Türk etnik kimliğinin bir tezahürü olarak elinde bulundurduğu bütün araçları bu kimliğin oluşumunun hizmetine sundu. Din de bu kimlik oluşumunun yapı malzemelerinden biri olduğu için kullanılmasında bir sorun görülmedi.³⁶

Türk ve İslâm sentezi ekseninde gelişen Türk milliyetçiliği, maksimum bir etki alanı oluşturmak için, İslâm’ın ötekileştirici önyargularını milliyetçiliğin etkin araçları arasında kullandı. Bu kullanım etnik olarak homojen bir toplumun oluşumunda işlevsel bir özellik taşımaktaydı. Bu tarz bir işlevsellik, Türk milliyetçiliğinin temel felsefesi olan “Türk-İslâm-Sentezine”³⁷ de birebir uyuyordu. Örnek olarak “gayrimüslim” tabiri, fonksiyonel olarak anti-Semitizme benzer bir şekilde, negatif bir çağrışımla Türk milliyetçi söyleminin oldukça önemli bir kavramını oluşturdu.

34 Eisenstadt, 1991: 28.

35 Plessner, 1982: 58.

36 Her ne kadar din ve ulus kolektif kimlik modelleri olarak birbirini reddeder bir görünüm arzetsede, birçok nation-building sürecinde din önemli bir ulus yapıcı faktör olarak kendisini göstermektedir. İsrail, Kuzey İrlanda, Belçika ve Hollanda’nın ayrı uluslar olarak şekillenmesi, Bosna veyahut 19. yüzyılda Osmanlı egemenliğine karşı gelişen Sırp ve Yunan milliyetçiliklerinde dini farklılıkların önemli orandaki belirleyici rolü bu bağlamda verebileceğimiz örneklerdendir.

37 Türk-İslâm Sentezi kavramı olarak her ne kadar 1960’lı yılların sonlarına doğru ortaya çıkmışsa da, bu sentezin İslâm bileşeni Ermeni Soykırımı’nda olduğu gibi “milli mücadele” diye tabir edilen süreçte de Kemalist hareketin elinde burjuva sınıfı olmayan, ümmet bilincine sahip ve ulemanın propagandasına açık Müslüman toplulukları organize ve mobilize etmekte etkili bir araç olarak kullanılmıştır. Öncü kadrosu Osmanlı’nın askeri ve yönetici bürokrasisinden oluşan *Kemalist hareketin sosyal tabanı Türk ulusal bilincine yabancı, kendisini Müslüman addeden etnik olarak heterojen kitlelerden oluşmaktaydı. Bu bağlamda ilk meclisin mesleki ve toplumsal gruplara göre bileşenleri ve daha fazlası için bkz. Steinhaus, 1969: 74 ve 76.*

Sünni İslâm, Türk etnisinin dini olarak “yeni” devlette zaten hukuksal olarak konsolide edilmişti ve Osmanlı İmparatorluğu’nda da hem devletin hem de yönetici elitin diniydi. Yeni devlette İslâm’ın hegemonik konumlanışı Osmanlı modernleşmesinden devralınan bir geleneğin devamını ifade etmekteydi. Ateş, Tanıl Bora’nın *Türk sağının üç hali* analizine dayanarak Türk milliyetçiliği ve İslâmcılığının birbirleri ile olan sembiyotik ilişkisini şöyle ifade etmektedir: “... çünkü ne Osmanlılık içinde Türklük ayrıştırılabilir bir kategoridir ne de Türklük içinde Müslümanlık. Bu dönüşebilirlik halini hem miliyetçi entelektüellerin yazılarında hem de İTC’nin siyasal programatik dilinde görmek mümkündür. Bu entelektüel ve politik miras, Türk ulusal kimliğinin etno-kültürel inşasının tarihsel altyapısını oluşturmuştur.”³⁸ Hatta Ermeni Soykırımı ve nüfus mübadelesi ile siyasal, ekonomik, sosyal ve siyasal alan İslâm unsurunun hegemonyası lehine etnik ve dinî olarak homojenleştirildi. Böylelikle, İslâm’ın geçmişte diğer aidiyetlerle, Hıristiyan ve Yahudilerle oluşturduğu ve kendini tahammülden öte ifade edemeyen minimal “kabul” yerini sosyal alanda etnik Türk milliyetçiliğiyle harmonize edilmiş, total bir Türk-İslâm egemenliğine bıraktı. Bu bağlamda Dersimli Kızılbaşlar aynı Ermeniler gibi iki yönüyle “düşman” kategorisine girmektedirler. Hem Kürt hem de Kızılbaş olmalarından dolayı yeni Türk-İslâm sentezli toplumda bu özellikleri ile varlıklarını sürdürmeleri başlı başına bir sorun teşkil etmekteydi. Bu aidiyetler, Türk milliyetçi bakış açısına göre “sağlıklı ulusal bünyede” “anomalik bir tezahür”, bir “hastalık” olarak karakterize edildiler. Türk milliyetçilerinin siyasal sosyalizasyonunun gerçekleştiği askeri ve tıbbi okullarda edindikleri kavramsallıkla toplum; bir operasyon ve ameliyat objesi olarak değerlendirilirken, “hastalıklı” yapılar “sağlıklı ulusal” bünyeden uzaklaştırılmaları gereken bir zorunluluğu ifade etmekteydi. Bu anlayış çerçevesinde Dersim Kızılbaşları acımasız bir kırıma tabi tutularak söz konusu bünyeden sökülüp atılmasalar dahi, “nasyonal organik topluma” en azından uyumlu hale getirilmiş olacaktı.

