

Die tscherkessische Diaspora in Anatolien: Ethnokulturelle und politische Eigenschaften

Ayhan Kaya

In dieser Arbeit werde ich untersuchen, welchen Prozessen der Identitätsbildung Tscherkessen fern von ihrem Ursprungsland in der türkischen Diaspora und unter dem Einfluss der dortigen zeitlichen, räumlichen, politischen und gesellschaftlichen Umstände unterworfen sind. Weiter interessiert mich, welche gemeinsamen kulturellen Muster sie im Verlauf dieser Prozesse hervorbringen, obwohl sie in ganz verschiedenen geographischen Räumen leben.

Untersuchungen zu den Themen Diaspora, kulturelle Anthropologie, Ethnizität und Identität kommen häufig zu dem Schluss, dass eine direkte Korrelation besteht zwischen nationalen, ethnischen, kulturellen, diasporischen¹ und individuellen Identitäten einerseits und dem sozialen, politischen, rechtlichen und kulturellen Umfeld, in dem Menschen leben, sowie der Beschaffenheit der sozialen Gruppen, mit denen sie in einem gegenseitigen Austausch stehen, andererseits. Identitäten, so lässt sich daraus schließen, entstehen in einem dialogischen und dialektischen Prozess.

Nähert man sich dieser Frage nun aus der Sicht von Menschen, die in der Diaspora leben, wird deutlich, dass diese so, wie sie in ganz verschiedenen geographischen Regionen verstreut leben, auch stark voneinander abweichende Diaspora-Identitäten ausbilden. Diese Identitäten lassen sich heute zwei Achsen entlang definieren: einer universellen und einer partiellen Achse (Safran 1991; Clifford 1994; Gilroy 1994; Kaya 2000). Auf der universellen Achse liegen die Verbindungen, die gegenseitigen Einflüsse und Beziehungen zwischen dem Heimatland und der Diaspora, die mit der Globalisierung auch materielle Realität angenommen haben. Diese Achse kann man auch als die übernationale oder transnationale Achse bezeichnen. Die partielle Achse hingegen ist kein Bereich, der von selbst, spontan Gestalt annimmt. Hier entstehen vielmehr Entwürfe zur Gegenwehr gegen die ausschließenden, jede demokratische Beteiligung verhindernden Bedingungen, welche die Mehrheitsbevölkerung und das herrschende politische und rechtliche System schaffen. Die partielle Achse ist der Ort, an dem die authentische Kultur, die Tradition, das Gewohnheitsrecht und die Geschichte auf den Plan treten. Nehmen wir beispielsweise an, dass bei einer bestimmten Gruppe die partielle Achse im Verhältnis zur universellen Achse stärker hervortritt, so ist zu erwarten, dass die Mitglieder dieser Gruppe sich im Aufnahmeland immer

¹ Im Original *diasporik*. Um eine genaue Übersetzung zu gewährleisten, haben wir in Übereinkunft mit dem Autor den Terminus als Adjektiv auch im Deutschen übernommen (die Übers.).

noch als Gäste betrachten und die Hoffnung noch nicht aufgegeben haben, der einst in die Heimat zurückzukehren.

In den Sommermonaten der Jahre 2001 und 2002 habe ich, vor allem auf der Strecke zwischen Samsun und Reyhanlı, eine sozialanthropologische Feldforschung durchgeführt; gegen Ende des Jahres 2002 folgte eine auf die ganze Türkei ausgeweitete strukturierte soziologische Befragung mit sechshundert Probanden. Die Daten aus diesen Untersuchungen werde ich in der vorliegenden Arbeit teilweise verwenden. Darauf gestützt werde ich die gemeinsamen kulturellen Rituale herausarbeiten, die, auf der erwähnten partiellen Achse, bei tscherkessischen Bevölkerungsgruppen zu beobachten sind, welche in ganz verschiedenen Gegenden der Türkei weit voneinander entfernt leben. Solche Rituale können sowohl als Ausdruck des Reichtums der türkischen Kultur gelesen werden oder aber als ein Weg zu eigener kultureller Kreativität von Menschen, die sich selbst in diesem Land immer noch als Gäste fühlen.

Im ersten Teil der Arbeit werde ich den Migrationsprozess der Tscherkessen aus dem Nordkaukasus nach Anatolien nachzeichnen, im nachfolgenden Teil dann die Eindrücke aus der Feldforschung wiedergeben. Im letzten Teil werde ich etwas zu den Strategien der politischen Beteiligung sagen, welche die Tscherkessen innerhalb der historischen, politischen und sozialen Bedingungen ihres Umfeldes entwickelt haben. Indem sie die Quellen und Kanäle nutzten, die ihnen aus der Globalisierung erwachsen sind, gelang es ihnen nach und nach, gleichzeitig sowohl im Heimatland als auch in der Diaspora anwesend zu sein.

Bevor ich jedoch auf bestimmte Eigenschaften der tscherkessischen Diaspora-Identitäten eingehe, möchte ich ihren Migrationsprozess kurz zusammenfassen.

Kurze Geschichte der Migration nach Anatolien und die tscherkessische Identität

Zur Etymologie des Wortes Tscherkessen bestehen heute zahlreiche unterschiedliche Auffassungen. Da es nicht zur Fragestellung dieser Arbeit gehört, sie alle hier aufzuzählen, beschränke ich mich auf die zwei wahrscheinlichsten unter ihnen. Eine dieser Auffassungen geht davon aus, dass das Wort *Çerkes*, Tscherkessen, aus dem altgriechischen *Kercetai* entlehnt, in der Form *kerket* zur Bezeichnung der Völker der nordwestlichen Schwarzmeerküste verwendet und durch Lautwandel zum heutigen *Çerkes* geworden ist. Eine andere Auffassung hingegen nimmt nicht Altgriechisch, sondern Tatarisch als Ursprung des Wortes an. Die ursprünglich nomadischen Tataren haben sich seit dem dreizehnten Jahrhundert auf der Krim niedergelassen. Offensichtlich begannen sie zu dem Zeitpunkt, die im Nordkaukasus lebenden sesshaften, als *Zibler* bekannten Völker als *Jarkaz* zu bezeichnen. Im Tatarischen bedeutet *jar* bzw. *çer* Erde, *kaz* oder *kes* schaben, schneiden, umgraben oder bearbeiten. Es wirkt plausibel, dass sich das Wort *Jarkaz* mit der Bedeutung „Landarbeiter“ mit der Zeit zu *çerkez* oder *çerkes* weiter-

entwickelt haben könnte (Avagyan 2004). Von wesentlicher Bedeutung ist dann die Tatsache, dass vom 17. Jahrhundert an mit dem Begriff *çerkes* alle Völker des Nordkaukasus bezeichnet wurden: die Adige und die Kabartey, die Karatschay-Türken und die Balkar-Türken, die Abchasen, Tschetschenen, Dagestaner und Avaren sowie ein Teil der Südukrainer und Kasachen.

Die Grenzen des Gebietes, innerhalb dessen die Osmanen die Oberherrschaft über die Tscherkessen hatten, verengten sich mit den osmanisch-russischen Kriegen von 1787 und 1828/29 zusehends. Die Flucht der Muslime vor der russischen Expansion seit dem Jahr 1787 hatte mit der Vertreibung der Krimtürken begonnen und dauerte durch das gesamte 19. Jh. an. Zielregionen waren Anatolien, der Balkan und der Nahen Osten. Zuerst verließen die Krimtataren, sodann die Nogay ihre Heimat; später taten es ihnen die Adige, Kabartey, Tschetschenen und Abchasen gleich. In größerem Umfang seit den 1850er Jahren und bis zur Russischen Revolution 1917 kamen die Tscherkessen in Wellen sowohl auf dem Land- als auch auf dem Seeweg in osmanisches Gebiet. Die Hohe Pforte siedelte sie in Anatolien, auf dem Balkan sowie innerhalb der heutigen Grenzen Syriens, Jordaniens und Israels an. Nach dem Krimkrieg kamen die Tscherkessen vor allem in der Folge des osmanisch-russischen Krieges von 1877/78 (Gökçe 1979; Karpat 1985); in Booten, auf Wagen und zu Fuß flüchteten sie auf osmanisches Territorium. Das Zentrum des Kalifats, Istanbul, war zu der Zeit von symbolischer Bedeutung. Angesichts möglicher weiterer Kriege war der Osmanische Staat, dessen Gebiet mit den zunehmenden nationalistischen Stömungen rapide schrumpfte, aber auch dringend auf junge muslimische Kräfte angewiesen. So gewann er einerseits kriegstaugliche Soldaten, hoffte andererseits, die zentrifugalen Kräfte auf dem Balkan, in Zentralanatolien und im Mittleren Osten mit den Tscherkessen als ausgleichender Kraft zu bändigen (Karpat 1985; DüNDAR 2001; Kaya 2005).

