

MARDİN’DE KÜLTÜRLERARASI İLETİŞİM VE KÜLTÜREL KİMLİĞİN/FARKIN İNŞASI

Engin SARI*

ÖZET

Bu makalede kültürel kimlik, çokkültürlü bir kent olarak Mardin’de kültürlerarasılık üzerine yapılan etnografik bir araştırmanın verileriyle incelenmektedir. Kültürlerarası iletişim, kendilerini farklı kültürel gruplar/etnisiteler algılayan topluluklar ya da bu topluluklara aidiyet hisseden bireyler arasında, anlamın yaratımını, paylaşımını ve müzakeresini içeren her türlü iletişim olarak kavranmaktadır. Bu çerçevede, kültürlerarası ilişkilerin ve sınırların gözlenebileceği bir örnek ya da “bağlam” olarak Mardin’de kültür, kültürel kimlik ve politik olanın birbiriyle nasıl eklemlendiği, farklı kültürler arasındaki iletişim ve ilişkilere odaklanılarak araştırılmaktadır. Çalışmanın dayandığı nitel veri, etnografik alan araştırmasıyla toplanmış ve bu kapsamda Mardin’de yaşayan farklı kültürel ve etnik toplulukların üyeleri (Arap, Kürt, Türk, Süryani, Keldani ve Ermeni) ile derinlemesine görüşmeler ve katılımlı gözlem yapılmıştır. Bu araştırmanın sonuçlarının kavramsal olarak tartışıldığı makalede temel olarak, geleneksel davranışçı kültür ve kültürlerarası iletişim çalışmalarından farklı olarak, etnik topluluklara ait özelliklerin iletişimi belirleyen verili bir ‘kültür’ olmadığı, kültürel özgüllüklerin ve farkların dolayısıyla kimliğin, kültürlerarası iletişim(ler)de, gündelik kültürlerarası pratiklerde toplumsal olarak inşa edildiği iddiası ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Kültürel Kimlik, Kültürlerarasılık, Kültürlerarası İletişim, Çokkültürlülük

INTERCULTURAL COMMUNICATION and CONSTRUCTION OF CULTURAL IDENTITY/DIFFERENCE IN MARDIN

ABSTRACT

In this study, cultural identity and interculturality are examined by the data of the ethnographic research carried out on in Mardin, a multicultural city located in the south east

of Turkey. Intercultural communication is understood as any communication practices including the creations, negotiations and circulation of meaning between different cultural groups/ethnicities or individuals feeling of belonging to those cultural communities. In this context it is analyzed that how culture, cultural identity and politics are articulated by focusing intercultural communication and cultural/symbolic borders between different ethnicities and cultural communities in Mardin. This study is based on the qualitative data gathered in the ethnographic fieldwork containing participant observation and the depth interviews with some participants from different cultural and ethnic groups (Arabs, Kurds, Turks, Syrians, Armenians). Hence, the article analyses and discusses the conclusion of the ethnographic research. Therefore unlike traditional behaviorist's intercultural communication approach the study argues that the collective features of ethnic communities/identities do not form a community or a culture by itself. A particular culture or a ethnic community do not solely determine the communicative practices and meanings necessarily. Rather, cultural specificities and differences, namely identities, are constructed socially and politically in intercultural communication and d intercultural interactions.

Key words: Cultural Identity, Interculturality, Intercultural Communication, Multiculturalism

MARDİN'DE KÜLTÜRLERARASI İLETİŞİM VE KÜLTÜREL KİMLİĞİN/FARKIN İNŞASI¹

Kültürel kimlik talebi, kafası karışmış romantiklerin uydurduğu, sorumsuz aşırı uçların yaydığı ve bencil imtiyazlı sınıfların gerçek çıkarlarını kitlelerden gizlemek için kullandığı bir kandırmaca değildir. Bu talebin kökü, modern yaşamın koşullarına dayanır ve öyle saf iyilikle ve evrensel kardeşlik ruhu vaazlarıyla, ya da aşırı uçların yaptığı baskılarla sökülüp atılamaz. Bu kökleri anlamalı ve sevsek de sevmesek de onların meyveleri ile yaşamalıyız (Gellner, 1998: 71).

Farklılıktan doğan diyalogda bizim birbirimiz hakkındaki anlayışımız değişir ve bu diyalog her ikimizi de değiştirir (Chambers, 2005: 114).

Giriş

Son yıllarda kimlik kavramı etrafındaki tartışmaların arttığına tanık olmaktayız. Bu artış, “söylemsel patlama” gibi isabetli bir tanımlamayla karşılanabilir düzeydedir (Hall, 1996: 1). Kimlik sorunlarının görgül boyutlarını tanımlamak, tarihsel ufku binlerce yıl geriye taşıyarak yapılabilir. Ancak ne kadar geriye bakılırsa bakılsın, bakış bugünle ilgilidir ve bu yüzden yanıtlanması gereken soru, kimlik sorunlarının günümüzde ne anlama geldiğidir. Bunun için kimlik sorunlarının, kamusal tartışmalara ve sosyal bilim söylemine nasıl girdiğine değinilebilir. Kimlik sorunları, 1960’lı ve 1970’li yılların toplumsal hareketlerinin açtığı yeni politik eylem alanlarıyla sosyal bilim söylemine girmiştir. Alain Touraine (2002: 211), bugünkü temalarının kaynağını 60’ların toplumsal hareketlerinde görürken bu noktaya işaret eder: “68 her şeyden önce kültür sorunlarının siyasal yaşama girişidir”. Alberto Melucci de bu toplumsal hareketleri kimlik mücadeleleri olarak yorumlamayı savunur (Schlesinger, 1994: 261). Kültür ve kimliğin büyük sorun alanları olarak kavranmasına yol açan dünya ölçeğindeki diğer bir gelişme olarak Soğuk Savaş Dönemi sonrası anılabilir. Doğu Blok’unun yıkılmasının ardından kutupsuz bir dünya beklenirken, siyasal çatışmanın resminin ortadan kalkmadığı, bir *puzzle* olarak tüm dünyaya yayıldığı görülmüştür. Soğuk Savaş Dönemi sonrası, milliyetçiliğin ve etnik kimlik bilincinin yükselişi, “kavimlerin geri dönüşü” ile tanımlanır olmuştur (Walzer, 1995). Böylece kültür, belki bu sefer 1960’lardan daha güçlü ve çatışma yüklü bir şekilde, milliyetçilik ve etnik kimlikler olarak politik alana girmiştir. Laclau’nun da (1995: 9) belirttiği gibi soğuk savaş sonrası dönemde, evrensel bir tarih misyonuyla gerekçelendirilmeye girililmeyen yani bir tür evrenselcilik krizinin çerçevelediği bir partikülarist kimlik çoğalması yaşanmaktadır. Benzer bir düşüncüyü Seyla Benhabib de

kültürel farklılık biçimlerinin ve kolektif kimliklerin tanınmasına yönelik politikanın yeniden dirilişine dikkat çekerek vurgular (1998: 12).