38 Tertelesi, kolektif travma ve kimlik

Etimolojik olarak Yunanca kökenli bir kelime olan travma (yara, yaralanma) kavram olarak psikolojide şiddet sonrası yaşanan sosyal-psikolojik durumu, travmanın oluşturmuş olduğu etkileri ve travma ile kurulan ilişkiyi açıklamak için kullanılmaktadır. Böylece psiko-analitik travma teorisine göre travma, “aniden ve yoğun bir şekilde ortaya çıkmasından dolayı bireyin yaşanan durumla başedebilmesini sağlayabilecek psikolojik mekanizmalarının işlevi-

38 Ateş, 2011: 17-18.

ni aşan bir olay olarak ortaya çıkan ruhsal yaralanma”³⁹ demektir. Fischer ve Riedesser travmayı “bireyin içerisinde bulunmuş olduğu tehdit edici durum faktörleri ve bunlarla bireysel başa çıkma olanakları arasındaki hayati öneme sahip bir uyumsuzluk/diskrepans deneyimi olarak”⁴⁰ tarif eder. Çaresizlik, korumasız teslim olma, derin aşağılanma duyguları ve ölüm korkusu ile kendini karakterize eden travma, bireyde böylece “uzun süreli bir öz ve dünya algısının uğradığı sarsılmayı” ifade eder. Bu yönüyle psikolojik travma sadece bireyin fiziksel varlığına yönelik bir tehdit olarak değerlendirilmez, aynı zamanda bireyin psikolojik bütünlüğüne karşı da bir tehdit oluşturur. Başlangıçta mikro alanın somut bir olgusu olarak konu edilen travma kavramı diğer sosyal bilim disiplinlerinin de yerleşik bir kavramı haline gelmiştir. Buradaki temel güdü, şiddet vasıtasıyla toplumun iç dünyasına girip onun sosyal ve kültürel sisteminin yapı taşları ve yapısını tahrip eden failin, bu şekilde grubun “biz algısı”nı da sarsmasıdır. Yaşadığı şiddet sonucu kendini toplumsal grup olarak tanımlama gücü çeken sosyal grup üyeleri bundan ötürü ortak semboller üzerinde iletişim kurma olanaklarından da mahrum kalır. Böylesi durumlarda ortaya çıkan alışılmadık süreçleri –birçok eleştiriye rağmen– kolektif travma⁴¹ kavramıyla açıklayıp anlamaya çalışmak birçok sosyalbilim disiplini tarafından paylaşılan yaygın bir kanıdır. Lakin toplumların bire bir birey gibi olmasa da ortak bir hafızasının olduğu ve yaşadıkları olumsuz olay ve olguları hatırlayıp yeniden kurguladıkları gerçekliği bu bağlamda sıkça vurgulanan önemli hususlardan biridir.