Die Zahl der Tscherkessen, die durch die russische Expansion aus ihrer Heimat vertrieben wurden und ins Osmanische Reich gelangten und die ihre Migration selber als Verbannung bezeichnen, wird auf über eine Million geschätzt. Akademische Arbeiten auf der Grundlage russischer Daten reden von 500 000 bis einer Million Vertriebenen (Avagyan 2004: 56). Auf türkische Quellen gestützte Untersuchungen hingegen gehen allgemein von einer bis zwei Millionen aus (Berkok 1958; Gökçe 1979; Karpat 1985; Aydemir 1988; Saydam 1997; DüNDAR 2001). Zusätzlich ist zu berücksichtigen, dass auf der strapaziösen Wanderung zahlreiche Menschen ums Leben kamen, ein großer Teil davon aus Überanstrengung sowie durch Krankheiten wie Typhus oder Pocken. Belegt ist der Tod von Zehntausenden von Menschen in den damaligen Häfen von Trabzon und Samsun durch eine Epidemie (Karpat 1985; Avagyan 2004). Man geht davon aus, dass 25% der Flüchtlinge auf der Flucht starben (Karpat 1985; Avagyan 2004: 58). Die Zahl der Ende des 19. Jh. im Nordkaukasus verbliebenen, nicht ausgewanderten Tscherkessen hingegen liegt zwischen 150 000 und 200 000 (Jaimoukha 2001: 69).

Die zum Auswandern gezwungenen Tscherkessen zeigen alle Eigenschaften einer klassischen Diaspora. Zu den bezeichnendsten darunter gehören die Sehnsucht nach der Heimat und ein nicht abnehmender Wunsch, dorthin zurückzukehren. Nach ihrer Ankunft in Anatolien befreite die Regierung in Istanbul die Tscherkessen für eine Dauer von zehn Jahren von Militärdienst und Steuern. Für den Hausbau wurden ihnen die notwendigen Mittel zur Verfügung gestellt; zudem erhielt jede Familie ein Paar Ochsen. Bekannt ist auch, dass Tscherkessen in von Armeniern, Griechen und anderen Christen bewohnten Dörfern angesiedelt wurden (Avagyan 2004). Nach ihrer Ankunft in Anatolien hatten sich die Tscherkessen einer verbindlichen Siedlungspolitik zu unterziehen. Besonders von den 1860er Jahren an, als sie in großer Zahl zuwanderten, wurden ihnen Niederlassungen in Gebieten zugewiesen, deren Bewohner zentrifugale Tendenzen zeigten. Der Balkan mit dem balkanischen, der Nahe Osten mit dem arabischen Nationalismus, Anatolien mit dem armenischen und dem griechischen Nationalismus waren Regionen, in denen die Tscherkessen bevorzugt angesiedelt wurden. In Anatolien hatten sie sich auf dem Landstreifen von Samsun im Norden über Çorum, Tokat, Amasya, Ankara, Kayseri und Kahramanmaraş bis zu Hatay-Reyhanlı im Süden und zudem an mehreren Orten wie Adapazarı, İzmit, Biga, Balıkesir, Çanakkale und Bursa in Westanatolien sowie in bestimmten Gegenden Südanatoliens niederzulassen. Diese in großen Strömen zuwandernden Migranten beeinflussten in der Folge die Entwicklungen im Osmanischen Reich in mehreren Bereichen. Einmal nahm die muslimische Bevölkerung zahlenmäßig zu, dann islamisierten sich die christlichen Provinzen. Das Heer gewann an Stärke dank den kämpferischen Eigenschaften junger Tscherkessen; nationalistisch-separatistische Tendenzen der nichtmuslimischen Bevölkerung wurden im Gleichgewicht gehalten. Zudem gewann panislamisches Gedankengut wesentlich an Verbreitung. Insbesondere gegen Kurden, Drusen, Turkmenen und Beduinen benutzte der Osmanische Staat die Tscherkessen als ausgleichende Kraft.

Auf der anderen Seite beschloss man, gemäß einem Abkommen zwischen der Hohen Pforte und dem Russischen Reich von vor dem russisch-osmanischen Krieg von 1877/78, in den osmanisch-russischen Grenzgebieten sowie in den vorwiegend von Armeniern bevölkerten Gebieten keine Tscherkessen anzusiedeln. Allerdings sind später die in der Folge des osmanisch-russischen Krieges aus dem Balkan vertriebenen Tscherkessen dennoch in den dicht von Armeniern bevölkerten zentral- und ostanatolischen Provinzen angesiedelt worden. Zur heutigen Zahl der Tscherkessen gibt es verschiedene Schätzungen; sie reichen von einer Million bis zu sieben Millionen. Sichere Angaben liegen jedoch nicht vor. Dennoch können wir, wenn wir von der Feststellung Peter Andrews (1992) aus dem Jahr 1970 ausgehen, nach der es 900 tscherkessische Dörfer gibt, und wenn wir zudem die niedrige Geburtenrate berücksichtigen, ohne zu übertreiben, so glaube ich, von zwei bis zweieinhalb Millionen Tscherkessen ausgehen. Wenn wir zu dieser Zahl die heute noch im Nordkaukasus lebenden Tscherkessen von rund einer Million

dazurechnen, so kommen wir auf eine Bevölkerung einer nicht zu vernachlässigenden Größe. Zudem leben heute in Jordanien 60 000 mehrheitlich Şapsığ und Kabartey, in Syrien 40 000 mehrheitlich Abzeh, Kabartey und Abchasen und in Israel etwa 3 000 vorwiegend Şapsığ und Abchasen; diese Zahlen sind allerdings nicht garantiert (Jaimoukha 2001).

Es gibt drei Zonen, in denen sich die Tscherkessen zu Beginn besonders zahlreich niederließen: in Rumelien, auf der Linie Samsun-Reyhanlı und auf der Linie Syrien-Jordanien. Zuerst siedelten sie im auch den Krimtataren und den Nogay-Türken zugewiesenen Rumelien. In jenem Gebiet, in dem die Russen jahrelang panslawistische Propaganda betrieben hatten, sollten die Tscherkessen nun als Gegenkraft panislamische Ideen vertreten. Sie wurden in den Gegenden von Constanza, Varna, Sofia, Pristina, Kosova und Plevne angesiedelt. Nach dem 93er Krieg mit Russland hingegen wies man ihnen die südliche Marmararegion und die Golanhöhen zu. In Rumelien verbliebene 80 Tscherkessen wurden im Jahr 2000 mit der Unterstützung der russischen Regierung in die Republik Adigey umgesiedelt. Auch auf dem Balkan gibt es bis heute Tscherkessen, allerdings in sehr geringer Zahl.

Das Traumland hinter dem Berg Kaf wird Wirklichkeit

Im Juni des Jahres 1998 unternahm Prinz Ali Ben-El Hüseyin von Jordanien, dessen Sympathien für die tscherkessische Kultur bekannt sind, mit etwa zehn Sicherheitsbeamten der königlichen Familie zusammen eine historische Reise mit Ausgangspunkt in der jordanischen Hauptstadt Amman. Sie begann in Richtung des Traumlandes hinter dem Berg Kaf und führte über Syrien, Reyhanlı, die Ebene von Göksun, Pınarbaşı, Ankara und Samsun. Der Märchenprinz und seine Männer gelangten hoch zu Ross durch die dicht von Tscherkessen bewohnten Gegenden bis zum Hafen von Samsun. Die Reiter, die tscherkessische Kostüme trugen, wurden wie die von hinter dem Berg Kaf kommenden Mythenhelden überall in den Städten und Dörfern von der tscherkessischen Diaspora mit Freuden begrüßt. Später gelangten sie per Schiff übers Schwarze Meer in die Hafenstadt Sotschi im Nordkaukasus. Auf beiden Seiten des Schwarzen Meeres empfing man sie einerseits mit verwunderten Blicken und andererseits mit großer Begeisterung. Ältere Leute, die ihren Augen nicht trauten, wollten die Reiter berühren, wie um sich zu vergewissern, dass sie nicht träumten. Plötzlich waren ihre Verwandten aus den „arabischen Provinzen“, von denen sie bloß ab und zu recht Unsicheres hörten, Wirklichkeit geworden (Kaya 2005).

Diese historische Reise fand auch in den Film von Şehbal Şenyurt Eingang. Die berühmte kanadische Popsängerin Loreena McKennitt, die zu dem Videofilm die Musik beisteuerte, war nach Nachforschungen zur Überzeugung gelangt, dass die Kelten kaukasischer Abstammung seien. Später wurde der Film in eigens organisierten Veranstaltungen in beinahe allen Vereinen und Stiftungen von tür-

kischen Tscherkessen einem breiten Publikum zugänglich gemacht. Diese Reise und das große Medieninteresse, das sie fand, spielen mit Sicherheit eine zentrale Rolle in der seit einiger Zeit starken Präsenz der Tscherkessen in der türkischen Öffentlichkeit. Vor nicht langer Zeit hat auch der Sender CNN Türk den Film gezeigt. Die visuellen Massenmedien oder, anders gesagt, der elektronische Kapitalismus, insbesondere das Fernsehen, haben dazu beigetragen, dass Menschen aus ganz verschiedenen Regionen durch ein traumartiges Erlebnis wie in diesem Beispiel zu einer Art Gemeinschaft der Gefühle (*community of sentiments*) zusammengewachsen sind (Appadurai 1997). Mit dieser und ähnlichen Veranstaltungen haben die Tscherkessen sich ihrer tscherkessischen Identität buchstäblich von Neuem und mit Stolz vergewissert.

