

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI**

**TÜRK DİASPORASINDA TOPLUMSAL HAFIZA VE DİASPORİK
KİMLİK**

Yiğit Cem ESKİCİOĞLU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman: Prof. Dr. Bünyamin BEZCİ

TEMMUZ – 2022

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TÜRK DİASPORASINDA TOPLUMSAL HAFIZA VE
DİASPORİK KİMLİK**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Yiğit Cem ESKİCİOĞLU

Enstitü Anabilim Dalı : Uluslararası İlişkiler

“Bu tez 06/07/2022 tarihinde online olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Bünyamin BEZCİ	Başarılı
Dr. Öğr. Üyesi Soner TAUSCHER	Başarılı
Dr. Öğr. Üyesi Elif MADAKBAŞ GÜLENER	Başarılı

ETİK BEYAN METNİ

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Yiğit Cem ESKİCİOĞLU

06/07/2022

ÖNSÖZ

Türkiye’deki pek çok kişi gibi yurt dışında yaşayan akrabalarım ve çevremden insanlar diaspora hakkındaki ilk izlenimlerimin oluşmasına yol açmıştır. 1960’ların sonunda önce anneannemin ve ardından dedemin yanına annemi, dayımı ve teyzemi alarak Frankfurt’ta bulunan Bad Kreuznach şehrinin küçük bir kasabası olan Biebelsheim’a çalışmaya gitmesi ve orada yaşadıklarını hafızalarından bana aktarmaları Almanya’daki Türkler hakkında benim açımdan ilk merak tohumlarının yeşermesini sağlamıştır. Almanya’daki kısa süreli kalışları onlar için her ne kadar diasporaya dönüşmeseler de ulus-ötesi alanda yaşama deneyimi getirmişti. Diasporaya akademik alanda olan ilgim ise Sakarya Üniversitesi Diaspora Araştırmaları Merkezinde çalışmaya başladıktan sonra gelişmiştir. Bu nedenle bu çalışmanın ortaya çıkmasına vesile olan ve engin tecrübelerinden her fırsatta faydalandığım saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Bünyamin Bezci’ye bunun için çok teşekkür ederim. Çalışmanın her aşamasında diaspora ve Almanya hakkındaki kıymetli bilgileriyle beni yönlendiren değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Soner Tauscher’e, tezin bu hale gelmesinde görüşleriyle eşsiz katkıları bulunan sayın hocam Dr. Öğr. Üyesi Elif Madakbaşı Güler’e, tezin oluşturulma süreci boyunca hem düşünsel hem de manevi açıdan beni destekleyen kıymetli çalışma arkadaşlarım Arş. Gör. Fikret Topal ve Zehra Hopyar’a, çalışmamda sıklıkla faydalandığım ve bu satırlar yazılırken basım aşamasında olan *Türk Diasporası Atlası: Göçmenlikten Diasporaya 60. Yılında Almanya’da Türkler* kitabının tüm yazarlarına ve Diaspora Araştırmaları Merkezi’nde yer almış olan ve yer alan tüm hocalarıma ve arkadaşlarıma katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Akademik yolculuğum başlamadan önce bana olaylara objektif ve sorgulayıcı bir şekilde yaklaşmayı öğreten canım babama, tüm bu yolculuğu benim için kolaylaştıran canım anneme ve kardeşime, sadece tez sürecinde değil her zorlukta yanımda olan ve desteğini benden bir an olsun esirgemeyen sevgili Fatma Bayrak’a sonsuz teşekkürlerimi ve sevgilerimi sunarım. Çalışmamı, bu yıl içerisinde kaybettiğimiz sevgili babaanneme ithaf ediyorum.

Yiğit Cem ESKİCİOĞLU

06/07/2022

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
TABLO LİSTESİ.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: DİASPORA KAVRAMI ve DİASPORİK KİMLİKLERİN OLUŞUMU	6
1.1. Diaspora Kavramının Etimolojisi ve Erken Dönem Diaspora Çalışmaları.....	7
1.2. Klasik ve Modern Diaspora Sınıflandırmaları.....	10
1.3. Diaspora Kavramsallaştırmaları ve Parametreleri.....	16
1.4. Diaspora, Ulusötesicilik ve Uzaktan Milliyetçilik İlişkisi	28
1.4.1. Diaspora ve Ulusötesicilik Kavramının Farkları.....	30
1.4.2. Diaspora ve Uzaktan Milliyetçilik.....	32
1.5. Sosyal İnşacılık ve Diasporik Kimlik.....	35
1.5.1. Kimlik ve Toplumsal Kimlik.....	36
1.5.2. Biz ve Ötekinin Kimliği Kurmadaki Rolü.....	37
1.5.3. Diasporik Kimliğin Toplumsal İnşası	41
1.6. Ev Sahibi Ülkenin ve Anavatanın Politikaları Arasında Diasporalar	49
BÖLÜM 2: DİASPORİK KİMLİĞİ TOPLUMSAL HAFIZA ÜZERİNDEN OKUMAK	53
2.1. Toplumsal Hafızanın Gelişimi.....	54
2.1.1. Hafıza ile Tarih İlişkisi.....	56
2.1.2. Hafıza Mekânları	60
2.1.3. Kimlik, Hafıza ve Mekân İlişkisi	62
2.1.4. Anma Törenleri ve Bedensel Pratikler	64
2.1.5. Toplumsal Hafıza Olarak Kültürel Hafıza	70
2.2. Toplumsal Hafıza ve Diasporik Kimlik	73
2.2.1. Toplumsal Hafızanın Diasporada Aktarımı.....	75
2.2.2. Klasik ve Modern Diasporaların Toplumsal Hafızaları	81

BÖLÜM 3: ALMANYA'DAKİ TÜRKLERİN DİASPORALAŞMA SÜRECİNİ TOPLUMSAL HAFIZA ÜZERİNDEN OKUMAK	90
3.1. Türk Diasporasında Törenler ve Bedensel Pratikler	95
3.2. Anavatana Yönelim ve Toplumsal Hafıza İlişkisi.....	102
3.2.1. Diaspora Turizmi.....	103
3.2.2. Diasporanın Anavatan Siyasetine Katılımı	105
3.2.3. Diaspora Yatırımları	106
3.3. Türk Diasporasının Anavatana Yöneliminde Kültürel Kimlik, Dil ve Din.....	107
3.3.1. Anavatana Yönelimde Dil	108
3.3.2. Anavatana Yönelimde Din	114
3.3.3. Anavatana Yönelimde Müzik.....	116
3.4. Türk Diasporasının Toplumsal Hafızasında Mekânsallık	119
3.4.1. Diasporanın Sembolik Mekânları.....	119
3.4.2. Hafıza Mekânları Olarak Gettolar	123
3.4.3. Diasporada Dernekleşme.....	125
3.5. Sınırlar ve Toplumsal Hafıza.....	131
3.5.1. Diaspora Tarafından Oluşturulan Karşıt Sınırlar	131
3.5.2. Ev Sahibi Ülke Tarafından Oluşturulan Sınırlar	137
SONUÇ	149
KAYNAKÇA.....	155
ÖZGEÇMİŞ	182

KISALTMALAR

AB	: Avrupa Birliği
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
ABI	: Alternatif Halk Listesi
AfD	: Almanya için Alternatif
AET	: Avrupa Ekonomik Topluluğu
ATİB	: Avrupa Türk-İslam Birliği
BMI	: Almanya Federal İçişleri Bakanlığı
CDU	: Hristiyan Demokrat Birliği
DİTİB	: Diyanet İşleri Türk İslam Birliği
FDP	: Hür Demokratik Parti
NSU	: Nasyonal Sosyalist Yeraltı
PEGIDA	: Batının İslamlaşmasına Karşı Vatansever Avrupalılar
SPD	: Sosyal Demokrat Parti
STK	: Sivil Toplum Kuruluşu
TBB	: Berlin-Brandenburg Türkiye Toplumu
TGB	: Berlin Türk Topluluğu
TİKA	: Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı
TÜRSAB	: Türkiye Seyahat Acentaları Birliği
TÜROB	: Türkiye Otelciler Birliği
YTB	: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Toplu Hatırlama ve Tarih Arasındaki Farklar.....	59
Tablo 2: 1961-1975 Yılları Arası İş ve İşçi Bulma Kurumu Tarafından Yurtdışına Gönderilen Türk Vatandaşlarının Sayısı	91
Tablo 3: Yahudi, Siyahi ve Türk Diasporalarında Kimlik, Toplumsal Hafıza ve Haklar	135
Tablo 4: Ülkelere Göre Kabul Kriterleri ve Kültürel Görünümleri.....	138
Tablo 5: Almanya’da Yıllara Göre Kaydedilen İslamofobik Saldırı Sayıları	146
Tablo 6: Almanya’da Yıllara Göre Kaydedilen Cami Saldırıları.....	147



ÖZET	
Başlık: Türk Diasporasında Toplumsal Hafıza ve Diasporik Kimlik	
Yazar: Yiğit Cem ESKİCİOĞLU	
Danışman: Prof. Dr. Bünyamin BEZCİ	
Kabul Tarihi: 06/07/2022	Sayfa Sayısı: vi (ön kısım) + 182 (tez)
Diaspora alanında gerçekleşen çalışmaların sayısı her geçen gün artarken bu çalışmalar diasporaların etkilerini çoğunlukla anavatan ülkelerin diaspora siyaseti üzerinden veya diasporik kimliklere özcü bir şekilde yaklaşarak ele almaktadır. Diğer bir yandan, diasporanın yaşadığı dönüşüm ve diasporalaşma süreçlerini hafıza bağlamında inceleyen çalışmaların sayısı oldukça kısıtlıdır. Bu çalışmada diaspora kavramsallaştırmaları, klasik ve modern diasporaların arasındaki farklar; Almanya’da bulunan Türk diasporasının toplumsal hafızası üzerinden incelenecektir. Hafıza üzerine çalışmalar da tıpkı diaspora çalışmaları gibi disiplinlerarası bir konumda bulunmaktadır. Diasporanın toplumsal hafızasına ışık tutan çalışmalar genellikle klasik diaspora olarak adlandırılan, travmatik ve zorunlu göç süreçlerine maruz kalmış diasporaları incelemektedir. Türk diasporası gibi modern diasporalar açısından ise literatürde yeterli çalışma bulunmamaktadır. Diasporaların toplumsal hafızasını ele alan çalışmalar incelendiğinde, hafızanın çift katmanlı bir alan üzerine kurulduğu görülmektedir. Bunlardan ilkinin diasporada ortaya çıkan melez kimliğin korunması, ikincisini ise diasporayı var kılan ve asimilasyona direnmesini sağlayan “diaspora hareketliliğinin” ortaya çıkması oluşturmaktadır. Çalışmanın çıkarımlarına göre Türk diasporasının göç sonrası dönüşen toplumsal yapısı melezlenmiş kültürel kimliklere sahip olduğunu işaret etmektedir. Modern bir diaspora olan Almanya’daki Türklerin, törenlerinin, bedensel pratiklerinin, geleneklerinin, dil ve kültürlerinin anavatan ve ev sahibi topluma göre farklı unsurlar barındırdığı görülmektedir. Öte yandan, ortaya çıkan diasporik kimlik, mekânlar, dernekler ve Türkiye’nin diaspora politikaları aracılığıyla korunmaya çalışılarak anavatanla bağların geliştirilmesi ve diaspora hareketliliğinin sürdürülmesi hedeflenmektedir.	
Anahtar Kelimeler: Diaspora, Diasporik Kimlik, Toplumsal Hafıza, Türk Diasporası	

ABSTRACT	
Title of Thesis: Collective Memory and Diasporic Identity in the Turkish Diaspora	
Author of Thesis: Yiğit Cem ESKİCİOĞLU	
Supervisor: Prof. Dr. Bünyamin BEZCİ	
Accepted Date: 06/07/2022	Number of Pages: vi (pretext) + 182 (main body)
While the number of studies about diaspora is increasing daily, these studies mainly deal with the effects of diasporas through the diaspora politics of home countries or by approaching diasporic identities in an essentialist way. On the other hand, the number of studies examining the transformation and diasporization processes experienced by the diaspora in the context of memory is quite limited. In this study, diaspora conceptualizations and the differences between classical and modern diasporas will be examined through the collective memory of the Turkish diaspora in Germany. Studies that shed light on the collective memory of the diaspora examine the classical diasporas that have been exposed to traumatic and forced migration processes. There are not enough studies regarding the modern diasporas that emerged after the migration process and the construction of their collective memories. In the diaspora, collective memory is built on a double-layered field. The first is the preservation of the hybrid identity that emerged in the diaspora, and the second is the emergence of "diaspora mobilization," which makes the diaspora exist and resist assimilation. According to the study's findings, the transformed social structure of the Turkish diaspora after migration indicates that it has hybridized cultural identities. It is seen that the ceremonies, bodily practices, traditions, language, and cultures of the Turks in Germany, which is a modern diaspora, contain different elements according to the homeland and the host society. On the other hand, it is aimed to develop ties with the homeland and maintain diaspora mobility by trying to protect the emerging diasporic identity through places, associations, and Turkey's diaspora policies.	
Keywords: Diaspora, Diasporic Identity, Collective Memory, Turkish Diaspora	

GİRİŞ

Zygmunt Bauman; “Yahudiler ve Çingeneler, 19. yüzyıl Avrupa'sında neredeyse tek diasporalardı. Şimdiyse Londra'ya gidin, bir diaspora koleksiyonu bulunmakta” (Leatid, 2017) diyerek günümüzde yaşanan diasporaların artan görünürlüğüne işaret etmektedir. Yaşadığımız çağ diasporik kimliklerin tanınma çağı halini almıştır. Diaspora söylemi, azınlık söyleminin yerine geçmekte ve azınlık veyahut göçmen kökenlilerin kimlik politikalarında kendi söylemlerini tamamlıyor gibi görünmektedir (Clifford, 1994: 311). Diaspora olarak tanınmaya yönelik bu talep sonucunda diasporanın tam olarak hangi grupları ifade etmekte olduğu giderek daha muğlak bir hal almaktadır. Öte yandan Stephane Dufoix'un “Diasporalar” (2008) kitabının sunuş kısmı diyebileceğimiz iç kapağın ardındaki sayfada yer alan yurtdışında yaşayan bir Nijeryalının kendi web blogunda yazdığı bir paragraf üzerinden ironi yaparak belirttiği gibi, bir topluluğu doğrudan diaspora olarak adlandırmak onların diaspora özellikleri taşıdıkları anlamına gelmemektedir.

1950'ler öncesi sosyal bilimciler, diasporaları yalnızca anavatanlarından zorla yerinden edilmiş veya travmatik bir olay nedeniyle yurtlarını terk etmiş gruplar olarak tanımlamaktaydılar. Günümüzdeki yaklaşımlar ise gönüllü göç de dâhil olmak üzere, devlet sınırlarını aşan herhangi bir hareketin dağılma olarak anlaşılabileceğini ve diasporaların ulusötesi alanda sadece dağılma noktasında değil aynı zamanda diasporalaşma süreçlerinin üzerinde durulması konusunu gündeme getirmektedir (Levitt, 2001: 196).

Diaspora üzerinde uzlaşılacak ender konuların başında dağılma/saçılma gelmektedir. Kelimenin kökenini oluşturan ve Türkçeye de “kopuntu” (Yaldız, 2019: 61) olarak geçmesini sağlayan diasporaların belirli bir yerden birden çok bölgeye dağılmış olduklarıdır. Diasporayı var eden diğer etmenleri ise anavatanlarına yönelim ve ev sahibi ülkedeki toplumla aralarında sınırların bulunması oluşturmaktadır (Brubaker, 2005: 5-6). Diaspora, anavatandan getirdiği kimliği devam ettirerek değil kendi içerisinde yeni ve melez bir kimliğe doğru evrilerek diaspora haline gelmektedir (Hall, 1990). Bununla birlikte diasporaların her biri farklı dinamikler üzerinden ele alınmalıdır. Diasporalar içerisinde barındırdığı farklı katmanlarla, diasporaya yönelik farklı boyutlarda ve türlerde his ve aidiyet besleyen üyelere sahiptir. Bu üyelerin birarada kalmasını ve diaspora

hareketliliğine geçmelerini sağlayan faktörler arasında ise toplumsal hafızaları¹ bulunmaktadır.

Hafıza üzerine görüşlerinde Durkheim, aile ve toplulukların hatıraları paylaşmasının onları birbirlerine daha yakınlaştıracaklarını ve savaş veya ekonomik felaketler gibi durumlarda hatırladıkları travmatik şeyler de olsa onları bir araya getirmenin gücü yoluyla aralarında güçlü bir dayanışma duygusunun oluşacağını belirtmektedir (Sennett, 1998). 20. yüzyıla kadar hafıza çalışmaları sosyolojik açıdan yeterince incelenmemiştir. Hafızanın bireysel yönünden çok daha etkili bir şekilde toplumsal olduğunu savunan kişilerin başında ise Halbwachs gelmektedir. Halbwachs, bireyin hafızasının toplumdan ayrı olarak ele alınamayacağını belirterek toplumların birey üzerindeki etkisine vurgu yapmaktadır.

Hafıza, geçmişe aitmiş gibi görünsede aslında günümüze hizmet etmektedir (Teski ve Climo, 1995'ten akt. Özyürek, 2020: 9). Toplumlar inşa ettikleri hafızaları aracılığıyla “biz” olgusunu günümüze uyarlayarak oluşturabilmektedir. Bu inşa süreci ise mekânlar, törenler ve bedensel pratikler gibi belirli uygulamalar üzerinden gerçekleşmektedir. Bir topluluk olarak ele alındığında diasporaların bu bağlamda hafızalarının nasıl şekillendiğini incelemek diasporalaşma sürecine de ışık tutabilir.

Çalışmanın Konusu

Çalışmanın ilk bölümünde diaspora çalışmalarının tarihsel gelişimi üzerinden ortaya bir diaspora kavramsallaştırılması çıkartılmıştır. Türk diasporasına neden diaspora denilebileceği üzerinden diaspora kavramına yönelik ana akım tanımlamalar karşılaştırılmış ve günümüzün klasik ve modern yaklaşımları, ulusötesicilik ve uzaktan milliyetçilik gibi diasporanın yapısını açıklamaya yönelik bağlamlar üzerinden diasporanın hangi unsurları içerebileceğine dair bir tartışma gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda ortaya klasik ve modern diaspora ayrımları çıkartılmıştır. Ardından diasporanın oluşumuyla ortaya çıkan diasporik kimlik yapısının doğasını anlamaya yönelik bir inceleme gerçekleştirilmiştir.

¹ Bu çalışmada hafıza, toplumsal hafıza şemsiyesi altındaki birliktelikleri nitelendirmek amacıyla kullanılmaktadır (Karaarslan, 2019: 22-23).

Çalışmanın ikinci bölümünde toplumsal hafızanın diasporik kimlikle ilişkisi genel hatlarıyla tartışılmıştır. Öncelikle toplumsal hafızanın ne olduğunu ve hangi bağlamları içerdiğine dair bir literatür taraması gerçekleştirilmiş ardından diasporik kimlik, toplumsal hafızayı içeren kavramlar ve kuramlar üzerinden ele alınmıştır. Toplumsal hafızanın diasporada kuşaklararası aktarımı incelenmiş ardından klasik ve modern diasporaların toplumsal hafızaları arasında bir karşılaştırma gerçekleştirilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde önceki bölümlerde ele alınan kavramlar, Almanya'daki Türk diasporası üzerinden incelenmiştir. Türk diasporasında ortaya çıkan törenler ve bedensel pratikler, diasporayı meydana getiren göç ve dağılım, Türk diasporasında mekânsallık, Türk diasporasının kültürel hafızası, anavatana yönelim ve ev sahibi toplumla olan sınırlar, Türk diasporasının toplumsal hafızasının inşa süreçleri üzerinden tartışılmıştır.

Çalışmanın Amacı

Çalışma hem diasporanın hangi yapısal özellikleri taşıdığını hem de diasporik kimliğin gelişimini Türk diasporası üzerinden ele almaktadır. Diasporaların kendiliğinden oluşan doğal yapılar olmadığına tam aksine belirli toplumsal hafıza pratikleri üzerinden birtakım araçsallaştırmalar vasıtasıyla meydana gelip gelmediği üzerinde durulmaktadır. Çalışma sayesinde Almanya'daki Türk diasporasının kimlik yapısı ve toplumsal hafızasının doğası keşfedilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada öne sürülen argüman öncelikle diasporanın tam olarak neyi ifade ettiğinin derinlemesine incelemeyi ve yurtdışındaki Türklere yönelik sadece “Türk diasporası” terimini kullanarak geçmenin bu topluluğu oluşturan diasporik kimliğin, hafıza tarafından şekillenen doğasını açıklamaya yeterli olmayacağı görüşünü belirtmektedir. Bundan dolayı, bu çalışma öncelikle Türk diasporası olarak adlandırılan topluluğun hangi yönleriyle diaspora kuramlarına dâhil olduğunu göstermek açısından diasporaya yönelik kavramsal tartışmaları ele almak gerektiğini savunmaktadır.

Araştırma Soruları

Genel Soru: Türk diasporik kimliğini ve toplumsal hafızasını ortaya çıkartan nedenler nelerdir?

Alt Sorular:

1. Diasporik kimlik nasıl oluşmaktadır?
2. Toplumsal hafıza ile diasporik kimlik oluşumunun bağlantıları nelerdir?
3. Türk diasporasında kimlik ve toplumsal hafıza süreçleri nasıl işlemektedir?

Çalışmanın Önemi

Diaspora üzerine gerçekleştirilen çalışmalar genel olarak diasporaları siyasi ve ekonomik yönleri üzerinden ele almaktadır. Diğer bir yandan, diasporanın kimlik yapısını ve bu yapının bileşenlerini hafıza üzerinden inceleyen çalışma sayısı oldukça kısıtlıdır². Günümüzde pek çok devletin kendi diasporalarına yönelik ilgisi her geçen gün artmaktadır. Bununla birlikte bu ilginin nedensellikleri birçok farklı açıklamayı doğurmaktadır. Diasporanın toplumsal hafızasına yoğunlaşan çalışmalar ise daha çok klasik diasporalar üzerinde durmakta ve bu diasporaların travmatik göç süreçlerini incelemektedir. Dolayısıyla, modern diasporalardaki toplumsal hafızayı oluşturan ve bu hafızanın diasporik kimlik üzerindeki etkilerini inceleyen çalışmalar diasporaya yönelik farklı perspektiflerin ortaya çıkmasını sağlayabilir.

Çalışmanın Yöntemi

Bu çalışmada diasporaya ve kimliğe özcü şekilde gerçekleşen yaklaşımın bir noktaya kadar geçerliliği olduğunu yahut göç gibi belli süreçlerde bir etmen olarak ele alınabileceğini, ancak bu şekilde kimliğin salt diasporanın formu nedeniyle var olmadığını aynı zamanda diasporaya yönelik müdahaleler sonucunda inşa edilerek var olduğu üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla, diasporik kimliğin inşası sosyal inşacılık ekseninde ele alınarak diasporanın kendi başlarına var olan sosyal yapılar olmadıklarının; devletler, organizasyonlar, elitler ve girişimciler gibi dış müdahalelerin desteğiyle bir form oluşturdıkları savunulmaktadır. Sosyal inşacı yaklaşım esasen ulusların modern

² Bu çalışmalara örnek olarak Ulaş Sunata'nın 2020 yılında basılan "Hafızam Çerkesçe- Çerkesler Çerkesliği Anlatıyor" isimli TÜBİTAK projesinden üretilen bir kitabı bulunmaktadır. Sümeyye Gedikoğlu'nun 2019 yılında Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi'nde tamamladığı yayımlanmamış olan "Toplumsal Hafızanın Geriye Göçü" başlıklı yüksek lisans tezi genel olarak diasporayı, toplumsal hafıza olarak adlandırmaktadır. Bununla birlikte çalışmada Türk diasporasının geriye göçü üzerinde durulmaktadır. Betül Ok Şehitoğlu'nun 2021 yılında yayımlanan "Göçmen Hafızasının Fenomenolojik Desen ile İncelenmesi: İstanbul'daki Suriyeli Göçmenler" makalesi ise göçmen ve travmatik hafıza ilişkisini incelemektedir.

sosyal yapılar olduklarının altını çizmekte ve gelenek, tören gibi uygulamaların doğal süreçlerle ortaya çıkmalarından daha çok yaratılan eserler olduklarını varsaymaktadır (Sheffer, 2020: 49). Dolayısıyla, Türk diaspora hareketliliğinin toplumsal hafıza üzerinden okunması, anavatan ve ev sahibi ülkeler arasındaki diasporik kimliğin inşa süreci ve kuşaklararası aktarımı hem diasporada ortaya çıkan kültür ve kimlik hem de bu inşa süreci hakkında yeni bakış açılarının ortaya çıkmasını sağlayabilir.

Çalışmada nitel bir yöntem olan betimleyici literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Geniş bir kaynak taraması yapılarak diaspora, toplumsal hafıza ve Almanya'daki Türklerle ilgili kitap, makale, rapor ve tez çalışmalarına ulaşılmış ve bunlar üzerinden modern bir diaspora olan Türk diasporasının kimlik ve toplumsal hafıza özellikleri ortaya çıkartılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın Kısıtlılıkları

Diaspora genel olarak pek çok farklı bölgeye dağılmış grupları ve bu gruplar arasındaki bağlantıyı içermektedir. Bu çalışmada imkânlar dâhilinde genel olarak Türk diasporasının ortaya çıkış nedenleri Almanya üzerinden incelenerek sınırlı tutulmuştur. Diğer bir yandan, diasporanın farklı ülkelerdeki kimlik yapılarının ve toplumsal hafızalarının karşılaştırılarak başka ülkelerdeki diasporaların incelenmesi Türk diasporasına yönelik farklı bakış açılarının da oluşmasını ve diaspora kavramının daha kapsamlı bir şekilde ele alınmasını sağlayabilir.

BÖLÜM 1: DİASPORA KAVRAMI ve DİASPORİK³ KİMLİKLERİN OLUŞUMU

Diaspora, üzerinde pek çok tartışmanın yaşandığı bununla birlikte içerisinde barındırdığı birçok farklı özellik nedeniyle bir mutabakata varmanın bir hayli zor olduğu kavramların başında gelmektedir. Akademik camiada, bilhassa sosyal bilimler ve beşerî bilimlerdeki çok farklı ve çeşitlilikte disiplinlerde diaspora üzerine her geçen gün daha fazla çalışma yayımlanmaktadır. Bu çalışmalar; ulusötesicilik (Faist, 2010), küreselleşme (Huang, 2019), post-kolonyal araştırmalar (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, 2013) ve melezlik (Hall, 1990) gibi kavramların yanı sıra disiplinin ve akademinin kavramsal sınırlarını aşan anlamlara ilaveten dilsel oluşumları çoğaltarak diasporanın ne olduğuna dair herkes için farklı bir tanım sunma imkânı vermektedir (Alexander, 2017: 1545). Göçmenden gurbetçiye, misafir işçiden mülteciye kadar anavatanından ayrılmış farklı toplulukların diaspora ile eş anlamlı olarak kullanılması (Tölölyan, 1996: 10) ve tanımının bu şekilde geniş bir yelpazeye dağıtılması, yazarların ayırım gözetmeksizin kavramı her türlü grup ve bireye uygulayıp çok amaçlı bir kelimeye dönüştürmeye başlaması zaten muğlak olan kavram hakkında daha fazla karışıklıklara neden olmaktadır (Faist, 2010: 14).

Butler (2001: 190) insanların tarihin ilk dönemlerinden itibaren sürekli bir yer değiştirme halinde olduğunu, fakat bu yer değiştirmelerin ardından sadece belirli grupların “diaspora” olarak tanımlanması nedeniyle diasporayı diğerlerinden farklı kılan özellikler nelerdir diye sormaktadır. Başer’in (2013: 71) belirttiği gibi, diaspora üzerine çalışacak bir araştırmacı ilk olarak bu kavrama yüklenmiş birçok tanımdan birini seçmeli ve kendisini kavrama belirli bir bakış açısı ve değerler dizisinden bakmaya özen göstermelidir.

Diaspora kavramının anavatanı dışında yaşayan neredeyse her nüfus veya grubu tanımlamak için kullanılması, kavramın gerçek anlamını ve etkisini yitirmesine yol açmaktadır. Diasporanın gittikçe salt başka topraklara göç etmiş kesimleri ifade etmeye başlaması pek çok topluluğun diaspora olarak tanımlanmasına neden olmaktadır (Brubaker, 2005: 3). Bu durum sonucunda diaspora olmanın hangi anlamları ve

³ “Diasporik” terimi, diasporaların sosyal ve siyasal oluşumlar olmalarından ötürü bu oluşumların yapısal niteliklerini ve öğelerini ifade etme amacıyla kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu terim diasporayı karakterize eden ortak yapısal, davranışsal ve organizasyonel örüntüleri içermektedir (Sheffer, 2020: 38).

özellikleri taşıdığı önemini yitirmekte ve geriye ulus-ötesi her topluluğun aynı potada eritilmesine dönüşmektedir. Farklı ev sahibi ülkelerde yaşayan her göçmen grubu diaspora olarak adlandırmak, diasporaların kendi arasındaki, diaspora-ev sahibi devlet ve diaspora-anavatan ilişkilerine yönelik kuramsal çerçevelerin gelişmesini zorlaştırmaktadır. Bu engeli ortadan kaldırma açısından, diaspora kuramlarının güncel gelişmeler ışığında yeniden tartışılması gerekmektedir (Yaldız, 2013: 292).

1960’larda yahut 1970’lerde Almanya’ya göç eden bir Türk’ün, günümüzdeki kimliği ya da birinci kuşak Türkler ile üçüncü ve dördüncü kuşaklar arasındaki belirgin kimlik farkları (Demirağ ve Kakışım, 2018) bu değişime daha doğrusu diasporik kimliğin dönüşümüne ve diasporanın mevcudiyetine işaret etmektedir. Elbette bu kimlik farklılaşmalarında küreselleşmenin, neo-liberalizmin, teknolojik gelişmelerin, iç ve dış siyasetin de pek çok etkisi mevcuttur. Bununla birlikte diasporik kimliğe toplumsal hafızanın⁴ hangi yollarla etki ettiğini anlama açısından ilk etapta diaspora kavramına dair tartışmaları ve farklı yönelimleri ele almak gerekmektedir.

1.1. Diaspora Kavramının Etimolojisi ve Erken Dönem Diaspora Çalışmaları

Kadim bir kelime olan *diaspora* günümüzde de hala tartışılan ve evirilerek güncelliğini koruyan kavramların başında gelmektedir. Kavram, etimolojisini tarihsel kökenlere dayandırmakla birlikte çağımızda yaşadığımız küreselleşmenin sonucunda dönüşüme uğramaktadır. Yunanca dia + spéro fiilinden türediği düşünülen diaspora kelimesinin kökeni milattan önce 5. yüzyıla kadar dayanmaktadır (Dufoix, 2008: 4). Dia (boyunca) spéro (saçmak) anlamında kullanılmaktadır (Sheffer, 2020: 35). Kelimenin etimolojisine dair “etrafa dağılmış ve/veya saçılmış tohumlar” manasına gelmekte olan dia (için, dolayı) ve sporos (tohum) kelimelerinden türediği (Yaldız, 2013: 290) ile dia ve speirein kelimelerinin yan yana gelmesiyle oluşarak “saçılma” anlamına gelen *diaspeirein*⁵

⁴ Toplumsal hafıza kavramı sadece belli bir ulus-devletin sınırları içerisinde yaşayanları nitelendirmemektedir. Her farklı grup veya alt grupların hafızası da toplumsal hafıza olarak tanımlanabilmektedir (Karaarslan, 2019: 22).

⁵ Sperein kelimesi Hint-Avrupa dilinde bulunan sp- kökünden gelmekte ve “spore”, “spread (yayılma)” ve “spERM” gibi kelimelere doğru türediği görülmektedir. Diaspora terimi ilk olarak Antik Yunanlılar tarafından Anadolu’nun ve Akdeniz’in sömürgeleştirilmesini tanımlamak için kullanılmış ve muhtemelen Yunan kolonizasyonundan doğan genişleme nedeniyle anavatanın bir nevi feda edilmesi veya arkada bırakılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, diasporanın kökeninde zorunlu göç veya köleleştirme olmasa da telafisi mümkün olmayan ayrılık sürecini işaret ettiğini belirten sosyal bilimciler bulunmaktadır (Johnson, 2007: 178).

kelimesinden (Baumann, 2000: 315) günümüze ulaştığına dair farklı görüşler olsa da kelimenin anlamı bakımından dağılmaya ve/veya saçılmaya yaptığı vurgu ortadadır. “Diaspora” her ne kadar kadim bir kelime olsa da 19. yüzyıl öncesi Yunanca hariç diğer dillerde nadiren kullanılmaktaydı (Dufoix, 2008: 16). Tarihsel olarak *sürgün*, *zorla yerinden edilme* gibi olumsuz anlamlar taşıyan kavram günümüzde yapısal değişiklikler göstererek pejoratif kullanımların yanı sıra olumlu anlamlar⁶ da kazanarak nötr bir hale gelmekle birlikte hala üzerinde en çok tartışılan kavramlardan biridir. 1950’lere kadar yoğunluklu olarak Yahudileri ve dini toplulukları ifade etmek amacıyla kullanılan kavramın günümüzdeki diğer toplulukları da kapsayan anlamını kazanmasında bilhassa Amerikan Sosyal Bilimler Ansiklopedisi’nin 1931 yılı baskısında yer alan “Diaspora” maddesi önemli rol oynamıştır. Ansiklopedi bölümünün yazarı tarihçi Simon Dubnov, diasporanın Yahudiler veya sadece dini tarihle sınırlı olmaması gerektiğini belirterek: “Diaspora; bir ulusun kendi devletinden veya topraklarından ayrılmış ve diğer milletler arasında dağılmış, ancak ulusal kültürünü koruyan bir parçası olan Yunanca bir terimdir.” şeklinde ifade etmesinin ardından kavrama yönelik bakış açısı değişim kazanmaya başlamıştır (Dubnov, 1931; akt. Dufoix, 2008: 17). 1950’lerde literatüre “Siyahi diaspora” veya “Afrika diasporası” kavramı girmeye başlamıştır. Genellikle Afrika üzerindeki ticaret yollarından koparak genişleyen ağları inceleyen, Afrika tarihsel arka planına sahip yazarların Afrikalıların dağılımına odaklanmış olması bir bakıma kavrama, Yahudi diasporası dışında yeni bir alan açmıştır (Dufoix, 2008: 10). Ardından gelen denizaşırı Çinlileri, Filistinlileri ve Ermenileri içeren çalışmalar neticesinde kavram çeşitli ulusötesi alandaki toplulukların tanımlamaları arasında yayılmaya başlamıştır (Dufoix, 2008: 19).

⁶ Kavramın pejoratif yönünü anlama açısından Yıldız (2013: 298), kelimenin tarihsel süreçte uzun bir dönem azınlık olma ve başka ülkelerde yabancı olarak yaşamının yanında getto ve sürgün hayatı ayrıca vatansızlık, yersizyurtsuzluk gibi olumsuz çağrışımların etkisiyle ev sahibi toplumlarda diasporaya yönelik bakış açısının bu olgularla açıklanmasını göstermektedir. Diğer bir yandan, diaspora kelimesinin medyada uzun bir süre Ermeni diasporasının Türkiye aleyhine gerçekleştirdikleri lobi faaliyetlerinin, sadece “diaspora” veya “diaspora Ermenileri” olarak vurgulanması üzerine Türk toplumunun geniş bir kesiminde kelimeye yönelik yanlış bir algı oluştuğu gözlemlenmektedir. Hopyar, Topal ve Tauscher’in (2022: 62) Sakarya Üniversitesinde lisans ve lisansüstü eğitim gören katılımcılar arasında yaptıkları araştırmaya göre de katılımcılar açısından ‘diaspora’ kavramı sıklıkla Ermeni ve Yahudi diasporalarını çağırıştırılmaktadır. Kelimenin olumlu kullanımları açısından, diasporaların uluslararası sistemde gün geçtikçe önem kazanması, azınlık veya ezildiğini düşünen toplulukların kendilerini diaspora olarak tanıtmalarına neden olmaktadır (Clifford, 1994: 311). Bu yönüyle diaspora kavramı, temsil ve diaspora diplomasisi gibi siyasi yönleri nedeniyle birçok ulus-ötesi topluluk tarafından sahiplenilmektedir.

1960’lardan itibaren ekonomik kalkınmayla ve ulaşım teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte gerek ABD’ye gerekse Avrupa’ya yönelik göç hareketlerinin artması sonucunda göçmen kökenli topluluklar daha fazla görünür olmaya başlamış ve bu alana yönelik çalışmaların sayısı da artışa geçmiştir. Diasporanın salt dini toplulukları ya da günümüzde klasik diaspora olgusunu oluşturan Yahudi, Ermeni, Yunan ve Afrika diasporalarını içeren çalışmalar dışında yeni bir döneme girmesinde 1976 yılında John Armstrong’un “Mobilized and Proletarian Diasporas” adlı makalesi ile diasporalara yönelik ilk tipolojik çalışmalar gerçekleştirilmeye başlanmıştır (Çoban Öztürk, 2015: 143). Armstrong (1976: 393) çalışmasında geniş bir modernleşme politikaları yelpazesinde harekete geçirilmiş ve emekçi diasporalar olmak üzere diasporaları iki ayrı gruba ayırmakta ve harekete geçirilmiş diasporaları, arketipsel ve durumsal diasporalar olarak alt kategorilere yerleştirmektedir. Armstrong’un arketip diasporasında “anavatan” olgusu, diasporanın kutsal mitinin ana bileşeni olarak sembolik açıdan önemlidir. Emekçi diasporalar ise daha sonraları Cohen’in de (2008) eserlerinde üzerinde sık sık duracağı modernite ve neo-liberal politikaların ortaya çıkardığı, çalışmak için göç ettiği topraklarda yeni bir kimliğe yani anavatan ve ev sahibi topluluklardan farklı olarak diasporik kimliğe bürünen toplulukları tanımlamaktadır. Dufoix’un (2008: 21) ifadesiyle Armstrong’un diaspora tanımlaması kavrama yönelik literatürü oluşturan ilk açık tanımlamaları içermektedir. Diğer bir yandan, Armstrong’un (1978) çalışması kavrama yönelik birçok ‘a priori’ duruma açık kapı bırakmaktadır. Armstrong’un diaspora görüşünü: "Belirli bir yönetim biçimi içinde bölgesel bir temeli olmayan herhangi bir etnik kolektivite, yani yönetimin tüm bölümlerinden ayrılan nispeten küçük bir topluluk" oluşturmakta ve bu tanıma göçebe avcı toplulukları ve Romanlar gibi toplulukları da dâhil etmekte sonuç olarak bu yönleriyle diaspora tanımlamalarının ilk örneklerini geniş kapsamlı bir şekilde oluşturmaktadır (Dufoix, 2008: 21-22).

Gabriel Sheffer’in editörlüğünü yaptığı, 1986 yılında yayımlanan “Modern Diasporas in International Politics” çalışması diasporanın siyasal yönlerini kavramsal bakış açılarıyla ve karşılaştırmalı olarak inceleyerek diasporaya yönelik çalışmaların gelecekteki yönünü tayin etmiştir. Belirli topluluklar dışında modern diasporaların da diaspora alan yazında yer almaya başlamasına rastlanan bu dönemde, ulusötesi alandaki Türkler de bu kitapta diaspora kavramı altında incelenmiştir (Çoban Öztürk, 2015: 143).

1990'lara gelindiğinde post-modernizmin etkisiyle birlikte diaspora çalışmaları literatürde iki tür altında ayrışmaya başlamıştır. Safran (1991), Cohen (2008) ve Bruneau (2010) gibi sosyal bilimciler diasporaya çeşitli çerçevelendirmeler ve tipolojiler ekseninde yaklaşırken Hall (1990), Gilroy (1993) ve Brah (1996) gibi sosyal bilimciler diasporik kimliklerin melez yapısını ön plana çıkartmaktadır. Grossman (2019) önde gelen ve çok sayıda atıf alan diaspora makalelerini incelediği çalışmasında, diaspora üzerine uzmanlaşan sosyal bilimcileri makaleleri üzerinden pozitivist, inşacı ve karışık/her⁷ iki türü de içerecek şekilde türlere ayırmaktadır⁸. Bununla birlikte diasporaların tarihsel geçmişine odaklanan ve diasporaları sınıflandırma açısından “çağ faktörünü” öne süren “Klasik Diaspora” ve yakın tarihte ortaya çıkan “Modern Diaspora” sınıflandırmaları bulunmaktadır. Diaspora üzerine gelişen bu iki yönden ayırım, Türk diasporasının oluşumu, konumu ve hafıza pratikleri hakkında pek çok bilgi vermektedir.

1.2. Klasik ve Modern Diaspora Sınıflandırmaları

Diaspora çalışmalarında iki tarz ayırım ön plana çıkmakta ve literatürün kavramsal arka planını şekillendirmektedir. Klasik diasporayı ele alan yaklaşımlar incelendiği zaman; Yahudilerin tarihsel deneyimlerinin ve diasporalaşma süreçlerinin başlangıç noktası olarak kabul edildiği görülmektedir (Reis, 2004: 43). Klasik diasporaların en temel özelliklerinin başında, homojenlik barındıran toplumsal bir tür olarak algılanması ve belirgin bir şekilde kültürel sınırların çizilmiş olması gelmektedir. Ayrıca klasik diasporalarda çizilen bu sınır, “öteki” ile karışmaya engel teşkil etmektedir (Kaya, 2000: 61). Diğer bir yandan modern yaklaşımlardaki çalışmaların niceliğini ve niteliğini ayırıcı bir öge ile sınırlayan temel etmenleri, “ulusötesicilik” ve “küreselleşme” oluşturmaktadır (Ulusoy, 2015: 213). Ulusötesicilik ve küreselleşme, modern diasporaların ulusötesi alanda diasporaya dönüşüm süreçlerinde klasik diasporalar gibi aşamalardan

⁷ “Pozitivist” olarak gösterilen sosyal bilimcileri, diasporaları uluslararası siyasette sınırlı sosyal gruplar veya devlet dışı aktörler olarak görenler oluşturmaktadır. “İnşacı” olarak ayrılan grup ise diasporayı sosyal bir yapı olarak gören ve diasporik kimliklerin ve duruşların harekete geçirildiği süreçleri tartışan sosyal bilimcileri içermektedir. Her iki düşünce okulundan unsurları birleştiren bir diğer grup ise diasporaları, devlet dışı aktörler olarak görmekle birlikte kimlik ve harekete geçirilme süreçlerine de vurgu yapmaktadır (Grossman, 2019: Appendix 25).

⁸ Grossman'ın (2019) çalışmasında belirttiği pozitivistler arasında Thomas Faist, Robin Cohen, Michelle Reis gibi isimler, inşacılar arasında Floya Anthias, Francesco Ragazzi, Rogers Brubaker gibi isimler bulunmaktadır. James Clifford, Glick-Schiller ve Steven Vertovec gibi isimler ise her iki gruba da dâhil edilebilecek grubu oluşturan sosyal bilimcilerden bazılarıdır.

geçmediklerini ve diaspora vurgusunu tek tipleştirilmek istenen bir yapıdan içerisinde çok farklı kimlik ve kültürler barındıran bir yapıya dönüşümü yönünden ele almaktadır.

Modern diasporalara baktığımız zaman, oluşumları ve devamlılıkları liberal demokrasiler ve serbest piyasa ekonomisi içerisinde kalarak varlıklarını sürdürebileceğinden, Batı modeli demokratik sistemlere sahip ülkelerde daha fazla görülmektedir (Ulusoy, 2017: 140). Kaya'ya (2011: 30) göre, modern diasporalar küresel kapitalizm sürecinin bir ürünüdürler. Klasik veya geleneksel diasporalar ise zorunlu göçü merkeze almaktadır. Bu tanımla birlikte klasik diasporalar, Safran'ın (1991) belirttiği ve çalışmanın önümüzdeki bölümlerinde değinilecek olan özellikleri bünyesinde barındıran topluluklar olarak ele alınabilir. Modern yaklaşımlar ise belirli çerçevelerinin ötesinde diaspora tanımına daha geniş alanlar bırakan ama aynı zamanda diaspora olma sürecini de “harekete geçirilme (mobilizasyon)”⁹ ve “bilinç”¹⁰ gibi farklı yönleriyle ele alan inşacı yaklaşımları barındırmaktadır.

Diaspora mobilizasyonu olarak adlandırılan kavram, diasporaya yönelik sosyal inşacı yaklaşımlarda öne çıkmaktadır. Ulusötesi alanda bulunan her farklı milletten insanın diaspora oluşturamayacağını ve diasporayı diğer göçmen gruplarından ayıran ve içerisinde barındırdığı melez kimlikleri koruyarak asimile olmasını engelleyen faktörlerin başında diaspora mobilizasyonu gelmektedir (Butler, 2001; Sökefeld 2006; Başer, 2013). Diasporalarda toplumsal kimliğin ve hafızanın temeli olarak anavatana bağlılığın söylemsel inşası hareketlilik süreçleri üzerinden ele alınmaktadır (Quinsa, 2013: 954). Hareketlilik, diasporanın dayanışmasını artırarak ortak bir amaç uğruna seferber edilmesini sağlamaktadır (Esman, 2009: 115). Hareketlilik, genellikle yaşanan yıkıcı bir olayın ardından diasporanın bu olaya reaksiyon göstermesiyle ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Sökefeld (2006) Alevi diasporası hareketliliğinin temeli 1993 yılında gerçekleşen Madımak Olaylarına bağlamaktadır¹¹. Aynı zamanda hareketlilik, bir

⁹ Diasporanın mobilize edilmesi yani harekete geçirilmesi kitlesel seferberlik anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda göç anlamında kullanılan hareketliliği değil, kamusal alanda aktif hale gelmeleri kastedilmektedir.

¹⁰ Bilinç kavramı, hafıza ile yakın bir ilişki içerisinde bulunsun da hatta bazı durumlarda birbirlerinin yerine kullanılsa da bilinç; kişi ve grupların farkındalık haline, hafıza ise içerisinde barındırdığı hatırlama, unutma, veri girişi gibi işleyişleri bulunduran sisteme verilen genel isimdir (Karaaraslan, 2019: 38).

¹¹ 35 insanın hayatını kaybettiği Madımak'ın ardından, Almanya'daki Alevi derneklerinin sayısının dramatik şekilde arttığı görülmektedir. Madımak katliamı sonrası 1995 yılında patlak veren Gazi Mahallesi olayları da Alevilerin harekete geçirilmesini arttırıcı bir etkide bulunmuş ve Aleviler dernekleşme bakımından hem sayıca hem de yapısal olarak değişikliklere gitmiştir. Bu tarihlerden itibaren Alevi

diasporanın anavatanına yönelimini meydana getiren temel motivasyon olarak da görülmektedir. Koinava (2017) Filistin diasporasının hareketliliğini, anavatanlarında ulus-devlet oluşumunun mücadelesi yönüyle ele almaktadır. Ermeni diasporasının, 1915 Olaylarının “soykırım” olarak tanınması için uluslararası çabaları gibi diaspora hareketliliği örnekleri de bulunmaktadır (Koinava, 2011). Dolayısıyla, hareketlilik hem bir diaspora bilinci oluşturmakta hem de diasporanın toplumsal hafızasının kaynağı olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer bir yandan hareketlilik olgusu, yaşanan birtakım olaylar üzerinden diasporanın faaliyetleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Toplumsal hafıza ise hareketliliği de içeren olayların diasporada yeniden inşa sürecini ve kuşaklararası aktarımını ele almaktadır.

Redclift, Birleşik Krallık ve ABD’de bulunan Bihari topluluğunun toplumsal hafızasının diaspora olarak hareketlilik taşıyıp taşımadığını araştırdığı çalışmasında, Biharililerin kendilerini geldikleri ülkeye göre Pakistanlı ya da Bangladeşli olarak tanıma eğiliminin yüksek seviyede olduğunu ve kimlik siyaseti sonucunda toplumsal hafızalarının bu yönde şekillendiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Biharililer açısından toplumsal hafızalarına yönelik müdahaleler sonucu bir hareketlilik olgusu yerleşmediği ve kendilerini Pakistan ya da Bangladeş kökenli olarak görmeleri ve etnik kökenlerinden daha çok geldikleri ülkenin diasporasına daha yakın hissetmeleri örnek olarak gösterilebilir (Redclift, 2017). Dolayısıyla bir diasporanın seferber hale gelebilmesi için öncelikle farkındalık olgusunun var olması gerekmekte bunu da gerçekleştirirken toplumsal hafızasından yararlanmaktadır. Bu bağlamda diaspora açısından toplumsal hafıza sadece anavatana dair ortak hafızayı değil diasporanın kendi hafızasını da yansıtmaktadır.

20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren diaspora kavramının içeriği, değişen koşullardan dolayı kategorizasyon, ayrıştırma ve sterilizasyon bakımından faydacı birer bileşen değil, monolitik bir demokrasi anlayışı ve kültürlerarası toplumsal yaşam iradesinin paydaşlarını ihtiva etmeye başlamıştır (Ulusoy, 2015: 224). Bu durum sonucunda küreselleşme ile değişen sadece ulus-devletler değil aynı zamanda diasporanın yapısı da olmaktadır.

derneklerinde ‘Alevi dedeleri’ liderliğinden daha çok ideolojik olarak sola yakın eğilimi olan diaspora elitleri derneklerin organizasyonunda daha aktif bir şekilde yer almaya başlamıştır (Sökefeld, 2002: 171).

Klasik diasporalar¹² açısından baskı nedeniyle ya da travmatik sebeplerle gerçekleştirilen göç olgusu ön plana çıkarken, modern diasporalar açısından göçün nedeni yerine farklı bölgelere dağılımın ardından anavatan ve ev sahibi ülke ile gerçekleştirilen etkileşim, diasporalaşma süreçlerini belirleyici faktörlerin başında gelmektedir. Göçün ve dağılımın gerçekleşmesinin hemen akabinde diasporaya dönüşüm başlayamamakta ve diasporik kimlik denilen olgunun oluşması için bir süreç gerekmektedir. Göç tecrübesi deneyimlendikten ve üzerinden zaman geçtikten sonra da diasporalar oluşabilmektedir (Bauböck, 2010: 314). Ayrıca travmatik göç tecrübesi bir yandan acıların veya kayıpların hafıza olarak aktarımını sağlamaksa her göç süreci içerisinde kendine has sıla hasreti veya aile özlemi gibi farklı zorluklar barındırmakta ve dolayısıyla başlangıçlar sancılı olabilmektedir.

Zorunlu göç nedeniyle uzaklaştırıldıkları anavatanlarına dönme ideali de her zaman klasik diasporalarda daha yoğun hissedilmektedir. Modern diasporaların da anavatana dönme tahayyülleri olabilir ama klasik diasporalar açısından bu ideal, kimliklerinin bir parçası haline gelmiş ve toplumsal hafızalarında kendilerini tanımlayan ve diasporik topluluklar olarak kendilerini ‘öteki’lerden ayıran özelliklerin başında gelmektedir (Haruntyunyan, 2012). Klasik diasporalar, kendilerini çoğunluğu oluşturan diğer toplumlardan izole şekilde bir var olma sürecini tecrübe ederken, geri kalan çoğunluklar onlar için daha genel manada ötekiyi oluşturmaktadır. Modern diasporalar ise diasporik kültürel kimliğini taşıyan yani ulusötesi diasporik kültürlerini yaşatan ama genellikle toplumsal birer kategori olarak ele alınmayan gruplardır (Kaya, 2020: 189).

Modern diaspora yaklaşımlarını ele alan Sağlam (2020: 747) bu yaklaşımlara yön veren kuramların post-modernizm ve ulusötesicilik olduğunu belirterek bu kuramlar doğrultusunda diasporik kimliklerin melezliğinin ve merkezsizliğinin ön plana çıktığını ifade etmektedir. Diğer bir yandan, özcü yaklaşıma tepki olarak doğan ve diaspora topluluklarının kendi başlarına var olan sosyal yapılar olmadıklarını ve siyasi elitlerin

¹² Reis’e (2004: 41) göre, klasik diasporalar 16. yüzyıla kadar gerçekleşen diasporalaşma süreçleri yönünden ele alınmalıdır. Bu tarihten sonra gerçekleşen; Avrupa sermayesinin genişlemesi (1500-1814), Sanayi Devrimi (1814-1914), İki Dünya Savaşı arası dönem (1914-1945) kölelik ve sömürgecilik faaliyetlerinin merkezde bulunduğu modern dönem olarak ele alınmalıdır. 1945 sonrası dönemde ise Latin Amerikalılar gibi diasporaların olduğu çağdaş veya geç-modern dönem üzerinden incelenmelidir. Ancak genel olarak diaspora literatüründe İkinci Dünya Savaşı sonrası neo-liberal politikalar ekseninde gelişen diasporalaşma süreçleri modern diasporalara atfedilmekte bu tarihten öncesini ise klasik diasporalar dönemi oluşturmaktadır.

projelerine ve çıkarlarına yönelik bir kimlik ve hafıza yaratıldığını belirten yapısalcı yaklaşımlar bulunmaktadır.

Sheffer (2020: 134-136) diasporaları sınıflandırma açısından “çağ faktörünü” öne sürmekte ve klasik diasporaları “tarihsel”, modern diasporaları “yakın zamanlı” olarak betimlerken bunlara ek olarak “başlangıç aşamasında olan diasporalar” arasında diaspora ayrımı gerçekleştirilebileceğini ifade etmektedir. Sheffer’a (2020: 135) göre, başlangıç aşamasında olan diasporalar henüz diasporalaşma sürecinde ve örgütlü diaspora oluşturma ilk aşamalarındaki göçmen grupları nitelendirmektedir. ABD ve Kanada’da bulunan Filipinliler, Avrupa ülkelerine dağılmış Arnavutlar gibi topluluklar bu kategoride yer almaktadır (Sheffer, 2020: 181).

Ayhan Kaya, klasik ve modern diasporalar arasındaki farkı göstermek amacıyla Emmanuel Levinas’ın, Odysseus ve İbrahim Peygamber anlatıları arasındaki farklara atıf yapmaktadır. Her iki anlatıda da anavatan ile olan bağlar önemli olmakla birlikte Odysseus, Truva savaşı sonrası vatanı İthaka’ya dönmek için çok fazla macera içeren ve on yıl kadar süren bir yolculuğa çıkar. Birçok fedakârlığın ardından, Odysseus büyük uğraşlar sonucunda evine ulaşmaktadır. Diğer bir yandan İbrahim Peygamber, Tanrı’nın buyruğu doğrultusunda yaşadığı toprakları halkıyla birlikte geri dönmeksizin bırakarak yeni bir ev arayışına girmektedir. İbrahim Peygamber’in vaat edilmiş topraklara olan yolculuğu bu yeni toprakları vatan olarak kabul etmesiyle sonlanır. İşte bu iki farklı vatana dönüş hikâyesinde, Odysseus’un amacını klasik diasporalara benzeten Kaya, İbrahim Peygamber’in yeni vatanına varışıyla modern diasporaları tasvir etmektedir. Bir yanda zorunlu göç sonucu vatandan uzaklaşma ama geri dönüş mitinin sürekli canlı olması geleneksel diasporaların bakışını açıklamakta, diğer yandan geri dönüş mitinden uzaklaşan toplumsal grupların vardıkları yeni toprakları ev haline dönüştürmeleri modern diasporalara atfedilmektedir (Kaya, 2011: 25-26). Almanya’ya giden birinci kuşak Türklerin bu yöndeki kararlarının arkasında birikim yapmak, kendisinin ve ailesinin istikbalini garantiye almak, mesleki bilgi ve tecrübesini arttırmak ve otomobil sahibi olmak gibi motivasyonlar (Abadan-Unat, 2002: 117) bulunsun da zamanla geçici statü yerine kalıcılığı tercih edenler (Abadan-Unat, 2002: 230) açısından Almanya onlar için yeni bir ev haline dönüşmüştür. Bu yönüyle Türk diasporası, zorunlu göçe maruz kalmadan ve başta bu yönde belirgin bir görüşleri olmasa da sonuç olarak geldikleri topraklarda kalmayı tercih ederek, yeni bir yurt arayışına girmekte olan grupları ifade

etmesi açısından modern diaspora olarak görülmektedir. Kaya, geleneksel ve modern diaspora ayrımının Weberian bir ideal tiplere olduğunu ifade etse de diasporik yapıların bu sınıflandırmalar arasında hapsedilemeyeceğine de değinmektedir. Var olan diasporik topluluklar her iki sınıf arasında bulunmakta, her iki sınıfın farklı özelliklerini bünyesinde taşımaktadır (Kaya, 2011: 26).

Tarihsel açıdan incelendiğinde klasik diasporaların da değişim geçirdiği görülmekle birlikte bu diasporaların yapılarının ve toplumsal hafızalarının ele alınışı bakımından modern diasporalar ile aralarında birtakım farklar olduğu da görülmektedir. Dolayısıyla günümüzde küreselleşme ile birlikte sık sık klasik ve modern diasporaların özellikleri arasında geçişler ve kesişimler olsa da klasik ve modern diasporaların toplumsal hafızalarının ve diasporik bilinçlerinin farklı pratikler içermesi bu çalışmanın da araştırma zeminini oluşturmaktadır. Örneğin Sheffer'in öne sürdüğü kategorizasyondan yola çıkmak gerekirse Yahudi diasporası, tam anlamıyla klasik bir diasporadır. Aynı zamanda günümüzde bir İsrailli diasporası da oluşmaktadır ve bunlar klasik Yahudi diasporasından, ulus-devletlerinin kurulup daha sonra buradan bir dağılım gerçekleştiği yönünden ayrılmaktadır. İsrailli diasporası ABD, Kanada, Güney Afrika ve Avustralya gibi ülkelere dağılmakta (Sheffer, 2020: 181) ve toplumsal hafızaları da arkalarında bulunan ulus-devletin varlığından ve ulus-devletin toplumsal hafızalarına müdahale etmiş olmasından dolayı Yahudi diasporasından farklılıklar gösterebilmektedir. Dolayısıyla, bir diasporayı modern ve klasik olarak ayırtıran faktörlerin arasında toplumsal hafızalarının yer alıp almadığını ve yer alıyorsa bu durumun diasporalaşma süreçlerine olan etkilerini incelemek diaspora yaklaşımlarına da farklı bakış açılarının doğmasını sağlayabilir.

Belirli tanımlamalar olmadan hangi toplulukların diaspora olarak adlandırılabilirliğinin muğlak olması kavramın içeriğini boşaltmakta veya tüm ulusötesi toplulukları modern diasporalar olarak önümüze sunmakta ya da tam tersine diaspora olma özelliğini belli birkaç topluluğa indirgemektedir. Bu durumun netleşmesi ve diasporanın hangi özellikleri taşımasının gerekliliği açısından diasporaya ait belirli tanımlamaların olması elzemdir (Brubaker, 2005: 3). Bu çalışmada da Türk diasporası olarak ele alınan topluluğun hangi parametrelere dayanarak modern diaspora olarak atfedildiği, diasporanın oluşumunda gerçekleşen diasporik kimlik ve hafıza tartışmalarını kavramak açısından önemli bir rol oynamaktadır.

1.3. Diaspora Kavramsallaştırmaları ve Parametreleri

20. yūzyılın sonlarında *Diaspora: A Journal Of Transnational Studies* isimli akademik derginin yayım hayatına başlaması ve William Safran, Khachig Tölölyan gibi akademisyenlerin çalışmalarıyla canlanan ve yeni boyutlar kazanan diaspora çalışmaları alanı zamanla sınırlı toplulukların ve belirli çizgilerin ötesine çıkarak günümüzdeki yapısal olarak dinamik, kavram olarak muğlak halini almıştır. Akademik camiada Gabriel Sheffer ve William Safran'ın ardından Robin Cohen'in ortaya bir diaspora tipolojisi çıkardığı ve diasporaların özelliklerini sıraladığı meşhur eseri 'Küresel Diasporalar'a (Global Diasporas: An Introduction) dünyada ve Türkiye'de hala neredeyse alan üzerine yazılan pek çok tez veya makalede atıf yapılmaktadır. Grossmann'ın (2019: 5) aktardığına göre 2018 yılına kadar diaspora literatürü içerisinde yazılmış ana akım 74 makaleden 32'si Robin Cohen'den, 29'u William Safran'dan, 22 makale ise Paul Gilroy ve Stuart Hall veya her ikisinden alıntılar içermektedir. Dolayısıyla ana akım diaspora literatürüne yön veren bu isimlerin diasporaları hangi yönlerden ele aldıklarını incelemek diaspora yaklaşımları arasındaki farkları görmek açısından önemli bir rol oynamaktadır.

Diasporaya yönelik çalışmalar çok daha önceden başlamış olsa da Safran, "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return" adlı makalesinde, günümüzde dahi diaspora kavramı üzerine tartışmalara yön veren bir topluluğun diaspora olarak adlandırılması için gereken altı temel özelliğı şöyle açıklamıştır (1991: 83-84);

1. Kendilerinin veya soylarından gelenlerin belirli bir merkezden, iki veya daha fazla bölgeye dağılmış olmaları.
2. Anavatana dair ortak bir hafıza, vizyon ya da mite sahip olmaları.
3. Ev sahibi toplum tarafından tam olarak kabul görmediklerine ve büyük ölçüde asla kabul görmeyeceklerine inanmaları ve bu nedenden dolayı kendilerini bulundukları ülkede yabancı ve izole edilmiş hissetmeleri.
4. Geldikleri anavatanları, kendilerinin asıl ve aynı zamanda ideal evleri olarak kabul etmeleri; aynı zamanda şartlara bağılı olarak kendileri veya sonraki nesiller açısından anavatana geri dönme arzusuna sahip olmaları.

5. Kolektif şekilde anavatana sahip çıkılması veya yeniden yapılandırılması aynı zamanda anavatanın güvenliği, kalkınması ve refahı için çalışmaları gerektiğine inanırlar.
6. Anavatanla olan bağları korumaya devam ettirmeleri ve etnik bilinçlerini ve dayanışmalarını, bu ilişki ağı üzerinden tanımlamaları.

Safran'ın adeta Yahudi diasporasını tarif eden ve Yahudi diasporasını “ideal tip diaspora” şeklinde tanıtan bu yaklaşımı çok sayıda eleştiri alırken (Clifford, 1994; Cohen, 2008) diğer bir yönden genel hatlarıyla diaspora kavramının ne olabileceğine dair pek çok ipucu da vermektedir. Walker Connor'un, Sheffer'in editörlüğünde basılan “Modern Diasporas in International Politics” (1986) kitabında diasporayı tanımladığı “anavatanın dışında yaşayan insan kesimleri” tanımlamasının üzerine kavram çözümlemesini gerçekleştiren Safran, diasporik özelliklerin hangi ölçülerde ve ne boyutlarda gerçekleştiğini, literatürde diaspora olarak gösterilen belirli toplulukları karşılaştırarak yapmıştır¹³.

Clifford'ın da belirttiği gibi, Yahudi ve diğer klasik olarak adlandırılan diasporaların varlığı ve oluşumları üzerine diaspora kavramını açıklamaya yönelik bir tanım kesinleştirmeden örnekler olarak verilebilir. Bununla birlikte bu diasporalar günümüzde sadece normatif olmayan başlangıç noktaları olarak kabul edilebilir ve diasporayı oluşturan kendine has farklı öğeler de bulunmaktadır. İdeal tip bir diasporayı ortaya koymak yerine her diasporik topluluk kendi dinamikleri üzerinden ele alınmalıdır (Clifford, 1994: 306).

Clifford'a göre, Safran'ın diaspora tanımlamasına yönelik eleştirilerin başında hem tanımların içeriklerinin kapsayıcılığı hem de kendi içlerindeki ontolojik çelişkiler gelmektedir. Yani, Safran'ın ifade ettiği şekilde Yahudi diasporası, ideal tip diaspora modeli olarak ele alındığında bile Safran'ın belirttiği özellikleri bilhassa son üç ölçütü tam olarak karşılamadığı dile getirilmektedir (Clifford, 1994: 305-306). Safran'ın sonraki çalışmalarında: “Yahudilere yönelik geri dönüş paradigmasının var olan bir distopyaya karşılık sıklıkla eskatolojik ya da ütöpik bir yansıma olduğunun altını çizdiği” görülmektedir (Clifford, 1994: 306). Clifford'ın belirttiği bir diğer husus; Safran'ın

¹³ Bu karşılaştırmalara örnek olarak Safran (1991), Amerika'da yaşayan Polonyalıların belirttiği özellikleri taşımadıklarından dolayı diaspora olarak nitelendirilemeyeceğini, ancak ulusötesi alanda yaşayan Türklerin diasporik özellikleri taşıdığını ve diasporaya örnek olarak gösterilebileceğini belirtmektedir.

diaspora tanımının İncil'in yazılış zamanlarından bu yana Yahudi diasporik farkındalığını karakterize eden fiziki dönüş ve vatana bağlılık hususundaki prensipli ikircikliğe yönelik fazla bir alan bulunmamasından ve geri dönüşe yönelik anti-Siyonist teleolojik eleştirilerin de Safran'ın çalışmasında yer almamasından kaynaklanmaktadır (Clifford, 1994: 306). Clifford'un belirttiği bu hususu açıklamak gerekirse, 1492 sonrası İspanya'dan sürülen Yahudilerin anavatana dair algılayışları ve özlemleri sadece kendi kutsal addettikleri topraklara değil aynı zamanda tarihsel süreçte yaşadıkları ve bulundukları İspanya ya da ardından Türkiye gibi dağıldıkları diğer coğrafyalara yönelik de gelişebilir. Bu yönüyle fiziki dönüş ve vatana bağlılık noktasındaki Yahudi veya Afrikalı deneyimlerindeki ikirciklik açıklanmaktadır. Türk diasporası ise daha belirli hatlara sahip ve tarihsel kökleri ulus-devlet tarafından inşa edilen ve uzun bir süredir hali hazırda mevcut olan belirli sınırların içerisinde yer aldığından bu çalışmada geri dönüş mitinden çok anavatana yönelim ve bağlılık olgusu daha önemli bir yer kaplamaktadır. Safran'ın tanımlaması diasporayı anavatana endekslemekte ve ev sahibi toplum tarafından tam olarak kabul göremeyeceklerini belirtmekle birlikte ev sahibi topluluk tarafından da bizzat diasporanın kimlik oluşumuna yönelik etkisini açıklamakta eksik kalmaktadır.

Safran'ın diaspora tanımında bulunan altı maddenin dördünde anavatana yönelim temasının öne çıktığını belirterek eleştiren ve Safran'ın belirttiği kıstasları yeniden düzenleyerek sunan Cohen, diasporaların ortak özelliklerini dokuz temel madde altında sıralamaktadır (2008: 17):

1. Asıl bir anavatandan, genellikle travmatik bir şekilde olmakla birlikte, iki veya daha fazla yabancı bölgeye dağılma,
2. Alternatif olarak, iş aramak, ticari faaliyetler veya sömürge emelleri nedeniyle bir anavatandan ayrılma,
3. Anavatan hakkında ortak hafızaya ve mite sahip olma (anavatanın konumu, başarıları ve tarihi dâhil olmak üzere),
4. Varsayılan anavatanlarının idealize edilmesi,
5. Geri dönüş hareketlerinin gerçekleştirilecek olmasına dair kolektif onay,
6. Uzun sürede geliştirilmiş ve devam ettirilen etnik grup bilincine sahip olma,

7. Ev sahibi toplumlarla sorunlu bir ilişki türü,
8. Farklı ülkelerde bulunan soydaşlara karşı duyulan duygudaşlık ve dayanışma duygusu,
9. Çoğulculuğa hoşgörölü ev sahibi ülkelerde özgün, yaratıcı ve zenginleştirici bir yaşam ortaya çıkarma ihtimali.

Cohen (2008: 16) bir diasporanın tüm bu özelliklere sahip olması gerekmediğini ama her bir özelliği bir halatın iplerine benzeterek çok sayıda ipin bir arada bulunmasının halatı da o kadar sağlamlaştıracağı görüşünü öne sürmektedir. Bir başka deyişle, bir topluluk ne kadar çok bu özellikleri bünyesinde barındırıyorsa o kadar fazla diasporik niteliği de taşımaktadır. Cohen aynı zamanda diasporalar hakkında bir sınıflandırma da gerçekleştirmiş ve diasporaları; Kurban, Emek, Kolonyal, Ticari ve Yersizyurtsuz olarak beş farklı sınıfa ayırmıştır. Kurban diasporaları daha çok Yahudiler, Ermeniler veya Afrikalılar gibi travmatik olaylar neticesinde anavatanını terk etmek durumunda kalan topluluklarla ilintilendirilmektedir¹⁴. Günümüzdeki birçok mülteci grup “kurban diasporalar” olma potansiyeli taşımaktadır, ancak bu durum mülteci gruplarının anavatanlarına dönüp dönmedikleri, yeni ev sahiplerinin topraklarında asimile olup olmadıkları ve kreolleşerek, diasporik bir yapı olarak harekete geçip geçmediklerini görmek için üzerinden zaman geçmesi gerekmektedir (Cohen, 2008: 18). Emek diasporası, sözleşmeli işçi olarak giden Hint, Çinli ve Türkler gibi toplulukların diasporalaşma sürecinin ardından dönüştükleri toplumsal formu göstermektedir. Bu grup aynı zamanda işçi veya proleter diasporalar olarak da tanımlanmaktadır. Kolonyal veya sömürge diasporaları, sömürgeci amaçlarla yola çıkarak zamanla diasporaya evirilen topluluklar oluşturmaktadır. Ruslar ve İngiltere gibi güçlerin zamanında gerçekleştirdiği kolonyal faaliyetlerden arda kalan topluluklar bulundukları bölgelerde bu grubu oluşturmaktadır. Ticari diasporalarda yine ticari faaliyetler gerçekleştirme amacıyla dağılan Lübnan diasporası gibi toplulukların diasporalaşma süreçlerinin ardından dönüştükleri toplumsal form olmaktadır, Yersizleştirilmiş diasporalar ise çeşitli ülkelerdeki Karayipli diaspora toplulukları veya Sindhi ve Parsiler gibi yerinden edilmiş

¹⁴ Cohen (1996), kurban diasporaları açıklamak için “Yaralı tarihsel olay yaşamış topluluklar” açıklamasını yapmaktadır. Cohen’e göre Yahudiler için 'Babil', Afrikalılar için kölelik, İrlandalıları için kıtlık, Ermeniler için 1915 olaylarının ve Filistinliler için İsrail devletinin kurulmasının, bu beş topluluğun diasporik kimliklerinin oluşumunda her birine ayrı bir temellendirme kattığını vurgulamaktadır (Cohen, 1996: 513).

ve vatanlarını kaybederek yeni toplumsal formlara dönüşmüş yersiz yurtsuz ve dönecek bir anavatana sahip olmayan diaspora topluluklarını ifade etmektedir (Cohen, 2008). Bu sınıflandırmalarla birlikte Cohen aynı zamanda diasporaları geleneksel ve modern olarak ikiye ayırmaktadır. Cohen'in tanımlaması da Safran gibi zorunlu ve travmatik göçe vurgu yapsa da öyle olmak zorunda olmadığını da göstermiş olduğu ikinci madde ile belirtmektedir.