Hiç şüphesiz ki 38 Tertelesi, Dersim tarihi ve kimliği açısından büyük bir kırılma ifade eder. Genellikle isyan ve soykırım ekseninde tartışılan 38 Tertelesi’nin en önemli sonuçlarından biri, Dersim’in kültürel geleneğinin bir bütünlük içerisinde gelecek kuşaklara aktarımında taşıyıcı bir rol oynayan “ritüel koharens (merasimsel bütünlük/bağlantı)”⁴² denilen yapının tahrip edilmesidir. Dersim gibi sözlü aktarım geleneğine sahip toplumlarda kültürel olarak üretilen *kolektif bilginin* korunması, saklanması ve aktarılması, ritüellerin düzenli bir şekilde gerçekleştirilmesi ve tekrarlanması ile mümkündür. Bunun dışında, sözlü aktarım geleneğinin hâkim olduğu toplumlarda, toplumsal olarak üretilen ve kimlik oluşumunda yapısal bir rol oynayan *ko-*

39 Lorke, 2014: 1687.

40 Riedesser, 1998: 78.

41 Kolektif travma kavramı, kolektif olarak yaşanmış şiddet olaylarının sosyal gruplar üzerinde oluşturduğu etkileri açıklamak için kullanılsa da, bilimsel anlamda tam bir karşılık bulması güçtür. Bir topluluğun yaşanan bir olayı bir bireyin yaşadığı boyutta anımsaması pek mümkün görünmemektedir. Bu durum, “kolektif travma” kavramının bilimsel araştırmalardaki kullanılabilirliğini tartışmalı kılmaktadır. Hatta birçok sosyalbilimci bu kavramın duyumdan kaynaklanan bir “kurban ideolojisi” algısına dönüşme tehlikesinden bahseder. Daha fazlası için bkz. Kühner, 2007.

42 Assmann, 2007: 17

lektif bilgiye ulaşmanın başka bir yolu bulunmamaktadır. Burada *tekrar* yapısal bir zorunluluk oluşturmaktadır.⁴³ Dersim 38 Katliamı ile bu tekrara dayalı döngüsel yapı, kültür taşıyıcı ve aktarıcı kuşakları ile birlikte yok edilmiştir. Hafızanın sürekliliği ve aktarımının ancak hatırlanan ve hatırlayan ile mümkün olduğundan yola çıkarsak, 38 Katliamı ile Türk devletinin neyi hedeflediği daha bariz bir şekilde kendisini ifade eder.

Dersim 38 ister etnosid ister genosid, veyahut isyan kavramları ile açıklansın, sonuç itibarı ile özgün kültürel ve sosyal özelliklerinden dolayı Dersim Kızılbaşları kolektif olarak bir başka kolektif grubun sistematik yok edici şiddetine maruz kalmıştır. Bu şiddet ile hedeflenen şey bireylerin grup içerisinde ortak değerler ve yaşanmış ortak geçmiş üzerine bina edilen *biz* algısını ortadan kaldırmaktır. Yukarıda irdelediğimiz Dersim kimliğinin iki temel taşıyıcı sütunu olan Pirlık/Ocak ve Aşiret kurumu, bu süreçte en çok etkilenen yapılarıdır.⁴⁴ Bu tarz bir kırılma ya da tahribat aynı zamanda sosyal grubun iletişim ve etkileşim yapılarının da bir daha eski haline dönmeyecek şekilde sarsılmasına yol açmıştır. Zaten bu tür örgütlü politik şiddetin amacı, sosyal grup ile “taşıyıcısı olduğu sosyo-kültürel öğeler arasındaki bağları” tahrip edip, grup kimliğini ortadan kaldırmaktır. 38 Tertelesi bu niteliğinden ötürü elbetteki kolektif travma konsepti içinde değerlendirilebilir. Böyle bir değerlendirme mümkün olmakla beraber –özellikle de “kurban” bağlamında ele alındığında– bazı içeriksel problemlere de kapı aralar. Travma daha çok direkt yaşanan bireysel bir olgu iken 38 ile ilişkili olarak Dersimli yeni kuşaklar için direkt yaşanmış bir travmadan söz etmek pek de olanaklı değildir. Bu kuşaklar açısından 38 Tertelesi, dedelerinin yaşamış olduğu acı bir hadisenin sembolize edilmiş tarihinden daha fazlasını ifade etmemektedir.

