DİASPORA VE KİMLİK



Editör : Mehmet Ali Yolcu

kömen

DİASPORA VE KİMLİK

Kömen Yayınları 141
1.Baskı

Kasım 2015
ISBN: 978-605-5184-56-8

Kömen Yayınları
Kürkçü Mah. Rampalı Çarşı Zemin Kat Nu: 11
Konya
eposta:komen54@hotmail.com
Tel: 0332 3534715

T.C. Kültür Bakanlığı Sertifika Nu: 31019

Baskı
Şelale ofset
Fevzi Çakmak Mah Hacı Bayram Cad. Nu.: 22
Konya
Matbaa Sertifika Nu.:13361

Editör: Mehmet Ali YOLCU

DİASPORA VE KİMLİK

Kömen Yayınları

Bu kitap, TÜBİTAK tarafından 114K112 Numaralı "*Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Bağlamında Kırım Tatar Geleneksel Halk Kültürünün Tespiti ve İncelenmesi: Eskişehir Örneği*" adlı TÜBİTAK-SOBAG 1001 Projesi kapsamında desteklenmiştir.

İÇİNDEKİLER

Önsöz 3

Diasporalar 5
James Clifford / Çev.: Dr. Mehmet Ali Yolcu

Diasporalar, Uluslar Ötesi Mekânlar ve Topluluklar... 71
Michel Bruneau / Çev.: Erdem Tazegül

Diasporaların Karşılaştırılması ve Yapısal Çözümlemesi 95
William Safran / Çev.: Mehmet Emin Dede

Kültürel Kimlik ve Diaspora 133
Stuart Hall / Çev.: Tuğba Gönel Sönmez

Kültürel Kimlik Üzerine Diasporik Kuramsallaştırma Paradigması..... 153
Chih-Yun Chiang / Çev.: Serkan Köse

Birleşen Topluluklar: Kimlik, Dil ve Diaspora 187
Jean Mills / Çev.: Erdem Tazegül

Etnik Kimlik: Etnisiteye Bütüncül Bir Evrimsel Bakış. 223
Kevin Macdonald / Çev.: M. Emin Yıldızlı

Kimliğin Sanatları, Yapıtları ve Zanaatları..... 269
Elliott Oring / Çev.: Dr. Tuğrul Balaban

Etno-Tarih ve Etnik Folklor 313
Richard M. Dorson / Çev.: Yıldız Erol

ÖNSÖZ

Diaspora kavramı, son on yıla kadar sosyoloji, antropoloji, uluslararası ilişkiler ve tarih gibi disiplinlerin ilgi alanı olarak görülmüş, ancak daha sonra bu kavramın kapsamında meydana gelen esneklik ve genişleme, ulus-ötesi toplulukların incelenmesi bağlamında terim üzerinde yeni bir perspektifin oluşmasını sağlamıştır. Bu konuda Batı'da yapılan akademik tartışmalar henüz ülkemizde yeteri kadar anlaşılamamış, dahası diasporik topluluklar üzerinde yapılan incelemeler daha önce çizilen klasik çerçevenin dışına çıkamamıştır. Küreselleşen dünyada diaspora topluluklarının aidiyet duygularını, kimliklerini, kültürel birikimlerini anavatanlarından taşıdıkları folklorik ürünler yoluyla sürdürmeye çalıştıkları bir gerçektir. Bu noktada folklor disiplininin diaspora çalışmalarında geç kaldığı söylenebilir.

Bu kitap düşüncesi, ilk olarak 2014 yılında başlayan TÜBİTAK projesi kapsamında Eskişehir'de yaşayan Kırım Tatarlarının geleneksel halk kültürü üzerine yapılan alan araştırmasında bu topluluğun kendilerini bir "diaspora" olarak tanımladıkları, kendi kültür ve kimliklerinin sürdürülmesinde somut olmayan kültürel mirasın kadrolarından yararlandıkları, bu çerçevede çeşitli festival, şenlik ve toplantı düzenledikleri, böylece genç kuşaklara Kırım Tatar kimliğinin temel taşıyıcılarını ve belirleyicilerini aktardıklarının gözlemlenmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Nitekim topluluk kimliğini oluşturan ortak geçmiş ve ortak bellek, vatandan kopuş anıları vb. öğeler, diasporanın niteliklerini belirlemede etkilidir. Eskişehir'de yaşayan Kırım Tatarları, diaspora kimliğinin tipik özelliklerini taşıyan bir topluluk

olmakla birlikte, ulus-devlete eklemlenmiş yapısıyla da dikkat çekmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Kırım Tatarlarının klasik diasporaların dışında kaldığı, yeni bir diasporik topluluk formu olarak ortaya çıktığı da söylenebilir. Türkiye'deki akademik dünyada diaspora ve kültürel kimlik ilişkisinin görülmesini sağlamak amacıyla hazırlanan elinizdeki bu kitap, diaspora kavramıyla birlikte kültürel kimlik ve etnisiteye yönelik kuramsal bir bakışın oluşmasına katkı sağlayan çeviri makalelerden oluşmuştur. Kitaptaki makaleler, diaspora kuramlarının yanı sıra etnik ve kültürel kimlik, etnik folklor ve sözlü tarih konularını da içermektedir. Ayrıca bu çalışmanın Kırım Tatar topluluğu özelinde yukarıda sözü edilen kavramsallaştırma problemlerinin çözümünde bir nebze olsun katkı sağlayabileceği öngörülmektedir.

Kitapta yer alan makaleler, sırasıyla şunlardır: "James Clifford: Diasporalar", Michel Bruneau: Diasporalar, Uluslar Ötesi Mekânlar ve Topluluklar", "William Safran: Diasporaların Karşılaştırılması ve Yapısal Çözümlemesi", "Stuart Hall: Kültürel Kimlik ve Diaspora", Chih-Yun Chiang: Kültürel Kimlik Üzerine Diasporik Kuramsallaştırma Paradigması", "Jean Mills: Birleşen Topluluklar: Kimlik, Dil ve Diaspora", "Kevin Macdonald: Etnik Kimlik: Etnisiteye Bütüncül Bir Evrimsel Bakış", "Elliott Oring: Kimliğin Sanatları, Yapıtları ve Zanaatları", "Richard M. Dorson: Etno-Tarih ve Etnik Folklor".

Bu çalışmada yer alan makalelerin değerli yazarlarına ve makaleleri Türkçeye kazandıran genç akademisyen arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Dr. Mehmet Ali YOLCU

Nevşehir / 2015

DİASPORALAR*

James CLIFFORD

Çev.: Dr. Mehmet Ali YOLCU

Bu makale, diasporanın çağdaş ifadeleri açısından nelerin konu edilebileceğini sormakta ve değişen küresel koşullar bakımından bu terimi tanımlamanın sorunlarını tartışmaktadır. Diaspora söylemleri, yer değiştirme, yurttan uzakta ev kurma deneyimlerini nasıl betimlemektedir? Diaspora, hangi deneyimleri reddeder, yenisiyle değiştirir ya da marjinalize eder? Bu terim, farklı tarihlerde kökleşmiş ve yönlendirilmiş kalırken aynı zamanda nasıl karşılaştırmalı bir yolla kapsam alanı kazanır? Söz konusu makale, güçlü küresel tarihlerde her daim karmakarışık edilen diasporanın politik ikircikliliğini, ütopik ve distopik gerginliğini de incelemektedir. Bu çalışma, çağdaş diasporik uygulamaların ulus-devletin ya da küresel kapitalizmin epifenomenine indirgenemeyeceğini öne sürer. Diaspora, bu yapılarca tanımlanır ve sınırlandırılırken aynı zamanda bu tanımlar, onların ötesine de geçer ya da onları eleştirir. Eski ve yeni diasporalar, ortaya çıkan sömürgecilik sonrası-

---

* Clifford, James. (1994). "Diasporas". *Cultural Anthropology*, 9 (3): 302-338.
Yazarın Notu: Bu yazı, Santa Cruz, Kaliforniya Üniversitesi'nde diasporalara dair bir okuma grubu bağlamında planlanmıştır. Şu katılımcılara teşekkürlerimi sunarım: Gordon Bigelow, Susan Harding, Galen Joseph, Katie Stewart, Anna Tsing ve özellikle Avtar Brah. Kathleen Biddick, Jonathan Boyarin, lain Chambers, Paul Gilroy, Barbara Kirshenblatt-Gimblett, Vijay Mishra ve David Schneider'dan da çok yararlı eleştirel yorumlar aldım.

na yönelik kaynaklar sunar. Bu makale, çağdaş siyahîler Britanya'sı ve Anti-Siyonist Yahudi diasporacılığının son dönemdeki söylemlerine yoğunlaşır ve topluluğun, politikanın ve kültürel farklılığın tek ve özel olmayan uygulamalarını araştırır.

Sırasıyla birkaç uyarıda bulunmakta yarar vardır. Bu makale, bir incelemenin zayıf ve güçlü yanlarına sahiptir, herhangi bir kişi çoğunlukla buzdağının görünen kısmını görür. Üstelik bu makale, bölgeyi haritalandırmada diaspora çalışmalarının paylarını polemiksel bakımdan ve bazen ütopik biçimlerde belirlemeye çalışır. Diaspora kuramlarının sunumu, diasporik söylemler ile diasporanın belirgin tarihsel deneyimleri arasında bir kayma vardır. Bunlar, elbette eşit değildir. Fakat uygulamada onları net bir şekilde ayrı tutmak her zaman olanaklı değildir. Özellikle burada, özel haritalarda ve tarihlerde zihinlere yerleşmiş olan bir tür kuramsallaştırma tartışılmaktadır. Bu makale, karşılaştırmalar yapmak için çaba gösterirken belli bir Kuzey Amerikan önyargısını da muhafaza eder. Örneğin, bazen çoğulcu bir devleti asimilasyon ideolojilerine ve asimetrik yeteneklerine dayalı olarak kabul eder. Ulus-devletler, sürekli çeşitliliği bütünleştirmesi gerektiğinde bir dereceye kadar bu terimlere gereksinim duymazlar. "Azınlık", "göçmen" ve "etnik" gibi sözcükler, bazı okuyucular için ayırt edici bir şekilde yerel bir tada sahip olacaktır. Bu konu dâhilinde cinsiyet yanlılığı ve sınıf çeşitliliği de hesaba katılmıştır. Şu anda diasporik karmaşıklığın diğer alanlarının yanında burada daha yapılacak çok şeye gereksinim vardır.

Diasporayı Takip Etme

"Tanımlayıcı sınır", "yolculuk", "dilin melezleşmesi", "kültürler arasılaşma", "melezleşme" ve "diaspora" gibi terimler kalabalığı, bölgelerin, kültürlerin ve ulusların te-

mas bölgelerini karakterize etme çabası içinde şimdilerde pek makul görülmemektedir. "*Public Culture ve Diaspora*" [Halk Kültürü ve Diaspora] ya da yeniden yayınlanan "*Transition*" [Dönüşüm] gibi günümüzün önemli dergileri, uluslar-ötesi kültürlerin tarihine ve var olan üretimine yöneliktir. "*Diaspora*"nın ilk sayısının önsözünde editör Khachig Tölölian, "Diasporalar, uluslar-ötesi alanın örnek topluluklarıdır" diye yazmaktadır. Fakat yeni "*Journal of Transnational Studies*" [Uluslar-ötesi Çalışmalar Dergisi] dergisinde diasporanın ayrıcalıklı olmayacağını ve "bir zamanlar Yahudi, Yunan ve Ermeni diasporasını tanımlayan terimin günümüzde 'göçmen', 'sürgün', 'mülteci', 'misafir işçi', 'sürgün topluluk', 'denizaşırı topluluklar', 'etnik topluluk' vb. sözcükleri kapsayan daha geniş bir semantik alana sahip anlamları paylaştığını" ekler (Tölölian 1991: 4-5). Bu alan, karşılaştırmalı, kültürlerarası çalışmalara yavaş yavaş gireceğimiz için sınıflandırmamız ve nitelendirmemiz gereken ortak ve farklı anlamların, haritaların ve tarihlerin alanıdır.

Sınırlı topluluk, organik kültür, din, merkez ve çevre yoluyla eski yerelleştirici stratejilerin açığa çıkarttıkları kadar belirsizleştirebilecekleri de şimdilerde geniş ölçüde anlaşılmaktadır. Roger Rouse, bu noktada, diasporanın tanımlanışına kendi katkısını yapar. Rouse, Aguilila (Michoacan) ve Redwood Şehri'nin (Kaliforniya) Meksikalı topluluklarıyla ilgili araştırmadan yararlanarak yeni görüşler öne sürmektedir:

> "Açık grupların ruhu olarak anlaşılan toplumsal ilişkileri ve farklı gruplar arasında bir hareket alanı olarak Aguililan göçünü görmek yetersiz kalmıştır. Bugün Aguililanlılar, kendilerinin önemli akraba ve arkadaşlarını, kendilerinin he-

men çevresindeymiş gibi, büyük olasılıkla yüzlerce ya da binlerce mil uzakta yaşayanları görmektedirler. Daha da önemlisi, kendilerini komşularına bağlayan bağlar kadar etkili bir biçimde, bu mekânsal olarak yayılmış ilişkileri sürdürebilmektedirler. Bu bağlamda, telefona erişimin artması bilhassa önemli olmakta ve yalnızca insanların periyodik olarak temasta olmalarına değil aynı zamanda hatırı sayılır bir uzaklıktan ailevi olaylara katılma ve karar vermeye de katkıda bulunmaktadır" (Rouse 1991: 13).

Aynı yerler, "insanların, paranın, eşyaların ve bilginin sürekli dolaşımı aracılığıyla" etkin bir biçimde tek bir topluluktan oluşmuştur (Rouse 1991: 14). Rouse'un onları adlandırdığı üzere, "uluslar-ötesi göçmen devreleri," var olan antropolojik ve kültürlerarası çalışmaların tanımladığı ve kuramsallaştırdığı karmaşık kültürel oluşum çeşitlerinin örneğini oluşturur[1].

Kaliforniya ile Michoacan arasında hareket eden Aguililanlılar, diaspora içinde olmayıp bilhassa uzun dönemler boyunca ya da kalıcı olarak Redwood şehrinde kalanlar için kendilerinin göç uygulamaları ve kültürlerine dair diasporik boyutlara sahip olabilir. Genel olarak, yerli Aguilillanlılar, düzenlenmiş ve rahatsız edici bir alan olan bir sınırda ikamet etmektedirler. Rouse; ABD/Meksiko Frontera'nın Pasifik'e döküldüğü noktada San Diego-Tijuana'nın "Sınır Sanatları Atölyesi" tarafından sahnelenen Guillermo Gomez-Pena ile Emily Hicks'in ünlü düğününün

[1] Dominik Cumhuriyeti ile New York'u birleştiren bu karşılaştırmalı dolaşım, (Grasmuck ve Pessar 1990) ile derinlemesine incelenmiştir. Yerli etnografik metinler için ayrıca bk. (Brown 1991, Fischer ve Abedi 1990 ve Marcus ve Fischer 1986: 94).

bir fotoğrafını yayınlayıp ona açık bir biçimde alegorik güç vererek bu uluslar-ötesi paradigmaya başvurur. Sınır teorisyenleri, eski marjinal görüşlerin ve kesişen kültürlerinin eleştirel merkeziyetçiliğini son zamanlarda tartışmaktadırlar (Anzaldua 1987; Calderon ve Saldivar 1991; Flores ve Yudice 1990; Hicks 1991; Rosaldo 1989). Bu yaklaşımlar, birçok diaspora paradigmasını paylaşır. Bununla birlikte sınır bölgeleri, hakem kararıyla ayrılan ve güvenliği sağlanan, fakat aynı zamanda kesişmenin ve iletişimin legal ve illegal uygulamalarıyla birleştirilen iki yanlı jeopolitik bir hat ile tanımlanan bir bölge ön koşuluna bağlı olmaları bakımından farklıdır. Diasporalar, genellikle daha uzun mesafeleri önceden varsayar ve bir ayrımı ise daha çok dönüş üzerine yapısal bir tabu ya da uzak geleceğe bir erteleme anlamına gelen sürgüne odaklanır. Diasporalar, yayılmış bir nüfusa bağlı çoklu toplulukları da birbirine bağlar. Sistematik sınır kesişmeleri, bu ara bağlantının parçası olabilir, fakat yerli diaspora kültürleri ister istemez spesifik bir jeopolitik sınır ile tanımlanır. "Sınır" ve "diaspora" terimlerinin ifade ettiği somut açmazların birbirlerine sızdığını kabul ederken iki paradigmanın tarihsel ve coğrafi özgüllüğünü göz önünde bulundurmaya değerdir. Aşağıda göreceğimiz gibi özlemin, anıların ve kimliğin, kimliksizleştirmenin diasporik formları, geniş bir azınlık ve göçmen nüfusu tarafından paylaşılmaktadır. Yayılmış nüfus, geniş okyanuslar ve politik sınırlar ile anavatanlarından ayrıldıklarında, gitgide artan oranda, kendisini çağdaş ulaşım, iletişim teknolojileri ve işgücü göçüyle ileriye ve geriye gitme sayesinde eski ülkeleriyle sınır ilişkileri içerisinde bulur. Uçaklar, telefonlar, teyp kasetleri, video kameralar ve cep telefonları, iş piyasaları uzaklığını azaltır ve dünyadaki yerler arasında yasal ve illegal olan iki yönlü trafiği kolaylaştırır.

20. yüzyıl sonu günlük yaşamındaki diaspora deneyimleri ile sınırın bu çakışması, uluslar-ötesi kimlik oluşumlarını hesaba katmadaki bizim çabalarımızda dışlayıcı paradigmaları sürdürmenin zorluğunu akla getirmektedir. Paradigmaları halletme ve tarihsel özgüllüğü sürdürme gereksiniminden söz edildiğinde mutlak anlamların ve otantiklik testlerinin uygulanması kastedilmemiştir. Örnek niteliğinde sınır bölgesi El Paso/Juarez midir yoksa Tijuana/San Diego mudur? Laligna ile Redwood kenti ya da Chicago'nun Meksikalı-Amerikan mahalleleri yer değiştirebilir mi? "*Diaspora*"nın ilk sayısında, William Safran'ın "*Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return*" [Çağdaş Toplumlarda Diasporalar: Anavatan ve Eve Dönüş Mitleri] makalesinde (1991), zaman zaman böylesi bir etkinlikte bulunmuş gibi görünmektedir. Onun girişimi ve karşılaştığı sorunları, bizlerin "diasporik" demeye hazırlandığı fenomenlerin tanımlanmasında işin içine neyin girdiğini görmemize yardım edebilir. Safran, onların tanımlanan bir model ile benzerliği ve farkı açısından çeşitli kolektif deneyimleri tartışır. O, diasporaları şöyle tanımlar: 1. orijinal bir merkezden en azından iki çevreye yayılan; 2. Anavatanları hususunda bir hatırayı, görüşü ya da efsaneyi sürdüren; 3. ev sahibi ülke tarafından tümüyle kabul edilmeyen ve belki de kabul edilemeyeceklerine inanan; 4. doğru zaman olduğunda, nihai bir dönüş yeri olarak ata yurdunu gören; 5. kendilerini anavatanın sürdürülmesine ya da restorasyonuna adayan; 6. grubun farkındalığı ve dayanışması, anavatanla bu sürekli ilişkiyle önemli şekilde tanımlanan sürgün edilmiş azınlık toplulukları (Safran 1991: 83-84). O halde diasporanın ana özellikleri şunlardır: bir yayılma tarihi, anavatan efsaneleri/anıları, ev sahibi (kötü ev sahibi?) ülkede ötekileştirme, nihai dönüşe özlem, anavatanın süren desteği ve önemli ölçüde bu ilişkiyle tanım-

lanmış kolektif bir kimlik. Bu tanım açısından Safran (1991: 84), "hiçbirisi Yahudi diasporası 'ideal tipine' uymamasına karşın günümüzdeki Ermeni, Mağrip, Türk, Filistin, Küba, Yunan ve belki Çin diasporalarından ve geçmişin Leh diasporasından meşru olarak söz edebiliriz" diye yazar.