Türkiye’de ise, hem modernleşme süreci hem de farklı biçimleriyle küreselleşme, kültürel sorunların siyasal, toplumsal ve akademik gündemlerdeki önceliğini korumasına yol açmaktadır. Aslında Bozkurt Güvenç’in (1994) söylediği gibi Türkiye’de kimlik sorunu modernleşme ile koşut gelişmiştir. Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük, Turancılık, Batıcılık gibi bir dizi ideoloji, kimlik sorunlarına yanıtlar aramıştır. Modernleşme süreci kimlik ve kültür sorunlarına bir karşılıktır ama yeni kültürel ve kimliksel sorunlar da yaratmıştır.² Bugün hem küresel hem de yerel dinamikler, kültür ve kimliğin politik niteliğinin göz ardı edilemez olduğunu göstermektedir. Anthony Smith’in (2002: 202) söylediği gibi, iktidar ilişkilerini etkilemeyen ve politik dönüşüm talep etmeyen bir kültür alanından söz edilmesi güçtür. Türkiye’de kültürel kimlikler üzerine, kuramsal ve görgül çalışmaları içeren yeterli bir külliyatın ve bilgi birikiminin oluştuğunu söylemek güçtür. Bu konulardaki çeviri çalışmalar artmaktadır. Bunların kuramsal ve kavramsal boyutları ele almak bakımından yararlı olmakla birlikte, elbette Türkiye’nin kültürel ve politik özgüllüklerini bütünüyle kapsamaları beklenemez. Türkiye’de etnik ve kültürel kimlikler üzerine Batılı araştırmacıların 1970’lere kadar etnik kimlikler ve gruplar üzerine yaptığı araştırmalar vardır ancak bunlar daha sonra giderek azalmıştır.³ Somersan da (2004: 3) Türkiye’deki kültürel gruplar ve etnisiteler üzerine yapılan araştırmaların az olmasının yanı sıra Türkçede sorunu kavramsal ve kuramsal boyutlarıyla inceleyen çalışmaların çok sınırlı olduğunu belirtir. Türkiye’de etnik ve kültürel kimlik konuları uzun yıllar tabu olduğu ve ceza kanunlarına göre suç sayılabildiği için sosyal bilimlerde de bu konulardan uzak durmuştur. 1980’lerden 2000’li yıllar arasındaki “düşük yoğunluklu çatışma dönemi” etnik ve kültürel kimlik konularında hakim politik dilin dışında konuşmanın hukuki müeyyideleri sosyal bilimlerin bu konuda suskun kalmasına neden olmuştur. Bu nedenle Türkiye’de toplumsal sorunların çözümüne katkı yapabilmesi için sosyal bilimlerin, özellikle resmi kültür ve kimlik politikalarının dışarıda bıraktığı, görmezden geldiği kültürler, kimlikler ve coğrafyalar konusunda bilgi üretmesi gerektiği açıktır. Böylece sorunlu olan tekçi kültür ve kimlik anlayışının yerine, politik çözümler için üretken olan çoğulculuk ve kültürlerarasılık fikrinin gelişimi yönünde mesafe alınabilecektir.

Bu makalede kültürel kimlik çokkültürlü bir kent olarak Mardin’de, kültürlerarasılık üzerine yapılan etnografik bir araştırmanın verileriyle incelenmektedir. Kültürlerarası etkileşim, kendilerini farklı kültürel gruplar/etnisiteler algılayan topluluklar ya da bu

topluluklara aidiyet hisseden bireyler arasında, anlamın yaratımını, paylaşımını ve müzakeresini içeren her türlü iletişim olarak kavranmaktadır. Bu çerçevede kültürlerarası ilişkilerin ve sınırların gözlenebileceği bir örnek ya da “bağlam” olarak Mardin’de kültür, kültürel kimlik ve politik olanın birbiriyle nasıl ilişkilendiği, farklı kültürler arasındaki iletişim ve ilişkilerin incelenmesi konu alınmaktadır. Makalede temel olarak, geleneksel davranışçı kültür ve kültürlerarası iletişim çalışmalarından farklı olarak, etnik topluluklara ait özelliklerin iletişimi belirleyen verili bir ‘kültür’ olmadığı, kültürel özgüllüklerin ve farkların dolayısıyla kimliğin, kültürlerarası iletişim(ler)de, gündelik kültürlerarası pratiklerde toplumsal olarak inşa edildiği iddiası ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Makalede öncelikle temel ve tartışmalı kavramlar, yorumlayıcı bir kültür kuramı çerçevesinde ve kuramsal bir tartışma içinde tanımlanmakta, ardından çalışmanın dayandığı niteliksel verilerin nasıl toplandığı ve oluşturulduğu, yöntem başlığı ile özetlenmektedir. Daha sonra niteliksel veriler çeşitle kategorilerle betimlenmekte ve kavramsal olarak çözümlenmektedir.

Kültür, Kimlik, Kültürlerarası İletişim: Yaklaşımlar ve Tanımlar

Kültür, sosyal bilimlerde her türlü tanımlama girişimini aciz bırakabilen karmaşık bir kavramdır. Raymond Williams (2005:105), *culture* sözcüğünün, girift tarihsel gelişiminden, ayrı ve bağdaşmaz düşünce sistemlerinde ve farklı entelektüel disiplinlerdeki kullanımlarından dolayı İngiltere’deki en karmaşık iki üç sözcükten biri olduğunu söyler. Latince ikamet, yetiştirme, koruma anlamlarına gelen *colere* kökünden türeyen “kültür”, 19. yüzyıl başlarına kadar, ekinler ve hayvanların bakımından, insan gelişim sürecini de kapsayan bir anlam dağarcığıyla kullanılmıştır. Williams, kavramın modern kullanımında iki düzeyin ayırt edilebileceğini vurgular: İlki yetiştirme anlamında örneğin bitkilerde olduğu gibi fiziki bir süreci ve bunun ötesindeki anlam alanı. İkinci düzeyde ise, üç geniş, etkin kullanımdan söz edilebilir:

“(i) 18. yüzyıldan itibaren zihinsel, manevi ve estetik gelişime ilişkin genel bir süreci anlatan bağımsız ve soyut ad; (ii) ister özgül, ister genel biçimde kullanılsın, Herder’den Klemm’e dek gerek bir halkın, dönemin, grubun gerekse genel olarak insanlığın bili bir yaşama biçimini anlatan bağımsız ad. (iii) Fakat entelektüel ve özellikle sanatsal etkinliğin ürünleri ve uygulamalarını anlatan bağımsız ve soyut adı da...şu anda en yaygın olan bu kullanım (iii) müzik, edebiyat, resim, heykel, tiyatro ve filmidir..bazen felsefe, akademi ve tarihi de katarak bu özgül etkinliklere gönderme yapar. Aslında bu kullanım görece geç ortaya çıkmıştır çünkü anlam (i)’in uygulamasıdır” (Williams, 2005: 109-110).