Bu bağlamda bilimsel literatürde birbirinden farklı kolektif travma kavramlarıyla karşılaşmaktayız: *kolektifleştirilmiş travma*, *sembol vasıtalı kolektif travma*, ve *kolektif travma*.⁴⁵ Kühner'e göre *kolektifleştirilmiş travma* kavramı, ortaklaştırılmış bir travmatik olayın grubun kolektif kimliği için önemini vurgularken, *sembol vasıtalı kolektif travma* ise, grubun travma semptomlarını taşımayan ancak gruba olan yakınlığından dolayı kurbanlarla kısmi bir özdeşleşme yaşayarak ağır bir şekilde sarsılan parçasını merkezine al-

43 Assmann, 2007: 17.

44 Bu iki taşıyıcı yapının tahrip edilmesiyle Dersim, Kemalistlerin bakış açısına göre “medeniye- te” açılmış olacaktı. Naşit H. Uluğ Pirlık ve Aşiret kurumlarını birer Ortaçağ kalıntıları olarak değerlendirirken, bu kurumların sembol figürleri olan Pirleri ve Aşiret Reislerini de kriminalize etmekten geri durmamaktadır. Ona göre “Dersim halkını kurtarmak için ağadan, seyitten kurtarmak lazımdı. Devlet, Türk tarihinde, Kemalist nesle şeref verecek olan kurtarıcı hamlesiyle Dersim’de hürriyet ve hak devrini açmış bulunuyor. Başkasının sırtından, başkasının emeğinden geçinme zihniyetini kökünden kaldırmak bu inkılabın Dersim’de gerçekleştirdiği en büyük faziletidir.” Uluğ, 2007: 119.

45 Kühner, 2007: 27.

maktadır. Bu her iki kavrama zıt bir içerikle *kolektif travma* gerçek, yani kitlesel yaşanmış bir travmayı tarif eder. Dolayısıyla, 38'i herhangi bir şekilde yaşamamış jenerasyonlar açısından bire bir yaşanmış bir travmadan ayırmak için, Vamık Volkan'ın "seçilmiş travma" kavramını kullanmak daha uygundur. Volkan "seçilmiş travmaları", bir sosyal grubun başka bir sosyal grup tarafından ağır kayıplara uğratıldığı aşağılayıcı bir olayın fikri temsiliyetinin, sonraki kuşaklar tarafından kendi kimliğine bilinçsiz bir şekilde dahil etmesiyle açıklamaktadır.⁴⁶

38 travması, kolektif bir tecrübe haline getirilen jenerasyonlar üstü bir olgu olarak, zaman, mekân ve kurban bağlamlarından çözülerek kolektifleştirilmiştir. Bu yönüyle 38 Tertelesi yeni kuşakların hafızasında kurgusal karakterinden bağımsız bir anlatımla, yeniden inşa edilen Dersim kimliği için gerekli olan geçmiş ortak tecrübeyi de sunar. Bu kolektif anlatı Dersim kimliğinin şekillenmesinde kurucu hikâyeye olarak objektifleştikten sonra içselleştirilmiş bir gerçekliğe dönüştüğünü çeşitli alanlarda gözlemlemek mümkündür.⁴⁷

Yukarıda da irdelediğimiz gibi cemaatler sadece kendi hikâyelerinin anlatıcıları ve hatırlayanları değil, aynı zamanda onların kurgusunun öznelidirler de. Sonuçta tarihsel olaylar kurucu anlatılara dahil edilemezlerse sosyal ve kültürel olarak bir anlam ifade etmez ve cemaatin hafızasında da yer almazlar. Burada vurgulanmak istenen temel unsur, travmanın, hasarlı bir kimliği restore etmek için onarıcı ideolojik bir materyale dönüştürülmesi hususudur. Bu suretle 38 sadece trajik bir olayın tarihi değil, aynı zamanda post-travmatik bir toplumda tahrip edilen kültürel öğelerin travma etrafında yeniden bilince çıkarılarak, kültürel hafızanın yeni ihtiyaçlar doğrultusunda restorasyonu için önemli bir yapı malzemesidir de. Bu açıdan kolektifleştirilmiş travma kimi zaman tasavvuri bir içerikle kendini ortak kültürün yerine ikame ederek yeni bir iletişim ve etkileşim alanı oluşturabilmektedir. Dersim 38 sonrası oluşan post-travmatik Dersim kimliği, bir kitlesel kıyımın acı izlerini taşımakla beraber, çoğu zaman mitlerin gerçek tarihsel olayların yerine ikame edildiği kutsal bir alan olma özelliği de taşımaktadır. Bu bağlamda Dersim kimliğinin hafızası toplumun hatırladıklarından ziyade siyasal olarak vatansızlaşmış ve kültürel olarak da kimlik krizi yaşayan bir