Bir grupla çok yakın bir şekilde diasporik fenomeni tanımlayan, karşılaştırmalı bir projenin buradaki başlangıcında bir tanım oluşturmadaki zorluğa dair bir his, belki bir çekince, yukarıdaki ideal tipin çevreledikleriyle ifade edilir. Gerçekten Yahudi tarihi deneyiminin geniş segmentleri, Safran'ın son üç ölçütünü karşılamaz: çok iyi korunmuş bir anavatana güçlü bir bağlılık ve özlem. Safran, daha sonra Yahudilere yönelik geri dönüş anlayışının var olan bir distopyaya karşılık sıklıkla eskatolojik ya da ütopik bir yansıma olduğunu kaydeder. Onun tanımında İncil'in yazıldığı zamanlardan beri daha çok Yahudi diasporik farkındalığını karakterize eden fiziki dönüş ve vatana bağlılık hususunda prensipli ikircikliğe yönelik küçük bir yer bulunmaktadır. Geri dönüşe dair Yahudi anti-Siyonist teleolojik eleştiriler de hariç tutulmaktadır. Bu güçlü diasporist eleştiriler aşağıda tartışılacaktır.

Uluslar-ötesi kültürlerin büyük tarihçisi S. D. Goitein tarafından belgelenen, 11.ve 13. yüzyıl Akdeniz'i ve Hint Okyanusu'nun kozmopolit Yahudi topluluklarına ait "Geniza"[2] dünyasının temel olarak kayıp bir anavatana bağlılık aracılığıyla bir topluluk ya da topluluklar koleksiyonu olarak yönlendirilmiş olup olmadığı tartışmaya açıktır (Goitein 1967-93). Bu yayılan sosyal dünya; kültürel formlar, akrabalık ve iş ilişkileri ve seyahat rotaları yanında Babil, Filistin ve Mısır gibi diasporanın dinsel merkezlerine

[2] Yahudi kültüründe kutsal kitap ve metinlerin saklandığı yer. (Ç.N.)

sadakat sayesinde de bağlanmıştır. Goitein'in Ortaçağ Dünyası'nın bazen dinin ve etnisitenin yerini alan özel şehir karakteristiğine olan bağları, Yahudi diasporasını tek bir vatanda merkezleyecek herhangi bir tanımı üzerinde kuşku uyandırır. 1492 sonrası İspanyol Yahudileri arasında, eve duyulan özlem, "Kutsal Topraklar"a olduğu gibi aynı zamanda İspanya'da bir şehre de odaklanabilir. Aslında Jonathan Boyarin'in işaret ettiği üzere, Yahudi deneyiminin sıklıkla zorunlu kıldığı, "çoklu yeniden diasporalaşma deneyimleridir ki bu tarihsel bellekteki her birisini illa da başarmış olmak değil fakat geçmişten ileriye bir şeyi anımsatmaktır" (Jonathan Boyarin, kişisel iletişim, 3 Ekim 1993).

Çok merkezli bir diaspora ağı olarak, ortaçağ Yahudi Akdeniz'i, çalışması aşağıda tartışılacak olan Paul Gilroy'un tanımladığı çağdaş Siyahî Atlantik ile yan yana konulabilir. İki ağın ekonomik ve siyasal temelleri -birincisi ticari olarak kendini idame ettirir, ikincisi ise sömürgeci/yeni sömürgeci güçlere kendini kaptırmıştır- farklılık gösterebilirken ikiye ayrılmış insanları destekleyen ve bağlayan kültürel biçimler ise diasporik fenomenlerin kapsamı içerisinde değerlendirilebilir. Safran'ın karşılaştırmalı bir alanı önceden kafasında canlandırmasında -bir kaynağa sürekli kültürel bağlantılarla ve bir geri dönüş teleolojisiyle yönlendirilen, özellikle Safran'ın "merkezlenmiş" diaspora modelinde- Amerikan/Karayip ya da Britanya kültürleri önem kazanmazlar. Bu göç tarihleri, sadece bazı diasporik özellikleri ya da anları gösteren diaspora benzeri bir kategoriye denk düşer. Benzer biçimde, Güney Afrika diasporası, Amitay Ghosh'un tartıştığı üzere (1989), spesifik bir yerde köklere çok fazla yaslanmayan ve türlü yerlerde bir kültürü yeniden yaratabilme temelinde geri dönüşe karşı bir özlem olan- katı tanımın dışında kalır.

Safran, dikkatini diasporayı tanımlamaya vermekte haklıdır. Bu terimin içerdiği deneyimlerin kapsamı nedir? Tanımın anlamını yitirmesi nerede başlar? Onun karşılaştırmalı yaklaşımı, karmaşık, dolambaçlı ve tarihsel bir alanı belirtmenin en iyi yoludur. Üstelik onun sıklıkla yan yana koyduğu bilgiler çok aydınlatıcıdır ve Safran, pratikte kendi tanımıyla ilgili yapılacaklar listesini sıkı bir şekilde uygulamaz. Fakat grupların altı temel özellikten yalnızca ikisine, üçüne ya da dördüne sahip olan, az ya da çok diasporik olarak tanımlanmasıyla ve bir ideal tipe başvuru yoluyla diaspora benzeri bir terimin bizim bu çalışmadaki tanımımızı oluşturmasından sakınmalıyız. Hatta benim önerdiğim saf formlar, temel özelliklerin ötesinde ikirciklidir, hatta savunma durumundadır. Üstelik tarihin farklı zamanlarında, olasılıkların -engeller, açılımlar, antagonizmler ve bağlantılar- değişmesine dayalı olarak toplumlar, diasporacılık açısından kendi ev sahibi ülkelerinde ve uluslar-ötesi biçimde büyüyebilir ve küçülebilirler.

Nihai bir model oluşturmaksızın Yahudi, Yunan ve Ermeni tarihinin güçlü gerektirimini diaspora dili üzerinden tanıyabilmeliyiz. Yahudi, Yunan ve Ermeni diasporaları, kendilerinin yeni küresel koşullarda melezleştiğine yönelik bir söylem açısından normatif olmayan başlangıç noktaları olarak alınabilir. Öyle ya da böyle diaspora söylemi, geniş ölçüde benimsenmektedir. Dekolonizasyon, artan göç, küresel iletişimler ve ulaşım -uluslar içinde ve arasında daha çok yerli bağları, ikameti ve yolculuğu destekleyen fenomenler kapsamı- ile ilgili nedenlerden dolayı bu diaspora söylemi dünya için bol gelmektedir. Safran'ınkinden daha politetik bir tanım (Needham 1975), diğerleriyle birlikte Safran'ın altı özelliğini kapsayabilir. Daha önceden vurguladığım gibi, diasporaları bağlayan uluslararası bağlantı-

ların gerçek ya da sembolik bir anavatan aracılığıyla temel olarak açıkça söylenmeleri gerekmez. Merkezi olmayan yatay bağlantılar, kökenin ve geriye dönüşün bir teleolojisi çevresinde biçimlenenler kadar önemli olabilir. Yer değiştirme, acı çekmenin, adaptasyonun ya da direncin ortak ve sürmekte olan tarihsel spesifik bir kökenin izdüşümü kadar önemlidir.

Hangi çalışma olursa olsun, kendi tarihi boyunca hiçbir toplumun diasporik özelliklerini tüm açılardan nitelemesi beklenemez. Diaspora söylemi, yorumlandığı ve benimsendiği için ister istemez güncellenecektir. Örneğin Çin diasporası günümüzde açık biçimde tartışılmaktadır[3]. Bu tarihin, yolculukların, evlerin, anıların ve uluslararası bağlantıların dillendirilmesi, diaspora söylemini nasıl benimsetecek ya da değiştirecektir? Göçün ve bağlantının farklı diasporik haritaları ve alt kümeleri, söz konusu söyleme esas olarak tanımlanmayan aile benzerlikleri temelindeki ortak öğelerle kıyaslanabilir. Apolitetik alan, çağdaş diasporik formlar kapsamının izlenmesine en uygun alan olarak görünecektir.

Diasporanın Sınırları

Farklı bir yaklaşım, vurgulayıcı bir şekilde karmaşık bir alanı nitelendirecektir. Temel özellikleri belirlemektense bizler, diasporanın kendisini neyin karşısında tanımladığına ve böylece diasporanın sınırlarına odaklanabiliriz. Hangi kimlik ifadeleri var olan durumda diaspora savlarıyla yer değiştirmektedir? Burada üzerinde konuşulan bağıntısal yerleştirmenin mutlak bir ötekileştirme süreci değil daha

[3] Örneğin bk. Lynn Pan'in son kitabı, "*Sons of the Yellow Emperor: A History of the Chinese Diaspora*" [Sarı İmparatorun Oğulları: Bir Çin Diasporası Tarihi] (1990). Ayrıca bk. (Chow 1992, Ong 1993 ve Xiaoping Li 1993).

çok dolaşık bir gerilim süreci olduğunu vurgulamak gerekir. Ulus-devletlerin normlarına ve "kabile" insanları yoluyla yerel ve özellikle otokton savlar karşısında diasporalara ilgi duyulur ve böyle tanımlanır.

Ortak bölge ve zaman olarak ulus-devlet savı reddedilir ve çeşitli ölçülerde diasporik bağlarla düzen bozulur. Diasporik nüfuslar, göçmenlerde olduğu gibi başka bir yerden gelmezler. ABD'ninki gibi asimilasyoncu ulusal ideolojilerde göçmenler, yalnızca yeni bir yerde tümüyle yeni bir yurt yolundayken kaybı ve nostaljiyi yaşayabilirler. Bu tür anlatımlar, diasporalardaki insanları değil de göçmenleri bir araya getirmek amacıyla tasarlanır. Ulusal söylem, gerek ortak kökenlerden birisi olsun gerekse toplanan nüfuslara ait olsun, bir anavatanda ya da başka bir yerde bulunan dağılmış bir topluluğu ve bağlılıkları ve pratik bağlantılarını sürdüren grupları asimile edemez. Onların kimlik duygusu ile göçün ve şiddetli kaybın kolektif tarihleriyle merkezi olarak tanımlanan insanlar, yeni bir ulusal topluluk içerisine katılarak "tedavi edilemezler". Bu durum, sürmekte olan yapısal önyargının kurbanı olduklarında doğru hale gelir. Diaspora kimliğinin pozitif ifadeleri, ulus-devletin normatif bölgesinin ve zamansallığının dışına uzanır[4].

Diaspora kültürleri sürekli olarak anti-milliyetçi midirler? Kendilerine ait ulusal tutkuları ne anlama gelmektedir? Asimilasyona karşı direnç, zamanda ve mekân açısından başka bir yerde olan, kaybolmuş, fakat politik bir oluşum

[4] Bu paragrafta tanımsal berraklık açısından göçmen ile diasporik deneyimler arasındaki fark abartılmamalıdır. Yeni varışların sürmesi ve daha sonraki kuşakların bir anavatana bağlarını iyileştirmeleri gibi, erken ya da geç asimilasyoncu tarihlerde diasporik anlar vardır. Diasporik nüfuslar, düzenli biçimde üyelerini dominant kültürde "kaybederler".

olarak şimdi burada güçlü olan başka bir ulusun yeniden inşası biçimini alabilir. Doğaldır ki anti-milliyetçi milliyetçilikler vardır ve diasporik kültürel politikaların milliyetçi amaçlardan ya da şovenist gündemlerden bir şekilde yoksun oldukları öne sürülemez. Aslında, ırkçı dışlayıcılığın ve arılığın en şiddetli ifadelerinden bazıları, diaspora gruplarından gelmektedir. Fakat bu tür söylemler, genellikle zayıfların silahıdır. Milliyetçi eleştirel özlem ile nostaljik ve eskatolojik görüşlerini, ordular, okullar, polis ve kitle iletişim araçları yoluyla yapılan gerçek ulus inşasından ayırt etmek gerekir. Ulus ile ulus-devlet özdeş değildir[5]. Günümüzde Bosnalı nefretine yoğun bir şekilde odaklanan belli bir kuralcı anti-milliyetçilik konusunda dominant ve ikincil savlar arasındaki farklara dair bizlerin kör olması gerekmez. Diaspora grupları, nadiren ulus-devletler bulmuştur. Bu konuda İsrail başlıca örnektir. Bu tür "eve dönüşler", doğası gereği diasporanın olumsuzlamasıdır.

Katıksız ideolojileri ne olursa olsun, diasporik kültürel formlar, pratikte asla milliyetçi olamaz. Onlar, çoklu bağlardan oluşan uluslar-ötesi ağlarda konuşlandırılır ve ev sahibi ülkeler ve onların normlarıyla uyum içinde olmanın yanında onlara karşı direncin de uygulamalarını kodlar. Diaspora, geçici olmaması bakımından yolculuktan farklıdır ve yurttan uzakta kolektif evlere sahip olan, orada ikamet eden ve yaşamını sürdüren toplulukları içerir. Bu bakımdan sıklıkla bireyci odaklanma ile sürgünden farklıdır.

---

[5] Yahudi anti-Siyonizmi'nde otonomizmle ilgili seküler görüşün bölgesel, siyasal alan ötesinde kültürel, tarihsel, ruhsal bir ulusal kimliği yansıtan Simon Dublow'un "*Diaspora Nationalist*" [Diaspora Milliyetçisi] çalışması (1931, 1958) vardır. Ortodoks olmayan bir anlayışta Jonathan ve Daniel Boyarin, tarihsel zamanın sonundaki "geriye dönüş"ün kesin bir eskatolojisinin Siyonist liberalizmin radikal bir eleştirisini oluşturabileceğini tartışırlar (1993).

Diaspora söylemi, bir farkla, içeride yaşamak için ulusal mekânın/zamanın dışında, Gilroy'un (1987) "alternatif kamusal alanlar" olarak tanımladığı kimlikleri sürdüren dayanışma ve topluluk bilinci formlarını oluşturacak kökleri ve rotaları açıkça dillendirir ya da esnetir. Ayrılıkçı ya da irredendist anlara sahip olabilmelerine karşın diaspora kültürleri ayrılıkçı değildir. Yahudi diaspora toplulukları tarihi, "ev sahibi" toplumların politik, kültürel, ticari ve günlük yaşam biçimleriyle uyum gösterir. Sömürgecilik sonrası Britanya'da mevcut durumda söylenmekte olan siyahîler diasporası kültürü; "Britanyalı" olmanın farklı yolları, Afrika ve Amerikalar ile karışık olarak ilgili olan ve köleliğin, ırkçı tabiiyetin, kültürel kalıntının, melezleştirmenin, direncin ve siyasal ayaklanmanın ortak tarihleriyle ilgili olan başka bir şeydir. Bu nedenle diaspora terimi, göçün tarihsel bağlamlarında, ayırt edici topluluk olarak basitçe uluslarötesiciliğin ve hareketin değil yereli tarif etmenin politik mücadelelerinin imleyenidir. Topluluk sürekliliği ve etkileşiminin eşzamanlı stratejileri, Vijay Mishra'nın "dışlayıcılığın diasporaları" ve "sınırın diasporaları" (1994) olarak terimleştirdiği şeye dair söylemleri ve becerileri birleştirir.

Diaspora söylemlerinin ortaya koyduğu spesifik kozmopolitlikler, ulus-devlet ve asimilasyoncu ideolojilerle yapısal gerilim halindedir. Onlar, yerli, özellikle otokton savlarla da gerilim halindedir. Bunlar, çağdaş ulus-devletlerin hegemonyasını farklı bir biçimde tehdit eder. Egemenliğin ve "ilk" milliyetin kabilesel ya da "Dördüncü Dünya" savları, yerel tarihsel deneyimin parçası olsalar bile, yolculuğun ve yerleşimin tarihlerini özellik olarak barındırmaz. Onlar, yerleşmenin, aborjinliğin sürerliğine ve sıklıkla bir vatana olan "doğal" bir bağlantıya vurgu yapar. Göçün oluşturduğu diaspora kültürleri, anti-Siyonist Yahu-

di yazmasında olduğu gibi ya da "dik dur ve ilahi söyleyerek Babil'i alaşağı et" biçimindeki öğütler gibi bu tür söylemlere siyasal prensip uyarınca karşı koyabilir. Onlar, geriye dönüş ile erteleme arasında bir gerilim çevresinde yapılandırılabilir. Yahudi geleneğinde "toprak dini", "kitap dini" ya da siyahî yerel kültürlerde "kökler" ve "kopya" estetikleri buna örnektir.

Diaspora, pratik ve zaman zaman prensipli, yerli kimlik oluşumlarına sahip bir gerilimde varlığını sürdürür. Aşağıda tartışılacak olan Dainel ile Jonathan Boyarin'in makalesi, yerel tarihsel oluşumların değil otokton doğal oluşumların diasporik bir eleştirisini yapmaktadır. Vatan, yani toprakla birlikte doğal ve orijinal kimlik savları, irredentist bir proje ve dışlayıcı ülkenin tehdit edici gücünün içerisine katıldığında, Yahudi İsrail devletinde olduğu gibi, sonuçları sarsıcı ve şiddetli olabilir. Genel olarak anavatan ile temel bir bağ savlarının söz konusu vatandaki diğerlerinin haklarını ve tarihini geçersiz kılması gerekir. Hatta kadim anavatanlar bile nadiren arı ya da ayrı olmuşlardır. Üstelik Fiji'deki dördüncü nesil Kızılderililer veya 16. yüzyıldan beri ABD'nin güneybatısındaki Meksikalılar gibi yeni gelen akrabaların tarihsel ve/veya yerel hakları nelerdir? Yerli olmak ne kadar zaman alır? Popülasyondan önce onların yerine geçmiş olan "orijinal" sakinler ile müteakip göçmenler arasında çizilen çok katı çizgiler tarih-dışılık riski oluşturur. Tüm bu niteliklerin yanında, kayıtlı tarih öncesinden beri bir bölgede ikamet eden ve buharlı gemi ya da uçakla varmış olan insanların talep ettiği siyasal meşruiyet iddialarının çok farklı prensipler temelinde bulunacağı açıktır.

Diasporacı ve otoktonist tarihler, göçmenlerin ve yerlilerin özlemleri, doğrudan siyasal antagonizm mirasına

konmaz; var olan en net örnek Fiji'dir. Fakat, söz konusu durumda olduğu gibi, her iki işlev "azınlık" olarak hegemonyacı ve asimilasyoncu bir devlete karşı hak iddia ettiğinde antagonizm yumuşatılabilir. Aslında, kesişmenin önemli alanları bulunmaktadır. Belli tarihsel koşullarda kabilesel ikilemler diasporiktir. Örneğin, mal ve mülke el konulmasının, yer değiştirmenin, adaptasyonun ve benzerlerinin ortak tarihsel deneyimlerini yaşayan insanların yayılmış ağları olduğu için, Dördüncü Dünya insanlarınca biçimlendirilmekte olan uluslararası ittifak türleri diasporik unsurlar içermektedir. Arazi üzerinde benzer "ilklik" savlarıyla, katliamın ve marjinalliğin ortak tarihleriyle birleşen bu ittifaklar; doğa, kutsallık, toprak ana ve atalara ait görüşlerin yaygın biçimde seslendirildiği bir yurt gibi orijinal bir yere geri dönüşe yönelik diasporist görüşleri konuşlandırır.