Die tscherkessische Diaspora in der Türkei

Was nun meine eigene Reise anbelangt, so beginnt sie im Hafen von Samsun, wo Prinz Ali mit seinem weißen Pferd die Segel in Richtung Nordkaukasus setzte. Samsun ist zudem, was wesentlich bedeutender ist, einer der ersten osmanischen Häfen, welchen die Tscherkessen vor rund hundertfünfzig Jahren auf ihrer Seereise in die Verbannung ansteuerten. An einem bedeckten Schwarzmeer-Morgen mit zornigem Wellengang komme ich hier an. Samsun empfängt mich an einem so melancholischen Tag, als ob es mich erinnern wollte an die Geschichten der Menschen, die auf dem Weg in die Verbannung im Meer ertranken, an die, welche, kaum an Land gegangen, an Malaria und anderen Epidemien starben, aber auch an die „Istanbulako-Lieder“, *psishxo yicijj* in der Sprache der Adigey, die auf der Reise voller Hoffnung in Richtung Istanbul entstanden, oder an die Geschichten, die ich gelesen und gehört habe, Geschichten von Menschen, die in den Jahren der Verbannung auseinandergerissen und verstreut wurden über den Balkan, an zahlreiche Orte Anatoliens und in so weit entfernte Gegenden wie Syrien, Jordanien und Iran. Während und nach den 1860er Jahren sind Neuankömmlinge von Samsun aus vor allem über zwei Regionen nach Anatolien gelangt: über die Ebene von Çarşamba sowie über Karlı Köyü und die Gegend von Alaçam an der Straße nach Sinop. Karlı Köyü hat Berühmtheit erlangt unter den türkischen Tscherkessen als rein tscherkessisches Dorf. Berühmt ist auch das in den ersten Jahren der Verbannung bei Çarşamba gegründete Dorf Kızılot mit seinen Platanen, in der Gegend Kavlan genannt, die einen Umfang von 35 Schritten haben sollen. Der Überlieferung nach haben die ersten nach Samsun gelangten Tscherkessen diese Bäume gepflanzt. Wie ihren Augapfel sollen sie sie gehütet und gepflegt haben; zu ihrer Kultur gehört ja auch ein Baumkult. Der Gründungssage des Dorfes gemäß glaubte das eingesessene türkische Volk, dass Orte, an denen Platanen oder *dışbudak* nicht gedeihen, unfruchtbar seien. Die neu ankommenden Tscherkessen begannen indessen, die Felder zu säubern, die voll von *kızılot*, einem als rotes Kraut bezeichneten Unkraut standen und als un-

fruchtbar galten. Danach setzten sie Platanen, und von dem Zeitpunkt an hieß der Ort dieser fruchtbaren Felder Kızılot. Die Leute von Kızılot betreiben intensiven Haselnussanbau wie ein anderes nahe gelegenes Tscherkessendorf auch. In den Sommermonaten kommen Hunderte kurdischstämmiger Menschen aus Südostanatolien zum Pflücken der Haselnüsse. Ein nicht abbrechender Konvoi von Traktoren führt sie heran, und die Ebene von Çarşamba überzieht sich mit den Zelten dieser kurdischen Wanderarbeiter.

In Kızılot beherbergen mich der Vater und der Onkel von Mete, einem der Jungen des Dorfes. Sie erzählen mir viel über das tscherkessische Leben. Insbesondere zwei Themen will ich nicht übergehen: Die Gastfreundschaft und den Respekt, die beiden wichtigsten Prinzipien der tscherkessischen Kultur. Die Aufmerksamkeit für den Gast, der ins Haus kommt, ist von besonderer Art. Wie wenn dadurch das Gemeinschaftliche geheiligt würde, zollt man Groß und Klein Respekt. Es heißt, dass Fremde, die in einem tscherkessischen Haushalt zu Gast sind, drei Tage lang bedient werden, ohne dass man sie nach dem Grund ihres Kommens frage. In den Dorfhäusern befindet sich das Gästezimmer gleich im ersten Raum nach dem Hof, wo der Gast sich wohlfühlen kann. Wer Gästen nicht genügend Aufmerksamkeit entgegenbringt, hat mit gesellschaftlichen Ausschlussmechanismen zu rechnen. Der Grundsatz der Gastfreundschaft ist auch eine der Voraussetzungen für die Ausbildung des sozialen Zugehörigkeitsgefühles. So wie zwischen den einzelnen Individuen funktioniert der Respekt aber auch auf der Ebene der Gestaltung des sozialen Lebens. Jedoch meint Respekt nicht bloß eine Form des Gehorsams der Kleinen den Großen gegenüber oder ein ideologisches Instrument in den Händen der älteren Generation zur Kontrolle der Jüngeren. Er bezeichnet gleichzeitig eine Haltung, welche auch die Älteren den Jüngeren gegenüber einzunehmen haben. Zum Beispiel ist jedes Mitglied einer Gruppe verpflichtet, im Sinne einer Ehrbezeugung aufzustehen und zu grüßen, wenn irgendein Individuum, ob groß oder klein, zu dieser Gruppe dazustoßt. In Kızılot ist der Grundsatz des Respekts so weit entwickelt worden, dass früher sogar das Durchqueren des Dorfes zu Pferd als Respektlosigkeit galt. Wer geritten kam, stieg am Dorfeingang sofort ab und ging in respektvoller Haltung bis zum Dorfausgang vor dem Pferd her.

Nicht gastfreundlich zu sein, respektlos und den Gebräuchen zuwider zu handeln gilt als Verstoß gegen das *khabze* genannte Gewohnheitsrecht. Solches Verhalten ist *haynape*, Schande. *Haynape* ist ein überaus oft anzutreffender Begriff in der Gestaltung des sozialen Lebens. Respektlosigkeit den Großen (*thamate*) oder den Kleinen gegenüber, fehlerhaftes Verhalten den Gästen gegenüber, der Versuch, Gäste in irgendeine Arbeit einzuspannen und zahlreiche weitere Verhaltensformen sind *haynape*. *Khabze* ist mit dem in der indischen Kultur *dharma* genannten Gewohnheitsrecht zu vergleichen; man kann es mit den Worten des 88jährigen Mahir aus Karaboğaz, einem Kabartey-Dorf in der Provinz Pınarbaşı bei Kayseri ausdrücken und erfährt dabei auch einiges über die grundlegenden

Eigenschaften der aus der Heimat mitgebrachten Kultur. Wie viele andere Kabartey in der Region von Kayseri bezeichnet Mahir den Kaukasus als Vaterland, als Heimat des Vaters, Anatolien hingegen als seine eigene Heimat. Um den Begriff *khabze* zu erläutern, zählt er folgende Grundsätze auf:

- Wer im Krieg das Schwert, auf der Kanzel in der Moschee die Rede führt, ist unser Anführer.
- Die Gemeinschaft bedarf jederzeit einer edlen Kraft.
- Wer mutig ist, ist edel.
- Für edle Menschen sind Vermögen und Zierat *haynape*, Schande.
- Stolz ist kein Zeichen von Adel.
- Adel bedeutet Reichtum.
- Die Quelle des Adels sind Intelligenz, Schamgefühl und Bescheidenheit.
- Adel ist nicht angeboren, er nährt sich aus Dienst und Tugend.
- Sitten, Bräuche sind zu jeder Zeit das Passende.
- Seid nicht heuchlerisch.
- Zuerst kommen die Mutter und der Vater, dann der Reihe nach die Familie, das Dorf, der Stamm, das Volk und die Welt.
- Heirat mit Verwandten ist nicht erlaubt.

In den Gegenden von Çarşamba und Samsun sind die Tscherkessen stark im islamischen Glauben engagiert. Dieses Engagement geht so weit, dass gewisse tscherkessische Bräuche vom Verschwinden bedroht sind. Das Dorf Epçeli bei Çarşamba ist ein Beispiel dafür. Die Mehrheit seiner Bevölkerung sind Abzek. Mit der Begründung, sie widersprechen islamischen Grundsätzen, sind die tscherkessischen Volkstänze dort buchstäblich verboten worden. Dabei spielten vor allem die Alten des Dorfes eine bestimmende Rolle. Aber dem Einfluss der neuen aktiven Bewegung innerhalb der tscherkessischen Kultur und Identität der letzten paar Jahre konnten sich die Jungen des Dorfes nicht entziehen. Wann immer sie Zeit finden, gehen sie in den Tscherkessenverein im Zentrum von Çarşamba, lernen dort, dem Verbot der Eltern zum Trotz, tscherkessische Tänze und versuchen so, ihre Kultur am Leben zu erhalten. Epçeli ist nur einer der Orte, an denen Verbote ausgesprochen wurden und die Religion die tscherkessischen Traditionen unter Druck setzte. Dennoch heißt dies nicht, dass die Situation an allen Orten dieselbe sei. Während es bis vor kurzer Zeit in Epçeli als Sünde galt, die tscherkessischen Tänze aufzuführen, durften entsprechende Verbote in Uzunyayla, wo die Traditionen sozusagen wie am ersten Tag der Verbannung bewahrt worden sind, nicht einmal hinter der vorgehaltenen Hand erwähnt werden. Desgleichen hört man heute in einigen tscherkessischen Dörfern im Umkreis von Çorum bei Hochzeiten Trommel- und Klarinettenklänge, während dies in Uzunyayla oder Adapazari undenkbar ist.