Diğer bir yandan, 2000'lerin ortalarından itibaren farklı bir ivme kazanan pek çok çağdaş diaspora çalışması (Yaldız, 2013; Başer, 2013), kavramı Safran veya Cohen gibi çerçevelemenin problemli olduğu görüşünü savunmaktadır. Cohen'in diaspora sınıflandırmasında öncelikle biçilen etiketler tüm bir topluluğu diaspora olarak nitelendirmekte ve diasporanın kendi içerisindeki farklı kimlikleri göz ardı etmektedir. Ayrıca bir diaspora grubu pek çok farklı kategoriye aynı anda girebilmektedir. Başer'in (2013: 79) Kürt diasporasının birden çok kategoriye girebildiğini bu yüzden diasporaları belli kategoriler üzerinden etiketlemenin akademik kısıtlamalara yol açtığına dair tespiti ilaveten Çerkes diasporası da örnek olarak gösterilebilir. Çerkes diasporası hareketliliğini oluşturan 1864 Çerkes Sürgünü ile kurban diasporalara, daha sonra işgücü göçü ile Avrupa'da dağılımlarına göre emek diasporasına, ulus-devletlerinin eksikliğiyle yersizyurtsuz diaspora kategorilerine girebilmektedir. Günümüzde Almanya'da veya diğer ülkelerde bulunan Türk diasporası hala emek diasporası olarak mı ön plana çıkmaktadır? Göçün ilk aşaması bakımından Türk işgücü göçü ilerideki bölümlerde bu çalışmada da yer alacak şekilde Türk diasporasının oluşumunda önemli bir faktör oluşturmaktadır. Bununla birlikte birinci kuşak Türklerin kimlik ve kültürlerini anavatandan getirdikleri şekilde muhafaza etmiş olmaları ve çoğunluğunun aklında bulunan yurtdışında kalıcı olmak yerine birikimlerini elde ettikten sonra anavatana dönme düşüncesi zaten bu işçilerin diasporik bir forma dönüşmediğinin göstergesidir. Klasik diasporalara atfedilen bir anavatana dönme teleolojisi bulunmaktadır. Fakat klasik diasporalar için kastedilen anavatan zaten diasporanın zorunlu bir şekilde uzaklaştırıldığı bir evi simgelemektedir. Türk işçiler bakımından ise süreç istedikleri zaman dönüşlerini gerçekleştirebilecekleri ve bu durum anavatana dönme ihtimali ancak "belirli şartlar altında olursa gerçekleşebilir" gibi bir noktada bulunmamaktadır. Türkler zamanla bir diasporalaşma sürecine girmişler ve artık pek çok sektörde bulunmaktadır. Dolayısıyla, Türklerin göç nedenleri arasında "emek" vurgusu yapılabilir, bununla

birlikte bir diaspora sınıfı olarak Türkleri salt emek diasporası altında nitelemek günümüzde ulusötesi alanda bulunan Türklerin kimliklerini ifade etmek açısından eksik kalmaktadır.

2003 yılında Türkiye Araştırmaları Merkezi'nin çalışmasına göre Almanya'da bulunan 61 bin 300 Türk girişimci, 319 bin kişiye istihdam sağlamakta ve yıllık 28,9 milyar Euro ciro yapmaktaydı. Bununla birlikte 1999 yılının verilerinde dahi Türk işletmelerinin büyük bir bölümünün (%36) perakende pazarlama, (%24,2) gastronomi ve (%19,8) hizmet sektöründe yoğunlaştığı görülmektedir (Perşembe, 2005: 75-76). Günümüzde de Almanya'daki Türkler gıda sektörü başta olmak üzere, bilişim, danışmanlık, tekstil ve turizm gibi sektörlerde (Madakbaşı Gülenler, Baskıda) önemli firmalara sahip olarak hem Almanya'nın hem de Türkiye'nin ekonomisinde etkili bir güç haline gelmiştir.

Bu durumu açıklamak yönünden Sheffer'in (2020: 181) yapmış olduğu diaspora oluşma sürecindeki topluluklardan olan Filipinlileri ele alırsak diasporik yapıda olup olmadıkları hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Aguilar'ın çalışmasına (2015) göre yurtdışındaki Filipinliler, belirli diaspora özelliklerine uyduğundan dolayı diaspora olarak gösterilebilir¹⁵. Öte yandan, Sheffer'a (2020) göre Filipinliler, diaspora olarak hala oluşmakta olan bir yapıdadır. Denizaşırı Filipinlileri ulusötesi göçmen topluluklar olarak belirten (Parreñas, 2010) çalışmaların varlığı Filipinli diasporasının tartışmalı bir noktada durduğunu göstermektedir. Bununla birlikte bu durum diaspora tanımında hangi özellikleri öne çıkararak geliştirdiğiniz yaklaşımda saklıdır. Safran'ın öne sürdüğü özellikler üzerinden incelendiğinde Filipinliler henüz diasporaya dönüşmemiştir. Öte yandan, diaspora tanımı Aguilar'ın (2015) gibi farklı diaspora özellikleri üzerinden ele alındığında mevcut bir Filipinli diasporasından bahsedilebilir. Diğer bir yandan eğer Filipinliler genelde çocuk bakıcılığı ve ev işleri gibi hizmet sektöründe yer almalarından dolayı emek diasporası olarak gösterilecekse, Clifford'un (1994: 306) belirttiği gibi bu durum normatif olmayan bir başlangıç noktası olarak kabul edilebilir, fakat zamanla ulusötesi alandaki Filipinlilerde ortaya çıkan hareketlilik ve bilinç üzerinden bu konuya yaklaşmak ve Filipinli diasporası kimliğinin anavatanlarından farklılaşıp

¹⁵ Aguilar (2015) çalışmasında Filipinlilerin bir diaspora oluşturup oluşturmadıklarını beş faktör üzerinden incelemektedir. Bu faktörleri ise anavatanı dağılımı, diasporalaşma süreci, anavatanı dair toplumsal hafızanın varlığı, anavatanı dönüşümün idealleştirilmesi, nesiller arası ve diaspora içindeki etnik gruplarla ilişkili olan öz-farkındalık veya kolektif bilinç oluşturmaktadır.

farklılaşmadığını ölçmek gerekmektedir. Bu bağlamda Filipinlilerin zorunlu göçe maruz kalmadan, birikimlerini sağlamak ve daha iyi hayat şartlarına kavuşmak açısından ulusötesi alanda yaşamlarını sürdürerek diaspora örgütlenmesi gerçekleştirmeleri açısından ele alınmalıdır. Dolayısıyla, Filipinlilerin modern diaspora olarak nitelendirilmeleri ancak toplumsal hafızalarını besleyici etmenlerin neler olduğu araştırılarak ortaya çıkartılabilir. Filipinliler gibi tartışmalı bir noktada duran toplulukların, diaspora özellikleri taşıyıp taşımadıklarını anlamak için diasporanın hangi özellikler üzerinden ele alındığının belirtilmesi gerekmektedir.

Diaspora tipolojisi yapan bir diğer araştırmacı olan Bruneau, diasporaları dört temel türe ayırmaktadır. Diasporaların arasındaki ayrımlar örgütsel yapılarının eşit olmayan yoğunluklarına göre değişmektedir. Bu ayrımlar; din, girişimcilik, kültür, siyaset, etnisite ve ırk gibi farklı nedenselliklerin kombinasyonlarının bir araya gelmesiyle kategorilendirilmektedir. Çin, Hint ve Lübnan diasporaları gibi bir girişimci gücün etrafında şekillenen diasporalar anavatanlarının gerek bölünmüş bölgelerinden gelmeleri¹⁶ gerekse de zayıf ve parçalanmış vatan¹⁷ nosyonundan dolayı bu topluluklar belirli girişimcilerin ekseninde bir araya gelebilmekte ve bu tür diasporalarda dini çeşitlilikten dolayı din çoğunlukla yapılandırıcı bir rol oynamamaktadır. İkinci tür diasporaları belirli bir dille bağlantılı olan dinin yapıcı rol oynadığı Yahudi, Ermeni, Yunan ve Asuri-Keldani gibi diasporalar oluşturmaktadır. Tek tanrı inancına ve kutsal kitaplara sahip olan ve bunları kendi dilleri aracılığıyla regüle eden bu topluluklarda dilleri prestijli bir konumda bulunmakta ve dolayısıyla diasporik yapılarının temelini oluşturmaktadır. Üçüncü grubu siyasi amaçlar etrafında örgütlenen diasporalar oluşturmaktadır. Filistin diasporası gibi anavatanlarının yabancı güçlerin egemenliği altına girmesine yönelik bir arada bulunan grupların temel motivasyonlarını bu dağılma ve işgal travması oluşturmaktadır. Bruneau'nun tipolojisinde ırksal ve kültürel eksende örgütlenen diaspora grupları ise dördüncü grupları oluşturmaktadır. Siyahiler diasporası öncelikle ırk ve ardından kültürlerinin etrafında bir arada bulunmakta ve anavatana dönüş miti gibi bir fenomen taşımamaktadır (Bruneau, 2010, 38-41).

¹⁶ Çin diasporası açısından Hong Kong, Çin anakarası, Tayvan, Güney-Doğu Asya gibi birbirinden hem kültürel hem sosyo-politik farklı bölgeler bulunmaktadır.

¹⁷ Bkz. Lübnan diasporası (Bruneau, 2010).

Michel Bruneau çalışmasında ayrıca, Safran (1991) ve Cohen (2008) gibi önceki yazarlar tarafından belirlenen kriterleri altıya düşürerek sunmaktadır. Bruneau (2010: 36-37), diasporanın önde gelen altı özelliğini şöyle sıralamaktadır:

1. Ele alınan nüfus, baskı altında (örneğin afet, kıtlık, yoksulluk gibi) menşe bölgesinin yakın çevresinin ötesinde çeşitli yerlere ve bölgelere dağılmıştır.
2. Varış ülke ve şehirlerinin seçimi, diasporayı ev sahibi ülkelerde hâlihazırda kurulmuş olanlarla bağlayan göç zincirlerinin yapısına uygun olarak gerçekleştirilir.
3. Ev sahibi ülkelerde asimile edilmeden bütünleşen nüfus (diaspora), tarihiyle birlikte, anavatana dair hafızasını ve menşe topluma bağlı olan oldukça güçlü bir kimlik bilincini korur. Kimliklerin nesiller arası aktarımıyla birlikte güçlü bir topluluk anlayışı ve topluluk yaşamı duygusunun varlığının altı çizilmelidir.
4. Dağınık göçmen grupları ağırlıklıyla kendi aralarında ve (eğer varsa) ev sahibi toplumla kültürel çoklu değişim ilişkileri korur ve muhafaza eder.
5. Bu diasporik göçmenler, ilk göçten sonraki birkaç kuşağı kapsayan bir dağılma deneyimine sahiptir. Uzun vadede kimliklerini bir nesilden diğerine aktarırlar.
6. Bir diaspora, sahip olduğu sayısız kültürel, siyasi, dini ve mesleki dernekler ve oluşumlar sayesinde ev sahibi ve anavatandaki toplumdan özerk bir toplumsal oluşum olma eğilimindedir. Diasporalar arasında köken toplumları lehine lobi faaliyetleri yapılması görülebilir, ancak anavatan tarafından araçsallaştırmaya karşı direniş de mümkündür.

Bruneau'nun tanımı da diasporayı baskı altında dağılmış olarak göstermesi yönünden sorunlu daha doğrusu diasporaları klasik diaspora tanımlamasıyla sınırlayıcı gözükmektedir. Günümüzde hala afet, kıtlık, iç savaşlar gibi nedenlerle göç eden çok sayıda insan bulunmaktadır. Bununla birlikte, daha iyi yaşam standartlarına kavuşmak, farklı deneyimler elde etmek için de insanlar ulusötesi alanlara dağılmakta ve buna rağmen diaspora bilinci oluşturabilmektedirler. Bu açıdan Bruneau'nun yapmış olduğu çerçevelemenin Safran'ın (1991) diaspora özelliklerini öne sürdüğü çalışmasından bile daha kısıtlayıcı olduğu gözükmektedir. Dolayısıyla diasporayı sadece belli yönleriyle sınırlamayan ve daha geniş bir alan bırakan çalışmalar ile diasporanın göç süreci yerine

diasporalaşma süreçlerine odaklanan çalışmalar diasporayı günümüz şartları altında açıklamayı daha elverişli kılmaktadır.

Tölölyan (1996: 12-14), diasporanın kurucu unsurları arasında en ön sıraya “Sınırlandırılmış kimlik”, “Gruplar arasında ilişki”, “Anavatanla temas” ve “Toplumsal hafızayı aktif şekilde sürdürme yetisini” koymaktadır. Diasporanın farklı bölgelere dağılmış grupları arasındaki temas, birbirleriyle iletişimi sürdürmek noktasında kendilerini “farklı topraklara yayılmış tek bir ulus olarak görmeleri” açısından önemlidir (Tölölyan, 1996: 14). Diğer bir yandan anavatana dönüş hususu tartışmalı alanların başında gelmektedir. Daha çok klasik diaspora tanımlarına giren bu özellik çağdaş diaspora yaklaşımlarının olmazsa olmazları arasında sayılmamaktadır (Tölölyan, 1996: 15). Öte yandan, Tölölyan (2004) sonraki çalışmalarında diasporada “geri dönüş söyleminin” ve “sürenin” de önemli kıstaslar olduğunu belirtmektedir. Geri dönüş söylemini öne çıkartması Tölölyan’ın da diasporayı belirli bir ideal diaspora tipine dönüştürmeye çalıştığını göstermektedir. Bunun haricinde alanda diasporanın toplumsal hafızayı sürdürmesini belirtmiş olması, diasporaya ortak mit ve tarih gibi özelliklerden farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Ortak mit ve tarih ile geçmiş anlatısı hep anavatana bağlanan, kaynağını anavatandan alan kavramlardır. Toplumsal hafıza ise anavatana yönelimle birlikte diasporanın kendi toplumsal hafızasını da içermektedir. Bu hafızaya, anavatan veya ev sahibi ülkede dahil olabilmekte ama diasporanın toplumsal hafıza kaynağını sadece anavatan oluşturmamakta bizzat kendi üyelerinin meydana getirdiği bir topluluk olarak diaspora oluşturmaktadır.

Mevcut diaspora tanımlarıyla ilgili ortak özellikler açısından Butler; “Dağılma”, “Diaspora Bilinci”, “Varsayılan Anavatanla Temas” ve diasporanın “En az iki nesil boyunca var olan çok nesilli” bir devamlılık sağlanması koşullarını öne sürmektedir (2001: 192). Bu noktada dağılmanın arkasındaki sebep ve faktörler hem anavatanla olan ilişkiler açısından hem de diğer bölgelere dağılmış diaspora gruplarıyla temas ve diaspora bilinci açısından büyük bir rol oynamaktadır (Butler, 2001:194-195). Butler’in kavramsallaştırması günümüz dinamiklerini yakalamakla birlikte dağılmayı ön plana çıkartmış olması kavramı yine klasik diasporalara indirgemektedir.

Diğer bir yandan diasporanın en önemli özelliğinin “Diasporik bilince” ve “Öz farkındalığa” sahip olmayı gösteren çalışmalar da mevcuttur (Gilroy, 1993; Vertovec,

1997; Skoggard, 2006; Yapıcı, 2016). Skoggard’a (2006: 36) göre, diaspora bilinci ancak diaspora içerisindeki farklı grupların etkileşim içerisinde olması ve birbirleriyle karşılaşmasıyla gerçekleşmektedir. Diyalojik bir süreç olarak görülen diaspora gruplarının arasındaki iletişim sonucunda özgün kimlikler ortaya çıkartan melez kültürel yapılar oluşmaktadır. Diasporanın üç farklı anlamı olduğunu savunan Vertovec (1997: 281), diasporaları “toplumsal biçim” olarak, “bilinç türü” olarak ve “kültürel üretim biçimi” olarak ayırmaktadır. Vertovec’e göre diasporik bilinç paradoksal bir doğaya sahiptir. Hem ayrımcılık karşısında hissedilen dışlanma duygusu sonucunda olumsuz yönü hem de tarihsel bir mirasa sahip çıkma aşamasında veya çağdaş kültürel ve/veya siyasi güçlerle özdeşleşme yoluyla olumlu bir yöne sahiptir. Diaspora üyelerinin merkezsiz bağlılıklar taşıması “evden uzakta ev” nosyonu ile açıklanmaktadır. Farklı bölgede yaşamının getirmiş olduğu dayanışma ve bağlantı varsayımı ile oluşmaktadır. Çoklu-yerellik bilinci aynı zamanda hem “burada” hem “orada” bulunmak, aynı kökleri paylaşanlar arasında kavramsal olarak bağlantı kurma ihtiyacını uyarmaktadır (Vertovec, 1997: 282). Kurulan bağlantı sonucu oluşan diasporayla özdeşleşme hissiyatı, yerel ve küresel arasındaki uçurumu kapatmaya hizmet etmektedir (Cohen, 2008). Diaspora bilinci, kamusal alanla angajman ve bunun sonucunda ortaya çıkan görünürlük yoluyla direnişin kaynağı kabul edilmektedir. Güvencesiz durumlarının farkındalığı, diaspora üyelerini yasal ve yurttaşlık davalarını taşımaya ve insan hakları ile sosyal adalet gibi alanlarda aktif olmaya itebilmektedir (Vertovec, 1997). Bilhassa günümüzde grup kaygılarının ki bunları hareketlilik, kimlik siyaseti, tanınma gibi alanları işaret etmektedir, her zamankinden daha etkili ve organize şekilde ifade edilmesine olanak sağlamaktadır. Hall’un (1990: 234) ifade ettiği gibi: “ulusötesi bağların artık göç veya münhasır toprak iddiaları ile pekiştirilmesi gerekmediği” gözlemine ilaveten, Cohen (2008) günümüzün teknoloji çağında, kültürel eserler ve ortak bir hayal gücü aracılığıyla bir diasporanın bir noktaya kadar bir arada tutulabileceğini veya zihin yoluyla yeniden yaratılabileceğini belirtmektedir. Vertovec’in öne sürdüğü tanımlar bilinç yönünü açıklama açısından diasporanın doğasını günümüz şartlarıyla yansıtmaktadır. Diğer bir yandan bilincin tetiklenmesi ve ortaya çıkması için gereken faktörler de tam olarak Brubaker’in (2005) diaspora tanımlamasıyla birlikte tamamlanmaktadır.

Brubaker (2005: 5-6) diaspora kavramının içerdiği kavramsal karışıklığı giderme açısından, diasporaların genel olarak üç özellik taşıdığını savunmaktadır; 1) “Dağılma”;

2) “Anavatana yönelim” ve 3) “Ev sahibi toplumla arasında sınırların olması”. Dağılım, diaspora tanımlamalarında üzerinde en az tartışılan özelliklerin başında gelmektedir. Diasporik yapının oluşabilmesi için öncelikle dağılma gerçekleşmelidir. Diğer bir yandan, bu dağılımın illa zorunlu ya da travmatik sebeplerle olması gerekmemektedir¹⁸.

Diasporaların göç yoluyla ortaya çıktığını belirtmek diaspora tartışmaları arasında üzerinde uzlaşılabilir nadir konuların başında gelmektedir. Göç ile dağılan diasporanın, bir coğrafyadan sadece tek bir bölgeye dağılmış olması da yeterli gelmemektedir. Diaspora birden çok bölgeye yönelik göçlerde bulunmalı ki kelimenin kökenini ihtiva eder şekilde hem bir saçılma olsun hem de benzer arka plana sahip topluluklar arasındaki ve anavatanla ilişkileri yönünden çok boyutlu ve eş zamanlı ilişkilerin gelişimi sağlanmış olsun (Butler, 2001: 192). Hiç dağılma yaşamadan ya da sadece tek bir bölgeye göç ile de diaspora olarak tanımlanabilecek grupların olduğunu belirten diaspora çalışan sosyal bilimciler de mevcuttur. Toprak kaybeden imparatorlukların ardında kalan toplulukların diasporik formlara bürünebileceğini ifade eden çalışmalar; Osmanlı İmparatorluğunun Balkanlardaki topraklarını kaybetmesinin ardından bölgede kalan Balkan Türkleri (Bilgiç ve Bilgiç, 2012: 43) veya Sovyetler Birliği’nin dağılmasının ardından kurulmuş yeni devletlerde bulunan Rus kökenlilerin mevcudiyeti üzerinden (Shuval, 2000: 42) diasporanın oluşumu açısından saçılmaya gerek kalmadığını belirten çalışmalar bulunmaktadır. Diğer bir açıdan bakıldığında bu toplulukların da zamanında göç yoluyla farklı coğrafyalara dağıldıkları görülmektedir. Buradaki fark daha önceki sistemde azınlık olarak görülmezlerken ev sahibi coğrafyadaki devletlerin değişmiş olmasından dolayı mevcut statülerinden diasporik topluluklara benzer yapılarda işlevsellik kazanmaları ve dönüşüm geçirmeleri gelmektedir. Aynı zamanda imparatorlukların veya sömürgeci güçlerin arkalarında bıraktıkları her topluluk diasporaya dönüşmemektedir. Belirli bir ülkeden göçmenlerin dağılması, mutlaka bir topluluk tahayyülünü doğurmamaktadır. Göçmenler kendilerini zorunlu hissederek bir diaspora oluşturmamakta, diğer bir yandan göçün gerçekleşmesinden uzun yıllar sonra bile yeni bir topluluk tasavvuru geliştirerek bir diaspora oluşumuna evirilebilmektedirler (Sökefeld, 2006: 267). Bu noktada Vertovec’in (1997) belirttiği gibi diasporik bilincin

¹⁸ Zorunlu göç, sürgün, savaş gibi travmatik sebeplerle meydana gelen dağılımların ortaya çıkarttığı diasporalar literatürde genel olarak klasik diaspora özellikleri altında geçmektedir. Modern diasporalarda ise böyle bir zorunluluk bulunmamaktadır. Diğer bir yandan modern diasporalar arasında da travmatik olaylar neticesinde meydana gelen diasporik topluluklar bulunmaktadır.

oluşumu karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmanın temelini oluşturan diasporik kimlik ile hafızanın ilişkisi bu bilincin inşa sürecini ele almaktadır. Sökefeld'in (2006: 268) ifade ettiği şekilde; "diasporayı anlamlandırmak göç hareketlerini merkeze almaktan çok toplumsal hareketlilik meselesine odaklanmayı gerektirmektedir".

Anavatana yönelim de diasporayı var eden faktörlerin başında gelmektedir. Diğer bir yandan bu illa anavatana dönme idealine sahip olmak demek değildir. Anavatana dair bağların korunması ve sürdürülmesi anavatana yönelim için yeterli faktörlerdir (Brubaker, 2005: 6). Bu yönelim halinde olma durumu aynı zamanda diasporalar ile diğer etnik topluluklar veya göçmenler arasında ayrımı sağlayan diaspora kimliğinin de bir işareti sayılmaktadır (Butler, 2001: 204). Anavatana yönelim hem turistik faaliyetlerle ya da anavatandan mülk edinme ve aile kurma yoluna gitme gibi somut sonuçlarla gözlemlenebilirken, bir de soyut açıdan anavatanın kültürünü ulusötesi alanda sürdürerek asimilasyona direnme, kimlik ve aidiyeti anavatan üzerine geliştirilen ortak hafıza üzerinden aktarma süreciyle devam ettirme gibi yönleri bulunmaktadır. Bunların dışında diğer önemli yönleri açısından anavatan siyasetine katılım veya anavatanla sorun yaşayan diasporaların anavatanda iç karışıklıklara müdahalesi gibi yönleri bulunmaktadır. Dolayısıyla, anavatana yönelim açısından ele alınan diasporaların anavatanla ilişkisi bu yönelimin hangi türlerde gerçekleştiği konusunda büyük bir rol oynamaktadır. Bu noktada diasporaların ilk olarak ulus-devlet öncesi veya sonrası kurulumu¹⁹, ikinci olarak diasporanın varsayılan anavatandaki pozisyonları öne çıkmaktadır. Anavatana ya da tahayyül edilen anavatana yönelim sadece anavatan lehine faaliyetlerde bulunmak anlamına gelmemektedir. Anavatanlarındaki iktidarlara sorun yaşayan ve bunu ulusötesi alana taşıyarak direnişi uzaktan da gerçekleştiren çatışmacı diasporalar da bulunmaktadır. Anavatandaki iktidarla çatışmacı bir rolde bulunan "çatışma kaynaklı diasporalar", örneğin Sri Lanka'da iç savaşa müdahil olan Tamil diasporası gibi diasporaların anavatana yönelik motivasyonunu farklı etmenler oluştururken (Sriskandarajah, 2004), varsayılan anavatandaki hegemonik erkle sorun yaşamayan diasporaların anavatanla

¹⁹ Ulus-devletin kurulumu öncesi var olan diaspora, anavatana yönelimde etnomerkezci ve uzaktan milliyetçi bir yaklaşımla kendi anavatanlarında bıraktıkları soydaşlarına -Ukrayna diasporasının Sovyetler Birliği döneminde anavatandaki Ukraynalılara desteği gibi- zor durumlarda yardım etmekte (Esman, 2009) veya ulus-devletin bağımsızlığı açısından maddi destek ve lobicilik faaliyetleri gerçekleştirmektedir (Skrbiš, 2007). Bu bağlamda Skrbiš (2007), Hırvat bağımsızlığının, anavatan politikacıları tarafından mobilize edilen Hırvat diasporasının mali desteği olmadan mümkün olmayacağını öne sürmektedir. Dolayısıyla Hırvat diasporasının anavatanlarındaki Hırvatlara olan desteği Yugoslavya'nın dağılmasına ve şiddetli çatışmaların meydana gelmesinde büyük bir rol oynamıştır.

ilişkileri farklı bağlamlar içermektedir. Diaspora, anavatanla bağlarını sürdürdükçe anavatana yönelim devam ediyor demektir. Bu bağların kuvveti ve zayıflığı da diasporanın konumlandırılmasını etkilemektedir.

Toplumsal sınırlar görünmez duvarlardır. Ev sahibi toplulukla aralarında bir sınır olması diasporaların asimile olmadan var olabilmelerini sağlamaktadır. Göç edilen bölgeye göre diasporanın çizdiği sınır, diasporanın oluşumuna ve sürdürülebilmesine doğrudan etki etmektedir (Brubaker, 2005: 6). Sınırları tek taraflı olarak salt diasporalar çizmemekte, ev sahibi toplumun yapısı veya mevcut ulus-devletin göçmen ve azınlık politikalarının sınırların çizilmesinde karşıt bir işlev gördüğü de bu çalışmada değerlendirilmektedir. Diasporanın, anavatanlarıyla olan ilişkileri sonucunda ise sınırların kalınlığı döneme göre değişmektedir. Dolayısıyla, bu çalışma diasporaların bu üç özelliği taşıması gerektiğinin ve bunlara ek olarak diasporanın toplumsal hafızasının hangi bileşenleri içerdiğinin araştırılmasının gerekliliğinin altını çizmektedir. Diasporalar onları göçe iten faktörler ve göç süreçleri sonrasında, klasik ve modern olarak ayrılabilen ancak günümüz şartlarında iç içe geçmiş özellikler barındıran diasporaları “emek diasporası”, “ticaret diasporası” gibi etiketlerle ayırmanın, diasporanın kendi içerisinde barındırdığı farklı kimlikleri ve bu kimliklerin zamanla değişimlerini göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Günümüz şartlarında diasporalar sürekli dönüşüm içerisinde bulunmaktadır, fakat bir topluluk diaspora olarak nitelendirilecekse öncelikle dağılmanın gerçekleşmiş olması ardından anavatana yönelimin ve ev sahibi toplumla belirli sınırların olması gerekmektedir. Bu özelliklerin devamlılığı içinde diasporanın gelecek kuşaklarında da bu anlayış sürdürülmeli ve böylece göçmen topluluklardan ayrışmalıdır (Bauböck, 2010: 305). Diasporanın, klasik veya modern olarak ayrılmasında ise toplumsal hafızalarının baskın yönünü onları göçe iten faktörler mi yoksa göç sonrası yaşadıklarının mı oluşturduğu üzerinden bir değerlendirme yapılması gerekmektedir.

1.4. Diaspora, Ulusötesicilik²⁰ ve Uzaktan Milliyetçilik İlişkisi

Diasporalar ve ulusötesi topluluklar sık sık karşılaştırılmakta ve bazı sosyal bilimciler (Bruneau, 2010; Cheran, 2003) genel olarak sadece klasik diasporaların, diaspora olarak

²⁰ İngilizcesi “Transnationalism” olan bu kavramı Türkçe olarak ifade etmek için ulus-aşırılık, ulus-aşırıılık, transnasyonalizm gibi kavramlar yerine bir ulusun ötesindeki alana işaret etmesi bakımından ulusötesicilik kavramı tercih edilmiştir.

tanımlanabileceklerini Türk diasporası²¹ gibi modern diasporaların ise ulusötesi topluluklar olduklarını varsaymaktadır. Dolayısıyla, diaspora ve ulusötesicilik kavramlarının ne olduğunu ve hangi yönleri kapsadığını açıklayabilmek diasporanın kavramsal çerçevesini ortaya çıkarmak açısından önemli rol oynamaktadır.

Diasporanın anavatanla bağlarını sürdürmesinde ve anavatanın siyasetinde aktif rol oynamasının açıklamasında uzaktan milliyetçilik kavramı karşımıza çıkmaktadır. Ulusötesicilik gibi uzaktan milliyetçilik kavramı da küreselleşmeyle beraber, bilhassa ulaşım ve iletişim teknolojilerinin artmasıyla hem diaspora üzerine pratiklere hem de anavatan-ev sahibi toplum-diaspora ilişkilerine yön vermektedir. Diaspora ile sıklıkla iç içe geçen ulusötesicilik, bir bakıma birçok sosyal bilimcinin çalışmasında diasporaları da kapsayacak şekilde yer almaktadır (Vertovec,1999; Faist, 2010; Bauböck, 2010; Portes vd. 2010). Diğer bir yandan diaspora ve ulusötesiciliğin farklı yanlarını ve kesişim noktalarını belirlemek Türk diasporasının, sadece ulusötesi bir topluluk olmadığını göstermek açısından önemlidir. Ancak ulusötesi alandaki her göçmen topluluğun da diaspora olmadığının altını çizmekte fayda vardır. Bu yüzden birtakım akademisyenler (Bruneau, 2010; Butler, 2001) her iki kavramın da varlığını kabul ederken, bazı toplulukların sadece ulusötesi topluluklar olduğunu belirtmektedirler. Dolayısıyla ulusötesiciliğin diaspora çalışmalarında nerede konumlandığını anlamak kavramdaki karışıklıkların giderilmesine yardımcı olacaktır.

Uzaktan milliyetçilik ise hem diaspora çalışmalarında sıklıkla geçen hem de kendi başına diaspora harici diğer göçmen toplulukların da anavatanla ilişkilerini açıklamakta sıklıkla başvurulan bir kavramdır (Anderson, 1983; Glick-Schiller, 2004). Göç akışlarının daha önce görülmemiş seviyelere geldiği günümüzde uzaktan milliyetçilik faktörü, ulusötesi alanda en az iki coğrafyayı içine alacak şekilde diasporanın anavatanın lehine veya iktidar ilişkileri açısından aleyhine çalışmaktadır. Uzaktan milliyetçilik genellikle çatışma, lobicilik, barışın ve istikrarın sağlanması gibi etmenlerde diasporaların anavatan ideallerine ve politikalarına dair etkilerini açıklamakta kullanılan bir fenomen haline gelmiştir. Uzaktan milliyetçiliğin en önemli yönlerinden biri olan hafıza, hem bilinci uyandırma ve/veya canlı tutmanın sürdürebilmesinde dolayısıyla hatırlatma yoluyla ve de

²¹ “Türk diasporası” kavramının içeriğinin muğlak oluşunu ve Türk diasporası olarak kastedilen kişilerin tam olarak kimleri belirttiğinin yeterince açıklanmadığını ifade eden (Yaldız, 2019) görüşler de bulunmaktadır.

hatırlanması istenmeyen noktaları unutturma yoluyla kimlik ve aidiyet üzerinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu yüzden diasporayı ve diasporik bilinci açıklamada diaspora-uzaktan milliyetçilik ilişkisi kavram çözümlenmesinde önemli bir yer tutmaktadır.

1.4.1. Diaspora ve Ulusötesicilik Kavramının Farkları

Ulusötesicilik hem anavatan hem de ev sahibi ülkelerle ve ayrıca başka bölgelere dağılmış ulusal veya dini topluluk üyeleriyle bağlantıları sürdürmeyi ve sosyal olarak yerleşik göçmenleri ve onların soyundan gelenleri ifade etmektedir. Belirli ulus-devletlerin bağlamını aşan küreselleşmenin aksine, ulusötesi bağlantılar “en az iki ulusal devletin sınırlarını” aşmaktadır (Faist, 2010: 13). Diaspora çalışmaları topluluklar arasındaki kolektif ve ortak bilinç değişiminin üzerinde dururken ulusötesicilik de bu durum daha ziyade bireylerin göç alan ve göç veren ülkelerdeki katılımının üzerinden kolektif paradigmalarının ötesini işaret etmektedir (Şimşek, 2016: 20).

Günümüzde bilhassa üç önemli gelişme ulusötesi sosyal alanların dünya çapındaki ekonomik ve teknolojik koşullarını hazırlamıştır. Bunları: 1) Kapitalizmin esnekleşmesinin yanında liberalleşmesi ve küreselleşmesi, 2) İletişim ve bilhassa uzaktan iletişim alanındaki yeni teknolojik gelişmeler, 3) Ulaşım sektöründeki inovasyonlar sonucunda ulaşımın kolaylaşması ve ucuzlaması oluşturmaktadır (Faist, 2000: 39). Bu nedenle, diasporaların ulusötesi olduğunu söylemek, yalnızca anavatanlarıyla bağlarını sürdürmekle kalmayıp aynı zamanda ev sahibi ülkenin siyasetine, ekonomisine, toplumuna dâhil olmaya ve yatırım yapmaya devam ettiklerini göstermektedir. Bu durum ev sahibi toplumla ve muhtemelen başka yerlerdeki grup üyeleriyle sembolik ve maddi bağlar yaratmaktadır. Dolayısıyla diaspora, sürgünden farklıdır, çünkü siyasi sürgünler, daha sonra bu tür ilişkiler geliştirebilseler de ev sahibi ülke ile bağ kurmaya genellikle bilinçli olarak direnme yönelimindedirler (Faist, 2000: 197). Bu bağlamda diasporalar ulusötesi topluluklar olduklarının ancak her ulusötesi topluluğun diaspora olmadığının altını çizmek gerekmektedir.

Carter’a göre (2011: 92) ulusötesi topluluklar, üyeleri birbirleriyle özdeşleşen, aynı bölgede yaşayan, ortak faaliyetlere katılan ve bir şekilde örgütlenen sosyal oluşumlardır. Örgütlenme ve ortak faaliyetlere katılım ulusötesi topluluk olmanın arka planını ve birlikteliğini oluşturmaktadır. Glick-Schiller’e göre, diasporalar gibi ulusötesi toplulukların bırakmış oldukları anavatanları ile geliştirmekte olan ilişkilerini

sürdürmelerinin nedeni küreselleşme ve gelişen iletişim teknolojilerinin yanında, ev sahibi ülke ile tam anlamıyla bir bütünlük yaşamalarını pek mümkün görmemeleri aynı zamanda bu birliktelik duygusunu pek tercih edilir bulmamalarıdır (Glick-Schiller, 1995: 52).

Vertovec, ulusötesiciliğin çok geniş bir yelpazeye sahip olduğunu belirtmektedir. Kavramın içeriği günümüzde tüm göçmen topluluklardan, etnik ve dini diasporalara, gezginlere hatta turistlere kadar uzanmakta ve kavram tüm bu grupları tanımlamak için sıklıkla kullanılmaktadır. Diasporayı, ulusötesi gruplardan ayıran özelliklerin başında örgütlenme gücü gelmektedir. Diaspora örgütleri; siyasi lobiler ve savunuculuk grupları, dini dernekler, kültürel ve eğitim programları, sosyal kulüpler, öz savunma örgütleri, memleket ve hemşeri dernekleri, bağış toplama organları ve gençlik hareketlerini içerir ancak bunlarla sınırlı değildir. Bu oluşumlar genellikle, ev sahibi ülkenin rızası olsun ya da olmasın, anavatan hükümeti veya anavatandaki diğer aktörler tarafından sürdürülmekte veya desteklenmektedir (Vertovec, 1999). Dolayısıyla, diasporayı ulusötesi topluluklardan farklı bir konuma yerleştiren etmenlerin başında toplumsal hareketliliklerini sürdürebilmeleri gelmektedir.

Kavramın İngilizcesi olan ‘Transnationalism’in, sonundaki -izm takısıyla birlikte bir ideolojiye işaret ettiğine dikkat çeken Bauböck, bu yönüyle kavrama dair yeni paradigmalar sunmaktadır. Bauböck, ulusötesiciliğin getirdiği ideolojinin var olan ulusun sınır ötesine geçen bir milliyetçilik ideolojisi olduğunu mu yoksa milliyetçilik ötesi bir duruş mu olduğuna dair kavramın içerisindeki karşıtlığa dikkat çekmektedir. Diğer bir yandan, ulusötesiciliğin hem ulusun sınırlarını aşan milliyetçilik türü olduğunu hem de ulusötesiciliğin günümüzün önde gelen fenomenlerinden olarak kendi başına siyasi bir duruş sergilediğini ifade etmektedir. Ulusötesiciliğin bir ideolojiden çok daha farklı işlevsellğe sahip olduğunu belirten Bauböck kavramın bir nevi yorumlama biçimi olduğunu ifade etmektedir. Bauböck’ün ulusötesiciliğe yönelik bir diğer yaklaşımı, kavramın aslında ‘ulus-ötesiciliği’ değil ‘devlet-ötesiciliği’ kastettiğini belirtmesidir. Ulus ve devlet kavramları iç içe geçerek birçok alanda birlikte kullanılsa da ulusötesicilik olarak gösterilen kavram Bauböck’e göre aslında devletçilik anlayışının ötesini işaret etmektedir. Çünkü ulusötesicilik kavramının pek çok kullanımında ve tanımlanmasında kurumlar, söylemler veya eylemler tarafından aşılacak siyasi birimin arkasında aslında ulusun değil devlet yapısının olması gelmektedir (Bauböck, 2010: 309-310).

Cheran’a (2003) göre, zorunlu göç olgusu diasporayı oluşturan temel etmenlerin başında gelmektedir. Eğer topluluk dağılma sürecinde zorunlu göçe maruz kalmadıysa bu tarz toplulukların diaspora değil ulusötesi topluluklar olduğunu iddia etmektedir. Benzer şekilde Bruneau’da (2010: 41-45) yapmış olduğu diaspora tipolojisi içerisinde Türk kökenli toplulukları diaspora tanımlamasına dâhil etmeden, bu grupları ulusötesi topluluk olarak ifade etmektedir. Diğer bir yandan, günümüzde ana akım diaspora çalışanlardan pek çok isim (Safran, Cohen, Başer, Adamson, Sökefeld vd.) çalışmalarında yurtdışındaki Türk topluluklarını, diasporik topluluklar olarak nitelendirmektedir. Dolayısıyla içerisinde dil, din, mezhepsel, ideolojik ve kültürel pek çok katmanı barındırsa da yurt dışındaki Türk kökenliler oluşturmuş oldukları kurumsal yapılar, toplumsal hafızalarının anavatanla olan bağları ve ev sahibi ülkelerle aralarında çizilmiş sınırların varlığıyla şekillenmesinden dolayı sadece ulusötesi topluluk olarak anılmaktan çok modern diasporik topluluk yapısına daha uygun bir konumda bulunmaktadır.

1.4.2. Diaspora ve Uzaktan Milliyetçilik

Uzaktan milliyetçilik kavramı sıklıkla diasporanın anavatana yönelimini açıklamak için kullanılmaktadır (Başer, 2013: 75). Benedict Anderson’un (1983) geliştirdiği bu kavram, diaspora ile anavatan ilişkilerini ve bağlarını açıklamakta ve milliyetçiliğin yerelle sınırlı kalmadığını ve ulusötesi alanda da devamlılık arz ederek toplulukların geldikleri topraklardaki ekonomik, siyasal ve kültürel olaylara katılımlarına sebebiyet vermekte olduğunu ifade etmektedir.

İnşacı yaklaşım doğrultusunda ulusları ve milliyetçiliği inceleyen Anderson, bilhassa 18. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmaya başladığını ifade ettiği bu fenomenleri “modern kültürel eserler” olarak varsaymaktadır (Sheffer, 2020: 49). Anderson’a göre; uzaktan milliyetçilik kapitalizmin yayılma hızıyla paralel şekilde gerçekleşen dönüşümün sonucunda ortaya çıkmakta ve ulusötesi toplulukların bulunduğu ev sahibi ülke ile ilişkileriyle orantılı şekilde konumlanmaktadır. Ulusötesi toplulukların, bireyselden toplumsal bir yapılanmaya dönüşüm geçirmesiyle ortaya çıkan kolektif bilinç ile ev sahibi ülke ve bu topluluklar arasındaki ilişkiler yeni biçimleri meydana getirmektedir (Anderson, 1998: 74).

Uzaktan milliyetçilik veya uzak mesafe milliyetçiliği tek bir yerden birbirinden farklı coğrafyalara dağılsa da ortak bir vatan tahayyülünü kuran düşüncelerin ve tutumların

bütünü olarak ifade edilebilir. Diaspora üyelerinin ortak bir bilişsel tutumu olarak farklı bir milliyetçilik türü olarak kategorilendirilen bu nosyon; anavatanlarında yaşamayan ama anavatanlarının ideallerini uzaktan yaşatan grupların ortak noktasını oluşturmaktadır (Glick-Schiller, 2004: 570).

Uzaktan milliyetçilik bilhassa dışarıda güçlü olan diasporanın anavatana müdahalesini meşrulaştırmaktadır. Diaspora çalışmalarında genellikle negatif yönleriyle ele alınan bu kavram aynı zamanda farklı açılardan oy hakkı verme gibi durumlarda anavatandaki seçimlere de doğrudan etki edebilmektedir (Glick-Schiller, 2004: 570). Lobicilik faaliyetleri yürüten diasporalar böylece siyasi ve sosyal konularda daha fazla inisiyatif alabilmektedir. Diasporaların, ulus-devlet öncesi veya sonrası oluşumları da anavatana yönelik bazı faaliyetlerini etkilemektedir.

Safran'a göre vatan olgusu, etnoscape'in (küresel kültürel akışlar) ve uzaktan milliyetçilik olarak adlandırılan kavramın odak noktasıdır. Vatanın, diaspora üyeleri için tahayyül ettirdiği ikili veya tireli kimlik²², anavatanın kaderiyle ilgili endişe duymaktan veya başarılarıyla gurur duymanın çok ötesinde gerçek bir anavatana geri dönüşe kadar geçen sürede kimliğin canlı tutulmasıyla açıklanmaktadır (Safran, 2005: 39). Dolayısıyla, diasporanın anavatanla kurmuş olduğu bağın canlı tutulması sürekli bir şekilde hatırlatma pratikleri gerektirmektedir.

Diasporadaki uzaktan milliyetçilik olgusu bilhassa anavatanında ulus-devlete sahip olmayan diaspora açısından, yeni bir devletin inşası ve sonrasında ona sağlanan tutarlı desteklerle kendisini göstermektedir. Bununla birlikte, ulus-devletin ortaya çıkışı diaspora üyelerinin bir kısmını kendine çekse de diasporanın tamamen sona ermesine nadiren sebep olmaktadır. Fakat bu kurulan devlete bağlılık hissetmelerini artıracak ve yeni bir diaspora yapılanmasına dönüşüm sinyalleri olarak da gerçekleşebilecektir. Kurulan ulus-devlet ile diaspora arasında siyasal, ekonomik ve kültürel evrimler

²² İtalyan-Amerikalı veya Almanyalı-Türk gibi tireli kimlikler ilk başta benzer gözükse de aslında ABD'deki ve Avrupa'daki tireli kimlikler söylem açısından büyük farklar içermektedir. Kuzey Amerika açısından İtalyan-Amerikalı gibi tireli kimliklerde bireyin sahip olduğu etnik kökene vurgu yapılmaktadır. Etnik kökenin vurgulanarak ön plana çıkartılması ABD vatandaşlığına değer verilmediği anlamına gelmemektedir. Tam aksine Amerikalılık içkin bir biçimde yüceltilen bir unsur olarak tikelci etnisitelerin içine gömülü bir şekilde bulunmaktadır. Bu yönüyle etnik kökene yapılan vurgu ve onun yüceltilmesi bir bakıma Amerikalı kimliğinin de yüceltilmesi anlamına gelmektedir. Diğer bir yandan Almanya açısından tireli kimlikler yönünden aslen Alman bileşeni ön plana çıkartılarak vurgu yapılmaktadır. Bundan dolayı Almanya'da "Almanyalı-Türk" tarzı tireli kimliklerin kazanılmasının önkoşulu için Alman yaşam biçimine entegre olunması gerekmektedir (Kaya ve Kentel, 2005: 17).

gerçekleşmekte ve bu durum her iki taraf açısından birbirlerine karşı aidiyet duygularını besleyecek sonuçlara yol açabilmektedir (Dieckhoff, 2017).

Uzaktan milliyetçilik alanı bilhassa anavatandaki çatışma ve barış sürecine diasporaların etkisi üzerine yoğunlaşmaktadır. Siyasi girişimcilerin amaçlarına ulaşmak için bir takım siyasi şiddet taktiklerini kullanan diasporik ağ organizasyonları inşa etmek için bu çeşitli küresel devrelerden ve ağ akışlarından yararlanarak uzaktan milliyetçilik ekseninde anavatanlarına dair şiddet ve çatışmaya yol açan etkileri bulunmaktadır (Adamson, 2008). Diasporalar anavatanlarına dövizler ve insani yardım göndermekte, çatışma safhalarında belirli paralı asker gruplarını kiralayabilmekte, anavatan hükümetleri ve uluslararası kuruluşlarda lobicilik faaliyetleri yapmakta, propaganda yaymakta, gösteriler düzenlemekte ayrıca gelişmelere göre suç şebekelerinin kaynaklarından da yararlanmaktadır (Koinava, 2011: 335).

Diasporalardaki milliyetçilik büyük ölçüde bir savunma projesi olarak kavramsallaştırılmaktadır. Diasporanın rasyonel iddiası, sürekli tehdit altında olarak algılanan etnik sınırları korumak için etno-ulusal hareketlilik adına sınır ötesi desteğin gerekli olduğudur. Öte yandan uzun mesafeli süreçlerde, güvenli bir mesafeden hareket eden ve bu nedenle güvenliklerini riske atmayan ve anavatanlarında riskli stratejiler geliştirmeye istekli olan siyasi aktörleri içerme eğilimindedir. Kısacası, diaspora üyeleri genellikle "yerlilerden" daha radikal olma eğiliminde olduklarından konfor alanlarını terk etmeden anavatanın siyaseti ile de doğrudan meşgul olmaktadır (Conversi, 2012: 1358-1359). Diaspora, çatışmanın veya savaşın sonuçlarıyla anavatandakiler kadar karşı karşıya kalmadan ve sorumluluk almadan daha gözü pek tavırlar sergileyebilmektedir (Brinkerhoff, 2008: 68-69).

Diasporaları yalnızca çatışmaya meyilli aktörler olarak görme eğilimini dengelemek adına, diasporaların barış süreçlerine, çatışma sonrası yapılanmalara destek verdiğini tavsif eden çalışmalar da göstermektedir ki diasporaların milliyetçiliği hangi faktörlerle ele aldığı anavatana dönük etkileri açısından önem arz etmektedir (Koinava, 2018). İnşacı yaklaşımı benimseyen bir diğer isim olan Sökefeld'in, Benedict Anderson'a atıf yaparak belirttiği gibi; "Ulusların hayali topluluklar olması, onların hayali veya gerçek dışı oldukları anlamına gelmez. Uluslar gerçek olarak algılandıkları için sosyal yaşam üzerinde gerçek etkileri vardır" (Sökefeld, 2006: 267). Dolayısıyla, eğer diasporalar

hayali topluluklarsa, bu durumda toplumsal kimlikleri de diasporik toplumsal hayal gücünün tam olarak kendisini oluşturmaktadır.

1.5. Sosyal İnşacılık ve Diasporik Kimlik

Diasporayı tanımlayabilecek tüm teorilerin ve kavramsal çerçevelerin arasında üzerinde tartışılması en kompleks alanların başında kimlik gelmektedir (Brubaker, 2004). Kimlik kavramı da diaspora gibi muğlak ve üzerinde uzlaşması zor olan kavramlardandır. Süreç içerisinde kimlik tıpkı 'diaspora' gibi, bireysel veya grup özellikleri yönünden belirsiz bir kelime haline geldiğinden keskinliğini kaybetme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır (Brubaker ve Cooper, 2000). Ancak diasporadan farklı şekilde kimliğe atfedilen tüm tanımların arka temasında “özne” olma vurgusunun olması; kavramın tanımını ve çözümlenmesini bu minvalde daha anlaşılabilir kılmaktadır (Aydoğdu, 2004: 116). İngilizcede “Identity” sözcüğü, aynı olmayı ve sürekliliği içeren Latince bir sözcük olan "idem" kökünden gelmektedir. Türkçedeki “kimlik” sözcüğü, "kim" soru kökünden türetilmiş olmakta ve aynı veya özdeş olmayı belirtmektedir (Aydoğdu, 2004: 117). Bauman’a göre “kimlik” denilen mefhum belirsizlikten kaçışın yoludur. İnsan, kendisinin aidiyetinin nereye ait olduğunu sorgulamaya başlasa kimliği üzerine de düşünmeye başlamaktadır. Tüm davranış biçimlerinin ortasında nerede durduğumuzu ve çevremiz tarafından bulunduğumuz konumun kabul edilip edilmeyeceğinin arafta oluşundan kimliklerimizi inşa ederek sıyrılırız. Bu yönüyle kimlik dediğimiz olgu bizlere güvenli limanlar sağlamaktadır. (Bauman, 2001: 112). Aynı zamanda kimlikler toplumsal gerçeklikle uyumu sağlayan veya farklı biçimler altına eklemelenmekte olan süreçlerdir (Bauman, 2010: 16). İnşacı yaklaşımda Herbart Mead’e (2017) göre, kimliğin belirleyicisi olan benliktir ve iki aşamalı bir yol izlemektedir. İnsanın, “ben” olarak kendi varlığından haberinin oluşu ve ötekilerin kendisine yönelik tutumlarına göre işleyen bir süreç içerisinde. Diğer bir deyişle kimlik öncelikle kendini tanımayı, ardından diğerlerinin kendisine dair tutumlarına yönelik bağlantılarına dayanmaktadır. Bu bağlantıların en önemli parçaları ise dil ve temsildir. Dil ve temsiller aracılığıyla kimlikler yansıtılabilmekte ve öteki tarafından bir karşılık bulmaktadır.

Dil, kimliklerin inşa edildiği bir bölgeyse aynı zamanda sosyal yapı ile sosyal pratiklerin arasındaki ilişkinin kurulduğu alanı da oluşturmaktadır (Burr, 2015: 64). Bu bağlamda yapısökümcüler ve söylemsel psikologlar, dilin temsille birlikte sosyal pratikleri inşa

ettiği görüşünü savunmakta ve sosyal yapılar içerisinde diğer insanları ve olayları ne şekilde tanımladığımızın ve birey veya toplum olarak söylemlerin ve buna ek olarak kimliklerin bir inşa süreci sonucunda ortaya çıktığı görüşünde bulunmaktadır (Burr, 2015: 72).

Brubaker (2003: 556) kimlik kavramının aşırı yüklenmiş, muğlaklıkla delik deşik ve çelişkili anlamlarla parçalanmış bir terim haline geldiğini savunmakta bu durumda kimliği akademik çalışmalarda ele almayı zorlaştırmaktadır. Barth (1994), kimlik ve etnisitenin önceden gelen tözsel bir yapı olmadığını zamanla koşullara göre oluşan bir forma sahip olduğunu ifade etmektedir.

Kimlikler kendi kendilerine gelişmemekte, insan doğasına uygun şekilde başkalarıyla iletişim kurarak ve bu iletişimi devam ettirerek gelişmektedir (Taylor, 1998: 28). İnşacı yaklaşıma görüşleriyle etki eden Hobsbawm, topluluk kimliklerinin organize bir şekilde elitler tarafından icat edilmiş veya yaratılmış bir süreçten geçtiğini belirtmektedir (Sheffer, 2020: 49). Dolayısıyla kimlikler zaman içerisinde yeni gelişmeler karşısında bir dönüşüm geçirmekle birlikte sabit bileşenlere de bağlı değildirler. Diasporik kimlikleri daha iyi açıklama açısından öncelikle kimlik ve toplumsal kimlik arasındaki farklar gösterilmelidir.

1.5.1. Kimlik ve Toplumsal Kimlik

Çağdaş bağlamda kimlik iki şekilde ele alınabilir: ilk olarak bir bireyi veya bir grubu tanımlayan ve bu nedenle yapısal olarak benzersiz olan, birçok yönüyle benlik kavramını çağrıştıran bir fenomen olarak veya hem bireylerin hem de grupların kim olduklarını vurgulamak ve kendilerini diğerlerinden ayırt etmek için belirli özellikler kümesine atıfta bulunarak var olmaktadır (Story ve Walker, 2016: 138). Tajfel ve Turner (2004) tarafından inşacı yaklaşımda kimliği açıklamaya yönelik önerilen “Sosyal kimlik teorisi”, bireylerin ırksal/etnik ve cinsiyet kimlikleri gibi bir topluluğa aidiyetlerine dayalı olarak kolektif bir şekilde toplumsal kimlikleri deneyimlediklerini öne sürmektedir. Sosyal kimlik, bireylerin kendilerini ve kendilerinden farklı olan grupları “biz” ve “onlar” yani ötekiler olarak sınıflandırmasına yol açmaktadır.

Toplumsal kimliğe baktığımız zaman, sınırların belli bir alanda belirgin bir kültürel topluluk tarafından çizilmesiyle oluşmaktadır (Bilgin, 2007: 13). Bu sınırlar zamanla

genişleyebilmekte ya da daralabilmektedir. Toplumsal kimliğin temelinde kendi kimliğimizden öte bir aidiyet ihtiyacı yatmaktadır. Melucci, toplumsal kimliği kişinin davranış göstergelerinin ardından ortaya çıkan fırsatlar ve kısıtlamalar alanıyla da bağlantılı olan ve etkileşim içerisindeki bir grupta birden fazla kişi tarafından üretilmiş müşterek eylemler bütünü olarak tanımlamaktadır (Melucci, 1989: 34). Toplumsal kimlik, aktörlerin çevrelerini değerlendirmelerine ve eylemlerinin maliyet ve faydalarını hesaplamalarına olanak tanıyan ortak bilişsel çerçevelerin üretildiği bir süreçtir (Melucci, 1989: 35).

Toplumsal kimlik aynı grubu paylaşan bireylerin ortak kaygıları ve aidiyetlerinin benzerliği sonucunda inşa edilmektedir (Yapıcı, 2004: 55). Toplumsal kimlikler grup aidiyetini ve ortak bir geçmişi ön plana çıkartmaktadır. Aynı zamanda kültürel kimlik olarak tanımlanan olgunun, toplumsal kimlik yapılanmasında önemli bir yeri vardır.

Kişisel kimlik belirli değerlerin, amaç veya anlamların kabulüne bağlı gelişmektedir. Bu bağlamda sadece var olmayı değil aynı zamanda spesifik bir var olma kabulünü gerektirmektedir. Psikoloji disiplini “psiko-sosyal” olarak tanımlanan; bireye özgü deneyimlerin yanında bireylerin oluşturduğu kitlelere özgü deneyimlerle de kendini gerçekleştirilmektedir. Diğer bir yandan toplumsal kimlik, bireysel kimliklerden arıtılan deneyim ve söylemlerden ele edilmektedir. Özdeşleşme aracılığıyla bireylere has gerçekleşen kişisel kimlik, benzer olmanın bilincinin tanınması ile bir noktada toplumsal kimliğe evrilmektedir. Toplumsal kimlik salt kendi başına bir beden taşımamakta bu yönüyle ağaçların oluşturduğu ormana benzetilmektedir. Kişisel kimlikte birliktelik duygusu ne kadar çok içe yansıtılırsa toplumsal kimlik de benzer ölçüde bireyler açısından önemli hale gelecektir (Thorat, 1979 ve Erikson, 1959; akt. Elliott, 1994: 271-272). Dolayısıyla kimlik yapısıyla birlikte bir toplumsallık doğurmaktadır. Bu toplumsallık daha homojen bir yapıda bulunan ulus-devlet kimliklerinde bile pek çok dağılım göstermekteyken bu durum diaspora gibi en az iki farklı bölgeyle (ev sahibi ülke ve anavatan) ilişkilerini sürdüren topluluklar açısından daha karmaşık bir yapıya dönüşmektedir.

1.5.2. Biz ve Ötekinin Kimliği Kurmadaki Rolü

Kimlik üzerine bir tartışma olmaksızın göç ve etnisite gibi olgular hakkında konuşmak ne kadar zor bir süreçse (Gleason, 1983: 910) günümüzde bu süreçte gelişen tartışmalara

diasporanın da dâhil olduğu söylenebilir. Gleason'un (1983) Erikson'dan aktardığı üzere kimlik bireyin öz benliğinde bulunmakla birlikte aynı anda onun toplumsal kültürünün merkezinde yer etmiş bir süreçle bu iki yapıyı yani hem bireysel hem de toplumsal kimliği kuran bir süreçle ele alınmalıdır. Bu noktada öne çıkan özdeşleşme kavramı kimliğin hem bireysel hem de toplumsal yönüne vurgu yapmaktadır.

Modern topluluklar çokkültürlü ve dinamik yapılar ihtiva etmekte ve ortaya çıkan kimlikler açısından kendini tanımlamada hem kendi benliğinden hem de bu benliği bir nevi oluşturan toplumsallık açısından ele almak gerekmektedir. Bu yönüyle kimlikler monolojik yani salt kendi benliğimizle ve diyalojik olarak yani diğerleriyle iletişim zemininde buluşarak oluştuğu ifade edilebilir (Taylor, 2018: 53). Dolayısıyla hiçbir kimlik başkaları olmadan salt kendi başına oluşamaz ve bu noktada başkaları olarak gördüklerimiz yolunda ayırım ise “biz” ve “öteki” üzerinden kurulmaktadır. Toplumlarda karşılaşılan “biz” ve “öteki” ayrımının temelinde, aidiyet hissedilen topluluğa karşı duyulan özdeşleşme yatmakta ve bireylerin “biz” üzerinden açılımını yaptıkları kendi toplulukları dışındakilere yönelik kendi benliklerinin dâhil olduğu toplumlarının kimliğiyle, ötekinin kimliğini karşılaştırması gelmekte ve kendi toplumunda yer alan farklı yönlerine vurgu yaparak diğerlerini “öteki” olarak görmesi gelmektedir (Barth, 2001).

Kimlikler bireysel olduğu gibi aynı zamanda toplumsaldır. Bunu da öz değerlendirme yoluyla gerçekleştirmektedir. Ortaya çıkan öz değerlendirme sonucunda “biz” olan olumluluk ve “bizim karşıtımız” olan olumsuzluk nosyonları şekillenir ve toplumsal kimlik bu tutumlara karşı olan duruşuyla oluşmaktadır. Öz niteliklerin tam tersini aldığı düşünülen karşıtlar ise bir “öteki” şeklinde vuku bulur. Sonuç olarak ortaya karşıtlıkla çıkan bir tür etkileşim mekanizması aracılığıyla çıkan kimlik, bu yönüyle etnik kimliği şekillendirerek ortaya çeşitli yargılar ve değerler çıkartmaktadır (Barth, 2001). Buradaki esas noktayı Bauman'ın (2009: 559) ifade ettiği şekilde kendilerini topluluk olarak görenlerin gerçeklikleri değil ne hissettikleri oluşturmaktadır. Toplumsal kimlik bu hissiyatın keskinliğini ortaya çıkartmaktadır. Bu keskinlik biz ile öteki arasındaki sınırlara dayanmaktadır. Brubaker ve Cooper'a (2000: 5) göre bu açıdan kimlik, pratik olarak gerçekleşmenin yanında analiz olarak da kendisini var eder. Ötekilerden nasıl farklılaştığını anlamak ve anlamlandırmak için pratik yönü, ortaya çıkan benzerlikleri ve farklılıkları kavrama açısından analizsel bir tarafı da bulunmaktadır.

Öteki ile çatışma yaşayan kimlik, tanınma sorununu da beraberinde getirmektedir. Hegel, insanların karşılıklı tanınma mücadelesinde olduklarını belirtmekte ve bu durumun özgürlük ve haklar kategorilerini içeren bir süreçten bağımsız olarak ele alınamayacağını ifade etmektedir (Satıcı, 2016: 178). Bireylerin oluşturduğu sivil toplum ve devlette bir tanınma çabası gerçekleşemez. Bu yönüyle sivil toplum ve devlet zaten hâlihazırda tanınmanın tamamlandığı süreçlerin ardından oluşmuştur. Dolayısıyla eğer bir toplumda halen tanınma mücadelesi sürüyorsa o toplumun yapısının sorgulanmasına yol açmaktadır (Bezci, 2006a: 241). Charles Taylor, tanınmanın kültür ve kimlik ile ilişkisi açısından insanların belli bir kültürel bütünlük içerisinde kendilerini var eden ve yaşayan varlıklar olduklarını, bundan dolayı da bireylerin taşıdıkları kimliklerin başkaları tarafından tanınmasının önemini belirtmektedir (Satıcı, 2016: 180). Biz denilen olgunun “öteki” ile kendi kimlik özelliklerini karşılaşmasından ortaya çıkan sorgulama aşaması bir nevi bireyin kendi kimliğini öteki üzerinden tanımlamasına yol açmakta ve bu yönüyle kesişimlerden çok farklılıkların ön plana çıkartılmasıyla gerçekleşmektedir (Özdil, 2017: 386).

Öteki’yi oluşturan faktörler bir nevi “içerme” ve “dışlama” barındırmaktadır. Avrupalılık kimliğini ele aldığımızda, bu kimlik yapısı kültürel, dini ve coğrafi paylaşımlar gibi ortak paydalar içermektedir (Fells ve Niznik, 1992). Ortak yönlerin çoğalması içermeye yol açmakta, farklılıklarsa dışlamayı beraberinde getirmektedir. Bir Alman vatandaşı ile Fransız vatandaşının Avrupalı kimliğinde buluşması bu yönüyle yüzyıllardır paylaştıkları kültürün onlara izin verdiği derecede gerçekleşmektedir. Her iki millet birbirine “öteki” değildir. Tarihsel süreçte karşı karşıya geldiklerinde onlar birbirlerinin latince bir terim olan “inimicus”u olmaktadır. Yani yakındaki düşmandırlar, ancak her iki topluluk için “öteki” olan Yahudiler, Müslümanlar, Romanlar birer “hostis”tir. Yani dışarıdan gelen düşmandırlar. Dışarıdan geliyor olmaları sadece coğrafi açıdan açıklanamaz. Onlar öncelikle kültür ve kimlik olarak ötekilerdir. Dolayısıyla hostis olarak etiketlenmeleri tarihsel olarak farklı süreçlerden geçmelerinden kaynaklanmakta bu yönüyle de Avrupalının toplumsal hafızasında Schmitt’in ifade ettiği şekilde siyasal olan düşmana atıf yapmaktadır (Bezci, 2006b: 43). İncil’de Latineden gelen “diligite inimicos vestros” kalıbı, yani “düşmanınızı sevin” öğüdüyle belirtilmek istenen düşman inimicusdur (Bezci, 2006b: 47). Dolayısıyla hostis olarak etiketlenen ötekilere yönelik davranışların boyutu inimicusdan farklı şekilde ele alınmalıdır. Tarihsel

süreçte Yahudiler, pek çok Avrupa ülkesinden kovulmuş daha sonraları da ayrımcılığa ve antisemitizme maruz kalmışlardır (Mundill, 2002). Benzer şekilde Türkler de Batı ülkeleriyle imzalanan işgücü anlaşmalarının ardından gerçekleşen göçler sonucu öncelikle etnik kimlikleri ve kültürleri üzerinden yabancı düşmanlığına ve Türkofobiye maruz kalırken, 2000’li yıllar sonrasında yükselişe geçen İslamofobiyle birlikte dinleri üzerinden ayrımcılık ve dışlanmanın yeni boyutlarını da yaşıyor bulunmaktadır. Bununla birlikte İslamofobinin, antisemitizmden farklı yönleri bulunmaktadır. İslamofobinin, ırkçılığın basit bir temsilcisi olmadığını ve bizzat kendisinin bir ırkçılık biçimi olduğunu (Meer ve Modood, 2010) ve Müslümanlığın da ırksallaştırılmış bir statü olduğunu belirten yazarlar (Shooman’dan akt. Özyürek, 2015: 37) olduğu gibi İslamofobiklerin Müslümanlara bakış açısını onların tercihi sonucu oluştuğunu yani siyahilik gibi ırksal bir argümandan çok inançlarını kendi seçtikleri için farklı boyutlarda dışlanmaya maruz kaldıklarını belirten görüşler de bulunmaktadır (Özyürek, 2015: 37). Öte yandan, her iki farklı görüşün ucu da Müslüman olarak ötekinin kimliğine dayanmaktadır. Bu yönüyle Avrupalı kimliğinin öteki olarak gördüğü Müslümanlara yönelik kimliklerinin tanınmaması, siyasal haklarının kısıtlanması veya Euro-Islam olarak adlandırılacak bir biçimde kimliklerin Avrupa kültürüne uyumlu hale getirilmek istenmesi ortaya çıkmaktadır.

Hostis üzerinden Müslümanların ele alınışı günümüzde daha çok aşırı sağ ideoloji tarafından gerçekleşirken, diğer Avrupalılar için Bauman’ın (2020) öne sürdüğü şekilde düşman olmasa da yabancılar kavramı da kullanılabilir. Yabancı, üzerinden ötekileştirme onun farklı oluşu üzerinden gerçekleşmekte ve doğrudan düşman olarak algılanmasa da gri bir alanda kalarak Avrupalı kimliği tarafından yabancı olarak etiketlenerek “biz” kimliğinin dışına çıkartılmaktadır. Yabancı, işleyen sisteme çomak sokmakta olan kişidir (Yeğenoğlu, 2016: 39). Oturtulmaya çalışılan düzeni bozmakta böylece biz olarak bakanın algısında tiksiniç bir hal almaktadır. Bu tiksiniçlik bir hiyerarşi doğurmaktadır. Yabancı olan kültürel olarak aşağıdadır. Düzen ona göre şekillenmemeli, o düzene uyum sağlamalıdır. Bunu da belli yaptırımlar üzerinden gerçekleştirmek gerekmektedir. Yabancı bu yönüyle bir tehdit oluşturmakta ve Avrupalı öznenin artık kendi mekânı üzerinde daha az denetim sahibi olmasına yol açmaktadır (Yeğenoğlu, 2016: 40). Bu yönüyle diasporalar açısından ev sahibi ülkenin onlara yönelik sınırları ve aynı zamanda diaspora-anavatan ilişkileri önemli bir rol oynamaktadır

1.5.3. Diasporik Kimliğin Toplumsal İnşası

Bir topluluk olarak ele alınabilecek diaspora da içerisindeki bireylerin veya grupların kendilerini tanımladıkları veya başkaları tarafından tanımlandıkları şekliyle toplumsal kimlik ekseninde nitelendirilebilir. Hall (1990: 235) diasporik kimlikleri; “dönüşüm içerisinde ve farklılıklar vasıtasıyla kendilerini sürekli olarak yeniden üreten dinamik kimlikler” olarak tanımlamaktadır. Diaspora mensupları çoğu zaman diasporik kimliklerini sürdürmeye kararlıdırlar ve bu durumu devam ettirebildikleri sürece diasporik dayanışmanın temelini kimlik oluşturmaktadır (Sheffer, 2003: 83).

Diasporaya melezlik ve kolektif kimliğin inşası üzerinden yaklaşan Anthias, kimliklerin ve diasporaların inşasında yer alan süreçlerde birçok faktörün bulunduğunu, bunlar arasında ise itici ve çekici faktörlerin farklı sınıflara ve bağlantılara doğru genişlemesinden dolayı diasporik kimliğin de “farklılık” ve “bölünmüşlük” içerisinde oluştuğunu belirtmektedir. Diasporada hayli baskın olan kültürel kimlikler inşa süreçleriyle ortaya çıkmakta böylelikle güç ilişkilerini ve dinamiklerini görünür kılmaktadır. Bir toplumsal kimlik olarak diasporik kimlik, tek bir homojen yapı içermemektedir. Hem burada hem de farklı yerlerde olmayı gerektiren zaman/mekân ilişkisi geniş bir spektrumda uzanmaktadır (Anthias, 1998: 564). Sheffer’in (2003) belirttiği gibi “diasporik kimlik, çoklu bağlılıklar” gerektirmektedir. Dolayısıyla diaspora mensuplarının kimliklerinin, statik olmayan devinim bir yapıda ve sürekli değişmekte olduğu böylelikle melez formlara dönüşmesinin kaçınılmaz olduğu düşünülmektedir. Bu dönüşümü açıklama açısından sosyolojide “kültürel yöneşme” kavramı kullanılmaktadır. Kültürel yöneşme denilen olgu en az iki kültürün karışarak yeni bir kültürü meydana getirmesini ifade etmektedir (Fichter, 2009: 163). Farklı arka planlara ve geçmişlere sahip bireylerin birbiriyle karışmaları sürgün ya da gönüllü göçler yoluyla giderek çoğalmaktadır. Kişiler kendileriyle birlikte köken kültürlerinin davranış örüntülerini de taşımakta ve kültürlerin karışmasıyla ortaya diasporalarda olduğu gibi kültürel yöneşme çıkmaktadır (Fichter, 2009: 163). Postkolonyal teorisyenlerden olan Bhabha’da (2006) sömürüyü gerçekleştiren ve sömürülen toplumlar arasında ortaya çıkan kültürel etkileşimin üçüncü alanlar ortaya çıkardığını ve bu meydana gelen yeni alanda farklı kültürlerin karışarak melezlendiğini, kendi özgün kültürel yapılarının kaybolarak oluşan bu melez kültürel ortamda yeni kültürel üretimlerin “arada kalmışlıklar” üzerinden gerçekleştiğini ifade etmektedir.