Kendi topraklarından çıkartılan veya azalan kaynaklarını iş bulmak amacıyla terk etmeleri gereken ve böylece dağılan kabileler kimlik talep edebilirler. Onların kendi kendilerini ayırt etme duygusu, asıl yerli olarak tanımlanan ya da yabancılaştırılan bir yurda doğru ve böylelikle ulusdevletin dışına yönlendirildiği için çağdaş kabile yaşamının diasporik bir boyutundan söz edebiliriz. Gerçekten bu boyutun bilinmesi kabilesel üyelik hususundaki tartışmalarda önemli olmaktadır. Yerleşik durumda olan yerlileri başıboş ve tehlikeli topluluklardan ayırt etmek amacıyla ABD hukukunda oluşturulan kabile kategorisi, yerelciliğe ve kökleşmiş olmaya önem vermektedir. Anavatandan uzakta yaşamakta olan çok fazla üyeye sahip kabileler, kendilerinin politik ve kültürel statüsünü kabul ettirmede zorluk yaşayabilirler. 1978'de mahkemede daimi kabile kimliğini kabul ettiremeyen Mashpee kabilesi için durum böyle olmuştur (Clifford 1988: 277-346).

Dağılmış bir halkın varlığı söz konusu olduğunda diasporanın dili, kabile yaşamının bir anı ya da boyutu olarak devreye girer[6]. Tüm topluluklar, yerel ölçekte kökleşmiş olanlar bile, üyelerini "evde" ve "uzakta" konumlandırarak seyahat ve dolaşımlarını sürdürürler. Kitle iletişim araçlarının, küreselleşmenin, yeni sömürgeciliğin değişen koşulları altında bu dolaşımlar, iç ve dış dinamiklere göre titizlikle yeniden yapılandırılır ve köklendirilir. Çeşitli çağdaş diasporik kültürel biçimler düzeni içerisinde, kabilesel göçler ve ağlar ayırt edicidir. Hem otokton hem de spesifik, bölgesel üstü bir dünyevilik savı açısından yeni kabilesel formlar, köklü olma ile göç arasındaki bir karşıtlığı ortadan kaldırabilir. Bu, küresel güçler tarafından otokton bağların kaçınılmaz tahribatı olarak görülen birçok modernite görüşünün altında yatmakta olan bir karşıtlıktır. Kabile grupları, asla basit biçimde "yerel" olmamışlardır, onlar daima köklüdürler ve bilhassa bölgesel ve bölgesel üstü ağlarda dolaştırılırlar[7]. Bununla birlikte sömürgeci güçler, uluslararası

---

[6] "*The Western Abenakis of Vermont, 1600-1800: War, Migration and the Survival of an Indian People*" [Vermont'un Batı Abenakileri 1600-1800: Bir Kızılderili Halkının Savaşı, Göçü ve Hayatta Kalışı] adlı eserde, tarihçi Colin Galloway, bir halk olarak Abenaki bekasının diaspora sayesinde hayatta kaldığını ileri sürer (1990). Burada, yerleşik köy değil, gezgin aile zümresi grup yaşamının temel birimidir. Fetihlere tepki olarak birçok Abenaki zümresi Kanada'ya ve ABD'nin kuzeydoğusuna taşınırken bazıları Vermont'ta mahsur kalmışlardır. Birçok köy yok olduğunda, grubun dışındaki üçüncü kişilere göre grup ölümcül şekilde kırıp geçirilmişti. Galloway'in perspektifinden, birkaç Cod Burnu topluluğunun yerinden edilmiş üyelerinin bir araya geldiği Mashpee gibi diasporik topluluklar daha az anormal görünürler.

[7] Göç eden yerlinin tezat oluşturan figürüne son dönem ilgi, kabilesel ve diasporik meşruiyet savları arasındaki gerilimi tarihselleştirir. Burada Teresia Teaiwa'nın çalışmasından (1993) yararlanıyorum. Teresia, çağdaş uygulamalara bağlı olarak Pasifik Adaları göçlerinin uzun bir tarihini hatırlatır: "Bu hareketliliğin, Yeni Gine anakarasının doğu yarımadasını Trobriand Adaları ve Louisiade Archipelago ile bağlayan 'kula halkası' gibi antik alışveriş yolları boyunca izi sürülebilir; Hawai, Tahiti ve Actearca/Yeni Zelanda arasında zorlu deniz seferleri; Fiji-Tongo-Samoa üçgeninde sürekli göç ve mübadele

sermaye ve ulus-devletler, yerli egemenliğine acımasızca saldırırlar. Kabile grupları, eğer yaşamayı sürdürürse, geçici ya da veya kalıcı olan vatandaşlar ve uzaktaki şehirlerde yaşayan nüfus kesimleriyle birlikte, yapay olarak indirgenmiş koşullar içerisine itilir. Bu koşullarda, seyahat, ruhsal arayış, ticaret, keşif, harp, emek göçü, ziyaret etme, siyasal ittifak uygulamaları vb. kabile kozmopolitliğinin eski biçimleri, düzenli olarak yurttan uzakta ikamet etme gibi diasporik biçimlere eklenmektedir. Bu ikamet etmenin kalıcılığı, anavatana geri dönüşlerin veya ziyaretlerin sıklığı, kentsel nüfuslar ile arazi sahibi nüfuslar arasındaki uzaklaşma, yani yabancılaşma derecesi, hatırı sayılır biçimde değişiklik göstermektedir. Fakat kabile diasporalarının özgüllüğünün altında, gittikçe artan oranda kolektif yaşamın can alıcı boyutları, akraba yakınlığı ve otokton statü talep eden arazi tabanlı topluluklar ile bağlantı yatmaktadır.

Doğal ya da ilk-ulus egemenliğini iddia eden insanları tanımlamak için "kabilesel" (tribal) terimi gevşek biçimde kullanılmıştır. Uzunca bir süredir sürekli yurt tutma sayesinde bir yere derinden ait olan insanlar, yerel bağlar yelpazesinin otokton amacını taşırlar. Yerli olmanın tam olarak ne kadar sürdüğü daima politik bir sorudur. Kabile kültürleri diaspora değildir; onların arazide kökleşmiş olma duygusu diasporik insanların tam da kaybetmiş olduğu şeydir. Hal böyle olunca, bizim de gördüğümüz üzere, kabile ve diaspora karşıtlığı mutlak değildir. Diasporanın hegemonyacı milliyetçilikle tanımlanan sınırı, başta benzerlik ve karmaşıklık da dâhil olmak üzere, ilişkili bir zıtlık bölge-

---

ile Carolinian ve Mariana Adalıları arasındaki seyrüseferle ilgili bilgilerin değiş tokuşu söz konusudur. Bu, elbette bağlantı kanalıyla farkı akıllarına getirdikleri hem dinamik hem de spesifik yollar olarak kendi kimliklerini temsil ettikleri/icra ettikleri devrelerden yalnızca birkaç tanesidir" (Teaiwa 1993: 12).

sindedir. 20. yüzyılın sonunda, çoğu topluluklar, diasporik boyutlara sahiptirler, hatta bazıları diğerlerinden daha diasporiktir. Temel özellikleri ve eksik öğeli bir karşıtlık ile diasporayı keskin biçimde tanımlamanın olanaksızlığını öne sürmüştük. Fakat ikamete tepkilerin uyumlu ve gevşek biçimde bir kümelenmesini fark etmek olanaklıdır. Bu karşılıkların geçerliliği kaçınılmazdır.

Diaspora Söylemlerinin Geçerliliği

Daha önce bir yurtla aralarında bir bağ hisseden, bu bağı sürdüren, canlandıran, icat eden ve yerinden edilmiş insanlar tarafından gittikçe artan biçimde diaspora diline başvurulmaktadır. Bu bağlantı duygusu, normalleştirici unutturma, asimile etme ve uzaklaştırma süreçleri aracılığıyla silinmeye direnmek için güçlü olmalıdır. Daha önceden bu şekilde tanımlanmayan birçok azınlık grubu, günümüzde diasporik kökenleri ve ilişkileri yeniden gündeme getirmektedir.

Diaspora söyleminin geçerliliği, değeri ve çağdaşlığı nedir? Başka bir ulus, bölge, kıta ya da dünyanın tarihsel bir gücüyle işbirliği, baskıcı ulusal hegemonyaya karşı savlara ekstra ağırlık kazandırır. Kabilesel egemenlik savları gibi diasporik kimlikler; kompozit, liberal devlet içerisinde salt etnik statünün ötesine geçer. Diasporik topluluk ibaresi, etnik çevrenin çoğulcu ulusçuluk dilinde söylediğinden daha güçlü bir fark duygusu aktarmaktadır. Ev sahibi ulusun zamanın/mekânın dışında tarihi kökler ve kaderler ile bir "halk" olma duygusu, güçlü ayrılıkçı özelliklere sahip değildir. Daha doğrusu, ayrılıkçı arzular yalnızca onların bir tanesidir. Onların eskatolojik özlemleri ne olursa olsun, diaspora topluluklarının duracağı yer burası değildir. Diaspora kültürleri, bu nedenle yaşanmış bir gerilim içinde, ayrılmanın, karmaşıklığın, burada yaşamanın, başka bir

yeri hatırlamanın, oraya özlem duymanın deneyimlerine aracılık etmektedir. Ulf Hannerz (1992) tarafından analiz edilen uluslar-ötesi kentsel anafor açısından düşünürsek ve yerinden edilmiş nüfusu herhangi büyük bir kente yerleştirirsek burada arabulucu kültürlerin rolü olacağı aşikârdır.

Diasporik dil, azınlık söyleminin yerine geçiyor, en azından onu tamamlıyor gibi görünmektedir[8]. Uluslar-ötesi bağlantılar, azınlık toplulukları ile çoğunluk toplumların hem asimilasyonu hem de buna karşı direnci yapılandıran ikili bağıntısını koparır. Bu durum, W.E.B. Du Bois'in ikili bilinci gibi, daha eski arabulucu kavramlara güçlendirilmiş mekânsal ve tarihsel bir içerik vermektedir. Üstelik diasporalar tam olarak göçmen toplulukları değildir. Diğer yandan diaspora, kanonik üç kuşağın etnik Amerikan statüsüne sert bir geçişle mücadele ettiği geçici bir yer olarak görülebilir. Fakat Yeni Dünya'da köle veya özgür Afrikalılar için, "göçmenlik" süreci asla iyi yürümemiştir. Renk benzerliğine sahip Avrupalı olmayan insanların sözde göçleri, doğrusal asimilasyon söylemlerini sekteye uğratmaktadır (Schiller vd. 1992)[9]. Etnisite ve sınıf çeşitlilikleriyle bağlantı-

---

[8] ABD akademisinde "azınlık" söylemi, bir direnç uygulaması olarak kuramsallaştırılmıştır (Örneğin Jan Mohamed ve Lloyd 1990). Sıklıkla etnisite ve ırk yoluyla tanımlanan programlarda kuramsallaştırma yapılmıştır. Diasporik uluslar-ötesilik, bilhassa "azınlıklar" etnik açıdan mutlakiyetçi veya milliyetçi biçimlerde kendilerini tanımladıkları zaman, bu yapıları karmaşıklaştırır ve bazen de tehdit eder. Britanya'da kimliğe dair azınlık ile diaspora artikülasyonları arasındaki gerilim farklı bir bağlamda oluşur. Azınlık söylemi geniş ölçüde resmi bir söylemdir.

[9] Eski ile yeni, Avrupalı ile Avrupalı olmayan göçmenler arasındaki ayrım, kritik olsa da fazla abartılmamalıdır. İrlanda'dan ve Orta, Güney ve Doğu Avrupa'dan gelen göçmenlere ırk ayrımcılığı yapılmaktadır. Anti-Semitizm çoğunlukla gizli, bazen açık bir güç olarak kalmaktadır. Fakat genel anlamda Avrupalı göçmenler, zamanla çok kültürlü Amerika'da etnik "beyazlar"a katılımı başardılar. Aynısı, genel olarak köken bölgesi, derinin tonu, kültür ve sınıf, ırkçı dışlamayı hafifletse de renkli popülasyonlar için söylenemez.

lı bir dizi kabul ve yabancılaştırma varken bu yeni varış yığınları kurulan ırksal dışlama yapıları yoluyla ikincil pozisyonlarda tutulur. Ayrıca yerli topluluklara olanak tanıyan ulaşım ve iletişim teknolojileri göz önünde bulundurulduğunda, onların göçü ya çok ya da daha az bir kaliteye sahiptir (Televizyonun rolüne dair bk. Naficy 1991). New York kentinin geniş kesimleri, bazen dile getirildiği gibi, Karayipler'in bir parçasıdır (Sutton ve Chaney 1987). Diasporacı söylemler, basitçe arkalarında bırakılan bir yer olarak değil de modernite bakımından bir bağlılık yeri olarak anavatanı içine alan uluslar-ötesi bir ağın parçası olma hissiyatını yansıtmaktadır[10].

Diaspora bilinci, hem pozitif hem de ayrımcılık ve dışlanmışlık deneyimleri yoluyla negatif bir biçimde oluşturulur. Irk ayrımcılığı yapılan konukların karşı karşıya geldiği engeller, özellikle Kuzey Amerika'da sosyo-ekonomik kısıtlamalar ve ilerlemeye dair çok sınırlı olanaklar sunan post-Fordist, sendikasız, düşük-ücretli bir sektörün gelişimiyle pekiştirilir. Bu esnek yığılma modeli, sermayeye ve iş gücüne bağımlı muazzam uluslar-ötesi akışları ve diasporik

[10] Edward Said, "kontrapuntal" terimini sürgün koşullarının pozitif yönlerinden birisini karakterize etmek için kullanmıştır: "Tüm dünyanın yabancı bir toprak olarak görülmesi, vizyon özgünlüğünü olanaklı kılar. Çoğu insan, prensip olarak bir kültürden, bir ortamdan, bir evden haberdardır. Sürgünler en az ikisinden haberdardır ve vizyona dair bu çokluk, simültane boyutların bir farkındalığı, kontrapuntal demek olan müzikten gelen bir ifadeyi ödünç almak, başka bir farkındalığa neden olur. Bir sürgün açısından, yeni çevredeki hayat, anlatım ya da yaşam tarzı alışkanlıkları başka bir çevredeki bu şeylerin anılarına karşı oluşur. Böylelikle hem yeni hem de eski çevreler canlı, kuvvetli ve gerçek olup birleştirilmiş biçimde oluşurlar" (Said 1984: 171-172). Ayrıca bk. (Said 1990: 48-50). Sürgün üzerindeki bu yansımalar, öncekinin daha bireyci, varoluşsal odak noktasının ikincisinde yeri değiştirilmiş mekânın kolektif uygulamalarının, topluluğun ağlarıyla birleştirilmesi farkı ile diasporanın deneyimlerine tatbik edilir.

nüfusu gerektirir. Geçici ve standart dışı işgücünün artması ve evde yapılan parça başı iş üretiminin yeniden canlandırılması, çoğu sanayi merkezlerine son dönemde gelen işgücündeki kadın oranını artırmıştır (Cohen 1987; Harvey 1989; Mitter 1986; Potts 1990; Sassen-Koob 1982). Bu gelişmeler, gittikçe artan bir hareketlilik ve altta sömürülen işçi sınıfı yığınları ve nispeten varlıklı orta ve üst sınıflara doğru çok dar bir geçit oluşturmuştur (Rouse 1991: 13). Redwood'daki Aguilillanlılar gibi, bu durumla yüzleşen yeni göçmenler, seyahat ve telefon devreleri aracılığıyla süren, her şeyi tek bir ulus içinde riskli bir geleceğe bağlamayan uluslar-ötesi kimlikleri oluşturabilirler. Irksal ve ekonomik marjinalleştirmenin negatif bir deneyiminin yeni koalisyonlara da neden olabileceğini söylemek gerekir. Bir kimse, Mağrip diasporik bilincinin sömürgeci ve yeni sömürgeci ortak bir tarihin yeni dayanışmalara katkıda bulunduğunu, Fransa'da yaşayan Cezayirlileri, Faslıları ve Tunusluları bir araya getirdiğini düşünür. Dışlayıcı "siyahî" teriminin göçmen Güney Asyalılar, Afro-Karayipliler ve Afrikalılar arasındaki ırkçılık karşıtı ittifakları oluşturmak amacıyla benimsendiği 1970'lerin Britanya'sı, diaspora ağının negatif söylemini üretmiştir.

Diaspora farkındalığı, Afrika ya da Çin gibi dünyanın tarihsel, kültürel, politik güçleriyle özdeşleştirme yoluyla pozitif biçimde oluşturulur. Söz konusu süreç, Afrikalı, Çinli, Amerikalı ya da Britanyalı olmak kadar, ya da birisinin her nereye yerleşmişse oralı olması kadar farklı biçimde olmayabilir. Bu, küresel hissetmeyle de ilgilidir. Bir Hıristiyan kültüründe Musevilik ya da İslam gibi, başka bir yere, farklı bir zamansallığa ve görüşe, farklı bir moderniteye bağlılığa dair bir duyguyu sunabilir. Mevcut uluslar-ötesi zamanda pozitif ve ütopik diasporacılıkla ilgili aşağıda

daha fazla şey anlatılacaktır. Yalnız şu kadarını söyleyebiliriz ki, diasporik farkındalık zor koşullar altında elinden gelenin en iyisini yapar. Kayıp, marjinalite ve sınıf yoluyla farklı açılardan etkisi azaltılan sürgün deneyimleri, sistematik sömürü ve bloke edilmiş ilerleme ile desteklenir. Bu yapısal zorluk, hayatta kalma becerileriyle uyarlanabilir farklılık açısından güç, kozmopolitlik ve yenilemenin inatçı görüşleri aynı anda var olur. Diaspora farkındalığı, kaybı ve umudu tanımlanmış bir gerilim olarak yaşar.

Diaspora söylemlerinin geçerliliği, geniş bir nüfus ve tarihsel ikilemlere kadar uzanır. Uluslararası sermaye hareketleri içerisinde olan insanlar, Aihwa Ong'un "esnek vatandaşlık" olarak terimleştirdiği şeyi güç ve imtiyazın çarpıcı özellikleriyle doğaçlama olarak yaparlar. Söz konusu kapsam, "dünyada her yerde yaşayabilirim, fakat bir havaalanına yakın olmalı" diye iddia eden, San Francisco'da "yerleşik", Aguililla/Redwood'da veya Haiti/Brookly'deki iki uluslu vatandaşlardan Çinli yatırımcıya kadar değişmektedir (Ong 1993: 41). Bu evrenseli andıran kozmopolit görünüm, diaspora teriminin sınırını daraltır. Fakat gerçekte, başka bir yerde önemli bağlantılarını sürdüren yatırımcının Çinli olarak tanımladığı ve tanımlandığı ölçüde söz konusu terim uygundur. Ong, bu Çinli göçmenler kategorisinden şöyle söz etmektedir: "onların sübjektifliği aile ile bağlantılı olarak son derece lokalize edilmesine karşın özel bir ülkeyle ilgili olarak onlar, anında yerinden yurdundan edilir" (Ong 1993: 771-772). Aile nadiren bir yerde olduğundan onlar tam olarak nerede yaşarlar?