Vergessen wir aber nicht, dass Bewahren oder Vergessen oder aber bloße Nachahmung von Kultur und ethnischen Identitäten direkt von der Qualität der Gruppen abhängen, unter deren Einfluss man im täglichen Leben steht. Die Tscherkessen hatten nun keine andere Wahl, als mit den ganz verschiedenen eth-

nischen Gruppen, die sie in ihren Niederlassungsregionen vorfanden, zusammenzuleben und mit ihnen Beziehungen aufzubauen. In gewissen Gegenden waren es sunnitische Türken, andernorts Aleviten, Kurden, Armenier, griechische Orthodoxe, Rückwanderer aus ehemals osmanischen Gebieten, Turkmenen, Tataren oder Georgier, unter deren Einfluss sie gerieten. In Anatolien lebten seit Jahrhunderten zahlreiche Stämme, Nomadenstämme, Sippen und viele weitere gegen außen verschlossene Gruppen in beträchtlicher Distanz zueinander. Da sie untereinander keinen Handel trieben, gediehen auch ihre Beziehung nicht. Jedoch bilden Gruppen, die untereinander keine auf gegenseitigem Nutzen basierende Beziehungen unterhalten, einen geeigneten Boden für gegenseitige Vorurteile. So sind in Anatolien hier und dort ungerechtfertigte Vorurteile auch gegen die Tscherkessen entstanden. Deren auf Gleichberechtigung gründender Umgang mit der Geschlechterfrage etwa wurde oft als anstößiges Verhalten interpretiert und führte zu Ausschlussmechanismen.

Nähern wir uns der Frage nun aus anthropologischer Sicht. Ethnische, religiöse und kulturelle Identitäten einer Gruppe werden auch durch die Festlegungen, Interpretationen und auf Vorurteile gestützten Behauptungen der „anderen“ Personen und Gruppen ausgeformt, unter deren Einfluss die erwähnte Gruppe gerät. Deshalb ziehen es sowohl Gruppen als auch Individuen vor, sich an den Lebensstil der Mehrheit, unter deren Einfluss sie stehen, anzupassen, und sei es zum Schein; eine derart rationale Haltung erlaubt ihnen, ihre Existenz weiterzuführen.

Auch wenn Assimilation im privaten Familienleben kaum zu beobachten ist, sticht sie doch im öffentlichen Raum ins Auge. So gibt es zwischen den einzelnen tscherkessischen Volksgruppen, wie ich weiter oben bereits ausgeführt habe, große Unterschiede in der Haltung dem Islam gegenüber sowie hinsichtlich der Pflege der tscherkessischen Kultur. Die Şapsığ zum Beispiel gingen in einigen Dörfern in der Gegend von Çarşamba bei Samsun mit den dortigen sunnitischen Türken gezwungenermaßen enge Beziehungen ein, während etwa die Kabartey in Uzunyayla bei Kayseri über die Mehrheit der dortigen Bevölkerung verfügen. Die Türken bezeichnen die Abchasen als Diebe, die Tscherkessen als unfähig zum Zusammenleben, streitsüchtig, tendenziell kriminell, zur Illegalität und zu mafiösen Geschäften neigend. Auf dem Land führte dies dazu, dass die mit solcherlei Vorurteilen konfrontierten Tscherkessen die Türken weder zu ihren Hochzeiten noch zu ihren Beerdigungen einladen mochten. Auch im heutigen Anatolien besteht diese unterkühlte Haltung weiter. Die Tscherkessen ihrerseits haben gebietsweise auch die Türken mit Vorurteilen bedacht. So bezeichnen sie diese untereinander mit dem Wort *tlepagh*, was soviel heißt wie kurzbeinig, untersetzt, schwächlich. Wenn die Tscherkessen das Wort „Türke, türkisch“ gebrauchen, so ist es ebenfalls problematisch und vorurteilsbeladen: Es dient zur Bezeichnung fast aller Nichttscherkessen, also Sunniten, Aleviten, Pomaken, Balkanrückwanderer, turkmenische Nomaden und sogar manchmal Kurden.

Fakiahmet, ein Dorf bei Mecitözü in der Nähe von Çorum, sticht mit seiner grünen Umgebung, seinen mit hohen Eichen bestandenen Waldzonen und seiner regelmäßigen Bebauungsstruktur sofort ins Auge. Es ist ein Şapsığ-Dorf, zwischen den Bergen und nahe der türkischen Dörfer gelegen. Im Zentrum des Ortes steht eine gepflegte, kürzlich renovierte Moschee mit einem nicht besonders hohen Minarett. Ihr Baujahr 1877 fällt sozusagen mit dem Jahr der tscherkessischen Niederlassung zusammen. Gegen Abend geht der achtzigjährige Kemal mit schnellen Schritten von seinem Haus zum Stall, um nach den Tieren zu sehen. Sobald er sieht, dass wir mit seinem Sohn und seinen Enkeln plaudern, lenkt er seine Schritte in unsere Richtung und möchte verstehen, worüber wir uns unterhalten. Da er nun hört, dass es um Tscherkessen, ihre Verbannung und die Siedlung in Anatolien geht, mischt er sich ins Gespräch und erzählt, was er von den Vorfahren über die Verbannung weiß. Ich frage ihn, warum Fakiahmet so grün geblieben sei, während in den umliegenden Dörfern keine Bäume mehr stehen. Die Antwort ist bemerkenswert: Kemal erzählt vom Baumkult der Tscherkessen und ihrer Liebe zu Pflanzen und Bäumen. Er betont die unersättliche Gier der Menschen in den umliegenden Dörfern und ihre Gleichgültigkeit der Natur gegenüber. Die Rodung für den landwirtschaftlichen Anbau und das Schlagen von Brennholz haben deren Wälder zerstört. Damit nicht genug, sie schielten auch auf die Wälder der tscherkessischen Dörfer, was bald in Grundstücksstreitigkeiten ausartete. Aufgeregt erzählt Kemal, wie er bei diesen Handgemengen die benachbarten Bauern in die Flucht schlug.

Die Wirkung der Vorurteile

Während Vorurteile bei der Wahrung der ethnischen und kulturellen Grenzen zwischen Tscherkessen und Nichttscherkessen eine wichtige Rolle spielen, darf andererseits nicht unerwähnt bleiben, dass auch innerhalb der tscherkessischen Gemeinde Vorurteile bestehen. Das Abchasendorf Ağcalan im Bezirk Vezirköprü bei Samsun liegt in einer unberührten, von hohen Bergen eingeschlossenen Gegend. Die Abwanderung der Bevölkerung in die Städte hat die Zahl der Jungen drastisch reduziert. An einem Juliabend bei Sonnenuntergang sitzen einige von ihnen plaudernd im *tembelhane* genannten Haus im Zentrum des Dorfes. Ich beteilige mich an dem teils abchasisch, teils türkisch geführten Gespräch. Die meisten der Anwesenden sprachen bis zum Eintritt in die Grundschule kein Türkisch, erfahre ich. Später stellen mich die Jungen, die ihre Muttersprache übrigens ausgezeichnet beherrschen, den *tabamate*, den Alten des Dorfes vor. Wir folgen dem Gespräch zweier kräftig gebauter alter Männer. Sie erzählen voller Witz und Ironie, dass die Abchasen zwar Diebe, andererseits aber die toleranteste Gruppe in Glaubensfragen, die Ubıh die besten Redner, die Abzeh die Frömmsten, die Şapsığ die Ungebildetsten und Ungehobeltsten und die Kabartey schließlich die am stärksten mit ihrer Kultur Verbundenen unter den Tscherkes-

sen seien. Ihre Erzählung, die sie reichlich mit Beispielen spicken, wird immer wieder von schallendem Gelächter unterbrochen. Danach erzählen die beiden „alten Jugendlichen“ die Geschichte des gleich neben dem Dorf vorbeifließenden Baches Mecidiye, wiederum von Gelächter begleitet. Nach ihrer Vertreibung aus der Heimat, gegen Ende des 19. Jahrhunderts, kam eine Gruppe von Abchasen auf der Suche nach einem geeigneten Siedlungsplatz in diese fruchtbare Gegend. Hier fühlten sie sich an ihre Heimat erinnert; zudem dachten sie, dass sie in dieser gebirgigen Gegend niemand stören würde. So ließen sie sich in dem Dorf gleich neben dem Bach nieder. Allerdings dachten sie nicht daran, ihre alten Wohnheiten aufzugeben, und begannen kurz darauf, aus den umliegenden Dörfern Pferde, Ochsen, Kühe und weitere Tiere zu stehlen. Die benachbarten Bauern hatten keine Mühe, die Diebe ihrer Tiere ausfindig zu machen. Die Abchasen nun verlangten von den Bauern, die ihre Tiere wiederhaben wollten, eine bestimmte Geldsumme in Mecidiye, der Währung der Zeit. Der Übergabeort von Diebesgut und Geldsumme lag gleich neben dem Bach. Nach dieser vergnüglichen Erzählung über den Ursprung des Namens Mecidiye begleiten mich die freundlichen und herzlichen *thamate* noch bis in die Nähe von Mecitözü.