Kültür kavramını, hem maddi hem de simgesel boyutları içerir bir şekilde toplumsal olanın her boyutunu kapsayıcı tarzda anlarsak, bu yaklaşım çeşitli bağlamlarda açıklayıcı olmakla birlikte gerçekten de kavrayışımızı bir yere ulaştırmaz. Karmaşık, anlaşılması güç

sosyal fenomenleri, nihai olarak “her şey kültürel” diyerek açıklama kolaycılığına düşebiliriz. “Her şey kültürel”, aslında nihai bir açıklama değil araştırılmayı bekleyen bir sorular dizisini tetikleyen başlangıç noktası olmalıdır. Clifford Geertz’in (2000) vurguladığı gibi, insan varlığı, bu tarz kestirme yanıtlarla karmaşık bütünlüğüne bırakılmamalı, anlaşılıp yorumlanmalıdır. Geertz’e göre (2000, [1973]), “(.....) İnsan kendi ördüğü anlam ağlarında asılı kalmış bir hayvandır. Bu ağların incelenmesi yasa arayışında olan bir deneysel bilimi değil, anlam arayışında olan bir yorumlama çabasını gerektirir.” Anthony P. Cohen’in de belirttiği gibi (1999) bu yaklaşım üç ilke barındırır: İlkine göre kültür (anlam ağı), Durkhemci bir toplumsal olgu demeti ya da klasik Marksizmin üstyapı gibi belirlenimli sonuçlardan çok, insanların toplumsal etkileşimleri yoluyla yine insanlar tarafından yaratılır ve sürekli olarak yeniden yaratılır. İkinci ilkeye göre dinamik bir süreç olarak kültür, tek başına belirlenimci bir güce sahip değildir ve kültürün nesnel olarak tanımlanabilir göndermeleri (yasaları) yoktur. Üçüncü olarak kültür, insanların toplumsal davranıştaki ve eylemdeki anlamı algılama ve bunlara anlam atfetme yeteneğinde açıkça izlenebilir. Davranış kendi başına anlam içermez. Davranışa yorumlama yoluyla anlam verilir. Bu anlamın, davranışı gerçekleştirenin niyetlendiği anlamla uyuması zorunlu değildir (Cohen, 1999: 15). Geertz’in yorumlayıcı (interpretive) antropolojisinin⁴ içerdiği bu üç ilke, anlama ve yorumlama çabasında olan bir kültür kuramının ve kültürlerarası iletişim çalışmalarının önünü açar. Böylece işlevselci ve davranışçı yaklaşımların indirgemeci ve belirlenimci açıklamalarından uzaklaşan yorumlayıcı kültür kuramı çerçevesinde, kültürlerarası iletişimi anlam ve anlamlandırmalar üzerinden incelemeyi amaçlayan bu çalışma için önemli ve üretken bir kültür tanımına ulaşabiliriz: Kültür her şeyden önce “İnsanların sembolik temsil pratikleri yoluyla anlam inşa etmeye çalıştıkları bir yaşam düzeni”dir. John Tomlinson, bu tanımın, şu tarz faydalı ayrımları yapmamızı sağladığını belirtir:

“Çok geniş anlamda, eğer ekonomik alandan bahsediyorsak, o zaman insanların malları nasıl ürettikleri, değişime soktukları ve tükettiklerinden; siyasi alan üzerine tartıştıysak, iktidarın toplumlarda hangi pratiklerle yoğunlaştığı, yayıldığı ve kullanıldığından; kültürden bahsediyorsak insanların hem bireysel hem de kolektif olarak, birbiriyle iletişim kurarak yaşamlarını nasıl anlamlı kıldıklarından bahsediyoruz demektir” (Tomlinson, 2004: 33).

Aslında anlam üretimi birçok etkinliği -örneğin ekonomik etkinlikleri de- kuşattığından, kültür yukarıda ayrımı yapılan eylem alanlarını çapraz keser. Kültür diğer birçok etkinlik alanında olduğu gibi ekonomik etkinliklere de anlam kazandırır. Geniş anlamda simgelere dökülebilen her şey anlamlı olduğuna göre, ekonomik alanda da simgeleştirmelerden bahsedebiliriz. Ancak burada Tomlinson’ın önerdiği tarzda bir ayrım yapmak uygun görünmektedir. Elbette her insani etkinlik alanında iletişimsel kısa devreler

sağlayan simgeleştirme ve anlam üretiminden bahsedebiliriz. Ancak kültür ile kastedilen, varoluşsal önemi olan anlam inşasıdır (Tomlison, 2004: 41; Geertz, 1973). Kültürü anlam inşası olarak kavrarken vurgulanması gereken önemli bir nokta, bu anlam inşasının durağan değil, dinamik olduğudur. James Clifford (1992, 1997) “gezici kültürler”den bahsederken bu noktaya dikkat çeker: Anlamlar “kültürler” arasındaki akışlarda ve bağlamlarda üretilmektedir. James Boon’un da (1992) belirttiği gibi kültürler yalnızca, başkalarıyla karşı karşıya gelmelerinden ötürü kendilerine ilişkin tutunumlu ve ayrık bir benlik duygusu (kimlik) formüleştirmeye ihtiyaç duyuyor ve bu nedenle doğaları gereği karşıt ise, aslında kültürel kimliğe ilişkin sorunlar, kültürlerarasılık sorunları olarak değerlendirilebilir. Cohen’in de (1999) incelediği gibi, bir topluluğun kimliğini, kolektiviteler arasındaki simgesel sınır barındırır ve bu sınırlar kültürlerarası etkileşimler ve iletişimden doğar. Asker Kartarı’nın (2006: 23) kavramsal çerçevesini çizdiği üzere, kültürlerarası iletişim, bir iletişim türünü tarif etmekle birlikte, farklı kültürlere mensup insanlar arasındaki anlam aktarımlarını inceleyen disiplinler arası bir bilim dalıdır. Bu tanım, iletişimi mesaj alışverişinden ibaret görmeyip, yorumlayıcı sosyal teoride ortaya çıkan “anlam sorunu”na yönelik bir jesti içermekle birlikte, iletişimsel etkinliği “aktarım” olarak kabul etmesi nedeniyle eleştirilebilir. “anlam”ın, iletişimde bir yerden bir yere aktarılmasından ya da nakledilmesinden çok, paylaşılan bir simge dağarcığının yaratıcı kullanımıyla ortaklaşa oluşturulduğunu düşünmek, kültürlerarası iletişimin daha çözümleyici bir kavramsal tanımını sağlar.

Bu makalede ortaya konmaya çalışılan yorumlayıcı kültürlerarası iletişim yaklaşımı, tam da bu yaratıcı kullanımlara ve bunların üretken yorumlarına odaklanmaktadır. İnsanlar dünyaya anlam verirken ve bu anlamları paylaşırken aynı sembelleri kullanabilirler, kültürlerarasında iletişimin olabilmesi için de ortak bir simge dağarcığına ihtiyaç vardır zaten. Ama aynı sembellerin paylaşımı, zorunlu olarak aynı anlamların da paylaşımını doğurmaz. Kültürün sağladığı belli bir simge dağarcığı ile hangi anlamların, nasıl yaratıldığı, paylaşıldığı ya da müzakere edildiği de kültürlerarası iletişim çalışmaları kapsamında değerlendirilmelidir. Bu kapsamla kültürlerarası iletişimin araştırılması, verili sayılan kültürel farkların ve kimliklerin aslında nasıl, hangi süreçlerde ve hangi söylemsel ve iletişimsel pratiklerle inşa edildiğini ortaya koyabilecektir.

Yöntem ve Veri Alanı

Etnografik alan araştırmasının yapıldığı Mardin farklı birçok dine inanan insanların bir arada yaşadığı çok dinli ve çok etnili bir kenttir. Farklı mezhepleri ile Müslümanlar ve

Hıristiyanlar, Yahudiler, Melek Tavusa inanan Yezidiler, güneşe tapan Şemsiler. Müslüman Araplar, Kürtler ve Türkler; Ortodoks, Katolik ve Protestan Süryani, Ermeni ve Keldaniler; Yezidi Kürtler, Kafkas göçmeni Çeçenler. İnsanlık tarihinde tarımın ve yerleşik hayatın başladığı Mezopotamya'nın kuzeyinde, İranlı Pers ve Sasanilerin temsil ettiği Doğu uygarlığı ile Roma-Bizans'ın temsil ettiği Batı uygarlığının uzun yıllar temas ve mücadele ettiği bir sınır olmuştur. Tarihi ipek yolunun ve yolunun üzerinde, Osmanlı imparatorluğunun orta doğudaki önemli bir ticaret kenti, 19. Yüzyıldan itibaren Kürt siyasi hareketinin önemli bir bölgesi ve Doğu Hıristiyanlığının en önemli merkezlerinden biri olmuştur. Bugün Mardin'de, bütün bu tarihin izlerini, gerek arkeolojik kalıntılarda, gerek anıtsal yapılarda görmek mümkündür. Bugün bahsedilen kültürel çeşitlilik, Mardin'de olgusal olarak yoktur; ancak bu çeşitliliğin, kültür söyleminde dolaşımı, kültürlerarası etkileşimlerde, kültürel kimlik ve anlamlar üzerindeki mücadelelerde izdüşümleri görülebilmektedir.