Diasporik kimlikler, tüm bu gelişmelerin yanı sıra ortak kültürel, dini veya dilsel özelliklere dayanabilmektedir (Brah, 1996: 47). Diasporada kimliğin biçimselliğini belirleyen unsurlar kökenlerini sosyo-kültürel, dini faaliyetler ve dilin varlığından almaktadır. Diasporik kimlik aynı zamanda ev sahibi toplumlarda diasporalara yönelik gerçekleşen ırkçılığın bir sonucu olabilecek ayrımcılık ve marjinalleştirme aracılığıyla da gelişebilmektedir (Callahan, 2003: 500). Etnik topluluklarda yeşeren kimlik bilhassa dışlanma ve ayrımcılığa karşı kültür yönünden önemli bir kaynak oluşturmaktadır. Göçmenler ve aileleri durağan veya dışa kapalı şekillerde homojen kimliklerden oluşmamakta, dinamik çoklu kimlikler pek çok farklı kültürden, dilden, toplumdan ve dış etkenlerden etkilenmektedir (Castles ve Miller, 2003: 33).

Kaya (2011: 30) diasporik kimliğe yönelik çalışmaların üç ana başlık altında aktarılabileceğini ifade etmektedir. Bu çalışmalardan ilki William Safran (1991) ve Boyarin ve Boyarin'in (1993) gerçekleştirdiği şekilde toplumsal bir kategori olarak diasporayı ele alan yaklaşımdır. Diasporanın kendi başına toplumsal bir kategori oluşturmasında siyasal ve ekonomik açıdan ulus-devletin oluşturduğu sınırları aşan ve kendi başlarına toplumsal form oluşturan toplulukları belirtmektedir. Diasporik kimliğe yönelik ikinci bir yöntem ise onları ulusötesi ağların gelişimiyle meydana gelen yeni bir kimlik veya bilinç olarak kodlayan çalışmaları içermektedir. James Clifford, Stuart Hall, Robin Cohen ve Steven Vertovec'in diasporik kimlik tanımlamalarını, Kaya bu yaklaşıma dâhil etmektedir. Bu yöndeki sosyal bilimcilerin çalışmalarında, diasporanın anavatanından uzakta yeni bir vatan kurma süreçlerine odaklanılmaktadır. Diğer bir yaklaşım, diasporaları yeni bir kültürel üretim ve anlatım şekli olarak yorumlamaya yöneliktir. Bu yaklaşımın temelini diasporada ortaya çıkan kültürlerin ve kimliklerin ne şekilde üretildikleri oluşturmaktadır. Kaya, kendi çalışması olan "Diasporada Yapısal Dışlanma ve Berlin'deki Türk Hip-Hop Gençliği"ni (2001) ve Stuart Hall ile Paul Gilroy'un çalışmalarını da bu grup altında göstermektedir.

İtalyan Amerikalılar göçmen geçmişlerine rağmen diaspora bilinci geliştirmemişlerdir (Tölölyan, 1996: 17). Bu bilinç ilk nesilde var olmasına rağmen daha diasporalaşma süreci tamamlanmadığı ve sonraki nesillere aktarılmadığı için gelecek nesiller açısından diasporik kimlik oluşturulamamıştır. Avustralya'daki İtalyanlar açısından ise durum farklıdır. İtalya'dan Avustralya'ya yönelik bilhassa İkinci Dünya Savaşı ve 1970'ler sonrası gerçekleşen göç hareketleri neticesinde İtalyan hükümetlerinin Avustralya'daki

İtalyan kökenlilerine yaklaşımı ve savaş öncesi göç eden İtalyanların, Avustralya'daki "Beyaz Avustralya Politikası" nedeniyle maruz kaldıkları ırkçılık (Baldassar ve Pyke, 2014: 130) onların diaspora bilincine ABD'de bulunan İtalyanlara göre daha çok sahip çıkmalarına yol açmıştır. Dolayısıyla diasporik kimlik salt kendi başına var olamamakta ev sahibi devletin diasporaya yönelik tutumu ve anavatanın diasporaya yönelik yaklaşımı açısından bir toplumsal hafıza inşa edilerek yaratılmaktadır. Butler'ın belirttiği gibi, bir grubun diaspora olabilmesi için, üyelerinin kendilerini bilinçli olarak sadece anavatana dair veya ev sahibi ülkede bulunan etnik azınlık olarak değil, bir diaspora olarak tanımlamaları gerektiğinin altını çizmek gerekmektedir (Butler, 2001). Öncelikle toplulukları oluşturan bireylerin kendi kimliklerinin farkında olmaları gerektiği ve bunu da diaspora açısından ele alırsak, diaspora üyelerinin diasporik bir yapıda var olduklarını idrak etmeleri önemlidir.

Lipsitz'e göre, kendilerini diaspora olarak tanımlamasalar da eğer toplumdaki çoğunluktan farklı yönlerini kabulleniyorlarsa, yani "öteki" ile bir karşılaştırma gerçekleşiyorsa bu durum diasporik kimliğin öz farkında olduklarının göstergesidir. Fakat bu öz farkındalık sadece toplumdaki çoğulculuğun karşıtı olarak gerçekleşemez. Aynı zamanda anavatandan da farklı bir kimlik yapısının oluşumunu da idrak etmeyi gerektirmektedir. Sonuçta diasporik kimlikler kimseye dayatılamaz ve bireyler dışarıdan diaspora üyesi olarak nitelendirilmiş olsalar da kendi kimliklerini anavatan veya ev sahibi topluma daha yakın hissetmekte özgürdürler. Diasporada yaklaşım olarak belirli bir kimliği, vatani, milleti veya etnisiteyi tercih etme yolunda bir yönlendirme de benimsenemez. Ulus-ötesi alandaki diaspora üyeleri, onları kültürel diasporik kimliklerini tamamen değiştirmeye veya zorunlu olarak dönüştürme çabalarına karşı çıkmaktadır (Lipsitz, 1999:126; akt. Ersoy, 2015: 275).

Diaspora ile anavatan veya ev sahibi ülkede çoğunluğu oluşturan toplumla arasındaki kimlik farkını oluşturan etmenlerin başında bireyin kendisini sadece bu iki kimlikten birine ait hissetmemesi ve her iki kimlikle arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri tanımlaması vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. Eğer birey sadece anavatan kimliğini taşıdığını düşünüyorsa ve diasporik bir kimlik taşımadığını belirtiyorsa veya tam tersine kendisini sadece ev sahibi toplumun kimliğiyle tanımlıyorsa diasporik kimlik yapısını taşımadığının göstergesidir. Diğer bir deyişle diasporik kimlik, bireyin kendi kimliğinin ev sahibi toplumla uyum içerisinde olsa da farklı kültürel öğeler taşıdığının bilincinde

olmasına bağlıdır. Bu durum kişiden kişiye değişmekte ve hissedilen kimlik ile yakın ilişki içerisinde olmayı gerektirmektedir.

Göçmenlerde kimlik yapılanmasını Goffman üç boyutlu ele almaktadır. Bu boyutları; göçmenliğin ulusötesi alanda biçimlendirilmesiyle oluşan toplumsal kimlik boyutu, bireyin göçmen arka planına rağmen kendisini göçmen olarak hissetmemesiyle gelişen kişisel kimlik boyutu ve bu durumun tam tersi olarak gelişen, bireyin kendisini göçmen olarak kodlamasına rağmen çoğunluğun onu böyle tanımlamamasıyla oluşturulan ego kimlik ya da hissedilen kimlik boyutu oluşturmaktadır (Goffman, 1963). Tajfel ve Turner'a göre de bireylerin sosyal kimlikleri kendi açılarından tatmin edici olmadığında, halihazırda bulundukları gruplarından ayrılmaya ve daha olumlu olarak varsaydıkları farklı bir gruba katılmaya ve/veya mevcut gruplarını olumlu bir yapıya dönüştürmeye çalışırlar (Tajfel ve Turner, 2004: 284). Dolayısıyla, bireyin etnik olarak diaspora ile aynı kökleri paylaşması kendisinin doğrudan diaspora üyesi olduğu anlamına gelmemektedir. Her şeyden önce diaspora onlar açısından tatmin edici olmalı ve diasporaya aidiyet hissetmelidirler işte bu aidiyeti sağlama noktasında kültürel kimlik ön plana çıkmaktadır.

Kimlik, dinamik ve çok değişkenli bölünmüş yapısı ile kendisini tamamlamaktadır (Brubaker ve Cooper, 2000: 8). Bir bakıma diasporik kimlik, geçmiş ve bugün arasında, ev sahibi ülke ile anavatan arasında hem değişim hem de süreklilik gibi karşıt dinamikler üzerinden oluşmaktadır (Kaya, 2000: 13). Göç yoluyla beslenerek kültür taşıyıcısı haline gelen topluluklar kendi kimlikleriyle diğer kültürel kimliklerin bir araya gelmesine yol açmaktadır. Bu akışkan yapı üzerinden kimlikler çokkültürlü olarak değil ama çoklu kültürel kimlikler olarak ortaya çıkarmaktadır (Ersoy, 2008: 2). Bu bağlamda Kaya (2011: 142), Afrika kökenli olan Karayipli toplulukların W.E.B. Du Bois tarafından hâlihazırda Afrika'dan uzakta yaşamalarına rağmen hem anavatanları olan Afrika'ya hem de bulundukları ev sahibi ülkeye yani yeni vatanlarına ilişkin ürettikleri çifte aidiyet bilincini ifade eden “çifte bilinç” (double consciousness) kavramı aracılığıyla açıklayan Gilroy'un (1993) olduğunu da belirtmektedir.

Diasporalaşma aşaması kültürler arası taşıyıcılık ve aktarım yoluyla hem çoğalarak hem de bölünerek inşa edilmektedir. Diasporalaşma öncesi ulusötesi topluluklar kendi anavatan kimliklerini devam ettirme eğilimindedirler. Veyahut Dufoix'e göre göçmen olmanın diaspora olmaktan bir diğer farklı yönü de göçülen yere uyum sağlamak ve

zamanla tamamen yeni vatanının kimliğini taşıır hale gelmektedir. Diasporalaşma süreci ise muayyen bir kimliğin korunması ve sürdürülmesi vasıtasıyla oluşan bir topluluğu tanımlamaktadır (Dufoix, 2011: 2). İşte bu belirli kimlik hem anavatanından hem de ev sahibi toplumdan farklı olan ama aynı zamanda her iki kimliğin de belirleyici yönlerini içeren bir birliktelik içermektedir. Bu her iki çoklu kimliği ihtiva eden dinamik yapıyı Hall (1990: 235) “melezlik” veya “kreolleşme” kavramıyla açıklamaktadır. Melez olma durumu homojen bir karışım olduğu anlamına gelmemektedir. Her iki kültürü de kapsayıcı ögeler barındırmak hem de her iki kültürden bağımsız bir duruş sergilemektir. Diaspora üyeleri de aynı melez kimliği paylaşmak zorunda değildir. Diasporik kimlikler içerisinde de farklı kültürel yönelimler bulunmaktadır. Dolayısıyla sadece diaspora açısından değil tüm topluluklar açısından bu durum geçerlidir. Her bireyin farklı bir kimliği bulunmakla birlikte bireylerin paydaşlıklarının öne çıkardığı ve kendi gruplarını diğerlerinden ayıran ırksal, etnik, dini veya kültürel faktörler bulunmaktadır. Etnisite, din, kültür veya dışlanma gibi paydaş ortaklıklar altında çıkarlarını ve kimliklerini korumak amacıyla birleşen gruplar diaspora olarak gösterilmektedir. Bu çalışmadaki amaç diasporik kimliklerin kendi içerisindeki farklılıkları²³ öne çıkarmaktan çok, diasporik kimliği toplumdaki diğer kimliklerden ayıran faktörleri tartışmaktır. Ayrıca diasporik kimlikler, diaspora içerisinde orantısız dağılmamaktadır. Diaspora üyeleri açısından kimi diasporik kimliğini sadece kültürel ve sembolik yönlerden sürdürürken kimi diaspora mensupları açısından diasporik kimliği hayatının merkezinde bulunmaktadır.

Sheffer bu dağılım üzerinden diaspora üyelerini dört farklı kategoriye ayırmaktadır. Bu diaspora üyesi türlerini: diasporanın kalbinde yer alan ve aktif olarak diaspora faaliyetlerine katılım sağlayıp kimliklerini hassas bir şekilde muhafaza eden, diasporaları ve anavatanları adına hareket etmeye hazır olan “çekirdek grup”, diasporanın yaşamına tam olarak katılan karma ailelerin, mühtedilerin ve benzerlerinin torunları olan “tercih edilen üyeler”, etnik toplumsal kimliklerini koruyan, ancak kendilerini bu şekilde tanımlamayı tercih etmemekle beraber kendilerini topluluktan bilerek de uzaklaştırmayan

²³ Bu farklılık yönü bilhassa Türk diasporasında hayli yoğun bir şekilde kendisini göstermektedir. Türk diasporası bu yönüyle Türkiye’yi andırmaktadır. İçerisinde kendisini muhafazakâr, milliyetçi ve seküler olarak tanımlayan kesimlerin yanı sıra Türkiye’den gelmiş ve ayrı diasporik dönüşümler geçirmiş Kürt ve Alevi diasporası gibi farklı kesimleri de barındırmaktadır. Hangi diasporaya aidiyet hissettiğini bireyler belirlemektedir. Bir kişi kendisini hem Türk diasporasına hem de Alevi diasporasına yakın hissedebilir. Aynı zamanda bir başkası kendisini sadece Türk diasporasının veya Alevi diasporasının bir mensubu görebilir. Aradaki ayrımı bireyin kendisini hangi diasporada konumlandığı oluşturmaktadır.

kişiler olan “marjinal üyeler” ve asimile olmuş veya tamamen entegre olmuş, ancak köklerinin diaspora grubunda olduğu bilincinde olan veya hisseden kişilerin oluşturduğu “atıl üyeler”. Atıl üyeler belirli koşullar altında diaspora ile özdeşleşme ve liderleri ya da örgütlenme vasıtasıyla tekrar mobilize edilebilecek grubu da oluşturmaktadır (Sheffer, 2003: 100).

Ben-Rafael’e göre diasporada kimlik kavramı, bireylerin farkındalığına odaklanır ve esasen öznel bir fenomeni tanımlamaktadır. Grupların içerisindeki farklı türleri aynı kimlik uzamının öğeleri olarak birbirine bağlı tutan ve farklı gruplara ayrılmayı engelleyen kıstas, insanların aşağı yukarı aynı bireyler grubuna yani “biz” bağlılığına sahip olmaları ve bu bireylerin tikelci dayanışmasına bağlıdır. Dolayısıyla toplumsal bir bütün olarak tekilleştiren nosyonlar aynı kaynaktan beslenmektedir (Ben-Rafael, 2013: 847). Bu bağlamda diasporanın toplumsal kimlik inşasında üç kaide ön plana çıkmaktadır. Bunları; i) Bir şekilde, bireyler kendi gruplarının diğer üyeleri olarak gördükleri insanlara aidiyet hissederler; ii) Kendi gruplarını bir tür kültürel veya sosyal tekillik taşıyor olarak algırlar ve iii) Bir dereceye kadar ve belirli açılardan, kendilerini üye olmayanlar olarak düşündükleri diğerlerinden uzaklaştırma eğilimine girmeleri oluşturmaktadır (Ben-Rafael, 2001: 4838).

Türk diasporasında diasporik kimliğin gelişimi üzerine Kaya ve Kentel’in Avrupa’da yaşayan Türkleri ele aldıkları çalışmasında Almanya’daki Türk kökenliler ile Fransa’da yaşayan Türk kökenliler kendilerini nasıl tanımladıkları sorusuna; Almanya’da yaşayanlar yaklaşık %60 oranında Avrupalı-Türk ya da Türk-Avrupalı şeklinde yanıt verirken, Fransa’da yaşayanlarda bu oranın yaklaşık %70 olarak kendilerini Avrupalı-Türk olarak tanımladıkları görülmektedir (Kaya ve Kentel, 2005: 8). Bu durum Türk diasporası açısından her iki kültüre aidiyet hissetmeyi ve melez kültürel kimliklerin varlığını işaret etmektedir. Kendilerini sadece Türk veya Avrupalı olarak görmemeleri bir bakıma her iki kültürün de farklı yönlerini taşıdıklarının bilincinde olduklarının bir göstergesidir. Bu yönüyle hem her iki kültüre de yakın hissettiklerini hem de sadece tek bir kültüre de ait olmadıklarını göstermektedir.

Hacettepe Üniversitesi Göç ve Siyaset Araştırmaları Merkezi’nin Türkiye kökenlilerin yoğun olarak yaşadığı 11 Avrupa ülkesinde gerçekleştirdikleri araştırma sonuçları da benzer çıktıları önümüze sunmaktadır. Avrupalı Türklerin %70’e yakın bir bölümü farklı

kültürel kimliklerin aynı anda var olabileceğine inanmaktayken çok kültürel aidiyet konusuna ‘kesinlikle olamaz’, ‘olamaz’ şeklinde yaklaşanların oranı ise %19 çıkmıştır (Erdoğan, 2015: 138).

Ekşi, Demirci, Yıldız ve Ekşi’nin (2015: 68) Almanya’daki Türklerin aile değerleri üzerine gerçekleştirdikleri çalışmalarına göre, Türk diasporasında bilhassa çocukların yetiştirilme tarzının Batı kültürüne daha yakın bir şekil almaya başladığı, Türk aile yapısından uzaklaşıldığı ve bireyselliğin ön plana çıkmaya başladığının görüldüğü iddia edilmektedir. Öte yandan, aile büyüklerine saygı ve akrabalarla iyi ilişkilerin devamlılığı noktasında katılımcılar tarafından geleneksel özelliklerin devamlılığın hala önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Aynı çalışmada geleneksel aile değerleri açısından ele alındığında Türk kökenli kadınların erkeklere göre, Almanya’da doğanlarınsa Türkiye’de doğanlara göre daha çok geleneksel aile değerlerine sahip olduğunu göstermektedir. İşte bu ayrım bir nevi Türk diasporasının varlığına işaret etmektedir. Toplumsal anlayışın ev sahibi topluma yönelmesi ama bu değişimin belirli uyum formlarını takip ederek gerçekleşirken bir takım kültürel özelliklerin bir şekilde devamlılığın sağlanması yönüyle kendisini göstermektedir.

Gayırnal ve Gündoğmuş’un (2021) çalışması Almanya’da yaşayan Türk kökenli kadınların kimlik dönüşümlerine odaklanmaktadır. Buna göre çalışmada kolektif kimlik ve kültürel kimlik ayrı olarak incelenmekte ve çalışmanın çıktısına göre Almanya’daki Türk kadınlarının kimlik değişimlerinin ve dönüşümlerinin farklı kuşaklar arasında ve farklı kimlik düzeyleri arasında yaşandığını iddia etmektedir. En düşük kolektif kimlik algısının birinci kuşakta olduğu ve giderek diğer kuşaklar arasında bu algının yükseldiği görülmektedir.

Akıncı’nın (2014) Fransa’da bulunan Türk kökenliler üzerinde yapmış olduğu etnik ve dini kimlik algıları üzerine olan araştırmasında birinci kuşak %85 oranda kendisini Türk olarak tanımlamakta fakat ikinci kuşakla birlikte bu tanımlamanın düşüş gösterdiği (%65,5) görülmektedir. Öte yandan, etnik ve dini kimliğin hala Türkler açısından önemli bir yer tutması bu bakımdan diasporanın anavatandan getirdiği kimliğin hala aktarıldığını göstermektedir.

Alav’ın Almanya’nın Oberursel kentinde yapmış olduğu üçüncü kuşak Türklerin kimlik algısı araştırmasına göre bu kuşakta bulunan Türkler çoğunlukla Alman toplumuna uyum

sağladıklarını, iki kültürlü, çift dilli, kendilerini hem Türk hem de Alman hissedenden bir kimliğe sahip olarak görmektedir (Alay, 2018: 84). Avrupa'daki Türklerin kimlik yönelimlerini inceleyen Kanık, üç tür kimlik yöneliminin ön plana çıktığını ve bunların kültürel, siyasi ve dinsel olarak ayrıştığını belirtmektedir. Kültürel kimlik yönelimi farklı kültürlerle etkileşime girerek kreolleşen “melez kimliği”, siyasi kimlik yönelimi ise anavatan bağlı olarak gelişen “diasporik kimliği” oluşturmaktadır. Dinsel kimlik yönelimleri sonucu olarak ise “Avrupalı Müslüman kimlik” ortaya çıkmakta ve Avrupa kültürüyle uzlaşma içerisinde bulunmaktadır (Kanık, 2018: 243). Kanık'ın çalışmasında ‘diasporik kimlik’ sadece siyasi ve anavatanla olan ilişkiler yönüyle ele alınmakla birlikte aslında yazarın belirttiği üç kimlik yönelimini de içerebilmektedir.

Taşkın vd. Avrupa'da yaşayan Türkiye kökenli gençler üzerine çalışmasına göre de Türkiye kökenli gençler hissettikleri kimlikleri arasında var olan çatışmadan daha çok kimlikleri arasındaki uyumu vurgulamaktadır (2016: 73). Üçüncü ve dördüncü kuşak gençler kendilerini farklı kültürlerden biraraya getirilmiş parçaların oluşturduğu Türk, Alman, Müslüman, Avrupalı gibi kimliklerin önlerine birçok kapı açtığını belirtmektedir. İçerisinde büyüdükleri çok kültürlü ortam onların farklı din, mezhep ve etnik kimlikten insanlarla ilişki kurmalarına neden olmakta böylelikle kendi kimliklerine dönük değerlendirmeleri de etkilemektedir (Taşkın vd., 2016: 74).

Esser'in çalışmasına göre Türk kökenlilerin kimlik ve kendilerini Türkiye ve/veya Almanya'ya aidiyet hissetme seviyeleri kuşaklararası farklılaşmaktadır. Çalışmada Türk kökenlilerin Alman kimliği seviyelerinin birinci kuşaktan üçüncü kuşağa gidildikçe yükseldiğini ve buna paralel olarak Türk kökenlilerin Türk kimliği seviyelerinin birinci kuşaktan üçüncü kuşağa gidildikçe düştüğü belirtilmektedir (Esser, 2000; akt. Şahin, 2008: 231). 1960'lara gelindiğinde, göçmen toplumlarında uyum sağlama ve asimile olma baskısı karşısında bile, birbirini izleyen göçmen ve azınlık kuşaklarının kendi kültürel geçmişlerinden gelen özellikleri koruma eğiliminde oldukları açıkça ortaya çıkmıştır. Bu bariz gerçekliği sınıflandırmak için sosyal bilimciler, "asimilasyon" teriminin yerine "çokkültürlülük"²⁴ terimini kullanmaya başlamışlardır (Glinn ve Kleist, 2012: 4). Bu durum ister asimilasyon veya çokkültürlülük politikaları üzerinden açıklansın isterse

²⁴ Çokkültürlülük kavramı içerisinde birden fazla kimlik ve kültür barındıran toplumların ortaya çıkardığı farklılık problemlerinin yönetilebilmesi ve belli stratejiler ve politikalarla uygulanabilmesi olarak tanımlanmaktadır (Hall, 2000: 210).

diğer bağımlı dış faktörler üzerinden incelense de Türk diasporasında zamanla kimlik algısının değiştiği görülmektedir. Diasporada kimliğin incelenmesi yönünde hem kendi içerisindeki dinamikler hem de anavatan ve ev sahibi ile ilişkiler ön plana çıkmaktadır.

1.6. Ev Sahibi Ülkenin ve Anavatanın Politikaları Arasında Diasporalar

Günümüzdeki çalışmaların büyük bir çoğunluğunda anavatan, ev sahibi ülke ve diasporalar arasındaki üçgen ilişkinin sonucunda her iki taraftaki siyasetçilerin, kimlik girişimcilerinin ve elitlerin diasporayı araçsallaştırma aşamasında diasporik kimlikleri nasıl yönlendirdikleri üzerine çalışmalar mevcuttur (Adamson ve Demetriou, 2007; Østergaard-Nielsen, 2003). Sheffer'in aktardığı gibi yaşanan belirli travmalar veya olaylar sonucunda diasporik kimlikler bilinçli olarak veya olmayarak yeniden üretilmektedir (2003: 55);

“Antik çağlardan ya da Orta Çağ'dan beri (Yahudi, Rum, Ermeni ve Çin) varlığını sürdüren tarihi diasporalar için, anavatanlarına dair arta kalan hisleri ve bağlılık duyguları, gönüllü veya zorunlu şekilde köklerinden koparılmalardan, göçün zorluklarından, ev sahibi ülkelerde yeniden yerleşmelerinden ve her zaman düşmanca toplulukların ortasında bulunmalarının nedenlerinden dolayı oluşan birçok travmanın üstesinden gelmelerine yardımcı olmaktadır. Etnik kimliklerini koruyan bu grupların pek çok üyesi için eski anavatanları, bazıları için vatanlarına dönmek, asla gerçekleşmeyecek uzak bir hayal olarak kalacaksa da çok değer verilen yerler haline gelmiştir. Ancak bu diasporaların çekirdeğini oluşturan birkaç kişi için, bu tür anılar, aktif olarak geri dönmeye çalışmak veya geri dönmek imkansızsa, diaspora ve vatan adına aktif olmak için en güçlü motivasyonlarını oluşturmaktadır. Bu durum toplumsal travmaları, kimlik inşasında kullanışlı araçlar haline getirmektedir.”

Bu kullanışlılık, birçok diaspora çalışmasında günümüzdeki anavatan devletlerinin, elitlerin veya diaspora girişimcilerinin diasporaya artan ilgisini yanıtlamak amacıyla ele alınmaktadır. Berkil ve Ekşi çalışmasında Rusya'nın kamu diplomasisi politikasında diaspora diplomasisini zamanla araçsallaştırılarak stratejik bir konuma dönüştürdüğünü iddia etmektedir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Rusya, ilk aşamada soydaşlık bağlamında diğer ülkelerde yaşayan Rus kökenli topluluklara yaklaşırken zamanla gelişen çıkarları doğrultusunda politika yürütme ihtiyacı karşısında diaspora diplomasisine yönelmiştir. Bu aşamada Rusya'nın başlangıçtaki soydaşlık üzerine

yaklaşımının bilhassa 2008 sonrası kurulan Rossotrudnichestvo Ajansı ile birlikte diaspora politikasına evirildiği belirtilmektedir (Berkil ve Ekşi, 2020: 12). 2014 yılında Rusya-Ukrayna arasındaki kriz ile birlikte Kırım'ın Rusya tarafından ilhakı ile 2022 yılındaki Rusya'nın Ukrayna'yı işgalindeki açıklamanın arka planında Moskova tarafından Ukrayna'da yaşayan Rus kökenlilerin ve Rusça konuşanların mağduriyetinin giderilmesi olarak meşrulaştırılmaya çalıştığı görülmektedir. Rus yönetimi Ukrayna'nın Rusça konuşan halkının, Ukrayna tarafından değil Rusya tarafından yönetilmesi gerektiğini iddia etmekte (Euronews, 2022, E.T. 30/04/2022) ve bu yönüyle diasporayı araçsallaştırarak işgaline zemin hazırlamaktadır.

Diasporalar, ev sahibi devlet ve anavatan devlet arasındaki üçgen ilişkiler ağı karşılıklı ve çok boyutlu stratejileri kapsamaktadır. Her geçen gün daha fazla anavatan devlet "kendi" diasporasıyla ilişki kurarak veya onları yöneterek siyasi bir avantaj elde etmeye çalışıcı politikalar geliştirmektedir. Bu durum, devletlere küreselleşen dünyada ek bir güç kaynağı ve fiziksel sınırların ötesine uzanan bir etki alanı sağlamaktadır. Dolayısıyla, zamanında politik merciler tarafından görmezden gelinen birçok diaspora artık potansiyel gelir ve yatırım kaynakları olarak görülmektedir (Adamson, 2016: 293). Diğer bir yandan diaspora siyaseti, siyasi taleplerle ilgili olduğu kadar, diasporayı kimin temsil ettiği veya diaspora adına konuştuğunu iddia edenlerin varlığıyla da ilgilidir. Diasporayı temsil bir noktada diaspora üzerinde nüfuz sahibi olmak ve diasporayı yönlendirme açısından önemlidir (Başer, 2013: 78-79). Diasporada kendi içerisinde farklı ideolojik, dinsel, mezhepsel, kültürel ya da dilsel fraksiyonlar barındırmaktadır.

Hindistan devleti, Pakistan, Bangladeş ve Sri Lanka dâhil olmak üzere komşu Güney Asya ülkelerinin vatandaşları hariç, yurtdışında yaşayan Hint kökenliler için “Yerleşik Olmayan Hint” kategorisini ve Hint Menşeli Kişi (Person of Indian Origin) terimini kullanmaktadır. Keza Güney Kore, diasporasının üyelerine karşı bulunduğu konuma dayalı olarak farklı politikalara sahiptir ve ABD’de bulunan Koreli nüfusa Çin’deki Korelilerden farklı davranmaktadır (Adamson, 2016: 293). Diaspora, klasik diasporaların ifade edildiği döneme kıyasla günümüzde tamamen farklı bir yumuşak güç aracı halini almaktadır. Bu durum sonucunda “diaspora üzerine uzmanlık” ve “diaspora içinden uzmanlık” gibi diasporaya yönelik farklı uzmanlık biçimlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır (Madakbaş Gülenler, 2020).

Anavatan devletlerin ulusötesi alandaki diasporalarına yönelik ilgisi bilhassa 2000’ler sonrası uluslararası sistemde gözle görülür bir şekilde ilerlemektedir. 1980’lerde ulusötesi alandaki göçmen topluluklarından sorumlu kuruma sahip devlet sayısı 15 ila 20 arasında seyrederken, 2014 yılı itibariyle bu sayının dünyada bulunan devletlerin neredeyse yarısını kapsayacak şekilde dramatik bir şekilde arttığı görülmektedir (Gamlen, 2014: 182). Dolayısıyla, anavatanındaki devletlerin diasporaya yönelik bu ilgisinin arkasında belirli stratejiler bulunmaktadır.

Gamlen'e (2006) göre, diaspora katılım politikaları üç ana kategoriye ayrılmıştır; ilk olarak kapasite geliştirme politikaları bulunmakta yani diasporayı yönetmek için bir dizi diaspora bakanlıkları veya başkanlıkları, eve dönüş konferansları gibi devlet kurumları aracılığıyla, ikinci olarak oy hakkı, çifte vatandaşlık hakkı gibi hakların diasporaya genişletilmesi yoluyla ve son olarak diasporadan zorunlu havale gönderimleri, bilgi aktarımı gibi yükümlülüklerin sağlanması yoluyla gerçekleşmektedir.

Diasporaya inşacı bir şekilde yaklaşan isimlerden olan Ragazzi’ye göre politik-ekonomik ya da diğer bir adıyla yönetimsellik bağlamı ise devletlerin diaspora politikasını açıklamak açısından en gerekli çerçeveyi sunmaktadır. Diasporanın maddi politik ve ekonomik gücünün anavatan tarafından değerlendirilmesi diğer etnik veya uzaktan milliyetçilik yaklaşımlar gibi alternatif olasılıklardan daha fazla yararlı görmektedir. Sonuç olarak devletler açısından hem politik hem de maddi yönüyle diasporalar büyük bir potansiyel taşımaktadır (Ragazzi, 2014: 1).

Délano ve Gamlen (2014: 43-47), diaspora politikalarının nedenlerini “Göç potansiyelinin geliştirilmesinden yararlanmak” (Tapping into the development potential of migration) yani devletlerin diasporalarının havaleler üzerinden ekonomik gücünden yararlanmaları, “Ulusötesini kucaklamak” (Embracing transnationalism) yani devletlerin diasporalarının salt ekonomik gücünü değil aynı zamanda siyasi, kültürel ve sosyal gücünden de yararlanmaları ve Foucaultcu yaklaşımda “neoliberal yönetimsellik” bağlamına dayanan anavatan devlet-diaspora ilişkilerini inceleyen “Küresel diasporaları yönetmek” (Governing global diasporas) olmak üzere üçe ayırmaktadır. Okyay (2015: 87) ise devletler için kendi diasporasına sahip çıkmanın yatırımlar ve havaleler²⁵

²⁵ Devletlerin son yıllarda diasporalarına yönelik artan ilgilerinin altında yatan ekonomik sebepler arasında Meksika, Fas, Hindistan, Pakistan, Tunus, Mısır vd. gibi birçok ülkenin toplam gelirlerinin yüzde 10’u ile

üzerinden ekonomik, mevcut rejime destek ve bağlılık açısından siyasi, tersine göç açısından demografik veya ulusal kimlik üzerinden sembolik güdülerinin bulunmakta olduğunu ifade etmektedir.

Ev sahibi ülkelerde ise diasporanın sadakati sıklıkla sorgulanmaktadır. Grupların çıkarları ulus-devletin çıkarlarıyla çatıştığında bu sorgulanma daha sıkı bir şekilde gerçekleşmektedir. Neticede diaspora anavatanla iyi ilişkiler içerisindeyse sıklıkla havale gönderimleri ve bilgi paylaşımı yapmakta, anavatan lehine lobicilik faaliyetlerinde bulunmaktadır (Lainer-Vos, 2010: 906). Anavatanla çok sıkı ilişkiler, -Almanya'daki Türk diasporasında olduğu gibi- ev sahibi ülkelerde entegrasyon sorunlarını ortaya çıkarmaktadır. Diasporanın ortaya çıkışında ve mobilize edilmesinde çalışan parçalanmış (fragmented) bağlılıklar, diasporaların örgütlenmesi vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır (Sheffer, 2020: 143). Bu durum neticesinde ev sahibi ülke ile diaspora arasında gerilim meydana gelmektedir. Diaspora eğer çatışma kaynaklı ise -ABD'de bulunan Kübalılar gibi- bu durumun tam tersine anavatan aleyhine lobicilik faaliyetleri neticesinde, ev sahibi toplumun daha fazla onayını almak için diaspora uyumlu bir yapıda hareket edebilir. Çünkü diasporalar her ne kadar politik ve ekonomik olarak güçlü olsa da tek başlarına anavatanlarındaki rejimi deviremezler (Sheffer, 2020: 350). Diğer bir yandan, rejimi yıpratmak amacıyla çok sayıda strateji gerçekleştirebilir ve en nihayetinde Yunan-Amerikalıların, 1980'lerde Yunanistan'daki askeri rejimi devirme girişimlerinde bulunduğu gibi anavatan aleyhine politikalarda bulunabilirler (Sheffer, 2020: 350).

70'inin diasporalarından gelen havaleler vasıtasıyla oluşması bu ülkelerin diasporalarının bulunduğu ev sahibi ülkelerin kaynaklarına bağımlı olduğunu göstermektedir (Sheffer, 2020: 310).

BÖLÜM 2: DİASPORİK KİMLİĞİ TOPLUMSAL HAFIZA ÜZERİNDEN OKUMAK

Hafıza kavramı son yıllarda disiplinler arası bir paradigma haline gelmiştir. Kavram, hafıza ile ilgilenen her disiplin tarafından farklı şekillerde tanımlanmakta ve yorumlanmaktadır. Örneğin, nörologlar hafızanın nörolojik yapısını yani donanımını ele alırken psikologlar belli durumlar karşısında bireylerin bilişsel ve duygusal hatırlama süreçlerini izlemektedir. Sosyologlar açısından hafıza, hatırlama ve anlatı topluluklarının benzer deneyimlere sahip gruplarda nasıl ortaya çıktıklarına, tarihçiler ve siyaset bilimciler toplumların kendi geçmişlerini simgesel araçlar vasıtasıyla zamanın ihtiyaçlarına göre yeniden inşa süreçlerini incelemektedir (Sancar, 2015).

Hafızanın işleyişini anlama açısından kognisyon süreçlerini incelemek gerekmektedir. İngilizce’de “bilgi” kelimesini ifade etmek için “information” ve “knowledge” kelimeleri bulunmaktadır. Knowledge, içselleştirerek bildiğimiz bilgidir. Information ise içselleştirmedığımız bilgi yani malumdur. Malumatın içselleştirilmesi için öncelikle algılanması gerekmektedir. Ardından hafızaya alınarak zihinde kategorileştirilmesi ve bir tür kodlama ile düzenlenmesi gerekmektedir. Bu aşamada zihin, malumatı yeniden inşa ederek bir çıkarıma ulaşmakta ve malumatı somutlaştırmaktadır. Hafızanın işleyişini gösteren bu sisteme “kognisyon” adı verilmektedir (Karaarslan, 2017: 26).

Toplumsal bir yapı olan diasporaların hafızasını incelemek, ulus-devlet içerisinde çoğunluğu oluşturan toplumların hafıza pratiklerine yaklaşım yönünden benzerlikler ve farklılıklar içermektedir. Ulus-devletin hafızayı inşa sürecinde ana özne ulus-devletin barındırdığı topluluk olmakta, yeni ve moderne işaret ederken geçmişe de atıfta bulunmaktadır. Diaspora ise hem anavatan hem ev sahibi devletin toplumsal hafıza müdahalelerine maruz kalmakta ve kendine has hafıza pratikleri içermektedir. Bu bağlamda diasporada ortaya çıkan hafıza anavatanın toplumsal hafızasından farklı unsurlar içermektedir. Dolayısıyla toplumsal hafızanın ne olduğu, tarih ve mekân ile ilişkisi ve toplumsal hafızaya müdahale biçimleri olarak anma törenleri ve bedensel pratikleri ele almanın diasporanın toplumsal hafızasını açıklama yönünden gerekli olduğu görüşü ortaya çıkmaktadır.

2.1. Toplumsal Hafızanın Gelişimi

Her bireyin hatırladığı, unuttuğu veya hatırlamak veya unutmak istediği birçok anı, bilgi ve yaşanmışlıkları vardır. Bireylerin tüm bu bilişsel süreçleri hafızayı oluşturmaktadır. Bireylerin bir araya gelerek oluşturduğu toplumların da hafızası vardır. Üstelik bu hafıza biçimi, toplumsaldan bireysele doğru aidiyeti kurmada önemli bir rol oynamaktadır. Karaarslan'ın (2019: 21) aktardığına göre, toplum içerisinde siyasallığı barındırmakta, belirgin devlet politikalarına muhatap olmakta ve aynı ulus-devlet sınırları içerisinde yaşayanları belirtmektedir. Diğer bir yandan, toplumun tam olarak neyi ifade ettiği veya tanımladığı muğlaktır. Aynı zamanda kavram belirli ülke sınırları içerisinde yaşayanları birlikte ele almakta ve o ülkedeki her bir grup ve alt grubu da kapsamaktadır.

Hafıza çalışmalarını psikoloji ve felsefe gibi disiplinlerin alanından sosyolojiye sistematik bir şekilde taşıyan isimlerin başında gelen Maurice Halbwachs, bireyin öz varlığının bağlı olduğu topluluktan bağımsız olarak ele alınamayacağını ifade etmektedir. Bireysel hafıza izole veya kapalı değildir tam tersine birey kendi geçmişini hatırlayabilmek için sık sık diğerlerinin hatıralarına başvurmaya ihtiyaç duymaktadır (Halbwachs, 2018: 46). Bir hatıranın varlığı için sadece geçmiş bir olayın imgeleri yeterli değildir. Çünkü bireylerin ortaya çıkardığı hatıralar sadece onların zihinlerinde değil diğerlerinin de zihinlerinde bulunan ortak veriler ve kavramlar aracılığıyla sürekli yer değiştirmekte, bu durumda hafızanın, ancak aynı topluluğun bir parçası olunmuşsa veya olunmaya devam ediliyorsa gerçekleşmektedir (Halbwachs, 2018: 20). Dolayısıyla, bireysel hafıza ancak toplumsal alanda şekillenmekte ve varlığını sürdürebilmektedir. Pek çok durumda grupların bireylere telkin ettiği düşünceler, fikirler veya duygular gibi soyut yansımalar, grupla olan ahengi esnasında sanki doğal yollardan bireyin kendi başına ürettiği kişisel çıkarımlar gibi gelmektedir ve pek çok kişi bir kitap, gazete veya konuşmadan seçip çıkardığı düşüncelerin kendisinin de önceden aklına geldiğini düşünmektedir. Oysaki bu durum sadece o bireyin bulunduğu toplulukların bir yankısı olduğunun göstergesidir (Halbwachs, 2018: 35). Bireylerin farklı durumları algılayışları ve anlamlandırmaları farkında olsun ya da olmasın, toplumsal etkileşimden geçerek yani bir nevi toplumun kendisine gösterdiği normlara ve değerlere göre anlam kazanarak hafızada yer etmektedir. Dolayısıyla, hatırlama ve unutma sosyal iletişim etrafında kendisini var etmede bunu da toplumsalın gösterdiği şekilde yapmaktadır. Zerubavel hafızayı; “kişisel biyografinin, grupların veya toplulukların tarihi ile kaynaşması” olarak

tanımlamaktadır (1996: 290). Toplulukların neleri hatırlayacağını veya neleri unutması gerektiğini yani hatırlamayı nereden başlatacaklarını, bunları ne kadar derinden hatırlayıp geçmişin ne kadarının anlatılacağını belirleyen dinin, kültürün, geleneklerin, törelerin veya normların oluşturduğu sosyal kurallar her toplumda bulunmaktadır (Zerubavel, 1996: 286).

Hafıza üzerine çalışan bir diğer sosyal bilimci olan Connerton (2019: 38) da “bireysel hafızanın tek başına var olamayacağını çünkü salt kendi başına aktarılmadığını tam aksine yaşamın anlatısının birbiriyle bağlantılı anlatılar dizisinin bir parçası olduğunu” ve bireylerin kimliklerinin bulundukları grupların öyküsü içine gömülü olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla içerisinde toplumsalı barındırmayan bireysel hafızanın varlığı mümkün değildir. Bireylerin hatırladıkları kendi kişisel alanlarından çıkıp detaylarla zihinde yer bulmaktadır. Bu bağlamda bireylerin sosyal deneyimleri toplumsal hafızayı şekillendirmede önemli bir rol oynamaktadır. Olick’in (1999: 346) aktardığı şekilde; “Sosyal deneyim olmadan bireysel hafıza olmaz, toplumsal hayata katılan bireyler olmadan da toplumsal hafıza olmamaktadır”. Bu bağlamda süreç çift yönlü işlemekte, bireylerin oluşturduğu toplum meydana gelmekte ve toplumda bireylerin hafızasına müdahil olmaktadır.

Toplumsal hafıza birçok yönden bireysel hafızayı çağrıştırmaktadır. Bunun önemli göstergelerinden bir tanesi tıpkı bizlerin öğrendiğimiz ya da unuttuğumuz bilgileri, verileri ve deneyimleri tamamen unutmuş veya hatırlamış olamayacağımızdır. Topluluklar da bu şekilde ilerleyerek hafızasındakileri tam anlamıyla unutamaz veya hatırlayamaz. Unuttuğumuzu sandıklarımız bazen belli işaretler karşısında kendisini tekrar hatırlatmaktadır. Fakat bu durum hiçbir zaman aslında hafızaya kaydettiğimiz şekilde gerçekleşmez. Zaman ve aradaki süreç bağlamında bizim düşüncelerimizin değişmesi veya yenilerin eklenmesiyle oluşan veriler belli şeyleri tekrar hatırladığımızda aslında onları sürekli yeniden inşa ettiğimizi göstermektedir (Karaarslan, 2019: 53). Toplumsal hafıza, bireysel hafızanın da yaptığı şekilde geçmişi kusursuz olarak muhafaza edememekte, şimdiki zamanın ışığında sürekli olarak yeniden inşa ederek düzenlemektedir (Bloch, 2019: 166).

Hafıza sadece geçmişte gerçekleşen olayların bir şekilde zihinde yeniden canlandırılmasıyla oluşmamaktadır. Hafızayı belirleyen süreç geçmişten daha çok içinde

bulunulan ve yaşanan anın dinamikleri tarafından yönlendirilmekte ve değişkenlik barındırmaktadır. (Özyürek, 2020: 8-9). Karaarslan da (2019: 86) Lefebvre'den örnek vererek toplumsal hafızanın gündelik hayattan beslendiğini ifade etmektedir. Durağan bir yapısı olmayan gündelik hayatın içinde toplumsal hafıza sürekli yeniden şekillenmektedir. Süreklilik olgusu hafızanın daimî olarak üretildiğini göstermektedir. Hafızayı içeren unutmama ve hatırlama pratikleri her istenilen zamanda gerçekleşebilecek olgular değildir. İnsan, hafızasında depolanmış verilerin hangilerini unutup, hangilerini hatırlayacağına ya da hangi veriyi ne zaman unutup veya ne zaman hatırlayacağına söz sahibi değildir (Karaarslan, 2019: 54). Dolayısıyla hafıza, ışığın geçmişe tutulmasıyla birlikte ortaya çıksa da ışık bulunulan konumdan kontrol edilmektedir. Şu anda gerçekleşen an ışığı tutan eli, ışığın aydınlatığı kısım ise geçmişi yansıtmaktadır. Işığın tutulduğu nokta da “anın” ihtiyacına göre kısıp, açılabilir. Fakat her açılışa ışığın tutulduğu nokta aynı olsa da ortaya çıkan görüntüler aynı olmamaktadır.

Hirst ve Mainer'in ifadesiyle toplumsal hafıza, toplumun ortak hafızasını ve toplumsal kimliğini şekillendiren anlatıları içermektedir. Örneğin, İspanyolların 2004 yılındaki Madrid terör saldırısıyla ilgili gerçeklere ilişkin hatıraları, İspanyol toplumunun hafızasının bir parçasını oluşturmaktadır çünkü bu tarz toplumun yaşantısına etki eden hatıralar toplumsal kimlikleri şekillendirmektedir. Benzer şekilde İspanyollar kendi kimliklerine etki etmeyen olayları da -Prenses Diana'nın bir araba kazasında ölümü gibi- hatırlıyor olabilirler ancak Prenses Diana'nın ölümü gibi hatıralar İspanyol toplumunun hafızasının bir parçası olarak sınıflandırılmamaktadır, çünkü İspanyolların bir topluluk olarak sahip olduğu kimlik üzerinde çok az etkisi bulunmaktadır (Hirst ve Manier, 2008: 184).

2.1.1. Hafıza ile Tarih İlişkisi

Bir topluluk özalgısı içerisinde kendi hafızasını ve geçmişini kurmaktadır. Bu yeniden inşa ve kurma işlemine dayanan hafıza, sonuç olarak geçmişi olduğu gibi koruyamaz. Şimdiki zamanın ve anın değişken dinamikleri nedeniyle sürekli olarak kendini yenilemesi gerekmektedir (Halbwachs, 2018: 80). Bu yenileme işleminde tarih farklılıkları ön plana çıkartırken hafızanın toplumsallığı benzerliklerden gelmektedir (Halbwachs, 2018: 82-83).

Pierre Nora, hafıza ve tarihin çok farklı kavramlar olduklarını belirtmektedir. Nora'ya göre hafıza, "her zaman yaşanan gruplar tarafından üretilen yaşamın kendisini oluşturmaktadır". Bu bağlamda, hafıza tamamen anımsama ve unutma diyalektiğine açık ve devamlı bir gelişim halindedir. Nora'ya göre tarih ise tam tersine artık bulunamayacak şeylerin sorunlu ve eksik biçimlerde yeniden oluşturulmasıdır. Hafıza kendisini güncellikle var eder ve sürekli şu anda yaşananlarla bir bağ kurarken, tarih ise geçmişin bir tasavvurudur. Hafıza, özel ve simgesel anılardan beslenerek hatırayı kutsallaştırmakta, tarih ayrıştırıcılarıyla hatıraları bayağılaştırmaktadır. Hafızanın kaynağı kaynaştırdığı topluluklardır (Nora, 2006: 19). Benzer şekilde Assman (2015: 51), Halbwachs'ın tarih hafıza ayrımını birbirlerinden aksi yönlerde gitmeleriyle açıklamaktadır. Hafızanın temelini benzerlik ve süreklilik oluşturmakta, tarih ise farklılıkları ve düzensizlikleri öne çıkartmaktadır. Toplumsal hafıza, grupla özdeşleşmeyi ve tüm aşamalarda hatırlanabilir yansımaları öne çıkarırken bu durum tarih açısından süreç veya olaylar üzerinden ilerlemektedir.

Traverso ise Nora'nın ortaya koyduğu hafıza ile tarihin temelden karşı karşıya getirilmesinin tartışmalı bir hesaplaştırma olduğunu belirtmektedir. Tarihle hafızanın geçirdiği etkileşim sonucunda bir gerilim alanı ortaya çıkmakta ve tarih tam da bu alanın içinde yazılmaktadır. Tarihin ve hafızanın kendilerine özgü zamansallıkları bulunmaktadır. Zamansallıklarının farklı oluşundan dolayı ikisi arasında sürekli bir kesişme, çarpışma, iç içe geçme durumu yaşanırken çakışma asla gerçekleşmemektedir (Traverso, 2019: 34-35). Traverso'ya göre hafıza; "tarihin sürekliliğini tartışma konusuna dönüştürme eğilimindeki zamansallığın taşıyıcısıdır" (2019: 47). Bu yönleriyle de hafıza ve tarih kendi zamansallıkları içerisinde ortaya çıkmaktadır.

Boyer ve Wertsch'e göre, toplumsal hafıza öznel bir yapıda bulunmaktayken tarih nesneldir. Bu yönüyle toplumsal hafıza, diaspora gibi belli grupların temel yapısını yansıtmaktayken tarihin böyle bir iddiası yoktur. Hafızanın inşasıyla artık topluluk üyeleri için kimlikleri bu hafızadan beslenmektedir. Toplumsal hafıza geçmişi günümüzle ilintilendirmektedir ve bu yönüyle tarihte olduğu gibi belirsizliği kabullenmez ve olayları açıklığa kavuşturmak ister (Boyer ve Wertsch, 2015: 161-162).

Megill de tarihin kanıt peşinde olarak hafızanın tam karşısında durduğunu belirtir. Tarihin görece ışığı ve hafızanın görece karanlığı bilinemeyecek geçmişten oluşan bir

alanın varlığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Kimliklerin belirsizliği tarihin “keskinlik” kibrini, hafızanın da “özgünlük” kibrini zayıflatmaktadır. Dolayısıyla Megill’e göre tarihin, hafızanın ve kimliğin belirsizleri karşılıklıdır ve bu noktalarda benzeşmektedirler (Megill, 2007).

Tarih yazılışının ortaya çıkışını Platon’un²⁶ Phaidros’unun üslubuyla anlatan Ricoeur, tarihin yazılışının ilaç mı yoksa zehir mi olduğunu sormamız gerekmiyor mu diye sormaktadır. Mite göre tanrı, Mısır Kralı Toth’a “daha çok bilim ve daha çok hafıza (mnemoniköterous) sağlayacak bilginin (sophias) ve hafızanın (mnemes) ilacı (pharmakori) bulundu” diyerek bir müjde verir (Ricoeur, 2012: 161). Hafızanın ilacı olarak gösterilen pharmokori ise grammata’dır (harftir). Mısır mitinde tanrının dinsel bir şekilde bahsettiği harfler sayesinde artık hafıza yani bilgi kalıcı olabilecektir (Ricoeur, 2012: 162). Ortaya çıkan pharmakorinin bir ilaç mı yoksa zehir mi olduğu noktasını ise yazmayı öğrenenlerin ruhunda unutma yaratmasıyla yani onu kullanmayı öğrenenlerin hafızalarını (mnemes) kullanmayı bırakacakları ve artık yazıya güvенеceklerini belirtmesi, hatırlama işini (anamimneskomenous) içlerinden, kendi çabalarıyla değil, dışarıdan, yabancı izler (tupön) yardımıyla gerçekleştireceklerini göstermektedir (Ricoeur, 2012: 162). Dolayısıyla Ricoeur’un ifadesiyle yazı, hafızaya yönelik değil hatırlamaya (hupomneseös) yönelik bir ilaç (pharmakori) olarak ortaya çıkmıştır.

Wersch ve Roediger III toplu hatırlama ve tarihi karşılaştırmakta ve toplu hatırlamanın bir kimlik projesini içerdiğini, tarihin ise geçmişin nesnel bir anlatımına ulaşmayı amaçladığından söz etmektedir. Hatırlamada anlatıya uymayan parçalar görmezden gelinme eğiliminde bulunmaktadır. Hatırlama kendi içeriğine sıkı bir şekilde sahip çıkmaktayken, tarih ortaya çıkan yeni bilgiler ışığında değişebilmektedir (Wersch ve Roediger III, 2008: 321). Benzer şekilde Hirst ve Manier, toplu hatırlama ile tarih arasındaki farkı göstermek için Assman’a atıf yaparak Musa ile firavun Akhenaten arasında bir karşılaştırma yapar. Bir hafıza figürü olarak Musa’nın tarihte gerçekten var olduğuna dair henüz bir kanıt bulunamamıştır. Diğer bir yandan İbrahimi dinlerdeki etkisi ve bilhassa Yahudilikte efsanevi kurucu peygamber statüsü bulunmaktadır. Tarihte tek

²⁶ Platon’a göre alfabetik yazının başlamasıyla ortaya “kültürün trajedisi” çıkmıştır. Simgelene üzerinden gelişen alfabetik yazı tekniğini bilenler toplumdan ayrılarak, bilgiyi henüz takdim edilmemişlere erişilir kılmaktadır. Fakat yazı ile aktarılan aslında hafıza olmamakta hafızanın yerini tutan bilgiyi dışsallaştıran bir biçim halini almaktadır (Assman, 2019: 286).

tanrılı din girişimini ilk gerçekleştirenlerden biri olarak görülen Firavür Akhenaten’ın varlığı ise Mısır’daki kazılarda kanıtlanmıştır. Bununla birlikte Musa toplumsal hafızayı, Akhenaten ise tarihi simgelemektedir (Hirst ve Manier, 2008: 190).

Tablo 1: Toplu Hatırlama ve Tarih Arasındaki Farklar

Toplu Hatırlama	Tarih
Bir kimlik projesini içerir (genellikle bir kahramanlık, bir altın çağ, mağduriyet vb. anlatısına dayanır).	Kimliğin sonuçları ne olursa olsun, geçmişin nesnel bir anlatımına ulaşmayı amaçlar.
Belirsizliğe karşı sabırsızdır.	Karmaşıklığı ve belirsizliği tanır.
Geçmiş basitleştiren ve anlatıya uymayan kanıtlanmış bulguları görmezden gelen örtük teorilere, şemalara ve senaryolara dayanır.	Mevcut anlatıları yeni kanıtlar ışığında revize edebilir. Arşiv malzemeleriyle sınırlıdır.
Muhafazakâr ve değişime karşı dirençlidir.	Yeni bilgilere göre değişebilir.

Kaynak: James V. Wertsch & Henry L. Roediger III (2008). Collective memory: Conceptual foundations and theoretical approaches, *Memory*, 16(3), 318-326. s. 321.

Tarih yazımı milliyetçilik için oldukça elverişli bir alandır. Ulus-devlet içerisinde yer alanları bir araya getirmek amacıyla toplumsal hafızayı kullanmakta ve bir ulus kimliği inşa edebilmektedir. Örneğin, Alman masal ve hikayelerini bir araya getiren Grimm kardeşlerin vasıtasıyla Alman kimliğinin çok daha eski dönemlere dayandırıldığı iddia edilmektedir (MacMillan, 2009). Ulus kimliğinin inşası sürecinde hem yeni bir başlangıç bulunmakta bu yönüyle modernliği beraberinde getirmekte hem de ulusun kökenini geçmişe dayandırarak bir tür meşruiyet ve tanınırlık kazanma ihtiyacını beraberinde getirmektedir (Bhabba, 1990). Günümüzde yaşanan Kuzey Makedonya²⁷-Yunanistan krizinin temelinde Kuzey Makedonya’nın ulus kimliğinin inşasında yer alan isminin ve Büyük İskender figürünün kimlik inşasında kullanılmasıyla beraber ülkenin bayrağında antik çağlardan gelen “Vergina güneşi” sembolünün bulunması ana etmenler olarak gösterilmektedir (Tansü, 2018: 818). Yunanistan bu durumu, kendi geçmişlerinin Kuzey Makedonya tarafından sahiplenilmesi ve Ege Makedonya’sı adı verilen bölgede Kuzey

²⁷ Makedonya ismiyle kurulan ülke Yunanistan’ın uluslararası arenadaki baskısıyla adını önce Eski Yugoslav Cumhuriyeti Makedonya (Former Yugoslav Republic of Macedonia (FYROM)) olarak sonra da Kuzey Makedonya olarak güncellemiştir.

Makedonya'nın bir tür hak iddiasında bulunması olarak görmektedir. Keza pek çok ülkede gerçekleşen ulus kimliği inşasında toplumsal hafızanın rolü bulunmaktadır. Örneğin, Karakaş ve Daldal (2018) Macar milli kimliğinin inşasında Osmanlı ve Türk karşıtı hafıza mekânları üzerinden bu süreci değerlendirmektedir. Dolayısıyla tarih ile hafızanın kesişiminde hafıza mekânları öne çıkmaktadır.

2.1.2. Hafıza Mekânları

Hafızanın mekân ile olan ilişkisine değinen kişilerin başında Pierre Nora gelmektedir. Nora, hafıza mekânlarının “kalıntılar” olduğunu belirtmekte, tarih içindeki anma bilincinin sürdürülmesinde bilhassa ulus-devlet kurma süreci gibi süreçlerde toplumun içerisinde bilerek çıkartarak kurduğu, düzenlediği, ilan ettiği ve sürdürdüğü “sonsuzluk hayalleri” olduğunu ifade etmektedir (Nora, 2006: 23). Nora'ya göre; “kutsallığı ve ritleri olmayan toplumlar kendi ritlerini ve geçici kutsallarını yaratmaktadırlar” (Nora, 2006: 23). Toplumlar bu ihtiyacı karşılamak için ise müzeler, arşivler, bayramlar, anıtlar, kutsal yerler ve dernekleri kullanmakta ve kendilerine has ritler oluşturmaktadırlar. Hafızanın kendi başına var olamayacağı algısı neticesinde toplumlar sürekliliği sağlamanın yolunun hafıza muhitleri (milieux de mémoire) üzerinden değil hafıza mekânları (Lieux de mémoire) üzerinden kurulması gerektiğinin anlayışını geliştirmişler (Nora, 2006: 17). Diğer bir yandan hafıza mekânları aslında gerçekten var olmayan anıları korumaya yönelik girişimler olarak ele alınmalıdır (Nora, 2006: 32). Toplumların hafızasında yer alan mekân sadece fiziki mekânı işaret etmemektedir. Mekânlar, semboller ve işaretler gibi unsurlarla var olarak kültürel alanı da oluşturmaktadır (Karaarslan, 2019: 149).

Hafıza mekânları Nora'ya göre iki egemenliğe tabi bulunmaktadır. Hem “basit” ve “karışık” olma dikotomisini barındırmakta, bu yönüyle doğal ve duyarlı deneyime doğrudan açık bir yapıda bulunmaktadırlar hem de en soyut oluşumları da ihtiva etmektedirler. Nora'nın ifadesiyle ‘arşivler’ gibi sadece somut görünümlü yerler bile hayal gücünün sembolik bir anlam kazandırmasıyla hafıza mekânına dönüşmektedir. Diğer bir yandan işlevsel olan okul kitapları, vasiyetnameler gibi materyaller bir ritüelle uygulandıklarında bu kategoriye girmektedir. Sembolik anlamın sıradışı bir temsili olan “bir dakikalık saygı duruşu” dahi zamansal bir birliğin somut kesitini oluşturmakta ve anının zamansal ve yoğun olarak hatırlanmasına yol açmaktadır (Nora, 2006: 31-32). Kuşaklar da soyut hafıza yerleri olarak işlev görmektedir ve grup üzerinden gerçekleşen

deneyimler bunlara hiç katılmamış olan çoğunluğa da anıların ve görüşlerin aktarılmasıyla yeni gelen kuşakları da kapsar hale gelmektedir (Nora, 2006: 32). Böylelikle ayrımcılık gibi kötü tecrübeler de kuşaklararası aktararak toplumların hafızasında yer etmektedir.

Ricoeur, hafıza mekânlarının hatırlatıcı olarak işlevsellik kazandıklarını belirtmektedir. Mekânlar gerek hatırlatmaya yönelik işaretler bakımından gerekse gitgide zayıflayan hafızanın destekleyicileri olmaları bakımından ayrıca unutuşa karşı verilen mücadelede yardımcı kuvvetler olmaları bakımından hafızada önemli bir rol oynamaktadır. Ricoeur, eğer hafıza ölecekse bile onların yerine geçecek yedek hafızanın mekânlar üzerinden kurulacağını ifade etmektedir. Bu yönüyle mekânlar potansiyel belgeler olarak var olmayı sürdürürler ve sadece sözel yollarla aktarılan anılar ise tıpkı sözler gibi zamanla yok olup gitmektedir (Ricoeur, 2012: 60). Dolayısıyla hafızanın geçişkenliğinde mekânlar ön plana çıkmaktadır. Assman (2015: 46) hatırlama figürlerinin belli mekânlarda cisimleşme ihtiyacında olduğunu bununla birlikte zamanla güncelleştirilmeleri gerektiğini belirtmektedir. Bu yönüyle hatırlama illa coğrafi ve tarihi olmasa da somut bir mekâna ve zamana gereksinim duymaktadır.

Belirli yerlere isimleri verilirken, isim verme işlemi gerçekleştirilen kişilerin, hatırlanmasını istedikleri anılar konusunda özellikle seçici davranılmaktadır (Connerton, 2012: 22). Bu durum günümüzde önceden kalan sokak veya cadde isimlerine yönelik tepkiler neticesinde bu yerlerin isimlerinin tartışılmasını beraberinde getirmektedir. Örneğin Avusturya’da Nazi döneminde aktif rol almış önde gelen şahısların isimlerinin Salzburg’da bulunan cadde ve sokaklardan kaldırılmasına yönelik istekler (Der Virgöl, 2021, E.T. 25/03/2022) veya İspanya’da General Franco’ya atıfla kullanılan ve “önder” manasına gelmekte olan “caudillo” içeren isimlerin değiştirilmesine yönelik tartışmalar günümüzde sık sık gündeme gelmektedir (Anadolu Ajansı, 2019, E.T. 12/03/2022). ABD’de ırkçılık karşıtı bir toplum hareketine dönüşen “Black Lives Matter”ın etkisi diğer ülkelere de sıçramakta ve göstericiler İngiltere’de bulunan köle tacirlerinin heykellerini yıkmaktadır (Esen ve Salcı, 2020). Bu örnekler, toplumsal hafızanın gündelik hayat üzerinden şekillendiğini ve içerisinde bulunulan her anın dinamiklerine göre yeniden inşa edildiğini göstermektedir.

2.1.3. Kimlik, Hafıza ve Mekân İlişkisi

Lefebvre'ye (2014) göre mekânlar toplumsal ürünlerdir. Her dönemdeki üretim tarzına ve bu tarzlar arasındaki geçişe göre toplumsal üretim ilişkilerinin bir ürünü olarak parçalanmakta ve yeni mekânlar ortaya çıkmaktadır. Mekân türleri de buna göre değişmekte ve birbirini etkilemektedir. Lefebvre (2014: 63) algılanan, tasarlanan ve yaşanan mekân olarak mekân türlerini üçe ayırmaktadır. Algılanan mekân gündelik hayatta içerisinde bulunulan, tasarlanan mekân inşa süreçleriyle ortaya çıkan iktidarın ürettiği mekânsallığı açıklamakta kullanılırken yaşanan mekânlar ise temsil mekânları olarak yaşanan ve farklılaşmaların bulunduğu alanları işaret etmektedir. Bu bağlamda diaspora gibi topluluklar ev sahibi ülkelerde toplumsal süreçlerin gerçekleştiği yaşanan mekânları ortaya çıkarmaktadır.

Göçmen toplulukların birden fazla ülkede eşzamanlılığı yaşaması “gömülülük” kavramı üzerinden açıklanmaktadır (Levitt ve Glick-Schiller, 2004). Gömülülük, ulusötesi göç alanında birden çok toplumda sosyal mekânlar açısından ele alınmaktadır. Mekân, sadece anavatan ile ev sahibi ülke arasında değil aynı zamanda ulusötesi topluluklarda benzer kimlikleri paylaşanları da çok katmanlı bir şekilde içermektedir (Levitt ve Glick-Schiller, 2004).

Gömülü sosyal mekânlar, en az iki bölgeyi içermekte ve farklı yerlerdeki bu bölgeler arasında sembolik ve toplumsal bağların birleşimi olarak ele alınmakta ayrıca bu bağlar vasıtasıyla durağan olmayan toplumsal süreçlerin yansımaları olarak kabul edilmektedir (Faist, 1998: 216). Ulusötesi mekânlar, toplulukların sosyal konumu ve göç koşullarına bağlı ilerlemekte ve bir nevi sadece herhangi fiziksel bir yapının ötesinde bu toplulukların sosyal sermayeleri haline gelmektedir. Halbwachs'ın ifade ettiği şekilde belirtecek olursak hafızanın mekâna ihtiyacı bulunmaktadır bundan dolayı da sürekli hafızayı mekânsallaştırma eğilimi içindedir (Assman, 2015: 47). Mekân, hafızada yer almakta olan geçmiş tecrübe ve deneyimlerin yeniden üretimi için bir araç haline gelmektedir (Kahvecioğlu, 2008: 148). Toplumsal hafızada geçen mekânsallık kavramı ampirik olarak ölçülebilir bir yapıda değildir. Salt, mimari veya fiziksel olduğu anlamına gelmemekte, içerisinde imgesel ve temsili bir düzenleme barındırmaktadır (Yeğenoğlu, 2016: 35).

Toplumsal hafıza, sadece onu taşıyanlar devam ettirdikleri sürece var olur ve devredilme süreci sorunludur. Sadece somut mekân ve zamanla alakalı değil aynı zamanda içerisinde somut kimlikleri de barındırmaktadır. Yani toplumsal hafıza yalnızca gerçekten var olan ve yaşayan bir grupta ilişkilendirilebilir. Toplumsal hafızanın zaman ve mekânsallığı belli grupların duygusal ve değerler taşıyan yaşam bağlamındaki iletişim biçimleri ile meydana gelmektedir. Bu biçimler toplumsal hafızanın içerisinde bir grubun öz imgesi ve amaçları için anlam ihtiva eden bir vatan ve yaşamöyküsü olarak ortaya çıkmaktadır (Assman, 2015: 27).

Göçmenlerin mekân oluşturma anlatısı, şimdiki mekânlarında geçmiş evlerin anılarının aktivasyonunu içermektedir. Bu durum anıların soyutluktan çıkarak fiziksel bir biçim aldığını ve yalnızca hayal gücünden ziyade pratikte somutlaştığı ve canlandırıldığı “üretken nostalji”²⁸ kavramıyla yankılanarak yer bulmaktadır (Blunt, 2003: 719). Boym (2001) da toplumsal hafızanın insanın özlemi ve aidiyetinin muğlaklığı üzerinde duran “yansıtıcı nostalji”²⁹ tarafından da beslendiğini ifade etmektedir.

Ulusötesi mekân olarak adlandırılan anavatanın dışındaki göçmen kökenlilerin kurduğu bağlantılar, bu toplulukların üyelerinin önceki kuşaklarda bulunmadığı kadar kolektif kimlikleri oluşturma ve devam ettirmelerine yönelik etkilemektedir (Portes vd., 2010). Bu yönüyle mekânlar, grup dayanışmasını semboller vasıtasıyla diasporik kimlikleri sağlamlaştırmakta ve ırkçılık, ayrımcılık gibi dış müdahalelere karşı topluluğa dayanak sağlamaktadır (Portes vd., 2010).

Göç etmiş ve vatanından ayrılmış toplulukların yeni bir ulus-devlet formu oluşturmadan iki ulus-devlet içerecek şekilde farklı bölgeleri kapsayan tüm sosyal pratiklerinin ve sembollerinin bir araya getirilmesi ulusötesi mekânları ifade etmektedir (Pries, 2001: 18). Ulusötesileşmenin farklı boyutları bulunmakta ve bu boyutlarda sosyal mekânın değişken yapıları üzerinden ayrılmaktadır. İlk olarak ulusötesi alandaki göçmenlerin, parçalanmış alanlarda sosyal bağlarını sürdürdükleri küçük grupların kendi aralarındaki dayanışmasından, ikinci olarak ulusötesi etkileşimin arttığı salt akraba ve çevrenin

²⁸ Üretken nostalji kavramı yalnızca hayal gücünde kalmayan, pratikte somutlaşan ve canlandırılan bir yuva özlemini ve geçmişe olduğu kadar geleceğe yönelik bir yaklaşımı hem yakın hem de uzak bir yer duygusuna yönelik bir özlemin gücünü hafızadan alarak yeni bir yuvanın inşasını temsil etmektedir (Blunt, 2003: 720-721).

²⁹ Nostalji, mekân özlemi olarak ortaya çıksa da geçmiş olan çocukluk zamanları gibi farklı zamanlara duyulan özlemin ifadesidir. Yansıtıcı nostalji bu bakımdan geçmişin geride kalındığının bilincinde olunduğunun farkındalığına rağmen geçip giden o zamana duyulan özlemi tanımlamaktadır.

ilerisinde toplumsal bağlar aracılığıyla daha geniş kitlelere hitap eden toplumsal dayanışma yoluyla ayrılmaktadır (Faist, 2000). Ancak ne zamanki sosyal mekân olarak adlandırılan yapı ulusötesi alandaki kitlenin geniş bir kesimini kapsayacak bir şekle bürünür o zaman ulusötesi topluluklar görünür hale gelmektedir. Ulusötesi topluluklarda sosyal ve sembolik bağlar, sosyal mekânın sadece dar bir gruba hitap etmesiyle değil geniş bir kitleye ulaşmasıyla mümkün olmaktadır.

Evini arkasında bırakanlar için geride bıraktıkları ev sadece bir yer değil aynı zamanda mekânsal olarak bıraktıkları bir alanda yaşadıklarını hatırlamalarını sağlama açısından hatıralar üzerinden devamlılık sağlamaktadır. Diğer bir yandan eğer bu bir yas süreci yani zorunlu bir göç sonucu oluşmuşsa, hafıza yas ve acı olgularının dışsallaştırıldığı bir depo haline dönüşmekte ve bıraktıklarıyla arasında hatırlatma üzerinden bağlantı kurucu fenomenler halini almaktadır (Volkan, 2017: 52). Bağlantı kurmayı sağlayan fenomenler hatırlatma pratikleri üzerinden yani bir söz, herhangi bir jest veya bir nesne yoluyla gelişmektedir (Volkan, 2017: 49). Dolayısıyla, yasin yoğunluğu bağlantı sağlayacak araçsallaştırmaları arttırmaktadır. Diaspora özelinde bu durum anavatanla olan bağlantı sağlayıcı fenomenler üzerinden ilerlemektedir.