46 Volkan, 1999: 73.

47 Bu olgu en bariz şekli ile sosyal medya üzerinde gözlemlenebilir. Her kuşaktan Dersimlinin 38 Tertelesi'nin başlangıç tarihi olarak kabul edilen 4 Mayıs'ta facebook profil resimlerini karartmaları ya da siyah bir kurdele yerleştirmeleri ve Seyid Rıza'nın idam edildiği gün profil resimleri yerine Seyid Rıza'nın resimlerini koymaları veyahut Dersim orijinli etno-müziğinin modern metropollerde yaşayan Dersimliler arasında yaygın bir dinleyici kitlesi bulması oldukça ilginçtir. Oysa diasporada doğup büyümüş bu kuşakların bu olaylarla direkt bir bağı söz konusu değildir (Kendi gözlemim).

kuşağın kendi krizini aşmak için arzu ve dizayn ettiği bir hafızaya işaret etmektedir. Bu hafızada Dersimli, kimi zaman işgalciye karşı isyan edip *eren ve evliyaların ilk mekânı ve kutsal yurdunu* koruyan bir *kahraman* olarak zühur ederken, kimi zaman da tümünden politik alanın dışına itilerek, depolitize edilmiş “masum”, siyasetten anlamayan, kendi halinde doğayla ve kendisiyle barış ve uyum içerisinde yaşayan *kutsal bir diyarın (jar u diyar’ın)* ahalisi olarak tiplendirilmektedir. Bu tiplmeler devletin “eşkiya, şaki, çapulcu, vahşi ve benzeri” negatif tiplmeleri ve “medeniyet” içerikli söylemlerine karşı konumlandırılan politik bir sembolleştirilmenin ifadesi olarak, hem asimilasyona karşı bir mücadele ve adalet talebini hem de güncel bir kimlik krizini gözler önüne sermektedir. Çünkü reel Dersim aşılması, iyileştirilmesi ve eski haline getirilmesi gereken, *özüne yabancılaştırılmış* bir Dersim olarak algılanmaktadır. Bu yönüyle “tarihsel” Dersim, mevcut hatırlama ve kimlik krizine karşı ikame edilmiş *geçmiş zamanlı bir ütopya* olarak hafızada kurgulanması anlaşılır bir durumdur. Krizli (şimdiki) zamanlarda geçmiş zamanın bir cennet güzelliğinde hatırlanması evrensel bir olguya tekabül eder. Etnik ve dinsel bir iç içe geçmişlikle kodlanmış ve estetize edilmiş Dersim’in “yeni” kimliği itiraza meydan vermeyen geçmiş zamanlı ve geçmişi cennet güzelliğine indirgeyen kutsal bir ütopya olarak toplumsal hafızaya eklenmektedir. Burada hafıza ve hafızadaki *geçmiş zamanlı ütopya*, toplum ve tarihin karşısında zıt bir yerde konumlandırılmaktadır. Buradaki ütopya, reel tarihin yıkıcı karakterine karşı bir koruma sağlarken, merasimleştirilmiş bir hatırlama da yitirilmiş geçmiş ile kurulmak istenen bağı toplumun dinamik değişkenliğine karşı korumaktadır. Bu durum kıyımdan sonra bir cemaatin yeniden kuruluş ve tutunma stratejisi açısından bir zorunluluk arz etse de, son tahlilde, ifadesini mitolojik-ütöpik Dersim’de bulan yönetici hafıza –uluslaşma süreçlerinde sıklıkla başvurulduğu gibi– “kendi huzursuz varlığına mutlu bir çözüm getirmek isteyen”⁴⁸ entelektüel-siyasal bir buluş olarak karşımıza çıkmaktadır. Anıtsal yapılar, eski gelenek-görenek, ziyaret ve katliam yerlerinin yeniden keşfedilmesi, müzik alanındaki etnolojik derlemeler, kültürel alanın politize edilmesi (Zazalık-Kürtlük-Alevilik tartışmaları) ve son olarak birçoğu aşiret reisi olan şahısların kültleştirilerek kültürel hafızanın mitolojik, karizmatik ve ruhani figürleri olarak sunulması, Dersim’in yeni kimliğinin entelektüel bir buluş olduğunu destekler mahiyettedir.