Nach diesen angenehmen Erlebnissen versuche ich, meine Eindrücke zu ordnen: die geistreichen Berichte der Alten, meine Lektüren, meine eigenen Forschungsergebnisse und das, was ich im Nordkaukasus gesehen habe. Aus anthropologischer Sicht kommt Vorurteilen große Bedeutung zu. Sie stützen sich auf materielle Gegebenheiten, und diese Gegebenheiten sind wiederum prägend bei der Grenzziehung zwischen den ethnischen Gruppen innerhalb der Gemeinschaft. So trieben etwa die Ubıh, die der Küste entlang siedelten, seit Jahrhunderten mit Griechen, Juden, Türken und Russen Handel und nehmen daher eine weltoffene Haltung ein. Die Abzeh, ebenfalls ein Küstenvolk und mit den Osmanen in engem Austausch stehend, hatten sich die religiösen Vorschriften besonders konsequent zu eigen gemacht. Die Şapsığ wiederum lebten im Hinterland der Küste in den bergigen Gegenden und sind daher ein von den anderen Gruppen getrenntes, eher verschlossenes Volk. Die Abchasen, auf fruchtbarem Boden lebend, stören sich nicht sonderlich an religiösen Unterschieden; bei ihnen trifft man oft Muslime und Christen in ein und derselben Familie. Schließlich liegt der Grund dafür, dass die Kabartey die tscherkessische Kultur in der Türkei unverändert bewahrt haben, möglicherweise darin, dass sie nach den Kriegen im Nordkaukasus geschlossen nach Uzunyayla emigriert sind und zudem dort die Bevölkerungsmehrheit bilden. All diese Unterschiede, die die Tscherkessen aus der Heimat mitgeführt haben, werden noch gestützt durch einen weiteren Faktor. Die Küstenvölker der Ubıh, Abzeh und Şapsığ lebten außerhalb der sozialen Struktur feudaler Fürstentümer und hatten nahe Kontakte zur Außenwelt, während diejenigen Gruppen, die der Struktur feudaler Fürstentümer gemäß organisiert waren, eine gegen innen gerichtete, verschlossene soziale Ordnung ausbildeten.

Genieße den Augenblick

Auf meiner langen Reise von Samsun im Norden über Eskişehir, Düzce, Adapazarı und gewisse Stadtviertel Istanbuls bis nach Reyhanlı im Süden habe ich, wo auch immer ich aufgenommen wurde, Hochzeiten, Feste und soziale Vergnügungen miterlebt. Die Tscherkessen mit ihrer Gabe, den Augenblick zu genießen, haben es zum Prinzip erhoben, die Annehmlichkeiten dieser Welt auszukosten. Tatsächlich ist die Schwäche für Genuss und Zerstreuung ein weiteres bezeichnendes tscherkessisches Merkmal. Dass Feste, Vergnügungen und Rituale wie *zekes* und *semerkho*² im öffentlichen Raum wieder und wieder ausgeführt werden, ist ein Ausdruck für diese Haltung. Die Tscherkessen glauben allerdings, dass sie dieser Schwäche wegen nicht zu materiellem Reichtum gelangt sind; zudem nehmen sie an, dass sie Gefahr laufen, sich dieser zunehmend kapitalistischen Welt nicht mehr anpassen zu können. Insbesondere die städtischen Tscherkessen halten ihre Vergnügungssucht für eine Krankheit, von der sie geheilt werden müssen. Aber vielleicht kann man das auch genau umgekehrt interpretieren.

Der Grund für diese Neigung zum Genuss liegt im Potlatsch (Mauss 1990) genannten, jahrhundertealten antikapitalistischen Produktionsverständnis des tscherkessischen Volkes. Anders als viele Landwirtschaft treibende Gesellschaften haben die Tscherkessen sich gegen die auf Produktion gestützte kapitalistische Wirtschaftsform entschieden, welche sich auch den protestantischen Geist zu eigen gemacht hat, und ziehen dieser den ethischeren und hedonistischeren Potlatsch vor. Sind im kapitalistischen Produktionsverständnis Arbeit, Vermögensanlage, Sparsamkeit und der Verkauf von Waren und Dienstleistungen bestimmend, so gelten im Potlatsch Gastfreundschaft, das Überreichen von Geschenken und der Konsum als zentrale Werte. Sind im Kapitalismus Geld und materieller Reichtum die Quelle von Macht, so ist im Potlatsch deren legitime Quelle das Geschenk, und was ein Fürst, Clanführer oder Grundherr von seinen Untergebenen als Gegenleistung für die ihnen gewährten Geschenke, Festessen oder Belohnungen erhält, ist Loyalität und die Anerkennung seiner Macht. Deshalb ist Reichtum nur im Rahmen der Ausgaben, der verteilten Geschenke und der erwiesenen Gastfreundschaft möglich. Obwohl die tscherkessische Gesellschaft patriarchal strukturiert ist, erweist sie dem Verbrauch, nicht der Produktion, der Lust, nicht dem Stress, dem Vergnügen, nicht der Arbeit die Ehre. Kurz, den sozialen Status bestimmen die Ausgaben, nicht der Gewinn.

Meine im Norden begonnene Reise geht weiter. Die Dörfer in der Umgebung von Samsun, Çorum, Tokat und Amasya liegen schon hinter mir; ich bewege mich in Richtung Kayseri, Sivas und Uzunyayla, zu dem auch ein Teil von Maraş gehört. Heute präsentiert sich Uzunyayla nicht besonders grün und bewaldet. Aber in den Erzählungen aus den ersten Jahren der Verbannung ist vom Erstau-

² Für weitere Einzelheiten zu Ritualen wie *zekes* und *semerkho* siehe Ertem (2000).

nen der Tscherkessen beim Anblick der saftigen Wiesen und der ausgedehnten Wälder die Rede. Seit ihrer Ankunft und bis heute gilt ihnen Uzunyayla als neue Heimat. Oft war das Siedeln in Anatolien jedoch mit Schwierigkeiten verbunden, und die Tscherkessen erlebten manche Widerwärtigkeiten. In Çarşamba hatten sie zwar keine Probleme damit, die Felder vom *kızılot* zu befreien und für den Anbau zuzurichten, an anderen Orten hingegen ging es nicht so leicht. Zum Beispiel war den Tscherkessen von Sultan Aziz, dem Sohn der tscherkessischen Pertevniyal, das Dorf Pınarbaşı bei Kayseri, mit damaligem Namen Aziziye, zugewiesen worden. Bald kam es jedoch mit den dort seit langem ansässigen Avşar-Turkmenen zu bewaffneten Auseinandersetzungen. Diese Streitigkeiten eskalierten dermaßen, dass sich die Regierung in Istanbul gezwungen sah, die Siedlungsbereiche beider Gruppen durch genaue Grenzziehungen zu regeln. Uzunyayla ist einer der Orte, an denen sich die tscherkessischen Traditionen ohne große Veränderungen hielten. Hier ließen sich die Kabartey in den 1860er Jahren als Gruppe nieder, und hier leben sie bis heute gemeinsam. Daher ist hier das aus den Gegenden von Kayseri, Sivas und Maraş bekannte Problem des Substanzverlustes tscherkessischer Kultur, also der sinkende Einfluss der *khabze*, der Verzicht auf traditionelle Hochzeiten und Bestattungsfeiern, das Verschwinden der Volksräte und der Verlust der Sprache kaum anzutreffen. Die tscherkessische Identität hat sich hier nicht assimilieren lassen und ist seit Jahren unübersehbar präsent. Es kommt sogar so weit, dass gewisse Bräuche, die gerade noch am Leben sind, von neuem aktiviert werden. Uzunyayla war sowohl zur Zeit der Osmanen als auch der Republik Pferdelieferant der berittenen Truppen des Heeres. Erst in den letzten Jahren begann dieser Brauch in Vergessenheit zu geraten. Aber vor wenigen Jahren setzten sich Angehörige der Erciyes-Universität in Kayseri mit entsprechend interessierten Stellen im Nordkaukasus in Verbindung; sie planen, die Aufzucht tscherkessischer Pferde in der Region wieder aufzunehmen.

Mein Weg führt später an Orte wie Göksun, Maraş, Hatay und Reyhanlı. An jedem Etappenziel erwarten mich neue Schätze, Freundschaften und Reichtümer. Die Weiler Mahmutbey, Mehmetbey und Tahirbey bei Göksun sind die äußersten südlichen Ableger Uzunyaylas, drei unauffällige Abzek-Dörfer. Der Abwanderung wegen liegen die fruchtbaren Felder brach. Die Autos auf der Straße zwischen Kayseri und Maraş stören die Stille über der Ebene, das Plätschern des Baches erzählt den verbliebenen Alten Geschichten vom einst lebhaften Betrieb in den Dörfern. Ein paar Passanten auf dem Weg in die Forellenrestaurants unter freiem Himmel, eine Spezialität der Gegend, hinterlassen die Spuren ihrer Geräusche über den Feldern.

Hatay ist die erste bekannte Stadt der Geschichte. Errichtet am Weg zwischen den fruchtbaren Feldern Anatoliens, der Wiege der Zivilisation, und Babel. Kaum haben wir den engen, anstrengenden Pass bei Belen überwunden, öffnet sich die endlose Amik-Ebene vor uns, fruchtbares Land, das sich bis nach Reyhanlı erstreckt. Ein Teil der Tscherkessen von Reyhanlı ist verwandt mit de-

nen in Syrien, Jordanien und Israel. Ein großer Teil der Tscherkessen von Reyhanlı ist nach dem sogenannten 93er Krieg von 1877 mit Russland von der osmanischen Verwaltung hierher angesiedelt worden. Allerdings fühlen sie sich im Vergleich zu ihren an anderen Orten der Türkei niedergelassenen Verwandten recht allein gelassen, denn sie haben weder mit ihren syrischen Verwandten wirklichen Kontakt, noch, der großen Entfernung wegen, mit denen von Göksun und Uzunyayla. Deswegen wandern sie in großer Zahl aus der Region in andere Städte ab. Zudem ist ein wesentlicher Teil der Tscherkessen von Reyhanlı *dönüşçü*, Rückkehrer, also Personen, die definitiv in die Heimat zurückkehren möchten. Es heißt in der Gegend, dass bis zum heutigen Tag 25 Personen zurückgewandert seien. Diese Zahl ist im Vergleich zu anderen Regionen hoch. Die in den 1930er und 1940er Jahren zur Zeit des CHP-Einparteienregimes vor allem gegen die arabischstämmige Bevölkerung geführte Kampagne „Sprich Türkisch, Bürger“ hat die Einwohner von Reyhanlı negativ beeinflusst. Obwohl auch die Tscherkessen in ihren Bemühungen, die Muttersprache zu bewahren, diesen Druck zu spüren bekamen, haben sie sich mit Erfolg gegen die Assimilation an die arabische Mehrheitskultur gewehrt.