2.1.4. Anma Törenleri ve Bedensel Pratikler

Connerton, toplumsal hafızada genel kabul gören hafıza türlerini üçe ayırarak kişisel bellek, bilişsel bellek ve alışkanlık belleğini ön plana çıkartmaktadır. Kişisel bellek bireylerin kendi yaşamlarında türetilmekte, kendi geçmişlerine dışardan bakışlarını içermekte ve kişisel kimliğin oluşumuna etki etmektedir. Bilişsel bellek, bireyin deneyimlerinden ve tecrübelerinden elde ettiği bir nevi teknik yollarla öğrendiği bilgileri anımsamasını içermektedir. Diğer iki bellek türünden daha muğlak olan alışkanlık ise belli öğrenilen uygulamaların yeniden gerçekleştirilmesine dayanmaktadır. Psikanalistler kişisel bellek üzerine, deneysel psikologlar bilişsel bellek üzerine çalışırken alışkanlık belleği üzerinde çalışılan bir alan bulunmamaktadır. Tüm bu bellekler ortak belleği meydana getirmekte ve bu ortak belleğin aktarımı da “anma törenleri” ve “bedensel pratikler” üzerinden gerçekleşmektedir (Connerton, 2019: 38-43).

Törenler sadece araçsal eylemler olmaktan çok belli olguları dile getirici yönleri bulunmaktadır. Ancak bu durum sadece stratejik amaçlara yönelik gerçekleştirilmelerinden gelmemekte onların dikkat çekici şekilde bir düzenlilikle

yapılmalarından ileri gelmektedir. Törenler, resmi biçimler olarak belirli kalıplara girmekte ve belirli aralıklarla yinelenme eğilimi taşımaktadır. Farkında olarak belli biçimlere girdikleri için çeşitlenmeler göstermemekte veya sadece dar sınırlılıklar içinde değişime uğramaktadır. Törenlerin bir diğer önemli yönü ise bilinçli olarak uygulanma süreçleri taşımaları sonucu onları anlık zorlamaların dışına çıkarmaktadır. Törenlerin yarattığı etki, sadece tören zamanlarıyla sınırlı kalmaz (Connerton, 2019: 77). Törenler belirli zamanlarda gerçekleşmektedir ve bu bireylerin yaşamında doğum, evlilik ve ölüm gibi dönemlerde görülmekle birlikte yılın döngüsüyle gerçekleştirildikleri de olmaktadır. Fakat bunlar törenlerde nedenleri ne olursa olsun törenle ilgili davranışların ve düşüncülerin içine işlemekte ve zaman/uzam içerisinde bu sınırları aşma eğilimi göstererek törenleri gerçekleştirenlerin yaşamlarına kattığı özel anlamlardan dolayı topluluğun tüm yaşamı boyunca etkilerini göstermektedir. (Connerton, 2019: 78). Törenler yeri geldiğinde bir topluluğun kimliğini oluşturan bir temel halini almaktadır. Turner'a (1995: 96) göre törenlerin bir toplumdan çıkartılması toplumun yapısını oluşturan unsurun kaybolmasına yol açmaktadır. Törenler olmadan toplumsallığın var oluşundan söz edemeyiz. Çünkü törenler hem topluma meşruiyet kazandırmakta hem de üyelerin birbirini tanımasını ve onaylamasını sağlamaktadır. Dolayısıyla her toplum kendi törenlerini oluşturmaktadır. Toplum olma süreci devam ettikçe törenlerin varlığını da devam edecektir.

Assman'ın (2015) çalışmasında da kültürel hafıza ve hatırlamanın oluşumunda bayramlar ve ritüel kutlamalar ön plana çıkmaktadır. Assman ritüellerin önemini şu sözlerle açıklamaktadır (2015: 98);

“Ritüeller, toplumun kimliğini koruyucu bilginin sürekliliğini garanti ettiği sürece, kültürün yeni kuşaklara aktarılması süreci, tekrarlama biçiminde yaşanır. Ritüelin yapısı, belli bir düzenin mümkün olduğu kadar değişmeden yeniden üretimini gerektirir. Bu nedenle her ritüel uygulaması, bir önceki uygulamaya benzer ve yazısız kültürler için tipik olan "zamanın döngüselligi" olgusu ortaya çıkar. Bu yüzden kültürel anlamın ritüele dayanan döngüselligi bağlamında bir "tekrarlama zorunluluğundan" söz edilebilir. İşte bu zorunluluk, ritüel bağdaşıklığı garanti eder ve metinsel bağdaşıklığa geçen toplumlar bu zorunluluktan kurtulurlar”.

Afrika yerli maskelerini incelediği çalışmasında Njoku, Afrika kültüründe önemli bir yer tutan maske ritüellerinin yalnızca statik modda eğlence araçları olmadığını aynı zamanda

uyarlanabilir doğaları içinde, sözlü ve performatif tarzda bir edebi meşguliyet türü olarak hizmet ettiğini belirtmektedir. Maskeli balo törenleri performatif biçimde görülmekte ve organik bir edebi söylem yöntemi olarak yorumlanmaktadır. Geleneksel olarak Afrika maskeli baloları bir toplumu oluşturan etmenleri sembolize etmektedir. Ayrıca bu maskeler aracılığıyla bir davayı veya ideolojiyi yaymak, savunmak veya sürdürmek ve sürekli değişen bir dünyada kolektif bilinci kurtarmak veya yeniden şekillendirmek ve kimliği teşvik etmek için bir platform sağlanmaktadır. Köleleştirilmiş Afrikalılar, maskeli baloların bu dinamik rolünü köle sahibi Amerikan toplumuna kadar genişletirken, yeni toplumlarında karşılaştıkları zorlukların önceki kültür alanlarından farklı olması sonucunda bu durum kimliklerine de yansımaktadır (Njoku, 2020: 2).

Yılın farklı mevsimlerinin saptadığı düzende güneş, ay, yıldızlar genellikle çeşitli doğa olayları, kendilerini ebedi bir biçimde tekrarlamaktadır. Törenler de sürekli yinelenmekte ve bu döngü sayesinde kendiliğinden geçmişin kesintisiz sürdürüldüğünü düşündürmektedir (Connerton, 2019: 78). Mircea Eliade, doğanın bu yenilenen düzenini “ebedi dönüş efsanesi” şeklinde tanımlamaktadır (Njoku, 2020: 36). Geçmiş bir tarihin kurucu olaylar birleşiminin bir tören yapısında anılıp kutlanarak geçmişin sürdürülmesi en çok büyük dinlerde görülmektedir (Connerton, 2019: 79). Durkheim’a göre de “din aşkıdır” ve aslında sadece toplumsal bir yaratım değil, aynı zamanda "toplumun ilahileştirilmesidir". Durkheim, insanların taptığı tanrıların bir nevi toplumun gücünün yansımaları olduğunu iddia etmektedir (Njoku, 2020: 35). Bu bağlamda din, toplumsallık gerektiren bir olgudur.

Ricoeur’un ifadesiyle anma, ezberleme ve hatırlama arasında endişe verici bir ittifak bulunmaktadır. Ricoeur’un talimli hafıza dediği bu olgu, kurumsal düzlemde, öğretilmiş bir hafıza çeşididir. Bu zoraki ezber sonucu ortak kimliği kuran olaylar aynı zamanda ortak tarihteki kesitlerin hatırlanmasıyla iç içe bir yapıda bulunmaktadır. Bir nevi zoraki öğretilere dayanan öğrenilmiş tarih aynı zamanda kutlanarak bunlara uzlaşımsal anlamlar eklenmektedir (Ricoeur, 2012: 105).

Yahudilerin yaşamlarını yansıtan temel öğeler, diaspora süreci boyunca hatırlatma pratikleri içermektedir. Yahudiler, gittikleri her ülkede dua kitaplarının ayrıntılarında Yahudi diasporasının söz konusu ülkede karşılaştığı yerel koşulların zorluklarını taşımaktadır. Gerek Eski Ahit’te gerekse dua kitaplarında kendisini gösteren "anımsama",

bu kitapları okuyan Yahudilerin o anki yaşamlarında, topluluklarının tarihlerindeki büyük ve topluluğu biçimlendirici olayların anımsanıp, anılarının demlenerek tazelendiği bir süreci açığa çıkaran teknik bir terim haline gelmektedir (Connerton, 2019: 78-79). Dolayısıyla Yahudiler de bayram olgusu geçmişi anımsamak için yapılmaktadır. Fakat geçmişin her anımsanmasında farklı özellikler ön plana çıkmakta ve sürekli yeni eklemlenmeler ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle Yahudi diasporasında kimlik ve Yahudilik bilinci hatırlatma pratikleri üzerinden sürekli diri tutulmaktadır (Connerton, 2019: 79). Touraine'e göre; "Yahudilerin büyük bölümü, düşüncenin, bilim ve sanatın evrenselliğini çok canlı bir kimlik bilincini tarihsel hafızalarıyla bağdaştırmaktadır" (Touraine, 2002: 334). Bu bağlamda, Yahudi diasporasında kimliklerinin farkındalığı hafızalarına yansımaktadır.

Assman'ın ifade ettiği şekilde toplumsal hafızanın bu derece ön plana çıkmasında ağır felaketlere ve insanlık suçlarına maruz kalmış kuşakların hayatlarını kaybediyor oluşları gelmekte (Assman, 2001; akt. Karaarslan, 2019: 17), fakat bu durum Yahudilerin toplumsal hafızalarına diğer toplumlardan daha çok sahip çıkmalarının ve medya ile sosyal bilimler aracılığıyla yaşadıklarının sürekli gündemde tutulması yönünden bir anlamda diğer yaşanan acıları değersizleştiren bir bakış açısı barındırmaktadır (Karaarslan, 2019: 18). İşte toplumsal hafızanın gücü bu bağlamda kendisini göstermektedir. Acıların sürekli canlı tutulmasının getirdiği hatırlatma ve unutturmama vasıtasıyla ortaya çıkmakta, yakın tarihte işlenen diğer insanlık suçları ve felaketleri içeren olaylar ise ancak yıl dönümlerinde anılır hale gelmektedir. Toplumsal hafızanın kullanışlılığı diaspora yönünden diasporik bilincin sürdürülmesinde ve kuşaklararası aktarımla grup aidiyetini beslemektedir. Ayrıca diasporanın davasını uluslararası alanda paylaşarak hem anavatana yönelik lobicilik faaliyetlerinin gerçekleşmesine hem de ev sahibi toplumun desteğini alması yönünden fayda sağlamaktadır.

Connerton'a göre; "bedensel pratikler kültürel bakımdan özgül nitelikte bulunmakta ve bilişsel bellekle alışkanlık belleğinin birlikteliğini gerektirmektedir". Topluluğun repertuvarında bulunan hareketlerin uygulanışları yalnızca topluluklara bu uygulamaları anımsatmakla kalmamakta aynı zamanda gerçekleşen açık sınıflandırmalar ve kurallar alışkanlık olarak anımsandıkları derecede verimli hale gelmektedir. Bu nedenle, ancak grupların birlikte anımsadığı şeyler bilişsel içeriği oluşturarak ikna ve varlığını sürdürme yetisine erişmektedirler (Connerton, 2019: 137).

Connerton hafızanın “geçmişten çöktürülmüş bir tortu” olduğunu belirterek alışkanlık belleğini oluşturan bedensel duruşların ve hareketlerin, bedenün çeşitli parçalarının bir araya toplanış biçimlerinde bir çöktürü bıraktığını ifade eder. Bedensel pratikler ikiye ayırmakta, bunları; bedenleştirilme pratiğı ve kaydetme pratiğı oluşturmaktadır. Karşımızda bulunan birinden gözlemlediğimiz herhangi bir gülümseme, tokalaşma gibi anlarda bile ortaya çıkan bedensel etkinliklerle mesaj gönderme işlemi bilinçli ya da bilinçsiz şekilde bedenle bütünleştirilmiş pratiklerdir. Kaydetme yönü ise günümüzdeki tüm araçlardan bize aktarılan bilgileri bedensel yönde kaydetme üzerine kurulmuştur (Connerton, 2019: 147). Bedenler birçok açıdan ortada hiçbir konuşma ya da eylem olmadan duruşlarıyla gereken mesajları vermektedirler. Bu bedensel pratikler tabii ki kültürle göre değişmekle birlikte bir kimsenin sergilediğı bir duruş anlamsal bakımdan kendi alışkanlığına ve kültüründen aktarılışına göre tek başına yeterli bir ifade sergilemektedir. Her kültürde kendini farklı ifade etme biçimleri bulunmaktadır. Örneğın nereli olduğunu bilmediğın bir insanı sergilediğı bedensel pratikler üzerinden belirli kültürlerle bağdaştırabilirsiniz. Dolayısıyla beden kaynağını içerisinde bulunduğı toplumdaki almaktadır. Karaarslan da (2019: 158) benzer şekilde bedensel pratiklerin ortaya çıkışında sosyalleşme sürecinin büyük bir etkisi olduğunu vurgulamaktadır. Toplumda bulunan gelenek ve göreneklerin uygulanmasında, dini pratiklerin gerçekleşmesinde beden kaynağını aldığı topluma göre şekillenmektedir. Bu yönüyle de bedensel pratiklerin alışkanlıklar ve davranışlarla aktarılmasında toplumsal hafıza üzerinde önemli bir rol oynamaktadır.

Ricoeur’a göre, bedensel hafıza bir alışkanlık tarzıdır ve tüm alışkanlık tarzları gibi harekete geçirilebilir yapıdadır. Bu yönüyle beden üzerinden gerçekleştirilen eylemler tanıdıklık ya da yabancılık duygularına göre biçimlenmektedir. Diğer bir yandan geçmişteki zorluklar ve buhranlar bedensel hafızayı belirgin olaylara yönlendirmektedir. Ricoeur, anımsamayı ikincil hafıza³⁰ yani anamnesis olarak görmektedir. Geçmişteki olayların yeniden anımsanması gerektiğini belirterek ve bunu da anlatıya dönüştürerek

³⁰ Ricoeur (2012: 22) antik çağlarda Yunanlıların hafızayı tanımlamak için iki ayrı sözcük kullandıklarını belirtmektedir. Bunlar; “Mneme” ve “Anamnesis”tir. Mneme, bir anda beliriveren, yani edilgen biçimde ortaya çıkan anıları kastetmektedir. Anamnesis ise genelde hatırlama, zihinde toplama adı verilen bir arayışın nesnesi olarak ortaya çıkan anıları kapsamaktadır. Ricoeur’a (2012: 22) göre; “[A]nımsamak, bir anıya sahip olmak ya da bir anının peşine düşüp o anıyı aramak demektir. Bu anlamda anamnesis'in sorduğı "Nasıl?" sorusu, özellikle mneme nin sorduğı "Ne?" sorusundan ayrılmaya yönelir. Bilişsel yaklaşım ile pragmatik yaklaşım şeklinde ortaya çıkan bu bölünme, hafızanın geçmişe bağlılık savı üzerinde büyük bir etkiye sahiptir”.

gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Böylece geçmiş zaman dilimi, özlem veya nostalji biçiminde algılanıp yeniden hissedilebilmektedir (Ricoeur, 2012: 59).

Bilgin'e göre toplumsal hafıza geçmişten gelen mirasa yaslanmakta ve semboller, anılar, gelenekler, töreler ve bedensel pratiklerin geçişkenliğiyle geçmişten kalan mirasın ortaya çıkarttığı toplumsal kimliklere bu pratikleri yansıtmaktadır. Bireyler "biz" denilen olguyu oluştururken kendi ortak geçmişlerinin, törenler ve ritüeller aracılığıyla toplumsal hafızalarına işlenmesine yol açmakta ve "öteki"den kendilerini böylece ayırmaktadır (Bilgin, 2007: 219).

Resmi bellek denilen kavram aracılığıyla hegemonik gruplar, tarihi üreterek toplumsal hafızanın inşasında rol oynamaktadır. Diğer bir yandan canlı bellek ise acı çekmiş kesimlerin inşa ettiği bir nevi maruz kalınan hafıza türünü oluşturmaktadır. Resmi bellek, egemenin tarihe müdahalesi ve şekillendirmesi ile kamusal alana yayarak toplumsal hafızaya yön vermektedir (Bilgin, 2013: 15). Buna karşın canlı belleğin diri tutulması yaşanan acıları, felaketleri, kayıpları anımsama ve unutmama açısından önemli bir etkidir. Hafıza çalışmalarının en büyük faydalarının başında toplumdaki iktidar ilişkilerini ve topluluk kimliğinin inşasındaki süreci hafıza siyaseti üzerinden irdelemesi olmuştur (Confino, 1997: 1386). Bu bağlamda toplumsal hafıza denilen mefhum, farklı ihtiyaçlara yönelik toplulukları birleştiren ortak bir platform haline gelmekte ve bunu da geçmişten seçilen herhangi bir kesit üzerinden yaparak toplumun üyelerinin duygularını harekete geçirerek ve onları belli bir amaç uğruna toplumsal hareketliliğe yönlendirerek gerçekleştirmektedir (Confino, 1997). Mekânlar, törenler ve bedensel pratikler üzerinden gerçekleştirilerek meydana gelen hafıza, toplumsal kimliğin inşasında önemli bir rol oynamaktadır.

Bilgin, hiçbir kimliğin ontolojik özsel bir gerçekliği bulunmadığını, tüm kimliklerin inşa edilerek var olduğunu belirtmektedir (2007: 35). Toplumsal kimlikler bir inşa sürecini içermekte ve içerisinde ortak geçmişe vurgu bulunmaktadır. Tarih ve ideoloji, hafıza aracılığıyla kimlikle kesişmektedir. Dolayısıyla kimlik ile hafıza ilişkisinin, grup kimliğinin inşasında önemli bir rol oynadığı görülmektedir (Bilgin, 2007: 219).

2.1.5. Toplumsal Hafıza Olarak Kültürel Hafıza

Kültür kavramına Durkheim sosyal yapıyı birarada tutan işlevselci bir şekilde yaklaşmakta, Levi Strauss ise toplumun kendi içindeki iletişimi sağlayan bir kodlar kompleksi olarak yaklaşmaktadır (Alexander, 1988). Kültür toplumda aktarılarak devam ettirilen bir olgudur. Kültür ve kimlik arasındaki ilişkilendirmeyi gerçekleştiren isimlerden biri olan Jan Assman, bu iki olgu arasındaki ilişkiyi çok boyutlu bir nedensellikte ele almaktadır. Kimlik öncelikle ben ve biz olarak ayrılmaktadır. Ek olarak, bireyin kendi kimliği olan ‘ben’ kimliği ‘bireysel’ ve ‘kişisel’ olarak ayrılmaktadır. Bireysel kimliği bireyin tüm yaşamı boyunca varlığının maddi temellerine dayanmakta ve kişiye has ve rastlantısal verilerle ilişkisine dayalıdır. Kişisel kimlik ise bireyin cezai ehliyeteye sahip olmasına ve sosyal olarak toplumda kabul görmesine dayanmaktadır (Assman, 2015: 141).

Aynı zamanda ‘biz’ kimliği de bulunmakta ve ‘biz’ kimliği ile ‘ben’ kimliği arasındaki farkı birinin doğal olarak addedilmesi oluşturmaktadır. Biz kimliği ortak yönlere vurgu yapılmasına yol açmakta, ben ve biz kimlikleri birlikte bir toplumsal yapı içerisinde bulunmakta ve bu durum her zaman kültürel kimliğe eklemlenmektedir. Toplumsal kimlikler ortak aidiyeti doğurmakta ve bilinçle birlikte ortaya çıkan ortak kimlik de toplumsal kimlikler gibi bir kültürel katılımın bilinçli olarak aktarılması sonucunda o kültüre aidiyet hissedilmesine yol açmaktadır. Ortak kimlikler kendi başlarına bir anlam ifade etmeyen sembolik biçimlendirmelerdir. Ortak kimliğin oluşumu için bireylerin kendilerini bulundukları kültürle özdeşleştirmeleri gerekmektedir. Dolayısıyla, toplumsal kimliğin oluşumunda bireyin kültürel kimlik nedeniyle bulunduğu topluluğa aidiyet hissetmesi gerekmektedir (Assman, 2015: 140-143).

Assman çalışmasında, törensel iletişim ve ritüel bağdaşıklık kavramı altında mitler ve efsanelerin kimlikle ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Törenler, işlevsel olarak “biz kimiz?”, “nereden geliyoruz?” ve “bizim evrendeki yerimiz neresi?” gibi sorulara cevap vererek bir grubu oluşturan birlik ve özgüllük bilincini meydan getiren kutsal anlatıları korumaktadırlar (2015: 152-153). Bilgelik ile mit arasında bir ayırma giden Assman, normatif olan bilgeliliğin gelenek ve görenekleri yaratıp temellendirdiğini yani yaşamı biçimlendirdiğini, formatif olan mitlerin ise yaşamın anlamını verdiği söylemektedir. Bilgelik gündelik hayatta dolaşırken, mit törensel iletişimle ortaya çıkmaktadır. Kültürel

olanın salt kendi kendine ortaya çıkması mümkün değildir. Sürekli dolaşımı yani bir nevi sahnelenmesi ve yeniden üretimi gerekmektedir. Ritüeller, grupların kimliklerini sürdürmeleri için vardılar. Bir nevi dünyanın devamlılığı için grubun kimliği kurulur ve yeniden üretilir. Aksi takdirde ortaya çıkan düzensizlik ve çürüme sonucunda ortaya çıkacakları engellemenin yolu ritüeller vasıtasıyla gerçekleşir ve düzen korunmuş olur. Günlük yaşamdaki hafıza ile törensel yaşamda ortaya çıkan kültürel hafıza bu yönden farklıdır (Assman, 2015: 152).

Assman toplumsal hatırlama biçimlerinin “iletişimsel hafıza” ve “kültürel hafıza” yoluyla gerçekleştiğini ifade etmektedir. İletişimsel hafıza bizzat yakın geçmişe yöneliktir. Bu hafıza türünü bireyin aynı dönemlerde yaşadıklarıyla paylaştığı hatıralar ve anılar oluşturmaktadır. İlk akla gelen örneğini de kuşağa özgü hafıza oluşturmaktadır. Bu hafıza türü sadece taşıyıcıları arasında sınırlı kalmakta ve aktarılmamaktadır. Diğer bir yandan kültürel hafıza sık sık geçmişin belli noktalarına yönelmektedir. Geçmiş bu hafıza çeşidinde dinamik haldedir ve daha çok hatıraların, anıların bağlandığı sembolik figürler vasıtasıyla ilerlemektedir (Assman, 2015: 60). İnşa edilen kültürel hafıza, gelip geçici olan anlık hafızadan yani Assmann’ın iletişimsel hafıza olarak ifade ettiği yakın geçmişe dayanan hafızadan farklı bir yönde topluluğun davranış ve düşüncelerine ait bilgilerle sentezlenerek kuşaklar arasında aktarım sağlamaktadır (Assmann ve Czaplicka, 1995).

Kaya’ya göre kültür kavramına antropolojik açıdan yaklaşıldığında; bütünselci kültür ve senkretik kültür olmak üzere iki ayrı tür karşımıza çıkmaktadır. Bütünselci kültür, kültürün yerel ve coğrafi sınırların dışına çıkmamasıdır. Senkretik kültür ise küreselleşme ile ilintili olarak kültürün sadece ulusal sınırlar içerisinde barınamayacağını ve bir alışıma uğrayarak aktarılacağını ifade etmektedir. Bütünselci kültüre göre ‘ortak anlam ve değerler’ kültürlerin özünü oluşturmaktadır. Dolayısıyla belli bir coğrafyadaki ortak kabul gören değerler bütünüyle bir form oluşturmakta ve diğer bölgelerdeki ortak değerlerden ayrılmaktadırlar (Kaya, 2011: 41-42). Senkretik kültür ise diasporik kimlikler gibi melez veya kreolleşmiş yapıları içeren kültürleri vurgulamaktadır.

Kimliğin var oluşu ben kimim sorusu etrafında şekillenmekte ve bu soruya atfedilen anlam üzerinden verilen cevaplarla kendine yer açmaktadır. Ben kimim sorusunu ise aile, çevre, mahalle vs. etrafında sorulan peki biz kimiz sorusu beslemektedir. Dolayısıyla, kimlik hem bireysel boyutuyla hem de toplumsal yönüyle bir arada bulunmakta ve her iki

soru etrafında bir anlam kazanmaktadır. Diasporanın kültür yönü kimlik ile benzer özellikleri göstermekte ve toplumsallık içerisinde belirli koşullar etrafında durağan olmayan yapısıyla sürekli yeniden öz tanımlama içeren ve üretilen bir hal almaktadır (Hall, 1990: 235). Dolayısıyla, kimlik açısından kültür bir temel kaynak işlevi görmek ve birçok farklı koşulu anlamlandırmak ve yönlendirmek için kimliğe kılavuzluk etmektedir. Bu yönüyle oluşan ortak kültür aracılığıyla aidiyet kaynağı yaratılmakta ve üyeler bir bütün olarak “biz” dedikleri sosyal yapıyı oluşturabilmektedir. Bu kimlik duygusu oluşturduğu belirli standartlar etrafında bireye bir gruba yönelik aidiyet hissiyatını yaratmaktadır (Barth, 2001: 17).

Hall, kültürel kimlik tanımlamasını iki şekilde yapmaktadır. İlk olarak kültürel kimliğin ortak tarihe, ataya ve kültüre sahip bireylerin diğer farklılıkları göz ardı ederek tek bir kültürel kimlik altında buluşmasıyla gerçekleşmektedir. İkinci olarak ise kültürel kimlik bir var olma meselesi, bir şekilde forma sahip olma ve bunu devam ettirebilme göstergesidir (Hall, 1990: 223-226). Kültürel kimliklerin yapısı tarihsel süreç boyunca durmaksızın değişime uğramakta, kültür sürekli bir oluşum süreci içerisinde bulunmaktadır (Hall, 1999: 16). Böylece varlıklarını sürdürebilmeleri için hem geçmişe hem de geleceğe uzanabilmektedir. Tüm diasporaların, buna Türk diasporası da dâhil, kimlikleri zaman içerisinde dönüşecektir. Fakat değişim içerisinde olsa da belli bir takım kültürel kodlamaların paydaşı olabilmek diasporanın varlığını sürdürmesi açısından büyük bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda kültürel kimliğin aktarılması diasporalar için hayati önem arz etmektedir.

Hirsch ve Smith, Connerton’un “aktarım eylemi” (act of transfer) olgusunun; geçmiş ve şimdi, bireysel ve kolektif, kamusal ve özel, hatırlama ve unutma, güç ve güçsüzlük, tarih ve mit, travma ve nostalji, bilinçli ve bilinçsiz korkular veya arzular arasındaki karmaşık yapıda bir takım dinamik müzakerelerden doğduğunu ifade etmektedir. Bu yönleriyle kültürel hafıza, hafızayı aktarırken bile şekillendiren teknolojiler ve medya aracılığıyla eklemlenen parçalı kişisel ve kolektif deneyimlerin ürünüdür. Hafıza eylemleri bu nedenle performans, temsil ve yorumlama eylemleridir (Hirsch ve Smith, 2002: 5). Dolayısıyla, araçlar ve belirli bağlamlar gerektirmektedir.

2.2. Toplumsal Hafıza ve Diasporik Kimlik

Toplumsal hafıza bir diaspora üzerinde kimlik ve kültürün aktarımında ve sürekliliğinde büyük bir rol oynamaktadır. Nora, kimlik kavramının, hafızaya benzer bir anlam değişimi geçirdiğini vurgulamaktadır. Nora'ya göre bu değişim bireysel ve öznel olmaktan, kolektif, yarı-resmi ve nesnel bir oluşuma dönüşmeyi içermektedir. Geleneksel açıdan kimlik bir birey hakkında eşsiz olan her şeyi nitelendirmektedir. Bu kanun önünde de idari bir anlamda parmak izlerinin eşsiz oluşunun kimliğin ifadesi olarak yansıtıldığını göstermektedir. Kimlik, tıpkı hafızanın yaptığı gibi, bir görev biçimi haline gelerek işlevsellik taşımaktadır. Hafıza ve toplumsal kimlik arasındaki esas bağ, bu yükümlülük düzeyinde oluşmaktadır. Bu yönleriyle her ikisi de aynı mekanizmayla yönetilmektedir. Dolayısıyla iki terim eşanlamli hale dönüşmüş ve birleşmiş olmaları, tarihin toplum üzerindeki etkileşim biçimindeki değişimini yansıtmaktadır (Nora, 2002).

Toplumsal hafızanın inşa sürecinde öne çıkan dört argüman bulunmaktadır. İlk olarak kimliklerin tanımlanması için hafıza kullanılmaktadır. İkinci olarak belli kimlikleri yüceltme ve belli kimlikleri de ötekileştirme yönünde hafızanın bir işlevi bulunmaktadır. Üçüncü olarak grup eylemlerinin arkasındaki motivasyonları meşrulaştırıcı yönleri ortaya çıkarmada kullanılmaktadır. Son olarak ise belirli grupların hafıza üzerinden harekete geçirilmesi yani mobilize edilmesi yönünden toplumsal hafızanın rolü bulunmaktadır (Licata, Klein ve Gély, 2007 ve Bilgin, 2008'den akt. Başaran İnce, 2010: 13). Toplulukların mobilize edilmesinde ve kimliksel talepler ekseninde geçmişe dair göndermeler etkili bir retorik biçimi olarak önemli bir görev üstlenmektedir. Bu bağlamda topluluklar, toplumsal hafızaları aracılığıyla kendi üyelerini hareketliliğe geçirmede ve geçmişteki ortak yönleri ön plana çıkarmaktadır. Bir topluluğa duyulan aidiyet ve bilinç öncelikle paylaşılan ortak duygular, hisler ve hedefler üzerinden şekillenerek bir toplumsal hareketlilik meydana getirmekte ve hareketliliğin eksik kalması durumunda toplumun temelini oluşturan ortak bir yaşamı sürdürme olasılıkları azalmaktadır. Toplumsal hafıza bu noktada devreye girerek topluluğa geçmişte yaşanan anıları hatırlatma aracılığıyla kullanışli bir zemin sağlamaktadır. Dolayısıyla bir topluluğun paylaştığı din, dil, gelenek ve kültürler üzerinden bireylerin kendi kimliklerinin öz farkına varma bilincine ulaşmasında toplumsal hafıza dediğimiz kavramın önemli bir etkisi bulunmaktadır (Başaran İnce, 2010: 13).

Kimlik ve kültür arasındaki ilişkinin sürekliliği grubun kendini algılayış ve öz farkındalığına yönelerek bir nevi kendini var etme biçimine dönüşmektedir (Assman, 2015). Bir var oluş meselesi olarak diasporayı diğer topluluklardan ayıran etmeni kendi öz farkındalığı oluşturmaktadır. Bu durum ise bir inşa sürecini beraberinde getirmektedir. Diaspora gibi ulusötesi topluluklar entelektüel, sosyal ve politik kaynaklarını ortak anlatılar aracılığıyla fiziksel ve sosyal sınırları aşan kimlikler inşa etmek için kullanırlar (Agnew, 2005: 5). Ortak anlatıların sonucunda ortaya çıkan anıların ve hissiyatların sürekliliği toplumsal anıların hafızada yer etmesine ve hatırlanmasına yol açmakta ve toplumların kültürel hafızasından aktararak toplumsal kimliğin oluşmasına etki etmektedir (Tölölyan, 1996). Cemaat tahayyülünü topluluk olarak diaspora tanımının merkezine koymanın gereksinimini gerçekleştirmeden, diğer bir deyişle diaspora bilinci olmadan, yani belirli bir grupta ortak kimlik, ortak aidiyet fikri olmadan diaspora topluluğu var olamaz. Öte yandan Sökefeld "bilinç" kavramının, ampirik araştırmalarda tespit edilmesi çok zor olan bir kategori olduğu için yerine "söylem" terimini kullanmayı önermektedir, çünkü toplumsal ve politik etkiler üretmek için bilincin öncelikle söylemde ifade edilmesi gerekmektedir (Sökefeld, 2006: 267).

Diasporik kimlikler, kültür ve geleneklerin muhafaza halinde oluşunu göstermektedir. Ancak bu durum muhafazakârlık veya gelenekçilikten farklıdır ve diasporik bilincin sürdürülebilirliği açısından önemlidir. Kaya'ya göre diasporaların oluşturduğu kimikleşme süreci sadece belli etno-kültürel ve dini açıdan yapılanmalar değil aynı zamanda politik bir yapılanma ya da muhalefet etmenin farklı bir formu olarak da kendini gösterebilir (Kaya, 2020: 186). Kaya'nın ifadesiyle öncelikle diasporada oluşan kimlikler, evrensellik ve tikellik eksenlerinin etrafında inşa edilmektedir. Anavatandan uzakta birden çok bölgede toplumsal, siyasi ve ekonomik ağların geliştirilmesiyle birlikte bu tür diaspora gruplarının bizatihi yaşadığı küreselleşme ve insan hareketliliği evrensellik ekseninde ele alınmaktadır. Tikel eksen ise kendiliğinden ortaya çıkan ve yasal sistemin belirlediği dışlayıcı unsurların sonucunda diasporaların kendi içlerinde geliştirdikleri bir düzen içerisinde gerçekleşmektedir. Tikellik ekseninde, kültür, gelenek ve tarih gibi geçmiş ifade eden ve diasporanın tamamıyla kendisine ait olarak benimsediği faktörler ön plana çıkar. Diğer bir yandan bu diasporik milliyetçilikten farklı bir oluşumdur. Diasporik kimliğin tikel yaklaşımı kendine yabancı bölgede alan açma girişimi olarak yorumlanmaktadır (Kaya, 2020: 185-187). Toplumsal hafıza da diasporanın tikellik

eksenine eklenmektedir. Bireyler içerisinde yaşadıkları toplum üzerinden kimliklerini oluşturmaktadır. Ait olunan bu toplumdan başka bir yere gidildiğinde var olan kimliğin devamlılığı hafızanın korunmasıyla paralellik içerir. Hafızanın korunmasında da belli pratiklerin sürekli devam ettirilmesi ve mekânsal özelliklerle desteklenmesi ihtiyacı doğmaktadır.

Cohen ve Van Hear, toplumsal kimliklerin ulus sınırlarının ötesine taşıklarını belirtmektedir. Toplulukların kimlikleri toplumsal biçimde inşa edilir ve paylaşılan acı ve başarılarından, deneyimlenen yeni tecrübelerle topyekûn bir gelecek tasarımı için yapılan kolektif planlar vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. Belirli toplumsal aktörlerin din, dil veya etnisite gibi ortak bir özelliği kullanarak gelecek tasavvuru yapmalarını daha elverişli hale getirmektedir. Böylece kimlikler karılmakta ve yeniden birleşik yapılar olarak oluşmaktadır. Bu bağlamda çağdaş kimliklerin muğlak yapılar olduğu ve kimlik inşa sürecinin hiçbir zaman tamamlanmadığı görülmektedir (Cohen ve Van Hear, 2020: 47-51). Bu asla tamamlanmama sürecine karşıt olarak Kymlicka (1995), kültürel kimliklerin değişmeyeceğini varsaymaktadır ki bu durum Sedinger'e (2014: 302) göre hatalı bir varsayımdır. Kültürel kimlikler bilhassa hatırlatma pratiklerine yönelik müdahalelerle değiştirilebilir. Üstelik bu hatırlatma pratikleri diasporanın kendi içerisinde de değişiklikler gösterebilir. Diasporalar farklı kültürlerin kesiştiği ve bu yönleriyle kültürlerarası bir konumda bulunmaktadır. Melez bir yapısı bulunan diasporik kimliğin toplumsal hafızası da bu melezliği kapsayacak bir şekilde aktarılma ihtiyacı doğurmaktadır.

2.2.1. Toplumsal Hafızanın Diasporada Aktarımı

Diasporik kimliğin birden çok nesil boyunca devam edebilmesi Bauböck'e göre (2010: 314) diasporayı geçici ulusötesi göçmen fenomeninden ayırt edebilmek açısından en önemli parametredir. Birden çok kuşak boyunca hayatta kalabilmek için, ulusötesi ağlara dâhil olan grupların yeni birinci kuşak göçmenler aracılığıyla sürekli olarak yenilenmesi gerekmektedir. Kaynak ülkeler artık yeni akışların kaynağı olmadığında veya bu akışlar, kabul eden ülkedeki göç kontrolü tarafından kesildiğinde, tıpkı Birinci Dünya Savaşı ile 1960'lı yıllar arasında ABD'de vuku bulduğu şekilde göçmen ulusötesiliği ihtimali muhtemelen ortadan kalkacaktır. Bu aşamada diasporik kimlikler aynı kökenden gelen yeni bir göçün yokluğunda kimliklerini sonraki kuşaklara aktarılabilme kapasiteleri

sayesinde ulusötesi kimliklerden fenomenolojik olarak ayırt edilmektedirler (Bauböck, 2010: 314-315).

Göç sürecini deneyimlememiş kuşaklar açısından onlardan önce gelen kuşakların anavatanlarına veya göç ve diasporalaşma süreçlerinde yaşadıklarına dair bireysel anıları bulunmamaktadır (Brah, 1996: 194). Bununla birlikte anıların, hafızadan sonraki kuşaklara aktarımı diasporanın bilincinin temellerini oluşturmaktadır. Hirsch, diasporada gerçekleşen ve diasporik bilincin devamlılığı için önemli bir yer tutan hafıza aktarımını “Post-hafıza” kavramı üzerinden ele almaktadır. Hirsch’e göre “Post-hafıza”, ikinci neslin kendi doğumlarından önce gelen, ancak yine de onlara kendi başlarına hatıralar oluşturacak kadar derinden aktarılan güçlü, çoğu zaman travmatik deneyimlerle ilişkisi olarak tanımlanmaktadır (2008: 105). İçerisinde bulunduğumuz “post”lar çağında postmodern, modern olanla hem eleştirel bir mesafede durmakta hem de modernle derin bir karşılıklı ilişki kurmaktadır. Postkolonyal, kolonyalizmin sonunu değil, onun rahatsız edici sürekliliği anlamında kullanılmaktadır, diğer bir yönden postfeminizm, feminizmin bir devamını vurgulamak için kullanılmaktadır. Post-hafıza kendisini onları karakterize eden alıntı ve dolayımına pratiğiyle hizalayarak, ileriye değil geçmişe bakmayı ve şimdiki zamanda yeni paradigmlar açmak yerine sorunlu geçmişin şimdiki anla ilişkisini incelemektedir (Hirsch, 2008: 106). Hirsch post-hafızayı; “travmatik bilgi ve deneyimin nesiller arası aktarımının bir yapısı olarak” görmektedir. Bu yönde Aleida Assman’ın bellek kategorileştirmesinden faydalanan Hirsch, bireylerin anılarını çerçeveleyen ve onları anlatılara ve senaryolara dönüştüren ortak inanç sistemlerine sahip sosyal grupların parçası olarak görmekte ve bu aktarımda aile faktörünü öne çıkarmaktadır (Hirsch, 2008: 110).

Van Alphen (2006) Yahudi Soykırımı sonrası gelişen ikinci kuşağın ebeveynlerinin kuşağından temel olarak farklı olduğunu, fakat bu durumun tamamen yeni ve birinci kuşaktan bağımsız bir kuşak olduğu anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Van Alphen (2006: 488) ikinci kuşak ile birinci kuşak arasında bir çeşit sürekliliğin devam etmekte olduğunu bunu da Soykırımdan kurtulanların ve onların çocuklarının deneyimlerinin ve anılarının aktarılmasının "ikinci kuşak" ifadesiyle köprülendiğini belirtmektedir. Bu bağlamda post hafıza, kuşaklar arasında farklılıkları belirtse de aynı zamanda bir süreklilik vurgusunu içermektedir. Van Alphen’e göre Soykırım yani olay başlangıçsa, hafıza sonuçtur ve arada bir süreklilik vardır. Bununla birlikte Van Alphen (2006: 488-

489) kuşaklar arası hatıraların aktarımını paylaşım yönüyle ele almakta ve çocukların hayatta kalan ebeveynlerinin geçmişinden ne kadar kopuk hissederlerse kişisel olarak onlara daha derinden bağlı hissedeceklerini veya bu bağlantıya o kadar çok ihtiyaç duyacaklarını ifade etmektedir. Stratton (2005: 54), Soykırım'ın Nazilerin neden olduğu travmayı ortadan kaldıran "1960'ların söylemsel bir inşası" olduğunu ifade etmektedir. Soykırım söylemi yalnızca belirli geçmiş olayları anlamlandırmaya yol açmaz, aynı zamanda yaşananları hatırlamanın ve bu olayları yaşayanların bireysel travmalarının kuşaklararası aktarımına da sebep olmaktadır (Stratton, 2005: 57).

Diasporalar açısından farklılıkları ya da benzerlikleri belirlemek açısından törenler (ritüeller) ve gelenekler ön plana çıkmaktadır. Törenler, geçmişteki imgelerin ve geçmişini anımsamanın bilincinin devam ettirilmesi ve korunması açısından gereklidir (Connerton, 2019: 62). Diasporada gerçekleşen törenler arasında düğünler, festivaller, bayramlar ve kutlamalar gibi etkinlikler bulunmaktadır. Diaspora bu törenleri ulusötesi alanda devam ettirerek diasporik bilincin ve aidiyetin kuşaklararası aktarımına olanak sağlamaktadır.

Diasporalar anavatanlarından getirdikleri geleneklerin sürdürülebilir olmasıyla öz farkındalıklarını devam ettirebilirler. Bu sürdürülebilirlik geleneğin aynı şekilde sabit kalması ve korunması anlamına gelmemektedir. Gilroy'a (1993: 276) göre gelenek, salt diaspora kimliklerinin değil aynı zamanda diaspora kimlikleştirmesinin temeli olan zaman ve mekân boyunca kırılğan iletişimsel ilişkileri kavramsallaştırmanın bir yoludur. Sürekli yeniden formülize edilen gelenek, diaspora kültürleri için sadece ortak bir anlatıyı değil, bu kültürler arasındaki uluslar-üstü diaspora geçişlerini de olanaklı kılmayı sağlamaktadır. Clifford'a göre (2015: 46), diasporada kimlikleştirme denilen olgu, gelenek ve tarihle birlikte sürekli olarak yer değiştiren ve icat edilen zaman/mekân kesişmelerini içeren bir ağıdır. Toplumsal hafızada yer alan hayatın geçiş dönemi ritüelleri (doğum, evlenme, ölüm törenleri vd.) halk tarafından modernize edilerek yapılmaya özen gösterilmektedir.

Geleneğin, toplum tarafından kabullenilmiş normlar çerçevesinde doğal bir süreçlermiş gibi icat edildiğini belirten Hobsbawm (2006: 2) gelenekleri şu şekilde yorumlamaktadır;

“İcat edilmiş gelenek, alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik

anıttırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değeri er ve davranış normlarını aşılammaya çalışın bir pratikler kümesi anlamında düşünölmelidir. Aslında, mümkün olan her yerde bu pratikler, hemen kendilerine uygun düşen bir tarihsel geçmişle süreklilik oluşturmaya girişirler. Bu olgunun çarpıcı örneklerinden biri, Britanya parlamentosunun on dokuzuncu yüzyılda yeniden inşa edilmesi sırasında bilinçli bir tercihle gotik üslubun seçilmesi ve İkinci Dünya Savaşı sonunda, parlamento sarayının yeniden inşasının da yine aynı şekilde, bilinçli olarak aynı plan üzerinden yapılmasıdır.”

Sosyal inaşçı bir diğeri isim olan Giddens (2019) geleneğin açık bir şekilde iktidarla ilişkili olduğunu belirtmektedir. Geleneğin merkezinin kutsallıktan geldiği söylenmekte çünkü bu yönüyle geçmişe yönelik ilahi bir varlık olarak bahşedilmektedir. Bu bağlamda siyasi ritüellerin de dinsel nitelikleri bulunmaktadır. Giddens, “formölsel hakikat” kavramını önererek, kutsal olanın gelenekle bağdaştırılan bir varlık olarak görmemiz gerektiğini ifade etmektedir. Geleneğin esas yönlerinin dokunulmaz kılındığı ve geçmişe istinaden şimdiki zamana bütönlük veren yapıyı formölsel hakikat oluşturmaktadır. Giddens’a göre ne zamanki formölsel hakikatler tartışılmaya başlanır veya odaktan çıkar o zaman elde olan anıtlar kanıtlara, gelenekler de sadece alışkanlık gereği yapılan eylemlere dönüşmektedir.

Assman’ın (2015) kültörel hafıza olarak ele aldığı toplumsal hafıza öncelikle biyolojik olarak aktarılmadığı yani Dawkins’in (2006) deyimiyle genetik olarak aktarılamadığından dolayı, kuşaklar arasında kültörel olarak sürekli canlı tutulmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda kültörel kimliğin bir anlam yoğunluğu olarak kaydedilmesi, canlandırılması ve ifade edilmesi gerekmektedir. Kültörel bellek tekniği adı verilen bu süreçler sayesinde toplumların kimliklerinin devamlılığı sağlanmaktadır. Dolayısıyla, kimlik ve hafıza içiçe geçmiş durumdadır. Nasıl ki bireyler kendi kimliklerini sadece kendi hafızaları sayesinde açığa çıkarabiliyorlarsa toplumlar da kimliklerini ancak hafıza sayesinde yeniden kurabilir. Assman (2015: 98) bireysel ile toplumsal kimlik arasındaki farkı bireysel kimliğin nörolojik temelli olmasına dayandırmaktadır. Toplumsal kimlik yönünden nörolojik temelin yerini ise mitler, şarkılar, danslar, törenler, atasözleri, yasalar, kutsal metinler, süslemeler, resimler gibi öğeler almaktadır.

Diasporik kültürel kimlik, salt kültürlerin karışmasına yönelik karşı önlem almakla herhangi bir kültürün korunamayacağını, bu karışımın bir sonucu olarak yalnızca sürdürülebileceğini göstermektedir. Kültürün yanında kimlikler de ivedilikle yeniden inşa edilmektedir. Bazı kültürlerin diğerlerine göre daha dışa kapalı ve sınırlandırılmış fenomenler olarak görülmesi doğaldır. Fakat Boyarin ve Boyarin'e (1993: 721) göre, diasporik kültürel kimlik bölünmüş olmasa ve belli bir tanıma sabitlenmiş olsa diasporadan bahsetmek de mümkün olmazdı. Diasporayı ortaya çıkartan etmenlerin başında kültürel kimliğinin bölünerek farklılaşması ve melezlenmesi gelmektedir.

Bruneau'ya göre diasporaların kimliklerini devam ettirebilmeleri istisnai sembolik ve ikonografik başkentlere sahip olmalarına bağlıdır. İkonografik başkent olgusu bilhassa topluluğun ortak hafızası içerisinde varlığını korumaktadır. Bu yönüyle diasporalar, mekân ya da farklı coğrafyalar arasındaki ilişkiler yönünden kendilerine has özellikler üretirler. Bir diasporaya ait olma bilincini muhafaza etme kuşaklar arasında her bireyde farklılık gösterebilir. Örneğin, anavatanda doğmuş ve orada yaşama tecrübesini ilk elden edinen birinci kuşakta anavatan yönelim daha fazla bulunmaktadır. İkinci kuşakta ise öncelikle doğduğu ve ikamet ettiği ev sahibi ülkenin yerel ölçeklerine yönelim daha fazla görülmektedir. Ev sahibi ülkenin hafızaya müdahalesi sonraki kuşaklar açısından diasporanın bilincinin muhafaza etmesinde önemli bir rol oynamaktadır (Bruneau, 2010: 47-48).

Gücü elinde bulunduran iktidar, neyi hatırlatmak istiyorsa onu sembolleştirerek yaşatmakta, neyi unutturmak istiyorsa tarihsel süreçte onu çarpıtmaktadır. Foucaultcu yaklaşıma göre, hatırlama ve unutturma pratikleri aracılığıyla direniş ve bu direnişin getirdiği yıkım olasılıkları iktidar ilişkileri bağlamına yerleşmektedir (Medina, 2011:10). Bu çatışma iktidar ilişkileri içerisinde gücü elinde bulunduran tarafın unutturma ve farklı bir hafıza inşası üzerinden gitmekte, iktidarın karşısında olan diaspora gibi topluluklar açısından ise karşıt-hafıza oluşturularak bir direniş yaratılmaktadır (Medina, 2011:10). Örneğin İsrail, Filistin'deki köylerin isimlerini İbraniceye çevirerek, Filistin'in toplumsal hatıralarını şekillendirmeye çalışmak için iktidardaki gücünü açıkça kullanmaktadır. Bu duruma karşılık Filistinliler, köylerinin isimlerinde Arapçayı ısrarla kullanarak resmi hafızaya bir direniş geliştirerek bir karşıt hafıza oluşturmaktadır (Swedenburg, 1995'ten akt. Hirst ve Manier, 2008: 190). Dolayısıyla, dile müdahale hafızaya müdahaleye dönüşmektedir. Alman kamuoyunda Türklerin en çok eleştirildiği noktaların başında da

medyayı Türkçe takip etmeleri ve bu durumun entegrasyon sorunlarına yol açtığı gibi tartışmalar bulunmaktadır (Bozdağ, 2015).

Diaspora ve ev sahibi toplum arasında bir ilişkiyi çağrıştıran hafıza, tanınmayı ve kabulün seçiciliğini, bir toplumdaki yeni üyelerin konumunu ve göçmenleri kabul eden yönetime potansiyel katılımını belirleme açısından politiktir. Sadece diaspora açısından olmamakla birlikte kimin vatandaş ve kimin bir ulusa ait olduğu, toplumun çoğunluğunu kimin oluşturduğu ve kimin bir azınlığın parçası olduğu aidiyet seçimlerinin ne ifade ettiği toplumsal hafızaya başvurularak sorulan sorulardır (Glinn ve Kleist, 2012: 9). Hafıza, siyasi karakterlerinden dolayı göçle çeşitli şekillerde ilişkilidir. Bunları; göçmenler ile ev sahibi toplum arasındaki müteakip ilişkiyi belirleyerek, göç politikalarını etkileyerek ve aidiyet ile göç arasındaki siyasi tartışmayı yapılandırarak gerçekleştirmektedir (Glinn ve Kleist, 2012: 10).

Ulusötesi alanda bulunan diaspora, mevcut durumlarını başkalarına ve bizatihi kendilerine, belirli bakış açılarından açıklamak için geçmişin anlatılarını inşa etmektedir. Diaspora olmanın anımsattığı ve kaçınılmaz olarak dışlanmanın gerçekleştiği sahneler ve süreçler diaspora mensupları açısından sürekli yeniden kuruldukları için zaman ve mesafe bu anlatıların karmaşıklığını artırmaktadır. Dışlanmanın yanında eve dair hatıralarını elden geçiren diaspora, onları katmanlı nostalji, yalnızlık ve özlemle kaplamaktadır (Matsuoko ve Sorenson, 2005: 152).

Hua (2005: 199) hafıza çalışmalarının, sözlü ve yazılı tarihlerin mücadele alanları olarak karmaşıklıştırarak hem egemen hafızanın hem de karşı hafızanın çalışma süreçlerinin açığa çıkarılabileceğini belirtmektedir. Bu nedenle, hafıza çalışmaları gücün nasıl çalıştığını gösterebilir, ancak aynı zamanda ezilenlere yönelik ses ve faillik de verebilmektedir. Hafıza, geleneklerin, ritüellerin ve grup tarihini aktarmanın bir yolu olmasının yanı sıra transatlantik kölelik, Soykırım, savaşlar, sürgün gibi çeşitli travmalarla birlikte istismar, tecavüz ve ensest gibi cinsel travmaların çalışma süreçlerini de açığa çıkarabilmektedir. Bunlara ek olarak hafıza, kimlik oluşumu sürecinde ev ve aidiyetin yeniden kurulması açısından nostalji, yas ve sürgün gibi göçmen anlatılarında sıklıkla bulunan kayıp duygularını uyandırabilmektedir.

Toplumsal hafıza, belirli bir düzeyde politik güç taşımaktadır. Michel Foucault'nun öne sürdüğü gibi: “Hafıza aslında mücadelede çok önemli bir faktör olduğundan, insanların

hafızasını kontrol eden kişi, dinamizmlerini de kontrol eder” (Foucault, 1975; akt. Hua, 2005: 200). Diğer bir yönden toplumsal hafızanın geçerliliği sürekli sorgulanmakta ve çeşitli sınıfların siyasi amaçlarına hizmet etme yönüyle manipüle ve tahrif edilmektedir. Karaarslan, hegemonik gücün toplumsal hafızaya müdahale biçimlerini dört kategori ile sınırlamaktadır. Bu müdahale biçimlerini; 1) Mekânsal kurgu, 2) tarih anlatısı, 3) beden/bedensel pratikler ve 4) dilsel ögeler oluşturmaktadır (2019: 142). Toplumsal hafızaya yönelik gerçekleştirilen her girişim kimliğe yapılan müdahale ile özleşmektedir. Kimlik özelliği taşıdığı düşünülen her toplumun üzerine sembolik anlamlar yüklediği mekânları, kendi mevcudiyetlerinin dışavurumları olan bedenleri, kendilerinin geçmişte de var olduklarını gösteren tarihsel anlatıları ve pek çok sembol ve işaretleri içererek kendilerine has anlam dünyalarını oluşturan dilsel ögelere karşı gerçekleştirilen her müdahale bu yönleriyle kimliği de etkilemektedir (Karaarslan, 2019: 143). Hafızanın merkezi rolü, devletin hakikatin tekelinde olduğunu iddia ettiği tüm totaliter toplumlarda ortak benzerliklere sahiptir. Bu koşullar altında sakıncalı bireylerin hayatları egemenin aleyhine tanıklık etmektedir (Skultans, 1998: 28).

Resmi tarihin dayatmasına direniş açısından karşıt hafızalar gelişmektedir. Bunu da özneleştikleri bir yapıya dönüşerek gerçekleştirirler. Özneleşme olgusu toplumsal sistemin dayatmasına ve üzerine biçtiği rollere karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla Touraine’nin belirttiği üzere bir topluluk ya da cemaat öznenin kolektife dönüşmüş halidir. Karşıt hafızayı oluşturan grubun üyeleri özneleşerek bunu gerçekleştirmekte, bu şekilde hem özgürlüklerini ortaya çıkarmakta hem de resmi tarihe karşı bir direniş göstermektedirler. Aynı zamanda özne bu yönüyle bir aktör halini almakta ve toplumsal hafıza alanında diğerleriyle ortak farklılığına dayanarak ve bunu sergileyerek bireysel özgürlüğün önünü açmanın peşindedir. Özneyi özgürleştirecek haline getirecek ve bir aktöre dönüştürecek yol toplumsal hareketlerden geçmektedir (Touraine, 1992; akt. Doğanay, 2015: 368).

2.2.2. Klasik ve Modern Diasporaların Toplumsal Hafızaları

Diasporik kimliğin sürdürülmesi için etnik veya dinsel bir topluluk, diasporik kültürün veya ideolojinin sürdürebilmesi için ise kendisini adayan elit bir kesim ve figürler gerekmektedir (Safran, 2015: 113). Diaspora davasına kendisini adanmış belli kesimler olmadan topluluğun bilincini ve hafızasını sürdürebilmesi mümkün değildir. Diğer bir

yandan ev sahibi ülkenin asimilasyon politikalarına diasporanın ne kadar dirençli olabileceği de toplumsal hafızasının gücü ile doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla diasporik kültürün korunması ve devamlılığı ev sahibi ülkenin politikaları, kurumları, ideolojisi ve diasporaya yaklaşımına çok yakından bağlıdır (Safran, 2015: 113).

Diasporik kimliğin sürdürülebilirliği anavatan dışında bulunanların anavatan nostaljisi, etnik-dinsel merkezli gelenek ve göreneklere, ritüellere ve uyum sağlayan bir topluluk arasında kutlanan festivallere dayanan anılara olan düşkünlüğe dayalıdır. Aynı zamanda ulusötesi alanda yaşayanların anavatan arzularını sürdürme ilişkisinin hangi türde gerçekleşeceğine de dayanmaktadır (Safran, 2004: 105). İsrail devletini kuranların pek çoğu ilk dönemlerde Yahudi diasporasının komplekslerinden ve nevrozlarından uzak durmayı istemişlerdi. Öte yandan İsrail, diasporasının siyasal ve ekonomik desteğine de bağlı kalmış ve İsrail'in uluslararası arenadaki dışlanmışlığının getirisi sonucunda "diaspora dilemması" ile kendisini özdeşleştirme ihtiyacı hissettirmiştir (Safran, 2004: 117).

Diasporanın beklentileri çoğunlukla ev sahibi ülkedeki politik ve sosyal koşullara göre şekillenmektedir. Diasporalar, kurumlardan ve organizasyonlarda yararlanmadan mevcudiyetlerini sürdüremez, ancak bu kurumların oluşturulması ve devamlılığı şehirlerdeki yeterli seviyedeki kitlenin varlığına ve kurumsallaşmaya bağlıdır (Safran, 2004: 111). Bu kurumsallaşma bir nevi anavatanın yerini dolduracak şekilde Çinlilerin oluşturduğu 'Chinatowns' (Çin mahalleleri), İtalyanların 'Little Italies' (Küçük İtalyaları), 'barrios' (banliyöler) gibi fiziksel hatırlatıcılar olan sembolik mekânları gerektirmektedir. Bu durum bilhassa Türkler açısından Almanya'daki Türk mahalleleri üzerinden gösterilebilir. Kreuzberg gibi diasporik mekanların "Küçük İstanbul" olarak anılmasında (Kaya, 2000: 31) diasporanın anavatana yönelimiyle birlikte toplumsal hafızasının kurumsallaştığını göstermektedir.

Diaspora gruplarının hafıza pratikleri, "bir diaspora grubunun neleri hatırlamaya istekli olduğu ile onların dışındakilerin neleri kabul etmeye hazır olduğu" arasındaki ilişkiye bağlıdır (Lacroix ve Fiddian-Qasmiyeh, 2013: 692). Dolayısıyla, klasik diasporalar diasporik kimliğinin temelini oluşturan ve onları mobilize eden olayları ön plana çıkartarak hatırlatma isteğinde bulunmaktadır. Modern diasporalar da ise bu travmaların yerini nostalji ve anavatana yönelim, ortak tarih ve mitlerin hatırlatılması almaktadır.

Modern diasporalarda uzaktan milliyetçilikle beslenen semboller aracılığıyla diasporik kimlik, anavatan kimliğinin ve kültürünün yüceltilmesini gerektirmektedir.

Klasik diasporalar kendi içinde barındırdığı çeşitliliği, tüm diasporayı kapsayacak birlik ve aidiyet duygusunda birleştirme yönünde belli kurumlar, söylemler ve uygulamalarla gerçekleştirmektedir. Örneğin Ermeni Kilisesi son yıllarda etkisini kaybetmeye başlasa da Ermenilerin bin yıllık tarihi boyunca diasporayı birarada tutan bir pan-Ermeni örgütü olmaya devam etmiş ve Ermeni diasporasının %90'dan fazlası hala kendisine bağlı durumdadır (Tölölyan, 2007a: 111). Bu bağlamda kilise, dünyanın her yerinden para toplamakta, 34 farklı ülkede gerçekleşen seminerlere göndermek üzere insanları işe alarak, eğitmektedir. Böylece 1165 yılından beri anavatan ve diasporadaki “Ermeni ulusu”na, kendi özel Hristiyanlığı ile birleşmiş bir halk olarak hitap etmekte ve ritüeller, söylemler aracılığıyla (Tölölyan, 2007a: 112) toplumsal hafızanın kuşaklar arası aktarımını gerçekleştirmektedir.

Bu durum sadece Ermeni diasporasında yer almamakta pek çok diaspora grubuna yönelik etnik, dini veya kültürel kimlik bileşenlerini sürdürmek için devlet içi veya dışında kurumlar ve diasporik elitler tarafından genellikle festivaller, filmler, eğitimler ve yaz kampları gibi belirli stratejiler izlendiği görülmektedir (Jones, 2015: 90). Bu etkinlikler aracılığıyla hem klasik hem de modern diasporanın üyelerine sık sık anavatandan getirdikleri kimlikleri hatırlatılmak istenmektedir.

Klasik diasporalar açısından grup dayanışmasını konsolide etmede nelerin hatırlanacağı üzerine toplulukların yaşadığı travmalar büyük rol oynamaktadır. Hafızanın “siyasi bir fenomen olduğunu” ve muhtemelen siyaset anlayışının en önemli yönü olduğunu ifade eden Hirsch, hafızanın diaspora elitleri tarafından manipüle edilmesinde, yaşanan büyük acıların grupları birlikte harekete geçirme amacıyla sıklıkla kullanıldığını belirtmektedir (Hirsch, 1995: 10-11). Bilhassa etnik grup hareketliliğinde toplumsal hafızanın oynadığı rolün değerlendirilmesinde iki aşama büyük bir önem arz etmektedir. Bunları; sosyalleşme ile toplumsal hafızanın nesilden nesile aktarım süreci ve elitler tarafından siyasi amaçlar için kullanılan tarihsel bellek nosyonu oluşturmaktadır. Her iki süreç de belirli gruplar açısından bazı hatıraların neden siyasi bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Hafızanın manipülasyonu devletlerin ya da elitlerin gündemlerine aldıkları politikaların haklılığını göstermek ve geçmişte gerçekleşen eylemleri

rasyonelleştirmek açısından kullanılmaktadır (Hirsch, 1995: 5). Travmatik olaylar sadece soykırım, sürgün gibi koşullarda ortaya çıkmamakta aynı zamanda savaşın etkisiyle de oluşmaktadır. Vietnam Savaşı'nda Kuzey Vietnam adına savaşanların Batı ülkelerine göçlerinde olduğu gibi zamanında aynı cephede savaşanların, ulusötesi alanda düşman topraklarına göçü ve orada diasporik bir yapıya evirilmeleriyle birlikte onların yeni deneyimlerinin önceki deneyimlerine tezat oluşturması ve bıraktıkları anavatandaki hatıralarının unutturulması pratikleri üzerinden de kendisini göstermektedir (Nguyen, 2013: 710-711).

Genel hatlarıyla diasporik hafıza ve sürgün hafızası farklı ama kesişmekte olan hafıza türleridir. Sürgün hafızası, klasik diaspora modelleri açısından ana kaynak terimi oluşturmakta ve grubun anavatanlarından dağılmasına yol açan travmatik koşulların kolektif paylaşılan bir temsili olarak görülmektedir. Buna karşılık, sürgün hafızasından farklı bir yapısı olan diasporik hafıza modern diasporalar açısından başlı başına bir çıkış noktası anlatısı tarafından yapılandırılmamakta, daha ziyade, diasporanın ayırt edicilik özellikleri ve bir kimlik oluşturma sürecinde inşa ettiği hafızayı içermektedir (Lacroix ve Fiddian-Qasmiyeh, 2013: 687).

Çatışma kaynaklı ortaya çıkan diasporalar da şiddet barındıran yurdundan uzaklaştırılma travması ilk kuşakların zihinlerinde canlı kalmakla birlikte sonraki kuşaklara törenler ve semboller aracılığıyla aktarılmakta ve diaspora hareketliliğine yön vermektedir (Lyons, 2007: 532). Literatürdeki birçok çalışma diasporik kimliği ve nasıl ortaya çıktığını incelemektedir. Fakat bu kimliğin nasıl ve hangi sebeplerle sürdürülebilir olduğunu inceleyen çalışmaların sayısı çok kısıtlıdır (Abramson, 2020). Maruz kalınan felaketten doğan travma üzerine klasik diasporalar, genellikle kültürel üretiminin ve politik bağlılığının esasını şekillendiren hafıza, anma ve yas çalışmalarının merkezde olduğu bir topluluk haline gelmektedir (Tölölyan, 2007b: 649). Bu bağlamda Yahudi diasporası gibi nüfuzlu kurumsallık nedeniyle zaman içerisinde diasporik bir duruş gösterilebileceğini ileri süren çalışmalar bulunmaktadır (Betts ve Jones, 2016). Kimliğin korunması ve sürdürülebilir hale gelmesine yönelik çalışmaların azlığı kimliğin, sanki tek başına kendisini besleyen süreçler oluşturduğuna dair bir algı yaratmaktadır. Anavatandan travmatik bir şekilde ayrılmanın güçlü hatırasının diasporik bir kimliği sürdürebileceğini belirten çalışmaların (Lyons, 2007) yanında, ev sahibi toplumda güvensiz koşulların varlığı ve ayrımcı bir ortamın da sonucu olarak diasporik kimliğin nesiller boyunca

devam etmesinin başlıca nedenleri arasında gösteren çalışmalar da mevcuttur (Clifford 1994, 311–312).

Klasik diasporaların yaşadıkları acı ve yas üzerinden toplumsal hafızalarını oluşturmada özcü bir yapıda hareket ettikleri ve sanki tüm felaketlerin toplumsal hafızada doğal bir şekilde aktarıldığı gibi bir algı gelişmiştir. Hâlbuki İkinci Dünya Savaşı'ndaki Yahudi Soykırımı dahi politik süreçlerden geçerek günümüzdeki güçlü toplumsal hafıza modeline dönüşmüştür. Savaşın ardından Yahudi Soykırımı hemen özel bir gündem oluşturamamıştır. Yahudi kurumları ilk başlarda Nazilerin katliamını hatırlatacak her türlü anıtın dikilmesine ya da anma yeri oluşturulmasına karşı çıkmışlardır (Traverso, 2019: 62). Bu dönemde ABD'de yaşayan Yahudi diasporası kendisini ABD'ye entegre etme sürecine vererek savaştaki zaferi kutlamakta ve kendilerini bir tür “kurbanlar cemaati” olarak görmek istememektedir (Traverso, 2019: 62). 1950'lerde Auschwitz'ten söz eden çok az kişi bulunmaktadır. ABD'de yeni hedef Sovyetler olmuş, İkinci Dünya Savaşı geride kalmıştır. Yahudi diasporası açısından dönüm noktası 1967 yılında çıkan “Altı Gün Savaşı” olmuştur. Bu zamana dek Yahudi kıyımını tanımlamak için pek az kullanılan ya da hiç kullanılmayan "Holokost" terimi aniden yaygın kullanıma girmiştir. Altı Gün Savaşı, Yahudi diasporasının büyük bir bölümünün bu savaşın yeni bir yok oluş tehdidi olarak algılamasına yol açmıştır (Traverso, 2019: 63). O zamandan beri “Auschwitz” ve “Shoah³¹” gibi isimler, bütün ideolojik ve siyasi kullanımlarıyla birlikte İsrail-Arap çatışmalarına yönelik diasporayı mobilize etmek için kullanılan bir hatırlatma pratiği halini almıştır. Bu dönemden itibaren Yahudi Soykırımı, kitaplar, filmler, belgeseller ve popüler kültürden aktarımla birlikte tüm dünyada en çok bilinen felaketlerin başında gelmekte ve sıklıkla hatırlatılmaktadır. Dolayısıyla, toplumsal hafıza diasporayı mobilize etme açısından kullanışlı bir araç işlevi görmektedir. Hafızadan aktarım ise çok boyutlu bir iş birliği gerektirmektedir.

Örneğin, girişimleri ve Yahudi diasporasının toplumsal hareketliliğine yapmış olduğu katkılarla bir diaspora eliti olarak gösterilebilecek, Oscar ödüllü ünlü yönetmen ve yapımcı Steven Spielberg'in kurduğu Shoah'dan Hayatta Kalanlar Görsel Tarih Vakfı,

³¹ Soykırım'a İbranicede verilen isim. Aynı zamanda yapımcı ve yönetmen Claude Lanzmann'ın 11 senede tamamladığı 9 saatten uzun süren belgeselin ismi. Traverso'ya (2019: 77) göre Lanzmann kendi filmini gerçekte yaşanan olayla yani Soykırımla o kadar bağdaştırmaktaydı ki onun için Soykırım sadece belgeselde kendi anlattıklarını içeren bir hal almaktadır. Bu yönüyle Lanzmann için kendi kullandığı belgeler ve kanıtlar dışındaki arşivler yani diğer olgusal kanıtların bir değeri bulunmamaktaydı.

Yahudi Soykırımı sonrasında hayatta kalan 51 bin 710 kişiyle mülakatlar gerçekleştirmiştir. ABD Holokost Anıt Müzesi, Soykırımdan kurtulanlar yaşamını yitirmeden olabildiğince çok kişiyle görüşmüş ve bunları kayıt altına almıştır. Yale Üniversitesi'nin Fortunoff Holokost Tanıklıkları Video Arşivi 14 binden fazla içerik barındırmaktadır. Bunlar gibi farklı kapsamlarda bu tür çok sayıda başka proje bulunmakla birlikte tüm bu derlemeler daha ilk aşamayı göstermekte ve toplanan tüm bu anlatıların, fotoğrafların, videoların ayrıca aktarılmaları gerekmektedir³² (Bourguignon, 2005: 66). Benzer şekilde 1982 yılında Beyrut'taki Filistin mülteci kamplarına saldıran İsrail yanlısı milislerin pek çok çocuk dâhil binlerce kişiyi katlettiği Sabra ve Şatilla katliamı Filistin diasporasının toplumsal hareketliliğinde önemli bir yer tutmaktadır. Diğer bir yandan hafızanın aktarımı sadece diaspora içerisinde sınırlı kaldığından dolayı yaşananlar dünya kamuoyunda yeterince yer etmemektedir.

Modern diasporalarda toplumsal hafızanın merkezinde diasporanın dağılım süreciyle birlikte yerleştikleri ev sahibi ülkede anavatana yönelimleri ve diaspora olarak var olmalarını sağlayan bilinç ve toplumsal hareketliliğin, ev sahibi ülkeye karşı ve ev sahibi ülkenin onlara karşı çizdiği sınırlar yer almaktadır. Modern diasporada melezlenen diasporik kimlik, anavatandan getirdiği hafızasını taşımakla birlikte kendi diasporik hafızasını da ortaya çıkarmaktadır. Zerubavel'e göre klasik diaspora olan Yahudi diaspora algısı entelektüel, ev sahibi ülkelerle uyumlu, bilimin, sanatın ve edebiyatın içerisinde kendisini konumlandıran bir yapıda bulunmaktayken ulus-devletin kuruluşundan sonra ortaya çıkan ve modern bir diaspora olan İsrailli diasporası İsrail devletinin hafızalarına müdehalesiyle şekillenmiştir. İsrail'in güçlü, kararlı ve savaşçı bir ulus imajı yaratmaya çalışan kimlik inşasında vurguladığı toplumsal hafızası entelektüel ve pasif Yahudi diasporası imajından farklı olarak milattan sonra birinci ve ikinci yüzyılda gerçekleşen Bar Kohkba isyanını ve Masada'da Romalılara karşı verilen direnişi merkeze almaktadır (Zerubavel, 1995). Bu yönüyle İsrailli diasporasında anavatana yönelim İsrail'e yönelik gerçekleşmekteyken Yahudi diasporası tarihsel süreçte tahayyül ettiği anavatana yönelik bir geri dönüş miti taşımaktadır. Modern bir diaspora olan İsrailli diasporası anavatanını yüceltmekte, İsrail'in Ortadoğuda gösterdiği gelişimi uzaktan

³² Hafızanın aktarımında travmayı bizatihi tecrübe eden pek çok kişi yaşadıklarını kitaplaştırmıştır. Primo Levi gibi Auschwitz'ten kurtulan bazı kişilerin hayata tutunmasının arkasında yaşadıklarını anlatma ve tanıklığın yok olmasını sağlamak yatmaktadır (Agamben, 1999).

milliyetçilikle harmanlamaktadır. Yahudi diasporası gibi bir geri dönüş mitleri bulunmamaktadır.