48 Giesen, Junge ve Kritschgau modern çağın kolektif kimliği olarak ulus düşüncesinin, romantik entelektüellerin kendi aralarında yürütmüş oldukları tartışmaların bir ürünü olarak ortaya çıktığını ileri sürer: “Romantik entelektüeller ulusa dair bir tahayyül ortaya attuklarında aslında farkına varmadan daha çok kendi durumlarına dair bir tablo çizmektedirler; onlar soyut ve sonsuz ulus kimliğini tarif etmeye çalışırken, aslında bu cabayla daha çok kendilerinin görünür ve somut kimlik problemlerine ayna tutmaktadırlar.” Giesen, Junge ve Kritschgau, 1994: 356-357.

Aslında anakronik bir yapılanma olan aşiret yapılanmasının yeniden güncelleştirilerek soy-sop aidiyetlerinin öne alınması ve ihtiyaç duyulan sosyo-kültürel prestijin ölü bir zaman ve mekândan devşirilmesi, toplumsal hafızanın bu ihtiyaç doğrultusunda yeniden oluşturulmasına önemli bir örnek teşkil eder. Bu kimlik stratejisinin vurgulanması gereken bir diğer önemli husus da, “hatırlama mekânları” ile ilgilidir. Dersim kent merkezindeki “Dersim 38 duvarı”, meydan ve sokak isimlerine 1937-38 yıllarında katledilmiş kişilerin isimlerinin verilmesi ve yine aynı şekilde 38’de öne çıkmış şahısların heykellerinin dikilmesi, resimlerinin kamusal alanlara asılması yeni hatırlama mekânlarının oluşturulmasına önemli ölçüde örnek teşkil etmektedir.

Sonuç

Yukarıda irdelemeye çalıştığımız gibi kolektif kimlik, kültür ve sosyalleşme zemini üzerine bina edilen bir kurgu olarak *sosyal gerçekliğin* temel görünümünden belki de en önemlisidir. Sosyal bir varlık olarak grup içerisinde yaşayan insan sosyal ve kültürel kimliğini yine grup içerisinde kazanır. Bireyin, içinde yaşadığı grubun bir üyesi olarak sosyal davranışlarının bilinçli bir öznesi haline gelebilmesi için toplumsal norm, davranış ve sembollerini sosyalizasyon süreçlerinde içselleştirmesi gerekir ki, bu süreçler bireye hem kolektif hem de bireysel bir kimlik sunabilsin. İnsan yaşamı için merkezi öneme sahip bu sosyal üretimler ancak işleyen bir sosyal ve kültürel yapı ile mümkündür. İşte Dersim’de tahrip edilen ana unsur sözü edilen bu sosyal ve kültürel yapıydı. Ocak ve aşiret dinamiğine sahip Dersim kültürü ve kimliğinin önemli yapı, sembol, kültür ve dinî yapılanmaları 1937-38 yıllarında Türkiye Cumhuriyeti tarafından gerçekleştirilen korkunç bir kitlesel kıyımla tahrip edilmiştir. Bu tahribat sonucu ocak ve aşiret sistemi önemli oranda sarsılmış ve bu sarsıntı Dersim üzerinde derin izler bırakarak uzun yıllar kendisini bir kimlikte tarif edememiştir. Kürt ulusal siyasallaşmasının kitleselleştiği 1990’lı yıllara tekabül eden küresel paradigma değişikliği çerçevesinde, Dersim de üzerine ekili ölü toprağını silkerek bir kimlik arayışına girmiştir. 38 öncesi kültürel öğeler etnik ve dinsel bir kodlamayla yeniden hatırlanırken, yeni hatırlama mekânlarının ve ritüellerinin oluşturulması bu bağlamda özellikle vurgulanmayı hak etmektedir. Oluşturulmak istenen yeni Dersim kimliği hem Kürt, hem Türk ve hem de genel Alevi kimliğinden farklılaşmaktadır. Bu farklılaşmaya zemin oluşturan temel öğe ortak yaşanmış bir travma tahayyülüdür. Bu yönüyle Holokost sonrası Yahudi kimliği ile paralellikler arz eden Dersim kimliğinin etnik değişkenler gözönünde bulundurulduğunda –ki özellikle konuşulan dil açısından– bütün-