Bu makalede, bugün Mardin'de yaşayan etnik topluluklar olarak Araplar, Kürtler ve Hıristiyanlar (Süryani, Keldani, Ermeni) arasındaki ilişkiler ve bu toplulukların kültür ve kimliklerinin gündelik yaşamdaki kültürlerarası iletişimde nasıl inşa edildiği incelenmektedir. Bu inceleme için gerekli veri etnografik tekniklerle toplanmıştır. Etnografik yöntemlerin seçilmesinin, çalışmanın yorumsamacı (hermeneutik) kuramsal yöneliminin yanı sıra bir başka nedeni, araştırma konusundaki bilgi birikimiyle ilgilidir. Martin Hammersley ve Paul Atkinson'un (1983: 28) da ifade ettiği gibi, bilgi miktarının az olduğu bir konuda, alan öncesi aşamada eksiksiz bir araştırma tasarımı yapmak güçtür. Bu nedenle etnografik araştırma, bu konularda bir gereklilik olarak kendini göstermektedir. Etnografi, önceden belirlenmiş (*predetermined*) bir inceleme olmadığı için, araştırma tasarımı projenin her aşamasında işleyen reflektif bir süreç olmalıdır. Glaser ve Strauss (1967) kuram ve kavram geliştirmek için etnografinin bir başlangıç noktası olması bakımından önemini vurgular. Benzer şekilde temellendirilmiş kuram (*grounded theory*) yaklaşımı da etnografik araştırmaların kuram ve kavram geliştirmek için ilk aşama olması gereğine dikkat çeker. Ayrıca kültürel bilginin sağlanması (Spradley, 1980), sosyal etkileşim örüntülerinin ayrıntılı incelenmesi (Gumperz, 1981) ve toplulukların bütüncül analizi (Lutz, 1981) için en uygun araştırma yöntemi etnografidir.

Araştırmada, farklı etnisiteler arası kültürlerarası iletişimin, etnografik yöntemler kullanılarak toplanan veriyle incelenmek istenmesi, iletişim etnografisini de gerekli kılmıştır. Topluluklarda iletişimsel davranış normlarını araştıran bir disiplin ve aynı zamanda iletişim

davranışlarını inceleme yöntemi olan iletişim etnografisi, kitle iletişimi alanında çalışan akademisyenlerden ziyade dilbilimciler tarafından geliştirilmiş ve zamanla simge, nesne, rituel ve gündelik hayat içinden farklı iletişim durumları gibi kültürün iletişimsel olan unsurlarının incelenmesini kapsamaya başlamıştır. Medya çalışmalarında ise izleyici etnografileri başlığı altında alımlama çalışmaları kapsamında kullanılan bir yöntemdir.⁵ Dell Hymes'in (1974) sosyo-linguistik çalışmalarından başlayarak, iletişim etnografisi sosyal etkileşim analizi ile ilgilenmiştir. Özgül bir kültürel bağlamda iletişim davranışını anlamaya ve betimlemeye çalışır (Saville-Troike, 1982). Ancak iletişim etnografisi, iletişim yeterliği için gerekli bilgiyi üretmekten fazlasını sağlayacak olanaklara sahiptir. Çünkü sosyal bilimler içinde "dile dönüş" ya da "kültüre dönüş" olarak anılan ve çözümleme birimi olarak geniş anlamda "metne" odaklanan paradigmanın egemen hale gelmesiyle, toplumsalın simgesel temeli, modernist işlevselci yaklaşımların ihmalinden kurtulmuştur⁶. İletişim etnografisi bu simgesel boyutun incelenmesi bakımından önemli bir potansiyele sahiptir. Çünkü Jan Assmann'ın (2001: 28) da vurguladığı gibi, cemaatin kurucu unsuru iletişimdir. Burada iletişim, kültürel topluluğa ayırt edici özelliğini veren anlamların dolaşımıdır. Bu çerçevede iletişim etnografisi, kültürel anlamların görünürlük kazandığı nesnelere, semboller ve söylemler üzerinden dolaşıma girdiği anları ve durumları betimleme ve analiz etmenin aracıdır.

Bu çalışmada, Mardin'de kültürlerarası ilişkilere ve etnik gruplar arasında kültürel sınırların nasıl oluşturulduğu ve korunduğuna, bu sınır ve/veya ayrımların kültürel kimlik inşasındaki rolüne odaklandığından, niteliksel veri, kültürel sınırların açığa çıktığı ve etnik topluluk ilişkilerinin incelenebileceği kategorilerde toplanmıştır. Bu kategorik başlıklar: Dil ve topluluk kimliğinin tanımlanma biçimleri; evlilik ve düğün; mahalleler, komşuluk ve arkadaşlık ilişkileri; meslek, çalışma ve iş ilişkileri; bayramlar, cenaze ve taziyeler; sivil toplum örgütlenmeleri; medya izleme tercihleri ve anadilde yayıncılık; politik örgütlenme ve tercihler. Bu kategorilerde niteliksel veri oluşturmak için Mardin'de yapılan alan araştırması 2005 ve 2006 yaz aylarında gerçekleştirilmiş ve araştırmada niteliksel veri oluşturmak için derinlemesine görüşme, katılımlı gözlem ve doküman inceleme teknikleri kullanılmıştır.⁷

Veri Alanı: Mardin'de Kültür, Tarih ve Demografi

Mardin'in bulunduğu coğrafya, sadece derin bir toplumsal ve siyasi tarihe değil, kültürel tarihe de sahiptir. Tarih boyunca birçok kavmin, etnik grubun ve dinsel cemaatin yurdu olmuştur⁸. Bunları saymak gerekirse, öncelikle Tur Abdin bölgesi, manastır hayatının gelişmesiyle Doğu Hıristiyanlığının önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir. İkinci olarak

Mardin büyük dilsel/etnik grupların birbirine temas ettiği bir şehir olmuştur. Mardin’de Hint-Avrupa dilleri (Türkçe-Kürtçe) ile Semitik diller (Arapça-Süryanice) konuşulmaktadır ve bu diller birbiri içine geçmiş haldedir. Üçüncü olarak büyük Türkmen hanedanları Artuklu, Karakoyunlu ve Akkoyunlular, Mardin’i önemli bir kültürel ve siyasi merkez haline getirmiştir. Dördüncü olarak, bölgenin Kürt kültürü ve siyasi hareketleri için taşıdığı önemden bahsedilebilir. Kürt folklorunun en büyük eseri sayılan Ahmed-i Xani’nin *Mem u Zin* destanı Mardin Cizre kökenlidir. İlk büyük Kürt ayaklanması sayılan Bedirhan ayaklanması, bu bölgede olmuştur. Bedirhan hanedanlığı bu bölgedendir ve bu hanedanlık seçkin Kürt aydınları çıkartmıştır. Bunların yanı sıra, güneşe tapan Şemsiler, Melek Tavus’a inanan Yezidiler, Yahudiler ve çeşitli mezhepleriyle Hıristiyanlar ve Müslümanlar yüzyıllarca Mardin’de bir arada yaşamıştır (Aydın vd. 2000: 11).