Geri dönüş mitini Ermeni diaporası açısından ele alırsak sürgünle ayrıldıkları ve tahayyül ettikleri evleri olan Anadolu ve Suriye gibi topraklara yönelik bir geri dönüş mitleri bulunmaktadır (Kasbarian, 2009). Ermeni diasporasından farklı olarak bir Ermanistan diasporasının ortaya çıkma durumunda ise anavatanları ulus-devletlerinin şekillendirdiği toplumsal hafızası Ermeni diasporasına göre daha farklı ögeler içerecektir. Başer ve Swain'e göre Ermeni diasporası toplumsal hafızasını oluşturan sürgün ve "seçilmiş travma" anlatılarına tutunma eğiliminde olduğundan dolayı Ermenistan'daki siyasetçilerin bölgedeki "barış" hamlelerine de direnmektedir (Başer ve Swain, 2009: 51). Bu durum Ermenistan ile Türkiye'nin 2008 yılında devletler arası diyalog kurmaya yönelik çabalarına Ermeni diasporasının karşı çıkışında kendisini göstermektedir.

Modern diasporalar açısından iletişim teknolojilerinin gelişimi ve genel olarak medya toplumsal hafızanın dayanaklarını oluşturmaktadır (Shi, 2010). Medya, diaspora üzerinde kimliğin inşasında ve anavatanla iletişimin devamlılığının sağlanmasında oldukça etkili bir araçtır (Mandaville, 2001: 172). Kübalı-Amerikalıların dolayimli bellek çalışmalarını inceleyen Lohmeier ve Pentzold, diasporada yeniden anlatılan hikayelerin kişiye özel anıları içermekten daha çok otobiyografik kitaplar, süreli yayınlar, İspanyolca ve İngilizce gazeteler ve özellikle Küba-Amerikan radyosu aracılığıyla Küba kökenliler arasında kimliklerine yönelik birer hatırlatıcı olarak aktarıldığını ifade etmektedir (Lohmeier ve Pentzold, 2014: 786).

Modern diasporaların ev sahibi ülkede karşılaştıkları sorunlar, her iki taraf açısından ortaya belirli sınırların çizilmesine yol açmaktadır. Sınırların oynaklığını göstermesi açısından Kanada'daki Ukraynalıların diaspora oluşumu sürecinde yaşadıklarına değinmek gerekmektedir. Esmen'in aktardığına göre Ukraynalılar üç dalga halinde Kanada'ya göç etmiş bulunmaktadır. Bunlardan ilki ve en büyüğü Birinci Dünya Savaşı öncesi gerçekleşmiş ve Ukraynalılar anavatanlarının tanıdık dini, sosyal ve ekonomik örgütlenmesini yeniden üretmelerini sağlayan bölgelere yerleşmiştir. Birçok diaspora topluluğu gibi, Kanada'daki Ukraynalılar da ortak bir toplumsal kimliği sürdürmeye ve çatı örgütleri olan Ukrayna-Kanada Kongresi aracılığıyla birlikteliklerini korumaya çalışmıştır. Bununla birlikte, Kongre şemsiyesinin altında, Ukrayna diasporasındaki

ideolojik ve kültürel sayısız bölünmeyi yansıtan karmaşık bir organizasyon yapısının bulunduğu da belirtilmelidir. İkinci Dünya Savaşı'na kadar, genel anlamda çoğunluğu oluşturan Kanadalılar, Ukraynalılara şüpheli bir şekilde yaklaşarak onları Kanada'da bulunan, ancak henüz Kanadalı olmayan “yabancı” bir azınlık olarak görmeye devam etmişlerdir. Ancak savaş sırasında Ukraynalı-Kanadalıların önemli bir kısmının silahlı kuvvetlere katılımı bu durumu değiştirmiştir. İkinci ve üçüncü kuşak Ukraynalılar, Kanada'ya tamamen uyum sağlamış ve görünüş, davranış ve konuşma açısından diğer Kanadalılardan ayırt edilemez şekilde akıcı İngilizce konuşur hale gelmişlerdir. Savaş zamanı gösterdikleri performans, Ukrayna kökenli Kanadalılara yönelik önyargıların ortadan kaldırılmasına yardımcı olmuş ve onların tam anlamıyla Kanadalılar olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Bununla birlikte Soğuk Savaş döneminde Ukraynalılara yönelik tekrar şüpheli yaklaşımlarda bulunulduğu da görülmektedir. Ukraynalılar sonraki süreçlerde anavatanla dayanışmalarını Çernobil faciası ve ulus-devletlerinin kuruluşu gibi dönemlerde göstermiştir. Dayanışma sadece diaspora içerisinde olmamakta anavatanla olan temas noktasında da bulunmaktadır. Ukraynalılar arasındaki diaspora bilinci Kanada'nın yani ev sahibi ülkenin yaklaşımına göre değişmektedir. Ukrayna'nın kurulmasının ardından dernekler aracılığıyla anavatanın kalkınmasına yönelik temaslar artmıştır (Esman, 2009: 60-69). Dolayısıyla, bir diasporanın çoğunluk tarafından kabullenilmesi çok zor ve istisnai durumlarda gerçekleşmekte, ancak bu durumda sonraki gelişmeler neticesinde sürekli dönüşmekte ve diasporanın ev sahibi topluma bağlılığını sürekli kanıtlaması istenmektedir. Bu durum göçle meydana gelmiş Batı demokrasisinin örnek ülkelerinden biri olan Kanada'da dahi böyle işlemektedir.

Modern diasporalarda uzaktan milliyetçilik, küreselleşme ve ulusötesileşme eğilimlerine karşıt bir yapıda değil tam tersine oluşan yeni sosyal koşullara göre gelişen iletişim teknolojileriyle birlikte uyumlu bir yapıda bulunmaktadır (Skrbiş, 2001: 133). Ayrımcılık ve yabancı düşmanlığından beslenen uzaktan milliyetçilik faktörüyle diasporalar, anavatanlarına yönelimlerinde küreselleşmeden faydalanmakta aynı zamanda içerdiği yerel sembolik hatırlatmalarla birlikte paradoksal bir yönü bulunmaktadır (Skrbiş, 2001: 143).

İrkçilik, ayrımcılık gibi faktörler de diasporik topluluklarda dayanışma duygusunu ve ortak kimlik oluşturmada önemli bir rol oynamaktadır. Anavatandaki siyasi mücadelelerin hatıraları ve bu mücadelelere devam eden bağlılıklar, toplulukların

kimliklerini ve kendilerini nasıl tanımladığı konusunda hafızalarına etki etmektedir. Geçmişin bu hatıraları bir tür “konumlandırılmış bilgiler” olarak diaspora üyeleri tarafından üretilen bilinç haritaları halini almaktadır (Matsuoka ve Sorenson, 2018: 153). Modern diasporalarda toplumsal hafıza, kültürel kimliklerindeki melezlenme ve asimilasyona karşı oluşturulan sınırlar üzerinden ele alınmalıdır. Diğer bir yandan her diaspora farklı dinamiklerle meydana gelmektedir. Modern diasporalara örnek olarak gösterilebilecek ABD’deki Meksikalı diasporası, travmatik sebepler yerine Türk diasporası gibi daha iyi yaşam koşullarına erişmek için ekonomik nedenlerle (Başer, 2013: 76) gönüllü bir şekilde ABD’ye göç etmiştir. Bununla birlikte Meksika devleti ve Meksikalılar, diasporalarını uzun bir süre "yoksul anavatanlarını kapitalist ABD konforu için terk eden kaçaklar" olarak görmekteydi (Solis, 1993’ten akt. Shain, 1999-2000: 669). ABD’de ırkçılığa ve ayrımcılığa uğrayan Meksikalı diasporası bilhassa ekonomik nedenlerin ön plana çıktığı bir süreçte Meksika devleti tarafından tekrar sahiplenilmek istenmiş ve konsolosluklar aracılığıyla semboller gibi hatırlatma pratikleri uygulanarak “Meksika Ana”nın onlara "Vete pero no me olvides" ("Git, ama beni unutma") çağrısını iletmeye başlamıştır. Meksika devleti, eğitim ve kültür programlarına destek vermeye başlayarak Meksikalı göçmenlerin kitlesel göç için gerekli sosyal ağları inşa etmek adına kurumsal mekanizmalar olarak hizmet eden bölgesel kulüplerin örgütlenmesini sağlamıştır. Bu kulüpler ayrıca ırkçılığın ve ayrımcılığın bulunduğu "düşmanca" bir ortamda “paisanolar” (kardeşler) arasında karşılıklı yardımlaşma bağları kurmaya yardımcı olmaktadır (Shain, 1999-2000: 681-682).

BÖLÜM 3: ALMANYA'DAKİ TÜRKLERİN DİASPORALAŞMA SÜRECİNİ TOPLUMSAL HAFIZA ÜZERİNDEN OKUMAK

Türklerin ulusötesi alandaki göçüne dair politikaları, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemlerinden itibaren ele alan çalışmalar (Okyay, 2015) görülmekle birlikte, Osmanlı İmparatorluğu döneminde de bilhassa İttihat ve Terakki tarafından Almanya'ya toplu çocuk işçi gönderildiğini gösteren çalışmalar da mevcuttur³³ (Maksudyan, 2014). Sağlam, Türk diaspora politikasını genel olarak dört ayrı döneme ayırmaktadır. Bunlar; 1923-1960 arası nüfus mübadeleleri aracılığıyla verilen zorunlu göçler, 1960-1980 arası imzalanan işgücü anlaşmaları neticesinde gerçekleşen işgücü göçleri, 1980 sonrası siyasi ilticalar ve ekonomik liberalleşme ekseninde gerçekleşen göçler ve 2002 sonrası AK Parti iktidarından günümüze kadar gerçekleşen Türkiye'nin diaspora politikalarıdır (Sağlam, 2020: 754).

Abadan-Unat'ın belirttiğine göre, yoğunluklu olarak 1950'li yılların ikinci yarısından itibaren ilk olarak Almanya ve daha sonra diğer ülkelere yönelen Türk dış göç akımı muayyen beş süreçten geçmiştir (2002: 38):

- “1950’li yıllar bireysel girişimler ve özel aracılar vasıtasıyla göç üzerinden,
- 1960’lı yıllar ikili anlaşmalara dayanılarak devlet eliyle düzenlenen “artan işgücü ihracı üzerinden,
- 1970’li yıllar: Ekonomik Kriz, yabancı işçi alımının durdurulması, ailelerin birleşmesi üzerinden,
- 1980’li yıllar çocukların eğitim sorunları, getto yaşamı, dernekleşme hareketleri, sığınma isteklerinin artması, dönüşü özendiren yasalar üzerinden,

³³ 1916 yılında Enver Paşa, Alman askeri ataşesine Osmanlı'nın 12-18 yaşlarında 5 ila 10 bin erkek yetimi Almanya'ya göndermeye istekli olduğunu bildirmiştir. Deutsch-Türkische Vereinigung (Alman-Türk Derneği) aracılığıyla çoğunluğunu 14-16 yaş arası erkek çocuklarının oluşturduğu 314 kişilik ilk kabile 1917 yılının nisan ayında Sirkeci'den askeri bir trene bindirilerek (aynı mesafeyi üç günde kat eden Balkan-zug maliyetli bulunmuştur) on günlük bir yolculuğun sonucunda Berlin'e ulaşmıştır. Bu kabile Augsburg, Breslau, Bromberg, Dusseldorf, Frankfurt, Mannheim, Oldenburg, Schwerin, Weimar ve Ulm şehirlerindeki zanaat ustaların yanına dağıtılmıştır. Daha sonra da Anadolu'daki yetimhanelerden toplanan 200 kişilik bir kabile madenlerde çalıştırılmak üzere Almanya'ya gönderilmiştir. Arşivlere göre bu çocuklardan bir kısmı hayatını kaybederken, Almanya'da kendisine yeni bir hayat kuranlar da olmuştur. Geri kalanlar ise 1919 yılında Osmanlı uyrukluların geri çağırıldığı dönemde diplomatik görevliler ve öğrencilerle birlikte Akdeniz ve Gülcemal vapurlarına bindirilerek geri gönderilmiştir (Maksudyan, 2014: 23-24).

- 1990'lı yıllar yabancılar yasası, yabancıların kimlik kazanması, artan yabancı düşmanlığı, etnik işletmelerin yaygınlaşması, etnik ve dinsel derneklerin yaygınlık kazanması, siyasal hakların istenmesi üzerinden ilerlediği görülmektedir.”

Türk diasporasının oluşumunda hiç şüphesiz Türkiye Cumhuriyeti ile Federal Almanya arasında 30 Ekim 1961 tarihinde imzalanan ikili işgücü anlaşması önemli bir yer tutmaktadır. Bu anlaşmanın ardından yıllar içerisinde çok sayıda Türk erkek ve kadın işçi akıllarında anavatanına geri dönmek olmakla birlikte Almanya'ya çalışmak için göç ettiler. Türkiye ile Almanya arasındaki ilişkiler ve bireysel göçler çok daha önceden başlasa da 1961 yılının ardından iki ülke arasında yeni bir sayfa açıldığı görülmektedir. Üstelik Türkiye'nin iş gücü göçü, Almanya'nın ardından 1964 yılında Avusturya, Belçika ve Hollanda, 1965 yılında Fransa ve 1967 yılında Avustralya ve İsveç gibi ülkelerle imzaladığı anlaşmalar izleyecektir.

Tablo 2: 1961-1975 Yılları Arası İş ve İşçi Bulma Kurumu Tarafından Yurtdışına Gönderilen Türk Vatandaşlarının Sayısı

Almanya	649.897
Avustralya	6.207
Avusturya	37.186
Belçika	15.923
Fransa	55.968
Hollanda	24.894
İsviçre	7.359
Toplam	797.434

Kaynak: İŞKUR (2011). 50. Yılında Yurtdışına İşçi Göçü, s. 46.

Tablo 2'den de görüleceği üzere Türkiye 1960'ların ortasından itibaren çok sayıda ülkeye işçi göçünü gerçekleştirmeye başlamıştır. Bu göç dalgası 1970'lerin ortasına kadar devam etmiş ve 1973 yılında patlak veren Petrol Krizi gibi küresel krizlerin ardından ev sahibi ülkeler göçü durdurmanın ve tersine göçü teşvik edici yolları izleyecek stratejiler içerisinde teşvik paketleri açıklamışlardır. Türklerin sayısal olarak en çok Almanya'da bulunmasından dolayı Almanya ile Türkiye arasında etkileşimin artmasının özel nedenleri oluşmuştur. Diasporadakiler baskın olarak tek bir ev sahibi ülkede yoğunlaşırsa, ilgili topluluğun anavatanla özlemlerinin tehlikeye girmesi muhtemeldir (Misra, 2003). Türk diasporası ise günümüzde büyük bir kısmı Almanya'da olmakla birlikte gerek AB

lkelerinde ve diğ er Avrupa lkelerinde, gerekse ABD, Kanada ve Avustralya gibi oğ unlukla diğ er Batılı ülkelerde yaşamaktadır.

Diaspora kavramının temelinde bir yolculuk imgesi bulunmaktadır. Yine de her yolculuk diaspora olarak tanımlanamaz (Brah, 1996: 179). Göçmenler, ev sahibi ülkeye vardıklarında hemen diasporaya d  n  şemezler. Ulusötesi bağlar ve topluluk örgütleri oluşturmak bir süreçtir ve zaman gerekmektedir. Göçmenlerin toplumsal yapılarına ve ev sahibi ülkenin yaklaşımlarına dayanarak, ilk dağılmalarından çok uzun zaman sonra da uygun şartlar altında bir diasporaya dönüşebilirler (Sheffer, 2003: 127-133)

Butler'ın (2001: 197) ifade ettiği gibi; "Diaspora alışmaları için g    süreci mantıklı bir başlangıç noktasıdır. İlk dağılma deneyimindeki farklılıklar aşında diaspora türleri arasında ayırım yapmanın anahtarı olabilir." Dolayısıyla dağılmanın nedenselliği diasporanın oluşumunda büyük bir fark yaratmaktadır. Aguilar'a (2015: 448) göre, istemsizlik içeren ama bir miktarda zorunluluk sebebiyle gerçekleşen ya da tamamen isteğe bağlı olarak gerçekleşen ilk dağılma süreci diasporayı anlama açısından bir temel kaynak olarak hizmet etmektedir.

Günümüzde Almanya'nın en büyük yabancı kökenli nüfusunun Türkler olması şaşırtıcı bir bilgi değildir. Ancak bu durum 1970'ler öncesi farklıydı. İkinci Dünya Savaşı sonrası 1950'lerde yaşanmaya başlanan ekonomik mucize (*Wirtschaftswunder*) sonucunda Batı Almanya'nın işgücü ihtiyacı doğmuştur (Dumke, 1990). Foucault'ya göre, tarih Alman devletini reddederken, onu kabul eden ekonomi olmuştur. Ekonomik büyümedeki istikrar iflas etmiş olan tarihin yerini alarak zaman boyutunu tarihe endeksli şekilde değil ekonomik büyümeye endeksli hale getirmektedir. Böylelikle için tarihin unutma boyutu kabul edilerek getirdiği refahın ortaya çıkardığı bir ekonomik özgürlük alanı doğmaktadır (Foucault, 2004: 73).

Alman merciler ekonomik mucizenin ortaya çıkardığı işgücü açığını kapatmak için ilk etapta hem yakınlık bakımından hem de uyum sorunları olabileceği yönündeki endişelerinden dolayı Avrupa ülkelerine yönelmiştir (Steinert, 2014). İlk olarak Batı Almanya ve İtalya arasında 1955 yılında ikili işgücü anlaşması imzalanırken, İtalya'yı 1960 yılında İşpanya ve Yunanistan'la imzalanan anlaşmalar takip etmiştir.

Bireysel girişimler haricinde Türkiye'den Almanya'ya ilk toplu g   lerin 1957 yılında başladığı görülmektedir. Schleswig-Holstein eyaleti alışma Bakanlığı, teknik eğitim

vermek amacıyla bir grup genci Türkiye’den getirir. Amaç, eğitimin ardından kursiyerlerin ustabaşı olarak Türkiye’ye dönüp fabrikalarda çalışmalarını sağlamaktır, ancak proje tam anlamıyla beklenildiği gibi gerçekleşmez ve eğitimin tamamlanmasının ardından kursiyerler Türkiye’ye dönmek yerine Almanya’da kalmayı tercih ederler (Akgündüz, 1993: 154-155). 1960 yılında bazı Alman firmalarının, Almanya'daki mevcut iş pozisyonlarını doldurmak için özel ajanslar aracılığıyla İstanbul'dan işçi getirmeye başladığı görülmektedir. Bu, Türk vatandaşlarının Almanya'ya konuk işçi olarak on dört yıllık uzun göç sürecinin başlangıcı olur. Bu dönemde İstanbul'dan işçi çekme çabaları, işçi sayısının 200’ü kadın olmak üzere toplam 2 bin 495’e ulaştığını gösteren Temmuz 1960 tarihli resmi Alman kayıtları ile belgelenmektedir (Akgündüz, 2021: 234).

1960 yılında Batı Almanya ile Yunanistan arasında imzalanan işgücü anlaşmasının ardından Türkiye’de Almanya ile benzer bir anlaşma yapmak amacıyla Alman makamlarına talebini iletmıştır. Ancak Almanya ilk etapta “Türkiye bir Avrupa ülkesi değil” şeklindeki coğrafi bir argümanla Türkiye'nin talebini başlangıçta reddetmiştir. Bu cevap bilhassa Türkiye’nin kendini Avrupa’nın bir parçası olarak görme ve böyle kabul edilme hassasiyetiyle yaklaştığından dolayı hoş karşılanmamıştır. Almanya’nın tüm olumsuz tutumuna rağmen, yaşanan yıllar Soğuk Savaş’ın tırmanışa geçtiği dönemdir. Almanya’daki Türkiye büyükelçiliği, Türkiye hükümetinin diplomatik notasını Aralık 1960’ta Alman Federal Dışişleri Bakanlığı’na sunarak, anlaşmanın imzalanmaması halinde Almanya’nın NATO’nun çıkarlarına ters hareket etmiş olacağını vurgulamıştır. Müzakereler sonucunda işgücü anlaşması iki ülke arasında 30 Ekim 1961 tarihinde imzalanmıştır (Akgündüz, 2021: 235).

İki taraf arasında anlaşma sağlanmış, fakat en baştan itibaren Türk işçiler, İtalya ve Yunanistan gibi ülkelere gelen misafir işçilere göre eşitsiz şartlarda çalışmaya başlamıştır. Türkler ilk etapta ailelerini getirmemeleri amacıyla bekârlar arasından seçilmeye çalışılmış ve dahası Almanya, Güney Avrupa'dan gelen işgücü akışını artırmak için kendiliğinden gelen Güney Avrupalı misafir işçilere oturma ve çalışma izinleri verirken Türkiye'den bireysel çabalarla gelen göçmenlere aynı hakları vermeyi kesinlikle reddetmiştir (Steinert, 2014). Üstelik ilk etapta Türkiye’den giden göçmenlerin büyük bir kesimini kalifiye işçiler oluşturmalarına rağmen Alman merciler Türklere, Yunan ve İtalyan meslektaşlarına gösterdikleri hassasiyeti sergilememiştir. 1962 yılında Türkiye’den gelen işçilerin %46,8’i kalifiye işçi statüsündeyken Güney Avrupa

lkelerinden gelen göçmenler arasında bu oranın İtalya'dan %19,6, İspanya'dan %12,4 ve Yunanistan'dan %14,8 olduğu görülmektedir (Steinert, 2014).

1963 yılında Almanya'daki misafir işçi sayısı toplamda 735 bini bulmaktadır. Misafir işçiler arasında %40'lık bir oranla İtalyanlar ilk sırada yer almakta onları birbirine yakın değerlerde (%20) İspanya ve (%20) Yunanistan'dan gelen işçiler takip etmekteydi. Bu dönemde Türk işçilerin toplam misafir işçiler arasındaki oranı sadece %5'tir (Neuloh, 1965: 16).

Abadan-Unat'ın (2002: 98) çalışmasına göre, ilk yıllarda Almanya'ya giden işçilerin beşte dördü ülkeye gelmeden önce hâlihazırda bir işte çalışmakta veya bir iş sahibi konumundaydı. Dolayısıyla, bu işçileri Almanya'ya göç etmeye iten nedenler; beklenildiği gibi anavatanlarındaki işsizlik değil, yurtdışında ödenen yüksek maaşlar, kısa zamanda önemli bir birikim yapma şansı, yeni tecrübeler edinebilme beklentisi ve son olarak dünyayı tanıma arzusu olmuştı. Bu nedenlerden dolayı uzun bir süre Türklerin yerleşmesinin kalıcı olmadığı hem Türkiye hem de Almanya tarafından dşnlmekteydi.

1960'ların başında Almanya'ya giden Türklerin çoğunluğu 20-39 yaşları arasında, Türkiye'deki çalışan ortalamasından vasıflı ve eğitimli kişiler oluşturmaktaydı. Kırsal kesimden gelenler tüm misafir işçilerin sadece %12'sini oluşturmaktaydı. 1960'ların ikinci yarısından itibaren göçün büyük bir kısmını kırsal kesim oluşturmaya başlamıştır (Kaya, 2016: 47). 1970'ler sonrasında Türkler, Almanya'daki en büyük yabancı kökenli topluluğu oluşturmıştır.

İşgücü anlaşımları elbette diasporik yapının oluşmasının tek kaynağı değildir. Ancak barındırdığı şartlar neticesinde Türkiye'den diğer vatandaşların da göçünü teşvik etmiş, evlilik ve aile birleşmesi yollarıyla ulusötesi alandaki Türklerin sayısı çoğalmıştır. Bu gçler her ne kadar travmatik şartlar altında oluşmasa da ekonomik koşullar nedeniyle giden Türklerin de vatan ve sıla hasreti çektikleri görülmektedir. Bu durum acıyı fetişize etmekten çok geri dnne kadar yabancı ülkelerde çalışma ve hayatını sürdürme açısından kendi motivasyonlarını sağlamalarını desteklemiştir.

Görüldüğü zere Türk diasporasının dağılımı daha iyi yaşam şartlarına kavuşmak için gönüllü bir şekilde gerçekteleşmiştir. Bu yönüyle Türk diasporası daha çok modern diasporalar kategorisine girmektedir. Zorunlu göçü deneyimleyen, sürgün ve gç sürecinde yaşanan kayıpların acısını travmatik olarak daha fazla hisseden diasporalar,

klasik diasporik toplumsal yapılara daha uygun düşmektedir. Türk diasporasında, göç sürecinden çok ulusötesi alanda yaşadıkları toplumsal hafızanın inşa edilmesine etki ederken, bu durum klasik diasporalarda göçün nedenselliği ve süreç sırasında yaşananları kapsamaktadır. Yahudi, Ermeni ve Filistin diasporası gibi topluluklar zorunlu göçün yaşattığı travmaları toplumsal hafızalarından aktararak diasporik bilinçlerini bu minvalde oluşturmaktadırlar. Türk diasporasında ise bu durum göç sonrası süreçte başlamaktadır.

3.1. Türk Diasporasında Törenler ve Bedensel Pratikler

Türkiye’den Almanya’ya çalışmaya giden işçilerin büyük bir kısmının kalıcı olmayı tercih etmelerinin ardından bir nevi göçün niteliği de değişmeye başlamıştır. Bu değişim sonucunda hem Türkiye tarafında hem de Almanya tarafında “misafir işçilere” kimlik etiketleri üretilmeye başlamıştır. Almanlar göçün farklı aşamalarında göçmenler için farklı tanımlar kullanmaktadır. Bununla birlikte bu farklı tanımların her biri göçmen gruplarının toplumsal düzeydeki kazanımlarını ifade etmesi açısından önemlidir. Almanlar, Fremde (yabancı)’den başlayarak Fremdarbeiter (yabancı işçi)’e geçiş yapmakta ve bir süre sonra Migrant (göçmen) ve Gasterbeiter (misafir işçi) bu tanımlamaları takip etmektedir. Hiç şüphesiz bu tanımlamaların arasında en popülerini Ausländer (ecnebi) tanımı oluşturmaktadır (Gedik, 2013: 243). Diasporalaşan bir topluluğun anavatanından ayrılarak onlardan yabancılaşması özellikle yoğun bir kimlik arayışı ve müzakeresine yol açmaktadır. Bu yönüyle anavatanından getirilen kültürün birçok geleneksel dayanak noktası ortadan kalkma tehlikesi içerisine girmektedir (Mandaville, 2001: 172). Almanya’daki Türklere, resmi söylemde “gurbetçi” ve “Almanya’daki vatandaşlarımız” tanımlamaları yapılırken, sokaktaki insan onları “Almanyalı” veya “Almancı (Alamancı)” gibi tanımlarla adlandırmıştır. Bu dışlanma barındıran adlandırmalar, Almanya’da yaşamaya başlayan Türklerin anavatanlarını ziyaretlerinde, kıyafetleri ve Türkçelerinin günlük dilde farklı gelmesi vasıtasıyla kendilerini “Almanya’da bizi yabancı, Türkiye’de ise Almancı olarak çağırıyorlar” şeklindeki ifade özellikle Almanya’da yaşayan gençler tarafından sıkça dile getirilmekte ve hatırlatılmaktadır (Kaya, 2016: 50). “Almancı” tabiri öyle kapsayıcı bir tanımlama halini almıştır ki Almanya harici Fransa, Hollanda ve Avusturya gibi ülkelerdeki Türklere bile “Almancı” olarak hitap edilmeye başlanmıştır (Tezcan, 2000: 174).

Almanya'daki Türklerin izin zamanlarında Türkiye'yi ziyaretleri onlar üzerinden bir takım kalıp yargıların Türkiye'de yaşayanlar tarafından oluşturulmasına neden olmuştur. Bu durum Almanya'daki Türklerin bedensel pratiklerinin farklılaşmaya başlamasını göstermektedir. Connerton'a göre bir giysiyi veya kıyafeti yorumlamak eylemi edebiyat metinlerini okumaya benzemekte ve okuyan kişinin bu konuda teknik bir donanıma yani ön kavramlara hâkim olmasını gerektirmektedir. Fransız Devriminin gerçekleşmesinin ardından iki zıt yönlü giyim tarzı ardı sıra yer değiştirmiştir. İlk olarak devrimin hemen ardından 1795 yılına kadar yalın kıyafetlerin tercih edilmesi ve 1795 sonrasında giyimde de farklı bir devrim ortaya çıkmış ve iddialı kıyafetler, bedenın serbestliğı gibi konseptler ortaya çıkmaya başlamıştır. Connerton bu süreci devrimin ardından bünyede kalan “tortu”dan kurtulmaya benzetmektedir (Connerton, 2019: 21-25). Türklerde de bu durum Alman giyim tarzına eklenme, genel olarak Türkiye'den getirdiğı giyim kültürünü devam ettirirken Almanya'da özellikle Bavyera eyaletinde görmüş olduğı “Tirolerhut” gibi objelerle diasporanın aslında her iki kültüre yönelik yaklaşımını farkında olmadan yansıtmaktadır. Günümüzde küreselleşmeyle birlikte Türkiye'de de moda olan saç kesimleri, kıyafetler gibi melezlenerek gelişen imaj ve tarzlar bilhassa Almanya'daki Türk gençleri açısından daha farkedilebilir bir konumdadır. Bu durum özellikle 1980'lerde ve 1990'larda diaspora gençlerinin Türkiye'de farklı algılanmalarına yol açmış hatta kültürel bozulma yaşadıkları ve dejenere oldukları gibi söylemler ortaya çıkmıştır.

Öte yandan, her iki ülkede de bu farklı algılanma olgusu, aslında diasporanın ne hissettiğinin de kısaca özetini oluşturmaktadır. Anavatandakilerin onları bir “yabancı” ama tamamen öteki olmayan yabancılar olarak, ev sahibi ülkenin ise “öteki” ve “yabancı” olarak kodlaması diasporalaşma sürecinin başladığını göstermektedir. Tüm bu kodlamalar diasporanın hafızasında yer almakta ve sürekli tekrarlanmaktadır. Bu söylemin resmi veya elitler aracılığıyla değiştirilmeye çalışılması belirli adlandırmaların pejoratif anlamlarını unutturmak veya adlandırmaları değiştirerek özneye yeni sıfatlar atfederek gerçekleşmektedir. Benzer şekilde, ABD'de yaşayan siyahilere önceden söylenen ırkçı bir kelime olan ‘negro’ tanımlamasının günümüzde ‘Afrikalı-Amerikalı’ şeklinde tireli kimliklere dönüşmesi şeklinde görülmektedir. Bu hitap biçimini siyahiler kültürel ve sanatsal araçlar vasıtasıyla şarkılarında, şiirlerinde, hikâye ve romanlarında sürekli hatırlatmaktadır. Çünkü hitap sadece bir kelime de olsa içerisine birçok anlam

yüklenmektedir. Bazen bütün bir ırkçılığın yükünü taşır, bazen de hem anavatanında hem de ev sahibi toplumunda yabancı olmayı ifade eder. Kaya'nın (2002: 51) ifadesiyle, ABD'deki negro kelimesinin bir benzerini Almanya'da Türklere hitaben “kanak” kelimesinin kullanılması olarak gösterilebilir. Bu kelime Almanlar tarafından hangi misafir işçi grubu çoğunlukta ve görünür oldukları arttıysa onlara yönelik kullanılmış tabii bir süre sonra Türklerin bu alandaki liderliği üstlenmesiyle Türklere yönelik kullanılan hakaretlerin başında gelmiştir. Fakat yine ABD'deki kültüre benzer şekilde nasıl ki siyahi rapçiler “negro” kelimesinden türeyen “nigga” kelimesini sembolleştirerek müziklerinde ve sokakta sürdürmekteyse, Türkleri aşağılamak için kullanılan kanak kelimesi de Türk kökenli rapçiler arasında ABD'deki siyahi rapçilerin kullandığı “nigga” kelimesine paralel bir kullanıma dönüşmüştür.

1970'lerden itibaren Türklerin, Almanya'da kalıcı olacağını gösteren etmenler neticesinde Alman kamuoyu ve medyasında Türklere yönelik algı değişmeye başlamıştır. Daha önceleri çalışkanlıkları ve ülkeye yaptıkları katkıları övülen Türkler (bkz. Bild gazetesinin 16 Mart 1966 tarihli “Misafir işçiler, Alman işçilerden daha mı çalışkan” manşeti), artık bir numaralı tehdit ve güvenlik sorunu olarak medyada yer bulmaktaydılar. 1973 yılında *Der Spiegel* “Die Türken kommen-rette sich, wer kann” (Türkler geliyormükünse kendinizi kurtarın) başlığı taşıyan kapağında, Almanya'da hâlihazırda bir milyona yakın Türk'ün yaşadığını ve ülkeye 1 milyon 200 bin daha kişinin Türkiye'den gelmek için sırada beklediğini ve bu göçlerin gerçekleşmesinin ardından Berlin, Münih ve Frankfurt gibi şehirlerin işgale uğrayacağını, kentsel çürümenin, adli vakaların ve sosyal yoksunluğun artarak zirve yapacağını iddia ediyordu. Yine aynı dönemlerde Ford fabrikalarında patlak veren grev, sadece haklarını arayan birçok göçmen kökenli işçiler arasından “Ford in Türkenhand” (Ford Türklerin Elinde) şeklinde manşetler süslüyordu (Alıcı, 2019, E.T. 10/02/2022). Alman medyasında Türkler, uzun bir süre tek boyutlu bir şekilde yaklaşılarak sosyal sorun olarak ele alınacak ve topluma uyumlu parçalar olmadıkları belirtilerek medya temsillerini saldırgan, vahşi, şiddet bağımlısı gibi ifadeler ya da tam tersine korunmaya muhtaç, zayıf tarzı basmakalıp şekillerde marjinalleştirilerek yer bulacaklardı (Uçar İlbuğa, 2006: 118). 1980 sonrası Türkler tamamen bir sorun olarak medyada yansıtılmaktaydı. Bu dönemde *Der Spiegel*'in Aralık 1981 tarihli sayısında “Türk Düşmanlığı Resmen Başlamıştır” başlığı atılmakta ve Türklerin Almanya'daki en büyük toplumsal problem olduğundan, Türkler arasındaki

yüksek işsizlik rakamlarından ve 209 bin Türkün işsizlik parası aldığından bahsetmektedir (Mora, 2011: 130). Unutulmamalıdır ki medya, hafızayı şekillendirme ve gündem oluşturarak kitleleri yönlendirme üzerinde bir hayli etkilidir. Alman medyasının yabancı kökenlileri ve özellikle Türkleri sürekli bir şekilde “sorun” olarak yansıtmaları, aşırı sağın kendisine alan açmasına ve başka görüşten siyasetçilerin de Alman kamuoyundaki etkilerini kaybetmemek için yabancıları suçlayıcı söylemler geliştirmesine neden olmaktadır (Mora, 2011: 53).

1973 yılında Almanya’nın işçi alımına son verdiği tarihten itibaren, Türk kökenli nüfusun karakterini belirleyen etmen işçi göçlerinden daha çok aile birleşimi ve siyasi sığınma şeklindeki göç biçimleri olmuştur (Kaya, 2016: 49). Bauböck’e göre, aynı kökenden gelen göçmenler birçok farklı bölgeye yerleşmiş olsalar dahi, ulusötesi faaliyetleri öncelikle aile bağlarının ve kökenlerinin bulunduğu, havale ve para gönderdikleri, politikalarına ilgi duydukları veya emeklilik için geri dönmeyi planlayabilecekleri bir anavatan ülkeye yöneliktir. Aile ağlarının birkaç ev sahibi ülkeye yayıldığı durumlar dışında, dağılmış olan diğer hedef ülkelerdeki yurttaşlarla olan yan bağlar, sıradan göçmenlerin ilgisini pek çekmemektedir. Diğer bir yandan, bu grupları temsil ettiğini iddia eden siyasi, ekonomik ve dini elitler, bu tür bağları oluşturmak ve sürdürmek için çıkarları doğrultusunda gerekli kaynakları sağlamaktadır (Bauböck, 2010: 315).

Günümüzde henüz diasporaya dönüşmeselerde Türkiye’deki Suriyeli göçmenlerin hafızası üzerine Ok Şehitoğlu’nun yapmış olduğu araştırmaya göre, Suriyeliler kendi anavatanlarından getirdikleri kültürlerine özgü olan Suriye yemeklerinin hazırlanmasının onlara Suriye’deki günlerini hatırlamakta olduğunu ve anavatan yemeklerinin onlara “evlerinde olma” hissini verdiği belirtilmektedir (Ok Şehitoğlu, 2021: 471). Türk diasporasında da benzer durum hala Türkiye’yi ziyaretlerinden sonra yanlarında getirdikleri yiyecekler, Almanya’da Türk bakkallarından alışverişin devam ediyor olması (Kavak ve Yaman, 2007: 766), bir ritüel olarak ele alınabilecek Türk sofra kültürünün devamlılığı görülmektedir. Bununla birlikte diasporalaşma süreci sonucunda Türklerin beslenme kültüründe Alman esintileri görülmektedir. Örneğin; Almanya’daki dönerin hazırlanış ve sunuş pratiklerinin Türkiye’deki geleneksel dönerden farklılaştığı yani bir nevi dönerin de melez bir yapıya büründüğü ifade edilebilir. Almanya’ya özgü sosis gibi yiyecekler ise helal sertifikası altında Türklere yönelik hale getirilmiş bu minvalde beslenme kültüründe melezlenmeler gerçekleşmiştir (Soysal, 2019’dan akt. Madakbaş

Gülener, Baskıda). Türk kültüründen gelerek Almanya’da melezlenen döner, diğer bir yandan Türklerin toplumsal konumunu yeniden düzenlemeye yönelik piyasa stratejisinde elde etmek istedikleri sembolik sermayeyi engelleyici bir şekilde de yer almaktadır (Çağlar, 1998: 38). Türklere yönelik “döner man” gibi hitaplar, hem Türkleri tek tipleştirici bir şekilde yansıtmakta hem de Türklere hiyerarşik olarak yeme-içme sektörü gibi alanlarda kalmalarına yönlendirici ifadeleri taşımaktadır.

Almanya’daki Türkler açısından kuşaklararası tören ve ritüellerde farklılaşan noktalardan birini de “tatil” ve “ziyaret” kavramları arasındaki ayrım oluşturmaktadır (Gedik, 2013: 258). Birinci kuşak açısından anavatana ziyaret yılda bir kez gerçekleşen bir dönemi kapsamakta bu onlar için tatilden daha çok “izin” (erlaubris) olarak görülmekteyken Almanya’da doğup yetişen ikinci ve üçüncü kuşak açısından Türkiye’ye gelişler “tatil” (urlaub) olarak görülmektedir. Bu kuşaklar açısından Türkiye, birinci kuşağın aktardığı “mit”ler üzerinden bir masal ülkesi anlatısında görülmektedir (Gedik, 2013: 258). Almanya’da kendilerinin hissettiği “Türk” kimliği ise bedensel pratiklerinin Türkiye’dekilere göre farklılaşmasından ötürü “diaspora” kimliğine sahip olmalarının farkına varmalarına neden olmaktadır. Almanya’dan memleketlerine veya köylerine gelerek ziyarette bulunan veya ailesi tarafından anneanne/babanne gibi aile büyüklerinin yanına uzun süreli bırakılan çocuklar da kendi bedensel pratiklerinin memleketlerindeki diğer çocuklardan farklı olduğunu bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde hissetmelerine yol açmaktadır. Bu çocuklar, Almanya’da melezlenen kimliklerinin bedensel pratiklerine yansımaları sonucunda memleketlerindeki çocuklar gibi Türkçe konuşmadıklarını, hayat tarzlarının, hobilerinin, giyimlerinin, beslenmelerinin bazı yönlerden farklılaştığını görerek aslında diaspora olduklarının (kendileri bu duruma bir isim koymasa da) bilincine varmaktadırlar. Halbwachs’ın (2018: 24) ifade ettiği gibi çocukluk hatıraları bireyin hafızasında önemli bir yer tutmaktadır. Yetişkinlikte zaman zaman bir şekilde hatırladığımız bu hatıraları günümüzden bakarak her seferinde tekrar inşa ederiz (Halbwachs, 2018: 66). Diaspora üyelerinin anavatana her ziyareti onlara mekânsal kıyaslamalar yapma fırsatını vermekte, karşılanmaları, yolcu edilmeleri, sosyalleşmeleri törensel şekillerde hafızalarına kazınmakta ve anavatana yönelik hatıralarını oluşturmaktadır. Diğer bir yandan, onların tüm bu süreçte yaşadıkları ve toplumun onlara aktardıkları üzerinden anıları her seferinde tekrar inşa edilerek kendi hafızalarında şekillenmekte ve diasporik bilinçlerinde önemli bir yer tutmaktadır.

Diaspora açısından düğün törenleri, hem anavatandan getirdikleri kültürel özellikleri taşımakta hem de zamanla ev sahibi toplumun ve başka kültürlerin özelliklerini de almaktadır. Örneğin Yavuz, Eskişehir’de bulunan Kırım Tatar diasporasındaki düğünleri üç ayrı dönemde incelemekte ve sonuç olarak kuşaklar arasında düğün geleneklerinin değişim gösterdiğini belirtmektedir. 1945-1970 yılları arasında incelenen ilk dönemde köylerde yaşamın sabitliğinin ve iletişim ile ulaşım olanaklarının kısıtlı olduğu bir dönemde göçle birlikte Türkiye’ye gelen ilk kuşak ve onların devamındakiler açısından geleneklerin sürdürülmesi, diasporadaki toplumu kaynaştırıp birbirine bağlayan inanç ve değerlerin aktarımına yol açan bir işlev görmekteydi. 1970-1985 yılları arasında ele alınan düğünlerdeki gelenekler, Kırım Tatarlarının üçüncü kuşaklarına denk düşmekte ve bu kuşakla birlikte artık gelenekler de farklılaşmaya başlamakta ancak özgül yanlarını da sürdürmekte bir nevi melezlenme sürecine girdikleri gözlemlenmektedir. 1985 sonrası dönemde, şehir ve köy hayatı arasındaki sınırlar ortadan kalkmış olması sonucunda topluluk artık sembolik ve zorlayıcı olmayan yapıdaki tören geleneklerini uygular olmuştur (Yavuz, 2017: 185). Benzer şekilde Berlin’deki Türklerin evlilik törenlerini, düğünlerini ve düğün salonlarının geçirdiği değişimi ele alan çalışmasında Depeli, Berlin'deki evlilik törenlerinin dil, gelenek ve müzik açısından Türkiye'den ithal edilen birçok yerel veya bölgesel elementler içerdiğini ifade etmekle birlikte Türkiye'deki büyük şehirlere kıyasla Berlin’deki düğünlerde Türklerin kendine has özellikler geliştirdiğini belirtmektedir. Depeli, Berlin'deki düğünlerin tören içeriğinin güçlü bir şekilde melezleşmiş ve Türkiye'deki düğün salonlarında nadir rastlanacak şekilde gerçekleşen abartılı kutlamaların Berlindekiler açısından olağan hale geldiğini aktarmaktadır. Düğün törenlerinin geleneksel uygulamaları hala devam ettirilmeye çalışılsa da düğün anlayışı açısından Türklerin anavatanlarında bulunan memleketlerindeki geleneklerini aşarak Berlinli Türklerin kendi geleneklerini ortaya çıkarmakta olduğu görülmektedir (Depeli, 2010: 244-245). Diasporalaşmanın göstergesi olarak gelenekler böylece melezlenerek yeniden kurgulanmaktadır. Diasporadaki geleneklerin anavatandan zamanla farklılaşması zaten diasporalaşmanın bir göstergesidir. Ancak zamanla sadece ev sahibi ülkenin gelenekleri devam ettiriliyorsa sonuç olarak diaspora kendine ait kültürel sınırını kaybetmeye başlamıştır. Almanya’daki Türk düğünleri gibi farklı kültürlerle dönüşüm yani melezlenme ise diasporik yapının kendisini yansıtmaktadır.

2018 yılında Almanya’da yasaklanan Osmanen Germania BC (Almanyalı Osmanlılar) adlı oluşum (Dalaman, 2018, E.T. 22/03/2022), hem Osmanlı adını ve sembollerini kullanmakta böylece diasporanın anavatana yönelim özelliğini taşımakta hem de dönüştüğü Batı tarzı motosiklet ve boks kulübü yapısı ve Türk kimliğinden çok Batı’nın bir parçası olan “rocker” duruşlarıyla tam anlamıyla gerek bedensel pratikleri gerekse de motorun, müziğin, sporun bir arada bulunduğu törensel yönleriyle melezlenmiş bir yapıda bulunmaktadır. Almanyalı Osmanlılar, diasporik kimliğin melez yapısını yansıtır şekilde Ermenilerin sözde soykırım tasarısı girişimlerine karşı protesto gösterilerinde bulunmakta ve bu yönleriyle harekete geçirilmiş diaspora bilinci taşımaktadır. Diğer bir yandan suç çetesi faaliyetlerinde bulundukları görülmekte bunu da bedensel pratikleri baz alınarak Batı tarzı imajlarıyla süslemektedir. Bu yönüyle isimlerinde geçen Almanya ve Osmanlı vurgusu bile tam anlamıyla diasporayı yansıtmaktadır.

1990’lara kadar Almanya’daki Türkler arasında pek revaçta olmayan evcil hayvan sahipliği de bu dönemden sonra değişmeye başlamıştır (Çağlar, 1997). Türkler açısından ev sınırlarının içerisinde özellikle köpek gibi hayvanların pek bulunmaması ancak evin dışında avlu ve bahçelerde beslenmesi uygulamaları, Almanya’daki Türklerin törenselliklerinin melezlenmesini göstermesi açısından önemlidir. Bu dönemlerde Türkler arasında artışa geçen Kampfhunde (dövüş köpekleri) merakı giderek artmakta ve bu köpekler nispeten sadece eşlik veya koruma işlevselliklerinin dışında park, bahçe ve spor sahaları gibi bölgelerde eğitilmekteydi. 1992 yılında çıkan “Kampfhundeverordnung” yasası ile bu tarz köpeklerin tasma, ağızlık gibi ekipmanlarla dolaştırılması gerekmekteydi (Çağlar, 1997: 80). Çağlar, Türklerin bu yaklaşımını bilhassa Berlin Duvarı’nın yıkılmasının ardından Türklere yönelik artan ırkçı saldırılara bir savunma olarak geliştiğini ancak diğer bir yandan Türk kültüründe o zamana dek pek bulunmayan evde köpek besleme merakının artarak kültürdeki melezlenmeyi işaret etmektedir.

Topluluklar, geçmişle bağlantı kurma yoluyla kimliklerini temellendirmektedir. Yani tarihlerini hatırlayarak ve kökenlerine ait hatırlama figürlerini hafızalarına yerleştirerek kimliklerinden emin olma bilincine erişmektedirler. Bu bağlamda toplumsal kimlik sadece günümüze bakarak değil gündelik olanın ötesinde özelliklere ve törenselliklere sahiptir. Bu yönüyle de yaşamlarına bir yücelik katarak ve gündelik hayatın sınırlarını aşarak bir nevi gündelik olmayan törensel iletişimin nesnesini oluştururlar (Assman,

2015: 61). Almanya’da düzenlenen “Türk Kültürü Günleri”, “Türk Tiyatro Festivalleri”, edebiyatçıların ve sanatçıların davet edildiği törenler ve söyleşiler hem Türklerin Almanya’daki tarihsel ve kültürel varlığını göstermekte hem de diasporanın toplumsal hafızasında gündelik olanın dışında yeni boyutlar katarak törensel iletişimin somutlaşmış göstergeleri halini almaktadır.

Diaspora, bilhassa Türkiye devletinin bakanlıklar, başkanlıklar, konsolosluklar, büyükelçilikler ve dernekler aracılığıyla anavatandaki törensel yaşamın devam ettirilmesinde, resmi ve dini bayramların hatırlatılması ve diasporik topluluğun anavatana yönelimini teşvik edici uygulamalar geliştirmesine yol açmaktadır. Diasporik kimliğin muhafazası için anavatana yönelim son derece önemli bir noktada bulunmaktadır. Diasporayı göçmen kökenli topluluklardan ayıran etmenlerin başında anavatana yönelik toplumsal hafızalarının sürdürülmesi gelmektedir.

3.2. Anavatana Yönelim ve Toplumsal Hafıza İlişkisi

Anavatana yönelim diasporayı kavramsallaştıran birçok sosyal bilimcinin üzerinde en çok durduğu özelliklerin başında gelmektedir (Grossman, 2019: 1264). Anavatan hakkında ortak hafızaya, mite sahip olma ve varsayılan anavatanlarının idealize edilmesi anavatana yönelim hakkında önemli etmenlerdir (Safran, 1991: 84). Diğer bir yandan anavatana yönelim, varsayılan anavatana geri dönme ideası olarak algılanmamalıdır (Cohen, 2008: 17). Bu olgu, anavatana dair ortak bilinci canlı tutmayı, anavatanla iletişimde kalmayı ve anavatanın geleceği ve refahı için ümitlenmeyi gerektirmektedir (Cohen, 2008: 17).

Diaspora kimliği, yönü olan anavatan odağına aralarında dilin olduğu belli psikolojik ve kültürel etmenlerle oturtulmaktadır (Safran, 2004: 109). Bir topluluk sadece kendi gerçek veya varsayılan anavatanının dışında ikamet etmekle kalmayıp, aynı zamanda onunla maddi ve sembolik bağlara sahip olduğunda diaspora olarak var olabilmektedir (Brubaker, 2005: 5). Maddi ve sembolik bağlantılar, diasporalar ile diğer ulusötesi göçmen topluluklar arasındaki ayrımı sağlayan diaspora kimliğinin bir işaretidir (Butler, 2001: 204).

Bu yönüyle toplumsal hafızası güçlü olan diasporalar, taleplerini ifade etmekte ve kendilerine mücadele alanı açmakta çok daha yönlü çalışmaktadır. Diasporada anavatana

yönelim fikrinin yoğunluğu toplumun kendisini homojen bir varlık olarak algıladığı hayali bir yapı ortaya çıkarmaktadır (Mishra, 1995).

Grossmann (2019) diasporada anavatana yönelimi beş madde altında incelemektedir. Bunları; turizm, anavatanın ulusal veya yerel siyasetine katılım, anavatan politikalarının lehine veya aleyhine siyasi hareketlilik, ekonomik ve ticari faaliyetler, kültürel ve dini değişimler oluşturmaktadır.

3.2.1. Diaspora Turizmi

Diaspora turizmi hareketleri sonucunda genellikle bir ev arayışı, kimlik, özlem ve aidiyet duygusu anlatısı pekiştirilmektedir (Marschall, 2015: 880). Yas ve acının diasporik kimliğinin merkezinde bulunan klasik diasporalar açısından, travmanın anısını hatırlamak için bir “karanlık turizm” (dark tourism) olgusu ekseninde anavatanlarını ziyaret etmektedirler (Dann ve Seaton, 2001; akt. Zhu, 2020: 4). Bu tür ziyaretlere örnek olarak, kurbanların akrabalarının veya diaspora üyelerinin veya İsrail’den gelenlerin birlikte Nazi toplama kamplarına olan ziyaretleri gösterilebilir. Bu bağlamda diaspora turizmi, diaspora ile anavatan arasındaki hafızayı pekiştirmekte, etnik kimlikleri ve sosyal ilişkileri güçlendirmektedir (Zhu, 2020: 4). Zhu’nun Çin diaspora turizmini ele aldığı çalışmasına göre, ulus-devletlerin ve siyasi elitlerin diaspora turizmi etkinliklerini organize etmedeki siyasi rolleri açıktır (2020: 4). Siyasi açıdan devletler belirli stratejiler izlemekte bunu da turizmi teşvik edecek paket turlar ve fuarlar gibi belli araçlar vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. Örneğin T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, TÜRSAB (Türkiye Seyahat Acentaları Birliği) ve TÜROB (Türkiye Otelciler Birliği) gibi kuruluşların desteğiyle Almanya’daki Türk diasporasına yönelik farklı eyalet ve şehirlerde Türk mutfağının önde gelen yemeklerinin tanıtıldığı yiyecek ve içecek festivalleri, giyim ve hediyelik eşya fuarlarının düzenlenmesi gibi etkinlikler bulunmaktadır (Yaşar, 2019: 165). Diaspora turizmi aracılığıyla anavatana yönelim, genellikle devletin etnik yönetim ve kültürel diplomasi önceliği içinde yer almaktadır. Anavatanlar, diasporaya yönelik turizm paketini tasarlarlarken, ulusal imajlarını uluslararası sahnede tanıtmak için kültürel mirası bir yumuşak güç biçimi olarak sıklıkla kullanmaktadırlar (Basu, 2007: 17; akt. Zhu, 2020: 4). Bu şekilde, diasporik turizm “bir özgünlük deneyimi” üreterek bir miras turizmi biçimi haline gelmektedir.

Diasporada anavatana yönelim iki türlü ortaya çıkmaktadır. İlk olarak travmaların siyasetçiler, organizasyonlar, diasporayı birarada tutan kişi ve kurumlar tarafından hatırlatılarak diaspora bilincinin canlı tutulmasının sağlanması yoluyla, ikinci olarak Türk diasporasında olduğu gibi atalarının evleriyle yeniden bağlantı kurmaya çalışılması amacıyla meydana gelmektedir (Li ve McKercher, 2016). Zhu'nun ifadesiyle diaspora üyeleri anavatanla olan aile bağlarını sürdürmek, anavatandaki mülklerini yönetmek veya eş bulmak amacıyla gerçekleştirdikleri ziyaretler de bu kategoriye girmektedir. Hatırlama ve unutma³⁴ süreci olarak diaspora turizmi her zaman gerçek tarihsel geçmişe atıfta bulunmamaktadır. Toplumların kültürel ve etnik bağlantılarını güçlendiren anavatan konseptini doğrulamak için özel bir hafıza pratiklerine ihtiyaçları bulunmaktadır. Organize şekilde gerçekleşen turizm güzergâhının tasarımı, eve dönüşü ve ilgili topluluklar arasında potansiyel iş birliğini kolaylaştırmak için romantikleştirilmiş bir kültürel miras biçimi sağlayan bir kültürel teknikler prosedürünü içermektedir (Zhu, 2020: 15).

Kaya'nın aktardığına göre, Almanya'daki Türklerin büyük bir çoğunluğu, %66'lık bir oranla yılda en az bir kez Türkiye'yi ziyaret etmektedir. Bu durum Almanya'da yaşayan Türklerin anavatanlarına ciddi şekilde aidiyet hissettiklerini göstermektedir. Diğer bir yandan bu yönelimin nedenleri arasında sadece Türkiye'deki akrabalarını ziyaret etme amacı bulunmamakta aynı zamanda Türkiye'nin turistik yerlerini ve sahil kısımlarını da görmek, bu bölgelerde yeni iş arayışlarına girmek de önemli bir etmen olmaya başlamıştır (Kaya, 2016: 63-64).

Kaya'nın çalışmasındaki bulgulardan bir diğeri Almanya'daki Türklerin %94'luk bir oranla akrabalarını ve Almanya'ya göç ettikleri kökenlerinin bulunduğu şehirleri ziyaret etmek amacıyla Türkiye'ye geldiklerini göstermektedir. Bunun yanı sıra Almanya'daki Türklerin yaklaşık yarısı (%47) tatil turizmi için de Türkiye'yi tercih etmektedir. Kaya bu durumun Türkiye ve Almanya arasında yer alan uluslararası alanın büyüklüğünü ve dinamiklerini ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Almanya'daki Türkler hem akrabalık ve çevreleri ile olan ilişkilerini devam ettirmekteler hem de Türk toplumundaki siyasal

³⁴ Zhu'nun (2020: 15) ifade ettiği gibi hatırlama ve unutma süreci, genellikle ortak etnik-dini kimliği ve kültürel, ticari alışverişlerin ortak çıkarlarını vurgulayan kolektif amnezi yaratmaktadır. Buna göre, şiddet içeren hatıralar, anavatanın diasporaya yönelimine göre resmi tarih anlatısının dışında bırakılmakta ya da tam tersine tamamen bu süreçlere odaklanmaktadır.

ve kültürel gelişmelerle yakından ilgilenerek Türkiye ile bağlarını sürdürmektedirler (Kaya, 2016: 64).

3.2.2. Diasporanın Anavatan Siyasetine Katılımı

Türk diasporasının anavatan siyasetine katılımı çok yeni bir fenomendir. Türkiye'nin değişen kamu diplomasisinde diasporalara yönelik faaliyetleri “yumuşak güç” kavramı üzerinden açıklanmaktadır. 1990 yılında yayımlanan “Bound to lead: the changing nature of American power” kitabında Joseph S. Nye tarafından öne sürülen yumuşak güç kavramı uluslararası ilişkilerde sert güç veya ekonomik yaptırımlar uygulanmadan kültür unsurları kullanılarak gerçekleşmektedir. Türkiye’de, 1992’de Orta Asya’daki Türk Cumhuriyetlerle etkileşimin artırılması amacıyla TİKA’nın (Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı) kurulmasının ardından yumuşak güce yönelik faaliyetlerde bulunmuş fakat bu sürecin tam bir kamu diplomasisine dönüşmesi ancak 2000’ler sonrası gerçekleşmiştir. Bu bağlamda, Türkiye’nin yurtdışı Türklere yönelik siyaseti 2010 sonrası farklı bir boyuta geçmiştir. Bu dönemde yurtdışındaki Türklere yönelik diaspora teriminin ilk defa kullanılmaya başlanması (Hacısalıhoğlu, 2022), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığına bağlı olarak Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığının³⁵ (YTB) ve Yunus Emre Enstitüsünün kurulması ve ardından gelen yurtdışında yaşayan Türklere oy kullanma hakkı verilmesi aslında değişen Türk kamu diplomasisinin ve diaspora politikasının somut adımlarını göstermektedir.

Diasporanın anavatanda oy kullanması ve seçimlere bilfiil dâhil olması birçok ülkede hâlihazırda gerçekleşmekteydi. Yurt dışında yaşayan vatandaşların oy kullanması işlemleri 19. yüzyılın sonlarında ilk kez Yeni Zelanda ve Avustralya tarafından denizcilere yönelik geliştirilmiş onları ABD ve Fransa’nın yurtdışında bulunan asker ve kamu personellerine verilen haklar takip etmiştir (Anaz ve Köse, 2020: 26). 20. yüzyıla gelindiğinde pek çok ülke yurtdışında yaşayan vatandaşlarına posta yoluyla veya vekalet vererek oy kullanım hakkını sunmuş ve günümüzde gelişen teknolojiyle birlikte Estonya ve Hollanda gibi ülkelerde çevrimiçi ortamdan oy kullanılması olanakları sunulmaktadır (Sundberg, 2007: 7). Türkiye açısından ele alındığında diasporaya ve yurtdışında yaşayan

³⁵ YTB’ye göre Türkiye’nin diaspora politikasının sac ayakları üç biçimde sıralanmaktadır: yurtdışı vatandaşların i) anavatan aidiyetlerin korunması, ii) anadil, kültür ve kimliklerin muhafaza edilmesi ve iii) toplumsal statüsünün güçlendirilmesi (Madakbaş Güleler, Baskıda).

vatandaşlarına yönelik oy kullanma süreçleri 1987 sonrası uzun bir süre gümrük kapılarında gerçekleşmiştir (Gündoğmuş, 2021: 771). Diasporanın ulusötesi alanda Türkiye’deki seçimlerde doğrudan oy kullanması ilk kez 2014 yılındaki Cumhurbaşkanlığı seçiminde gerçekleşmiştir. Diasporanın angajmanın sağlanmasında ve Türkiye’nin diaspora nüfusuyla olan ilişkisinde seçimlere katılım önemli bir sembolik hatırlatma noktasında bulunmaktadır (Adamson, 2019: 211). Türk diasporasının 2014 Cumhurbaşkanlığı seçiminde yaklaşık 2 milyon 800 bine varan oy kullanabilecek seçmenler arasından gösterdiği katılım 530 bin 135 kişi ile %18,94 oranında gerçekleşirken 7 Haziran 2015’te gerçekleşen genel seçimlerde bu oranın %39’lara yükseldiği ve ardından 1 Kasım 2015’te gerçekleşen genel seçimlerde yaklaşık %45 düzeyine yükseldiği görülmektedir. Oy kullanan seçmenlerin 1 milyon 159 bin 871’i bulundukları ülkede oylarını kullanırken, sadece 138 bin 545 Türk vatandaşının artık gümrük kapılarında oy kullandıkları görülmektedir (UID, 2016). Bu durum seçimlerde diasporanın siyasal katılımının arttığını ve diasporanın anavatan siyasetinde daha fazla söz sahibi olmak istemesinin göstergesidir. Anavatana yönelim hem anavatanla gerçekleşen ziyaretler, anavatan siyasetine katılım, anavatan lehine veya aleyhine lobicilik gibi anavatana doğrudan yönelik kategoriler içerse de anavatanların diasporaya olan ilgisinde bilhassa ekonomik faktörler önemli bir rol oynamaktadır.

3.2.3. Diaspora Yatırımları

Diasporalar gerek gönderdikleri havaleler ile gerekse de yatırımlarıyla, turizm faaliyetlerinin yanında anavatan ekonomisine katkıda bulunmaktadır. 1960’lı yıllarda göç etmeye başlayan birinci kuşakla birlikte gidiş amaçlarına uygun şekilde gerçekleşen birikimler Türkiye’ye döviz olarak dönmektedir. Bu durum sonucunda Türkiye’ye yönelik gerçekleşen döviz transferleri sayesinde 1970’li yıllarda Türkiye’nin dış ticaret açığının kapatılmasına büyük bir etkide bulunmuştur (Boratav, 2007: 122’den akt. Madakbaş Gülenler, Baskıda). 1973 sonrası yaşanan kriz, Türklerin kalıcı olmaya başlamaları ve ardından aile birleşiminin gerçekleşmesiyle döviz transferlerinde düşüş yaşanmıştır (Madakbaş Gülenler, Baskıda). Diasporanın, Türkiye’nin Gayri Safi Yurtiçi Hasılasındaki (GSYİH) oranına bakıldığında ise istikrarsız bir tablo ortaya çıkmakta bununla birlikte 1971 ile 2008 yılları arasında Türkiye’nin GSYİH’nin ortalama olarak %0,54’ünü diasporadan gelen döviz oluşturmaktadır (Akman, 2010: 54). Kesin bir rakam

belirtmenin bir hayli zor olduğu diaspora havaleleri açısından, yaklaşık olarak 1984 yılında Türk diasporasından Türkiye'ye 1,8 milyar dolarlık döviz transferinin 1994 yılına gelindiğinde 2,5 milyar dolara yükseldiği tahmin edilmektedir (Sheffer, 2020: 309). 1970'lerin başında, Türk işçilerin gönderdiği dövizler Türkiye'nin döviz kazancının %70'ini, ihracat gelirlerinin %84'ünü ve gayri safi milli hasılasının %5'ini kapsıyordu (Sayari, 1986: 92-93'ten akt. Adamson, 2019: 220). Bu durum sonucunda Türkiye açısından diasporalarıyla ilişkilerinde ekonomi önemli bir dayanak haline gelmektedir.

Türklerin Almanya'da kalıcı olması aynı zamanda diaspora girişimciliğinin doğmasına da neden olmuştur. Diaspora girişimciliği hem ev sahibi ülkede katma değer üretmekte hem de anavatana yatırım yapılmasını sağlamaktadır. Anavatana yönelim sayesinde diaspora girişimcileri, yüksek riskli veya gelişmekte olan pazarlarda ticari faaliyetlere girişme riski göz önüne alındığında diaspora dışı yatırımcılara göre daha isteklidir (Ramamurti, 2004). Diaspora girişimcileri gıda, bilişim ve turizm gibi sektörler aracılığıyla Türkiye ve Almanya arasındaki ticaret hacmini arttırmaktadır. AB'de bulunan Türk diasporası arasında, diaspora girişimcilerin %68 gibi bir oranını Almanya'daki Türk diasporası oluşturmaktadır (Telli ve Cengiz, b.t.). Türk diasporası turizm gelirlerinde ve gayrimenkul yatırımlarıyla son yıllarda ön plana çıkmaktadır. Diasporanın Türkiye'deki harcamalarını görebilmek açısından, 2021'nin ikinci çeyreğinde yurt dışından gelen Türklerin kişi başı harcamalarının ortalama 871 dolar olduğu ve bu rakamın diğer yabancı turistler açısından ortalama 694 dolar olduğu görülmektedir (Madakbaş Gülenler, Baskıda).

3.3. Türk Diasporasının Anavatana Yöneliminde Kültürel Kimlik, Dil ve Din

Anavatana yönelimde kültürel kimlik uzun bir inşa sürecini beraberinde getirmektedir. Halbwachs (2016: 116); "Sözel uzlaşımlar kolektif hafızanın hem en temel hem de en kalıcı çerçevesini oluşturur" diyerek dilin hafızadaki önemini bilhassa rüyalar açısından ifade etmektedir. Toplumsal kimliğin oluşumunda bireyin kültürel kimlik nedeniyle öncelikle bulunduğu topluluğa aidiyet hissetmesi gerekmektedir (Assman, 2015: 140). Hall (1990) kültürel kimliğin diasporalar açısından bir var olma meselesi olduğunu vurgulamaktadır.

Assman'a göre kültürün iki yönü bulunmakta ve bunları; kuralcı ve anlatsal olan ile yönlendirici ve nakledici olan yönler içermektedir. Bireylerin kendilerini bir "biz" olarak

yansıtmaları kimlik ve aidiyet temellerini yaratmaktadır. Tek tek her bir bireyi bir "biz" de birleştiren öğeleri hem ortak kurallar ve değerlere bağlılık hem de ortak yaşanmış geçmişin anılarına dayanan, ortak bilgi ve kendini algılayış biçimini oluşturmaktadır (Assman, 2015: 23). Diasporanın ev sahibi ülkede karşılaştığı kültürel çatışma alanında iki eğilim ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilkinin uzaktan milliyetçilikten beslenen salt anavatan milliyetçiliği gibi unsurlar veya kökten dinci eğilimlere açık hale gelen eğilimler oluşturmaktadır. Bu tarz gruplar, diaspora içerisinde anavatan ve ev sahibi ülke arasında köprü görevinde bulunmaktan çok Kaya ve Kentel'in (2005: 87) belirttiği şekilde diasporada "engel grupları" oluşturmaktadır. Diğer bir yandan Türk kültürü ile karşılaştığı diğer kültürleri de içeren ve kültürel yenilik anlamında bireysel ve toplumsal melezlenmenin görüldüğü bir eğilim de halihazırda bulunmaktadır (Kula, 2012: 173).

3.3.1. Anavatana Yönelimde Dil

Dil, Lévi-Strauss'a göre, toplumsal pratiklerin sonraki kuşaklara aktarılmasını sağlamakta aynı zamanda geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek ayrışmasını mümkün kılan bir "zaman makinesi" işlevi görmektedir (Giddens, 2010: 39). Dil ve hafıza ilişkisi gerek bireyin anımsaması gerekse de kolektif hayatın kurumsallaşması düzeyinde birbirini besleyen bir karşılıklık içerisinde (Connerton, 2019). Dil, Wittgenstien'in ifade ettiği şekilde hem toplumsal hafızanın tüm boyutlarıyla görünümünü vurgulamakta hem de toplumsal hafızanın temel aktarım aracı halini almaktadır (Karaaraslan, 2019: 161). Dil, kültürün ve temsilin önemli bir faktörüdür. İki dilli insanlar, kendi benlik algılarını oluşturan zengin bir dilsel ve kültürel repertuar çeşitliliğinden yararlanmaktadırlar. Bu çeşitlilik sonucu her iki dili farklı zamanlarda kullanmaları onların kendilerini farklı kişilermiş gibi hissetmelerine yol açmakta ve zengin bir dilsel ve kültürel repertuar çeşitliliği ortaya çıkmaktadır (Koven, 1998; akt. Mills, 2005). Dil, grup sınırlarının korunmasında kimliğin bir belirteci olarak oldukça önemlidir ve bu nedenle, bir grubun etnisite duygusunu sürdürmek için hareket edebilmektedir. Topluluk kimliğinin, nesnel ve öznel bir grup olma duygusu taşıyan sınırların korunmasına bağlı olduğu görülmektedir. Diğer bir yandan bir dilin kaybı, kendi içinde, bir kimlik kaybına yol açmaz veya dil, sembolik veya duygusal bir çekiciliğe sahip olmaya devam edebileceğinden, grup sınırlarının aşınmasına yol açmamaktadır (Edwards, 1995; akt. Mills, 2005). Ünalın, dilin bir toplumun kültür kimliği olduğunu ifade etmektedir. Nasıl

insanların varlıkları dil ile mümkün oluyorsa, toplumlarda ancak dil varsa mümkün olmaktadır. Dil bir toplumun kültürel kimliğini yansıtmakta ve insanların varlığı nasıl dil ile sürdürülebiliyorsa, toplumların da ancak dil ile devamlılığı bulunmaktadır (Ünal, 2005: 14). Bu durum dilin her zaman günlük konuşmada cereyan ettiği anlamına gelmemektedir. Örneğin; Fischer'ın vurguladığı gibi İbranice'nin yakın zamanlarda canlandırıldığına dair bir algı bulunmaktadır. Öte yandan, İbranice uzun bir süre boyunca Yahudi diasporası arasında bir prestij dili haline gelmiştir. Tarihsel süreçte Yahudilerin dinsel törenlerindeki ve müziğindeki dili İbranice oluşturmuş ve bu yönüyle de sürekli bir şekilde işitilip konuşulmuştur (Fischer, 2018). Her toplumsal öge de olduğu gibi dil dediğimiz olgu da bulunduğu toplumun yapısına göre şekillenmekte ve sosyal faktörlere göre kendini değiştirmektedir (Akarsu, 1984: 80). Assman (2015: 27) dil ve iletişimin iletişimsel hafızayı meydana getirdiğini bunu da dilin kendiliğinden oluşmadığını, başkaları ile alışveriş içerisinde olmayı ve diğerleriyle etkileşimin getirdiği toplumsal bir süreç olarak yorumlamaktadır.

Mlynář, dil ve toplumsal hafıza arasındaki ilişkinin üç düzeyde düşünömsel ve diyalektik olduğunu varsaymaktadır. i) Toplumsal hafıza -gündelik konuşmalar ve günlük deneyimlerle ilgili küçük anlatılar aracılığıyla- dilden doğmaktadır. ii) Toplumsal hafızalar -anlam katmanları olarak geçmişin temsilleri aracılığıyla- dilsel olarak yapılandırılmaktadır ve iii) Toplumsal hafıza kalıpları -sosyal ve kültürel olarak paylaşılan anlatı türleri, metaforlar, şemalar veya konular olarak- dili etkilemektedir (Mlynář, 2018: 218-219).