Pasifik ülkeleri kapitalizminin devrelerindeki bir yolcu ile ulusal kimliklere dair sorun yaşanmasının politik önemi nedir? Dünya genelinde kanlı milliyetçi mücadeleler ışığında, yatırımcının uluslar-ötesi diasporizmi ileri düşünceli

görülebilir. Yeni Asya ve Pasifik ekonomilerindeki sömürücü, esnek işgücü rejimleriyle bağlantılı olarak görülen hareketlilik daha az pozitif bir tepkiyi çağrıştırabilir. Diasporik yıkımın politik ve eleştirel birleşme değeri asla garanti edilemez. Diasporik popülasyonlar arasındaki sınıf farklılıkları hususunda çok daha fazla şey söylenebilir. Örneğin, Kuzey Amerika'da yaşayan zengin Asyalı iş ailelerinin, yaratıcı yazarlardan, akademik teorisyenlerden ve "tekne ile gelen muhtaç insanlar"dan ya da soykırımdan kaçan Kimerlerden ayırt edilmesinde, diasporik yabancılaşma derecelerinin, kültürel kimliksizleştirmede baskı ve özgürlük karışımının ve kayıp ve göç acısının son derece bağıntılı olduğu görülecektir.

Diaspora deneyimleri ve söylemleri karmaşık olup ne metalaşmadan arındırılmıştır ne de metalaşma onların tek sonucudur. Diasporacılık, bir kısmı yarı resmi statüye sahip olan bir dizi çok kültürlü çoğulculuk ile meşgul olabilir. Örneğin, büyük ölçekte Peter Sellars tarafından organize edilen 1991 Los Angeles Festivali, Los Angeles'ın şaşırtıcı çeşitliliğine küresel bir erişim kazandırarak ABD'nin eritme potasını kutlamıştır. Festival, Tayland mahallelerini Tayland'dan ithal edilen dansçılarla ilişkilendirmiştir. Aynısı, Pasifik adaları sakinleri ve çeşitli Pasifik ülkeleri insanları için de yapılmıştır[11]. Uluslar-ötesi etnisiteler bir araya getirilmiş ve Avrupa bakışı olmayan bir sanat ve kültür çevre-

[11] Pasifik Okyanusu'nu çevreleyen ülkeler söyleminin ve liberal/neo-liberal "serbest ticaret" ideolojilerinin geniş kapsamlı tarihsel bir eleştirisinde Chris Connery, "merkezin favori efsanesi olduğunu düşünerek, okyanusun dominant kavramsal kategorisi içerisinde" kesişmenin ve kozmopolitizmin karşıt hegemonyacı alanlarının hayal edilmesine dair bir tehlikeyi tanımlar. Connery, okyanus söylemlerinin aşağıda tartışılan, Gilroy'un Siyahî Atlantik'e dair izdüşümüne tatbik edilen bir kaygının tarihselleştirilmesi çağrısında bulunur.

sini görünüşte kutsallaştırmak amacıyla avangart yan yanalık biçiminde konuşlandırılmıştır. Olimpiyatlara ev sahipliği yapan Los Angeles, gerçek bir "dünya şehri" olabilmiştir. Festival, Japon ve Amerikalı sponsor şirketler tarafından finanse edilmiştir ve çoğunlukla tehdit edici olmayan, estetikleştirilmiş bir uluslar üstücülük sunmuştur. Kutlamaya katılan birçok kişinin çalıştığı düşük ücretli ve çalışma koşulları kötü atölyeler, bu diaspora festivalinde "sanat" ya da "kültür" için yerler olarak gösterilmemiştir[12].

ABD akademisindeki eğilimlere tepki gösteren Bell Hooks, uluslar-ötesi veya post-kolonyal sorunlarla, antagonizmlerle, ırk ve sınıfın oluşturduğu farklılıklara göre daha rahatça uğraşıldığına işaret etmektedir (Hooks 1989, 1990; ayrıca bk. Spivak 1989). Azınlıkları diasporalaştıran ya da uluslar-ötesi hale getiren teoriler ve söylemler, uzun sürede oluşturulmuş ırk ve sınıf eşitsizliklerinden dikkati saptırabilir olabileceğini görüyoruz. Sanki sorun, ekonomik sömürü ve ırkçılıktan daha ziyade çok-ulusçulukmuş gibidir. Salvadorlular, Samoalılar, Sihler, Haitililer, Kimerler vb. için kültür evlerinin yapılması, geçimi sağlayacak maaş, insana yakışır bir mesken yapmak veya sağlıktan daha gereksiz değildir. Üstelik günlük toplumsal uygulama düzeyindeki kültürel farklılıklar, ısrarla ırk ayrımcı, sınıfçı ve cinsiyetçidir. Diaspora kuramlarının bu somut, ortak ilgi alanlarını hesaba katması gerekir.

Diasporik deneyimler daima cinsiyetçidir. Fakat diasporaların kuramsal anlatımlarının ve diaspora kültürlerinin bu gerçeği saklamaya, yolculuktan ve göçten olağan biçim-

---

[12] Los Angeles Festivali'ne dair çeşitli anlatımlar ve kritikler için bk. (Getty Center 1991). Sayfa 124-128'de bilhassa Lisa Lowe'nin postmodern çoğulculuğun ve çok kültürlülüğün depolitizeleştirilmesi üzerine görüşleri dikkat çekicidir.

lerde söz etmeye, böylelikle erkek deneyimlerini normalleştirmeye dair bir eğilim bulunmaktadır. Janet Wolff'ün yolculuğa dair teorilerde cinsiyetin son dönem analizi burada dikkat çekmektedir (Wolff 1993).Diasporik deneyim, yerleşmeden çok yer değiştirme, ikamet etmekten çok seyahat etme, eklemlenmeden çok ayırma bakımından görüldüğünde, erkek deneyimleri baskın gelme eğiliminde olacaktır. Özel diaspora tarihleri, ortak bölgeler, topluluk uygulamaları, egemenlikler ve bağlantı ilişkileri, cinsiyetçi postmodern küreselcilik ve nomadoloji içerisine genelleştirilebilir.

Göçün ve ikamet etmenin spesifik tarihleri üzerine ilginin odaklanması, diaspora üzerine çelişkili politikaları göstermektedir. Bu noktada, kadınların deneyimleri, özellikle öne çıkmaktadır. Diaspora deneyimleri, cinsiyet üstünlüğü kurmayı güçlendiriyor mu, yoksa gevşetiyor mu? Hısımlık ağları, dinsel ve kültürel gelenekler ile anavatanla bağlantıların sürdürülmesi ataerkil yapıyı canlandırabilir. Diğer yandan yeni rol ve talepler, yeni politik mekanlar, diaspora etkileşimleri yoluyla açılır. Erkeklerden bağımsız veya yarı-bağımsız olarak Meksika'dan ve Karayip kesimlerinden kuzeye doğru kadın göçü buna örnektir. Kadınlar çaresizlik içinde bu göçü yaparken güçlü bir ekonomik ve toplumsal baskı altında kendilerinin yeni diaspora ikilemlerini ve açmazlarını cinsiyet ilişkileriyle ilgili pozitif bir yeniden müzakere konusu içinde bulabilirler. Erkeklerin geleneksel rollerden ayrılması ve desteklerin kesilmesi ile bağımsız olarak gelir kazanan kadınların durumu, göreceli bağımsızlığa ve kontrole dair yeni alanlar ortaya çıkabilir. Diasporik durumlarda kadınların yaşamı, eski ve yeni aile reisleri iddialarıyla birlikte iş talepleri ve sürgünün maddi ve manevi güvencesizlikleriyle mücadele etme noktasında

sancılı olabilir. Bu zorluklara karşın özellikle erkekler tarafından kavramlar dikte edildiğinde ve geri dönüş seçeneği kendisini sunduğunda kadınlar onu reddedebilir.

Diasporadaki kadınlar, bir "ev" kültürüne ve bir geleneğe bağlı kalmışlardır. Gelenek ve dinin, konuşmanın ve sosyal düzenin, yemek kültürünün, bedenin, giysi protokollerinin temel değerleri, ev sahibi ülke dışında sürmekte olan bağlantılar ağında korunur ve benimsenir. Fakat bütün öykülerden kadın savaşçı mitini rehin olmaktan kurtaran Maxine Hong Kingston'un onu Çin'de yayması gibi (1976), diasporaları sürdüren kadınlar, yeni bir çerçevede hayatta kalmaya yönelik stratejiler yoluyla bunu çok kritik bir biçimde yaparlar. Barbadoslu kadınların Paul Marshall'ın "bu adamın ülkesi"nden temel bir "mesafeyi" korurken New York'ta bir ev yapmak için çalışan kahramanı anlatan "*Brown Girl, Brownstones*" [Kahverengi Kızlar, Kahverengi Taşlar] (1981) yapıtında resmedilmeleri gibi, diaspora kadınları, atalar, muğlak geçmişler ve gelecek arasında sıkışırlar. Kadınlar, karmaşık ve stratejik biçimlerde bağlanıp sonra bağlantıyı koparırlar, unuturlar ve hatırlarlar[13]. Yaşanılan deneyimler nedeniyle diasporik kadınların farklı dünyalara aracılık etmesi sancılı zorlukları içermektedir. Topluluk, hem desteğin hem de baskının bir alanı olabilir. Rahila Gupta'dan bir alıntı, Güney Afrikalı (siyahî Britanyalı) bir kadının kötü durumuna kısa bir bakış sunar:

---

[13] Elbette, erkekler de, kendilerine ait sınırlar ve öncelikler içerisinde seçim yaparlar ve strateji oluştururlar. Cinsiyetçi diaspora ile kötü durumlar arasındaki fark, ortaya çıkan karşılaştırmalı bir perspektif açısından eleştirildir. Ganguly'nin Güney Asyalı Birleşik Devletler diasporasında erkeklerin ve kadınların anılarına dair araştırması örnek niteliğindedir; Bottomley, kültürel süreç olarak Yunan göçüne dair bir araştırmada cinsiyet ve sınıf artikülasyonu ile ilgili mükemmel bir yaklaşım sergiler (1992).

"Genç kadınlar... Asya kültürünün yönlerini sorgulamaya başlıyorlar, fakat toplumun ve ailenin desteği olmaksızın onların çalışmalarına olanak sağlayacak etkili bir biçimde geliştirilmiş siyahî kadınların, bu alanda çok değerli çalışmalar yapılmış olsa da, bir destek grubu ağı yoktur. Bu, Asya toplumunun destekleyici ve baskıcı yönleri arasında kadınların sıkıştığı bir çelişkidir. Ataerkil baskı, Britanya'ya gelmemizden önceki yaşamlarımızın bir realitesiydi ve ailenin ve toplumun ırkçı baskıya karşı direncin alanları olarak işlev görmesi gerçeği, bu ataerkil baskıyla savaşmak için kadınlar olarak bizlerin birlikte gelişini geciktirdi ve bozdu" (Gupta 1988: 27, 29).

Alıntıların yapıldığı kitap, *"Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women"* [Yolculuğu Planını Çizme: Siyahî ve Üçüncü Dünya Kadınları'ndan Yazılar] (Grewal 1988), artikülasyonların ve disartikülasyonların karmaşık, çakışan bir alanını haritalandırır ki Avtar Brah bunu "diasporik bir mekân" olarak adlandırmıştır[14]. Bu antoloji; sömürgecilik sonrası göçlerin, ırksallaştırmanın ve politik mücadelenin yanı sıra kuşağa, bölgeye, cinselliğe, kültüre ve dine dair keskin ayrımları da sunmaktadır. Çeşitli "siyahî Britanyalı" ile "Üçüncü Dünya" kadınlarının olası bir koalisyonu, sürekli müzakereyi ve farklı tarihlere ilgiyi gerektirir.

Diasporik bağlar koalisyonlara ket mi vurur yoksa onları genişletir mi? New York'taki birçok Karayipli, kendilerinin memleket adalarıyla bir bağlantı duygusunu, kültürel,

[14] Diğerleri arasında Chandra Mohanty (1987), Stuart Hall (1988, 1990), Kobena Mercer (1988, 1990) ve R. Radakrishnan (1991), ortak kesişme alanlarının diasporik mekânını tartışırlar.

bazen sınıfsal, onları ırkçı ve alt sınıf sıralamasına sahip maddi koşulları onlarla paylaşan insanlar olan Afrika kökenli Amerikalılardan ayıran farklı bir kimlik duygusunu sürdürmüşlerdir. Kıt kaynaklar ve hiyerarşik bir toplumsal sistemin mekanizmaları bu karşılığı güçlendirir. Bu kaçınılmaz değildir. Diğer yandan diasporik kimliğin duyguları, diğer azınlıklara ve göçmen nüfuslarına bir üstünlük duygusu anlamına gelen antagonizmi teşvik edebilir[15]. Ayrıca sömürgeleştirmenin, göçün ve ırksallaştırmanın ortak tarihleri, 1970'lerde Afrikalıları, Afro-Karayiplileri ve Güney Asyalıları mobilize eden "siyahî" Britanya'nın Thatcher karşıtı ittifaklarında olduğu gibi, koalisyonlara kaynak oluşturabilir. Fakat diğer diasporik ittifaklar açık ve belirgin olduğunda bu tür ittifaklar dağılabilir ve yeniden biçimlenebilir. Salman Rushdie tartışmasında İslam'a olan bağlılık buna örnektir. Sömürgecilik sonrası dayanışmanın herhangi bir garantisi bulunmamaktadır. Diasporalar arası politikalar kolektif artikülasyon ve disartikülasyon taktikleriyle ilerler. Avtar Brah'ın Britanya'daki diasporik topluluklara yönelik kuşatıcı terimlere dair tartışmalarla ilgili 1980'lerin son dönemini betimlediği üzere, siyahîye, Hintliye veya Asyalıya dair kullanım, farklı söylemler içerisinde kendi semiyotik işlevinde olduğu gibi, kendi göndergesinin doğasını çok fazla belirlenmez. Bu çeşitli anlamlar, farklılaşan politik stratejilere ve sonuçlara işaret eder. Onlar, farklı kültürel ve politik kimlik gruplarını mobilize eder ve bir topluluğun

---

[15] New York'taki Karayipli ve Afrikalı Amerikan nüfusları arasındaki gerilimlere dair bk. (Foner 1987); Porto Rikolu yazar Ana Lydia Vega'nın "*Encancaranublado*" adlı bir öyküsüne dair Diana Velez'in analizi, Karayipli göçmenleri ayıran ulusal, kültürel, ırksal, dilsel farklılıkların yanında ABD'nin ırksal yapısıyla onların müşterek yığılmasını da keskin biçimde hissettirir. Bu ikincisinin yeniden konumlandırılması, diasporik mücadele ekonomisinde yeni ittifaklara veya çatışmalara yol açacaktır.

sınırlarının nerede oluşturulduğuna dair sınırlar belirlerler (Brah 1992: 130-131).

Siyahî Atlantik

Göçle oluşan diaspora toplulukları, melez tarihsel konjonktürlerde yaşamını sürdürür. Değişen aciliyet dereceleriyle diaspora toplulukları, yoksulluğun, şiddetin, polis faaliyetlerinin, ırkçılığın, siyasal ve ekonomik eşitsizliğin sosyal gerçeklerini müzakere ederler ve bunlara karşı direnirler. Onlar, hem geleneksel hem de yeni ortaya çıkan kritik alternatiflerin ifade edilebileceği toplulukları, kamusal alanları seslendirirler. Paul Gilroy'un çalışması, diasporik Britanya'nın temel bileşenlerinden birisinin Afro-Karayipli, Britanyalı, Amerikalı Siyahî Atlantik şeklinde karmaşık bir haritasını çizerek tarihini yazar.

"There Ain't No Black in the Union Jack" [Birleşik Krallık Bayrağında Hiç Siyah Yoktur] (1987) adlı çalışmasında Gilroy, Britanya'daki siyahî yerleşimci toplulukların diaspora kültürünün, yerel ve küresel bağların spesifik bir kümesinin nasıl belirtildiğini göstermektedir. Bu bakımdan diaspora kültürünün müzik gibi dışavurumcu biçimleri, polis faaliyetlerine ve ırkçı şiddetin farklı biçimlerine karşı özel komşulukların savunulmasında işlev gösterir. Diğer bir açıdan onlar, daha geniş bir kapitalizm eleştirisini ve bir uluslararası bağlantılar ağını sunar. Gilroy'un anlatımında, siyahî diaspora, Thatcher İngiltere'sinin "ırk ve ulusa dair kültürel politikaları" gibi ulusal antagonizmlerin ötesine geçen kozmopolit bir Atlantik fenomenidir. Diaspora, sömürgecilik sonrası bir dönemeç ve 1990'ların Britanyalı-Avrupaî eğilimleriyle birlikte Pan-Afrikancılığın daha önceki aşamalarını yeniden keşfeder. St. Clair Drake, kıtasal pan-Afrikancı hareketlerden gelenekseli ayırmıştır (1982: 353-359). İlki, Marcus Garvey ve W.E B. Du Bois ile bağlan-

tılı siyah kiliseler, kolejler ve politik hareketler aracılığıyla 19. yüzyılın sonunda güçlü bir biçimde ortaya çıkmıştı ve onların Kuzey, Orta ve Güney Amerika'da kendi kökleri vardı. O, transatlantik bir fenomendi. Savaş sonrası Afrikalı devletlerin ortaya çıkışıyla Afrikalı milli liderler ön plana geçti ve pan-Afrikancılığın ağırlık merkezi kıta Afrika'sına taşındı. Kwame Nkrumah ve George Padmore'un müttefik politik görüşleri bu harekete yol gösterecekti. Bu görüşün başarısızlığı sonrasında 1980'lerde ve 1990'larda yazılar yazan Gilroy, tarihsel olarak merkezsizleştirilmiş ya da çoklu-merkezleştirilmiş Atlantik mekânına ve "siyahî" kültürel bir geleneğe dönmüştür. Söz konusu süreçte Gilroy, siyahî Amerika ile Afrika'nın bağlantısını koparark Avrupalı sömürgeciliğin düşüşü döneminde siyahî Britanyalı popülasyonun göçleri ve yeniden yerleşmeleri bağlamında üçüncü bir paradigma deneyimini tanıtır. Gilroy'un zekice tartıştığı ve kışkırtıcı yönü olan yeni kitabı "*The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*" [Siyahi Atlantik: Modernite ve İkili Bilinç] (1993a), herhangi ulusal ve etnik temelli bir geleneğe indirgenemeyen farklı bir siyahî diaspora kültürünü tarihsel bir derinlikte yansıtır. Bu harita ve anlatım, kesişmeye, göçe, keşfe, birbirine bağlı olmaya ve zorla/gönüllü yolculuğa dair tarihleri ön plana çıkarır. Siyahî entelektüeller tarihiyle ilgili makalelerin bir koleksiyonu olan "*The Black Atlantik*", onların yazısını etnik ya da ırksal olarak tanımlanan bir gelenek açısından sorgulayarak okyanus ötesi bir perspektiften, Almanya'da Du Bois, deniz ile ilgili politik kültüre bir katılımcı olarak Frederick Douglas, Paris'te koloni karşıtı "*Presence Africaine*" hareketiyle bağlantı kuran Richard Wright gibi kanonik figürleri yeniden okur. 19. yüzyıl Fisk Üniversitesi'nin Jübile Şarkıcıları'ndan çağdaş reggae'ye, hip-hop'a ve rap'a kadar uzanan müzisyenler tarafından sınır ötesi kültür oluşumlarına

önem verilir. Gilroy'un zihni, gemiler, fonograf kayıtları, ses sistemleri, kültürel formları kesiştiren ve getiren tüm teknolojilerle meşguldür. Onun gösterdiği diaspora kültürleri baştan sona çağdaştır.