Günümüzde, betimlenen bu dinsel ve etnik çeşitliliğin sürdüğünü söylemek güçtür. 19. Yüzyılda başlayıp günümüze kadar devam eden dışarıya göçlerden dolayı sayıları giderek azalmakla birlikte, Mardin’de gayrimüslim olarak Süryani, Ermeni ve Keldani cemaati kalmıştır. En büyük Hıristiyan grup Ortodoks Süryanilerdir, adilleri *Turoyo*’dur (Torani) ve merkezde yaklaşık 60 Süryani aile yaşamaktadır. 19. Yüzyıl misyonerlik faaliyetleri ile Süryaniler ve diğer Hıristiyan gruplar arasında Katolik ve Protestan mezhebi de yaygınlaşmıştır ancak bugün Mardin’de Protestan ve Katolik mezheplerine mensup birkaç aile vardır. Ermeni ve Keldani nüfus ise 5-6 aile kadardır ve bu aileler Katoliktir. Keldaniler, Süryaniler gibi Arami kökenli olup, 16. Yüzyılda Doğu Süryanilerinden (Nasturiler) koparak Katolik kilisesine bağlanan ve 19. Yüzyılda da Roma kilisesi ile birleşen bir etnik-dini topluluktur. Adilleri Aramca’nın doğu koluna ait *Surit*’dir. Mardin merkezdeki Hıristiyanların çoğu anadilini bilmemekte, günlük olarak Arapça ve Türkçe konuşmaktadır. Sayıları az olduğu için Süryani, Keldani ve Ermeni cemaati ibadetlerini, Mardin merkezdeki kiliselerde ve manastırlarda beraber yapmaktadırlar.⁹

Mardin’de iki büyük Müslüman grup vardır: Kürtler ve Araplar. Kürtlerin büyük kısmı köylerde yaşarken, 1960’lar ve özellikle 1980’lerin ortalarından itibaren il ve ilçe merkezlerine göçmüşler ve kentteki ağırlıklı nüfusu oluşturmaya başlamışlardır¹⁰. 1900’lerin ortalarında şehre göçen Kürtlerin bir bölümü Araplaşmıştır. 1980’lerden sonra kente göçenlerin büyük bölümü ise getto niteliğindeki kenar mahallelerde yaşamaktadır. Çoğunluğu Şafi mezhebine mensup olan ve Kırmancı lehçesini konuşan Kürtlerden, köylerde yaşayanlar ve köyle ilişkisi kopmayan şehirdekilerin¹¹ bir bölümü, aşiret yapısı içindedir ve bu bağlarını

korumaktadır. Aşiretlerin büyük kısmı, çevre ilçe ve köylerde yerleşik olmakla birlikte, merkezde de aşiretleri ile bağlantılarını sürdüren ya da kan davası ve toprak anlaşmazlıkları ile merkeze göçmüş büyük Kürt aileleri¹² vardır.

Mardin'deki diğer Müslüman grup Araplardır ve Türkiye'deki en büyük Sünni Arap topluluğunu oluştururlar. Ağırlıklı olarak Mardin merkez, Savur ve Midyat ilçe ve köylerinde yerleşik olan Araplar, Arapça'nın Kiltu lehçesini konuşurlar. Bununla birlikte Mardin merkez ve ilçelerinde de Arap köyleri vardır. Bazı köy ve bucaklarda Arap-Kürt karışıktır. Mardin'de, anadilinin Arapça ve Arap kökenli olduğunu belirtenlerden bir bölümü, kendilerini Türk ve Türk vatandaşı olarak da tanımlamaktadır. Genel olarak şehirde etnik anlamda Türk olarak görülenler, tayinle gelmiş asker ve memurlardır.

Mardin'deki kültürel çeşitliliği betimlerken belirtilmesi gereken diğer unsurlar Yezidiler ve Çeçenlerdir. Yezidiler, şehir merkezlerinden çok köylerde yaşamaktadır¹³. Ancak özellikle 1980'lerin ortalarından itibaren artan güvenlik sorunları ve çatışma ortamı nedeniyle Avrupa'ya göçmüşlerdir. Günümüzde Mardin il sınırları içinde birkaç Yezidi köyü kalmıştır. Şehir merkezlerinde ise birkaç ailenin yaşadığı söylenmektedir. Çeçenler ise 1877-78 Osmanlı-Rus savaşından sonra Mardin Kızıltepe'ye yerleştirilmiştir. Kafkas kökenli Çeçen grubu Türkçe konuşmaktadır.

Mardin bölgesinde şehir merkezlerinde yerleşik olmaktan çok, çevre ilçelerde yaşayan bir başka etnik grup Çingenelerdir.¹⁴ Mardin bölgesinin kültürel çeşitliliği içinde Çingeneler, diğer kültürel topluluklara göre çok az bilinir ve bölgede Mıtrap ya da Qereçi olarak anılırlar. Bölgedeki Çingeneler 1990'lara kadar göçebe bir yaşam tarzı sürmüşler, çatışmalar yoğunlaşması nedeniyle şehir merkezlerine ve özellikle kenar mahallelere yerleşmeye başlamışlardır. Mardin'in Nusaybin, Midyat, Dargeçit ve Şırnak'ın İdil ilçelerinde yaşadıkları, müzisyenlik ve at arabacılığı, inşaat işçiliği yaptıkları belirtilmektedir¹⁵ (Özmen, 2006: 101).

Araştırmada cevabı aranan soru, genel olarak, kültürün nasıl kavrandığı, kültürlerarası ilişkilerin karakterinin ne olduğu, kültürel sınırların nasıl çizildiği, kültürel ayrımların nasıl yapıldığı, kültürel kimliğin gündelik söylemde nasıl kurgulandığı ve inşa edildiği olmuştur. Bütün bu teorik ve kavramsal sorulara, kültürel topluluğun özelliklerinin ve sahip olduğu değerlerin etnografik bir listesini çıkarmak yoluyla değil, kültürlerarası ilişkiler hakkındaki

söylem üzerinden cevap aranmaya çalışılmıştır. Daha önce vurgulandığı gibi kültür ve kimlik, verili ve durağan bir özellikler ve değerler deposu ve bunların davranışsal karşılıkları olmaktan çok, toplumsal etkileşimin gerekliliklerinden doğduğuna göre, onlar hakkındaki bir araştırma, bu etkileşimin bilgisi ve yorumları üzerinde odaklanmalıdır. Bu nedenle kültür ve kimlik, bir topluluğun “morfolojisinde”, yani nesnel açıdan tanımlanabilir ve betimlenebilir özelliklerinin etnografisinde değil, kültürlerarası sınırlarda ve ilişkilerde aranmıştır. Özetle kültür, kaçınılmaz bir kültürlerarasılık nedeniyle, bir başka deyişle kültürler başka kültürlerle karşılaştığı için bir kimlik geliştirdiği önermesinden hareket edilmiştir. Assman’ın belirttiği gibi, “kültürel anlamların kendiliğinden dolaşımı ve yeniden üretimi mümkün değildir, onun dolaştırılması ve sahnelenmesi gerekir ” (2005: 142). Bu kültürel anlamların, kültürlerarası ilişkilerin söz konusu olduğu durumlarda izi sürülmeye çalışılarak, alan araştırmasında görüşme soruları, kimliğin kişisel olarak nasıl tanımlandığı, evlilik, düğün, bayramlar, taziyeler, komşuluk ve arkadaşlık, iş ve çalışma ilişkileri, dolayimli kültürlerarası iletişim olarak medya ve politik tercihler ve örgütlenmeler gibi başlıklar etrafında toplanmıştır. Burada derinlemesine görüşmeler ve gözlemlerle oluşturulan niteliksel veriler aracılığıyla kültürel farkın söylemde ne tür ayrımlarla kurulduğu incelenmekte ve yorumlanmaktadır. Daha sonra ise ayrımları ifade eden sözcük ve simgeler, içerdikleri normatiflik ve değerler ile kimliğin kültürel içeriğini kurduğundan, etnik kimliğin kültürel unsurlar betimlenmekte ve analiz edilmektedir.