Türk diasporasının anavatanından getirdiği dil genellikle evde yaşatılmakla birlikte derneklerde ve Türklerin toplu olarak sosyalleştiği kahvehanelerde de konuşulmaktadır. Adıgöz'ün (2004: 221) Köln'deki Türk gençlerine yönelik gerçekleştirdiği Doktora Tezi çalışmasında, Köln'deki Türklerin tamamen Türkçe iletişim kurmaları aile içerisinde %35,5, sokak ortamında %5,6 ve arkadaş çevreleri arasında %4,1'e denk düştüğü görölmektedir. Türk gençler arasında çift dillilik bir hayli oranda yaygınken aile içerisinde bile %30 civarında Almanca ve Türkçeyi birlikte kullandıkları görölmektedir.

Kaya ve Kentel'in (2005) çalışmasına göre televizyon kanalları izleme oranlarında Türklerin %45'lik bir kesiminin her gün Almanca kanalları da takip ettiğini sadece

%28'inin Alman televizyon kanallarını hiç izlemiyor ya da çok az izliyor olduklarını belirtmektedir.

Diasporalaşma sürecinde bir diğer önemli unsuru medya oluşturmaktadır. Diasporik medya, sadece anavatan ve ev sahibi yönünden değil diasporanın kendi öz varlığını aktarımı açısından da önem arz etmektedir. Diaspora medyası, belirli bir topluluğu ilgilendiren bilgilerin değiş tokuş edilebileceği bir araçtan veya o topluluğun görüntülerini daha geniş topluma iletmek için bir araçtan çok daha fazlası olarak anlaşılmalıdır. Bu bağlamda diasporik medya, diasporaların topluluk kimliğinin, anlamının ve sınırlarının sürekli olarak inşa edildiği, tartışıldığı ve yeniden tasavvur edildiği iletişim alanları olarak karşımıza çıkmaktadır (Mandaville, 2001: 172). Almanya'ya giden ilk Türk işçilerden itibaren Türkçe medya önemli bir konumda bulunmaktadır. 1960'ların sonuna kadar Türkiye'den gönderilen gazete ve dergiler aracılığıyla anavatandaki gelişmeleri takip eden Türkler, 1970'ler sonrası Almanya'da basılmaya başlayan *Akşam*, *Hürriyet*, *Cumhuriyet* ve *Milliyet* gibi gazetelerle Türkiye haberlerini takip etmiştir (Özsoy, 2014). Televizyon boyutunda ise TRT üzerinden ve Alman kanallarının Türkçe içeriklerini takip eden Türkler, 1990'lardan itibaren önce TRT INT'in yayın hayatına başlaması ardından diasporanın kendi kanallarının kurulmasıyla Avrupa'daki Türkler hakkındaki gelişmelere vakıf olmuştur. Ludwigshafen'de 1984 yılında yayın hayatına başlayan Avrupa Türk Televizyonu (ATT) Avrupa'nın ilk Türkçe özel kanalı olurken, Almanya özelinde Berlinlilere Almanca ve Türkçe içerikli yayınlar sunan 1985 yılında kurulan TD1 (Berlin Türk-Alman Televizyonu) kanalı gelmektedir (Uçar, 2006).

Zamanla diaspora medyası genişleyerek radyo kanallarından dergilere ve gazetelere kadar genişlemiş günümüzde ise yeni medya aracılığıyla kendisini devam ettirmektedir. Türk diasporasının anadilde yayın yapan içerikleri takip etmesinde Türkiye'yle kurulan bağların devam etmesinin yanında kültürel kimliğin korunmasına da yardımcı olmakta ve toplumsal hafızanın aktarımında önemli bir görev üstlendiği görülmektedir. Diğer bir yandan Türklerin, Türkçe medya tercihleri Alman kamuoyunda ve siyasetçilerin söylemlerinde entegrasyon sorunlarını gündeme getirmekte bununla birlikte araştırmalar tam tersi bir durumu ortaya koyarak Türkçe medyaya olan ilginin Alman medyasına olan ilginin azaldığı anlamına gelmediğini ve diasporanın her iki dil de medya kullanımında bulunduğunu göstermektedir (Bozdağ, 2015). Dolayısıyla, günümüzde diasporayı birinci

kuşak Türklerden ayıran bir diğer özellik sadece Türkçe medyayı değil aynı zamanda Almanca içerikleri de takip etmeleridir. Diğer bir yandan Türk diasporasının Alman medyasında sadece tek tipleştirilerek sunulması ve kendilerine yönelik programların yeterince üretilmediği de görülmektedir (Kula, 2012: 183).

Türkler, Almanya’da yaşadıkları kültürel ihmale yani kendilerine yönelik içeriklerin Alman medyası tarafından yeterince üretilmemesine dolayısıyla eğlence sektöründen de dışlanmalarına karşı belli reaksiyonlar geliştirmişlerdir. Türklerin bu ihtiyacına yönelik Türk video filmleri kültürü ortaya çıkmıştır (Kula, 2012: 184). Ortaya çıkan video pazarı Türklerin anavatana yönelik hafızasını beslerken, içeriklerin Alman kültüründen uzak oluşu entegrasyona fayda sağlamamakta tam tersine kültürel olarak içe kapanmalarına yol açmaktadır (Kula, 2012: 185).

Bekar’a göre, Almanya’da bilhassa üçüncü kuşakla birlikte Türkçenin hem konuşma sıklığı azalmakta hem de kullanımında bozulma görülmektedir. Diaspora açısından dil yapısı da melezlik göstermekte Türkçe kullanımın içerisine giren Almanca kelimelerle birlikte dil farklı bir formata yönelmektedir. Bekar bu durumu Türkçeye yeterince önem verilmemesine, Almanca öğrenmenin akademik başarı için yeterli oluşuna ve Almanya’nın uyguladığı politikalara bağlamaktadır (Bekar, 2013: 782). Diğer bir yandan bunun tamamen doğal bir süreç olduğu da gözükmemektedir. İlk kuşak Türkler hem geç yaşlarda Almanya’ya gidişlerinden hem de kalıcı olmayacaklarını düşündüklerinden dolayı Almancaya yeterince rağbet göstermemişlerdir. Bundan dolayı da kendilerini yeterince ifade edememiş ve gittikçe içe kapanmışlardır. Sonraki kuşaklar açısından da hem Almanca hem Türkçe dil problemleri ortaya çıkmaktadır. Gündelik hayattaki iletişimde her iki dilden sözcükleri biraraya getirerek kullanan diasporaların kendilerine ait melez bir dilsel yapı ortaya çıkardıkları görülmektedir. “Kanak Sprak” adı verilen ve gençler arasında popüler olan kelimeler Almanya’da sıklıkla duyacağınız; “lan, tschüs, tam, moruk” gibi kelimeleri içermektedir (Topal, Baskıda). Diğer bir yandan, Alman eğitim sistemi Türkçe dersler içermeye direnmekte ve bunun sonucunda her iki dile tam anlamıyla hâkim olamama sorunlarına yol açmaktadır.

1980’li yıllarda okul programında zorunlu yabancı dil olarak Türkçeyi, Almanya’da Berlin’den başka hiçbir eyaletin kabul etmemesi sonucunda Türk öğrencilerin Türkçe derslere karşı ilgisiz kalmasına yol açmıştır (Abadan-Unat, 2002: 54). Oysa olması

gereken Stölting'in önerdiği "eşdillilik" yani iki dile eşit düzeyde egemen olma yaklaşımının yerleştirilmesi gerekmektedir (Kula, 2012: 317). Diaspora açısından bir derse her iki dilde yeterince hâkim olamayan öğrenci, kavramsallaştırma açısından etkinlik sağlayamamaktadır (Stölting, 1980: 22'den akt. Kula, 2012: 316). Bu durum sonucunda eğitim sisteminde iki dilli öğrencilerin yapısal eşitsizlikler yaşamasına neden olmakta ve akademik başarılarını etkilemektedir.

Türkiye Millî Eğitim Bakanlığı ile Bavyera Millî Eğitim Bakanlığı arasında 2002 yılında gerçekleşen anlaşmaya göre Türkçe, Gymnasium tipi okulların 10,11,12 ve 13. sınıflarında ikinci veya üçüncü zorunlu yabancı ders olarak yer alacak, böylece çocukların okul başarısı da hesaba katılmış olacaktı (Abadan-Unat, 2002: 195). Abadan-Unat bu durumun hem Türkçe hem de bulundukları ülkenin dilinde sınırlı bir sözcük hazinesine sahip olmaları neticesinde bu çocuklardan kusursuz bir Türkçe konuşmaları beklentisinin adil olmadığı görüşündedir (Abadan-Unat, 2002: 195-196). Diğer bir yandan anavatanın Türkçe dilinin korunmasına yönelik Yunus Emre Enstitüsü, 2011 yılında TİKA tarafından yürütülen Türkoloji projesini devralarak yurt dışına Türk dilinin sürdürülebilirliğini üstlenmiştir (Barın, 2014: 57). Bunun haricinde Enstitü, yurtdışında Türkçe öğretimi sertifika programları, Türkçe Eğitimcilerin Eğitimi, Türk kültür merkezlerinde kullanılmak üzere Türkçe eğitim materyalleri, Türkçe Yaz Okulları, Türkçe Çalıştayları (Barın, 2014) gibi projeler düzenlemekte ve anavatanın diasporayı dil açısından mobilizasyonunu gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Almanya'daki camilerin büyük bir kısmında verilen din eğitimi Türkçe olarak verilmekte ve bu camilerin de belli dernekler altında yer aldığı göz önüne alındığında din olgusunda Türkçe ön plana çıkmaktadır (Yılmaz, 2014: 1649). Taşğın vd. çalışmaları göstermektedir ki Avrupa'daki Türk kökenli aileler açısından Türkçe konuşma yeteneğinin kaybı bir tür mahkûmiyet olarak görülmektedir. Türkçe konuşma becerisi gösteremeyen çocukların bunun sonucunda dinlerini, geleneklerini ve adetlerini kaybederek asimile olacakları endişesi Türk diasporasında yaygın bir kanaattir (Taşğın vd, 2016: 87). Türkçenin korunması, ikidillilik bağlamında eğitim sistemine yerleştirilmesi diasporik kimliği korumanın en önemli halesini meydana getirmektedir (Bezci, 2021: 76).

Diasporada kültür ve pek çok etmen gibi dil de melezlenme eğilimi göstermektedir. Almanyalı-Türk yazar Feridun Zaimoğlu'nun *Kanak-Sprak* adlı kitabında değindiği gibi Almanya'da yaşayan Türk gençlerinin geliştirdikleri konuşma dilinin kreolleşen dil

özellikleri taşıdığı görülmektedir. Aslında bu durum Kaya'nın kültürel alışım dediği unsurun diasporada gerçekleştiğini ve kültürlerin senkretik oluşumlara dönüşümünü göstermesi açısından değerlidir (Kaya, 2001: 24). Almanya'ya giden birinci kuşak Türklerin ve onların çocuklarının Alman edebiyatı içerisinde kendilerini tanımlamaları eserlerinde sıkça 'yabancı', 'arada kalmak', 'özlem', 'sıla' ve benzeri kavramları kullanmalarına yol açmıştır (Baloğlu, 2011: 89).

Türklerin, Almanya'daki edebi serüveni de diasporalaşma süreçleriyle paralellik taşımaktadır. Birinci kuşağın ürettiği eserlerde ön plana çıkan vurgular hasret ve kavuşma üzerine olurken, ikinci kuşak arada kalmışlığa ve dönüşüme işaret etmektedir. Asıl değişim ise üçüncü kuşaktan itibaren kendisini gösteren "çokkültürlülük" vurgusu ve sadece Türklerin değil artık Almanya'nın genel sorunlarını da eserlerinde işleyen bir diaspora edebiyatının ortaya çıktığı görülmektedir (Topal, Baskıda). Üçüncü kuşaktan itibaren geçişkenlikler ve kültürel melezlenmeler artarak Türk diasporasının kendisini artık Alman toplumunda birinci ve ikinci kuşağa göre farklı konumlandırmaya başladığı görülmektedir. Bu durum edebi eserlerde kullanılan dile de yansımaktadır.

Dil sadece konuşma ve yazma üzerinden algılanmamalıdır. Bugün Almanya'da Türkçeyi hatırlatan sembollerin yanında dükkân isimlerinde sıkça geçen 'İstanbul Berber Salonu', 'Anadolu Döner' gibi ifadelerle de yaşatılmaktadır. Mekânın dilinde Türkçe ifadelerin geçmesi toplumsal hafızadan kopuşu geciktiren faktörlerdendir (Bezci, 2021: 74). Keza, Alman-Türk mimar Ayşe Erkmen'in "Evde" (Am Haus) olarak adlandırdığı eseri Kreuzberg'te kendi yaşam alanı olan binanın cephesini Türkçeden gelen "-miş"li geçmiş zaman fiilinin çekimleriyle yansıtmaktadır. Bu yansıtmanın sonucunda ortaya Türk kökenlilerin kendilerini ifade ettikleri dilde -miş'li zamandan gelen "mişmişsin" gibi birtakım kelimeler çıkmakta aynı zamanda bina Alman ve diğer milletler açısından kendi dillerinde herhangi bir anlama gelmese de estetik değeri olan bir yapı olarak uzun bir süredir Kreuzberg sokaklarında sergilenmektedir (Hopyar, Baskıda). Bu gibi Türkçenin kullanıldığı örnekler arasında en belirgin olanı Kreuzberg, Kottbusser tor'da caddenin ortasında konumlanan bir tarafında 'Kreuzberg Zentrum' öteki tarafında 'Kreuzberg Merkezi' yazısının bulunduğu tabela oluşturmaktadır. Bu tabela sadece Türklerin Almanya'daki mevcudiyetini göstermemekte aynı zamanda iki taraflı oluşuyla hem Almanca hem de Türkçeye referans verişiyile diasporanın zaman/mekân bağlamında varlığını ve kültürünü yansıtmaktadır (Hopyar, Baskıda). Dolayısıyla, dilin hem diasporik

bilinç açısından hem de Türkiye ile bağların sürdürülmesi açısından önemli bir etmen olduğunu belirtmekle birlikte, Türkiye’de eğitim almamış ve genellikle sadece aile içerisinde kullanılmış şekliyle diasporadan kusursuz Türkçe dil kullanımı beklemenin rasyonel bir yanı bulunmamaktadır. Bu durum kültürün yozlaşması veya bozulması anlamına gelmemektedir. Kültür, organik ve çürüyen bir forma sahip değildir. Kültür, diaspora özelinde görüldüğü gibi değişkenlik ve akışkanlık barındırmaktadır.

Shain’in (2002: 116) ifadesine göre bilhassa ABD siyasi sisteminde Ermeni ve Yahudi diasporaları, önceliklerini savunmada en etkili lobi grupları arasındadır. Shain (2002: 121) Ermeni diaspora hareketliliğin merkezinde 1915 olaylarının travmasının bulunduğunu belirtmektedir. Chahinian ve Bakalian’ın (2015) ABD’deki Ermeni diasporasının Ermenice dil kullanımını ve dilin korunmasına yönelik ele aldığı çalışmasına göre, ABD doğumlu Ermenilerin evlerinde %67’si İngilizce ve sadece %19’luk bir kesimi Ermenice konuşmaktadır. Diğer bir yandan bu Ermeni diasporik kimliğinin ve kültürünün anavatanlarıyla sıkı bir şekilde bağlı olduğu gerçeğini gölgelememektedir. Dolayısıyla, anavatandan gelen dilin varlığı diasporanın sürdürülebilirliği açısından oldukça önemlidir ancak bu dilin anadilleri formatında birebir gerçekleşmesi gerekmemektedir. Diasporada öncelikli olan iki dillilikle birlikte anavatandan gelen dilin kültürle birlikte yaşatılmasıdır. Dilin yanında bir diğer değinilmesi gereken kültür ve kimlik bileşenini de oluşturmaktadır.

3.3.2. Anavatana Yönelimde Din

Dinler özellikle sembolik biçimlerde onları benimsemiş olan toplumların kökeninde bulunan göçler, büyük olaylar, savaşlar, kuruluşlar ve reformların tarihini yeniden üretmektedir (Halbwachs, 2016: 227). Dil ve din faktörleri kimliğin en önemli bileşenleri arasında yer almakta ve kimliğin yetkin bir şekilde ortaya çıkmasına yol açmaktadır (Subaşı, 2014: 23-24). Göçmenlerin dini temellerini kaybetme korkusu, genel olarak kimliklerini kaybetme korkusuyla birlikte ilerlemektedir (Sirseldoudi, 2012: 813). Dinin hafıza üzerindeki önemine değinen Hervieu-Léger’in (2000) ifadesiyle din kimlik üzerinde ne kadar etkiliyse dinden kopuş bir nevi toplu hafıza kaybına yol açmaktadır. Dolayısıyla dini toplulukların hatıralarının belli mekânların, konumların ve nesnelerin yapısal görüntüleriyle kendisini sık sık hatırlatıyor olması hafızanın çerçeveleme pratiklerini göstermektedir (Deniz, Özgür ve Öksüz, 2018: 172). Alman devletinin İslam

ve Müslümanlara yönelik politikaları, din ve inanç noktasında evrensel bir dini ve yapısını olduğu şekilde kabul etmek yerine kültürel bir çeşitlilik ve çoğulculuk seviyesine indirgeyerek kontrol altında tutulması gereken bir din algısını yaratmakta ve Alman üniversitelerinde açılan İslam Kürsülerinin, İslam din dersi içeriklerinin ve Alman İslam Konferansı gibi faaliyetlerle İslam dinine ve Müslümanların yaşantısına Alman devleti tarafından müdahaleler söz konusudur (Aslan, 2021: 47). Ortaya “Alman İslamı” gibi sürülen kavramlar bir açıdan ev sahibi ülkenin karşıt bir toplum yaratma ve böylece diasporanın hafızasına müdahale etme girişimleri olarak yorumlanabilir.

Din, göçmenler arasında kimlik oluşumunda önemli bir kültürel kaynaktır. Ancak, din faktörünün artık özcü bir yapıya sahip olmadığı görülmektedir (Kaya, 2019: 70). Kaya’ya göre diasporanın üçüncü ve sonraki kuşakları açısından din özellikle sembolik yönüyle ön plana çıkmaktadır. Dinin genç kuşaklar için önemi gençlere, çoğunluk tarafından ön yargılı şekilde kalıp yargılarla yaklaşımlarında yatmaktadır. Avrupa’da çoğunluğu oluşturan kesim, Cezayir, Fas, Tunus, Pakistan, Bangladeş veya Türk kökenli gençleri tanımlarken ana referans noktası olarak İslam’ı kullanmaktadır. Örneğin, Fransız veya Belçika halkı tarafından İslami olarak tanımlanan Kuzey veya Orta Afrika kökenli genç yetişkinler, kimliklerinin önyargıyla tanındığına veya daha doğrusu yanlış tanındığına inanmaktalar. Bu duruma tepki olarak, dine artan bir sembolik bağlılık göstermektedirler (Kaya, 2019: 71). Kaya’ya göre bu sürecin bir örneği Almanya’da yaşayan Türkler arasında görülebilir. 1990’larda Berlin merkezli üyelerini Boe B (Bülent İpek)³⁶, Maxim, Killa Hakan’ın (Hakan Durmuş)³⁷ oluşturduğu Türk-Alman rap grubunun *Islamic Force* (İslam Gücü) ismini kendilerine seçmelerinde esas olarak Alman çoğunluğunun İslam’a yönelik önyargılı tutumunu protesto etmek istedikleri ve onları daha fazla kışkırtmak istedikleri gerekçesiyle açıklamaktadırlar. Çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu bu rap grubu ağırlıklı olarak evrensel bir söyleme sahipti (Kaya, 2001: 131). Kaya’ya göre bu bağlantılar diasporadaki kültürel kimliklerin, çoğunluk ve azınlıklar arasındaki diyalektik ve diyalojik ilişkiler sürecinde ortaya çıktığını göstermektedir. Bu, süregelen yapısal

³⁶ Islamic Force grubunun kurucularından olan Boe B, ilk Türkçe rap yapan kişiler arasındadır. 2000 yılında hayatını kaybetmiştir. Boe B, anavatandan ve arabesk müzik kültüründen izler taşıyan altyapının üzerine Türk Halk Edebiyatı geleneğini yansıtan sözleriyle tanınmaktaydı (Güney, 2015: 107).

³⁷ Killa Hakan, ikinci kuşak Türkler arasında en tanınan figürlerin başında gelmektedir. Rap müziğe başlamadan önce 1980’li yıllarda 36 Boys’un bir üyesiydi. Berlin’de suça karışarak 18 yaşın altında çocukların konulduğu “Untersuchungsrhafeseich Kieferngrund” diye bilinen gençlik hapisanesinde genç yaşında hapisane hayatıyla tanışmıştır. Kendisi buradan çıktıktan sonra önce Islamic Force grubunda müzik kariyerine başlamış daha sonra da solo rap müzik kariyerini devam ettirmiştir (Güney, 2015: 153).

dışlanma nedeniyle toplumsal etkilere maruz kalan bireylerin değişen ihtiyaçları doğrultusunda dinin daha bireyselleştiği diasporadaki İslam'ın yerelleşme sürecini ifade etmektedir (Kaya, 2019: 70-71).

3.3.3. Anavatana Yönelimde Müzik

Şarkılar, türküler veya genel olarak müziğin kendisi de toplumsal hafıza kavramını duyuşsal deneyim aracılığıyla birleştirerek kültürel hafızada önemli bir rol oynamaktadır (Volgsten ve Pripp, 2016). Türkülerde geçen motifler ve sözler gelişigüzel değil, belli çağırışım ve anlamları barındıranlar arasından seçilmiştir (Ok, 2017: 287). Toplum tarafından genel bir kanının oluştuğu, bireylerin gündelik hayatını yansıtan hafıza motifleri bu açıdan türkülerde sıkça kullanılmaktadır (Ok, 2017: 287). Türkler de göçü ve ayrılığı sıklıkla söze ve müziğe dökmüşlerdir. Ali Akbaş'ın: “Sirkeci'den tren gider, Vagon gider, derdim gider. Gurbet elde bir başıma, Varım yoğum alır gider.” dizeleri bu yönüyle gurbeti anlatmakta (Kırmızı, 2016: 146), Cem Karaca'da Türklerin Almanya'dan geri gönderilmek istenmesini şu sözlerle ifade etmektedir: “Davulla zurnayla yola çıkmış, Bandoyla karşılanmıştık. İş gücümüzü sattığımız, Ter olup çarklara aktığımız. Servete servet kattığımız, Gurbet el şimdi bize dön geri diyor” (Genel, 2014: 304). Göçmen kökenliler açısından müzik bir kimlik yansıması olmanın yanı sıra karşılaşılan sorunlarla da mücadele etme stratejisidir. Ev sahibi ülkeler de dışlanan veya ev sahibi ülkeyi kabullenmeyenler açısından getto yaşamı içerisinde ailelerinde farklı olarak bulundukları toplumdaki statülerini kabullenemeyen diaspora gençleri karşılaştıkları zorlukları ve kimlik çatışmalarını müzik vasıtasıyla aşmaya çalışmakta aynı zamanda yaşadıklarını yansıtmaktalar (Şenel, 2015: 1125). Almanya'daki Türk müziğinin gelişim ve dönüşüm sürecini takip etmek Türklerin diasporalaşma süreci hakkında pek çok ipucu vermektedir. Göç evresi olarak adlandırılabilir 1961-1973 yılları arası dönemde Türklerin ürettiği ve tercih ettiği müzik türü daha çok Anadolu halk müziği ile “gurbetçi” şarkıları olarak adlandırılan aslında Türkiye'deki diğer türkülerden hiçbir müzikal farklılığı olmayan eserler oluşturmaktadır (Greve, 2006: 42). Bu dönem birinci ve ikinci kuşak Türklerin, Türkiye'deki müziği Almanya'ya taşıdıklarının ve kültürlerinde daha melezlenme olmadığını da göstermektedir. Birinci kuşak Türkler, anavatana yönelimlerini çalıştıkları fabrikalarda, heimlarda, hafta sonları ve akşamları bir araya geldiklerinde gerek radyo ve kaset çalarlar aracılığıyla Türk müziklerini dinleyerek gerekse de kendi aralarında sıra

hasretini müziğe dökerek gidermişlerdir (Topal, Baskıda). 1973 sonrası aile birleşimleri ve siyasi mültecilerin ön plana çıktığı dönemde popüler müzik türleri olarak arabesk ve siyasi içerikli protest şarkılar bu döneme damga vurmaktadır (Greve, 2006). 1990'lı yılların ardından pop müzik ve hip-hop'un yükselişi başlamaktadır. Bu dönemde ilk Türkçe rap eserler yayınlanmaya başlamış, *Islamic Force* ve ardından *Cartel*³⁸ gibi Türk rap grupları ortaya çıkmıştır. Rap müzik içerisinde Türkçe ile Almancanın birlikte sergilenebildiği, politik eserlerin, ayrımcılığın, ırkçı saldırıların ve anavatanla olan bağların ifade edilebildiği bir tür olarak dikkat çekmektedir. Bu yönüyle 1990'larda ortaya çıkan *Cartel* grubu Türk ve milliyetçi kimliğinin ağırlıkta olduğu ama aynı zamanda Batılı bir müzik tarzını da içeren eril bir dile sahiptir (Gedik, 2013: 262). Almanca-Türkçe sözler içeren şarkılarıyla birlikte Almanya'da yaşanan ayrımcılığı, Türklerin ötekileştirilmelerini ve neo-Nazi saldırıları eserlerine taşımışlardır. Şarkılarının video kliplerinde Solingen gibi olaylara gönderme yapılmakta bu yönüyle de bir nevi Türklerin hafızasını yansıtmaktadır. Aynı zamanda *Cartel*'in eserlerindeki müzikal altyapı, her iki kültür arasında konumlandığını göstermektedir. Bu yönüyle *Cartel*, "beyaz" Almanya'da müziğindeki temalarla bir tür "siyah" kültürünü yansıtmaktadır (Robinson ve Marley, 1996: 249'dan akt. Gedik, 2013: 262). 1980'li yıllardaki bazı siyasi şarkılar hariç rap müziğinin yükselişine kadar Türkçe şarkılarda Almanya'daki yaşamın yansıtılmasının kaydadeğer bir yeri bulunmamaktadır (Greve, 2006: 49). *Cartel*'in Almanya'daki hayatı anlatırken kullandığı milliyetçi dil ülkede bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. *Cartel*'in kaset kapağı ve üyelerinden Erci-E tarafından yazılan Türksün gibi şarkıların sözleri grup istemese de Türk milliyetçiliğine yakınlık olarak yorumlanmış ve Alman medyası tarafında eleştirilmiştir (Greve, 2006: 455). *Cartel*'in çıkış albümünde yer alan ve *Da Crime Posse*'ye ait olan *Yetmedi mi?* şarkısının sözlerinde geçen; "Yabancıyız bunu onlar unutmayacak, sen Türksün bunu anla, Almanyalı bunu unutmamalı" gibi sözler bulunmaktadır. Diğer bir yandan diasporik kimliğin değişimi 2010'lu yıllarda ortaya çıkan rap şarkılarında daha rahat açıdan gözlemlenebilir. Bu dönemde de var olan ayrımcılıkla birlikte Almanya'daki Türkler artık diaspora olduklarının bilincini daha çok taşımaktadırlar. Örneğin, *Eko Fresh* mahlaslı Ekrem Bora'nın 2018 yılında çıkardığı *Aber (Ama)* şarkısı içerisinde Alman ve Türk'ü temsil

³⁸ *Cartel*, sadece diasporadaki müziğe yön vermemiş anavatanları Türkiye'yi de bir nevi rap müzikle tanıştırmıştır. *Cartel*'in bu derece etkili olmasının arka planında kliplerindeki öğeler, lirikleri ve müzikal altyapısı bulunmaktadır (Güney, 2015: 109).

eden iki karakter üzerinden bu iki kişinin karşılıklı atışmalarıyla başlamakta ve şarkının üçüncü yani sonuç bölümünde Eko Fresh, Alman ve Türk temsilleri arasındaki çatışmaya kendi yorumunu katmaktadır. Şarkının serim bölümündeki Alman temsili kişi aşırı sağ söylemlere yaslanarak Türklere yönelik nefret, ırkçılık ve İslamofobi içeren sözlerini sıralamaktadır;

“Öncelikle Nazi olmadığımı açıklığa kavuşturmak istiyorum

Ama Ali babalar beni İslam konuşmalarıyla rahatsız ediyor

Bu kadar çok çocuğun olmamalı

Ve eşleri beş metre arkalarından yürürler.”

Devamında şarkıdaki stereotipleştirilmiş Alman’ın sözlerine cevap veren Türk temsili ise Türklerin Almanya’nın gelişimine vurgu yapmakta ama milliyetçi, mizojinist ve ataerkil bir retorikle kendisini ifade etmektedir;

“İlk önce Almanya'yı sevdiğimi açıklığa kavuşturmak istiyorum

Ama sizler ikiyüzlüsünüz, bizi asla yanınızda istemediniz

Başörtüsü yasağını savunuyorsunuz

Ama kadınlarınız tanrısız ve hala eteklerini daha yükseğe kaldırıyor.”

Şarkının epilog bölümünde Eko Fresh mikrofonda kendi iç görüşlerini dinleyicilere aktarmaya başlamaktadır;

“Ben Alman-Türk'üm, burada kimse nasıl hissettiğimi bilmiyor...

İki dünya arasında büyüdük, nokta

Karar vermek zorunda değilim, sadece kendim olmalıyım

Benim görüşüm, kardeşim, din veya gelenek

Bir ülkede birlikte yaşamak zor ama başaracaksınız.”

Diasporanın var olan sorunlarının ele alınmasında sanat hem dışarıya hem de içeriye yönelik taşıdığı mesajlar açısından önemlidir. Diasporadan çıkan müziğin, sözlerinin ve altyapısının geçirdiği değişim diasporanın yaşadığı süreçlerle benzerlik göstermektedir. Müzik kültüründeki bu değişim aslında diasporik kimliğin yaygınlaştığını ve belirli bir kitleye hitap edecek olgunluğa eriştiğini göstermektedir. Kökenini Anadolu’nun ezgisinden alan rap müzik, diaspora açısından geçmişe ve anavatana doğru

gerçekleştirilen ve toplumsal hafızayı besleyen hayali bir yolculuğa çıkıldığını göstermektedir (Kaya, 2000: 169). Diasporik kimliğin toplumsal hafızasını sergileme açısından müziklerinde Türkiye'ye dair anlatılar, semboller ve imgeler yer alsa da çift yönlü bir kimlik de içermektedir (Güney, 2015: 106). Diasporanın, Almanya'yı evi olarak görmesinde yaşadıkları yerleri benimsemeleri ve bulundukları yerlere kattıkları ulusötesi mekansallık onların; Türk Berlin'i, Türk Köln'ü, Türk Münih'i kurgulamalarına yol açmaktadır (Güney, 2015: 106). Böylelikle diaspora açısından müzik, "toplumsal ve kültürel bağlamda otantizm, eğlence, ortak ilgi alanlarına ve küresel kültüre entegrasyon" yönünden farklı işlevler barındırmaktadır (Güney, Pekman ve Kabaş, 2013: 266).

3.4. Türk Diasporasının Toplumsal Hafızasında Mekânsallık

Diasporik kimliklerin inşasında önde gelen etkenlerin başında toplumsal hafızalarını güçlendiren mekânlar ve muhitler bulunmaktadır (Bezci, 2021: 74). Mekânlar sadece metaforik anlamlarda değil aynı zamanda iktidar ilişkilerinde gömülülük esasına dayalı şekilde yer alan ve ulusötesi alanda büyüyecek ağların bir araya getirdiği toplumsal ilişkiler sistemlerinin görülebileceği yerlerdir (Glick-Schiller, 2009: 180). Ulusötesi alanlar, diasporik alanları meydana getirmekte (Brah, 1996: 209) ve bu alanlarda gündelik hayatın uygulamalarını ve sembolik temsiliyetleri (Pries, 2001: 25) tıpkı diasporik kimlik gibi melezlenmiş bir şekilde içermektedir. Berlin'de bulunan kafe ve barları melezlenmiş ulusötesi mekanlar olarak ele alan Çağlar (2001: 608), 1990'ların son döneminde bir hayli popüler olan Türk kafe, bar, disko gibi mekanların konum, ambiyans ve müzik türleri bakımından dönüşümlerini inceleyerek sadece Türklere hitap etmediğini daha çok ulusötesileşerek kültürlerarası bir noktada bulunduğunu ve bu durumun sonucunda kozmopolit iştiraklere yol açarak diasporanın Berlin'e aidiyet hissine yani bir nevi diasporanın kendi kimliğine doğru dönüştüğünü belirtmektedir.

3.4.1. Diasporanın Sembolik Mekânları

Abadan-Unat'ın ifadesiyle 1960'lı yıllar döneminin tüm anlaşmaları ve işçilik yaklaşımı "dönüşümlülük" (rotation) ilkesine dayanmaktaydı. Dönüşümlülük ilkesi, Türk işçilerinin bir yıllığına Almanya'ya giderek ardından Türkiye'ye dönmesi varsayımını içermektedir. Fakat dönüşümlülük Alman makamları tarafından hiçbir zaman uygulanma fırsatı bulamamıştır. İkili anlaşmalar yoğunluklu olarak misafir işçilerin sağlık

muayenelerine ek olarak ulaşım masraflarının işveren tarafından karşılanmasını ve kontratları sona ermeden dönmek isteyenlerle birlikte dönmek zorunda olanlar konusunda detaylı maddeler taşımaktaydı. Bu yıllarda Avrupa'ya giden trenler ve daha sonraları özel uçak seferleri binlerce Türk işçiyi ulusötesi alana taşımıştır (Abadan-Unat, 2002: 44).

1960'larda ve 70'lerin başlarında Türklerin yurtdışına ve bilhassa Almanya'ya göç süreçleri genellikle İstanbul'dan tren yoluyla gerçekleşmekteydi. Trenlerin adlandırmaları kişiden kişiye, yöreden yöreye "Kara Tren", "Almanya Ekspresi" veyahut "İstanbul Ekspresi" şeklinde değişmekteydi. Anadolu'dan gelecekler için önce Haydarpaşa garına ulaşım daha sonra vapurlarla Sirkeci'ye geçiş ve Sirkeci Tren Garı'ndan başlayan ve yaklaşık üç gün süren konforsuz yolculuklar sonucunda Türk işçiler peyderpey Almanya'nın farklı şehirlerine ulaşıyordu. Dolayısıyla, Türk diasporasının ve geride anavatanda bıraktıklarının hafızasında "Sirkeci Garı" ve "München Hauptbahnhof"un simgesel bir yönü ve önemi bulunmaktadır (Genel, 2014: 303). Sirkeci Garı bu yönüyle hem çalışmaya giden işçilerin hem de onları göndermeye gelen ailelerinin ve çevrelerinin hafızalarında; ayrılığın, hüznün, umudun ve geleceğin bir arada bulunduğu simgesel bir mekân olarak hatırlanmaktadır.

Nora'ya göre, bir anıtı bir hafıza mekânı olarak düşünmek hiçbir şekilde tarihini yazmak anlamına gelmemektedir. Hafıza mekânının tanımını, insanların iradesiyle veya zamanın işleyişiyle herhangi bir topluluğun ortak hafızasına ait simgesel öğeler formuna soktuğu somut ya da fikri düzendeki her anlamlı birim oluşturmaktadır (Nora, 2006: 172). Erbaş Gürler vd. (2013) geçmişte yaşananların kamusal alanda maddi temsil vasıtasıyla toplumsal hafıza berraklığını sağladığını ve bu tarz mekânların anma mekânı olarak geçerek anıtlardan farkları olduğunu belirtmektedir. Bu farklar arasında ise anma mekânının hatırlatma ve anımsamayı çağrıştırarak hafıza pratikleri barındırdığından dolayı mekânsal bir yapıya dönüşmesi, anıt olarak ifade edilen türün ise tekil bir yapı olduğunu ve illa anımsama barındırması gerekmediğini ifade etmektedir.

Hafızanın inşa sürecinde sembollerin araçsallaştırması açısından Türklerin göçünde Sirkeci Garı önemli bir simge olarak yer almaktadır. Yurtdışında yaşayan Türk diasporasına yönelik faaliyetler gerçekleştirmek amacıyla kurulan Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB) ve Türkiye Cumhuriyeti Berlin Büyükelçiliği, 30 Ekim 1961 tarihinde imzalanan Türkiye-Almanya işgücü anlaşmasının 60. yıl

dönümünde gerçekleştirdikleri etkinliklerde çift dilli bir gazete girişimi ve Sirkeci Garı'ndan hareket eden dijital bilet çalışması gerçekleştirmiştir (TRT Haber, 2021, E.T. 03/03/2022). Çevrimiçi ortamdan oluşturulan bilet aracılığıyla Sirkeci'den kalkarak Münih'e varacak trene ait olan prestij bileti hem Almanya'daki Türk diasporasına hem de Türkiye'dekilere göç sürecini hatırlatacak bir yöntem olarak gerçekleşmektedir.

Sembollerin Almanya tarafında ise 2011 yılında işgücü anlaşmasının 50. yıl dönümü anısına, Münih garının 11. peronuna³⁹ üzerinde “Kartoffel, ich liebe dich” (Patates, seni seviyorum) yazılı bir anıt pano yapılmıştır. Türklerin göçünü ve yaşadıklarını hatırlatmanın yanında Almanya'nın da artık diaspora için ev sahibi ülke olarak görülmesini de göstermesi açısından önemlidir. Benzer şekilde Karaman garına da o bölgeden Türklerin yoğunluklu olarak Hollanda'ya göçünü simgeleştiren “Tahta Valizli Adam” heykeli yapılmıştır (Kırmızı, 2016: 146).

Yeni bir yere taşınma gibi yer değiştirmeler ve geçişler yoluyla nesneler daha önemli hale gelebilmektedir (Digby, 2006). Gönderilen mektuplar, kartpostallar, tebrik kartları, anavatandan getirilen hediyeler gibi nesneler sürekli anavatana dair hafızanın birinci ve ikinci kuşak Türkler arasında canlı kalmasını sağlamıştır. Evsiz olarak adlandırılan insanları ele aldığımızda onların yanlarında taşıdıkları kurtarılmış nesneler dahi kişisel ve sosyal kimliklerini yeniden işlemek ve kendilerine bir ev duygusu yaratmak için kullandıklarını göstermektedir (Digby, 2006: 185). Bu bağlamda birinci ve ikinci kuşak Türkler açısından Almanya'yı ev olarak kabullenme sürecine kadar geçen zamanda Türklerin hafızasında anavatani yani evlerini hatırlatacak nesneler ön plana çıkmaktadır. Anavatana yönelik hasret duyguları ilk aşamada birinci kuşak Türklerin hafızasını oluşturmakla birlikte Türkler o dönem henüz diasporaya dönüşmediği için bu hatırlama pratikleri göçmen hafızalarına uyumlu bir yapı içerdiğine işaret etmektedir. Ev sahibi toplumlarda anavatani hatırlatacak nesnelerin, mekânların, sanat eserlerinin veya metaların üretimi, dolaşımı ve tüketimi, sosyal ilişkileri şekillendirmekte ve diasporik kimliklerin oluşumuna katkı sağlamaktadır (Craig, 2010). Böylelikle, diasporaya dönüşümün ardından Türklerin hafızalarının farklı hatırlatma ve unutturma pratikleri barındırdığı görülecektir.

³⁹ Uzun bir süre boyunca Türkiye'den yola çıkan işçilerin Almanya'ya varışlarında Münih Garının 11. Peronunda inmelerinden dolayı bu peron Türk diasporası için yoğun anlamlar taşımaktadır.

Kaya'ya göre, Almanya'da ikamet eden Türkler hem Türkiye'yi hem de Almanya'yı gerçek anlamda ve sembolik yönüyle yaşam alanı haline getirmişlerdir. Anavatanı sık sık ziyaret etmek hem Türkiye hem de Almanya'da yatırımlarda bulunmak, Almanya'daki yerleşimlerinde anavatandakilerine benzer şekilde yeni evler kurmanın yanında hem Alman hem de Türk medyasını yakından takip etmeleri Türk diasporasının her iki ülkede de bir nevi yaşanmışlıklarının bulunduğunu göstermektedir. Almanya'da Türk diasporasının yoğunlukla yaşadığı semtler olan Berlin'de Kreuzberg⁴⁰, Kotbusser Tor veya Köln'de Keupstrasse, Weidengassestrasse gibi yerlerde bulunan atmosfer, semboller, isimler, kıyafetler bakımından Türkiye'deki şehirleri çağrıştırmaktadır. Diaspora alanının bu kadar somut bir şekilde ortada olması Türkler açısından kurumsal ayrımcılık, yabancı düşmanlığı, güvensizlik gibi olgulara karşı kale işlevi görmektedir (Kaya, 2016: 62-64). Kaya, diasporanın temelinde göçmenlerin anavatandan taşıdıkları kültürlerini ulusötesi alana taşımalarını; "Kreuzberg'deki açık pazar alanı, erkeklere ait bir mekân olma özelliği taşıyan kahvehane ve müzik dükkânı Türkiye'den kopyalanmış alanlar gibi" sözleriyle açıklamaktadır (Kaya, 2016: 63). Göçmen topluluklarının bir nevi ulus-devletlerin yersiz-yurtsuzlaşmış uzantıları olarak ele alan çalışmalar mevcuttur. Köln'de bulunan bir Türk gettosunun Türkiye'nin bir uzantısı olarak da örneklenebilecek bu görüş, ulusötesicilik ile yersiz-yurtsuzlaşmayı paralel süreçler olarak ifade etmektedir (Basch vd.1994; akt. Sağlam Sarıkaya, 2020: 125).

Duman, Türklerin sayısındaki artışın sonrasında küçük Türkiyelerin kurulduğunu belirtmektedir. Getto olarak anılan Kreuzberg ve Weidengasse gibi muhitlerin temelinde mekânsal genişleme ve yerleşme içgüdüleri bulunmaktadır. Duman'a göre birinci kuşak Türkler bunu inşa etmiş, ardından gelen kuşaklar ise bu yaşam alanının bizatihi içerisine doğmuşlardır (Tulum, 2018). Dolayısıyla sonraki kuşaklar açısından gerçekleşen diasporalaşma sonucu hafıza da farklılıklar yaşanmaktadır.

⁴⁰ Kreuzberg, Türklerden önce de toplumun dışına itilmiş kesimlerin ikamet ettiği Berlin'i ikiye bölen duvarın sınırında bir bölgeydi. 1980'lerle birlikte iyice içine kapanan ve kendisini dışarıdaki Alman toplumundan yalıtarak New York'taki Harlem gibi tekinsiz bir gettoya dönüşmüştür. Bu dönemlerde Kreuzberg'e yönelik algıyı "proleteryanın, Türklerin ve ucubelerin yaşadığı bölge" oluşturmaktaydı (Güney, 2015: 15).

3.4.2. Hafıza Mekânları Olarak Gettolar

Gettolar, diasporada hafızanın kurulmasında mekân olarak önemli işlevlere sahiptir. Birinci ve ikinci kuşak Türklerin karşılaştıkları zorlukların başında barınma problemleri ve kira giderleri gelmekteydi. Türklerin yaşadıkları evler, Almanların tercih etmediği tarzda bakımsız konutlardı. Türkler şehir merkezlerinde barınmanın zorluğundan merkez dışına taşarak getto tarzı bir yaşam alanı yaratmak ve buralarda ikamet etmek durumunda kalıyorlardı. Misafir işçilerin nerede ikamet edeceğini 1975 yılına kadar Alman işverenler belirlemekteydi (Unat, 2021). Bilhassa sanayileşmenin yoğun olduğu bölgelerde işçiler için şantiyeler ve firma konutları hazırlanmış, anavatanından yeni gelen göçmenler öncelikle buralara yerleştirilmiş ve şartların zorluğundan dolayı da “Heim” denilen bu toplu konutlara alternatif olarak gettolar dışında pek seçenekleri bulunmamıştır (Unat, 2021).

Duman’ın, Türk diasporasında yaşayanlarla görüşerek, onların anılarını, hikâyelerini ve hatıralarını kitaplaştırdığı eseri *11. Peron*’da, Almanya’da uzun yıllar yaşamış insanlarla olan görüşmeler arasında şöyle bir cümle geçmektedir; “18 yıl Essen’de çalıştık ama adres sormadan bir yeri bulamıyorduk. Biz hep şehrin altını gördük, üstünü görmedik ki bilelim” (Duman, 2018: 104). Getto⁴¹ konusu aslında sınırlar bölümünde de ele alınabilecek şekilde diasporayı ayrıştıran ve toplumdan uzak ve güvensiz bir ortama sürüklenme politikasıdır. Getto bir bakıma tarihsel süreçte diasporaların yaşam alanı olagelmıştır.

Gettolaşma, Türk işçilerin ev sahibi toplumla ilişkisini minimumda tutarak kendi aralarında etkileşim yaşamaları ulusötesi alandaki kabul edilememenin üstesinden gelmesine neden olmaktadır. Zamanla ortaya çıkan Türk gettoları bir nevi karşıt kültür alanlarına ve baskın kültürün hoşgörü alanının dışına çıkan bir alan olarak var olmaktadır (Perşembe, 2008). Berlin’de Kreuzberg, Köln’de Keupstrasse, Mannheim’da Jungsbuch

⁴¹ Kelime ilk olarak Venedik’te bulunan Yahudi mahallesini belirtmek amacıyla 1516’da kullanılan İtalyanca ‘geto’ kelimesinden gelmekte (Debenedetti-Stow, 1992: 79) ve o tarihten beri Avrupa’da Polonya’dan Avusturya’ya pek çok ülkede Yahudilerin toplu olarak yaşadıkları mahallelere dair bir özellik olarak gelmiştir. Sennett (2014: 14) Yahudiler için gettonun anlamını dış dünyayla temas meselesi üzerinden ele almaktadır. Gettonun duvarlarını geçmek Yahudilerin riske girdiklerini hissetmelerine neden olmakta ve ötekilerden yani diaspora dışından oluşacak bir kimlik kaybı tehdidini ortaya çıkarmaktaydı. Gettolar aracılığıyla Yahudiler için “Yahudilik” artık mekânsal bir deneyim haline gelmekteydi (Sennett, 2014: 15-16). Gettolaşma yönelimsel olarak diasporik toplumlara özgüdür. Dolayısıyla Türk kökenlilerin diasporalaşma sürecinde önemli bir yer tutmaktadır.

muhitleri Türk gettoları olarak bilinmekte ve Almanya'daki Türklerin en yoğun oranda yaşadığı yerlerin başında gelmektedir (Perşembe, 2005: 79). Gettolar, Türklerin bir arada kalarak yaşamalarına neden olmakla birlikte toplumsal kopukluk nedeniyle entegrasyon problemlerini ortaya çıkartmaktadır. Almanya'daki Türklerin hafızalarını koruma alanı olarak gettolar bir yandan da dışlanmışlıklarını sergilemektedir. Gettolar, ayrımcılığa uğrayan grupların biraraya getirdiği alanları oluşturmaktadır. Bu yönüyle de kozmopolit ulusötesi mekânlara dönüşmektedir. Gettodan çıkan 36 Boys⁴² gibi çetelere bakıldığında sadece Türklerin oluşturmadığı içerisinde gettolarda yaşayan Sırp, Yunan, Arap, İranlı ve Alman gençleri de barındırdığı görülmektedir (Güney, 2015: 62). Gettolar bir yandan Türk diasporası açısından yapısal eşitsizliklere karşı bir sığınak olmakla birlikte, marjinal ayrıştırmalar yüzünden uyuşturucu kullanımının ve alkolizmin de yüksek oranlarda artmasına yol açmaktadır (Perşembe, 2006). Barınma sorunları harici zorlu çalışma şartları, Türkiye ile iletişim imkânlarının döneme göre kısıtlı olması, yeni bir ülkeye uyum problemleri yaşanmasına neden olmaktadır. İkinci kuşak açısından ortaya çıkan sorunları da dil, kültür ve eğitim üzerinden göstermek mümkündür. İkinci kuşak da tıpkı birinci kuşak gibi toplumsal kabulün tarafı olan ana kültürel olgu açısından Almanya'da yabancılar ve yabancıların çocukları olarak görülmeye devam etmiştir (Doğan, 2018: 231).

Ulusötesi mekânlar akışkan yapılar olmakta ve günümüz küreselleşmesinde grup kaynaklarını besleyen organizasyon ve kurumların ağıları vasıtasıyla yer değiştiren sermaye, bilgi ve sembollerini içermektedir. Castells, mekânlarda gerçekleşen bu alışverişi “akışların mekânı” üzerinden kavramsallaştırmakta ve toplulukların organize hale bürünmesinde akışların etkisiyle inşa edildiklerini ve ekonomik, politik ve kültürel alanda bu bağlamda üretildiğini belirtmektedir. Dolayısıyla ulusötesi mekânlar sadece belirli topluluklar içerisinde kalmamakta aynı zamanda genişleyerek farklı ağlara temas etmekte ve birbirlerine eklenmektedir (Castells, 2008: 548). “Heim”lerde ikamet eden ilk kuşak Türklerin namaz kılacak yer ihtiyacı kendi çabalarıyla heimlerin namaz kılmak için ayrılan ortak odalarında giderilmiştir. Bu yerlerin “arka avlu camileri”

⁴² 36 Boys olarak adlandırılan çete, saçlarını kazıtmalarından dolayı “dazlaklar” olarak adlandırılan neo-Nazi örgütlerin saldırılarına paralel olarak 1980’ler sonu ile 1990’larda aktif olarak çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu yaklaşık 300 kişiden oluşmaktaydı. İsmi Kreuzberg’in posta kodu olan 36’dan alan çete bilhassa Kottbusser Tor semtinin etrafından Görlitzer Bahnhof tren istasyonuna kadar olan bir bölgeyi kontrol etmekteydi (Silja Ukena, 2009).

(hinterhofmoscheen) olarak adlandırılması (Abadan-Unat, 2002: 229), din, kimlik ve mekânsallık üçgeninde toplumsal hafızanın dönüşümünü göstermesi açısından önemlidir.

Fuchs'un ifade ettiği şekilde açıklayacak olursak; sosyal sistemlerin kendi alanları bulunmakta ve belirli mesafelerde değişkenler aracılığıyla karşılıklı olarak doğanın dönüştürülmüş parçalarına, eserlere ve insan bedenlerine dayanmaktadır. Mekânı yaratan toplumsa, toplumu yaratan da mekânlardır. İnsanlar sürekli yaşadıkları mekânları değiştirmekte veya yeniden yaratmadır, fakat karşıtlılık ilkesine dayanan bu süreçte mekânlar da toplumların değişiminde rol oynamakta ve buna da “ağ toplumu” terimi adı verilmektedir (Fuchs, 2007: 49). Ağlar, tahakkümün ve kapitalizmin sürekliliğini gizlemekte diğer bir yandan bilginin ve ulusötesinin artan önemini ve getirdiği süresizliği vurgulamaktadır. Anavatana yönelik mekânsal hareketlilik, Çağlar'ın (2016) ev sahibi ülkelerde diaspora politikalarına “post-migrant (göçmen sonrası)” adını verdiği şekilde diasporaya temel olmakta ve geçmiş ile şimdinin buluştuğu bir alanı ortaya çıkarmaktadır. Tüm bu ulus-ötesi hareketliliği gölgede bırakan bir temelmış gibi kavramsallaştırılmasına anlam veren ise ulus-devlet alanıdır. Ulus-devlet göçmenlere yönelik politikalarla sürekli olarak göçmenliklerine bir vurgu yapıldığını ve bu durumun sonucunda göçmen kökenli insanların metodolojik milliyetçilik dayanıklılıklarını arttırmakta olduğunu bunu da getto gibi mekânlar üzerinde etkisini gösterdiğini belirtmektedir.

3.4.3. Diasporada Dernekleşme

Alman makamları Türk işçilerden önce gelen İtalyan ve Yunan işçilerine ailelerini yanlarına almalarını serbest bıraktığı halde Türk işçileri aile birleşmesi olanağından yoksun bırakılmıştır. Bu durum sonucunda birçok işçinin aile hayatları sarsılmış, en azından geride kalan eşleri ve çocukları zor durumda bırakılmıştır (Abadan-Unat, 2002: 111). Bu şartlar altında Türkler sadece sıra hasreti değil aynı zamanda aile hasreti de çekmekteydiler. Bu süreçte ilk kuşak Türkler kendilerinden önce gelenlerin amatörce kurduğu dayanışma örgütleri, cemaatler ve dernekler sayesinde destek görebilmiştir (Adıgüzel, 2011a: 49).

Yahudi göçmen işçilerin dernek siyasetinin diasporik hafızayla ilişkisini ele aldığı çalışmasında Gidley, yeni ev sahibi ülkede kök salmanın anavatani unutmak anlamına gelmediğini ifade eder. Yahudi diasporasında dernek faaliyetleri önceki vatanlarında

yaşadıkları seçilmiş Yahudi travmasına duyulan kimlik çağrısına yanıt olarak siyasi şekilde hareketliliğe geçen diasporik bir aidiyet coğrafyasının somut olarak ifadesi halini almaktadır (Gidley, 2013: 66). Bu durum Türk diasporası açısından önce ihtiyaç nedeniyle gerçekleşen dernekleşmeler yönünde ilerlemekte daha sonra da kültürel kimliği koruma amacıyla devam ettirildiği görülmektedir (Tauscher, Baskıda). Tüm bu dernekleşme ihtiyaçları hafızanın mekânsal olarak varlığını sürdürmesine ve kimliğin asimilasyona karşı korunmasını sağlamakta bu da ancak diasporanın belirli hatırlatma pratikleri yoluyla araçsallaştırılarak gerçekleşmektedir.

Camiler, sadece etnik veya milli değil dini kimliklerle ilişkilendirilmekle birlikte aslında iç içe geçmiş bir kimlik yapılanmasında hem anavatana simgesel yaklaşım olarak yani anavatandaki ev ortamını ulusötesi alana taşıyarak hem de dini uygulamaların yerine getirilmesi ve kimliklerini koruma açısından diasporada önemli bir yere sahiptir. Sirseloudi'ye göre 1980'ler öncesi Almanya'daki Türkler ve diğer Müslüman topluluklar arasındaki ilişkiler yakın ve çok yönlü bir şekilde ilerlemekteydi. Müslüman göçmenler iş veya kalacak bir yer ararken birbirlerine yardım etmekte, düşük fiyatlar hakkında birbirlerine bilgi vermekte, zor zamanlarda birbirlerine destek olmaktaydılar. Paylaşılan yabancılık dayanışmayı artırarak, camileri göçmenlerin gözünde sadece bir ibadet yeri değil, aynı zamanda ikinci bir ev işlevi görmesini sağlamaktaydı (Sirseloudi, 2012: 812-813). İlk giden Türklerin de ibadetlerini yerine getirmek için bu yerlerden yoksun oluşları hafızalarında yer etmektedir. Türk işçilerin anlatılarında tren vagonlarında kılınan namazlar, toplu ibadet edecek yerlerin olmayışı ya da bayram gibi zamanlarda saf oluşturmama gibi hatırlamalar ön plana çıkmaktadır. 1965 yılında Ramazan Bayram namazını kılmak için mekân arayışında olan Türklerin bayram namazını Köln'de bulunan Dom Katedralinde 700 kişiden oluşan bir cemaatle kıldıkları görülmektedir (Duman, 2018: 48). Bu durum tabii ki böyle süre gitmemiş ve Türklerin ibadetlerini gerçekleştirmek amacıyla cami ve mescit ihtiyaçlarının giderilmesini doğurmuştur. Bir nevi Türklerin ilk dernekleşme faaliyetlerinin arkasında da bu mekân ihtiyacı yatmaktadır. Türk kimliğinin ihtiyaçlarla şekillenerek devamlılığı camii cemaatleri üzerinden gelişmiştir. Günümüzde Almanya'da yaklaşık 2 bin 800 cami bulunmakta ve bunlar arasından 350 tanesinin tipik kubbe ve minarelere sahip Türk-Osmanlı mimarisi izleri taşıdıkları görülmektedir (Berghausen, 2018, E.T. 15/02/2022).

Almanya'daki Türk diasporası açısından, Diyanet İşleri Başkanlığı Türk-İslam Birliği (DİTİB), Millî Görüş İslam Topluluğu, Almanya Alevi Topluluğu gibi dernekler ve organizasyonların, çatı organizasyon olarak 25 Türk şemsiye organizasyonun altında birleştiği görülmektedir. Dolayısıyla, Türklerin yer aldığı bu organizasyonlar sosyo-kültürel, siyasi, ekonomik ve dini faaliyetleriyle anavatandan Almanya'ya yerleşmiş diasporanın günlük hayatta karşılaştığı ihtiyaçlarına yardımcı olmada ve en az iki ülkeyi içerecek şekilde köprüler yaratmakta ve diasporanın hem anavatanla hem de diğer diasporalarla ilişkiler kurmasına vesile olmaktadır (Sezgin, 2011).

Toplumsal kurumların örgütlenmesi ve faaliyetleri ne kadar kapsamlı ve verimli olursa toplumsal hafızaları da bu durumdan etkilenmekte ve diasporaların çifte bağlılık dereceleri artmaktadır (Sheffer, 2020: 370). Türkiye'de sivil toplum kuruluşlarının genel olarak Batı Avrupa'dan farklı şekilde ortaya çıktığı görülmektedir. Türkiye'de aşağıdan başlatılıp yukarıya çıkan bir akış şeması içermeyen STK'ların genellikle siyasal iktidarlar tarafından şekillenen iç ve dış politikaları takip ettikleri görülmektedir (Cicioğlu, 2014: 92). Almanya'da ise Türklerin ihtiyaçları ve gereksinimi anavatandan çok farklı işlediği için dernekleşme ve STK'ların önemi Türkler açısından bir süre sonra fark edilmiştir. Türklerin ilk başlardaki "misafir statüsü" bu durumun bir anlamda geçici olacağını göstermesi hem Türkler tarafından sadece belirli ihtiyaçlara yönelik dernekleşmeyi hem Alman merciler tarafından Türklere yönelik hiçbir siyasal hak verilmemesinin yanında sivil haklardan da yoksun bırakılmalarına yol açmıştır. Almanya, 1965'te Yabancılar Yasası (Ausländergesetz) denen bir dizi yasa çıkarmış ve bu yasa sonucunda yabancılar oturma hakkı elde edememeye varıncaya kadar bazı haklarından mahrum bırakılmışlardı (Kaya, 2001: 41). Yasada bulunan "Federal Alman Cumhuriyeti'nin üstün çıkarlarına zarar verilmemesi halinde ikamet izni verilebilir" şeklinde bir hüküm de yer almaktaydı. Almanya'daki erken dönem Yabancılar Yasasının en önemli ayrıntısını bu hüküm oluşturmaktaydı. 1960'larda ve 1970'li yılların başında yabancılar, kendilerine hiçbir siyasal hak verilmediği gibi sivil haklardan da mahrum bırakılmışlardı (Kaya, 2001: 41). Bu yasa göçmenleri hizaya getirmenin ve onların siyasal etkilerini sınırlamanın veya tamamen engellemenin bir aracı olarak işlev görmekteydi (Kula, 2012: 168).

Almanya'da dinler anayasal olarak resmi statülerde kabul edilmediği sürece bu yerlere yönelik ibadethaneleri açmak bir dizi bürokratik prosedürü takip etmeyi gerektirmektedir. Almanya'daki sekülerist yapı devlete dini cemaatlar karşısında tarafsızlık sağlama

amacıyla dini cemaatlere kamu hukukunda tüzel bir kişilik statüsü vermektedir (Polat, 2007: 334-335). Örneğin Yahudi cemaati tüzel kişilik hakkına sahipken bu durum Müslümanları temsil edecek bir cemaat veya kuruluş olmadığı gösterilerek verilmemektedir. 2020 yılında tüzel kişilik haklarına, Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu da erişmiş bulunmaktadır (Tauscher, Baskıda). Tüzel kişiliğe sahip cemaatler hastahane, okul, vakıf, sosyal kuruluşlar gibi kamu yararına gerçekleşen faaliyetler yönünden devletten yardımlar alabilmektedir (Polat, 2007: 335). İslam'ın resmi bir din olarak kabul edilmemesi üzerine Türkler bu engeli aşmak amacıyla dernek statüleri altında camilerin kurulmasını sağlamıştır. Almanya'da 1973 yılında İslam Kültür Merkezleri, 1976 yılında Millî Görüş Teşkilatları, 1978 yılında Türk Federasyonu, 1984 yılında DİTİB (Diyanet İşleri Türk İslam Birliği) ve 1987 yılında ATİB (Avrupa Türk-İslam Birliği) kurulmuştur. Almanya'daki en büyük İslami STK olan ve 1984 yılında 135 derneğin birleşimi ile kurulan DİTİB günümüzde 960 derneği bünyesinde barındırmaktadır (DİTİB Resmi İnternet Sitesi, E.T. 13/01/2022). Almanya'da cami derneklerine üye olan kişilerin büyük bir çoğunluğu (%71) DİTİB çatısı altındaki derneklere üyedir (Adıgüzel, 2011b: 101). Merkezi Köln'de bulunan topluluk Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bir organı olarak faaliyet göstermektedir. Bu yönüyle anavatan toplulukların, ulusötesi alanda diasporaya yönelik ilgisini de göstermektedir.

Lyons ve Mandaville (2010: 126) diasporaların kendi kendine türeyen varlıklar olmadığını ancak siyasi olguların sonucunda bir forma ulaştıklarını belirtmektedir. Dolayısıyla diaspora grupları anavatan siyaseti ile sıkı bir ilişki içerisinde kalarak anavatana diğer ülkelerde diaspora üzerinden siyaset yapma olanağı tanımaktadır. Yücekaya, ATİB'in Türk ve İslam kültürel kimliğinin muhafaza edilmesi için çalıştığını bunu da üç temel üzerinden kurduğunu ifade etmektedir. Bu üç temel şöyle sıralanmaktadır; ilk olarak dağınık fertler yerine örgütlenmiş ve yaşadığı toplumla entegre olmuş bir Türk toplumu oluşturmak, ikinci olarak çok çalışarak çocuklarına iyi eğitimler kazandırmak ve etkili ve zengin bir toplum haline gelmek ve son olarak siyasi haklar elde etmek, sosyal, kültürel ve ekonomik sorunlara çözüm üretebilmek (Yücekaya, 2018: 88). Görüldüğü üzere ATİB ve diğer derneklerin arka planında yatan motivasyon diasporada Türk kimliğinin yok olmasını engellemek ve Türk diasporasının siyasi haklarını savunabilmektir. Bu yönüyle de Lyons ve Mandaville'in (2010) belirttiği şekilde

diasporanın doğal bir şekilde gelişmesinden çok diaspora üyelerini biraraya getirecek ve aynı zamanda bir arada tutacak ve onların bir Türk diasporası öz farkındalığını sürdürecektir. Bu bağlamda diasporanın araçsallaştırılmasında dernekler büyük bir rol oynamakta ve toplumsal hafıza bu dernekler aracılığıyla aktarılmaktadır.

Türkiye’de devletin, diasporayı mobilize etme yönündeki ilk faaliyetlerinin başında 1985 yılında Almanya’da bulunan Türk Federasyonu, Millî Görüş, Hür Türk, DİTİB ve İslam Kültür Merkezleri gibi kuruluşlardan Bulgaristan’da gerçekleşen Türklere yönelik zulüm kınamaları için bir araya gelerek protesto gösterisi düzenlemelerini istemesi gelmektedir (Karagöz, 2001; akt. Adıgüzel, 2011a: 67).

Almanya’daki Türk diasporasının genel olarak %39’u çeşitli derneklere üyedir. Diasporanın dernek tercihlerinin en başında (%45) dini dernekler gelmektedir (Kaya ve Kentel, 2005: 50). Dini derneklerin ardından diğer bir yaygın dernekleşme türünü ise spor kulübü derneği üyelikleri (%21,1) oluşturmaktadır (Kaya ve Kentel, 2005: 50). Almanya’daki Türkler açısından spor ve bir Türk kulübünü destekleme, anavatanla bağların sürdürülmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Türk futbolundaki derbi maçları, Türk takımlarının Avrupa’daki karşılaşmaları, farklı spor branşlarındaki Türkiye millî takımlarının maçları Almanya’daki Türkler tarafından yakından takip edilmektedir. Türkler aynı zamanda Almanya’da pek çok spor kulübü kurarak diasporik bilinçlerini kolektif bir şekilde sürdürmektedir. Ayrıca bu spor kulüplerine “Türkiyemspor Berlin”, “Münih Türkgücü” gibi isimler vererek ve logolarında Türkiye bayrağı gibi sembolleri kullanarak Türk kimliklerini hatırlatmaktadır (Eskicioğlu, Baskıda). Almanya’daki Türk diasporası açısından en etkin çalışan bir diğer dernek türünü ise hemşeri dernekleri oluşturmaktadır. Hemşeri derneklerinin kendi aralarındaki dayanışmaya verdiği öneme atfederek STK kategorisinde olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ayrı bir tartışma konusudur (Adıgüzel, 2016: 61). Diğer bir yandan hemşeri dernekleri hem kendi aralarında dayanışmayı arttırmakta ve bu yönde bilincin aktarılmasını sağlamakta hem de mekânsal yapılar olarak anavatanı gelen kültürel öğelerin hafızada canlı tutulmasını sağlamaktadır. Hemşeriliğin köken ve din söylemlerinden farklı olarak biyografik bir belirlenimi bulunmaktadır (Greve, 2006: 213). Diasporada bulunan ve yeni tanışan kişilerin birbirlerine sorduğu ilk soruların başında memleketlerinin neresi olduğudur. Kişisel anılar, aile, Türkiye’deki akrabalar, kendi köylerine yapılan ziyaretler hemşerilik ilişkisini canlı tutmaktadır. Almanya’daki gündelik yaşamda bir yönüyle bireysel hareket

özgürlüğünü kısıtlamakta diğer tarafta destek ve dayanışma sağlayan sosyal kontrol sistemleri hemşeri dernekleri vasıtasıyla kurulmaktadır (Greve, 2006: 213).

Amelina ve Faist toplulukların ve örgütlerin ulusötesi siyasi faaliyetlerinin esas olarak ulus-devletlerin kurumsal baskısından etkilendiği tezinin aksine, diaspora derneklerinin ulusötesi politikalarının anavatana yönelimlerini kamusal entegrasyon talepleriyle ilişkilendirme biçimleri tarafından belirlendiğini savunmaktadır. Amelina ve Faist'e göre entegrasyon süreci diaspora derneklerinin belirli bir sözcü konumu elde ettiği söylemsel bir alan olarak tanımlanmaktadır. Örneğin Sünni dini dernekler, ulusötesi alanda İslam'a yönelik bakış açısı nedeniyle ulusötesi bağlarını alenen gösterememektedirler. Diğer bir yandan, siyasi ve ticari kuruluşlar, ulusötesi bağlantılarını açıkça sergileyebilmekte ve bu yönden daha az zorluklarla karşılaşmaktadır. Türk derneklerinin kamusal alana erişimleri sınırlı olsa da özellikle siyasi ve ticari dernekler üzerinden kamusal entegrasyon taleplerini yeniden tanımlamayı ve aynı anda kendilerini hem 'yabancı olmayan' hem de 'öteki' olarak konumlandıran bir yapıda bulmaktadırlar (Amelina ve Faist, 2008: 119-120).

Başer (2013: 185) Almanya'daki Türk dernek yapılanmalarının siyasi mozaikini Türkiye'ye benzetmekte ve İsveç'teki Türk derneklerinde olduğu gibi bir örgütlenmenin gerçekleşmediğini ifade etmektedir. Almanya'daki Türk dernekleri sistematik örgütlenme şekilleriyle ön plana çıkmakta ve derneklerin hepsinin farklı amaçlar altında toplandığını ifade etmektedir. Almanya genelinde Türk derneklerinin işlevi Türk göçmenlerin Almanya'ya yönelik uyumuna dayanmakta ve gündemlerini Almanya ile ilişkileri şekillendirmekle beraber sadece Türkiye odaklı politikalar üreten dernekler olduğunu da belirtmektedir.

Almanya'da bilhassa Berlin'de konuşlanmış Türklere ait çatı organizasyonlar olan Turkischer Bund in Berlin-Brandenburg (Berlin-Brandenburg Türkiye Toplumu-TBB) ile Turkische Gemeinde zu Berlin (Berlin Türk Topluluğu-TGB)'in ideolojik farklılıklar nedeniyle beraber çalışmasının ve kooperasyonun gerçekleşmediği bu durumun neticesinde tüm bir diasporaya yeterince fayda sağlanamadığı ifade edilmektedir (Başer, 2013: 173). Dolayısıyla, dernekler dilin, kültürün ve kimliğin yaşatılması açısından önemli yerler olsa da diasporanın içerdiği farklı ideolojiler, kültürler, dinler ve mezhepler

ekseninde sürekli iş birliği içerisinde olmadıkları hatta birçok yönden çatıştıkları da görülmektedir.

Diasporaların homojen yapılar olmadığını bilhassa Türk diasporasının çeşitliliğini göstermesi açısından diaspora içindeki farklı yönelim ve duruşları belirtmek gerekmektedir. Diaspora çok katmanlı bir yapıda bulunmakta ve içerisinde farklı din, mezhep ve ideolojilere yönelim bulunmaktadır. Diasporik kimlik olarak Türk diasporasına aidiyet hissedilmekle birlikte Süleyman Efendi Cemaati ve Millî Görüş gibi derneklerin yüzbinden fazla üyesi bulunmakta veyahut Almanya Demokratik Ülkücü Türk Dernekleri Federasyonu gibi milliyetçiliğin ön plana çıktığı veya Alman Türk Toplumu gibi seküler ve diasporanın kamusal haklarını siyasi ve idari kademelerde koruma amacıyla kurulan organizasyonlar da bulunmaktadır (Tauscher, Baskıda).