Meine Reise endet am Stacheldraht an der syrischen Grenze. Zwar habe ich Orte wie Düzce, Adapazarı, Balıkesir, Çanakkale und Istanbul mit keinem Wort erwähnt. In dieser Arbeit bin ich lediglich dem Wasser gefolgt, das von Samsun aus nach Süden fließt und bis nach Reyhanlı gelangt, und berichtete von meinen Beobachtungen über das Leben der Tscherkessen, die auf dem Grenzstreifen zwischen dem Osten und dem Westen der Türkei leben. Das war aber nur ein Teil meiner Reise durch die tscherkessische Welt. Was ich auf dem Weg gehört, gesehen und erlebt habe, hat meiner eigenen Sinnwelt neuen Sinn beigefügt. Die Kinder und Enkel der Menschen, die von hinter dem Berg Kaf gekommen sind, haben mir gezeigt, dass es auf dieser Welt immer noch Reichtümer der anderen Art gibt. Respekt, Gastfreundschaft und die Gabe, sich an den weltlichen Dingen zu freuen, die ihnen das Leben schenkt, nehmen im tscherkessischen Bedeutungsuniversum einen wichtigen Platz ein.

Ein anderes Element, das in dieses Universum zu der Zeit eingegangen ist, als die Tscherkessen bereits in Anatolien lebten, sind die Strategien der politischen Partizipation, die sie in sich wandelnden politischen Umgebungen entwickelt haben. Die Spuren dieser Strategien können im kollektiven Gedächtnis der Tscherkessen verfolgt werden.

Die tscherkessische Diaspora und ihre Strategien der politischen Partizipation: Institutionelle Lenkung

Wie weiter oben bereits angesprochen wurde, versuchen die Tscherkessen seit der Vertreibung aus ihrer Heimat und fern von ihr, sich in der Diaspora eigene, neue Heimatorte zu schaffen. Zahlreiche Faktoren haben dies, wenn auch weitgehend

auf symbolischer Ebene, ermöglicht. Dazu gehören der Versuch, Orte zu finden, die der zurückgelassenen Heimat gleichen, sowie bis heute nicht aufgegebene Traditionen: das Spiel der Akkordeon-Volksmusik; die Tänze zu Rhythmen, die mit der Hand auf Holzbretter geschlagen werden; die *zekes* genannten nächtelangen Gespräche unter Jugendlichen; der auch heute noch gepflegte Gesang der *Istanbulako*, der während der Vertreibung gesungenen Klagelieder; die gemeinsamen gesellschaftlichen Aktivitäten von Männern und Frauen; das Fehlen getrennter Lebensbereiche von Männern und Frauen;³ die kaukasische Einrichtung der *thamate*, was soviel wie ältere Menschen heißt, welche besondere Ehre Betagten gegenüber verlangt und ihnen die Leitung des Volksrates überträgt; weiter die Bedeutung der Hygiene; die Trennung von öffentlichem und privatem Raum gemäß westlichem Verständnis; die Institutionen des zwischenmenschlichen Respekts sowie der sozialen Schande (*haynape*); und vielleicht das Wichtigste, die Gastfreundschaft.

Ins soziale Leben der Türkei fand die tscherkessische Diaspora vor allem mit den anziehenden Tscherkessinnen Eingang, die zur osmanischen Zeit in den Palast gesandt wurden; zur Zeit des nationalen Befreiungskampfes dann mit dem Anzavur-Aufstand in Biga und dem zur Zerschlagung dieses Aufstandes ausgesandten Ethem Bey, Vertreter der nationalen Befreiungsarmee. In den letzten Jahren kamen Tscherkessen im Zusammenhang mit den Ereignissen in Abchasien und Tschetschenien wiederholt auf die Tagesordnung. In neuester Zeit lässt sich indessen beobachten, dass vor allem in den Städten die Diaspora in einen neuen Prozess der Identitätsbildung eingetreten ist. Heute, wo die Traditionen neu belebt werden, wo die Zahl der Rückkehrer steigt, zunehmend ethnische Vereine und Institutionen gegründet werden, Sprachkurse organisiert, mehr und mehr touristische Reisen in die Heimat angeboten werden und das Handelsvolumen mit dem Kaukasus wächst, bilden sich die Identitäten der Diaspora auf einer anderen Ebene heraus, und es sind andere Faktoren, die den Entwurf dieser sich ausbildenden Identitäten beeinflussen. Dazu gehören die nach der Auflösung der Sowjetunion intensivierten politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen zwischen dem Nordkaukasus und der Türkei, die politischen und gesellschaftlichen Spannungen der letzten Jahre in Abchasien und Tschetschenien, die in zahlreichen Weltgegenden aufgekommenen politisch-ethnischen Initiativen und der zunehmend an Bedeutung gewinnende kulturalistische Diskurs, zum Beispiel die privilegierte Behandlung von ethnischen und kulturellen Unterschieden. Weitere Faktoren sind die Aufforderung der EU an die Türkei mit dem Beginn der konkreten Beitrittsverhandlungen, im Rahmen der Kopenhagener Kriterien den „ethnischen Minderheiten auf der Grundlage kultureller Diversität“ Privilegien zuzuerkennen, sowie die Hinführung zu einer mehrstimmigen

³ Weitere Einzelheiten zur *kaç-göç* genannten Trennung der männlichen von den weiblichen Lebensbereichen siehe Ertem (2000).

Türkei im Rahmen des Demokratisierungsprozesses. Alle diese Faktoren förderten die ethnisch-kulturelle Institutionalisierung innerhalb der tscherkessischen Gemeinschaft und die Kontakte mit der Heimat.

Speziell zur Zeit der ideologischen Frontenbildung im Kalten Krieg waren die Beziehungen zwischen der tscherkessischen Diaspora in der Türkei und dem Nordkaukasus stark eingeschränkt. Die antisowjetische Propaganda, in der Türkei weit verbreitet, bildete auch für die tscherkessische Diaspora einen stark antisowjetischen Nährboden. Zu dieser Zeit der eingegrenzten Kontakt- und Verkehrsmöglichkeiten erreichten die Diaspora-Tscherkessen aus der Heimat bloß die von sowjetischen Sendern aus dem Kaukasus in tscherkessischer Sprache ausgestrahlten Nachrichten. Mit dem Beginn der Auflösung der Sowjetunion in den 1990er Jahren verstärkten sich die Verbindungen des Nordkaukasus' mit der Außenwelt. Heute gibt es nicht nur regelmäßige Fährverbindungen zwischen den Häfen von Trabzon und Samsun und den Häfen von Sotschi und Sochumi, sondern auch regelmäßige Flugverbindungen von Istanbul nach Maykop und Krasnodar. Diese zunehmend intensiveren Bindungen zwischen Diaspora und Ursprungsland beschränken sich aber nicht auf Kommunikation und Verkehr. Wie weiter oben erwähnt, sind sie auch in Bereichen wie Kultur, Erziehung und Handel festzustellen. Heute präsentieren sich Faktoren wie Zeit und Raum der in der Türkei lebenden tscherkessischen Diaspora anders als zur Zeit des Kalten Krieges. Der Nordkaukasus ist nun nicht mehr wie bis noch vor Kurzem das Land, von dem man sich im Zuge ideologischer Positionierungen abgrenzte und das nur als das zurückgelassene, erträumte Vaterland Gestalt hatte; im Gegenteil ist es nun eine reale Landschaft, in der man die einst zurückgelassenen nahen Verwandten suchte und wiederfand, ihnen von Zeit zu Zeit sogar Besuche abstattet, und mit der man auch wirtschaftliche und kulturelle Bande knüpft.

Auf dem strukturellen und konjunkturellen Hintergrund, den ich hier in groben Zügen skizziert habe, möchte ich mich nun kurz den alternativen partizipativen Strategien zuwenden, welche die Tscherkessen vor allem seit dem Beginn der 1970er Jahre in dem Maß entwickelt haben, wie es ihnen die türkischen institutionellen Vorgaben gestatteten. Ich stütze mich bei dieser Darstellung auf die Theorie der institutionellen Lenkung des englischen Forschers Patrick R. Ireland. Bei der Untersuchung der politischen Partizipationsstrategien von Migranten im Exil kommt nach Ireland der rechtlichen und politischen Struktur des Aufnahmelandes eine besondere Bedeutung zu. Er stellte fest, dass manche Migrantengruppen als Folge des gegen sie gerichteten systematischen institutionellen Desinteresses, ja der Ausschlussmechanismen des Aufnahmelandes, kein Interesse an einer politischen Beteiligung haben (Ireland 1994 und 2000). Um die Partizipationsstrategien von Migranten zu verstehen, so Ireland, muss man weitergehen als die bis heute oft angewendeten, von den Begriffen Klasse und Ethnizität ausgehenden Theorien. Als Alternative dazu schlägt er die Herangehensweise der von ihm so genannten Theorie der institutionellen Lenkung (*institutional channeling*