Mardin’de Topluluklar ve Kimlikler Arasında Kültürel Farkı Kuran Ayrımlar

Zygmunt Bauman, “biz-onlar”, “burası-orası”, “içerisi-dışarısı”, “yerli-yabancı” gibi ayrımların kültürlerin kurduğu ve sürdürdüğü en önemli farklılıklar olduğunu öne sürer:

“Yapılan bu ayrımlarla, kültürler kendi bölünmez düzenleri için hak talep ettikleri ve her tür rekabetten korunmak istedikleri alanın sınırlarını çizer. Öteki kültürlere ancak uzakta kaldıkları müddetçe, yani bütün alışverişin engellenmesi ya da bunun sıkı bir biçimde kontrol edilen bir alanla ve ritüelleşmiş bir biçimde sınırlandırılması koşulunda, hoşgörü gösterebilir.(...) Kültürel etkinliğin bu eğilimini betimlemenin başka bir yolu, kültürün kural olarak hegemonya –üzerinde kendine özgü düzenlerin dikildiği normların ve değerlerin tekeli- amaçladığını söylemektir. Kültürler hegemonyalarını kurdukları alanda tektipliliği hedefler ama aynı zamanda bu alanla insan dünyasının geri kalanını kesin çizgilerle ayırır. Bundan dolayı, kültürler, yapıları gereği hep yaptıkları gibi, bir seçimi tüm diğerlerinin üzerine çıkararak hayat biçimlerinin eşitliğine karşı çıkar. Kültür genellikle ötekileri kendi dinine çevirme amaçlı (misyonerce) bir etkinliktir. Onun amacı döndürmek, nesnesini eski adetlerini ve inançlarını terk etmeye ve yerine başkalarını benimsemeye ikna etmektir” (Bauman, 1999: 173-174).

Schlesinger (1994) de, kültürün toplulukları birbirinden ayıran öğelerin bileşimi olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Benzer şekilde Boon (1982: ix) da bir kültürün sadece, bir başka kültüre karşı ayrımlarda (*counterdistinction*) somutluk kazanabildiğini belirtir.

Yapısalcılık sonrası kültür çözümlmelerini takip eden bu yaklaşım çerçevesinde Halil Nalçaoğlu da (Nalçaoğlu, 2004: 8) kültürü, kültür yapanın ayrımlar olduğunu öne sürer. Kültürel ayrımlar aracılığı ile görünürlük kazanan simgesel sınırlar, çok etnili bir şehir olarak Mardin’de, kültür söyleminde nasıl çizilmektedir?

Dinsel Ayrımlar ve Kültürel Hegemonya

Öncelikle Mardin’deki temel kültürel ayrımlardan birinin dinsel aidiyet olduğu söylenebilir. Dinsel çeşitliliğin barışçıl bir aradılığı, Mardin şehrinin tarihi kültürel kimliği olarak kabul edilmektedir. İlk olarak dinsel anlamda, ayrımı kuran terimler Müslüman-gayrimüslimdir. Bu ayrımın, basitçe Müslüman olmayanların etnik ve dinsel çeşitliğini kapsayan bir sözcük ekonomisi olduğu kabulü, dili (simgelerin), gerçekliğin nesnel bir yansıtıcısı saymak olurdu. Oysa bu söylemsel tercih kültürel farklılığın tespit edildiği kaynağın (referans) Müslümanlık olduğunu göstermektedir yani aslında kültürel “olağan” ya da norm, Müslümanlıktır. Bugün, gayrimüslim kategorisi altında neredeyse mevcut tek bir dinsel kimlik kalmıştır: Hıristiyanlık. Bununla birlikte “gayrimüslim” ifadesinin halen kullanıldığına tanık olunabilmektedir. Bu kültürel ayrımında iki hegemonik işlem vardır. Birincisi kültürel çeşitlilik, dine indirgenmekte, ikinci olarak da dinsel çeşitlilik İslam’a indirgenmektedir. Kültürel sınırı, Müslümanlığın içinden tespit eden ‘Müslüman-gayrimüslim’ ayrımının yanı sıra, yine din ekseninde ancak daha az indirgeyici bir kültür söylemi de vardır. Kültürel aidiyete dair ayrımların, Hıristiyan-Müslüman olarak yapılmasından da söz edilmelidir. Kültürel farkın bu ayrımla kurulmasının, kültürel alanda etnik kimlikler arası bir güç ve hegemonya mücadelesine karşılık olarak tercih edildiği söylenebilir. Örneğin bir görüşme sırasında, soruda “Süryaniler” geçince, görüşmeci “biz ‘Süryani’ demeyiz, ‘Hıristiyan’ deriz. Çünkü Mardin’de sadece Süryani yok, Ermeni ve Keldani de vardır”¹⁶ demiştir. Oysa Mardin’de Ermeni ve Keldani olması, Süryaniler hakkında bir soru formüle etmeye engel değildir. Bu hassasiyetin nedeninin, kültürel hegemonya mücadelesi olduğunu öne sürmek yanlış olmaz. Bu kültürel mücadeleyi biraz daha açmak gerekir.

Yukarıdaki alıntıda Bauman’ın, kültürlerin hegemonya kurmak ve bazı seçenekleri ayrıcalıklandırmak gibi bir yöneliminin olduğu vurgusu kültürlerin karşılıklıyla yüklü etkileşimsel niteliğini göstermek açısından önemlidir.¹⁷ Jorge Larrain’in (1995: 197) kültürlerarasındaki karşılaşmalarda araya gücün/iktidarın girdiği iddiası da, benzer bir düşünceye dikkat çeker. Kültürün hegemonya kurma yönelimi bağlamında konumuz için

kültürel mücadeleyi açığa çıkaracak olan soru şudur: Mardin hangi kültürün şehri, hangi kimliğin kültürel göndergesidir? Bazıları Mardin'in Arap, bazıları Arap-İslam, kimileri Türk, kimileri Türk-İslam şehri olduğunu *iddia*, kimileri de Süryani şehri olduğunu *ima* etmektedir¹⁸. Kültürel farkın Hıristiyan-Müslüman ayrımı ile kurulmasının, kültür alanındaki hegemonya mücadelesinde bir izdüşümü vardır. Kültürel alandaki bu mücadeleyi etnik değil, dinsel temelde görenler, İslam lehinde bir tutumla, kültürü Müslüman-Hıristiyan ayrımı ile söylemselleştirmektedir. Bu ayrım, kültürel farkı ve aidiyeti etnik değil, dinsel temelde kurmaktadır. Bu, politik meşruiyetin kaynakları bakımından din ve etnisite arasında bir rekabet olduğunun göstergesi olarak yorumlanabilir.