3.5. Sınırlar ve Toplumsal Hafıza

Safran (1991: 83-84) diasporanın çizdiği sınırları, diaspora niteliklerini sıraladığı maddeler arasından: “Ev sahibi toplum tarafından tam olarak kabul görmediklerine ve büyük ölçüde asla kabul görmeyeceklerine inanmaları”, Cohen (2008: 17) ise: “Ev sahibi ülkeyle sorunlu bir ilişki türü” üzerinden açıklamaktadır. Sınırlar toplumsal hafıza aracılığıyla diaspora bilincinin oluşturulmasında önemli bir eşikte bulunmaktadır. Diğer bir yandan bu sınırlar diasporanın hareketliliği ölçüsünde konumlanmaktadır. Toplumsal sınırların bulunduğu yeri ölçmek zorlayıcı olsa da diasporanın yaşadığı sorunlar üzerinden sınırların hangi noktalara temas ettiği açıklanabilir. Sınırları hem diasporalar hem de ev sahibi ülkeler karşılıklı çizmektedir. Diasporanın çizdiği sınır toplumsal hafızasının anavatana yöneliminin gücü ölçüsünde belirginleşmektedir. Bu bağlamda diasporanın oluşturduğu karşıt sınırlar asimilasyonu önleme açısından hafızadan beslenerek dayanışmayı ön plana çıkarmaktadır. Ev sahibi ülke ise gerek diasporalara yönelik politikalarıyla yasal zeminde sınırları çizmekte ve diasporanın kendi alanında kalmasını sağlamakta gerekse de ayrımcılık, yabancı düşmanlığı gibi etmenlerle diasporanın toplumsal hafızasını harekete geçirmektedir.

3.5.1. Diaspora Tarafından Oluşturulan Karşıt Sınırlar

Uzun vadede sınır oluşturma diaspora grupları ve diğer ulusötesi göçmen topluluklar arasında ayırt edici bir işaret olduğu vurgulanmaktadır (King ve Christou, 2010;

Dahinden, 2010). Bu sınırların belirginliği asimilasyon veya çokkültürlölük ekseninde diasporanın varlığını devam ettirmesi açısından son derece hassastır. Bununla birlikte sınırlar, tamamen kapalı ve anavatanı beslenen kimliğin ve kóltrölün dönüşüme uğramadan korunması anlamına gelmemektedir. Daha ziyade geçişken bir yapıda bulunmakta ama diaspora bilincini ve kendi öz farkındalığını gösterecek kadar da belirgin durmalıdır. Bilincin sıklıkla toplumsal hafızadan beslendiğini belirtmiőtik, toplumsal hafıza da bireylerin bilincinden beslenmekte ve onlar bu ortak bilinci taşıdığı sürece var olmaktadır. Diasporalar kendileri için sınırlar oluşturmakta ve oluşturdukları sınırların içerisinde grup dayanışması göstermektedirler (Brubaker, 2005: 6). Bilhassa göçmenler gibi ekonomik yönden dışlanma sonucunda grup dayanışmasında güçlendirme eğilimi ortaya çıkmaktadır.

Ayrımcılık, etnik sosyal ağların daha sıkı hale gelmesine yol açmakta bunun sonucunda sosyal ağdaki bireyler arasında daha yoğun ve daha güçlü bağlar oluşmaktadır (Portes ve Sensenbrenner, 1993; akt. Atsan, 2017: 6). Almanya'daki Türkler arasındaki bu dayanışmayı göstermesi açısından ölkeye yeni göç etmiş birinin en temel ihtiyaçlarının başında gelen barınma ve ev eőyası gibi malzemelere yönelik Türklerin herhangi bir dernek veya STK faaliyetine ihtiyaç duymadan kendi aralarındaki yardımlaşmaları ve dayanışmaları dışarıya karşı sınırların bulunduğunu göstermektedir. Bir Türk başka ölkelerden gelen kişilere de elbette yardımda bulunabilir ama Türklerin bilhassa kendi aralarında gösterdikleri bu özveri “biz” ve “öteki” ayırımının bulunduğuna işaret etmektedir.

Butler'in (2001: 192) altını çizdiği gibi;

“Anavatanla temaslardan bağımsız olarak diaspora toplulukları arasındaki temas, diaspora bilincini, kurumlarını ve ağlarını oluőurmada hayati öneme sahiptir. Bu nedenle, önemli bir analiz noktasıdır. Eğer dağınık bir nüfus, üyeleri arasında bağları sürdürmezse, onu faal bir diaspora olarak adlandırmanın zor olduğu söylenebilir.”

Bu bilincin oluşması, siyasi liderliğin yanı sıra ciddi bir örgötsel çalıőmayı da gerekmektedir. Türklerin kendi aralarındaki bu bağların sürdürölmesinde dini cemaatlerin, STK'ların ve hemşeri derneklerinin öneme önceden değinmiőtik. Sınırları çizme noktasında bu tür bağların diaspora içerisinde korunması bilhassa önem arz etmektedir.

Østergaard-Nielsen’e göre; “ideolojik aktörler ve dini hareketler, Türkleri yurtdışında uzun bir süredir harekete geçirme noktasında aktif olsalar da Türkiye devleti ve hükümetleri bu tür ulusötesi angajmanlara geç kalmıştır” (Østergaard-Nielsen, 2003: 27). 2003 yılında bu saptamayı yapan Østergaard-Nielsen, Türk makamlarının 1960’lardan bu yana AB’ye göç etmiş veya AB’de doğmuş 3 milyondan fazla Türk vatandaşının Türkiye-Avrupa ilişkilerinin giderek daha önemli bir bölümünü işgal ettiğinin farkında olduğunu, ancak Avrupalı-Türklerle ulaşmaya yönelik mevzuat değişiklikleri ve faaliyetlerin pratikte uygulanmasının zor bir süreç olduğunu belirtmektedir. Türkiye’nin diasporasının farkında oluşu onu tam anlamıyla harekete geçirdiği anlamına gelmemektedir (Østergaard-Nielsen, 2003: 27-28). Bu durumun ancak 2000’lerin son yıllarında değiştiği ve diasporaya yönelik belirli politikaların hayata geçirilmeye başlandığı görülmektedir.

Diaspora, öncelikle kendi öz varlığını korumaya çalışır. Yoksa asimile olarak herhangi bir göçmen kökenli topluluğa dönüşebilir. Fakat bu durum durağan bir kimliği sürdürmek anlamına gelmemektedir. 20. yüzyıl öncesi diaspora toplulukları içe kapanmanın etkisiyle çoğunluktan soyutlanmakta veya tam tersine çoğunluktan soyutlandıkları için gittikçe içe kapanmaktaydılar ve bu kısır döngü sürekli kendisini tekrarlamaktaydı. Günümüzde ise özcü bir diasporik kimliği devam ettirmek mümkün değildir. Aksine ev sahibi devletlerle ve uluslararası kuruluşlarla ilişkilerin diaspora açısından anavatana yönelik faaliyetlerde önem kazandığı görülmektedir. Bu durumu Almanya’daki Türk diaspora oluşumundan önceki birinci kuşak açısından ele alırsak hem geçici olduklarını düşünmeleri hem de kültür, dil ve din açısından kendilerini farklı bir coğrafyada bulmaları kendi kimlikleri ve kültürlerini korumaları üzerinden bir refleks geliştirmelerinden daha çok kimlik ve kültürlerinde var olan dini ihtiyaçları veya anavatandan haber alma ihtiyaçları gibi gereksinimleri üzerinden gelişmiştir (Tauscher, Baskıda). Türkler bu dönemde kendi toplumsal çevrelerinin içerisinde kalarak dinamik olmayan bir yaşam süreci içerisinde işyerleri, ev, cami ve Türk dernekleri arasında bir sirkülasyonda mekânlarını değiştirmeden ve bu güvenlik çemberinin dışına fazla çıkmamaya özen göstermekteydi (Clark, 1977; akt. Perşembe, 2005: 99). Birinci kuşağın dil ve iletişim eksiklikleri ve bu yönde Almanya’nın da fazla bir çaba harcamaması sonucunda Almanya’ya ve kültürüne mesafeli yaklaşan bir kuşağın devamlılığına yol açmıştır. İkinci kuşakta da hem birinci kuşağın evlilik ve aile birleşimi yoluyla bu kuşağa doğrudan etki etmesi ve ikinci kuşağı oluşturan Almanya’da doğmuş çocukların da bu şekilde yetiştirilmesi ve bireysel

girişimlerle bu süreçlere dâhil olan ikinci kuşağın da birinci kuşakla ev sahibi topluma mesafeli yaklaşması Türklerin koyduğu sınırları göstermektedir (Aksoy, 2010: 15). İkinci kuşağı, Almanya'ya ilk elden göç eden birinci kuşağın çocukları veya aile birleşiminden yararlanarak gelenleri oluşturmaktadır. Bu dönemde yeni göçler ve evlilikler ve aile birleşimleri yoluyla “sürekli birinci kuşak” olgusu ikinci kuşakla birlikte ortaya çıkmaktadır (Tauscher, Baskıda). Bu kuşaktakiler Almancayı kısmen bilmemekle beraber dil ve iletişim konusunda birinci kuşaktan çok daha ileride üçüncü ve dördüncü kuşaktan ise geridedirler. Bu kuşağın önemli bir kısmı Alman okullarında eğitim görmüştür (Demirağ ve Kakışım, 2018: 141). Üçüncü kuşakla birlikte Alman diline ve kültürüne daha dönük bir kuşak yapısı ortaya çıkmıştır. Bu durum akademide veya siyasette sıklıkla bu kuşağın bozulduğu görüşünü beraberinde getirmektedir. Oysaki bu melezlenme süreci diasporaya evirilişlerinin bir göstergesidir. Bununla birlikte üçüncü ve dördüncü kuşakta da hala belli Türk aile yapısının devamlılığı, anavatanla bağların sürekliliği, Türk medyasına yönelik ilginin azalmış olsa da sürdürülmesi yönünden bu kuşak üzerinde hala etkilidir. Diasporada önemli olan birinci kuşak gibi tamamen Türk olarak kalmak veya etnik ve dini kimliğini aynı şekilde muhafaza etmek demek değildir. Kaya'nın (2001: 63) belirttiği gibi, diasporik kimlik; “ulusal, dinsel ve etnik kimlikleri parçalayan daha üst bir kimlik oluşumudur”. Dolayısıyla evrensel ile yerelin, geçmiş ile geleceğin, burası ile orasının arasındaki etkileşimden meydana gelmektedir. Diasporayı hem anavatandaki toplumdan hem de ev sahibi toplumdan ayıran çizgi kimliklerinin dinamikliğinde aranmalıdır.

Diasporaların ev sahibi toplumlarda tanınması belli aşamalardan geçerek gerçekleşmekte ve her diasporada farklılık göstermektedir. Pendery (2008), Safran ve Clifford'ın kavramsallaştırmalarından yola çıkarak Çin, Yahudi ve Siyahi diasporalarının ABD'deki belirli niteliklerini sıralamaktadır. Pendery'nin ortaya çıkardığı tabloya Almanya'daki Türk diasporasının özellikleri eklenerek yaklaşılmaları ve bu bağlamda ortaya yeni bir tablo çıkartılması, klasik ve modern diasporalar arasındaki farkı da gösterebilir.

Tablo 3: Yahudi, Siyahi ve Türk Diasporalarında Kimlik, Toplumsal Hafıza ve Haklar

	Türk	Yahudi	Siyahi
Diaspora Kimliği Kaynağı	Misafir İşçi, Gönüllü Göç	Zorla Yerlerinden Edilme	Kölelik
Anavatan Kimliği	Uzaktan Milliyetçilik	Otokton	Efsanevi
Toplumsal Hafıza Süreçleri	Önce Ayrımcılık, Sonra Yabancı Düşmanlığı ve İslamofobi	Önce Babil, Sonra Soykırım	Önce Kölelik, Sonra Irkçılık
Yeni Topraklarındaki İlk Kimlikleri	Yabancı (Ausländer)	Yabancı (Stranger)	Madun
Yeni Topraklarındaki Vatandaşlık ve Özerklikleri	Çifte vatandaşlık kaldırıldı	Vatandaşlık ve çoğunlukla elde edilen eşit haklar	Vatandaşlık alındı, eşit haklar yavaş yavaş elde edildi
Vatana Dönüş Teleolojisi	Ertelenmiş	Dinamik	Merkezsiz
Özgün Merkezlerinin Durumu	Hâlihazırda Kurulmuş	Yeniden Oluşturulmuş	Kayıp

Kaynak: Pendery, D. (2008) Identity development and cultural production in the Chinese diaspora to the United States, 1850–2004: new perspectives, *Asian Ethnicity*, 9(3), s. 202.

Pendery (2008) ortaya çıkardığı bu tablo ile varsayılan anavatanları hakkında bir hatıra, vizyon veya efsaneyi koruyup korumadıklarını; yeni ülkede devam eden bir tecrit duygusu hissedip hissetmediklerini ve nihayetinde anavatanlarına dönüş vizyonunu sürdürecektir şekilde Safranvari (2001) bir yöntemle ele almakta ve bunlara ev sahibi ülkelerindeki vatandaşlık statülerini eklemektedir. Türk diasporasının yapısı, Pendery’in (2008) karşılaştırdığı diasporalar arasından en yakın Çin diasporasının gelişim sürecine benzemektedir. Bu bağlamda tabloya, Çin diasporası yerine Almanya’daki Türklerin kimlik ve vatandaşlık hakları dahil edilmiştir. Diğer bir yandan tabloya toplumsal hafıza süreçlerinin eklenmesi modern diasporaların ayrımcılık ve ardından yabancı düşmanlığı gibi etmenleri içerdiğini göstermesi açısından önemlidir. Vatana dönüş ideası Türkler açısından ertelenmiş durumda olması da modern diaspora özelliklerine uymaktadır. Çifte

vatandaşlık mevzusu ise anavatan ve ev sahibi ülke arasındaki diasporanın konumunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Almanya’da Türklerin 2003-2014 yılları arasındaki Alman vatandaşlığına geçiş eğilimindeki düşüş dikkat çekmektedir. Almanya’daki vatandaşlık yasası gereğince AB dışı ülkelere gelenlerden sadece tek bir vatandaşlığa izin vermekte ve Alman vatandaşlığına geçiş yapma durumunda bulunan Türkler kendi Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlıklarından feragat etmeleri gerekmektedir. Ancak Türkiye’de birçok akrabası ve bağlantısı bulunan ve anavatanı duygusal aidiyet hissini taşıyan Türkler zaten Almanya’da oturma iznine sahip oldukları için Türk vatandaşlıklarını bırakmak da istememektedirler (Tauscher, 2016: 17).

Bauböck’e göre vatandaşlık statüsü, bireysel tercihlerin ve vatandaşlık düzenlemelerinin toplu etkilerinin araştırılmasının yanı sıra vatandaşlık politikasının oluşumuna yönelik yeni araştırma sorularının ve iç görülerin üretildiği bir alandır. 1990’ların başında Almanya’daki Mölln ve Solingen facialarının ardından Türklerin, ancak Alman vatandaşlığına sahip olmaları durumunda tam olarak korunacaklarına ikna olan Türkiye, önceden var olan Alman vatandaşlığına geçişi caydırıcı politikasını değiştirerek bu saldırılara reaksiyon göstermiştir. Aynı zamanda Türkiye, ulusötesi alandaki en büyük topluluğuyla olan bağlarını güçlendirmek de istemiştir. 1995 yılında, önceki Türk vatandaşlarına bazı imtiyazlar dışında daha önce sahip oldukları hakların çoğunu garanti ederek Türk vatandaşlığından çıkmayı kolaylaştıran bir 'pembe kart' tanıtılmıştır. Fakat sonuçlar beklenildiği gibi ilerlememiş ve genel olarak Türk göçmenler bu dış vatandaşlığın değerine güvenmemekle birlikte çifte vatandaşlığa izin verecek reformları Almanya’dan da beklemek durumunda kalmıştır (Bauböck, 2010: 301). 1999 yılında Almanya’da Sosyal Demokrat Parti (SPD) -Yeşiller koalisyon hükümeti bu tür reformları uygulamaya koyma sözü vermiş, ancak bu seferde Hristiyan Demokrat Birlik (CDU) partisi, Hessen eyaletindeki bir referandumda buna karşı harekete geçerek vatandaşlık reformu önerisinin bu önemli unsurunu geri çekmiştir. 2000 yılında Yeni Almanya Vatandaşlık Yasası Yürürlüğe girerken birinci ve ikinci kuşak Türklerin Alman vatandaşlığına geçmesi getirilen Almanca dil sınavından dolayı tehlikeye girmiş ve çifte vatandaşlık pek çok Türk için zorlaşmıştır (Adıgüzel, 2011a: 71). Türkiye bu geri çekmeye yönelik, 2000 yılından önce Alman makamlarının Alman vatandaşlarını Alman devletinin topraklarında ikamet ederken vatandaşlıklarından mahrum etmelerine izin

vermeyen bir yasal boşluğu hatırlatarak tepki göstermiştir. Bu nedenle önemli sayıda Türk göçmen, anavatanlarındaki vatandaşlıklarından yalnızca geçici olarak feragat etmiş, ancak daha sonra Türk konsoloslukları aracılığıyla vatandaşlıklarını geri alabilmiştir (Bauböck, 2010: 302). Dolayısıyla bu yönüyle diaspora üzerinde ev sahibi ülke ve anavatan arasında oynanan stratejik manevraları göstermesi açısından önem arz etmektedir. Diaspora tek başına sosyal bir yapı olmanın ötesinde üzerinden geliştirilen politikalar neticesinde ele alınmalıdır.

Diasporanın oluşturduğu sınır sadece ev sahibi topluma karşı gelişmemekte, anavatanlarından getirdikleri kimliklerle de farklılaşma göstermelidir. Aksi takdirde ortaya çıkan sonuç melez bir diasporik kimlik yani köprü gruplar⁴³ yerine Kaya ve Kentel'in (2005: 87) ifadesiyle engel grupların çıkmasına yol açmaktadır.

3.5.2. Ev Sahibi Ülke Tarafından Oluşturulan Sınırlar

Richard Wagner⁴⁴, “Avrupalı pasaportunuz sizi Avrupalı yapmaz, sadece geçmişiniz yapar” demiştir (Khrebtan-Hörhager, 2014: 526). Castles ve Miller'in (2003) çalışmaları ele alındığında, Alman halkını betimlemek için ileri sürülebilecek ifadelerin başında; Almanlığın doğum ve soy birliğine dayanması gelmektedir. Bu anlayış ise dolaylı ve örtük yollarla sistematik ayrımcılığın var olduğu bir göçmen rejimine sebep olmaktadır. Bu bağlamda göçmenler ve onların ilerideki kuşakları, toplumun düzenini bozan veya bozma potansiyeline sahip oldukları şeklinde kalıp yargılarla yorumlanarak toplumun bir parçası olarak kabullenilmek istenmemektedir.

Göçmenler istedikleri kadar kültürel düzlemde asimile veya entegre olsa dahi ev sahibi konumundaki ülke onları ve oluşan bu yeni durumu sindirmede sorunlar çıkartabilmektedir (Çetin ve Şenoğlu, 2021: 86). Türklerin sık sık çeşitli ayrımcılıklara ve ırkçı saldırılarla karşı karşıya kalmasının arkasında bu ulus anlayışı yapısı durmaktadır. Saldırıları sadece zarar vermek amacıyla gerçekleşmemektedir, Türken Raus! (Türkler dışarı) gibi mesajlar ya da camilere verilen zararların yanında bırakılan

⁴³ Kaya ve Kentel (2005: 87) çalışmalarında Avrupalı Türkleri üç grup üzerinden ayırmakta ve bu gruplar arasında “Köprü grup” olarak tabir edilenler anavatan ve ev sahibi ülkeyi sahiplenen, senkretik kültürel kimliklere sahip kesimi ifade etmektedir. “Engel gruplar” daha ziyade aşırı dindar, milliyetçi ve laik kesimi kapsamakta ve anavatana yönelimi en güçlü olan kesimlerdir. Son grup olan “Asimile olmuş kişileri” ise kendilerini Türkiye’den dinsel veya siyasal nedenlerle dışlanmış hisseden kesim oluşturmaktadır.

⁴⁴ Antisemitist görüşleriyle bilinen ünlü Alman opera bestecisi ve yazarı. Wagner, ayrıca Adolf Hitler’in en sevdiği ve Nazi ideolojisi görüşlerinden de istifade ettiği şahısların başında gelmektedir.

tehdit notları hep bir korkutma ve sindirme amacı taşımaktadır (Çetin ve Şenoğlu, 2021: 86). Böylelikle yabancılara toplumsal sınırların varlığı sürekli hatırlatılmak istenmektedir.

Tablo 4: Ülkelere Göre Kabul Kriterleri ve Kültürel Görünümleri

Kabul Kriterleri	Kan bağı ilkesine dayalı olmayan genel kabul	Akrabalığa dayalı son derece seçici kabul
Kültür Görünümü (Çoğulcu)	Birleşik Krallık Kanada	İsrail İsviçre
Kültür Görünümü (Monolitik)	Fransa ABD	Almanya

Kaynak: Safran, W. (2004). “Deconstructing and Comparing Diasporas”. İçinde W. Kokot, K. Tölölyan, C. Alfonso (Eds.). *Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research*. London: Routledge, s. 19.

Safran’a (2004: 19) göre Almanya, akrabalığa dayalı son derece seçici kabul kriterinin bulunduğu aynı zamanda monolitik kültür görünümüne sahip bir ülke olarak diasporalar açısından tanınma ve kabul edilme gibi değerler açısından diğer Batı ülkelerine kıyasla daha zorlayıcı durmaktadır. Bu bağlamda, Türk diasporasına yönelik çizilen sınırların kalınlığı Almanya açısından ele alındığında dikkat çekici durmaktadır.

Ev sahibi ülkenin çizdiği sınırlar diaspora üyelerinin yaşadıkları ülkeye dair üst veya resmi kimliğe ilişkin aidiyetlerini belirlemektedir. Almanya gibi kültür görünümü olarak çoğulculuğa daha kapalı bir toplumda yaşanan ayrımcılıklar diaspora üyelerinin kimlik oluşumlarında kendilerini Alman kimliğine de yakın hissetmekle birlikte sadece Alman olarak görmelerinin önüne geçmektedir.

Diğer bir yandan İsveç veya İngiltere gibi ülkelerde ayrımcılığın daha az yaşanılması, çokkültürlülüğün yerleşik olması sonucunda İsveçlilik ve İngilizlik gibi kimlikler diaspora açısından çok daha rahat kabul edilebilmektedir (Taşkın vd., 2016: 69). Dışlanmanın neden ev sahibi ülke tarafından bir sınır yarattığını göstermesi açısından ABD’deki Türkler açısından ele alındığında İngilizcenin öğrenilme hızı veya zaten halihazırda öğrenilerek göç ederek gitmiş kişiler yönünden entegrasyonun Avrupa ülkelerine göre daha hızlı gerçekleştiği görülmektedir. Öte yandan, ABD’de de etnik kimlikten daha çok Müslüman kimliğin görünür olması kamusal alanda dışlanmayı beraberinde getirmektedir (Bezci, 2021: 75).

Almanya’da yabancılara uygulanan ayrımcılığın sürdürülmesi pek çok durumda yeni toplumsal çatışmalara yol açmaktadır (Abadan-Unat, 2002: 88). Bu konuda sorun göçmen kabul eden ülkenin gütmekte olduğu politikaların parametreleri üzerinden değerlendirilmeli ayrıca ayrımcılığın boyutları ele alınmalıdır. Ayrımcılıklar illa görünür düzeyde gerçekleşmemekte gizli yönleri de bulunmakla beraber direkt göçmenlere yönelik yasalar ve mevzuatlar üzerinden de fark edilebilir hale gelmektedir. Bu durumun oluşmasında bilhassa entegrasyon politikalarının yerini “Leitkultur”⁴⁵ yani Alman yaşam biçimine uyumun alması önemli bir etkidir. Böylelikle farkındalıkların yerini aydınlanmacı değerlere sahip bir egemen kültürün dayatılması almaktadır (Bezci, 2021: 67).

Almanya yasalarının Türklere uyguladığı ayrımcılıkların arasında 2007 yılında yürürlüğe giren uygulama üzerinden Türkiye’den evlenen bir Türk ya da Alman vatandaşı Almanya’da sınırsız bir şekilde oturma iznine sahip olduğu durumda dahi evlendiği kişiyi Almanya’ya yanına getirmesi yönünde engellerle karşılaşmaktadır. Bunlar arasında en göze çarpanı Almanya’ya gelecek olan kişinin vize başvurusundan önce Almanca dil sınavından başarıyla geçme zorunluluğu bulunmaktadır. Diğer pek çok ülkeden ABD, İsrail ya da Portekiz gibi AB vatandaşı olsun ya da olmasın bu ülkelerden evlilik yoluyla gelecek kişilerden ise böyle bir zorunluluk istenmemektedir (Bezci vd., 2017: 58-9).

Eğitimde yaşanan ayrımcılık faktörü de bilhassa Türk kökenli öğrencilerin akademik başarısını etkilemektedir. Yeşil’in (2020: 340) Bavyera eyaletinin Schwaben bölgesinde gerçekleştirdiği araştırmaya göre, Türk kökenli öğrencilerin %72’si kültürel açıdan kendilerini dışlanmış hissetmekte %38’i ise mekânsal dışlanmaya maruz kaldığını ifade etmektedir. Çalışmaya dâhil olan katılımcılar arasında %66’lık bir kesim ırk ve etnisiteye dayalı ayrımcılığa maruz kaldığını, %27’si ise dine dayalı ayrımcılık yaşadığını belirtmektedir.

Almanya’da bulunan üçüncü kuşak Türk öğrencilerin ayrımcılık problemlerini ele alan çalışmada Aksoy (2010: 31), Türk öğrencilerinin kimliklerinden dolayı kendilerini dışlanmış hissetmelerine yönelik olan soruya %10,7 ‘evet’ yanıtını verirken %52,1

⁴⁵ Leitkultur yani öncü veya hâkim kültür kavramı, Almanya’dan çıkan ve bir yönüyle ulusal kimlikleri yücelten bununla birlikte kültürler arası ilişkiler yönünden hiyerarşik bir yaklaşıma yol açmaktadır. İlk olarak Bassam Tibi tarafından 1990’ların sonlarında kullanılan kavram ciddi siyasi tartışmalara yol açmıştır (Başer, 2013: 135).

‘kısmen’ yanıtını vermektedir. Çalışmaya dâhil olan öğrenciler en çok (%33,8) resmi dairelerde kendini dışlanmış hissettiklerini belirtirken, onu sırasıyla (%32,5) okulda ve (%28,6) sokakta dışlanmış hissetmeleri takip etmektedir. Bu dışlanmışlık hissi ve bireyin ötekileştirilmesi sonucunda kendi topluluğuna aidiyeti artmaktadır.

Taşğın vd. çalışmasında göre Avrupa genelinde Türk diasporası gençlerinin eğitim sisteminde yaşadıkları ayrımcılıkları üç gruba ayırmak mümkündür. Tecrübe edilen ayrımcılığın ilk türünü okul yönetimlerinin Türk kökenli öğrencileri meslek eğitime yönlendirme çalışmaları oluşturmakta ve böylece Türk kökenli öğrencilerin üniversiteye eğitimi almaları zorlaşmaktadır. İkinci ayrımcılık türünü kimliklerini açığa vuran isimlerinden ötürü bu öğrencilere sınavlarda düşük not verilmesi oluşturmaktadır. Üçüncü bir ayrımcılık türünü ise derslerde Türkler ve Türkiye alehyatı konuşmalarının geçmesi böylece öğrencilerin üzerinde psikolojik baskı oluşturmaktadır (Taşğın vd., 2016: 91). Ayrıca bu ayrımcılıklar, sınırları dil üzerinden o kadar belirgin hale getirmektedir ki dersler dışında okul bahçeleri gibi alanlarda Türkçe konuşulmasının bile homojeniteye zarar vereceğine yönelik tartışmalar çıkmaktadır (Bezci, 2021: 70).

Ayrımcılığa yönelik bir diğer örnek ise Türk kökenli ailelerin Jugendamt (Alman Gençlik Dairesi) ile yaşadığı sorunlar oluşturmaktadır. Alman mercilerin Türk kültürüne karşı geliştirdikleri anlayışsızlık siyaseti, Türklerin anavatanından getirdikleri geleneksel çocuk yetiştirme tercihlerine dahi karşı çıkmakta ve Jugendamt çocukların selameti açısından onları ailelerinden ayırabilmektedir. Alman Federal İstatistik Dairesi tarafından açıklanan 2012 yılı verileri incelendiğinde Jugendamt’ın 40 bin 200 çocuğu koruma altına aldığı ve bu çocuklardan yaklaşık 11 bininin göçmen kökenli olduğu görülmektedir. 11 bin göçmen kökenli çocuk içerisinde ise yaklaşık 5 bin Türk kökenli çocuk bulunmaktadır (Vatandaş, 2014: 147). 2018 yılında ise koruma altına alınan 14 bin 839 çocuğun 6 bin 594’ünü göçmen kökenliler oluşturmaktadır (Eliacık, Sarıaltın, Yaman, 2020: 39). Türklerin evlerinin rutubetsiz ve bakımsız olduğu gerekçesiyle veya çocuğun gelişimine zarar verildiği düşüncesiyle gelen ihbarları değerlendirilerek Jugendamt tarafından çocuklar koruma altına alınabilmekte ve gerekirse koruyucu ailelere verilebilmektedir. Ailelerin kendi isteğiyle de çocuklar koruma altına verilebilmekte ve korunma altına alınma sebepleri arasında “ebeveyn yetersizliği” ön plana çıkmaktadır (Eliacık, Sarıaltın, Yaman, 2020: 40). Bu durum sonucunda kaybolan çocuklar, farklı inanca sahip aileler tarafından

evlat edinilen çocuklar gibi problemler ortaya çıkmaktadır. Bu husus konusunda YTB ve Türk diasporası dernekleri yoğun bir çaba sarf etmektedir (Vatandaş, 2014: 151).

Rothberg ve Yıldız'ın (2011), Almanya'daki bazı göçmen grupları üzerinde yaptıkları çalışmada, geleneksel resmi vatandaşlık kavramlarının sınırlarını ortaya koymuşlardır. Rothberg ve Yıldız'ın "hafızalı vatandaşlık" kavramsallaştırmaları, özellikle de hafıza iddialarının belirli grupların vatandaşlık pratiklerinin merkezinde yer aldığını kabul etmeleri göstermektedir ki vatandaşlığa sadece haklar ve görevler içeren yasal bir kategori olarak değil, daha çok kültürel bir aidiyet kategorisi olarak yaklaşmak gerekmektedir.

Almanların “geçmişin üstesinden gelme” (Vergangenheitsbewältigung) stratejisini karakterize eden 'formüle dayalı uzlaşma ve anma etkinlikleri'ne dikkat çeken Şenocak ve Tülay, Alman toplumunun İkinci Dünya Savaşı sırasındaki kendi suçlarına odaklanan benzersiz bir şekilde ayrıntılı bir hafıza kültürü geliştirmelerine rağmen, günümüzde büyük bir kısmının özellikle Alman kimliğinin etnik temelli olarak bariz sonuçları olan benlik kavramının anıtlarıyla geçmişin önemli unsurlarını sürdürdüğünü savunmaktadır (Şenocak ve Tülay; akt. Rothberg ve Yıldız, 2011: 35). Bu durum Almanya'da Türklere yönelik ayrımcılık politikalarının görmezden gelinmesine yol açmaktadır. Almanya'da bulunan etno-merkezcilik ve başka kültürleri yok sayma anlayışından bahseden Kula (2012: 62), Almanya'nın bir göç ülkesi olduğu gerçeğini bütünüyle reddedilmesinin insan haklarını ihlal eden “örtük bir etnik” anlayışa dayanmakta olduğunu belirtmektedir. Mora'nın (2011: 76) ifadesiyle entegrasyonun geçtiği yol başka kültürleri yok sayarak sindirmekten değil bu kültürlerin varlığını kabul ederek, farklı kültürden insanların da siyasi hayata katılımı önünde engelleri aşmaktan geçmekte Almanya'da ise bu durum bilhassa 1980'ler sonrası uyguladığı politikayla bunun engellenmeye çalıştığı üzerinden ilerlemektedir.

Almanya'nın Türklere yönelik sınırlarını çizmesinde nasıl ki ilk adımlar iş göçünün başladığı yıllarda ortaya çıkarak 1973 yılında işçi göçünün durdurulması sürecine kadar devam etmişse bu durumun zirveye çıkması 1980'lerde SPD'nin göçmen haklarında sınırlamaya gidilmesi konusunda belli girişimleri başlatmasının ardından 1982 yılında iktidara gelen CDU tarafından yabancılar meselesinin Alman devletinin öncelikli sorunlarının başında gelmesi olarak ifade etmesiyle gerçekleşmektedir. Bu dönemde neo-

liberal ekonomik politikaların ortaya çıkardığı işsizlik ve artan sığınma başvuruları Alman toplumu üzerinden yabancı korkusunun gündeme gelmesine yol açmaktaydı. Bilhassa sağ kesimde yabancılar istilası (Ausländerflut) ve sığınma hakkı suiistimali gibi söylemler gündemi domine etmekteydi (Özbek, 2012: 18). 1981 yılındaki parlamentoya verilmek üzere CDU tarafından hazırlanan yasa tasarısı şu sözleri içermekteydi: “Ulusal-üniter bir devlet ve bölünmüş bir ulusun parçası olan Federal Almanya Cumhuriyeti çok-etnili bir devlet yapısını kaldıramaz ve kabul edemez.” Helmut Kohl yönetimindeki CDU ve FDP (Hür Demokrat Parti) koalisyon hükümeti, Yabancılar Politikasını olası yeni göçleri durdurmak ve işçilerin kendi ülkelerine geri dönüşlerini sağlamak düşüncesiyle daha da radikalleştirmiştir (Kaya, 2000: 42-43). Almanya, 1983 yılında çıkardığı “Geri Dönüşü Teşvik Yasası” (Rückkehrförderungsgesetz) ile birlikte Türkiye’ye geri dönmeyi kabul eden işçilere teşvik primleri verileceğini⁴⁶ taahhüt etmiş fakat bu yardımların bir kısmı da dönenlere ödenmemiştir (Şahin, 2017). Bu süreçte Türkler medyada sürekli şiddet eylemleriyle ilişkilendirilmekte ve Türklere yönelik düşmanlık körüklenmekteydi (Akpınar Dellal, 2019). 1980’li yılların sonuna gelindiğinde yabancıların %45,8’i 10 ila 20 yıl arasında, %13,9’u 20 yıldan fazla süredir Almanya’da yaşamalarına rağmen resmi merciler Almanya’nın bir göç ülkesi olduğu tezine şiddetle karşı çıkmaktaydılar (Özbek, 2012: 19). Bu durum sonucunda Almanya’daki göçmen kökenlilerin en büyük kesimini oluşturan Türkler bir tehdit unsuru olarak görülmekteydi. Bu yönüyle Almanya, toplumsal birlikteliği ve uyum politikalarını sağlamak yerine Türkleri ötekileştirerek kendi sınırlarını çizmekteydi. Öte yandan 1986 yılında başlaması ön görülen Avrupa Ekonomik Topluluğu’na (AET) üye ülkelerde yaşayan Türk vatandaşlarına Katma Protokole göre verilmesi gereken serbest dolaşım hakkı, Almanya’nın ekonomiyi ve işsizliği göz önüne alarak 1989 yılından başlamak üzere ertelediği de görülmektedir (Mora, 2011: 120).

Alman siyasetindeki ve medyasındaki Türkleri ötekileştirici söylemler 1980’lerde zirveye tırmanarak neo-Nazilerin Türklere yönelik saldırılarını arttırmasına yol açmıştır. 1982 yılında Wollfenbüttel’de bir ev kundaklanarak bir anne ve üç çocuğu hayatını kaybetmiştir, 1984 yılında Duisburg’da bir bina kundaklanarak yedi kişinin, 1988 yılında Schwandorf’da yine bir ev kundaklanarak dört kişinin hayatını kaybetmesine yol açmıştır.

⁴⁶ Teşvik primleri aile başı 10 bin 500 Alman Markı ve her çocuk başına bin 500 Mark içermekteydi. 1983-1984 yıllarında 300 binden fazla Türkün Almanya’dan Türkiye’ye geri döndüğü belirtilmektedir.

1992 yılında Mölln'deki kundaklama sonucu üç kişinin, 1993 yılında gerçekleşen Solingen katliamı beş kişinin hayatını kaybetmesine yol açmış, pek çok sayıda Türk ve diğer göçmen kökenlilerin sokaklarda dövülmesine varan saldırılar gerçekleşmiştir. 2000-2007 yılları arasında aktif olan Nasyonal Sosyalist Yeraltı (NSU) terör örgütü 8'i Türk kökenli 10 kişiyi öldürmüştür.

Bilhassa Solingen'de yaşananlar hala Türk diasporasının hafızasında önemli bir yer tutmaktadır. Solingen'de kundaklanan evdeki hedef sadece hayatını kaybeden Genç ailesi değil, tüm bir Almanya'da yaşayan Türk toplumdur. Bu yönüyle Solingen'in hatırlatılması açısından Solingen Belediye Meclisinde parti grubu bulunan Alternative Bürgerinitiative (ABI-Alternatif Halk Listesi) mensubu Türk kökenli siyasetçiler, yaşamını kaybeden Genç ailesinin isimlerinin okul ve şehrin sokaklarına verilmesi ayrıca "29 Mayıs Solingen Müzesi"nin kurulmasına yönelik taleplerini Solingen Belediye Meclisine resmi başvuruda ileteceklerini belirtmektedir (Zeyrek, 2022). Nasıl ki Madımak⁴⁷ ve Gazi Mahallesi gibi olaylar Alevi diasporası nezdinde bir hareketlilik sağlamışsa, genel olarak Türk diasporası açısından da Solingen ve Hamburg olayları benzer etkilere yol açmıştır.

Bu saldırılar Türk diasporasının toplumsal hafızasında yer almaktadır. Türklerin mobilizasyonuna bakıldığında; 1985 yılının bir Noel akşamı Hamburg'da 40 kadar neo-Nazinin saldırısı sonucunda hayatını kaybeden Ramazan Avcı'nın ardından bu duruma tepki gösteren Türkler, neo-Nazilerle sokak çatışmalarına girerek reaksiyon göstermişlerdir (Mora, 2011: 106). Türklerin toplumsal hareketliliğine etki eden bu süreçlerde ilk olarak dernekler ve siyasiler aracılığıyla birtakım girişimlerde bulunulduğu ve bu kişiler ve kurumlar üzerinden diaspora hareketliliğinin, hatırlatma politikalarıyla sağlanmaya çalışıldığı görülecektir. Diğer bir yandan tıpkı Madımak gibi Solingen'de günümüzde, olayların yaşandığı şekilde hatırlanamayacak ya da unutturulmak istense dahi tamamıyla izleri silinecek şekilde unutturulamayacaktır.

Göksu, Almanya'da yaşayan Türklerin en önemli problemleri arasında yabancı düşmanlığını ve ırkçılığı göstermektedir. Türklerin Almanya'daki en kalabalık yabancı

⁴⁷ Madımak Müzesi üzerine tartışmalara hafıza üzerinden yaklaşan Karaarslan (2019: 53-54), Madımak'ın müzeye dönüştürülmesinde dahi yaşananların olduğu gibi hatırlanamayacağını belirtmektedir. Madımak'ın bir kesim tarafından hatırlatılmak istenerek ve diğer bir kesim tarafından da unutturulmak istenerek politik bir hatırlatma çabası halini aldığı ifade edilmektedir.

kökenli topluluğu oluşturmaları ülkede yükselen ve medya tarafından körüklenen yabancı düşmanlığının öncelikli hedefi haline gelmelerine sebep olmaktadır. Almanya’da yabancı düşmanlığını 2000’lerin başında bu şekilde ele alan Göksu, yabancı düşmanlığı karşıtı bir toplumsal muhalefet ve dayanışmanın da bulunduğunu, ancak Türklerin endişelerinin temelinde Alman devletinin ve hükümetlerinin, siyasetçiler ve medya vasıtasıyla bu düşmanlığı teşvik edici tutumlar sergilemelerinin gelmekte olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla, 20. yüzyılın son dönemlerinde Türklerin Almanya’ya entegrasyonu meselesinde en büyük engeli yabancı düşmanlığı ya da toplum arasında oluşan “çok fazla yabancı” doldu korkusu oluşturmaktaydı (Göksu, 2000: 89). Almanya’da yapılan araştırmalar göstermektedir ki daha 1980’li yılların başında Almanya’da yaşayanlar ülkelerinde çok fazla yabancı bulunduğuna inanmaktaydılar. 1982 yılında Almanya’da yapılan araştırmalara göre Almanların %62’si ülkede gereğinden fazla yabancı olduğunu ve %50’si bu yabancıların kendi ülkelerine geri gönderilmeleri gerektiğini belirtmekteydi (Abadan-Unat, 2015: 269).

Berlin’in Kreuzberg semtinde ikamet eden Türkler yönünden ele alındığında, bu muhitteki mekânsal yapının Türk diasporası ve diğer göçmen topluluklar açısından dışlanma ve ayrımcılık gibi durumlara karşıt sembolik bir alan oluşturulduğu ve bu gruplar açısından sığınacakları güvenli bir liman haline geldiği görülmektedir (Kaya, 2001: 101). Fakat çok sayıda Türk’ün yaşadığı bölgeler bile yeterince güvenilir değildi bu yüzden Türkler arasında da kendilerini savunmaya yönelik 36 Boys gibi çeteler ortaya çıkmıştır. İçerisinde sadece Türk değil birçok farklı kökenden gelen bireylerin yer aldığı bu kozmopolit çeteler de diasporanın melez kimliğine uygun bir yapıya bürünmüştür

Yabancı düşmanlığı sadece Türklere yönelik fiziksel saldırılar yönünden ele alınmamalıdır. Eğitim⁴⁸ ve iş hayatında dışlanma⁴⁹, Türkofobi gibi Türklere yönelik ayrımcı davranışların devam etmesiyle 2000’li yılların sonuna kadar failerin motivasyonunu etnik ayrımcılıklar oluşturmaktadır. Diğer bir yandan Türk kökenli bir kişi bu tarz bir ayrımcılığı şahsen tecrübe etmemiş olsa da hafıza sayesinde yaşanan bu

⁴⁸ Örneğin Alman eğitim sisteminde Türk kökenlilerin büyük bir kısmı ilkokulun ardından Hauptschule denilen temel eğitim okullarına devam etmekte ve mesleki eğitime yönlendirilmektedir. Diğer bir yandan göçmen kökenli olmayan Alman öğrencilerin Gymnasium adı verilen akademik liselere giriş oranının göçmen kökenli öğrencilere göre daha yüksek olduğu görülmektedir (Aydoğan, Baskıda).

⁴⁹ Almanya nüfusunun hatırı sayılır bir kesimini göçmen kökenliler oluşturmalarına rağmen, işsizlik oranlarının göçmen kökenlilerde Almanlara oranla çok daha yüksek olduğu ve bir işe yerleşme ihtimalinin Alman olma durumunda göçmen kökenlilere göre daha yüksek olduğu görülmektedir (Başer, 2013: 132).

olguyu toplumsalın aktardığı şekilde hatırlar ve bu yönüyle grup aidiyetini Olick'in (2014: 188) ifade ettiği şekilde “kendilerine dair bir cemaat algısı yaratan ortak bir tarihsel deneyimi paylaştıklarında var olabilmektedir”. Paylaşımdan kasıt bireyin bizzat kendisi bir olayı yaşamasa da Nora'nın (2006: 32) belirttiği gibi yaşanan bir olaya katılan grubun bir kesiti üzerinden gerçekleşen deneyimin çoğunluğa da aktararak toplumsalın bütününe kapsar hale gelmesiyle oluşmaktadır.

Türklere yönelik etnik kimliğin dışında ayrımcılığı ve dışlanmayı getiren bir diğer faktör ise dinleri olmuştur. İslamofobi, kelimenin yapısından da görüleceği üzere İslam ve Phobos kelmesinden türetilen fobi kelimelerinin birleşiminden meydana gelerek, İslam'a ve Müslümanlara yönelik icat edilmiş veya bir nevi yaratılmış nefret, korku, tikslenme gibi olumsuz içerikleri ifade etmektedir (Tuzcu, 2017: 114). İnsanların zihinlerinde oluşturdukları basmakalıp ve ön yargılar içeren imgelerin varlığı gerçekliği örtmekte ve kendine sürekli öteki tarafın olumsuz yönlerini hatırlatarak bu imgeleri sürdürmektedir (Lippmann, 1998). 1990'lı yıllarda kullanımı gittikçe yaygınlaşan İslamofobi, kapsamlı bir şekilde ilk kez 1997 tarihli düşünce kuruluşu *Runnymede Trust* raporunda “İslamofobi: Hepimiz İçin Bir Tehdit” başlığının altında ele alınmıştır (Kalın, 2018: 44). Bu durum İslamofobinin tarihsel ve sosyo-kültürel kökeninin sadece bir 21. yüzyıl fenomeni olmadığını göstermektedir (Yapıcı ve Yapıcı, 2017: 17). 11 Eylül 2001 saldırılarının ardından tırmanışa geçen İslamofobi, 2008 yılında yaşanan küresel ekonomik kriz ve ardından Kuzey Afrika ve Orta Doğu ülkelerindeki rejim değişiklikleri ve iç savaşlar sonucunda ortaya çıkan mülteci akını, Almanya ve Avrupa'daki aşırı sağ yönergesini Müslümanlara ve İslam'a çevirmesine yol açmış, Türkler de yabancı düşmanlığının ardından İslamofobik davranışlarla da mücadele etme durumunda kalmışlardır. Almanya'da bu dönemlerde kurulan aşırı sağcı siyasi parti AfD (Almanya için Alternatif Partisi) ve PEGIDA (Batının İslamlaşmasına Karşı Vatansever Avrupalılar) gibi aşırı sağ toplumsal alana yayan hareketler neticesinde Müslümanlara ve Türklere yönelik dışlanma Almanya özelinde farklı boyutlara taşınmıştır. Aşırı sağ söylemlerin merkezini Batı kültürünün ‘üstün’ ve İslam'ın ‘bayağı’ olduğu vurgusu konularak göçmen ve mültecilere yönelik kültürel ırkçılıklar kendisini göstermeye başlamıştır⁵⁰ (Runnymede, 1997). Bu durum sonucunda camilere yönelik saldırılar artışa

⁵⁰1997 tarihli Runnymede raporunun tanımına göre İslamofobinin sekiz bileşenden oluştuğu görülmektedir. Bu bileşenler ise şöyle sıralanmaktadır;

geçmekte, Müslümanlar ayrımcılığa ve nefret suçlarına maruz kalmaktadır. Bu yönüyle İslamofobi bir ötekileştirme, dışlama ve ayrımcılık biçimi halini almakta, ancak içerisinde aynı zamanda söylem bakımından hiyerarşik bağlamda bir aşağılama olgusu da taşımaktadır (Bezci, 2017: 7). İlginçtir ki günümüzde aşırı sağın kullandığı en popüler kelimelerin başında gelen “İslam”, uzun bir süre Avrupa’ya giden birinci kuşak Türkler ve diğer Müslümanlar için ısrarla kullanılmamakta bunun yerine Müslümanlar için “Muhammadan”, İslam için ise “Muhammedanizm” gibi kavramlar kullanılmıştır. Bu yönüyle İslam dini Avrupa’da sanki Hz. Muhammed tarafından kurulan bir inanç ve Müslümanlar da sadece Hz. Muhammed’in kurduğu inanç sisteminin taraftarları gibi gösterilmek istenmekteydi (Canatan, 2020: 172).

Tablo 5: Almanya’da Yıllara Göre Kaydedilen İslamofobik Saldırı Sayıları

	2017	2018	2019	2020
Toplam Saldırı Sayıları	1075	910	950	901
Camilere Yönelik Saldırı Sayıları	100	48	141	146
Kişileri Hedef Alan Saldırı Sayıları	56	74	56	48

Kaynak: Tauscher, S. (2021). Islamophobia in Germany: National Report 2020. İçinde E. Bayraklı ve F. Hafez (Eds.), European Islamophobia Report 2020, Viyana, Leopold Weiss Institute, s. 363.

2017 yılından itibaren İslamofobik suçlar Almanya Federal İçişleri Bakanlığı (BMI) tarafından “Siyasi saikli suçlar” kategorisine giren suçlar kategorisinin altında kayıt altına alınmaktadır. 2017 yılında Müslümanlara ve kurumlarına yönelik 1075 saldırı gerçekleştirildiği görülmektedir. 2018 yılında, 48’i camilere olmak üzere 910 kayıtlı vaka

-
- 1) İslam, yekpare bir blok, statik ve değişime tepkisiz olarak görülmektedir.
 - 2) İslam “öteki” olarak görülmekte ve diğer kültürlerle ortak değerleri olmadığı diğer kültürlerden etkilenmediği ve onları etkilemediği iddia edilmektedir.
 - 3) İslam, Batı’dan daha “aşağı”, barbarlık içeren, ilkel ve cinsiyetçi olarak görülmektedir.
 - 4) İslam’ın şiddet içeren, saldırgan, tehditkâr, terörü destekleyen ve 'medeniyetler çatışması' ile uğraşan şekillerde gösterilmektedir.
 - 5) İslam siyasi bir ideoloji olarak ve siyasi veya askeri avantaj için kullanılmaktadır.
 - 6) İslam’ın Batı’ya yönelik eleştirileri hemen reddedilmelidir.
 - 7) İslam düşmanlığı, Müslümanlara yönelik ayrımcı uygulamaları haklı çıkarmak ve Müslümanları ana akım toplumdan dışlamak için kullanılmaktadır.
 - 8) Müslüman düşmanlığı doğaldır ve normalleştirilmelidir.

ile İslamofobik suçların sayısında düşüş yaşanırken kişilere yönelik saldırılarda (74) artış yaşanmıştır. 2019 yılında İslamofobik suçların sayısının yeniden 950'ye yükseldiği görülmektedir (Tauscher, 2021: 363). Resmi makamlar dışında İslamofobik saldırıları kayıt altına alan Brandeilig verilerine göre ise cami saldırılarına yönelik sayılar bilhassa 2019 yılında artışa geçmiştir.

Tablo 6: Almanya’da Yıllara Göre Kaydedilen Cami Saldırıları

2015	2016	2017	2018	2019	2020
90	107	92	99	141	146

Kaynak: <https://brandeilig.org/timeline/> E.T. 03/02/2022

Camilere ve Müslümanlara yönelik saldırılara paralel şekilde aşırı sağ kriminal saldırı sayısının da 2014 yılında 16 bin 559’da 2015 yılında 21 bin 993’e yükseldiği görülmektedir. Mülteci akının en yoğun döneminde aşırı sağ saldırılarda dramatik bir yükselme gerçekleşmiş ve bu saldırıların 2020 yılında pandemiye ve sokağa çıkma gibi kısıtlamalara rağmen 2019 yılında 21 bin 290’dan 2020 yılında 22 bin 357’ye çıktığı görülmektedir (Statista, 2021).

İslamofobi sadece verdiği maddi zararlarla ele alınmamalıdır. Dernekler belirli durumların ardından farklı stratejiler geliştirmektedir. Türk dini derneklerinin Alman siyasi temsil rejiminin yapısına yönelik ve 11 Eylül 2001 saldırıları sonrası artan kamuoyu baskısı ile birlikte DİTİB gibi dernekler siyasi olarak seslerini duyurmaya başlamıştır. Başka bir deyişle, 11 Eylül’den sonra artan otantik inancın kamusal temsiline yönelik kurumsal baskı, DİTİB’in Alman kamuoyuyla olan ilişkisini bu minvalde değiştirmiştir (Amelina ve Faist, 2008: 97). 11 Eylül 2001 sonrası DİTİB, Almanya’daki Türklerin bu tür terör olaylarını tasvip etmediğine yönelik bir yürüyüş düzenlemiştir. Diğer bir yandan bunun bir nedeni de sözde İslam adına gerçekleştirildiği söylenen şiddet ve terör faaliyetlerinin ardından Türk ve Müslüman organizasyonlar ve bireyler üzerinde Alman medyası ve kamuoyunda kurulan baskıdan dolayı gelmektedir (Gencer, 2014: 184).

Diasporik kimlik bilhassa ev sahibi ülkelerde diasporalara yönelik gerçekleşen ırkçılığın bir sonucu olabilecek ayrımcılık ve marjinalleştirme aracılığıyla gelişmektedir (Callahan, 2003: 500). Diasporik bilinç paradoksal bir doğaya sahiptir. Bu paradoksları ayrımcılık ve dışlanma deneyimleriyle olumsuz, diğer bir yandan örneğin Hint uygarlığı gibi tarihsel

bir mirasla veya İslam gibi çağdaş dünya kültürel veya siyasi güçleriyle özdeşleşmeyle olumlu olarak oluşturulmaktadır (Vertovec, 1997: 281). Diasporik kimliğin sürekliliğinde anavatandan travmatik bir şekilde ayrılmanın güçlü hatırasının (Lyons, 2007) klasik diasporalar açısından toplumsal hafızalarını oluşturmada önemli bir yeri olduğu, ancak diasporanın yaşadığı ev sahibi ülkede güvensiz koşulların varlığının ve ayrımcı bir ortamın da sonucu olarak diasporik kimliğin (Clifford, 1994) oluşumunda bilhassa modern diasporalar ve Türk diasporası açısından geçerli olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, yabancı düşmanlığı ve İslamofobi gibi nefret suçlarıyla beraber ayrımcılık ve dışlanma gibi problemler Türk diasporasının toplumsal hafızasında ve ev sahibi topluma bakış açısında önemli bir yere sahip olmakla birlikte diasporik bilincin uyarılmasını da sağlamaktadır.

SONUÇ

“Diaspora” ve “Toplumsal Hafıza” kavramları son yıllarda akademik alanda üzerinde en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Bununla birlikte her iki kavramı bir arada ele alan çalışmalar genellikle klasik diasporalara atıfta bulunmakta ve zorunlu göç, sürgün ya da soykırım gibi toplumsal felaketlerin ardından diasporadaki toplumsal hafızanın işleyişine odaklanmaktadır. Modern veya yakın tarihli olan diasporalar üzerine hafıza çalışmalarının eksik kalmakta olduğu ya da bu yöndeki çalışmaların göçmenler, azınlıklar gibi diasporadan farklı yapılar içeren topluluklar üzerinden incelendiği görülmektedir. Dolayısıyla son yıllarda bilhassa önemi daha çok artan diasporaların, hafıza ile ilişkisini gösterecek çalışmalar diasporanın daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olabilir.

Kadim bir kelime olan diasporanın kökleri M.Ö. 5. yüzyıla kadar dayanmakla birlikte günümüzdeki kullanımı ancak 20. yüzyılın ortalarında şekillenmeye başlamıştır. Diasporanın ne olduğu, hangi toplulukların diaspora olarak ele alınabileceği üzerine tartışmalar bu dönemle birlikte ivme kazanmıştır. İnsanların göç tarihi, insanlık tarihinin doğuşuna kadar gitmektedir. Sürekli bir yer değiştirme içerisinde olan topluluklar arasında sadece belirli bir kısmının ‘diaspora’ olarak tanımlanması, diasporayı diğerlerinden farklı kılan unsurların hangileri olduğunu sorgulatmaktadır. Çalışmaların ışığında görüldüğü gibi diaspora, göçmen topluluklardan ve azınlıklardan farklı bir toplumsal yapıdır. Bu yüzden onu diğerlerinden ayıracak özgül tanımlamalara ihtiyaç duyulmaktadır. Hangi ve ne tarz toplulukların diaspora olarak gösterileceğinin muğlak olması kavramın içeriğini boşaltmakta veya tüm ulusötesi toplulukların diaspora olarak adlandırılmasına yol açmakta ya da bu özelliği belirli birkaç topluluğa indirgemektedir. Bu durumun kristalleşmesi ve diasporanın hangi özellikleri taşımasının gerekliliği açısından diasporaya ait belirli tanımlamaların olması elzemdir. Bunu gerçekleştirmek amacıyla çalışmada değinilen diaspora kavramsallaştırmaları tek tek incelenmiş ve bu yönde öne çıkan Rogers Brubaker’ın (2005) belirtmiş olduğu diasporayı oluşturan faktörler olarak: “Dağılma”; “Anavatana yönelim” ve “Ev sahibi toplumla arasında sınırların olması” nitelikleri üzerinden kavramsal çerçeve oluşturulmuştur.

Çalışmada sık sık atıf yapılan klasik ve modern diaspora ayırımlarını göstermek açısından klasik modellerde geçen baskı nedeniyle veya travmatik sebeplerle gerçekleştirilen zorunlu göç olgusu ile modern diasporalar açısından göç nedenlerinin yerine farklı

bölgelere dağılımın ardından ev sahibi ülkelerde gerçekleşen diasporalaşma süreçleri çalışmada incelenmektedir. Bununla birlikte diasporalar arasında keskin ayrımların olmadığı ve klasik diasporaların modern diaspora özellikleri ya da tam tersine modern diasporaların da klasik diaspora özellikleri gösterebileceği görülmüş bu nedenle bu ayrımı belirleme adına toplumsal hafızayı ele alan çalışmalara başvurulmuştur.

Hafıza kavramı disiplinler arası bir bölgede durmaktadır. Psikolojiden felsefeye, sosyolojiden tarihe pek çok disiplin tarafından farklı boyutlarıyla ele alınmaktadır. Toplumsal hafızanın, bireylerin meydana getirdiği toplumların da bir hafızasının olduğu ve bu hafızanın inşa süreciyle elde edildiği görüşünden yola çıkarak içerisinde pek çok kimlik barındıran diasporik kimliğin işleyişi açıklanmaya çalışılmıştır. Toplumsal hafızayı sosyolojinin alanına taşıyan isimlerin başında gelen Halbwachs (2018) bireyin öz varlığının bağlı olduğu topluluktan bağımsız olarak ele alınamayacağını ifade etmektedir. Halbwachs'tan bu yana toplumsal hafıza üzerine çalışan sosyal bilimciler; Belirli toplumsal olayların toplumsal hafızaya nasıl aktarıldığını ve bu seçilimin unutulmamasını hangi faktörlerin belirlediğini? Neden bazı toplumsal olayların hatırlandığını ve bazılarının hatırlanmadığını? Geçmişin toplumsal olarak inşa süreci mekanizmalarına odaklanmakta yani toplumsal hafızanın nasıl ve hangi yollarla aktarıldığını araştırmaktadırlar.

Ortak anlatılar ve mitler sonucunda ortaya çıkan anıların ve hissiyatların sürekliliği toplumsal anıların hafıza da yer etmesine ve hatırlanmasına yol açmakta ve toplumların kültürel hafızasından aktarılarak toplumsal kimliğin oluşmasına doğrudan etki etmektedir. Hafıza ve kimlik arasındaki ilişki, geçmişin yeniden tekrarı değil aynı zamanda yaşanmakta olan anın ortaya çıkardığı gelişmelerle şekillenen bir süreç halini almaktadır. Bu yönüyle diasporada toplumsal kimlikler çok yönlü ve senkretik şekillerde oluşmaktadır.

Diasporik kimlikler belli merkezleri olmayan ve melez/hibrit oluşumlardır. Diasporik kimlikler, dönüşüm içerisinde ve farklılıklar vasıtasıyla kendilerini sürekli olarak yeniden üreten dinamik kimliklerdir. Bu yönleriyle diasporik kimlikler hem orada hem burada bulunmayı gerektiren, geçmiş ve bugün arasında gidip gelen, ev sahibi ülke ile anavatan ve çağımızdaki küreselleşme olgusuyla hiç bulunmadığı ama yakınlık hissettiği yerler arasında hem değişim içeren hem de süreklilik gibi karşıt dinamikler barındıran

dinamikler üzerinden oluşmaktadır. Kùltürler arası taşıyıcılıkları kendi anavatanlarından getirdikleri kimlikleriyle diğerkùltürel kimliklerin bir araya gelmesine yol açmaktadır. Bu akışkan yapı üzerinden diasporik kimlikler, çoklu kùltürel kimlikler halini almaktadır. Çoklu kimlikler içeren ve durağan olmayan yapılarıyla birlikte diasporik kimlikler, melezlik ve kreolleşme gibi kavramlar üzerinden de açıklanabilmektedir.

Diasporik kimliklerin oluşumu hem kendi içerisinde hem de siyasetçilerin, elitlerin veya kimlik girişimcilerinin müdahalesiyle oluşmaktadır. Diasporadaki etnik, dini veya kùltürel kimlik bileşenlerini sürdürmek için ulus-devletlerin içinde veya dışında diasporik elitler tarafından genellikle festivaller, filmler, eğitimler ve yaz kampları gibi belirli stratejiler izlenmektedir. Bununla birlikte toplumsal hafızasını yas ve acının oluşturduğu diasporalar bulunmaktadır. Zorunlu yerinden edilme travmasının ve toplumsal felaketlerin ilk kuşakların zihinlerinde canlı olduğu ve sonraki kuşaklarda ritüeller ve semboller aracılığıyla sıklıkla sürdürüldüğü görülmektedir. Bu yaklaşım sürgün hafızasıyla benzerlikler içermektedir. Diaspora hafızası ise barındırdığı anavatana dair ortak hafızaları ve yeni yurtlarında ortaya çıkan hafızalarıyla birlikte sadece zorunlu göçe indirgenemeyeceği görülmektedir. Ev sahibi ülkedeki tedirgin edici koşulların varlığı ve ayrımcılığın sıkça görüldüğü bir ortamın sonucu olarak da diasporik kimliğin kuşaklararası devamlılığı gerçekleşmektedir. Böyle bir ortamda diasporik kimliğin devamlılığı diaspora üyelerinin anavatan nostaljisi, etnik-dinsel merkezli gelenek ve göreneklere, ritüellere ve uyum sağlayan bir topluluk arasında kutlanan festivallere dayanan anılara olan düşkünlüğüne paralel şekilde ilerlemektedir.

Diasporanın oluşumunun göçün "doğal" bir sonucu olmadığı, belirli mobilizasyon süreçlerinin gerçekleşmesi gerektiği görülmektedir (Adamson, 2008). Diaspora olmanın farkını yaratan kavramları; bilinç (Vertovec, 1997) ve hareketlilik (Sökefeld, 2006) oluşturmaktadır. Ancak bu yönüyle diaspora asimilasyona direnebilmekte veya grup aidiyeti oluşturabilmektedir. Bu noktada da hafıza veya hafızanın inşası önemli bir rol oynamaktadır.

Diaspora gruplarının hafıza ve hatırlama pratikleri bir diasporanın neleri hatırlamaya istekli olduğu ile diaspora dışındakilerin neleri kabul etmeye hazır olduğu arasındaki ilişkiyle bağlantılıdır. Diasporik hafıza, sadece zorunlu göç üzerinden yapılandırılmamakta, bundan ziyade diasporanın ayırt edicilik özelliklerini, kimlik

oluşturma sürecinde inşa ettiği hafızayı ve kendisini hareketliliğe geçiren etmenleri içermektedir. Dolayısıyla diasporik kimlik, anavatan kimliği ve ev sahibi toplumun kimliği ve alternatif kimlikler arasında hem her iki taraftan da öğeler içeren hem de bunlardan ayrı olarak ele alınması gereken bir yapıda bulunmaktadır. Ortaya çıkan bu melez kimlik yapısını, diasporanın toplumsal hafızasını meydana getiren bileşenler⁵¹, dernekler, organizasyonlar ve anavatanın diaspora politikaları aracılığıyla toplumsal hareketlilik ve bilinç aktarımı yoluyla sürdürebilir kılmaktadır.

Türk diasporasının Almanya’da oluşum süreci 1960’lı yıllarda işgücü göçü sonrasında başlamıştır. İlk kuşak Türklerin aklında belirli bir süre sonra anavatana geri dönme fikrinin bulunduğu ve Almanya ile Türkiye’de de bu yönde bir beklenti olduğu için bu kuşak açısından hafızaları, ihtiyaçları ve anavatana özlemleri üzerinden kurulmaktaydı. Türklere aile birleşimi gibi konularda diğer ülkelerden gelen misafir işçilere göre eşitsiz davranılması Türk işçilerin Almanya’daki geleceği hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bu dönem giden Türklerin hafızasında sembolik anlatılar yolculuk, sıra hasreti ve aile özlemi etrafında ve anavatanın diasporanın aklında olduğu ve bu hatırlatmayı gerçekleştiren mekânlar, mektuplar, tebrik kartları aracılığıyla sürdürülmüştür. Diasporanın oluşumu için zaman gerekmektedir. Türkler de birinci kuşakta anavatanından getirdikleri kültürleri ve dini inançları açısından ihtiyaçlarına yönelik bir yaklaşım izlemişlerdir. Buna karşılık barınma problemleri, gettolaşma, din, dil ve kültür açısından anavatanlarına göre farklı bir ülkede bulunma gibi sorunlar ortaya çıkmıştır. Türklerin diasporalaşmaya başlaması kalıcı olduklarının görüldükten sonra ikinci kuşakların ortaya çıkması üzerinden bir süreç izlemektedir. Üçüncü kuşak ve ardından gelen dördüncü kuşakla birlikte artık Almanya’daki Türk diasporasının varlığından söz edebilmektedir. Diasporanın oluşumu kimliklerin önceye göre çok daha heterojen bir yapıya evrilmesinde “hem orada hem burada” bulunmanın önceki kuşaklara göre daha fazla yaşanmasında aranabilir. Türk diasporası zamanla kendi bedensel pratiklerini, söylemlerini ve geleneklerini melez bir yapıda ortaya çıkartmıştır. Türklerin diasporalaşma süreçlerinde önce birçok farklı bölgeye dağılım gerçekleşmiştir. Daha

⁵¹ Klasik diasporalarda bu bileşenleri travmalar, çatışma, iç savaş, sürgün gibi zorunlu göç faktörleri, modern diasporalarda ise ev sahibi ülkedeki dışlanma ve ayrımcılık faktörleri belirgin şekilde oluşturmaktadır. Diğer bir yandan elbette klasik diasporalar da dışlanma ve ayrımcılığa maruz kalmakla beraber toplumsal hafızalarının ana kaynağını zorunlu göçün oluşturması hareketliliklerini de bunun üzerine inşa etmelerine neden olmaktadır.

sonra bulundukları ev sahibi ülkeden anavatana yönelimleri devam etmiştir. Ulaşım ve iletişim teknolojilerinin gelişimi ulusötesi alanda anavatanla diaspora arasında ilişkilerin devam etmesinde büyük bir rol oynamaktadır. Ev sahibi ülke ile olan sınırları ise Alman devletinin yasaları, yapısal eşitsizlikler, ayrımcılık, yabancı düşmanlığı ve İslamofobi gibi faktörler belirlemekte ve Türk diasporasının toplumsal hafızasının bu minvalde oluştuğu ve öz farkındalık yarattığı görülmektedir. Türkler çoğunluk olarak bulundukları semtlerdeki dönüştürdükleri mekânsal yapılar sayesinde yapısal ayrımcılıklara karşı sembolik alanlar oluşturmaktadır. Diğer bir yandan Türkiye devletinin 2010'lar sonrası gelişen diaspora politikaları, diasporanın anavatana hem sık seyahat ederek ve yatırım yaparak hem de anavatanla olan dilsel, kültürel ve dinsel bağların korunması açısından anavatana yönelimlerini geliştirmektedir. Dolayısıyla, devlet politikalarının, eğitim ve iş hayatındaki ayrımcılığın ve aşırı sağ söylemler ve saldırılara karşı tepki olarak Türk diasporasının öz farkındalığını ve grup aidiyetini arttırdığı görülmektedir. Bu yönde devletin diaspora politikalarının yanında dini ve sosyo-kültürel dernekler ve hemşeri dernekleri gibi diasporada önce ihtiyaç sonra da diasporik kimliği ve kültürü korumaya yönelik organizasyonlar Türk diasporasını mobilize ederek bu işlevi yerine getirmektedir.

Sonuç olarak Türk diasporası, Türkiye'den getirdiği kimliğini Alman ve kozmopolit kimliklerle kreolleşerek melez bir kimlik yapısına dönüştürmektedir. Bu noktada ortaya çıkan diasporik kimlik hem anavatandan hem de ev sahibi toplumdan farklılık göstermeli aynı zamanda her iki kültürden de öğeler barındırarak çoklu kültürel bir yapıya bürünmelidir. Bu kimlik yapısının devamlılığı ve asimile olmaktan korunması için diasporanın toplumsal hafızasında yer alan anavatana ait dilsel, dinsel ve kültürel öğeler ile bunlara karşıt olarak ev sahibi toplumda karşılaştığı dışlanma ve ayrımcılık bileşenlerini meydana getirmektedir. Bu bağlamda diasporik kimlik tikel yaklaşımla kendisine yabancı bir bölgede alan açma girişimi olarak değerlendirilebilir. Diaspora melezlenmiş olan kimliğini ev sahibi toplumun ona çizdiği sınırlar ve onun ev sahibi ülkeye yönelik sınırları üzerinden muhafaza etmektedir. Diğer bir yandan tüm bu süreçlerin devamlılığı ve kuşaklararası aktarımı için hareketlilik ve bilinç gerekmede bu konuda da devreye mekânsallık, anma törenleri gibi toplumsal hafızanın inşasında yer alan hatırlatma pratikleri girmektedir. Hatırlatma pratiklerinin aktarımında dini ve hemşeri dernekleri, STK'lar, Türkiye devletinin diaspora politikaları büyük bir rol

oynamakta ve tüm bu sürecin sonucunda diasporanın anavatana yönelimi devam ederek diasporik kimlik mobilize edilmekte ve asimilasyona karşı direnç göstermektedir.