theory) vor. Dieser Theorie entsprechend zeigen ethnische Minderheiten die Tendenz, bei der Entwicklung politischer Partizipationsstrategien, sozusagen als Antwort auf die Beschaffenheit der umliegenden Struktur, die Ethnizität als primäres Instrument einzusetzen. Hinter dieser Tendenz verbergen sich in erster Linie die den Minderheiten gegenüber angewandten rechtlichen und politischen Bestimmungen durch die „Gastgeber“. Wenn beispielsweise die von der zentralen politischen Macht angewendete Ideologie der Plurikulturalität die vorherrschende Meinung ist, so werden die ethnischen Gruppen mit großer Wahrscheinlichkeit den Weg der Institutionalisierung unter Berufung auf einen ethnischen und kulturellen Diskurs einschlagen. Um von den Mitteln profitieren zu können, welche die Regierung für sie im Rahmen plurikultureller Projekte bereitstellt, gehen sie mit dieser Regierung eine klientelistische Beziehung ein. Bezieht man diese theoretischen Vorgaben nun auf die tscherkessische Gemeinde in der Türkei, so wird deutlich, warum diese bis heute prioritär eine ethnische Institutionalisierung einsetzt. Der erwähnten Theorie gemäß scheint es unvermeidlich, dass sie in einem rechtlichen System, welches ethnische Minderheiten von einer politischen Beteiligung fernhält und sie ausschließt, eine ethnische Institutionalisierung gegen innen anstreben. Diese Herangehensweise erlaubt uns auch festzustellen, dass Diaspora-Tscherkessen in unterschiedlichen Ländern zu unterschiedlichen politischen Partizipationsstrategien tendieren. So organisieren sie sich in Jordanien, wo Stammesstrukturen die politische Ordnung bestimmen, ebenfalls stammesmäßig, wie aus den Arbeiten des Anthropologen Seteney Shami hervorgeht. Der 1980 gegründete tscherkessisch-tschetschenische Stammesrat ist wie andere Stammesräte von der Regierung anerkannt worden und erhielt das Recht zugesprochen, bei der Verteilung der Ressourcen des Landes seine Mitglieder angemessen zu vertreten (Shami 1998).

In der Türkei hingegen, wo sich seit den ersten Jahren der Umsetzung des Nationalstaat-Projektes auch der Diskurs eines formellen Mehrheitsnationalismus verbreitete, zogen es die Tscherkessen vor, sich für dieses nationale Homogenisierungsprojekt ebenfalls zu engagieren, um ihre Existenz nicht zu gefährden. Daher achteten sie sorgfältig darauf, im öffentlichen Raum ihre ethnische Identität nicht zur Schau zu stellen. Später, mit dem Wandel der politischen Struktur während der ideologischen Polarisierung der 1970er Jahre, haben sie sich ebenfalls engagiert, und zwar auf der Achse der Revolutionäre und der Rückkehrer. In beiden Lagern waren die Linken in der Mehrheit. Die Revolutionäre führten den Diskurs einer Anerkennung der Rechte des tscherkessischen Volkes in einer föderativen Struktur, welche nach einer sozialistischen Revolution in der Türkei selber entstehen würde. Demgegenüber betonten die Rückkehrer, dass ihre Verantwortung vorrangig in der Heimat, also im Kaukasus liege, und vertraten die Forderung nach einer Rückkehr. Obwohl sich auch die Rückkehrer als der Linken zugehörig bezeichneten, kann man sie doch der Richtung der tscherkessischen Nationalisten zuordnen; nach 1989 verwirklichte eine Gruppe tatsächlich die

Rückkehr in die Heimat. Mit dem Putsch von 1980 senkte sich vorerst Stille über die tscherkessischen Organisationen. Später in den 1980er Jahren, die unter dem Einfluss der Verfassung von 1982 mit ihrem metaphysischen und theologischen Grundton und der Herausbildung des Begriffs der türkisch-islamischen Synthese standen, fuhren die Tscherkessen fort, sich in zwei unterschiedlichen Richtungen zu organisieren. Eine dieser Richtungen vertraten diejenigen, die in Übereinstimmung mit der herrschenden Ideologie eine Identität der „türkischen Tscherkessen“ postulierten und der türkisch-islamischen Synthese nahestanden. Andererseits traten Gruppen auf, welche gegen diesen türkischen Nationalismus ihr Tscherkessentum ins Feld führten. Beide Lager erlebten in den 1990er Jahren zusätzlich sowohl eine Popularisierung als auch eine Intensivierung ihrer Aktivitäten in der Form von Vereinen und Stiftungen. Auf der anderen Seite begann die tscherkessische Diaspora mit der Verbreitung der ethnischen Politik in den 1990er Jahren eine Partizipationsstrategie auf der Grundlage eines Minderheitendiskurses zu entwickeln. Man kann annehmen, dass dieser Minderheitendiskurs innerhalb der Diaspora zu Beginn der 2000er Jahre unter dem Einfluss der globalisierenden ethnischen Politik der Zeit einem raschen Veränderungsprozess unterworfen wurde (Kaya 2004). Insbesondere in den letzten paar Jahren zeigte sich, dass ethnische Gruppen innerhalb der Europäischen Union gern die supranationalen Mechanismen in Anspruch nehmen, welche ihnen die EU zur Verfügung stellt, um sich vor der oft erdrückenden Hegemonie der Nationalstaaten zu schützen. Neben autochthonen Völkern wie Basken, Korsen und Katalanen zeigen nun auch die Tscherkessen in der Türkei diese Tendenz. In der gemeinsamen Beitrittserklärung, die im Hinblick auf die türkische EU-Vollmitgliedschaft parallel zu den türkischen Anstrengungen der letzten Zeit publiziert wurde, vermeidet die EU-Kommission die Verwendung des Begriffs Minderheiten sorgfältig. Dies wird verständlich, wenn man einen Blick auf die strukturellen Probleme innerhalb der Union selber wirft, hängt aber auch vom strukturellen und konjunkturellen Zustand der Türkei ab. Bis vor Kurzem verwendeten die europäischen Ländern den Terminus Minderheiten ohne Scheu; weder aus ihrer eigenen noch aus der Sicht der Außenwelt schien dies problematisch. Angesichts des Risikos, die Harmonie in der Union zu gefährden, haben sie jedoch angefangen, statt von „Minderheiten“ mit dem aus ihrer Sicht flexibleren Begriff von „kulturellem Pluralismus“ zu sprechen. Dieser diskursiven Wende schließen sich nun auch kulturelle Gruppierungen teilweise an und wenden sich vom Begriff Minderheiten ab; dies dann, wenn sie auf einer supranationalen Ebene um ihre Rechte kämpfen. Die tscherkessischen Vereine und Stiftungen in der Türkei bewegen sich in die gleiche Richtung. So zeigen etwa Gruppen wie die Demokratische Tscherkessische Plattform (*Demokratik Çerkez Platformu*) oder der Verein Kaf (*Kaf-Der*) diese Tendenz, wie ich gleich noch genauer ausführen werde

Mit der Annäherung an die EU vertieft sich der Demokratisierungsprozess, und zwar sowohl durch innere als auch äußere Faktoren. Maßgeblich greift er

auch ein in die Neudefinition der Beziehungen zwischen den ethnischen, kulturellen und religiösen Minderheiten und dem Staat. Nahezu seit den Gründungsjahren der Republik sieht der Staat alle Arten von Forderungen der Minderheiten als eine Bedrohung der nationalen Sicherheit. Staatliche Institutionen sind aber neuerdings bereit, solche Forderungen als Wunsch nach Festigung von Gleichheit und Gerechtigkeit zu interpretieren, wie dies auch in den Harmonisierungspaketen suggeriert wird. Diese neue Haltung kommt zeitgleich mit der Zulassung von Presse- und anderen Medienerzeugnissen in den nichttürkischen Muttersprachen des Landes sowie qualitativen rechtlichen Verbesserungen für die Minderheitenstiftungen zur Anwendung. Es macht Sinn, alle diese Neuerungen als Ausdruck der Fortschritte im türkischen Demokratisierungsprozess zu lesen. Mit den transnationalen politischen, sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Beziehungen, über welche die tscherkessische Diaspora heute verfügt, ist sie in gewissem Maß zu einer Art Brücke zwischen dem Nordkaukasus (der Russischen Föderation), Jordanien, Israel und Syrien einerseits und der Türkei andererseits geworden. Mit den NGOs, die sie im Inland gegründet hat, versucht sie zudem, auf die Innen- und die Außenpolitik des Landes zu ihrem eigenen Vorteil Einfluss zu nehmen. Besonders in den Städten haben solche Organisationsformen in den letzten Jahren zugenommen; sie gaben auch Anstoß zu wichtigen sozialen, politischen und kulturellen Veränderungen innerhalb der tscherkessischen Diaspora. Mit ihren Buch- und Zeitschriftenpublikationen, mit ihren umfassenden Webseiten, mit kulturellen Veranstaltungen, Vorträgen, Ausstellungen, Ausflügen und Festen funktionieren sie einerseits wie die von Diane Crane (1972) unsichtbare College (*invisible college*) genannten informellen Bildungsinstitutionen, andererseits machen sie es möglich, dass die von Appadurai (1997) mit Bezug auf Max Weber Gemeinschaft der Gefühle (*community of sentiments*) genannten Gruppen entstehen können. Massenmedien wie Videofilme, Fernsehen, Zeitschriften und Internet waren am Prozess der Verbreitung tscherkessischer Diaspora-Identität in den letzten Jahren in der Türkei stark beteiligt (Kaya 2004, 2005).