Kültürel ayrımın Süryani-Müslüman olarak kurulmasından da söz edilmelidir. Bu ayrım bir yandan ikiliğin tarafları arasında kültürel eşdeğerlilik kurar, bir yandan da Müslümanlar açısından etnik farklılıkları siler. Kültürel ayrımın Süryani-Müslüman olarak kurulmasında, nüfusu en fazla olan gayrimüslim grup olmaları gibi olgusal bir etken dile getirilebilir ancak bu kültürel ayrımın anlamı bundan daha fazlasını içermektedir. Kültürel farkın bu ayrımla kurulmasında, Hıristiyanlığın temsilciliğini Süryanilerin yaptığı düşüncesinin yattığı da söylenebilir. Süryaniliğin içerdiği kültürel değer ve unsurlar bir sonraki bölümde incelenmektedir ancak burada yeri gelmişken belirtilmelidir. Süryaniler kendilerini Hıristiyanlık açısından önemli bir “kavim” kabul etmektedir. Çünkü özellikle Süryani kayıtlarına göre (Akyüz, 2005) Süryaniler (Aramiler) Hıristiyanlığa toplu bir şekilde geçen ilk kavimdir ve Aramca'nın, İsa peygamberin konuştuğu dil olduğuna inanılmaktadır. Çoketnili bir toplumda temel kültürel sınırı çizen farkın “Süryanilik” olmasının bir başka unsuru etnisitenin teritoryal içeriğidir. Mardin'in de içinde bulunduğu Tur Abdin bölgesi Süryaniler için “anavatan” niteliğindedir¹⁹ ve Anthony Smith'in (2002) etnik kimliğin unsurları arasında saydığı “teritorya” gerekliliğini karşılar.

Söylemde temel kültürel ayrımın terimlerinin “Müslüman-Süryani” olması, Müslümanlar arasındaki etnik çeşitliliği silen indirgemeci bir tavrı içerdiği belirtilebilir. Bu indirgemeci kültür söyleminin, bölgedeki etnik çatışmaya bir yanıt olduğu düşünülebilir. Çünkü kültürel konular ‘etnik’leştikçe, politika ve kentsel yaşam tarzı gibi ayrımların net olduğu alanlarda, kültürel sınırları belirginleştirmek ve etnik olanı sınırın dışına atma eğilimi yoğunlaşmaktadır. Türk, Kürt ve Arap etnisitelerini “Müslümanlar” terimi altında toplamanın Kürt siyasi hareketine tepkiselliği içermekle birlikte politik bir başka boyutu daha vardır. O da devletin bölgede Türk milliyetçiliğine dayanan politikalarıdır. Bu otoriter politikalar

nedeniyle devlete yönelik eleştirelilik, İslami bir ton ya da biçim taşıyabilmektedir. Süryaniler karşısında, kültürel farklılıkların Müslümanlık sınırlarının içine alınması, etnik temeldeki ayrımların yarattığı çatışmayı, İslam'ın birleştiriciliğinde aşmayı öneren bir söylemin, totalleştirici harekâtıdır.

Kültürel Fark Olarak Etnisite ve Etnikliğin Simgesel Sınırları

Bununla birlikte kültürel hegemonya mücadelesine etnisite bağlamında katılan, yani Mardin'de 'kültür kalesinin zaptına' yönelen mücadeleye etnik kimlik ile dahil olan Araplar da vardır. Onların söyleminde, Mardin'e sonradan gelen Kürtler, şehrin kültürünün dışında bırakıldığında (ki genellikle de böyle olmaktadır) kültürel ayırım Arap-Süryani olarak yapılmaktadır. Kültürel farkı kuran ayrımların, kimliğe yönelik sınır hareketlerinin temel bir karakteristiği olması gibi, bu ayırmada da hegemonik bir işlemin devrede olduğu söylenebilir. Süryanilerin Mardin'i Süryani şehri gibi göstermek istemesine karşılık olarak, Mardin'de Arap kültürünün hakimiyetine ve genel olarak Türkiye'de Arap kimliğinin tanınmasına ilişkin bir mücadelenin örneklerinden bahsedilebilir. Bu mücadelenin Arap kültürünün hegemonikliğini göstermeyi amaçladığı öne sürülebilir. Ancak bu söylemin de karşıtlıkla, mücadelecî bir ilişkinin etrafında kurulduğunu belirtmek gerekir. Mardin'de yükselen turizmin vitrinine Süryaniler çıkarılmaktadır ve bu süreçte kiliseleri, manastırları ve evleri ile birlikte Süryani kültürü "restore" edilmektedir. Süryani ve Hıristiyan kültürüne yönelik bu jest, kentin bazı Müslüman ve Arap kesimlerinde rahatsızlık verici bulunmaktadır. Bu anlamda kültürün restorasyonu, kültürel sınırların da restorasyonuna dönüşmektedir. Kültürel düzlemdeki, turizm kaynaklı bu rekabetin, özellikle kentin seçkinleri düzeyinde Mardin şehir kültürünün sahipliği üzerinde bir mücadeleye dönüştüğü görülebilmektedir. Bu mücadeleyi en iyi ifade eden, bir görüşmecinin eğretilmesidir: "Herkes yorganı kendine çeker"²⁰. Mardin'de "kültür yorganı"nın altındakileri sınıflayan ve onların yerlerini belirleyen diğer ayrımlar nelerdir? Kültürel sınırı Süryani ve Müslümanlar arasında çizen bazı Süryaniler, Arap ve Kürt etnisitesi arasında bir birliktelik kurmuştur. Ancak Müslümanlar arasında etnik farka dayalı güçlü bir ayırımın yapıldığı da belirtilmelidir. Kültürel ayırımı Araplar ve Kürtler olarak kuranların sınırları daha katıdır. Ayrıca bu sınırı destekleyen bir başka unsur da mezheptir. Her iki etnik kimlik de Müslümanlığını vurgulamakla birlikte, genel olarak Araplar Hanefî, Kürtler Şafî mezhebine mensuptur. Yalnız bu ayırımın kültürel sonuçlarından, dinsel pratikler bakımından içerdiği farkları²¹ kültürel sınırlara dönüştüren bir anlamlandırmadan söz etmek güçtür. Bununla birlikte, bu zayıf kültürel fark, ayrımların ve onlara dayanan kültürel sınırların gücünü değerlendirmek açısından yararlı olabilir. Çünkü anlamlar ağı olarak

kültürün zayıf hatları, güçlü hatlara dair farkındalığı artırabilir. Dolayısıyla Müslümanlar arasındaki etnik farklılaşmayı kuran ayrımlar daha açık hale gelebilecektir.