lkl bir etnik kimliğe tekabül ettiği söylenemez. Etnik kimlik etrafında yoğunlaşan tartışmalar Soğuk Savaş sonrası dönemde iddialı bir performans ortaya koymuş olsalar da, son dönemlerde global ve yerel ölçekte gelişen din ve medeniyet eksenli tartışmalar ve çelişkiler etnik aidiyetlerin sosyal gruplara tek başına kimlik sunmakta yetersiz kaldığını gözler önüne sermektedir. Türkçe, Zazaca ve Kürtçenin konuşulduğu Dersim’de Alevilik, etnik-üstü kapsayıcı özelliğinden ötürü travma ve hatırlama ekseninde yeniden inşa edilmek istenen kimliğin baskın ögesi olarak ön planda durmaktadır. Bu yeni kimliğin belli başlı inşa öğeleri olarak; kutsal ziyaret yerlerinin ve bayram günlerinin yeniden hatırlanması, bu ziyaret yerlerinin onarılarak ziyaret edilmesi, yerleşim yerlerinin eski adlarının talep edilerek, cadde-sokak isimlerinin değiştirilmesi ve gelişen yeni ekolojik bilincin Alevi teolojisi ve kimliğine eklenmesi sonucu Dersim özgülünde lokalleştirilen bir Alevi vurğusunun ön plana çıkarılması olarak ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Politik*, bersetzt und herausgegeben von Olof Gigon, DTV, 8. Auflage, München, 1998.
- Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Verlag C.H. Beck, München, 2007.
- Ateş, Kazım, *Yurttaşlığın Kıyısında Aleviler, “ztrkler” ve “Heretik tekiler”*, Phoenix, Ankara, 2011.
- Berger, Peter, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Elemente einer soziologischen Theorie*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1969.
- Berger, L. Peter, Luckmann, Thomas, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Fischer Taschenbuch Verlag, 20. Auflage, Frankfurt am Main, 2004 [1969].
- Dr. Akgl, Suat, *Amerikan ve İngiliz Raporları Işığında Dersim*, Yaba Yayınları, İstanbul, 2004.
- Eisenstadt, Shmuel Noah, “Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive”, *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*, (hrsg.) Bernhard Giesen, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.
- Firat, Glsn, “Dersim’de etnik kimlik”, *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*, der. şkr Aslan, İletifim Yayınları, İstanbul, 2010.
- Fischer, Riedesser, *Lehrbuch der Psychotraumatologie*, Reinhardt, München, 1998.
- Gehlen, Arnold, *Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1940.
- Giesen, Bernhard, Kay Junge ve Christian Kritschgau, “Vom Patriotismus zum völkischen Denken, Intellektuelle als Konstrukteure der deutschen Identität”, *Nationale und kulturelle Identität II*, Hrsg. v. Berding, Helmut, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994.
- Halbwachs, Maurice, *Das kollektive Gedächtnis*, übersetzt von H. Loehst-Offermann, Enke, Stuttgart, 1967 [1950].
- Halbwachs, Maurice, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985 [1925].
- Khner, Angela, *Kollektive Traumata. Konzepte, Argumente, Perspektiven*, Psychosozial-Verlag, Giessen, 2007.
- Lorke, Beate, “psychoanalytische Traumatheori”, Dorsch, *Lexikon der Psychologie*. Hrsg. v. Markus Antonius Wirtz, Verlag Hans Huber, Bern, 2014.

- Munzuroğlu, Doğan, *Toplumsal Yapı ve İnanç Bağlamında Dersim Aleviliği*, Ankara, 2004.
- Plessner, Helmuth, *Gesammelte Schriften VI*, Hrsg. v. G.D. Marquard und E. Striker, Frankfurt am Main, 1982.
- Sağlam, M.Ali, “16. Yüzyılda Çemişgezek (Dersim) sancağının sosyal ve siyasal yapısı”, *Herkesin Bil-diği Sır: Dersim*, der. Şükrü Aslan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- Steinhaus, Kurt, *Soziologie der türkischen Revolution, Zum Problem der Entfaltung der bürgerlichen Ge-sellschaft in sozioökonomisch schwach entwickelten Ländern*, Europäische Verlagsanstalt, Frank-furt am Main, 1969.
- Uluğ, Naşit, Haklı, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2007 [1939].
- Volkan, Vamık D., *Das Versagen der Diplomatie. Zur Psychoanalyse nationaler, ethnischer und religiö-ser Konflikte*, Psychosozial-Verlag, Gießen, 1999.
- Dersim, *Jandarma Genel Komutanlığı'nın Raporu*, 3. Basım, Kaynak Yayınları, İstanbul, Eylül 2000.