Gilroy, yerel olarak seslendirilmiş hareketli vinil plağın izini sürer. Fakat o, müziği Atlantik'in daha geniş kültürlerarası ve alt bir tarihinde araştırır. 18. yüzyıl Atlantik'i kapsayan çok ırklı radikal bir politik kültürü açığa çıkartan Peter Linebaugh ile Marcus Rediker'in son dönem tarihsel araştırmasından (1990) yararlanan Gilroy'un anlatımı, hem sağ hem de sol taraftan, "ulusal, milliyetçi ve etnik paradigmaları" sorgular (Gilroy 1992a: 193). Gilroy, tehditkâr yabancılarca son dönemlerde istila edilmiş "arı" bir ulusal alanı isteyen, Britanya'nın karışıklığını savaş sonrası Britanya İmparatorluğu fenomeni olan siyahî tarihten kaynaklandığını düşünen Enoch Powel'ınki gibi tutucu söylemlere karşı çıkar (ayrıca bk. Shyllon 1982). Gilroy, E. P. Thompson'un "İngiliz işçi sınıfının oluşumu" görüşünü, çok ırklı Atlantik işçi sınıfının oluşumuyla açıklar ve Thatcherizm'e karşı çıkmak amacıyla popüler bir sol milliyetçiliğe yönelen Britanyalı işçi hareketi içinde yapılan son dönem tartışmaları sorgular. Son olarak Gilroy, Karayipler, Britanya ve Avrupa resmini ortaya koyarak Siyahî Atlantik'i, Afro-Amerikan anlatılarını merkezsizleştirir.

Gilroy, "Siyahî Atlantik'in tarihi" diye yazarak şöyle devam eder: "...sadece kaynaklara değil aynı zamanda özgürlüğüne kavuşmaya, otonomiye ve vatandaşlığa dair çeşitli mücadelelerde de bulunan siyahî insanların hareketi, sürekli çapraz kesişen çizgiler oluşturmuştur ve bu, milliyete, konuma, kimliğe ve tarihsel anılara dair sorunları yeniden incelemek için bir araçtır" (Gilroy 1992a: 193). Gilroy, siyahîyi yalnızca Britanya bayrağı içerisine değil aynı za-

manda Aydınlanma rasyonalizmi geleneği üzerindeki tartışmalar içerisine de sokarak "modernitenin karşıt kültürleri"ni ortaya koyar. Bu siyahî kültür, hem köleliğin uzun tarihi, bilimsel ırkçılığın meşruiyeti, rasyonalitenin yardım ve yataklığı ve ayırt edici biçimde çağdaş egemenlik terörü bakımından negatiftir hem de siyasal ve toplumsal özgürlük için uzun bir mücadele, siyahlar diasporasında oluşturulan eşitlik ve farka dair eleştirel görüşler bakımından pozitiftir.

Eğer Gilroy'un uluslar-ötesi karşıtlıklar tarihinde bir ütopik gündemi varsa, onun andığı kültürleri oluşturan antagonist şiddet, göç ve kayıplarla karşılıklı olarak dengelenir. "Orta geçiş"[16], büyük çiftlik köleliği, egemenliğe dair eski ve yeni ırkçı sistemler, seyahat ve işgücü göçüne dair ekonomik engeller buna örnektir. Gilroy, "Birleşik Krallık Bayrağında Hiç Siyah Yoktur" yapıtının müzik ve tanımlayıcı kültüre dair "Diaspora, Ütopya ve Kapitalizmin Eleştirisi" başlıklı beşinci bölümünde savaş sonrası Britanya'daki ırkçı yapıların tutarsız olmasını politik gücü oluşturan dördüncü bölüme bağlar. Bu ütopik/distopik gerilimin kimi versiyonları tüm diaspora kültürlerinde vardır[17]. Onlar, kökünden sökme ve kayıp ile başlar. "Dışlanmış"ın polis terörüne maruz kalışı, linç topluluğu, soykırım ile birlikte onlar sürgüne aşinadır. Aynı zamanda diaspora kültürleri;

---

[16] Geçmişte Afrika ve Batı Hindistan arasında köle taşımak için kullanılmış Pasifik Okyanusu üzerindeki köle yolu. (Ç.N.)

[17] Keyfi hattın, güvenliği sağlanmış sınırın ve sonuç olarak ortaya çıkan ütopik ve distopik kesişmelerin yapısal ve yineleyen şiddeti önemle vurgulanarak sınır kültürleriyle bir paralellik oluşturulabilir. Bu ikirciklilik, Nestor Garcia Canclini'nin, birisi kuramsal ve disipliner, diğeri ise popüler ve doğaçlama (1992) olan yapıtlarında geçen uluslar-ötesi "sınır" kültürlerinin çakışan imajlarını, "havaalanı" veya "garaj satışı" alegorisiyle anımsatır. Garaj satışı imajı, Renato Rosaldo'nun "*Culture and Truth*" [Kültür ve Gerçek] adlı eserindeki sınır kültürlerinin betimlenmesinden esinlenmiştir (1989: 44).

gelenekleri koruyarak ve kurtararak onları romanda, melez ve sıklıkla antagonist durumlarda "gelenekselleştirerek" ve "çeşitlendirerek", topluluğu sürdürmeye çalışırlar.

Yerinden kovulma, kayıplar ve yinelenen terör deneyimleri, ulus devletlerin ve küresel çağdaşlaşmanın doğrusal, ilerici söylemlerine rahatsızlık veren kopuk tarihler ve farklı zamansallıklar üretir. Homi Bhabha, ulusun tahayyül edilen topluluğunun homojen zamanı, azınlık ve diasporik zamansallıklardan kaynaklanan kesiklikleri ve kaçamaklarını asla gidermediğini savunmuştur (1990). O, yinelemenin (polis faaliyetlerinin ve normatif eğitimin var olan bağlamlarında yenilenmiş köleliğin, göçün, kolonileştirmenin anıları), bütünleyiciliğin (gecikmiş, ekstra, senkronizasyonu bozuk olmanın deneyimi) ve dış-merkezliliğin (kurucu ulusal zamanın/mekânın dışarıya bir sızıntısı) anti ilerici süreçlerine gönderme yapar. "The Satan Verses"te Rüşti şöyle yazar: "İngilizce ile sorun onların tarihinin denizaşırı ülkelerde olmasından kaynaklanır, bu nedenle onun ne anlama geldiğini bilmiyorlar." (1989). Bhabba'nın görüşüne göre diasporik post-kolonyal topluluklar, bu tarihsel gerçekleri farklı ve eleştirel modernite içinde yaşarlar ve anlatırlar. Bhabba, küresel şehirlerde toplanan "dağılmış" nüfusları, topluluğun yeni hayallerinin ve politikalarının ortaya çıktığı diasporayı hatırlatır[18].

---

[18] Bhabha, kendi tartışmasında "diasporik" ile "post-kolonyal" terimlerini eşit tutma eğilimindedir. Bu, bütünüyle oluşturamadığım ilginç bir soruyu canlandırır. Spesifik diasporaların post-kolonyal yansımalarının teorileştirilmesi ne ölçüdedir? Ella Shohat, "post-kolonyal" bir durumda melezleşmenin boğumlanmalarını temel alarak Birinci Dünya merkezlerini diasporik Üçüncü Dünya entelektüelleriyle ilişkilendirir (1992). Bu konuda, başta Britanya ve Kuzey Amerika'da olmak üzere Güney Asyalı teorisyenler göze çarpmaktadırlar. Sömürgecilik sonrası, örneğin "de", "anti", ve "neo" sömürgeci tarihlerinin önemli ölçüde farklı olduğu Latin Amerika ve Afrika'dan başka yerde pek duyulmamıştır. Eğer sömürgecilik sonrası teori, Güney Afrika

Gilroy, antagonist minnettarlığın farklı bir ilişkisinde modernite içerisinde büyüyen siyahî politik karşı kültürlerin düzgün bir biçimde belirtilen prensipleri demek olan spesifik diaspora zamansallığı ve tarihselliğini derinlemesine irdeler (1993a: 266). Hem modernist doğrusal ilericiliği hem de Afrikancılık ile sürekli bir bağlantının mevcut izdüşümlerini tartışan Gilroy, "aksak ritme sahip bir zamansallığı, farklı bir yaşama ve var olma ritmini" ortaya koyar (Gilroy 1993a: 281). Gilroy, Ralph Ellison'dan alıntı yaparak şöyle der:

> "Görülmezlik, asla tümüyle tempoda olmadığınız, hafifçe farklı bir zaman hissi verir. Bazen öndesinizdir, bazen de arkadasınızdır. Zamanın çabuk ve görülmez akışı yerine, onun boğumlarının, onun hala ayakta kaldığı veya onun ileri sıçradığı noktaların farkındasınızdır ve aralara girer ve etrafa bakınırsınız" (Gilroy 1993a: 281).

Gilroy'un aktardığına göre Ellison, içinde zamanın durduğu ve kehanetle ilgili olarak yeniden başlatılan monadları (Ellison'un "boğumları"?) ve çatlakları yakala-

---

diasporalarıyla ilgili olarak tarihselleştirilebilirse, Vijay Mishra'yı (1983, 1994) müteakip iki türü; birincisi, Trinidad, Guyana, Surinam, Fiji, Mauritius, Güney Afrika ve Malezya gibi yerlerden yüz yıl önceki ödünç işçilikleri, ikincisi ise Britanya, Birleşik Devletler, Avustralya ve Kanada'ya savaş sonrası "özgür" göçleri ayırt etmek yararlı olacaktır. Birincisini temsil eden yazar Naipaul olurken ikincisini temsil eden yazar ise "sömürgecilik sonrası" görüşlerin odağındaki Rushdie olacaktır. Mishra'nın devam eden çalışması, bu tarihselleştirmeyi detaylı hale getirmede bizlere yardımcı olacaktır. Açıkçası, sömürgecilik sonrası kuramsallaştırmanın temeli, belli Güney Asyalı entelektüellerin tarihlerine bütünüyle indirgenmez. Melezleşmenin kilit kavramı, örneğin, "metis"in (mestizaje) Latin Amerikalı teorileştirilmeleri veya Karayipli Creolite ile uyumlu olur. Bunlar türdeş kavramlar değildir ve farklı tarihsel durumlardan öne çıkar; fakat üst üste binerler ve birlikte kolonyal dikotomiler ve hiyerarşiler ile oluşturulan ve kısmen bozulan, karmaşık kültürel oluşumların bir etki alanına girerler.

mak için tarihsel süreklilikleri kesmenin politiğini, Walter Benjamin'in karşıt-hatıraya dair siyahî versiyonunu önermektedir (Benjamin 1968). Aksak ritimli bir zamanda bozulmuş hikâyeler yeniden anımsanır ve farklı gelecekler hayal edilir.

Diaspora deneyiminde "burada" ve "orada"nın ortak varlığı, anti-teleolojik, bazen Mesihçi bir zamansallıkla belirtilir. Doğrusal tarih bozulmuştur, arzu edilen fakat engellenen bir geçmiş tarafından şimdiki zaman gölgelenmektedir, gelecek ise yinelenen sancılı bir özlemdir. Siyahî Atlantik diasporası farkındalığı için zamanın durduğu ve yeniden başladığı yerde tekrar eden aralık, orta geçiştir. Köleleştirme ve onun ırkçılaştırma ve sömürücülüğün yerinden eden, yinelenen yapıları vb. sonuçları hegemonik modernitenin kumaşında içinden çıkılmaz bir şekilde örülen siyahî bir deneyim örüntüsünü oluşturur. Karşıt tarihlerden oluşan bu deneyimler, Gilroy'un telafi etmek için yararlandığı üstünlük dışı kültürel eleştirileri biçimlendirir. Afrika ile doğrudan bir bağlantının Afro-merkezli yeniden canlandırma girişimleri, sıklıkla bu yapısal kötü durumu baypas ederek hem tarih dışı hem de hayalperesttir. Kölelik anılarıyla ve ırkçı terör deneyiminin sürdürülmesiyle yeniden açılan "ölümün mekânı", tüm modernist ilericilikler üzerinde kritik bir gölge oluşturur. Gilroy; rasyonelliğin ırkçı terör ile suç ortaklığına dair Zygmunt Bauman'ın (1989) ve Michael Taussig'in (1986) analizlerine ekleme yapar. Çok önemli anlarda, ölümün ya da ölüm riskinin seçimi, yalnızca baskıcı bir sistemde hiçbir geleceğe sahip olmayan insanın olasılığıdır. Frederick Douglass'ın "köle efendileri"yle mücadelesine dair Gilroy'un çalışması, kölelikten kurtarmak için çocuklarını öldürmesi ve Toni Morrison'un "Beloved" [Sevgili] adlı romanında yeniden

anlatıldığı Margeret Gamer'ın hikâyesiyle eşleşen böylesi bir anıyı derinlemesine inceler. Kökten farklı bir zamansallığı yaşamaya, kopmaya dair ortaya çıkan duygu, Siyahî Atlantik'te kapsamlı olarak alıntı yapılan Morrison ile bir görüşmede şöyle ifade edilir:

> "Çağdaş yaşam kölelik ile başlar. ...Bir kadının bakış açısından dünyanın şimdi olduğu yerdeki sorunlarla karşılaşılması noktasında siyahî kadınlar, 19. yüzyıl ve daha öncesinin postmodern sorunlarıyla başa çıkmak zorundaydılar. Uzun bir zaman önce siyah insanlar tarafından belli çözülme türleri, belli istikrar türlerini yeniden oluşturma kaybı ve gereksinimi gibi hususlara değinilmesi gerekirdi. Kitapta karakterlerden birisinin dediği gibi, 'aklınızı yitirmemek için', bile bile delirdiğiniz, belli delilik türleri vardır" (Gilroy 1993a: 308).

Morrison'un "çağdaş kişisi", bir "patoloji" ile mücadelenin sonucudur. "Kölelik dünyayı ikiye böldü" diye söze devam eder. Yalnızca Afrikalılar için değildir bu; "Aynı zamanda Avrupa'yı da bölmüştür" (Gilroy 1993a: 308). Bu, Avrupalıları köle efendiler yapmıştır.

Diaspora kültürleri, değişen ölçülerde, politik hegemonyaya ve ekonomik eşitsizliğe sahip rejimler yoluyla oluşurlar. Ancak, yer değiştirmenin bu şiddet süreçleri; insanları, farklı politik topluluklarını ve direnç kültürlerini sürdürebilme yeteneğinden sıyırmaz. Açık bir biçimde yıkım, adaptasyon, koruma ve yaratma karışımı her bir tarihsel durumda ve anda değişiklik göstermektedir. Modernitenin karşıt söylemleri gibi, diaspora kültürleri muhalif ya da temel bir arılığı savlamazlar. Esasında çelişik duygular taşıyan diaspora kültürleri, yıkılma ve hukukun, türetmenin ve kısıtlamanın dolaşıklığı, distopya ve ütopya-

nın suç ortaklığıyla boğuşurlar. Kobena Mercer, "Diaspora Culture and the Dialogic Imagination" [Diaspora Kültürü ve Söyleşimsel İmgeleme] adlı etkili bir makalede bu yapısal zorlukları çalışır:

> "Yok olmuş bir tarihten, köleliğin 'ticari sürgünü' (George Lamming) ve zorunlu göçle başka bir tarihe sokulan diaspora halkı olarak bizlerin siyahlığından, dağılmış göçmen yığınları olarak tamamen ulaştığımız Batı modları ve kodlarının üst üste bindirilmesi gerçeğinden hiçbir kaçış yoktur. Söz konusu olan, siyahî Britanyalı film dilindeki bazı kayıp köklerin ya da kirlenmemiş özün ifadesi değil bizim varoluş durumlarımızı oluşturan kültürlerin ve tarihlerin çarpışmasına dair farkındalığı teşvik eden kritik bir sesin benimsenmesidir" (Mercer 1988: 56).

Mercer ile Gilroy'un diasporaya dair görüşleri arasında önemli farklar bulunmaktadır. Mercer'in yorumu; ırka, kültürel geleneğe, sınıfa, cinsiyete ve cinselliğe ayrıcalık tanımaksızın çoklu bir yer değiştirme ve kimliğin yeniden ifade alanı olan özcülük karşıtlığına odaklanmıştır. Diaspora farkındalığı, tümüyle diyalog ve düşünce ayrılığı halindeki kültürlerin ve tarihlerin bir ürünüdür. Mercer'e göre, Britanyalı siyahlığına dair Gilroy'un jenealojisi, tarihsel kopuşa ve melezleşmeye dair vurgusuna ve romantik Afromerkezciliğine dair saldırısına karşın Afrikalı bir kökene ve yerel formlara öncelik ile devam eder (Mercer 1990)[19].

[19] Daha açık bir şekilde Siyahî Atlantik, örtülü kültür ve sınıf temelli otantiklik testiyle Gilroy'un popülist modernizm kavramında Mercer'in bulduğu sorunlara karşı bir konumdadır. Kitabın moderniteye dair eleştirel karşıt geleneği, Aydınlanma felsefesi ile birlikte yerel, "popüler" biçimleri ve "yüksek" kültürel argümanları kapsar.

Gilroy'a göre, Mercer; ırkçı oluşumları, karşıt tarihleri ve direnç kültürlerini bağlamış olarak gözüken "siyahî" terimine tarihsel özgüllüğü ve karmaşıklığı verme gereksiniminin postmodern bir kaçışı olarak "prematüre çoğulculuk"u ortaya koyar (Gilroy 1993a: 32, 100).

Gerek kültürel politikalardaki bir zamanın olası semptomatiği olan ve evrimleşen bir diyalogda bir konumu gerekse çözülebilirliği fazla basite indirgemek istemiyorum. Bu bağlamda imleyici diasporik çoklu yerlerin zor bir durumuna işaret eden post-yapısalcılık ve çoklu konumlandırılan konuya dair kavramlar, kuramsal söylemlere kolaylıkla kayabileceğini belirtmek gerekir. Aslında bu söylemlerin çoğu, tarihlerinin değişen ölçülerde diasporik olduğu teorisyenlerce oluşturulmuştur. Gilroy ile birlikte, izlemekte olduğum yaklaşım, diaspora söylemlerinin spesifik haritalarda/tarihlerde rotalanmasında ısrar etmektedir. Diasporik konular, farklı ve çağdaş uluslar-ötesi ve kültürlerarası deneyim versiyonlarıdır. Böylelikle tarihselleştirilen diaspora; çağdaş, karmaşık ya da konumsal kimlikler için ırk, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, sınıf ve kültür yoluyla temel bir mecaz ya da "figür" olamaz.