Schluss

Der Zweck dieser Arbeit war es, gemeinsame Elemente bei der Herausbildung einer Diaspora-Identität der in der Türkei lebenden Tscherkessen herauszustellen; daran zu erinnern, dass die in der Diaspora entstandenen ethnokulturellen und religiösen Identitäten sich nicht mit den aus der Heimat mitgebrachten und unverändert weitergetragenen, an die Wurzeln gebundenen Traditionen decken; im Gegenteil zu behaupten, dass diese Identitäten an Ort, Zeit, Umweltbedingungen und Typen sozialer Beeinflussung gebundene und in dieser Eigenschaft realisierte Entwürfe sind. Der Grund dafür, dass an die Wurzeln gebundene Formen überhaupt zu Tage treten, liegt nicht wie behauptet daran, dass die Gruppen der Diaspora konservativ, traditions- und herkunftsbetont sind. Vielmehr sind diese wur-

zelgebundenen Institutionen als Symptome zu verstehen und als Resultate einer ganzen Reihe von unterschiedlichen Prozessen. Introvertierte Organisationsformen liegen im Wesen der tscherkessischen Diaspora in der Türkei, wie sie beispielsweise auch im Wesen der türkischen Diaspora in Deutschland liegen. Man kann sie als Reaktion in Form politischer Opposition oder auch als Überlebenskampf einer sich ausgeschlossen fühlenden Gruppe definieren: ausgeschlossen von der herrschenden Mehrheitsgesellschaft, der politischen Struktur, der ökonomischen Prozesse, der rechtlichen Struktur und der kulturellen Diskurse. Deshalb dürfen die Institutionen der Diaspora nicht nur als auf ihre eigenen Bereiche begrenzte kulturelle und ethnische Bildungen verstanden werden, sondern im Gegenteil als ausgesprochen politische Bildungen, ja als Formen der Opposition. In dem Maß, in dem sie über solche Institutionen verfügen, widerlegen sowohl die konservativen als auch die modernen Diaspora-Gruppen die aufklärerische These, wonach Kultur dem privaten, Politik aber dem öffentlichen Bereich angehört. Mit anderen Worten zeigen uns die Gruppen der Diaspora, wie Kultur als ein in hohem Maß politisches Instrument im Prozess der Eroberung des öffentlichen Raumes eingesetzt werden kann. Wie weiter oben bereits angesprochen, organisieren sich die aktuellen Identitäten der Diaspora, seien sie traditionell, seien sie modern, einer universellen und einer partiellen Achse entlang. Unter Zuhilfenahme der Instrumente der Globalisierung rücken die Mitglieder der Diaspora zusammen. Einerseits kommen sie so der Heimat und den anderen Gruppen der Diaspora näher, andererseits werden sie damit auch zu Subjekten der Globalisierung. So überhöhen sie ihre universelle Dimension; je starrer die strukturellen Ausschlussmechanismen der politischen, sozialen, ökonomischen und rechtlichen Formationen wirken, innerhalb derer sich diese Gruppen bewegen, desto stärker tendieren sie dazu, ihre kulturellen, ethnischen und diasporischen Identitäten nach ihren Wurzeln auszurichten und sie zu überhöhen. Dass solche sich ausgeschlossen fühlende Gruppen häufig einen kulturellen und ethnischen Diskurs pflegen und diesen idealisieren, ist damit zu erklären, dass ihnen der Zugang zu legalen politischen Organisationsformen wie Parlamente, politische Parteien und gewerkschaftliche Organisationen verwehrt ist. Die Mehrheitsgesellschaft und die politische Struktur bestimmen letztlich die Stärke zentrifugaler Kräfte kultureller oder ethnischer Art innerhalb eines Nationalstaates; mit Ausschlussmechanismen diesen Gruppen gegenüber bereiten sie selber den Boden dafür vor. Wenn nun ein Nationalstaat mit auftretenden Schwierigkeiten nicht zu Rande kommt, spricht man von einer Legitimationskrise. Um nicht in eine solche Krise zu geraten, muss der Staat unter Zuhilfenahme gewisser ideologischer Instrumente Wege suchen, wie Institutionen, die zu einer zentrifugalen Kraft zu werden drohen, dem politischen Zentrum zurückzugewinnen seien. Dies kann selbstverständlich nicht mit Druckmaßnahmen geschehen, sondern mit einem demokratischen, auf den Willen der Bevölkerung gestützten Instrumentarium.

Die tscherkessische Diaspora ist ein Beispiel für eine unter Zwang aus der Heimat vertriebene, vorkapitalistische, traditionelle Diaspora. Jedoch haben die Prozesse der Globalisierung Gesellschaften schnell in ihren Einflussbereich gezogen und sowohl die Kommunikations- und Verkehrsmittel als auch die Paradigmen von Zeit und Raum gänzlich verändert; dadurch es ist möglich geworden, „hier“ (zum Beispiel in der Diaspora) physisch anwesend zu sein und gleichzeitig „dort“ (zum Beispiel in der Heimat) symbolisch zu leben oder mit dem „Dort“ ein Netz schneller Verbindungen zu knüpfen. Mit anderen Worten ist es mit dem Auftreten transnationaler Bereiche plötzlich möglich, auf beiden Ufern des Flusses zur gleichen Zeit anwesend zu sein. Diese transnationale Realität begann die politischen Partizipationsstrategien der türkisch-tscherkessischen Diaspora weitgehend zu formatieren. Daraus lässt sich folgern, dass die Tscherkessen im Lauf der Geschichte, wie sich dies auch an Beispielen von anderen Diasporagruppen zeigen lässt (Kaya, 2000), in dem Land, in dem sie leben, sei dies nun die Türkei, Syrien, Jordanien oder Israel, in dem Maß politische Partizipationsstrategien entwickelt haben, wie sie von der herrschenden politischen und rechtlichen Struktur beeinflusst wurden. Dementsprechend können diese politischen Partizipationsstrategien revolutionär sein, sie können sich auch an der Rückkehr in die Heimat orientieren, sie können sich nach der türkisch-islamischen Synthese ausrichten, sich aus der Ideologie der Minderheiten speisen, die Diaspora betonen oder aber die Nähe der Verfechter des Europabeitrittes suchen. Mit anderen Worten stehen die politischen Partizipationsstrategien in engem Zusammenhang mit der herrschenden Ideologie einer Epoche.

Dank

Mein Dank gilt der Türkischen Akademie der Wissenschaften (*Türkiye Bilimler Akademisi TÜBA*) für den Beitrag, den sie an meine Untersuchung geleistet hat. Ebenso danke ich den leitenden Mitgliedern der Demokratischen tscherkessischen Plattform (*Demokratik Çerkez Platformu*) und des Vereins Kaf (*Kaf-Der*) für ihre unermüdliche Unterstützung während meiner Forschungsarbeit über die tscherkessische Diaspora.

(Aus dem Türkischen von Hanna Rutishauser)

Bibliographie

- Andrews, P. A. 1992. *Türkiye’de Etnik Gruplar*. Istanbul: Ant Tüzm zamanlar Yayıncılık.
- Appadurai, A. 1997. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota: University of Minnesota Press.

- Avagyan, A. 2004. *Osmanlı İmparatorluğu ve Kemalist Türkiye'nin Devlet-İktidar Sisteminde Çerkesler*. İstanbul: Belge.
- Aydemir, İ. 1988. *Kuzey Kafkasyalıların Göç Tarihi*. Ankara.
- Berkok, İ. 1958. *Tarihte Kafkasya*. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Clifford, J. 1994. Diasporas. *Cultural Anthropology* (9/3): 302-38.
- Crane, D. 1972. *Invisible Colleges*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dündar, F. 2001. *İttihat Terakki'nin Müslümanları İskan Politikası*. İstanbul: İletişim.
- Ertem, G. 2000. *Dancing to Modernity: Cultural Politics of Cherkess Nationhood in the Heartland of Turkey*. Austin: The University of Texas at Austin (unveröffentlichte Doktorarbeit).
- Gilroy, P. 1994. Diaspora. *Paragraph* (17/3): 207-11.
- Gökçe, C. 1979. *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti*. İstanbul: Şamil Vakfı Yayınları.
- Ireland, P. R. 1994. *The Policy Challenge of Ethnic Diversity: Immigrant Politics in France and Switzerland*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ireland, P. R. 2000. Reaping What they Sow: Institutions and Immigrant Political Participation in Western Europe. In R. Koopmans und P. Statham (Hg.) *Challenging Immigration and Ethnic Relations Politics*. Oxford: Oxford University Press: 233-282.
- Jaimoukha, A. 2001. *The Circassians*. Surrey: Curzon Press.
- Karpat, K. 1985. *Ottoman Population 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Kaya, A. 2000. *Berlin'deki Küçük İstanbul: Diasporada Kimliğin Oluşumu*. İstanbul: Büke.
- Kaya, A. 2004. Political Participation Strategies of the Circassian Diaspora in Turkey. *Mediterranean Politics* (9/2): 221-239.
- Kaya, A. 2005. Cultural Reification in Circassian Diaspora: Stereotypes, Prejudices and Ethnic Relations. *Journal of Ethnic and Migration Studies* (31/1): 129-149.
- Mauss, M. 1990. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London: Norton.
- Safran, W. 1991. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return, *Diaspora* (1/1): 83-99.
- Saydam, A. 1997. *Kırım ve Kafkas Göçleri 1856-1876*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Shami, S. 1998. Circassian Encounters: The Self as Other and the Production of the Homeland in the North Caucasus. *Development and Change* (29/4): 617-46.