KAYNAKÇA

- Abadan-Unat, N. (2002). *Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Abadan-Unat, N. (2015). Türkiye'nin Son Elli Yıllık Emek Göçü: Yorum, Eleştiri, Öngörü. İçinde M. M. Erdoğan ve A. Kaya (Ed.), *Türkiye'nin Göç Tarihi: 14. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Türkiye'ye Göçler*, (ss. 261-279). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Adamson, F. B. (2008). Constructing the Diaspora: Diaspora Identity Politics and Transnational Social Movements. Paper presented at the annual meeting of the ISA's 49TH annual convention, "Bridging Multiple Divides", San Francisco Hilton, San Francisco, California, CA, USA.
- Adamson, F. B. (2016). The Growing Importance of Diaspora Politics. *Current History*, 115(784), 291–297. <https://www.jstor.org/stable/48614196>
- Adamson, F. B. (2019). Sending States and the Making of Intra-Diasporic Politics: Turkey and Its Diaspora(s). *International Migration Review*, 53(1), 210–236. <https://doi.org/10.1177/0197918318767665>
- Adamson, F. B., & Demetriou, M. (2007). Remapping the Boundaries of 'State' and 'National Identity': Incorporating Diasporas into IR Theorizing. *European Journal of International Relations*, 13(4), 489–526. <https://doi.org/10.1177/1354066107083145>
- Adıgüzel, Y. (2004). Kimliğin Korunmasında ve Üretilmesinde Türk Derneklerinin Rolü, Almanya /Köln Örneği [Yayımlanmamış Doktora Tezi] Sakarya Üniversitesi.
- Adıgüzel, Y. (2011a). *Yeni Vatanda Dini ve İdeolojik Yapılanma: Almanya'daki Türk Kuruluşları*. İstanbul: Şehir Yayınları.
- Adıgüzel, Y. (2011b). *Almanya Türkleri'nde Dil-Din-Kimlik*. İstanbul: Şehir Yayınları.
- Adıgüzel, Y. (2016). *Göç sosyolojisi*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Agamben, G. (1999). *Tanık ve Arşiv Auschwitz'den Artakalanlar*. (Çev. Ali İhsan Başgöl). Dipnot Yayınları.
- Aguilar, Jr. F. V. (2015). Is the Filipino Diaspora a Diaspora?. *Critical Asian Studies*, 47(3), 440-461. <https://doi.org/10.1080/14672715.2015.1057392>
- Akarsu, B. (1984). *Wilhelm von Humboldt'ta Dil-Kültür Bağlantısı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Akgündüz, A. (1993). Labour Migration from Turkey to Western Europe (1960–1974) An Analytical Review. *Capital & Class*, 51, 153-194. <https://doi.org/10.1177/030981689305100107>

- Akgündüz, A. (2021). Germany's recruitment of workers from Turkey, 1960–1973 – Some remarks. *International Migration*, 59, 234-237. <https://doi.org/10.1111/imig.12933>
- Akıncı, M. A. (2014). Fransa'daki Türk Göçmenlerin Etnik ve Dini Kimlik Algıları. *Bilig*, 10, 29-58.
- Akman, V. H. (2010). Yurt dışı işgücü döviz transferlerinin Türkiye'nin büyümesine ve çeşitli ekonomik değişkenlerine etkilerinin analizi [Yayımlanmamış Doktora Tezi] Kadir Has Üniversitesi.
- Akpınar Dellal, N. (2019). Almanca Konuşan Ülkelerin Yazılı Medyasında “Türk Sorunu” Kavramı”. *Milli Folklor*, 16, 90-110.
- Aksoy, E. (2010). Almanya’da Yaşayan Üçüncü Kuşak Türk Öğrencilerin Kimlik Algılamaları ve Buna Bağlı Olarak Karşılaştıkları Ayrımcılık Sorunları. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 12, 7–38.
- Alav, İ. (2018). *Almanya’da Yaşayan Üçüncü Kuşak Türklerin Kimlik Algısı: Frankfurt / Oberursel Örneği*. İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Alexander, C. (2017). Beyond the “The ‘diaspora’ diaspora”: a response to Rogers Brubaker, *Ethnic and Racial Studies*. 40(9), 1544-1555. <https://doi.org/10.1080/01419870.2017.1300302>
- Alexander, J. C. (1988). Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today. *Durkheimian sociology: Cultural studies*, 1-21.
- Alıcı, A. (2019, Nisan 2). Bir Göçmen İşçi Direnişi: 1973 Ford Grevi, *Perspektif*, <https://perspektif.eu/2019/04/02/bir-gocmen-isci-direnisi-1973-ford-grevi/> E.T. 10/02/2022.
- Amelina, A. & Faist, T. (2008). Turkish Migrant Associations in Germany: Between Integration Pressure and Transnational Linkages. *Revue européenne des migrations internationales*. <https://doi.org/24.10.4000/remi.4542>.
- Anadolu Ajansı (2019, Şubat 6). İspanya'da Franco döneminin izlerinin silinmesi talimatı, *Anadolu Ajansı*. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/ispanyada-franco-doneminin-izlerinin-silinmesi-talimati/1385180> E.T. 12/03/2022.
- Anaz, N. ve Köse, M. (2020). *Diaspora Seçim Coğrafyası: Anavatanda Türk Diasporasının Siyasal Katılım Serencamı*. GAV Perspektif Yayınları.
- Anderson Paul, R. (2000). Grassroots Mobilization and Diaspora Politics: Armenian Interest Groups and The Role Of Collective Memory. *Nationalism and Ethnic Politics*, 6(1), 24-47. <https://doi.org/10.1080/13537110008428586>
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.

- Anderson, B. (1998). *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World*, London: Verso.
- Anthias, F. (1998). Evaluating 'Diaspora': Beyond Ethnicity? *Sociology*, 32(3), 557–580. <https://doi.org/10.1177/0038038598032003009>
- Armstrong, J. (1976). Mobilized and Proletarian Diasporas. *American Political Science Review*, 70(2), 393–408.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2013). *Post-Colonial Studies: The Key Concepts* (3rd ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/978023777855>
- Aslan, A. (2021). Almanya'da İslam ve İslam'ın Kurumsal Temsili. İçinde K. Canatan (Ed.), *Avrupa'da İslam politikaları: İslam'ın tanınması ve kurumsal temsili*, (ss. 23-62). İZÜ Yayınları.
- Assman, A. (2019). "Kanon ve Arşiv"den. İçinde J. K. Olick, V. Vinitzky-Seroussi & D. Levy (Eds.), *Kolektif Hafıza Kitabı* (Çev. Zehra Can, Ümit Keskin ve Tarık Özbek), (ss. 283-289). Dipnot Yayınları.
- Assmann, J. (2015). *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. (Çev. Ayşe Tekin). Ayrıntı Yayınları.
- Assmann, J. Ve Czaplicka, J. (1995). Collective Memory and Cultural Identity. *Cultural History/Cultural Studies*, 65, 125-133.
- Atsan, N. (2017). Etnik Girişimlerin Doğuşu ve Gelişiminde Sosyal Ağların Rolü: Almanya'da Türk Girişimciler Örneği. *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 9(2), 1-16. <http://aksarayiibd.aksaray.edu.tr/en/pub/issue/34900/387060>
- Aydoğan, H. (Baskıda). Almanya'da Türk Diasporası Mensuplarının Eğitimi. İçinde B. Bezci (Ed.), *Almanya Türk Diasporası Atlası: Göçmenlikten Diasporaya 60. Yılında Almanya'da Türkler*.
- Aydoğdu, H. (2010). Modern Kimlikte Öznenin Ölümü. *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 0(10), 115-147. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunikkefd/issue/2771/37064> 115-147.
- Baldassar, L. and Pyke, J. (2014). Intra-diaspora Knowledge Transfer and 'New' Italian Migration. *International Migration*, (52), 128-143. <https://doi.org/10.1111/imig.12135>
- Baloğlu, A. (2011). Postmodern Göçmen Ruhu: Köken, Özlem, Arada Kalmışlık, Utanç ve Nihayet Bir Tutam 'Barış'. *Studien zur deutschen Sprache und Literatur*, 1(25), 87-98.
- Barın, E. (2014). Anadilin Korunmasında ve Geliştirilmesinde Kurumsal Destekler. İçinde Y. Bulut (Ed.), *Avrupa'da Türkçenin Geleceği*, (ss. 57-61). Kadim Yayınları.

- Barth, F. (2001). *Etnik Gruplar ve Sınırları*. (Çev. Ayhan Kaya ve Seda Gürkan). Bağlam Yayıncılık.
- Basch, L. G., Schiller, N. G., & Szanton, B. C. (1994). *Nations unbound: Transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*. Gordon and Breach.
- Başaran İnce, G. (2010). Medya ve Toplumsal Hafıza. *Kültür ve İletişim*, 13(1), 9-29.
- Başer, B. (2013). *Diasporada Türk-Kürt Sorunu: Almanya ve İsveç'te İkinci Kuşak Göçmenler*. İletişim Yayınları.
- Başer, B., & Swain, A. (2009). Diaspora Design Versus Homeland Realities: Case Study of Armenian Diaspora. *Caucasian Review of International Affairs*, 3, 45-62.
- Bauböck, R. (2010). Cold constellations and hot identities: Political theory questions about transnationalism and diaspora?, İçinde R. Bauböck & T. Faist (Eds.), *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, (ss. 295-322). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bauböck, R. (2015). Expansive Citizenship: Voting Beyond Territory and Membership. *PS: Political Science & Politics*, 38(4), 683-87.
- Bauman, Z. (2001). *Parçalanmış Hayat*. (Çev. İsmail Türkmen). Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2009). *Sosyolojik Düşünmek*. (Çev. Akın Emre Pilgir). Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2010). *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?* (Çev. Funda Çoban ve İnci Katırcı). Ankara: de ki Yayınları.
- Bauman, Z. (2020). *Modernlik ve Müphemlik*. (Çev. İsmail Türkmen). Ayrıntı Yayınları.
- Baumann, M. (2000). Diaspora: genealogies of semantics and transcultural comparison. *Numen*, 47(3), 313-337.
- Bekar, B. (2013). Almanya'da Türkler ve Türkçe. *Turkish Studies-International Periodical For The Language, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(9), 771-787.
- Ben-Rafael, E. (2001). Ethnicity, sociology of. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, 7, 4838-4842.
- Ben-Rafael, E. (2013). Diaspora. *Current Sociology*, 61(5-6), 842-861. <https://doi.org/10.1177/0011392113480371>
- Berghausen, N. (2018, Ocak). Modern Islamic Sacred Buildings in Germany, *GOETHE Institut*. <https://www.goethe.de/en/kul/ges/21153384.html> E.T. 15/02/2022.

- Berkil, N. S. ve Ekşi, M. (2020). Rus Kamu Diplomasisinin Araçsallaştırılması Bağlamında Rus Diasporası. *Bölgesel Araştırmalar Dergisi*, 4(2), 121-147. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bader/issue/59113/850703>
- Betts, A. & Jones, W. (2016). *Mobilising the Diaspora: How Refugees Challenge Authoritarianism*. Cambridge University Press.
- Bezci, B. (2006a). Hegel'in Felsefesinde Etik, Politik Olan ve Özgürlük. *Dokuz Eylül Üniversitesi İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 21(2), 235- 251.
- Bezci, B. (2006b). *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi / Modern Devletin Müdafası*. Paradigma Yayıncılık.
- Bezci, B. (2017). Avrupa'da Göç Politikaları, İslamofobi ve Aşırı Sağın Yükselişi. İçinde B. Bezci, S. Tauscher ve F. Topal (Ed.), *Avrupa'da Göç ve İslamofobi*, (ss. 1-18). Karınca Yayınevi.
- Bezci, B. (2021). Türk Diasporasında Dil, Kültür ve Kimlik. İçinde İ. Güleç, B. İnce ve H. N. Demiriz (Ed.), *İkidiillik ve İkidiilli Çocukların Eğitimi*, (ss. 63-79). Kesit Yayınları.
- Bezci, B., Tauscher, S., Keskin, K., Gülenler, E. M., Kılınç, Z. A., Gülenler, S. ve Aydoğan, H. (2017). *Almanya 2016 Raporu: Hak ve Özgürlükler*. Sakarya Üniversitesi Yayınları.
- Bhabha, H. (1990). DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation. İçinde H. Bhabha (Ed.), *Nation and Narration*, (pp.292-300). Routledge.
- Bhabha, H. (2006). *The Location of Culture*. Routledge.
- Bilgiç, T. Ü. ve Bilgiç B. S. (2012). Kosova Türkleri: 'Sıradışı' Bir Türk Diasporası. *Bilig*, (62), 41-62.
- Bilgin, N. (1995). *Kolektif Kimlik*. Sistem Yayıncılık.
- Bilgin, N. (2007). *Kimlik İnşası*. Aşina Kitaplar.
- Bilgin, N. (2008). Geçmişin Araçsallaştırılması, Tarih ve Kolektif Bellek II. *Toplumsal Tarih*, (174), 34-40.
- Bilgin, N. (2013). *Tarih ve Kolektif Bellek*. Bağlam Yayıncılık.
- Bloch, M. (2019). Toplumsal Hafıza, Gelenek ve Adet: Yeni Çıkan Bir Kitap Hakkında. İçinde J. K. Olick, V. Vinitzky-Seroussi & D. Levy (Eds.), *Kolektif Hafıza Kitabı* (Çev. Zehra Can, Ümit Keskin ve Tarık Özbek), (ss. 163-171). Dipnot Yayınları.
- Boratav, K. (2007). *Türkiye İktisat Tarihi: 1908-2005*. İmge Kitabevi.
- Bourguignon, E. (2005). Bringing the past into the Present: Family Narratives of Holocaust, Exile, and Diaspora: Memory in an Amnesic World: Holocaust, Exile,

- and the Return of the Suppressed. *Anthropological Quarterly*, 78(1), 63–88. <http://www.jstor.org/stable/4150890>
- Boyarin, D. & Boyarin, J. (1993). Diaspora: Generational Ground of Jewish Identity. *Critical Inquiry*, 19(4), 693-725.
- Boyer, P. ve Wertsch, J. V. (2015). Zihinde ve Kültürde Bellek. (Çev. Yonca Aşçı Dolar). İşbankası Yayınları.
- Boym, S. (2001). *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.
- Bozdağ, Ç. (2015). Diaspora'dan Türkiye'ye Bakış: Almanya'daki Türklerin Medya Kullanımı Üzerine bir İnceleme, *Global Media Journal TR Edition*, 6(11).
- Brah, A. (1996). *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. Routledge.
- Brandeilig (2022). Timeline, <https://brandeilig.org/timeline>, E.T. 03/02/2022.
- Brinkerhoff, J. M. (2008). Diaspora Identity and the Potential for Violence: Toward an Identity-Mobilization Framework. *Identity: An International Journal of Theory and Research*, (8)1, 67-88. <https://doi.org/10.1080/15283480701787376>
- Brubaker, R. & Cooper, F. (2000). Beyond Identity. *Theory and Society*, 29, 1-47.
- Brubaker, R. (2003). 'Neither Individualism Nor "Groupism": A Reply to Craig Calhoun'. *Ethnicities*, 3(4), 553–557.
- Brubaker, R. (2005). The 'diaspora'diaspora. *Ethnic and racial studies*, 28(1), 1-19. <https://doi.org/10.1080/0141987042000289997>
- Bruneau, M. (2010). Diasporas, Transnational Spaces and Communities. İçinde R. Bauböck & T. Faist, (Eds.), *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, (ss. 35-50). Amsterdam University Press.
- Burr, V. (2015). *Social Constructionism* (3rd Edition). Routledge.
- Butler, K. D. (2001). Defining Diaspora, Refining a Discourse. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 10(2), 189–219. <https://doi.org/10.1353/dsp.2011.0014>
- Callahan, W. A. (2003). Beyond Cosmopolitanism and Nationalism: Diasporic Chinese and Neo-Nationalism in China and Thailand. *International Organization*, 57, 481-517. <https://doi.org/10.1017/S0020818303573027>
- Canatan, K. (2020). *Toplumsal Değişim Perspektifinden Göç Sosyolojisi*. Eskiyei Yayınları.
- Carter, I. E. (2011). *Human Behavior in the Social Environment: A Social Systems Approach*. 6th ed. New Brunswick, NJ: AldineTransaction.

- Castells, M. (2008). *Enformasyon Toplumu: Ekonomi, Toplum ve Kültür: Ağ Toplumu'nun Yükselişi*. (Çev. Ebru Kılıç). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Castles, S. & Miller, J. M. (2003). *The Age of Migration – International Population Movements in the Modern World*. Palgrave Macmillan.
- Chahinian, T. & Bakalian, A. (2016). Language in Armenian American communities: Western Armenian and efforts for preservation. *International Journal of the Sociology of Language*, (237), 37-57. <https://doi.org/10.1515/ijsl-2015-0034>
- Cheran, R. (2003). Diaspora Circulation and Transnationalism as agents for change in the post conflict zones of Sri Lanka. A policy paper submitted to the Berghof Foundation for Conflict Management, Berlin, Germany.
- Cicioğlu, F. (2014) Ermenistan ve Kıbrıs Sorunu Bağlamında Türk Dış Politikası ve Sivil Toplum Kuruluşları. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 5(2), 81-94.
- Clark, J. R. (1977). *“Turkish Cologne” The Mental Maps of Migrant Workers in a German City Ann Arbor*. University of Michigan Department of Geography.
- Clifford, J. (1994). Diasporas. *Cultural Anthropology*, 9(3), 302-338.
- Cohen, R. (1996). Diasporas and the Nation-State: From Victims to Challengers International Affairs. (Royal Institute of International Affairs 1944-) *Ethnicity and International Relations*, 72(3), 507-520.
- Cohen, R. (2008). *Global diasporas: An introduction*. Routledge.
- Cohen, R. ve Van Hear, N. (2020). *Refugia: Kitleler Yerinden Edilmeye Radikal Çözümler*. (Çev. Begüm Yiğit). GAV Perspektif Yayınları.
- Confino, A. (1997). Collective Memory and Cultural History: Problems of Method. *The American Historical Review*, 102(5), 1386–1403. <https://doi.org/10.2307/2171069>
- Connerton, P. (2012). *Modernite Nasıl Unutturur*. (Çev. Kübra Kelebekoğlu). Sel Yayıncılık.
- Connerton, P. (2019). *Toplamlar Nasıl Anımsar*. (Çev. Alaeddin Şenel). Ayrıntı Yayınları.
- Crang, P (2010). Diasporas and material culture. İçinde K. Knott & S. McLoughlin (Eds.), *Diasporas: Concepts, Intersections, Identities* (ss. 139-144). New York: Zed Books.
- Çaglar, A. S. (1997). “Go Go Dog!” and German Turks’ Demand for Pet Dogs. *Journal of Material Culture*, 2(1), 77–94. <https://doi.org/10.1177/135918359700200104>

- Çaglar, A. S. (1998). McDoener: Doenerkebab und der Kampf der Deutsch-Tuerken um soziale Stellung. *Sociologus. Zeitschrift für empirische Ethnosoziologie und Ethnopsychologie*, 48, 17-41.
- Çaglar, A. S. (2001). Constraining metaphors and the transnationalisation of spaces in Berlin. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27(4), 601-613, <https://doi.org/10.1080/13691830120090403>
- Çağlar, A. S. (2016). Still ‘migrants’ after all those years: foundational mobilities, temporal frames and emplacement of migrants. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 42(6), 952-969. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2015.1126085>
- Çetin, C. ve Şenoğlu, G. (2021). Entegrasyon Kavramı ve Almanya'daki Türk Diasporanın Klasik Asimilasyon Teorisi Çerçevesinde Analizi. *Göç Araştırmaları Dergisi*, 7(1), 76-117. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gad/issue/63187/817801>
- Çoban Öztürk, E. (2015). Tarih, Travma ve Kimlik: Ermeni Diasporada Kimlik ve Kimliğin Yeni Nesillere Aktarımı. *Ermeni Araştırmaları*, 52, 141-167. <https://Dergipark.Org.Tr/Tr/Pub/Erma/Issue/42987/520442>
- Dahinden, J. (2010). The Dynamics of Migrants’ Transnational Formations: Between Mobility and Locality. İçinde R. Bauböck, & T. Faist (Eds.), *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, (ss. 51-71). Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Dalaman, C. (2018, Temmuz 10). 'Almanyalı Osmanlılar' Çetesine Yasak Getirildi, *Amerikanın Sesi*. <https://www.amerikaninsesi.com/a/almanyal%C4%B1-osmanl%C4%B1lar-%C3%A7etesinin-faaliyetlerine-yasak/4476211.html> E.T.22/03/2022
- Daniele, C. (2012). Irresponsible Radicalisation: Diasporas, Globalisation and Long-Distance Nationalism in the Digital Age. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38(9), 1357-1379. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2012.698204>
- Dawkins, R. (2006). *The Selfish Gene*. Oxford University Press.
- Debenedetti-Stow, S. (1992). The Etymology of “Ghetto”: New Evidence from Rome. *Jewish History*, 6(1/2), 79–85. <http://www.jstor.org/stable/20101121>
- Dede, M. E. (2016). Müzeler, Diasporalar ve Somut Olma Yan Kültürel Mirasın Sürdürülebilirliği. İçinde M. A. Yolcu (Ed.), *Eskişehir’de Kırım Tatarları: Diaspora, Kültürel Miras ve Kimlik*. Eskişehir: Tepebaşı Belediyesi.
- Délano, A & Gamlen, A. (2014). Comparing and Theorizing State–Diaspora Relations. *Political Geography*, 41, 43-53.
- Demirağ, H. ve Kakişım, C. (2018). Almanya’da Türklerin Göç ve Entegrasyon Süreci: Birinci ve Üçüncü Kuşak Karşılaştırması. *Journal of Social Policy Conferences*, (75), 123-152. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iusskd/issue/41800/504496>

- Demirbaş, T. (1990). *Almanya'daki Türklerin Sorunları, Bunların Suça Etkileri*. Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Döner Sermaye İşletmesi Yayınları:12, Ankara.
- Deniz, A., Özgür, E. M. & Öksüz, M. (2019). The effects of religious places on collective memory: The case of İstanbul Hagios Panteleimon Orthodox Church. *International Journal of Geography and Geography Education*, 39, 171-188.
- Depeli, G. (2010). Migrant Memories: German-Turkish Marriage Ceremonies in Berlin", *Ethnologia Balkanica*, 13, 231-249.
- Der Virgül (2021, Aralık 16). Avusturya'da Nazi isimli sokaklar tartışması devam ediyor, *Der Virgül*. <https://www.dervirgul.com/avusturya-da-nazi-isimli-sokaklar-tartismasi-devam-ediyor/13220/> E.T.25/03/2022
- Dieckhoff, A. (2017). The Jewish diaspora and Israel: belonging at distance?. *Nations and Nationalism*, 23, 271– 288. <https://doi.org/10.1111/nana.12295>.
- Digby, S. (2006). The Casket of Magic: Home and Identity from Salvaged Objects, *Home Cultures*, 3(2), 169-190. <https://doi.org/10.2752/174063106778053219>
- DİTİB (2022). Kuruluş ve Teşkilat Yapısı, *DİTİB*, <https://www.ditib.de/default1.php?id=5&sid=8&lang=en> E.T. 13/01/2022.
- Doğan, İ. (2018). *Göç ve Kültür*. Bilge Kültür Sanat.
- Doğanay, G. (2015). Hatıralarla Kurulan Bir Toplumsal Kimlik: 21 Mayıs 1864 Sürgünü ve Türkiyeli Çerkesler. *Turkish Studies (Elektronik)*, 10(10), 361- 380.
- Dufoix, S. (2008). *Diasporas*. In *Diasporas*. University of California Press.
- Duman, G. (2018). *11. peron: bir yanı memleket bir yanı gurbet*. Vadi Kültür Sanat ve Yayıncılık.
- Dumke, R. H. (1990), Reassessing The *Wirtschaftswunder*: Reconstruction And Postwar Growth in West Germany in an International Context. *Oxford Bulletin Of Economics And Statistics*, 52, 451-492. <https://doi.org/10.1111/J.1468-0084.1990.Mp52004007.X>
- Edwards, J. (1995). *Multilingualism*. London: Penguin.
- Ekşi, H., Demirci, İ., Yıldız, C. ve Ekşi, F. (2015). Almanya'da Yaşayan Türk Göçmenlerin Aile Değerleri. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 13(29), 41-82. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ded/issue/29168/312352>
- Eliaçık, Z., Sarıaltın, T., Yaman, F. (2020). *Alman Gençlik Dairesi Tarafından Koruma Altına Alınan Türk Kökenli Çocuklar*. Seta Yayınları.
- Erbaş Gürler, E., Özer, B. ve Yetişkin, E. (2016). Hafızanın Arayüzü Olarak Anma ve Anma Mekânları: Gelibolu Yarımadası Örneği. *Mimarist*, 2, 79-84.

- Erdoğan, M. M. (2015). Avrupa’da Türkiye Kökenli Göçmenler ve ‘Euro-Turks-barometre’ Araştırmaları. *Göç Araştırmaları Dergisi*, (1), 108-148. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gad/issue/43298/526427>
- Erikson, E. H. (1959). *Identity and the Life Cycle*. New York: International Universities Press.
- Ersoy, İ. (2008). Diaspora ve Kimlik: Eskişehir ve İstanbul’da Yaşayan Kırım Tatarları’nda Çoklu Kültürel Kimliğin İfade Alanı Olarak “Tepreş” [Yayımlanmamış Doktora Tezi] Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Ersoy, İ. (2018). Kırım Tatar Kültürel Kimliğinin Müzik Aracılığıyla Görünümü: Derviza Ritüeli Ekseninde Kırım Ansamblı Performans Analizi. *Bilig*, (84), 273-299. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bilig/issue/42610/519070>
- Esen, H, ve Salcı, İ. T. (2020, Haziran 7). İngiltere’de göstericiler köle tacirinin heykelini yıktı, *Anadolu Ajansı*. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/ingilterede-gostericiler-kole-tacirinin-heykelini-yikti/1868556#:~:text=Londra,de%20ba%C5%9Flayan%20g%C3%B6steriler%20devam%20ediyor>.
- Eskicioğlu, Y. C. (Baskıda). Diaspora’da Spor. İçinde B. Bezci (Ed.), *Almanya Türk Diasporası Atlası: Göçmenlikten Diasporaya 60. Yılında Almanya’da Türkler*.
- Esman, M. J. (2009). *Diasporas in the Contemporary World*. Polity Press.
- Euronews (2022, Nisan 19). Donbas: Rusya, Ukrayna’nın doğusunu neden kuşatıyor? Ukrayna ne kadar dayanabilir?, *Euronews Tr*. <https://tr.euronews.com/2022/04/19/donbas-rusya-ukrayna-n-n-dogusunu-neden-kusat-yor-ukrayna-ne-kadar-dayanabilir> E.T. 30/04/2022.
- Faist, T. (1998). Transnational Social Spaces Out of International Migration: Evolution, Significance and Future Prospects. *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie*, 39(2), 213–247.
- Faist, T. (2010). Diaspora and Transnationalism: What Kind of Dance Partners? İçinde R. Bauböck & T. Faist (Eds.), *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, (ss. 9–34). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Fells, J. R., & Niznik, J. (1992). Conclusion: What is Europe? *International Journal of Sociology*, 22, 201-206.
- Fichter, J. (2009) *Sosyoloji Nedir*. (Çev. Nilgün Çelebi). Anı Yayıncılık.
- Fischer, S. R. (2018). *A History of Language*. The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (2004). *Biyopolitikanın doğuşu. Collège de France dersleri 1978-1979*. (Çev. Alican Tayla). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Fuchs, C. (2007). Transnational space and the 'network society'. *Twenty-First Century Society*, 2(1), 49-78. <https://doi.org/10.1080/17450140601101218>
- Gamlen, A. (2014). Diaspora Institutions and Diaspora Governance. *International Migration Review*, 48, 180-217.
- Gans, H. (1992). Comment: Ethnic Invention and Acculturation A Bumpy Line Approach. *Journal of American Ethnic History*, 12(1), 43-52.
- Gans, H. J. (1979). Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America. *Ethnic and Racial Studies*, 2(1), 1-20. <https://doi.org/10.1080/01419870.1979.9993248>
- Gayırnal, A. ve Gündoğmuş, B. (2021). Almanya'da Yaşayan Türkiyeli Göçmen Kadınların Kimlik Değişimlerine Yönelik Bir Alan Araştırması. *Düşünce ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, (4), 189-222. <https://dergipark.org.tr/en/pub/dusuncevetoplum/issue/63163/928627>
- Gedik, E. (2013). "Almanca" Kimliğinin Farklı Algılanışları, İçinde H. Birkalan-Gedik (Ed.) *Sınırlar, İmajlar ve Kültürler: Antropolojik Açıdan Avrupa ve Avrupalılığı Yeniden Düşünmek*, (ss. 236-276). Dipnot Yayınları.
- Gencer, M. (2014). *Almanya'da Türkler ve İslam: Kanaat Önderlerinin Kimlik, Uyum ve Gelecek Tasavvurları*. Bursa Akademi.
- Genel, M. (2014). Almanya'ya Giden İlk Türk İşçi Göçünün Türk Basınındaki İzdüşümü "Sirkeci Garı'ndan Munchen Hauptbahnhof'a". *Selçuk İletişim*, 8(3), 301-338. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/josc/issue/19029/201041>
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel-Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. (Çev. Ümit Tatlıcan). Say Yayınları.
- Giddens, A. (2019). Post-Geleneksel Bir Toplumda Yaşamak. İçinde J. K. Olick, V. Vinitzky-Seroussi & D. Levy (Ed.), *Kolektif Hafıza Kitabı* (Çev. Zehra Can, Ümit Keskin ve Tarık Özbek), (ss. 317-323). Dipnot Yayınları.
- Gidley, B. (2013). Diasporic Memory and the Call to Identity: Yiddish Migrants in Early Twentieth Century East London. *Journal of Intercultural Studies*, 34(6), 650-664, <https://doi.org/10.1080/07256868.2012.746171>
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Double Consciousness and Modernity*. Cambridge: Harvard University Press
- Gleason, P. (1983). Identifying Identity: A Semantic History. *The Journal of American History*, 69(4), 910-931. <https://doi.org/10.2307/1901196>
- Glick Schiller, N., Basch, L. & Blanc, C. Z. (1995). From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly*, 68(1), 48-63. <https://doi.org/10.2307/3317464>

- Glick-Schiller, N. (2004). Long-distance Nationalism. İçinde C.R Ember, M. Ember ve Skogard, I. (Eds.) *Encyclopedia of Diasporas*. Springer Publishing.
- Goffman, I. (1963). *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. Englewood Cliffs. NJ: Prentice-Hall.
- Göksu, T. (2000). *İşçilikten Vatandaşlığa: Almanya'daki Türkler*. Özen Yayınları: Ankara.
- Greve, M. (2006). Almanya'da "Hayali Türkiye"nin Müziği. (Çev. Selin Dingiloğlu) İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Grossman, J. (2019). Toward a definition of diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, 42(8), 1263-1282. <https://doi.org/10.1080/01419870.2018.1550261>
- Gutiérrez, C. G. (1999). Fostering Identities: Mexico's Relations with Its Diaspora. *The Journal of American History*, 86(2), 545–567.
- Gündoğmuş, B. (2021). Yurt Dışı Türklerin Siyasal Katılımında Yurt Dışı Seçim Çevresi: Niçin ve Nasıl? *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 31(2), 765-779.
- Güney, S. (2015). *Zor İsimli Çocuklar: Bir Gurbet Hikayesi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Güney, S., Pekman, C. ve Kabaş, B. (2013). Sokaklardan "club"lara: Alman-Türk gençliğinin müzik serüveni. *Sosyoloji Dergisi*, 3(27), 251-271.
- Hacısalıhoğlu, M. (2022, Şubat 19). "Türk Diasporası" ve Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar, *Yazar Gazetesi*, <https://www.yazargazetesi.com.tr/turk-diasporasi-ve-yurtdisi-turkler-ve-akraba-topluluklar>
- Halbwachs, M. (2016). *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi* (Çev. Büşra Uçar). Heretik Yayınları.
- Halbwachs, M. (2018). *Kolektif Hafıza*. (Çev: Banu Barış). Heretik Yayınları.
- Hall, S. (1990). Cultural Identity and Diaspora. İçinde Rutherford, J. (Eds.) *Identity, Community, Culture, Difference*, 222-237, London: Lawrence & Wishart.
- Hall, S. (1999). Thinking the Diaspora: Home-Thoughts from Abroad. *Small Axe*, 6, 1–18.
- Hall, S. (2000). Conclusion: the Multi-cultural Question. İçinde B. Hesse (Ed.), *Un/Settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, Transruptions*. Zed Books.
- Harutyunyan, A. (2012). Challenging the Theory of Diaspora from the Field, *Working Papers des Sonderforschungsbereiches 640*(1), edoc.hu-berlin.de/series/sfb-640-papers/2012-1/PDF/1.pdf

- Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a Chain of Memory*. Polity Press.
- Hirsch, H. (1995). *Genocide and the Politics of Memory*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Hirsch, M. & Smith, V. (2002). Feminism and Cultural Memory: An Introduction. *Signs*, 28(1), 1–19. <https://doi.org/10.1086/340890>
- Hirsch, M. (2008). The Generation of Postmemory. *Poetics Today*, 29(1), 103–128. <https://doi.org/10.1215/03335372-2007-019>
- Hirst, W., & Manier, D. (2008). Towards a psychology of collective memory. *Memory*, 16(3), 183–200. <https://doi.org/10.1080/09658210701811912>
- Hobsbawm, E. (2006). *Gelenekleri İcat Etmek*, İçinde E. Hobsbawm & T. Ranger (Eds.), *Gelenegin İcadı*, (çev. Mehmet Murat Şahin), (ss. 1-19). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hopyar, Z. (Baskıda). Gettodan Kentsel Uyuma: Diaspora’da Muhit. İçinde B. Bezci (Ed.), *Almanya Türk Diasporası Atlası: Göçmenlikten Diasporaya 60. Yılında Almanya’da Türkler*.
- Hopyar, Z., Topal, F., ve Tauscher, S. (2022). Diaspora Kavramı ve Türkiye’nin Diaspora Politikasına Yönelik Üniversite Öğrencilerinin Algısı. *Journal of Political Administrative and Local Studies*, 5(1), 46-65.
- Hua, A. (2018). Diaspora and Cultural Memory. İçinde V. Agnew (Eds.), *Diaspora, Memory, and Identity: A Search for Home*, (ss. 191-208). Toronto: University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442673878-012>
- Huang, W. (2019). Globalization as a Tactic–Legal Campaigns of the Falun Gong Diaspora. İçinde P. R. Katz & S. Travagnin (Eds.), *Concepts and Methods for the Study of Chinese Religions III: Key Concepts in Practice*, (ss. 233-255). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110547849>
- Huyssen, A. (2000). Present Pasts: Media, Politics. Amnesia. *Public Culture*, 12(1), 21-38. <https://www.muse.jhu.edu/article/26184>.
- İŞKUR (Türkiye İş Kurumu) (2011). 50. Yılında Yurtdışına İşçi Göçü. *İstihdamda 3İ (İşgücü, İşveren, İŞKUR)*, (Yayın No: 3), <https://media.iskur.gov.tr/15347/istihdamda-3i-sayi-3.pdf>, E.T. 12/03/2022.
- Johnson, P. C. (2007). On Leaving and Joining Africanness Through Religion: The “Black Caribs” across Multiple Diasporic Horizons. *Journal of Religion in Africa*, 37(2), 174–211. <http://www.jstor.org/stable/27594413>
- Jones, D. (2015). Identifications with an ‘Aesthetic’ and ‘Moral’ Diaspora amongst Tamils of Diverse State Origins in Britain. İçinde A. Christou & E. Mavroudi (Eds.), *Dismantling Diasporas: Rethinking the Geographies of Diasporic Identity. Connection and Development*, (ss. 85-98). London: Routledge.

- Kahvecioğlu, H. (2008). Mekânın Üreticisi veya Tüketicisi Olarak Zaman. İçinde A. Şentürer, Ş. Ural, Ö. Berber ve Funda Uz Sönmez (Ed.), *Zaman-Mekân*, (ss. 142-149). İstanbul: Yem Yayınları.
- Kalın, İ. (2018). İslamofobi ve Çokkültürlülüğün Sınırları. İçinde İ. Kalın ve J. L. Esposito (Ed.), *Bir Korku ve Nefret Söylemi Olarak İslamofobi*, (ss. 37-59). İnsan Yayınları.
- Kanık, C. (2018). Türk Kökenli Göçmenlerin Kimlik Yönelimi. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(1), 227-246.
- Karaarslan F. (2019). *Toplumsal Hafıza: Hatırlamanın ve Unutmanın Sosyolojisi*. Ketebe Yayınları.
- Karaarslan, F. (2017). Hafızanın Sosyo-Psikolojik Bağlamı. *Sosyoloji Divanı*, 5(10), 25-37.
- Karakaş, V. C. & Daldal, A. (2019). Macar Milli Kimliğinin Bir Parçası Olarak Osmanlı/Türk Karşılığı Hafıza Mekanları. *Yıldız Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3(1), 84-106.
- Kasbarian, S. (2009). The myth and reality of "return"-diaspora in the "homeland". *Diaspora*. 18(3). 358-381. <https://doi.org/10.3138/diaspora.18.3.358>
- Kavak, S., ve Yaman, M. (2007). Almanya’da Yaşayan Türk Ailelerinin Beslenme Alışkanlıklarındaki Değişimin Saptanması.
- Kaya, A. (2000). *Berlin’deki Küçük İstanbul Diasporada Kimliğin Oluşumu*. İstanbul: Buke Yayınları.
- Kaya, A. (2001). Diasporada Yapısal Dışlanma ve Berlin’deki Türk Hip-Hop Gençliği,” İçinde N. Avcı (Ed.), *Dışarda Kalanlar/Bırakılanlar*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kaya, A. (2002). Aesthetics of diaspora: contemporary minstrels in Turkish Berlin. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28(1), 43-62.
- Kaya, A. (2011). *Türkiye’de Çerkesler: diasporada geleneğin yeniden icadı*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kaya, A. (2016). *İslam, Göç ve Entegrasyon: Güvenlikleştirme Çağı*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kaya, A. (2019). *Turkish Origin Migrants and Their Descendants: Hyphenated Identities in Transnational Space*. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-94995-6_3
- Kaya, A. (2020). Türkiye’de Suriyeli Diasporik Alanların Oluşumu. İçinde M. Poyraz (Ed.), *Aidiyet, Göçmen ve Toplumsal Çeşitlilik*, (ss. 185-214). Ütopya Yayınevi.

- Kaya, A. ve Kentel, F. (2005). *Euro Türkler Türkiye ile Avrupa Birliği Arasında Köprü mü Engel mi?* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Khan, A. (2004). Sacred Subversions? Syncretic Creoles, the Indo-Caribbean, and "Culture's In-between". *Radical History Review*, 89, 165-184.
- Khrebtan-Hörhager, J. (2014). Multiculturalism or Euroculturalism? "Nomadism," "Passing," and "the West and the Rest" in German-Italian Solino. *Communication, Culture and Critique*, 7(4), 524-540, <https://doi.org/10.1111/cccr.12063>
- Kırmızı, B. (2016). Göçmen Türklerin Almanya'da Yaşadığı Sorunların Dünü ve Bugünü. *Littera Turca Journal Of Turkish Language and Literature*, 2(3), 145-156. <https://Dergipark.Org.Tr/Tr/Pub/Littera/Issue/23838/253966>
- King, R. & Christou, A. (2010). Diaspora, Migration and Transnationalism: Insights from the Study of Second-Generation 'Returnees'. İçinde R. Bauböck & T. Faist (Eds.), *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, (ss. 167-183). Amsterdam University Press.
- Kleist, J. O. & Glynn, I. (2012). *History, memory and migration: perceptions of the past and the politics of incorporation*. Palgrave Macmillan.
- Koinova, M. (2017). Beyond Statist Paradigmas: Sociospatial Positionality and Diaspora Mobilization in International Relations. *International Studies Review*, 19(4), 597-621. <https://doi.org/10.1093/isr/vix015>
- Koinova, M. (2011). Diasporas and secessionist conflicts: the mobilization of the Armenian, Albanian and Chechen diasporas. *Ethnic and Racial Studies*, 34(2), 333-356. <https://doi.org/10.1080/01419870.2010.489646>
- Koinova, M. (2018). Diaspora mobilisation for conflict and post-conflict reconstruction: contextual and comparative dimensions. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 44(8), 1251-1269. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1354152>
- Koven, M. (1998). Two languages in the self/the self in two languages: French Portuguese bilinguals' verbal enactments and experiences of self in narrative discourse. *Ethnos*, 26(4), 410-455.
- Kula, O. B. (2012). *Almanya'da Türk kültürü: çok-kültürlülük ve kültürlerarası eğitim*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Lacroix, T. & Fiddian-Qasmiyeh, E. (2013). Refugee and Diaspora Memories: The Politics of Remembering and Forgetting. *Journal of Intercultural Studies*, 34(6), 684-696. <https://doi.org/10.1080/01419870.2013.846893>

- Lainer-Vos, D. (2010). Diaspora-Homeland Relations as a Framework to Examine Nation-Building Processes. *Sociology Compass*, 4(10), 894-908.
- Leatid. (2017, Ocak 10). Interview with Zygmunt Bauman. <https://leatid.org/interview-with-zygmunt-bauman/> E.T. 16/01/2022
- Lefebvre, H. (2014). *Mekânın Üretimi*. (Çev. Işık Ergüden), Sel Yayıncılık.
- Levitt, P. & Glick-Schiller, N. (2004). Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective On Society. *International Migration Review*, 38(3), 1002-1039. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00227.x>
- Levitt, P. (2001). Transnational Migration: Taking Stock and Future Directions. *Global Networks*, 1(3), 195-216.
- Li, T. E. & McKercher, B. (2016). Developing a typology of diaspora tourists: Return travel by Chinese immigrants in North America. *Tourism Management*, 56, 106-113. <https://doi.org/10.1016/j.tourman.2016.04.001>
- Licata, L., Klein, O., & Gély, R. (2007). Mémoire des conflits, conflits de mémoires: une approche psychosociale et philosophique du rôle de la mémoire collective dans les processus de réconciliation intergroupe. *Social Science Information*, 46(4), 563-589. <https://doi.org/10.1177/0539018407082593>
- Lippmann, W. (1998). *Public Opinion*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Lipsitz, G. (1999). Göç ve Asimilasyon: Rai, Reggae ve Bhangramuffin, *Toplumbilim*, 9, 125-132.
- Lohmeier, C., & Pentzold, C. (2014). Making mediated memory work: Cuban-Americans, Miami media and the doings of diaspora memories. *Media, Culture & Society*, 36(6), 776-789. <https://doi.org/10.1177/0163443713518574>
- Lyons, T. & Mandaville, P. (2010). Think locally, act globally: toward a transnational comparative politics. *International Political Sociology*, 4(2), 124-141.
- Lyons, T. (2007). Conflict-Generated Diasporas and Transnational Politics in Ethiopia. *Conflict, Security & Development*, 7(4), 529-549. <https://doi.org/10.1080/14678800701692951>.
- MacMillan, M. (2009). *The Uses and Abuses of History*. Penguin Group.
- Madakbaş Gülener, E. (2020). Diaspora-Üzerine-Uzman(Lık) Politika Çalışmaları İçin Ne İma Ediyor. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 15(1), 393-424.
- Madakbaş Gülener, E. (Baskıda). Diasporada Ekonomi. İçinde B. Bezci (Ed.), *Almanya Türk Diasporası Atlası: Göçmenlikten Diasporaya 60. Yılında Almanya'da Türkler*.

- Madakbaş Güler, E. (Baskıda). Misafir İşçiden Diasporaya. İçinde B. Bezci (Ed.), *Almanya Türk Diasporası Atlası: Göçmenlikten Diasporaya 60. Yılında Almanya'da Türkler*.
- Maksudyan, N. (2014). Mavi Kep ve Pelerin: Cihan Harbi Yıllarında Almanya'da Osmanlı Yetimleri. *Toplumsal Tarih*, 243, 22-27.
- Mandaville, P. (2001). Reimagining Islam in Diaspora: The Politics of Mediated Community. *Gazette*, 63(2-3), 169-186.
- Marschall, S. (2015). 'Homesick tourism': Memory, identity and (be)longing. *Current Issues in Tourism*, 18(9), 876-892. <https://doi.org/10.1080/13683500.2014.920773>
- Matsuoka, A. & Sorenson, J. (2018). Ghosts and Shadows: Memory and Resilience among the Eritrean Diaspora. İçinde Agnew, V. (Eds.), *Diaspora, Memory, and Identity: A Search for Home*, 151-170, Toronto: University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442673878-009>
- Mead, G. H. (2017). *Zihin, Benlik ve Toplum*. (Çev. Yeşim Erdem). Heretik Yayıncılık.
- Medina, J. (2011). Toward a Foucaultian Epistemology of Resistance: Counter-Memory, Epistemic Friction, and Guerrilla Pluralism. *Foucault Studies*. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i12.3335>.
- Meer, N. & Modood, T. (2010). The Racialisation of Muslims. İçinde S. Sayyid & A. Vakil (Eds.), *Thinking through Islamophobia: Global Perspectives*. Columbia University Press.
- Megill, A. (2007). History, Memory, Identity. İçinde *Historical Knowledge, Historical Error: A Contemporary Guide to Practice*, (ss. 41-59). University of Chicago Press.
- Melucci, A. (1989). *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Hutchinson Radius.
- Mills, J. (2005). Connecting Communities: Identity, Language and Diaspora. *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*, 8(4), 253-274, <https://doi.org/10.1080/13670050508668610>
- Misra, A. (2003). A Nation in Exile: Tibetan Diaspora and the Dynamics of Long Distance Nationalism. *Asian Ethnicity*, 4(2), 189-206, <https://doi.org/10.1080/14631360301659>
- Mlynář, J. (2014). Language and Collective Memory: Insights from Social Theory. *Slovak Journal of Political Sciences*, 14, 217-236.
- Mora, N. (2011). *Alman Kültüründe Düşman İmgesi*, Nobel Akademik Yayıncılık.

- Mundill, R. R. (2002). *England's Jewish solution: experiment and expulsion, 1262-1290* (No. 37). Cambridge University Press.
- Neuloh, O. (1995). Almanya'da Yabancı İşçiler Meselesi. (Çev. Teoman Arsay). *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 16.
- Nguyen, N. H. C. (2013). War and Diaspora: The Memories of South Vietnamese Soldiers. *Journal of Intercultural Studies*, 34(6), 697-713. <https://doi.org/10.1080/07256868.2013.846895>
- Njoku, R. C. (2020). *West African Masking Traditions and Diaspora Masquerade Carnivals: History, Memory, and Transnationalism* (NED-New edition). Boydell & Brewer. <http://www.jstor.org/stable/j.ctv114c79k>
- Nora, P. (2002, Nisan 19). Reasons for the current upsurge in memory, *Eurozine*. <https://www.eurozine.com/reasons-for-the-current-upsurge-in-memory/>
- Nora, P. (2006). *Hafıza Mekânları*. (Çev. Mehmet Emin Özcan) Dost Kitabevi Yayınları.
- Ok, B. (2017). Türkü ve Hafıza. *Sosyoloji Divanı*, 5(10), 283-289.
- Okyay, A. S. (2015). Diaspora-making as a state-led project: Turkey's expansive diaspora strategy and its implications for emigrant and kin populations [Yayımlanmamış Doktora Tezi] Florence: European University Institute.
- Olick, J. K. (1999). Collective Memory: The Two Cultures. *Sociological Theory*, 17, 333-348.
- Olick, J. K. (2014). Kolektif Bellek: İki Farklı Kültür. *Moment Dergi*, 1(2), 175-211.
- Oring, E. (1994). The Arts, Artifacts, and Artifices of Identity. *The Journal of American Folklore*, 107(424), 211-233. <https://doi.org/10.2307/541199>
- Østergaard-Nielsen, E. (2003). International Migration and Sending Countries: Key Issues and Themes. İçinde E. Østergaard-Nielsen (Eds.), *International Migration and Sending Countries Perceptions, Policies and Transnational Relations*. Palgrave Macmillan: New York.
- Özbek, Y. (2012). Misafir İşçi'den (Gasterbeiter) Alman Türkler'e (Deutschtürken) Almanya'ya Emek Göçünün Tarihi. İçinde Ü. S. Fındıkçıoğlu ve E. Z. Güler (Eds.), *Almanya'ya Emek Göçü: Bir Bavul, Umut ve Hayalleriyle Yola Çıktılar*, (ss. 13-29). Yazılama Yayınevi.
- Özgül, M. (2017). Kolektif ve Bireysel Kimlikler Bağlamında Sosyal Bütünleşme. *Journal Of Suleyman Demirel University Institute Of Social Sciences*, 28(3). 383-400.
- Özsoy, S. (2014). Almanya'daki Türk Medyası ve Kamusal Bir Alman Kurumu: Deutsche Welle, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İletişim Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 2-21.

- Özyürek, E. (2015). *Müslüman Olmak, Alman Kalmak*. İletişim Yayınları.
- Özyürek, E. (2020). Giriş. İçinde E. Özyürek (Der.), *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası*, (ss.7-17). İletişim Yayınları.
- Park, R. E. (2018). *Rekabet ve Çatışma*. (Çev. G. İnanc Yağlı) Pinhan Yayıncılık.
- Parreñas, R. (2015). *Servants of Globalization: Migration and Domestic Work, Second Edition*. Redwood City: Stanford University Press.
- Pendery, D. (2008). Identity development and cultural production in the Chinese diaspora to the United States, 1850–2004: new perspectives. *Asian Ethnicity*, 9(3), 201-218, <https://doi.org/10.1080/14631360802349221>
- Perşembe, E. (2005). *Almanya'da Türk Kimliği: Din ve Entegrasyon*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Perşembe, E. (2006). Almanya'da Türk Varlığının Bugünkü Görünümü ve Geleceği. *Türk Yurdu Dergisi*, 26(224), 80-85.
- Perşembe, E. (2008). Türklerin entegrasyon sorunlarında kültürel kimliğin değerlendirilmesi ve öneriler. *I. Uluslararası Eğitim ve Kültür Bağlamında Avrupa Türkler Kongresi*, Cilt I, 187-206.
- Polat, H. (2007). Federal Almanya'da Müslümanlar ve Baden-Württemberg Eyaletinde Alman Vatandaşlığına Geçişte Uygulanan Testin Oluşum Hikâyesi. İçinde K. Canatan ve Ö. Hıdır (Ed.), *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*, (ss. 329-355). Eskiyei Yayınları.
- Portes, A. & Sensenbrenner, J. (1993). Embeddedness And Immigration: Notes On The Social Determinants Of Economic Action. *American Journal of Sociology*, 98, 1320 – 1350.
- Portes, A., Guarnizo, L.E. & Landolt, P. (1999). The Study Of Transnationalism: Pitfalls And Promises Of An Emergent Research Field. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 217-237. <https://doi.org/10.1080/014198799329468>
- Pries, L. (2001). *New Transnational Social Spaces: International Migration and Transnational Companies in the Early Twenty-first Century*. Routledge.
- Quinsaat, S. M. (2013). Migrant Mobilization for Homeland Politics: A Social Movement Approach. *Sociology Compass*, 7, 952-964. <https://doi.org/10.1111/soc4.12086>
- Ragazzi, F. (2014). A Comparative Analysis Of Diaspora Policies. *Political Geography*, 41, 74-89.
- Ramamurti, R. (2004). Developing Countries and MNEs: Extending and Enriching the Research Agenda. *Journal of International Business Studies*, 35(4), 277–283. <http://www.jstor.org/stable/3875131>

- Redclift, V. (2017). The demobilization of diaspora: history, memory and ‘latent identity’. *Global Networks*, 17, 500-517. <https://doi.org/10.1111/glob.12150>
- Reis, M. (2004). Theorizing Diaspora: Perspectives on “Classical” and “Contemporary” Diaspora. *IOM International Migration*, 42(2), 41-60.
- Ricoeur, P. (2012). *Hafıza, Tarih, Unutuş* (1. Basım). (Çev. M. Emin Özcan). Metis Yayınları.
- Robins, K. & Morley, D. (1996). Almanya, Yabancı. *Cultural Studies*, (10)2, 248-254.
- Rothberg, M. & Yildiz, Y. (2011). Memory Citizenship: Migrant Archives of Holocaust Remembrance in Contemporary Germany. *Parallax*, 17(4), 32-48. <https://doi.org/10.1080/13534645.2011.605576>.
- Runnymede Trust (1997). Islamophobia: A Challenge for Us All. The Runnymede Commission on British Muslims and Islamophobia. Erişim Adresi: <https://www.runnymedetrust.org/publications/islamophobia-a-challenge-for-us-all>
- Safran, W. (1991). Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1(1), 83-99. <https://doi.org/10.1353/dsp.1991.0004>.
- Safran, W. (2004). Deconstructing and Comparing Diasporas. İçinde W. Kokot, K. Tölölyan & C. Alfonso (Eds.), *Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research*, (ss. 9-30). Routledge.
- Safran, W. (2005). The Jewish Diaspora in a Comparative and Theoretical Perspective. *Israel Studies*, 10(1), 36-60.
- Sağlam Sarıkaya, B. (2020). Kürt Göçünden Diasporaya: Rotalar, Aktörler ve Ulusaşırılık. *International Journal of Social and Humanities Sciences (IJSHS)*, 4(2), 115-136.
- Sağlam, E. (2020). Diaspora Politikalarına Yönelik Çağdaş Kuramsal Yaklaşımlar ve Türk Diaspora Politikası. *OPUS International Journal of Society Researches*, 16(27), 744-774. <https://doi.org/10.26466/opus.747426>
- Sancar, M. (2015). *Geçmişle Hesaplaşma, Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne*. İletişim Yayınları.
- Satıcı, M. (2016). Liberalizm ve Çokkültürlülük Bağlamında Charles Taylor’ın Tanınma Politikası. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 9(1), 173-191.
- Sayari, S. (1986). Migration Policies of Sending Countries: Perspectives on the Turkish Experience. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 485, 87-97.

- Sears, D. O. (1988). Symbolic Racism. İçinde P. A. Katz & D. A. Taylor (Eds.), *Eliminating Racism*, (ss. 53-84). Plenum Press.
- Sedinger, T. (2014). Özdeşleşme ve Ulus: Psikanaliz, Irk ve Cinsel Ayırım. İçinde F. Mollaer (Ed.), *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, (ss. 301-338). Doğu Batı Yayınları.
- Sennett, R. (1998). Disturbing Memories. İçinde P. Fara & K. Patterson (Eds.), *Memory*, (ss. 11-25). Cambridge University Press.
- Sennett, R. (2014). *Yabancı*. (Çev. Tuncay Birkan). Metis Yayıncılık.
- Sezgin, Z. (2011). Turkish migrants' organizations in Germany and their role in the flow of remittances to Turkey. *Journal of International Migration & Integration*, 12(3), 231-251. <https://doi.org/10.1007/s12134-010-0157-1>
- Shain, Y. (1999-2000). The Mexican-American Diaspora's Impact on Mexico. *Political Science Quarterly*, 114(4), 661-691.
- Shain, Y. (2002). The Role of Diasporas in Conflict Perpetuation or Resolution. *SAIS Review (1989-2003)*, 22(2), 115-144. <https://www.jstor.org/stable/26996416>
- Sheffer, G. (1986). *Modern Diasporas in International Politics*. Croom Helm
- Sheffer, G. (2003). *Diaspora Politics: At Home Abroad*. Cambridge University Press.
- Sheffer, G. (2020). *Diaspora Politikaları*. (Çev. Ahmet Demirhan). GAV Perspektif Yayınları.
- Shi, Y. (2005). Identity Construction of the Chinese Diaspora, Ethnic Media Use, Community Formation, and the Possibility of Social Activism, *Continuum*, 19(1), 55-72.
- Shuval, J. T. (2000). Diaspora Migration: Definitional Ambiguities and a Theoretical Paradigm. *International Migration*, 38(5), 41-57.
- Silja Ukena, V. (2009, Mayıs 10). Du kannst dein Leben ändern, *Der Spiegel*. <https://www.spiegel.de/kultur/du-kannst-dein-leben-aendern-a-55d3f55b-0002-0001-0000-000065331149?context=issue&name=Du+kannst+dein+Leben+%26auml%3Bn+dein>
- Sirseloudi, M. (2012). The Meaning of Religion and Identity for the Violent Radicalisation of the Turkish Diaspora in Germany, *Terrorism and Political Violence*, 24(5), 807-824. <https://doi.org/10.1080/09546553.2011.644105>
- Skoggard, I. (2006). Talking Diasporas: A Cross-Cultural Comparison. *Japanese Studies Around the World*, 35-52.

- Skrbiš, Z. (2001). Nationalism in a Transnational Context: Croatian Diaspora, Intimacy and Nationalist Imagination. *Revija za sociologiju*, 32(3-4), 133-145.
- Skrbiš, Z. (2007). The mobilized Croatian diaspora: Its role in homeland politics and war. İçinde H. Smith & P. Stares (Eds.), *Diasporas in conflict: Peacemakers or peace-wreckers?* (ss. 218-239). United Nations University Press.
- Skultans, V. (1998). *The Testimony Of Lives: Narrative And Memory in Post-Soviet Latvia*. London: Routledge.
- Smith, A. D. (1994). *Nationalism*. Oxford University Press.
- Smith, A. D. (1996). Culture, Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism. *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)*, 72(3), 445–458. <https://doi.org/10.2307/2625550>
- Smith, A. D. (2004). *Milli Kimlik*. (Çev. Bahadır Sina Şener). İletişim Yayınları.
- Solis, D. (1993). U.S. Hispanics Flex Political Muscles As Mexico Lobbies for Nafta Support. *Wall Street Journal*.
- Soysal, L. (2019). Başından Sonuna Almanya'daki Türklerin Göç Hikâyesi, İçinde R. Kasaba (Ed.), *Türkiye Tarihi 1839-2010*, 2. Baskı, (Çev. Zuhal Bilgin). Kitap Yayınevi.
- Sökefeld, M. (2002). Alevi Dedes in the German Diaspora: The Transformation of a Religious Institution. *Zeitschrift Für Ethnologie*, 127(2), 163–186. <http://www.jstor.org/stable/25842864>
- Sökefeld, M. (2006). Mobilizing in transnational space: a social movement approach to the formation of diaspora. *Global Networks*, 6, 265-284. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2006.00144.x>
- Spencer P. & Wollman H. (2003). *Nationalism: A Critical Introduction*. London: Sage Publication.
- Sriskandarajah, D. (2004). Tamil Diaspora Politics. İçinde M. Ember, C. R. Ember & I. Skoggard (Eds.), *Encyclopedia of Diasporas*. (ss. 492-500). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers. <https://doi.org/10.1007/978-0-387-29904-4>
- Statista (2021, Haziran). Number of politically motivated criminal offences and acts of violence with a right-wing extremist background* in Germany from 2009 to 2020, *Statista*, <https://www.statista.com/statistics/932776/right-wing-extremist-criminal-offences-and-acts-of-violence-germany/>
- Steinert, J. D. (2014). Migration and Migration Policy: West Germany and the Recruitment of Foreign Labour, 1945-61. *Journal of Contemporary History*, 49(1), 9-27.

- Story, J. & Walker, I. (2016). The impact of diasporas: markers of identity. *Ethnic and Racial Studies*, 39(2), 135-141. <https://doi.org/10.1080/01419870.2016.1105999>
- Stölting, W. (1980). *Die Entwicklung der Zweisprachigkeit bei ausländischen Schülern*. Praxis Deutsch, Sonderheft.
- Stratton, J. (2008). Before Holocaust Memory: Making Sense of Trauma between Postmemory and Cultural Memory. *Jewish Identity in Western Pop Culture*, 1(1), 141–164. https://doi.org/10.1057/9780230612747_8
- Subaşı, N. (2014). Dil ve Din Kimliğinin Kadim Bileşenleri. İçinde Y. Bulut (Ed.), *Avrupa’da Türkçenin Geleceği*, (ss. 23-29). Kadim Yayınları.
- Sundberg, A. (2007). The History and Politics of Diaspora Voting in Home Country Elections, “Voting from Abroad,” The International IDEA Handbook.
- Şahin, B. (2008). Almanya’daki Türk Göçmenlerin Sosyal Entegrasyonunun Kuşaklararası Karşılaştırması: Kimlik ve Ait Hissetme. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)*, (8), 227-252. <https://dergipark.org.tr/en/pub/turkiyat/issue/16675/340989>
- Şahin, S. (2017). Almanya ve Avusturya’da Dördüncü Kuşak Türk Gençleri. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)*, (26), 281-291. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/turkiyat/issue/30359/488783>
- Şenel, O. (2015). Türk Diaspora Gençliğinde Kültürel Kimiliğin Dönüşümü: Hiphop, Entegrasyon ve Eğlence Mekânları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(37), 1122-1133.
- Şimşek, D. (2016). *Uluslararası Kimlikler: Londra’da Kıbrıslı Türk, Kürt ve Türk Göçmen Çocukları*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tajfel, H., & Turner, J. C. (2004). The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. İçinde J. T. Jost & J. Sidanius (Eds.), *Political psychology: Key readings* (ss. 276–293). Psychology Press. <https://doi.org/10.4324/9780203505984-16>
- Tansü, Y. E. (2018, Ekim, 25-27). Geçmişten Günümüze Kadar Makedonya Tarihi. I. Uluslararası Ekonomi ve İşletme Sempozyumu (ECONBUSS), (ss. 815-828), Gaziantep, Türkiye.
- Taşgın, A., Görgülü, A., Özipek, B. B., Bahadır, B., ve Bahadır, İ. (2016). *Avrupa’da Yaşayan Türkiye Kökenli Gençler*. Podem Yayınları. <http://podem.org.tr/researches/avrupada-yasayan-turkiye-kokenli-gencler-alevilik-sunnilik-temelinde-kimlik-aidiyet-sosyal-hayat-siyaset/#1>
- Tauscher, S. (2016). *Alman Vatandaşlık Rejimi ve Almanya’da Yabancı Hakları*. SETA Yayınları.

- Tauscher, S. (2021). Islamophobia in Germany: National Report 2020. İçinde E. Bayraklı & F. Hafez (Eds.), *European Islamophobia Report 2020*, (ss. 353-393). Viyana, Leopold Weiss Institute.
- Tauscher, S. (Baskıda). Almanya Türk Diasporasının Toplumsal Yapısı. İçinde B. Bezci (Ed.), *Almanya Türk Diasporası Atlası: Göçmenlikten Diasporaya 60. Yılında Almanya'da Türkler*.
- Taylor, C. (1998). Nationalism and Modernity. İçinde S. Hall (Ed.), *the State of Nation, Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, (ss. 191-218). Cambridge University Press.
- Taylor, C. (2018). Tanınma Politikası. (Çev. Yurdanur Salman). İçinde A. Gutmann. (Ed.), *Çokkültürcülük; Tanınma Politikası*, (ss. 46-93). Yapı Kredi Yayınları.
- Telli, R. ve Cengiz, O. (b.t.) Avrupa Birliği Kurucu Ülkelerindeki Türk Diasporasının Rolü.
- Teski, M. & Climo, J. (1995). *The Labyrinth of Memory: Ethnographic Journeys*. Westport: Bergin and Grave.
- Tezcan, M. (2000). *Türk Ailesi Antropolojisi*. İmge Yayınevi.
- Thorat, S. K. (1979). Passage to Adulthood: Perceptions from Below. İçinde Sudhir Kakar (Eds.), *Identity and Adulthood*, (ss. 65-81). Delhi: Oxford University Press.
- Topal, F. (Baskıda). Diaspora'da Edebiyat ve Kültür. İçinde B. Bezci (Ed.), *Almanya Türk Diasporası Atlası: Göçmenlikten Diasporaya 60. Yılında Almanya'da Türkler*.
- Touraine, A. (1992). *Critique de la modernité*. Paris: Fayard.
- Touraine, A. (2002). *Modernliğin Eleştirisi*. (Çev. Hülya Tufan) Yapı Kredi Yayınları.
- Tölölyan, K. (1996). Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 5(1), 3-36.
- Tölölyan, K. (2004). Armenian Diaspora. İçinde M. Ember, C. R. Ember & I. Skoggard (Eds.), *Encyclopedia of Diasporas*. (ss. 35-46). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers. <https://doi.org/10.1007/978-0-387-29904-4>
- Tölölyan, K. (2007a). The Armenian Diaspora and The Karabagh Conflict. İçinde H. Smith & P. Stares (Eds.), *Diasporas in conflict: Peacemakers or peace-wreckers?* (ss. 106-129). United Nations University Press.
- Tölölyan, K. (2007b). The Contemporary Discourse Of Diaspora Studies. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27(3), 647-655.

- Tölölyan, K. (2010). Beyond the Homeland: From Exilic Nationalism to Diasporic Transnationalism. İçinde Allon Gal, Athena S Leoussi, and Anthony David Smith (Eds.), *The Call of the Homeland*, (ss. 27–46). Leiden: Brill.
- Traverso, E. (2019). *Geçmişi Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika*. (Çev. Işık Ergüder). İletişim Yayınları.
- TRT Haber (2021, Ekim 28). YTB'den 60. yıl tren yolculuğu için dijital bilet, *TRT Haber*, <https://www.trthaber.com/haber/dunya/ytbden-60-yil-tren-yolculugu-icin-dijital-bilet-621221.html> E.T. 03/03/2022.
- Tulum, R. (2018 Haziran). Gurbetin yasalarını yazmak Türklerin hakkıdır, *Cins*, <https://www.cins.com.tr/2018/06/gokhan-duman-gurbetin-yasalarini-yazmak-turklerin-hakkidir/>
- Turner, V. (1995). The Ritual Process: Structure and Anti-Structure (Foundations of Human Behavior). *Piscataway: Aldine Transaction*, 213.
- Tuzcu, R. (2017). İslamofobi Oluşturmada Hz. Peygamber'e Yapılan Atıflar. *İlahiyat Akademi*, 6, 113-156.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı. (2001). Sekizinci Beş Yıllık Kalkınma Planı, İş Gücü Piyasası Özel İhtisas Komisyonu Raporu, Yurt Dışında Yaşayan Türkler Alt Komisyonu Raporu (Yayın No. DPT: 2642-İK: 650).https://www.sbb.gov.tr/wpcontent/uploads/2018/11/08_isGucuPiyasasiYurtDis%C4%B1ndaYasayanTurkler.pdf E.T. 29/02/2022.
- Uçar İlbuğa, E. (2006). Almanya'da Göçmen Türkler ve Ana Dilde Medya Kullanımı. *Kocaeli Üniversitesi İletişim Fakültesi Araştırma Dergisi*, 117-132.
- UID (2016, Mayıs 9). Avrupa Türk Diasporası ve Siyasal Katılım, UID, Avrupa Türk Diasporası ve Siyasal Katılım (u-id.org)
- Ulusoy, E. (2015). Diasporayı yeniden düşünmek: Diaspora teorisi ve Modern Diasporanın Temel Parametreleri. *Göç Dergisi*, 2(2), 208-228. <https://doi.org/10.33182/gd.v2i2.563>
- Ulusoy, E. (2017). Diaspora Kavramı ve Türkiye'nin Diaspora Politikalarının Modern Teori Çerçevesinde Sosyo-Politik Bir Analizi. *İnsan & Toplum Dergisi*, 7(1), 139-160. <https://doi.org/10.12658/HUMAN.SOCIETY.7.13.M0167>
- Unat, Ö. (2021 Kasım 6). Mektupların İzinde Bir Göç Hikâyesi, *Birikim Dergisi*. <https://birikimdergisi.com/guncel/10773/mektuplarin-izinde-bir-goc-hikayesi>
- Ünalın, Ş. (2005). *Dil ve Kültür*. Nobel Yayınevi.
- Van Alphen, E. (2006). Second-Generation Testimony, Transmission of Trauma, and Postmemory. *Poetics Today*, 27(2), 473–488. <https://doi.org/10.1215/03335372-2005-015>

- Vatandaş, S. (2014). Alman Gençlik Dairesi (Jugendamt) ve Koruma Altına Alınan Türk Kökenli Çocuklar. *Bilge Strateji*, 6, 137-156.
- Vertovec, S. & Cohen, R. (2001). Introduction: conceiving cosmopolitanism. İçinde S. Vertovec and R. Cohen (Eds.), *Conceiving cosmopolitanism: theory, context and practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Vertovec, S. (1997). Three Meanings of “Diaspora”, Exemplified among South Asian Religions. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 6(3), 277-299.
- Vertovec, S. (1999). Conceiving and Researching Transnationalism. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 447-462. <https://doi.org/10.1080/014198799329558>
- Volgsten, U. & Pripp, O. (2016). Music, Memory, and Affect Attunement: Connecting Kurdish Diaspora in Stockholm. *Culture Unbound*, 8, 144–164. <https://www.cultureunbound.ep.liu.se>
- Volkan, V. (2017). Göçmenler ve mülteciler: travma, sürekli yas, önyargı ve sınır psikolojisi. Pusula Yayınevi.
- Wertsch, J. V. & Roediger III, H. L. (2008). Collective memory: Conceptual foundations and theoretical approaches, *Memory*, 16(3), 318-326.
- Yaldız, F. (2013). Diaspora kavramı: tarihçe, gelişme ve tartışmalar. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)*, 18(18), 289-318. <https://dergipark.org.tr/en/pub/turkiyat/issue/16661/510112>
- Yaldız, F. (2019). A Critical Approach to the Term Turkish Diaspora: Is there ‘the’ Turkish diaspora?. *Bilig – Journal of Social Sciences of the Turkic World*, (91), 53-80. <https://doi.org/10.12995/bilig.9103>
- Yapıcı, A. (2017). Ön Yargı ve Ayrımcılık Bağlamında İslamofobi: Dini-Sosyal Kimlikler Arası İlişkilerde Değişim ve Süreklilik. *İlahiyat Akademi*, 6, 1-26.
- Yapıcı, U. (2016). Yahudi Diasporası Diaspora Çalışmalarında bir İdeal Tip Olarak Kalmalı mı? *Alternatif Politika*, 8(2), 322-346.
- Yaşar, İ. (2019). Yurt Dışında İkamet Eden Vatandaşların Türkiye’de Tatil Yapmalarında Etkili Olan Faktörler: Berlin Örneği. *AHBVÜ Turizm Fakültesi Dergisi*, 22(2), 129-187.
- Yavuz, Ş. (2017). Kırım Tatar Diasporasında Melezleşen Kimlik: Eskişehir Kırım Tatar Düğünleri Örneği. *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, 14(53), 167-187.
- Yeğenoğlu, M. (2016). *Avrupa’da İslam, Göçmenlik ve Konukseverlik*. (Çev. Burcu Yalım). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Yeşil, A. E. (2020). Almanya’da Yaşayan Türk Öğrencilerin Ayrımcılık ve Dışlanmışlık Algıları. *Eğitim, Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi*, 6(3), 337-351.

- Yılmaz, M. Y. (2014). İki Dillilik Olgusu ve Almanya'daki Türklerin İki Dilli Eğitim Sorunu. *Turkish Studies*, 9(3), 1641-1651.
- Yücekaya, A. (2018). *Yabancı Kültürde Yaşayan Müslüman Azınlıklar*. Çıra Akademi Yayınları.
- Zerubavel, E. (1996). Social Memories: Steps to a Sociology of the Past. *Qualitative Sociology*, 19(3), 283–299.
- Zerubavel, Y. (1995). *Recovered roots: Collective memory and the making of Israeli national tradition*. University of Chicago Press.
- Zeyrek, M. (2022, Mayıs 30). Solingen mağdurlarının isimlerinin yaşatılması için belediyeden resmi talepte bulunulacak, *Anadolu Ajansı*. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/solingen-magdurlarinin-isimlerinin-yasatilmasi-icin-belediyeden-resmi-talepte-bulunulacak/2600951>
- Zhu, Y. (2020). Memory, Homecoming and the Politics of Diaspora Tourism in China. *Tourism Geographies*, 1-18. <https://doi.org/10.1080/14616688.2020.1844286>

ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Yiğit Cem ESKİCİOĞLU	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	İstanbul Bilgi Üniversitesi
Fakülte	İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Bölümü	Siyaset Bilimi
Makale ve Bildiriler	
1. Tauscher, S., Topal, F., ESKİCİOĞLU, Y. C. ve Hopyar, Z. (2020). <i>Avrupa’da ve Türkiye’de Yaşanan COVID-19 Salgınına İlişkin Algılar</i>. Karınca Yayınevi. 2. ESKİCİOĞLU, Y. C. (2022). İslamofobik Nefret Söylemi Aracı Olarak ‘Mem’ler. <i>TRT Akademi</i>, 7(15), 704-733. https://doi.org/10.37679/trta.1101280	