Gilroy'un özel haritası/tarihi; kendi merkezinde Afro-Karayipli bir Atlantik dünyası yönünde siyahî Britanya'yı çarpıtmak, kadınlara açık olmayan seyahat ve kültürel üretim uygulamalarına odaklanmak, diasporik farkındalığın oluşturulmasında birbiriyle kesişen cinselliğe yeterli vurgu yapmamak noktasında eleştiriye açıktır. Üstelik, onun siyahî kültüre diasporik müdahalesi, spesifik ve zor bir durumu; onun adlandırdığı şekilde "siyahî İngilizlerin tuhaflıklarını" yansıtmaktadır (Gilroy 1993b: 49-62). Siyahî Atlantik, bir dereceye kadar, bazen normatif bir Afrikalı-Amerikalı tarihini merkezsizleştirir. Burası; büyük çiftlik köleliğinin,

özgürlüğe kavuşmanın, Güney hareketliliğinin, kentleşmenin ve ırksal/etnik ilişkilerin deneyimlerinin kesişmelerine dair Atlantikçi bir harita/tarih ile sınıflandırılamayan bölgesel ve ulusal bir odaklanmaya sahiptir. Afrikalı Amerikan kültürlerinin kökleri ve güzergâhları açıkça Karayip kültürüyle kesişirken tarih boyunca farklı mücadele örüntülerine ve otantikliğe dönüşmüştür. Onlar, aynı biçimde ve derecede uluslar-ötesi ya da diasporik değildir. Bölge (örneğin, diasporik bir özlem alanı olarak Güney), yeni sömürgeci tarihi, ulusal karmaşıklık, sınıf ve cinsiyetle belirtilen farklı göç ve mesken tarihleri çevresinde önemli sorular ortaya çıkar. Siyahî Güney Amerika'nın, Karayipli ve Latin Amerikalı melez İspanyol/siyahî kültürlerin, Gilroy'un izdüşümüne dâhil edilmediğini de belirtmekte yarar vardır. Gilroy, bu hususu Kuzey Atlantik/Avrupai bir konumdan değerlendirir[20].

Gilroy, sömürgeci tarihi, ulusal karmaşıklık, sınıf ve cinsiyetle ilgili olarak tam anlamıyla kendisinin geçici girişiminin sınırlarına dair gittikçe artan oranda açık sözlü olup (1993a: xi), onu, bir erkek egemen diasporacılığın yorumu olarak düzeltmeye açık bir ilk adım olarak sunmaktadır. Kimi zaman karşıt bir tarih yazma amacıyla Gilroy'un Siya-

[20] Farklı bir odak noktası dikkate alındığında, onların niçin olmaması gerektiğine dair hiçbir neden yoktur. Kuzey Atlantik/Avrupalı bir perspektiften yazılan Siyahî Atlantik, Afrikalı Amerikan entelektüel ve kültürel tarihinde açıkça bir araya girmedir. Bu gelenek, İngilizce konuşan Birleşik Devletler ile doğrudan ona bağlanan Karayipler'in alanları başta olmak üzere, kanonik olarak Afrikalı, Kuzey-Amerikalı anlamına gelmektedir. Karmaşık sınır bölgeleri olarak Amerikaların (Güney, Orta ve Kuzey Amerika) New Latino (Amerika'da yaşayan Latin kökenli kimse), Chicano (Meksika kökenli Amerikalı) yorumları doğrusal diaspora anlatımlarını fazlaca sorgular. Örneğin, Jose David Saldivar'ın büyülü gerçekçilik ve "metis" (mestizaje) açısından Ntozake Shange'ye dair yorumlamasına bk. (1991: 87-104).

hî Atlantik'ine öncelik vermesinin ister istemez diğer diasporik karşıt tarihleri susturması gerektiğine dair hiçbir sebep yoktur. Bir kimse, çağdaş Britanya ile ilgili olarak, Britanya İmparatorluğu'nun Güney Afrika'daki etkilerine veya modernitenin yapımına ve kritiğine dair İslami kültürlerin katkılarına dayalı tarihleri kesiştirmeyi hayal edebilir. Gilroy'un çalışması; olumluya indirgenemeyen fakat çifte olumsuz demek olan, en iyi "anti-özcülük" olarak görülebilecek biçimlerde bir haritayı/tarihi taktiksel olarak tanımlar. Eğer diaspora, bir kimsenin bir tarihi yazabileceğine dair bir şey olacaksa ve bu Gilroy'un politik olarak işaret ettiği amaç ise, o, çoklu yer değiştirmelere ve kimliğin yeniden oluşturulmalarına dair bir yere yönelik isimden daha başka bir şey olmalıdır. "Siyahî İngiltere" gibi, Siyahî Atlantik tarihsel olarak yapılmış toplumsal bir oluşumdur. O, yalnızca Afrika ile herhangi bir doğrudan bağlantıya değil aynı zamanda kurucu nitelik noktasında hısımsal ya da ırksal kimliğe dayanan bir şecereye işaret eder.

Gilroy'un "aynısını değiştirmeye" izin vermeyi reddedişi gibi diaspora söylemlerinin, kuralcı anti-özcülüğün mevcut teorik ikliminde bir şey sonsuz olarak melezleşmiştir, fakat sürekli biçimde orada kolektif kimlik anıları ve uygulamalarına dayalı süreç devam etmektedir. Gilroy, sürekliliğin temel dayanakları olarak vatana, ırka ve hısımlığa dönmeksizin bir halkın sürekliliğini tasavvur etmeye çalışır[21]. O halde, Gilroy'un tarihinin daimi nesnesi nedir?

---

[21] Etkileşim içindeki bir kültürü ve kimliği betimlemek için yapılan benzer bir girişim, "*Identity in Mashpee*" [Mashpee'de Kimlik] adlı eserimde yapılmıştır. Bk. (Clifford 1988: 277-346). Toprak, sözlü gelenek, ırksallaştırma vb. ilgili farklar, elbette dikkat çekicidir. Fakat kültürel, politik ve ekonomik güçle belirlenmiş tarihler aracılığıyla üstün gelmeyi başarmış insanlara genel bir yaklaşım söz konusudur. Bir "aynı olanı değiştirme" (İfade, Lero Jones ve Amiri Baraka'dan alınmıştır) düşüncesi için bk. (Gilroy1991 ve 1992b).

Bu "aynıyı değiştirme" nasıl çevrelenir? Modernitenin karşıt bir tarihi olarak Siyahî Atlantik, köleliğin ve ırksal alt sıralamanın hala açık yarası biçiminde tanımlanır. O, Gilroy'un yazdığının dışında bir kültürel ayakta kalma ve icat edilmiş gelenektir. Fakat onun, çokça suiistimal edilmiş "gelenek" terimine başvurabilmesi öncesinde bunu açarak onu yeniden tanımlamalıdır:

Gelenek, bir sondan ziyade bir süreç olarak görülebilir ve burada ne kayıp bir geçmişi tanımlamak ne de ona erişimi geri getirecek bir telafiyi adlandırmak amacıyla kullanılır. Ayrıca, ne burada modernitenin karşısında durulur ne de Amerika'nın ve dağınık Karayiplerin kölelik sonrası tarihinin aşındırıcı, afazik nüfuzuyla çelişebilecek sağlıklı, pastoral görüntüleri anımsatılır. Gelenek, diaspora kimliklerinin değil, diaspora kimlikleştirmesinin temeli olan zaman ve mekan boyunca kırılgan iletişimsel ilişkileri kavramsallaştırmanın bir yoludur. Böylelikle yeniden formülleştirilen gelenek, diaspora kültürleri için ortak bir içeriğe değil, onlar arasındaki kültürlerarası, uluslar-üstü diaspora

---

Söz konusu deyim, kanımca onun izini sürdüğü gelenekte oluşturulan şiddeti ve gerilimlerini yeterince karşılamaz. Onun en son formülasyonları, karmaşa içindeki melez bir tarihsel sürekliliği savunurken, çeşitli organizmaların doğasına aykırı biçimde mücadele eder. Gilroy, açıkça akrabalığa veya aileye başvurulara ayrıcalık tanımaz (Gilroy 1992b). Helmreich (1993), tersini ileri sürer, fakat Siyahî Atlantik'i ya da Gilroy'un son çalışmasını geniş ölçüde tartışmaz. Helmreich'in erkek jenealojilerine karşı tarafgirliğinin fikir verici etimolojik yorumu, kavram ve metafor içine entegre edilir. Diaspora, Gilroy'un diasporayla ilgili olan doğrusal ve jenealojik görüşlerine daha iyi hitap eder. Erkeklere genel olan fakat münhasır olmayan vurgusuna karşın Gilroy'un çalışması, bence Helmreich ile benzerdir. Doğası gereği, kadınların deneyimlerine ya da cinsiyetin, ırkın ve sınıfın karmaşık arakesitlerine kapalı değildir. Etimoloji, kader değildir. Helmreich'in "diaspora terimine yeni anlamlar vermek için harekete geçme" projesi hususunda tamamen onunla hemfikirim (Helmreich 1993: 248).

sohbetlerini olanaklı kılan kaçamak niteliklere işaret eder (Gilroy 1993a: 276).

Kimlikleştirme, önceden verilmiş formlardan daha çok ilişki eylemleridir. Bu gelenek, tarihleri, sürekli olarak yer değiştiren ve yeniden icat edilen zaman/mekân kesişmelerini kısmen bağlayan bir ağdır[22].

Yahudi Bağlantıları

Modernite karşıtı bir kültüre Afrika'nın katkısını belirlerken Gilroy'un Siyahî Atlantik çeşitliliğine dair tarihinde onun öncelikli bir kaynak ve bir tür "Kutsal Toprak" olarak Afrika'yı reddedişi, Aşkenazik ve Sefarad tarihsel deneyimlerinden yararlanan çağdaş Yahudi diasporacılığının, anti-Siyonist görüşlerin dilini yansıtır. Göreceğimiz üzere, aslında uygun bir Yahudi ulusuna geri dönüşün teleolojilerine dair kritik, Gilroy'un Afro-merkezli diaspora yansımalarını reddedişiyle paralellik gösterir. Sıklıkla dini imgelerde kökleşen siyahî ve Yahudi diaspora görüşlerinin devam eden karışıklığı, Pan-Afrikancılığın ve Siyonizm'in 19. yüzyıl Avrupalı milliyetçi ideolojilerdeki ortak kökleri gibi, burada da göze çarpar. Von Treitschke'nin Du Bois üzerindeki etkisi ya da Blyden'in Herder'e, Mazzini'ye ve Hertzl'e ilgisi bunu gösterir. Bilimsel ve popüler ırkçılıklar, anti-Semitizmler ile mağduriyetin ortak bir tarihi, mevcut siyahî ve Yahudi düşmanlıklarında kaybolma eğiliminde olan bir tarih unutulmamalıdır (Bk. Philip 1993 ve West 1993). Gilroy, Siyahî Atlantik'in son kısmında bazen endişe verici bağlantılarla yüzleşir. Burada, bu iki diasporanın tanımlanma yönleri arasında salt bir türdeşliği önermekteyiz.

---

[22] Gilroy'un tarihsel siyahî deneyimlerin birbirine bağlı çeşitliliğine dair formülasyonu, St. Clari Drake tarafından önerilen bir ağaç imajına indirgenemez (1982: 397).Bu fark, onun diasporasını Drake'in anımsattığı "geleneksel" veya "kıtasal" formlardan ayırır.

Geleneklerin farklarına, gerilimlerine ve çekiciliklerine dair bir tartışma, mevcut kapsamın dışındadır. Bir mekan uygulaması, geri dönüşün ikircikli bir reddi ya da belirsiz bir ertelemesi ve pozitif bir uluslar-üstücülük olarak anlaşıldığı zaman, diaspora hem yerinden edilmiş Afrikalıların hem de Yahudilerin tarihsel deneyimlerinde geçerlilik bulur. Safran'ın karşılaştırmalı bir alanın oluşturulmasına dair tartışmada, dağılma olarak tanımlanan, bir merkezi önceden varsayan diasporanın kapsamı düşünülmüştür. Eğer bu merkez, yeniden icat edilen bir gelenekten, bir kitaptan, taşınabilir bir eskatolojiden daha çok gerçek bir ulusal bölgeyle bağıntılı olacaksa, diasporanın tam eksenleri olarak adlandırdığımı telafi edebilir. Bu merkezsizleşen, kısmen üst üste binen iletişim, yolculuk, ticaret ve hısımlık ağları uluslar-ötesi bir halkın birkaç topluluğunu birbirine bağlar. Bir köken ve geri dönüş ekseni etrafında diasporanın merkezlenmesi; diasporik sosyal formların sürekliliği için gerekli yapıcı kimlik inşası gibi spesifik yerel etkileşimlere üstün gelir. Diasporanın güçlendiren paradoksu, burada yaşayanların oradaki bir dayanışmayı ve bağlantıyı varsaymasıdır. Fakat oradaki, tek bir yer ya da dışlayıcı bir ulus değildir.

Bir bağlantı, başka bir yerde nasıl hatırlanır ve yeniden ifade edilir? Asıl tartışılan "*Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity*" [Diaspora: Yahudi Kimliğinin Oluşumu ve Temeli] adlı makalede, Daniel ve Jonathan Boyarin, interaktif bir jenealojiyi, ırka indirgenmeyen hısımlık bağlamında dağılmış Yahudi popülasyonlarının matrisi olarak savunurlar (1993).Onlar, Paulcü evrenselci hünamizm ve otokton milliyetçilik olmak üzere iki diasporacılık alternatifine karşılık tartışmalı görüşler öne sürerler. Birincisinde emperyalist dönüştürmeye sempati beslenir.

İkincisinde ise söz konusu vatanda diğerlerini dışlama pahasına bir kökleşmiş olma duygusu kazanılır. Boyarinler açısından diaspora ideolojisi, hem evrenselciliğin hem de egemenliğin feragatini ve sürgün ile bir arada yaşama sanatlarına, diğerleriyle günlük ilişkileri içerisindeki bir halk olarak farklı olmanın sürdürülmesine yönelik yeteneklere dair bir sarmalı içerir.

Göreceli güçsüzlüğün ve azınlık statüsünün daimi koşulları, nispeten zararsız etno-merkezci hayatta kalma taktiklerini gerekçelendirir ve icra eder. Ayırt edici özelliği söz konusu toplulukta uygulama ya da "bizim halkımız"a kendi kendine hayır işini ve topluluk yardımını kısıtlama buna örnektir. Daimi tarihsel sürgün ya da aynı şey anlamına gelen ve yalnızca Mesih ile son bulabilecek bir sürgünün koşullarında, etno-merkezcilik yalnızca bir taktik olup asla bir mutlak son değildir. 20 yüzyıllık dağılma üzerinden geliştirilen ve Davut monarşisinden ve "vatan" açısından tüm otantiklik savlarının dinsel geleneklerinden yararlanan Rabbani diasporik ideolojiler, erken Yahudiliğin "göçebe" aşamasını sürdürür. Boyarinler açısından bu, Yahudi tarihsel deneyiminin ana akımıdır. Onlar, yalnızca olumsuz biçimde "galut (sürgün)" olarak görülen diasporanın sorunlarına Siyonist çözümün "Yahudiliği bir devlette tutan Yahudi kültürünün tahribi olduğunu, ancak yüceltilmesi olmadığını" öne sürerler (1993: 722, 724). W. D. Davies (1992) ve diğerlerinden yararlanan araştırmacılar, kimliğin bölgesel bir temeline yönelik savlarla ilgili olarak, Kitab-ı Mukaddes zamanlarından günümüze kadar, Yahudi geleneğindeki ikircikliğe vurgu yaparlar. Vatanın özgül sahipliği olarak tanımlanan "geri dönüş", Yahudi tarihinin otantik akıbeti değildir. Çağdaş Siyonizm'in milliyetçiliğine karşılık Jonathan Boyarin şöyle yazar: "Biz Yahudiler arasındaki

komünal düzenlemelerin ve konsantrasyonlarının çeşitliliğinden gelen gücün farkına varmalıyız. Bizler, diğerlerinin bir arada bulunuşunun bir tehdit olmadığının, daha ziyade bizim yaşamlarımızın bir parçası olduğunu fark etmeliyiz" (1992: 129).

Boyarinler'in diasporaya dair anlatımı, hem tarihsel Yahudi deneyiminin bir modeli hem de çağdaş melez kimliklere model olmayı amaçlar. Bu amaç, aşağıdaki pasajda görünmektedir:

> "Diasporik kültürel kimlik, kültürlerin karışımına karşı önlem almakla kültürün korunamayacağını, fakat olasılıkla böylesi bir karışmanın bir ürünü olarak var olmak üzere yalnızca sürdürülebileceğini bizlere öğretmektedir. Kültürlerin yanında kimlikler de sürekli yeniden oluşturulur. Bu, tüm kültürlerin gerçeğiyken diasporik Yahudi kültürü, bu halk ile belirli bir vatan arasında doğal bir bağıntı olasılığı nedeniyle onu gözler önüne serer. Dolayısıyla Yahudi kültürünü dışa kapalı, sınırlandırılmış bir fenomen olarak görmek söz konusudur. İnsanlar, dil, kültür ve vatan arasındaki bu çözülmeye dair kritik güç, kültürel doğuştancılıklara ve tümlevciliklere karşı devasa bir tehdit olmuştur. Bu tehdit, anti-Semitizm'in kaynaklarından birisi olan ve belki de Avrupa'nın buna Asya'dan çok daha fazla neden olduğu bir tehdittir. Diğer bir deyişle diasporik kimlik, bölünmüş bir kimliktir. Yahudilik tam kimlik kategorilerini sekteye uğratır, çünkü o ulusal, akrabasal, dinsel değildir, fakat diyalektik gerilimde bunların hepsi birbiriyle iç içedir. Liberal Araplar ve bazı Yahudiler, Orta Asya Yahudilerinin Arap Yahudileri ol-

duğunu iddia ettiklerinde Siyonist ideoloji bu noktayı gölgelemeye çalıştığı zaman, bizler Siyonist ideolojinin çok önemli bir şeyin üstünü örttüğünü düşünmüşüzdür. Diaspora tarafından değeri düşürülmüş arı bir Yahudi kültürel özüne dair bir ideolojinin oluşturulması, ne tarihsel açıdan ne de etnik açıdan doğru görünmektedir. Diasporalaştırılan, bölünen kimlik erken Ortaçağ bilgini Rabbi Sa'adya'nın kafasından Yahudi olmak geçen Mısırlı bir Arap olmasına ve aynı zamanda kafasından Mısırlı bir Arap olmak geçen Yahudi birisi olmasına da olanak sağlar. Bu çelişkili önermelerin her ikisi bir arada tutulmalıdır" (Boyarin ve Boyarin 1993: 721).

Yukarıda pasaj, özellikle Arap ve Yahudi karşıtlıklarıyla yarılmış bir dünya için güçlü ve etkili bir görüştür. Eğer o bir kadın idiyse, Rabbi Sa'adya'nın bölünmüş kimliğinin sınırlandırılıp sınırlandırılmadığını sormak için haksız yere onun gücüne gölge düşürmemek gerekir. Kadınlar kültürleri nasıl "karıştırmışlardır"? Onlar, geleneğin işaretlerini ve mesajlarını jeneolojik olarak nasıl taşımışlardır? Kadınlar, diasporik Yahudiliği nasıl biçimlendirmişlerdir ve Yahudilik onların bedenlerini nasıl işaretlemiştir, güçlendirmiştir veya sınırlandırmıştır? Boyarinler, en azından bu makalede, bu tür sorular konusunda sessizdirler. Boyarinler, yukarıda alıntılanmış pasajı hemen takip eden cümlelerde feminist konuları özet olarak hatırlatırlar:

"Benzer biçimde, diasporalaştırılan bir cinsiyet kimliğinin olası ve olumlu olduğunu önermekteyiz. Kadın olma bir tür özel olmadır ve bu özellik bağlamında onu kutlayan yaşam ve uygulama yönleri bulunmaktadır. Fakat cinsiyet kimliğinin

tüm uygulama ve performansını bir parametreler grubu içerisine sabitleme veya dondurma o kadar basit değildir. İnsanlar, belli amaçlar için erkeklere ve kadınlara ayrılırlar, fakat bu onların bedensel kimliğinin tüm öyküsünü bizlere anlatmaz. Cinsiyetli bedenlerin ve evrensel ruhların Batı geleneğinin sunduğu düalizminden çok bizler kısmen Yahudi, kısmen Yunan bedenlerini, bazen cinsiyetli olan bazen olmayan bedenlerin yerine kullanabiliriz. Diasporalaştırılan kimlik olarak adlandırmakta olduğumuz düşünce budur" (Boyarin ve Boyarin 1993: 721).

Özcülük karşıtı feminizm tartışmaları net bir biçimde burada gösterilmektedir. İcra edilen bir konumsallık gerilimi olarak bir kimlik modelini çağrıştırmak amacıyla "kadın" figürü, Yahudi figürüyle birleştirilmiştir[23]. Bir bedenin bazen siyah, bazen lezbiyen, bazen fakir vb. ya da tüm bunların tam tersi biçimlerinin olduğunu söylemek ona aynı anlamı verir mi? Evet ya da hayır. Bizim yaklaşımımız açısından diasporist, ırkçı, sınıfsal toplumsal cinsiyet belirlemelerine dair gerilimlerin ve özelliklerin bir düzeyi silinmektedir. Üstelik,ortak bir karmaşıklığa dair bu savda, diasporik söylemin hegemonyalaştırıcı olasılıklarını görür gibi oluruz. Diasporalaştırılmış toplumsal cinsiyet kimliğine göz gezdirilmesi, bir dizi tarihsel belirlemeyle olur. İnsanlar belli amaçlar için erkeklere ve kadınlara ayrılırlar. Peki, bunlar "kimin" amaçlarıdır? Eşit olmayan ayırma yapıları nelerdir? Bu işlevsel amaçlar cinsiyet ayrımının farklı yanlarından nasıl görünürler? Genel olarak bölünmüş, konumsal ve icra edilen kimlikler ile kimliklerin eğilimine direnç gös-

[23] Pauline Christian evrenselliğinde "kadın" ve "Yahudi"ye dair simetrik dolambaçlı yapının tarihsel bir anlatımı için bk. (Daniel Boyarin 1993a).

termenin önemli olduğunu daha önce tartışmıştık. Onlar, ister istemez anti-temelci feminizmden, post-kolonyal eleştiriden ve çeşitli postmodernliklerden faydalandıkları için, çağdaş diaspora söylemleri spesifik gerilim ve kısmen çevrilebilirlik halinde tutulması gereken göçün tarihsel deneyimleri ve spesifik bedenlerle bir bağlantı elde ederler.

Kuramsal karşılaştırmalardaki daimi bir riski tanımlamak için Boyarinlerin makalesindeki eşdeğerliğe dair bir örnekten yararlandım. Her şeyden önce Boyarinler, kendilerinin bağlantı noktasının ve farklı kozmopolitliğin özgüllüğünü sürdürmektedirler (Clifford 1992). Aşkenazi Yahudilerinde gözlemlendiği üzere, bir geleneğe içeriden itiraz edilmektedir. Fakat onların teorisi ve uygulaması, bu "içerideni" en son, hatta temel bir konum olarak olanaksız hale getirir. Belki de onlar, diasporacılığın mecazlaştırılmasında Yahudi deneyimini yeniden normatif model yapma riskini göze alırlar. Az önce alıntılanmış pasajda diaspora, melezleşmenin neredeyse post-kolonyal bir görüşü açısından gösterilmektedir. Tam olarak kimin deneyimi teorileştirilir? Boyarinler'in yorum yaptığı ve Üçüncü Dünya yazarlarına karşılık verdiği açıktır. Paul Gilroy, Walter Benjamin'in yakın bir öğrencisidir. Üstelik Asyalı Amerikan diasporası teorisyenleri, siyahî Britanyalı kültürel çalışmaları okumaktadırlar. Diasporalar ve diaspora teorisyenleri, eşdeğerliklerin değil çevirilerin hareketli bir mekanında yolları kesiştirmişlerdir.

Boyarinler, aslında jenealojinin spesifik mekanizmaları hakkında çok fazla şey söylemezler. Onların başlıca çabası, eleştirel zemin yaratmaya, insanlığın çok yönlü ve indirgenemez işaretleri ve mesajlarının aktarımları için kendine yer açmaya yöneliktir. Paulcü tinselliğe karşılık Boyarinler, toplumsal olarak farklılaşmış, cinsiyetlendirilmiş bedenler-

de ısrar ederler. Bedenler, erkek cinsiyetlidir ki bununla söylenmek istenen, onların cinsiyetle işaretlenmediğidir. Onların sünnete dair son analizi, sünnetin perspektifinin açıkça erkek olarak işaretlendiğini bildirir. Daniel Boyarin'in "*Carnal Israel*" [Cinsi İsrail] (1993b) yapıtı, Aziz Paulus ile ilgili çalışmasıyla birlikte (1993a), merkezi olarak feminist konuları işlemektedir. Boyarinler, jenealojinin çoklu toplumsal aktarımlarının "ırkçı" bir kimlik matrisine indirgenmemesi gerektiğini ikna edici şekilde öne sürmektedirler. Fakat "kuşak" ve "nesep" dilinin konuşlandırılmasında Boyarinler, erkek egemen bir akrabalık sisteminin doğallaştırılmasını göz önüne alırlar. Yapıtta, Gilroy'un tarihindeki gibi, erkeklerin diasporik uygulamalarına sıcak bakan cinsiyetçi diaspora deneyimlerinin belirtilmesi için hatırı sayılır boş yer vardır[24].

Diasporik Geçmişler ve Gelecekler

Boyarinler, onların diaspora değerlendirmesini iki bin yıllık Rabbani ideoloji yanında, dağılmış topluluğun somut tarihsel deneyimleriyle birlikte temellendirirler. Boyarinler,

---

[24] Tartışmak için henüz hazır olmadığım başka bir tanımlama alanı, diasporik cinsiyet ve cinsiyetlendirilmiş diaspora söylemleridir. Brah'ın diasporik mekân düşüncesinde, bu tür analizlerin geliştirilmesi için yer mevcuttur. Mercer'in çalışması, Sankofa Film Kolektifi'nin yapımlarıyla birlikte söz konusu yolu göstermektedir. Bu makalenin bir taslağına dair yorum yapılmasında Kathleen Biddick, bana Sankofa'nın "*Passion of Remembrance*"ını [Hatırlamanın Tutkusu] ve film boyunca farklı şekillerde parçalanan erkek ve kadının sesleri ve bedenlerini, filmin geri döndüğü acayip yeri anımsatmaktadır (Biddick, kişisel iletişim, 1993). Diasporik öyküler; cinsiyetin, ırkın ve etnisitenin edimsel görüşlerinin geliştirilmesi için gerekli koşullar sağlamayabilir, fakat onların liminal mekânları, yeri değiştirilmiş rastlaşmaları ve taktiksel nesep tayini ilişkileri bu tür görüşler için ortamlar sağlar. Aynı doğrultuda "*Zami, A New Spelling of My Name*" [Zami, Adımın Yeni Hecelenişi] adlı yapıtında Audre Lorde'nin ırk ve cinsiyete dair karmaşık artikülasyonunu New York Şehri mahalleleri açısından diasporik mekânlar olarak tarihselleştirmek ilginç olacaktır.

şöyle demektedir: "Biz, diasporayı ulusal self-determinasyonun yerini alacak teorik ve tarihsel bir model olarak öneriyoruz. Kuşkusuz bu, Yahudilerin zulümden kısmen uzak oldukları ve kimliklerini henüz oluşturdukları zamandır ki Yahudi tarihinde idealize edilmiş bir diaspora işte o zaman var olacaktır" (Boyarin ve Boyarin 1993: 711).

Sınır dışı edilmelerinden önce zengin, çok dinli ve çok kültürlü Müslüman İspanya'daki Yahudi yaşamı, bu görüşe paralel tarihsel anlardan biridir. Bir Nagid, bir İbn Gabirol veya bir Musa İbn Meymun olan aynı figür, geleneklerin korunmasında ve kültürlerin karışımında aracı olabilir (Boyarin ve Boyarin 1993: 721). Bizler, burada farklı toplulukların yaşamayı sürdürmesi sürecinde Yahudiler, Müslümanlar ve Hıristiyanların yaşadığı, ticaret yaptığı, borç alıp verdikleri ve görüştükleri 11.ve 13. yüzyıl Akdeniz'i olan, S. D. Goitein'in ifadesiyle "Geniza" dünyasına giriş yapıyoruz[25].

Tarihin herhangi bir masum dönemi yoktur ve Geniza dünyası, hoşgörüsüzlükten kendi payına düşeni almıştır. Bu yüzyılları romantikleştirilmiş kültürlülüğe indirgemeksizin, olağanüstü kozmopolit bir ağın farkına varmak olanaklıdır. Goitein ve onun takipçilerinin gösterdiği üzere, kimlik hatları sıklıkla daha az mutlak biçimde farklı olarak çizilmişlerdir. Birçok yerde uzun dönemler boyunca, farklı dinlere, ırklara, kültürlere ve dillere sahip insanlar bir arada var olmuşlardır. Farklılık, ayırma değil bağlanma aracılığıyla ifadedir. Genel olarak Goitein'in araştırma ve görüşün-

[25] Geniza, bu bağlamda, zengin bir kayıtlar arşivinin -ticari, kişisel, ve dini doğal olarak- 10. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar geldiği Fustat'ta (Eski Kahire) sinagogun deposuna atıfta bulunur. Bu dokümanlar, Orta Çağdaki bölgeselüstü, interaktif Yahudi yaşamına dair Goitein'in olağanüstü görüşü için bir temeldir (bk. Goitein 1967-93 ve Ghosh 1992).

den yararlanan, "*After Jews and Araps*" [Yahudiler ve Araplar Sonrası] (1993) adlı kitabında Ammiel Alcalay, kültürel karışım, göreceli seyahat özgürlüğü, gettoların yokluğu ve çok dillilik ile karakterize edilen bir Levanten dünyasını, mevcut ulusal, ırkçı ve dinsel ayrımların antitezi olarak betimler. Karşıt tarihe ve kültürel kritiğe dair geniş kapsamlı bir çalışma olan Alcalay'ın yapıtı, kesişen kozmopolit kültürlerin dünyasında, sınıf ile tanımlanan kadınların tarihleri için ayrı bir yer açmıştır. Alcalay; "kadınların popüler yerel alt kültürü ile dünya çapında erkeklerin İbranice kitabi kültürü arasındaki büyük ayrılığı" hususuyla ilgili Goetein'in farkındalığına gönderme yapar (Alcalay 1993: 138). Yahudi diaspora çalışmalarının detaylandırmaya başladığı şekliyle, bu büyük ayrılığın erkeklerin kozmopolit oldukları, iş faaliyetlerinde bulundukları, mülk sahibi oldukları, kültürel sınırların ötesine geçtikleri, varlıklı ve tek başına seyahat edebildikleri; kadınların ise böyle olmadıkları anlamına gelmediğini belirtmek gerekir.

Alcalay'ın tarihi, Boyarinler'in versiyonunda spesifik bir tarihe bağlanmayan, diasporik bir Yahudi tarihine bölgesel bir somutluk vermektedir. Yahudi tarihi, elbette çeşitli ve ihtilaflıdır. Günümüz İsrail Devleti'nde Aşkenazik ve Sefarad nüfusları arasında bir ayrım, farklı diaspora deneyimlerini yansıtmaktadır. Alcalay'ın kitabında, Sefarad kolu, Araplar ve Yahudilerin bir arada yaşamasının ve çapraz geçişlerin özel bir karşıt tarihini sunar. Sefarad tarihi, İsrailli anavatan içerisinde Arap/Yahudi sürgünleriyle birlikte"diasporist" eleştirilere de hedef olabilmektedir (Lavie 1992; Shohat 1988, 1989). İspanyol Yahudilerinin bölgesel kökleri ve Üçüncü Dünya veya Arap hareketiyle ortaya çıkan ittifaklar, hem "göçebe Yahudi"nin diasporist figürünü hem de Yahudi soykırımının büyük önemini, çağdaş

Yahudi tarihindeki anın tanımlanması olarak merkezsizleştiren ağları birbirine eklemleyebilir. İsrail'de, dinsel, etnik, dilsel, ırksal kategorileri temel alan Avrupalı Yahudi azınlığı, dışlayıcı bir Yahudi devletinin tanımlanmasında önemli bir rol almıştır. Sefarad/Mizrahi karşıt tarihleri ise, bu devletin hegemonyacı yönünü sorgular. Bu mücadeleler önemlidir, ancak İsrail'deki mevcut hiyerarşik karşıtlıklarla ilgili fazla genelleştirme yapılmamalıdır. Hem Sefarad hem de Aşkenazik gelenekler karmaşık olup milliyetçi ve antimilliyetçi ve kollar içermektedir. Soykırım öncesi Aşkenazi tarihinde diasporist bir anti-Siyonizm'e yönelik güçlü kaynaklar bulunmaktadır. Aslında, İsrail ile FKÖ arasında son dönemde imzalanan kırılgan bir barış antlaşması, bu görüşü desteklemektedir. Eğer Filistin toprağının paylaşılmasına dair uygulanabilir bir siyasal düzenleme ortaya çıkarsa Yahudiler ve Arapların irtibat ve uyum halinde farklılıkları sürdürebilmeleri için diasporist becerilerini yeniden canlandırmaları gerekecektir.

Max Weinreich'in tarihsel araştırması, Aşkenazi Yahudiliğinin devamının temel olarak, farklı mahallelerde ve gettolarda zorla veya gönüllü ayrılmanın sonucu olmadığını göstermiştir. Bu son dönem getto efsanesi, tarihsel Yahudi kimliğinin etkileşimci ve benimseyici sürecini yadsıyan etnik bir mutlakiyetçiliği destekler.

> "Aşkenazik gerçeklik, mutlak kimliğin iki kutbu ile aynı bölgeyi paylaşan Yahudi olmayan topluluklardan uzaklık arasında aranması gerekir. Yahudilerin amaçladığı şey, Hıristiyanlardan değil, Hıristiyanlıktan yalıtım idi. Asırlar boyunca, birçok Yahudi'nin cemaati terk etmek zorunda kalmasına karşın, bir bütün halinde topluluk, hayatta kalmayı ve gelişmeyi başarmıştır. Diğer yan-

dan, yalnızca bir süreliğine şiddetli olan zulme dair fiili isyanlar sırasında Yahudilerin diğer komşular ile yakın ve sürekli ilişkileri, geleneklere, halk inanışlarına, efsanelere ve şarkılara, edebi ürünlere vs. yansımıştır. Aşkenazi Yahudileri arasında yaygın olan kültür örüntüleri Yahudi olarak sınıflandırılmalıdır, fakat onların pek çoğu belirgin biçimde Aşkenazik'tir. Onların kültürleri, sınırlar boyunca, sınır hatlarında veya karışık nüfuslara sahip bölgelerde var olan bir oluşumdur" (Weinreich 1967: 2204).

Weinreich'in Aşkenazik sınır kültürüne dair temel örneği, üzerinde çalıştığı kaynaşma dili olan Yidişçedir. Weinreich, Tevrat'ın ışığında yasaların (denim) ve geleneklerin (minhogim) sürekli olarak yeniden fakat değişik bir biçimde benimsenmesi ve belirginleşmesi aracılığıyla Talmud yorumunun açık uçlu sürecine ısrarla vurgu yapmaktadır. Burada tanımlanan bağlılık, yorumlanabilir bir norm grubu olan açık bir metne olup bir anavatana veya antik bir geleneğe değildir. Herhangi bir geri dönüşten, Kutsal Toprak'tan, ya da İsrail'den söz etmeksizin, Weinreich'in Aşkenazik diasporacı tarihini karakterize ettiği 1967 senesine ait özet bir makaleden alıntı yaptım. Yahudi ile Yahudi olmayanın ayrımı eleştirel olup süreçsel ve anti-özcü değildir: "Bir bölünmenin varoluşunun bölünme hattının gerçek konumundan çok daha önemli olduğu... çoğu kez, Yahudi ile Yahudi-olmayan yapılar arasındaki mesafenin içerikteki öğelere uygun şekildeki bir farktan değil daha çok söz konusu sistemin öğeleri olarak yorumlandıkları yol ile oluşturulduklarının görüldüğü ortaya çıkar" (Weinreich 1967: 2205). Weinreich'e göre fark, tehlikeli ve yaratıcı bir arada yaşamanın yeni koşullarında sü-

rekli bir yeniden müzakere etme sürecidir[26]. Onun Siyonizm ve diğer dışlayıcı milliyetçilik eleştirilerine açık katkısı ötesinde bu farklı Aşkenazik ve Sefarad diasporik görüşlerinin yeniden öne çıkarılması noktasında söz konusu olan nedir? Geniza dünyasına ve Goitein'in hayranları grubuna gecikmiş bir yanıt; göze çarpan etnografi, tarih ve göç melezleşmesinin anlatıldığı, Amitav Ghosh tarafından yazılan *"In an Antique Land"* [Bir Antik Ülkede] (1992) adlı yapıttır. Hintli bir romancı ve bir antropolog olan Ghosh, Nil Deltası'ndaki alan araştırmasıyla ilgili yazı yazar ve bu süreçte Akdeniz, Orta Asya ve Güney Asya arasındaki uluslar-ötesi bağlantıların derin bir tarihini açığa çıkartır. Bu çalışma, Üçüncü Dünya içinde bir yerden bir başka yere yapılan geç dönem 20. yüzyıl seyahatini aktardığı bir tarihtir. Kahire Geniza arşivinde Ghosh; Mangalore'de ikamet eden Yahudi bir tacire ait bir kölenin ve Aden'e seyahat eden Hintli bir seyyahın unutulmuş öykülerinin izlerini sürer. Bu arşiv öyküsünün kendisi çok sürükleyici bir alt öykü konusudur. Ghosh'un 12. yüzyıl öncesine dair araştırması, Araplar, Yahudiler ve Güney Asyalılar arasında bir arada yaşamanın, olağanüstü yolculuğun ve ticaretin bir dünyası olan Ortaçağ Hint Okyanusu'nda bir pencere açar. Janet Abu-Lughod'un genel değerlendirmesi, *"Before European Hegemony"* [Avrupa Egemenliği Öncesi] (1989) ve Marshall Hodgson'un (1993) eski dünya tarihsel görüşleri gibi, Ghosh'un anlatımıyla yayılmacı Avrupa'nın doğuşundan önce gelen ekonomik ve kültürel dünya sistemlerini hatır-

---

[26] Birçok yerde, Weinreich, kolonyal ve yeni-sömürgeci sınır hatları üzerindeki var olan temas perspektiflerini, kültürler-arasılaşma ve etkileşimli kimlik oluşumu süreçlerini öngörür. Mary Louise Pratt'in "temas bölgesi" tanımı da etno-dilsel temas ya da kaynaşma dillerinden türetilmiştir (1992). Diasporanın sürekliliğini önceden varsayan interaktif Yahudiliği tarihsel olarak temellendirilen bir Aşkenazi görüşü için ayrıca bk. (Dubnow 1931).

lamamıza yardım eder. 20. yüzyıl sonunda, Batı teknoendüstriyel toplumunun hegemonyası tarafından oluşturulmayan ve/veya bunu ısrar etmeyen bölgesel üstü ağların somut resimlerini oluşturmak zordur. Bu alternatif kozmopolitlikler ve diasporik ağlar tarihleri, önemli politik görüşler olarak tanımlanabilir. Bu görüşler, Benjamin'in işaret ettiği gibi, bir anlamda Araplar ve Yahudiler sonrası, Batı öncesi ve sonrası ile yerliler ve göçmenler sonrasına odaklanır.

Böyle görüşler ve karşıt tarihler, totaliter olmayan küreselleşmeye yönelik stratejileri destekleyebilir. Alttan küreselleşme ile örtüşen ifade, egemenleştirici teknolojilere ve iletişimlere hem direnen hem de onları kullanan bölgesel üstü toplumsal hareketleri adlandırmak amacıyla Brecher ve arkadaşları tarafından ortaya atılmıştır (1993). Bu yapısal karmaşıklık, çağdaş diaspora ağlarının karakteristik özelliğidir. Farklı kozmopolit temaslara dair daha eski tarihlerin anımsanması, yerel ölçekten bir fazla ve temel olarak geleneksel olmanın yeni yollarını güçlendirebilir. Yeni bir Okyanusya bölgeselciliği izdüşümünde uzun bir Pasifik seyahatleri tarihine ait Epeli Hau'ofa'nın son dönem düzenlemesi oldukça yerindedir (Hau'ofa vd. 1993).

İleri sürdüğüm görüşler ve tartıştığım çalışmalar; bu tür geleceklere yönelik engellere, uluslararası sermayenin ve ulusal hegemonyaların sabit baskılarına dair net, bazen de kırıcı bir farkındalığı sürdürür, ayrıca inatçı bir umudu da ifade eder. Kaybolmuş olan bir dünyaya salt ağıt yakmaz. Diğer yandan bu görüşler, genel olarak diaspora söylemlerindeki gibi, hem kaybolma hem de hayatta kalma simgeselciliğini göstermektedir. Biz, bu konuda bir tanımdan yoksunuz ve maalesef "post" teriminin salt tepkisel destekçileri konumuna indirgenmiş bulunuyoruz. "Post-

kolonyal" terimi, Arjun Appadurai'nin "post-nasyonal" terimi gibi, yeni ortaya çıkan veya yalnızca ütopik bir bağlamda anlam kazanmıştır[27]. Herhangi bir post-kolonyal kültür veya yer yoktur; yalnızca anlar, taktikler, söylemler vb. vardır. "Post-" daima "neo-" tarafından gölgelenmektedir. Yine de, post-kolonyal, eğer tamamlanmamışsa geçmişteki baskı yapılarıyla gerçek kopuklukların, mevcut mücadele alanlarının ve hayal edilen geleceklerin tanımını yapar. Belki de bir Geniza dünyasının veya Siyahî Atlantik'in tarihsel izdüşümünde söz konusu olan şey, post-kolonyalizmin prehistoryasıdır. Bu perspektifte gözden geçirilen, mevcut durumda muallakta olan diaspora söylemi ve tarihi; ulus-devletler, küresel teknolojiler ve pazarlar, bir arada yaşamaya yönelik kaynaklar içinde ve karşısında mücadele eden bağlantısız uluslar-ötesiliklere, kozmopolit yaşama yönelik Batılı olmayan, ya da "yalnızca" Batılı olmayan modellerin sağaltılması hususunda olacaktır.

---

[27] Geçmiş birkaç yılda post-kolonyal teorik yaklaşımlar ve tarihsel anlar terimleştirilmiştir. Araştırma, sıklıkla kuşkucu eleştirilere maruz kalmaktadır. Özellikle bk. (During 1987, Appiah 1991, Shohat 1992, Chow 1992, Frankenberg ve Mani 1993, Miyoshi 1993, Dirlik 1994 ve Social Text 31/32, 1992). Bu tartışmaların neden olduğu çözülmeyen birçok sorunla burada meşgul olamıyorum, fakat yalnızca şunu söyleyebilirim ki, post-kolonyal olmanın farklı yollarına dair titiz bir anlayış hususunda Frankerberg'in ve Mani'nin ısrarı konusunda ikna oldum (1993). Terimin kaderi ne olursa olsun, karmaşık tarihsel alanları ve onu geçici olarak adlandıran aktör, postmodern parçalanmadan, yeni-sömürgeci uluslar-üstücülükten veya küresel kapitalizmden oluşan epifenomene indirgenmemelidir. Sömürgecilik sonrasının son dönem diaspora kuramlarıyla bağlantısı hususunda bk. (Frankenberg ve Mani 1993: 302). Bizim mevcut amaçlarımız için de "post" önekine bağlanan üç olası zamansallığa dair Rey Chow'un saptaması, özellikle üçüncü maddeyle ilgilidir: 1. geçiliyor olma; 2. sonrası; 3. teknik açıdan bitirilebilecek fakat arkalarında bıraktıkları tahribata dair değerlendirmeyle yalnızca tümüyle anlaşılabilecek olaylarla işaretlenmiş, doğrusal olmayan fakat sabit bir zaman anlayışı (1992: 152).

Kaynakça

Abu-Lughod, Janet. (1989). *Before European Hegemony: The World System A. D. 1250-1350.* Oxford: Oxford University Press.

Alcalay, Ammiel. (1993). *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Anzaldua, Gloria. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza.* San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

Appiah, Kwame Anthony. (1991). "Is the Post in Postmodernism the Post in Postcolonial?" *Critical Inquiry*, 17: 336-357.

Bauman, Zygmunt. (1989). *Modernity and the Holocaust.* Ithaca NY: Cornell University Press.

Benjamin, Walter. (1968). "Theses on the Philosophy of History". *In Illuminations.* Ed. Hannah Arendt, Çev. Harry Zorn. New York: Schocken Books, 253-265.

Bhabha, Homi K. (1990). "Dissemi Nation: Time, Narrative, and the Margins of the Modem Nation". *Nation and Narration.* Ed. Homi K. Bhabha. London: Routledge, 291-322.

Bottomley, Gillian. (1992). *From Another Place: Migration and the Politics of Culture.* Cambridge: Cambridge University Press.

Boyarin, Daniel. (1993a). "Paul and the Genealogy of Gender". *Representations,* 41: 1-33.

Boyarin, Daniel. (1993b). *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture.* Berkeley: University of California Press.

Boyarin, Daniel ve Jonathan Boyarin. (1993). "Diaspora: Generational Ground of Jewish Identity". *Critical Inquiry* 19 (4): 693-725.

Boyarin, Jonathan. (1992). *Storm from Paradise: The Politics of Jewish Memory.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Brah, Avtar. (1992). "Difference, Diversity and Differentiation". *Race, Culture and Difference.* Ed. James Donald ve Ali Rattansi. London: Sage, 126-145.

Brecher, Jeremy, John Brown Childs ve Jill Cutler (ed). (1993). *Global Visions: Beyond the New World Order.* Boston: South End Press.

Brown, Karen McCarthy. (1991). *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn.* Berkeley: University of California Press.

Calderon, Hector ve José Saldivar (ed). (1991). *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture, and Ideology.* Durham, NC: Duke University Press.

Canclini, Nestor Garcia. (1992). "Museos, aeropuertos y ventes de garage". Basılmamış bildiri. *Borders/Diasporas Conference.* The Center for Cultural Studies, University of California, Santa Cruz.

Chow, Rey. (1992). "Between Colonizers: Hong Kong's Postcolonial Self-Writing in the 1990s". *Diaspora,* 2 (2): 151-170.

Clifford, James. (1988). *The Predicament of Culture.* Cambridge: Harvard University Press.

Clifford, James. (1992). "Traveling Cultures". *Cultural Studies.* Ed. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler. New York: Routledge, 96-116.

Cohen, Robin. (1987). *The New Helots: Migrants in the International Division of Labour.* Aldershot, England: Gower.

Davies, W. D. (1992). *The Territorial Dimension of Judaism.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dirlik, Arif. (1994). "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism". *Critical Inquiry,* 20 (2): 328-356.

Drake, St. Clair. (1982). "Diaspora Studies and Pan-Africanism". *Global Dimensions of the African Diaspora.* Ed. Joseph E. Harris. Washington, DC: Howard University Press, 341-404.

Dubnow, Simon. (1931). "Diaspora". *Encyclopedia of the Social Sciences.* New York: Macmillan, 126-130.

Dubnow, Simon. (1958). *Nationalism and History: Essays in Old and New Judaism.* Philadelphia: Jewish Publication Society of America.

During, Simon. (1987). "Postmodernism or Post-Colonialism Today". *Textual Practice,* 1 (1): 32-47.

Fischer, Michael M. J. ve Mehdi Abedi. (1990). *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition.* Madison: University of Wisconsin Press.

Flores, Juan ve George Yudice. (1990). "Living Borders/Buscando America". *Social Text* 24: 57-84.

Foner, Nancy. (1987). "W et Indians in New York City and London: A Comparative Analysis". *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions.* Ed. Constance Sutton ve Elsa Chaney. New York: Center for Migration Studies, 117-130.

Frankenberg, Ruth ve Lata Mani. (1993). "Crosscurrents, Crosstalk: Race, Postcoloniality and the Politics of Location". *Cultural Studies,* 7 (2): 292-310.

Galloway, Colin. (1990). *The Western Abenakis of Vermont, 1600-1800: War, Migration, and the Survival of an Indian People.* Norman: University of Oklahoma Press.

Ganguly, Key. (1992). "Migrant Identities: Personal Memory and the Construction of Selfhood". *Cultural Studies,* 6 (1): 27-50.

Getty Center. (1991). *New Geographies of Performance: Cultural Representation and Intercultural Exchange on the Edge of the 21st Century: Summary Report.* Los Angeles: Getty Center for the History of Art and the Humanities.

Ghosh, Amitav. (1989). "The Diaspora in Indian Culture". *Public Culture*, 2 (1): 73-78.

Ghosh, Amitav. (1992). *In An Antique Land*. London: Granta Books.

Gilroy, Paul. (1987). *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. London: Hutchinson.

Gilroy, Paul. (1991). "Sounds Authentic: Black, Music Ethnicity, and the Challenge of the Changing Same". *Black Music Research Journal*, 11 (2): 111-136.

Gilroy, Paul. (1992a). "Cultural Studies and Ethnic Absolutism". *Cultural Studies*. Ed. Lawrence Grossberg, Cary Nelson ve Paula Treichler. New York: Routledge, 187-199.

Gilroy, Paul. (1992b). "It's a Family Affair". *Black Popular Culture: A Project by Michele Wallace*. Ed. Gina Dent. Seattle WA: Bay Press, 303-316.

Gilroy, Paul. (1993a). *The Black Atlantic: Double Consciousness and Modernity*. Cambridge: Harvard University Press.

Gilroy, Paul. (1993b). *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*. London: Serpent's Tail.

Goitein, Solomon Dob Fritz. (1967-93). *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Berkeley: University of California Press.

Grasmuck, Sherri, and Patricia R. Pessar. (1991). *Between Two Islands: Dominican International Migration*. Berkeley: University of California Press.

Grewal, Shabnam (ed). (1988). *Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women*. London: Sheba Feminist.

Gupta, Rahila. (1988). "Women and Communalism, A Tentative Inquiry". *Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women*. Ed. Shabnam Grewal. London: Sheba Feminist, 23-29.

Hall, Stuart. (1988). "New Ethnicities". *Black Film, British Cinema.* Ed. Kobena Mercer. London: Institute of Contemporary Arts, 27-30.

Hall, Stuart. (1990). "Cultural Identity and Diaspora". *Identity: Community, Culture, Difference.* Ed. Jonathan Rutherford. London: Lawrence and Wishart, 222-237.

Hannerz, Ulf. (1992). *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning.* New York: Columbia University Press.

Harvey, David. (1989). *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change.* Oxford: Blackwell.

Hau'ofa, Epeli, Vijay Naidu ve Eric Waddell (ed). (1993). *A New Oceania: Rediscovering Our Sea of Islands. Suva.* Fiji: School of Social and Economic Development, The University of the South Pacific.

Helmreich, Stefan. (1993). "Kinship, Nation, and Paul Gilroy's Concept of Diaspora". *Diaspora,* 2 (2): 243- 249.

Hicks, Emily. (1991). *Border Writing: The Multidimensional Text.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hodgson, Marshall. (1993). *Rethinking World History.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hooks, Bell. (1989). "Critical Interrogation: Talking Race, Resisting Racism". *Traveling Theories, Traveling Theorists.* Ed. James Clifford ve Vivek Dhareshwar. *Inscriptions* 5: 159-164.

Hooks, Bell. (1990). *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics.* Boston: South End Press.

Jan Mohamed, Abdul ve David Lloyd (ed). (1990). *The Nature and Context of Minority Discourse.* New York: Oxford University Press.

Kingston, Maxine Hong. (1976). *The Woman Warrior: Memoirs of a Girlhood among Ghosts.* New York: Knopf.

Lavie, Smadar. (1992). "Blow-Ups in the Borderlands: Third World Israeli Authors' Gropings for Home". *New Formations*, 18: 84-106.

Linebaugh, Peter ve Marcus Rediker. (1990). "The Many Headed Hydra: Sailors, Slaves, and the Atlantic Working Class in the 18th Century". *Journal of Historical Sociology*, 3 (3): 225-352.

Lorde, Audre. (1982). *Zami, A New Spelling of My Name.* Trumansburg NY: Crossing Press.

Marcus, George ve Michael M. J. Fischer. (1986). *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Marshall, Paule. (1981). *Brown Girl, Brownstones*. New York: Feminist Press.

Mercer, Kobena. (1988). "Diaspora Culture and the Dialogic Imagination". *Blackframes: Celebration of Black Cinema.* Ed. Mbye Cham ve Claire Andrade-Watkins. Cambridge MA: MIT Press, 50-61.

Mercer, Kobena. (1990). "Black Art and the Burden of Representation". *Third Text (Spring)*: 61-78.

Mishra, Vijay. (1983). "The Girmit Ideology Reconsidered". Language and Literature. Ed. Satendra Nandan. Suva, Fiji: University of the South Pacific, 240-253.

Mishra, Vijay. (1994). "The Familiar Temporariness". *Theorizing the Literature of the Indian Diaspora.* Center for Cultural Studies, University of California, Santa Cruz, 2 Şubat.

Mitter, Swasti. (1986). *Common Fate, Common Bond: Women in the Global Economy*. London: Pluto Press.

Miyoshi, Masao. (1993). "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State". *Critical Inquiry*, 19: 726-751.

Mohanty, Chandra. (1987). "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience". *Copyright* 1: 30-44.

Naficy, Hamid. (1991) "Exile Discourse and Televisual Fetishization". *Quarterly Review of Film and Video*, 13 (1-3): 85-116.

Needham, Rodney. (1975). "Polythetic Classification". *Man*, 10: 349-369.

Ong, Aiwah. (1993). "On the Edge of Empires: Flexible Citizenship among Chinese in Diaspora". *Positions*, 1 (3): 745-778.

Pan, Lynn. (1990). *Sons of the Yellow Emperor: A History of the Chinese Diaspora.* Boston: Little Brown.

Philip, Marlene Nourbese. (1993). "Black Jewish Relations". *Border/Lines*, 29/30: 64-69.

Potts, Lydia. (1990). *The World Labour Market: A History of Migration*. London: Zed Books.

Pratt, Mary Louise. (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation.* London: Routledge.

Radakrishnan, R. (1991). "Ethnicity in an Age of Diaspora". *Transition*, 54: 104-115.

Rosaldo, Renato. (1989). *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis.* Boston: Beacon Press.

Rouse, Roger. (1991). "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism". *Diaspora*, 1 (1): 8-23.

Rushdie, Salman. (1989). *The Satanic Verses.* New York: Viking.

Safran, William. (1991). "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return". *Diaspora*, 1 (1): 83-99.

Said, Edward. (1984). "Reflections of Exile". *Granta*, 13: 159-172.

Said, Edward. (1990). "Third World Intellectuals and Metropolitan Culture". *Raritan*, 9 (3): 27-50.

Saldivar, José David. (1991). *The Dialectics of Our America: Genealogy, Cultural Critique, and Literary History.* Durham NC: Duke University Press.

Sassen-Koob, Saskia. (1982). "Recomposition and Peripherialization at the Core". *Contemporary Marxism,* 5: 88-100.

Schiller, Nina Glick, Linda Basch ve Cristina Blane-Szanton (ed). (1992). *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered.* New York: New York Academy of Sciences.

Shohat, Ella. (1988). "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims". *Social Text,* 19/20: 3-45.

Shohat, Ella. (1989). *Israeli Cinema: East/West and the Politics of Representation.* Austin: University of Texas Press.

Shohat, Ella. (1992). "Notes on the Post-Colonial". *Social Text,* 41/42: 99-113.

Shyllon, Folarin. (1982). "Blacks in Britain: A Historical and Analytical Overview". *Global Dimensions of the African Diaspora.* Ed. Joseph E. Harris. Washington DC: Howard University Press, 170-194.

Spivak, Gayatri Chakravorty. (1989). "Who Claims Alterity?" *Remaking History.* Ed. Barbara Kruger ve Phil Mariani. Seattle: Bay Press, 269-292.

Sutton, Constance, and Elsa Chaney (ed). (1987). *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions.* New York: Center for Migration Studies.

Taussig, Michael. (1986). *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing.* Chicago: University of Chicago Press.

Teaiwa, Teresia. (1993). "Between Traveler and Native: The Traveling Native as Performative/Informative Figure".

Minority Discourse II Conference, University of California Humanities Research Institute Santa Cruz, Haziran.

Tololian, Khachig. (1991). "The Nation State and its Others: In Lieu of a Preface". *Diaspora*, 1 (1): 3-7.

Vega, Ana Lydia. (1987). "Encancaranublado". *Encancaranublado y otroscuentos de naufragio.* Rio Piedras PR: Editorial Antillana, 73-79.

Velez, Diana L. (1967). "The Reality of Jewishness Versus the Ghetto Myth: The Sociolinguistic Roots of Yiddish". *To Honor Roman Jakobson.* The Hague: Mouton. West, Cornel, 2199-2211.

Velez, Diana L. (1993). *Race Matters.* Boston: Beacon Press.

Wolff, Janet. (1993). "On the Road Again: Metaphors of Travel in Cultural Criticism". *Cultural Studies*, 7 (2): 224-239.

Xiaoping Li. (1993). "New Chinese Art in Exile". *Border/Lines*, 29/30: 40-44.

Diaspora kavramı, son on yıla kadar sosyoloji, antropoloji, uluslararası ilişkiler ve tarih gibi disiplinlerin ilgi alanı olarak görülmüş, ancak daha sonra bu kavramın kapsamında meydana gelen esneklik ve genişleme, ulus-ötesi toplulukların incelenmesi bağlamında terim üzerinde yeni bir perspektifin oluşmasını sağlamıştır. Bu konuda Batı'da yapılan akademik tartışmalar henüz ülkemizde yeteri kadar anlaşılamamış, dahası diasporik topluluklar üzerinde yapılan incelemeler daha önce çizilen klasik çerçevenin dışına çıkamamıştır. Türkiye'deki akademik dünyada diaspora ve kültürel kimlik ilişkisinin görülmesini sağlamak amacıyla hazırlanan elinizdeki bu kitap, diaspora kavramıyla birlikte kültürel kimlik ve etnisiteye yönelik kuramsal bir bakışın oluşmasına katkı sağlayan çeviri makalelerden oluşmuştur. Kitaptaki makaleler, diaspora kuramlarının yanı sıra etnik ve kültürel kimlik, etnik folklor ve sözlü tarih konularını da içermektedir.

ISBN:978-605-5184-56-8