Önce kültürel sınırın “Araplık” lehinde nasıl kurulduğuna değinilirse, Kürt nüfusun çoğalmasa, kültürel sınırların yükseltilmesine neden olmuştur. Araplar ve Kürtler arasındaki zorunlu mekansal yakınlık, kültürdeki “simgesel mesafelenme” ile dengelenmek istenmektedir. Kürtlerin şehir kültüründe söz sahibi olarak Mardin’i bir Kürt şehri göstermek istedikleri inancına karşı, Mardin’in Araplığını ve Arap-İslamlığını ispata çalışan bir söylemden bahsetmek mümkündür. Ayrımları Araplık lehinde kuranların bir kısmı, Kürtleri kültürel alandan, “köylü” ve/veya “taşralı” bazen de “devlet karşıtı”, “terörist” olarak dışlamaktadır. Bu söylem içinde Süryaniler ise, yine “köylü toplumu” niteliği ile dışarıda bırakılmaktadır ve şehirli Süryanilerin de Ermenilerin boşalttığı yerlere gelip bu alanları sahiplendikleri düşünülmektedir. Elbette Arap kimliğine Müslümanlığa dayanmayan bir sınır çizilmesi, Araplık ile İslam’ın örtüşen kültürel sınırlar olarak görülmesi kadar yaygın değildir. Tıpkı Süryaniliğin Hıristiyanlık için taşıdığı anlamlar gibi, Araplığın da İslam içindeki önemini vurgulayanlar vardır. Bu konudaki “kültürel simetri”, kültür sınırlarının aslında her iki kültüre ait olduğu fakat kodlama ve “tonlama”ların farklı olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Bununla birlikte, kültür üzerindeki hegemonya mücadelesinin bir de resmi ya da devlet yanlısı söylem kanadı vardır ve bu da Süryanileri ‘köylü toplumu’, Arap kültürünü ise bir ‘öz’ değil, bir ‘görünüş’ olarak kodlamaktadır²². Buna göre hakim dilin Arapça olması, ticaretin sonucudur, Mardin’de aslında Türk kültürü vardır. Hatta Mardin’i görkemli bir şehir haline getiren de bir Türkmen hanedanlığı olarak Artuklulardır. Bununla birlikte Artuklular üzerinden yapılan kültürel kimlik vurgusu da, etnik bir Türklüğü değil, Türk-İslamlığı içerir. Çünkü kültürel hegemonya mücadelesinin önemli bir boyutu dinsel aidiyettir. Türklük vurgusunun hakim milliyetçiliğin belirlediği anlamda Türk kültürünü içermemesinin bir başka göstergesi daha vardır. Bu fark söylemde karşılığını ‘Osmanlı-Türk’ ya da ‘Osmanlı torunları’ olarak bulmaktadır.²³ Bugünkü etnik ve kültürel sorunlara karşı, Osmanlı millet sistemini nostaljik bir jestle ananların, mevcut çoketnililiğin toplumsal ve siyasal bir aradılığı için önerdiği söylem “Mardinlilik”tir. Ancak Mardinliliğin de bir kapsamı vardır ve çoğunlukla kültürel farkı kuran bir ayrım, dolayısıyla simgesel bir sınır haline gelmektedir. Ve bu sınırın içinde şehirli Müslüman ve Hıristiyanlar varken, öte yakasında (dışında) göçle gelmiş Kürtler vardır.

Kültür söyleminde bir tarafta Mardinliler ya da Mardin yerlisi, diğer tarafta Kürtler; yani bir tarafta yerliler, diğer yakada yabancılar vardır. Kültürel ayrımı Araplar-Kürtler, Mardinliler-Mardinli olmayanlar, şehirliler-köylüler olarak kurulması aslında aynı kültürel sınıra işaret etmektedir bu yüzden de, ayrımın alternatif terimlerine geçiş yapılabilmektedir. Söz konusu olan kültürün haritasında terminolojik bir kaymadır sadece. Kimlik terimlerindeki bu değişiklikler hatta “sapmalar”, sınırları açığa çıkarmak açısından önemlidir. Çünkü kurulan ayrımlarda eğer bir asimetri var ise, yani sınırın kendi tarafını Mardinli, öte yanını Kürtler olarak tanımlıyorsa, aslında bir bağdaşmazlık algılanmaktadır. İşte bu bağdaşmazlık, kültürel sınırın katılığını ve geçişsizliğini göstermektedir. Bununla birlikte, yapılan kültürel ayrımların içerdiği hiyerarşi açıksa, yani dışlama ve dahil etme söylemi belirginse, bunun ortaya çıkarabileceği çatışma olasılığı da sezilebilmektedir çünkü bölgenin kültürlerin çatışması konusunda da tarihsel deneyimi vardır. Bu durumda, dışlayıcı ayrımların vurgulanmasını bir içerme jesti izlemektedir. Örneğin Kürt siyaseti için “ırkçı”, “kafatasçı”, “kör inat”, “bölücü”, “kan siyaseti”, “Kürtçü” vb. kavramlar ile politikada kurulan dışlayıcı ayrımları, dostluk arkadaşlık ya da akrabalık ile kültüre dahil etme işlemi takip etmektedir. Göçle gelenler “yabancı”, “köylü”, “feodal”, “uyumsuz” ve “estetik ve ahlak yoksunu” olarak Mardinli ve/veya Arap kimliğinin yani “medeni” olanın dışındadır ama akabinde “hemşerilerimiz”, “vatandaşlarımız” hatta “kardeşlerimiz” olarak içerdedir.

Kültürel ayrımın Mardinlilik (kentlilik) ve köylülük gibi coğrafi terimlerle yapılması, kültürel çatışmadan kaçınmayı, Mardinlilik gibi bir kimlik kategorisine gerek duyulmazdan önceki kültürel egemenlik ilişkilerinin korunmasını içermektedir. Çünkü coğrafi ayrımın, kültürel olmayan, “doğal” bir tarafı vardır. Bir coğrafyaya ait olmak, kentli ya da köylü olmak, seçim değildir, doğanın bir seçimidir. Meşruiyeti sorgulanabilir değildir. Ama etnik kimlik, yani Araplık ve Kürtlük seçime bağlıdır. Kültürel ayrımın kurulması ve kimliğin sınırlarının inşası açısından bu nokta önemlidir. Bu kültürel ayrımın -Araplık ve Kürtlük-, bu kültürel kimlik sınırlarının hangi yakasında olunacağı seçime bağlıdır. Seçime tabi olmasından dolayı da politikleşmektedir. Bu kültürel tercihler kimliği politikleştiren önemli bir manevra alanıdır. Sözelimi “anadil Arapça”, “köken ve/veya soy Arap”tır, “ama Türk” olunmaktadır. Buna karşılık anadili Kürtçe olanlar ve Kürt kökenli olanlar neden Türk olmamaktadır, belki Türk vatandaşı ya da “Türkiyeli” olmakla “yetinmektedir”? Bununla birlikte kendilerini Araplar gibi şehirlili gören, ve kırsaldan gelen Kürtlere ve Kürt siyasi hareketine Araplar kadar mesafeli olan Süryaniler neden birçok Arap gibi “ama Türk’üz” dememekte, yalnızca “Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı” ya da “Türkiyeli” olmaktadır. Etnik,

ırksal, dinsel, ulusal olanın sınırları nasıl tayin edilmektedir? Ya da bahsedilen ayrımlar ve sınırlar nerede açığa çıkmaktadır? En açık haliyle politik eğilimlere ve tercihlere dair söylemde. Siyasal partiler, seçimler, seçim kampanyaları ve oy tercihleri gibi dar anlamda politikadaki sınıflamalar göstermektedir ki, kültürel sınırların en koyu tonu politikadır.

Kültürel farkı ve kimliği kuran önemli bir başka ayırım anadildir. Anadilin sorulduğu 1965 genel nüfus sayımının, etnik grupların nüfusları olarak kabul edilmesi böyle bir düşünceye dayanır.²⁴ Ancak bu kabulün, etnik grubun niteliği doğrultusunda bir kısmilik taşıdığını belirtmek gerekir. Örneğin Mardin’de Arapça konuşmak ya da anadilin Arapça olması, nesnel bir Arap kimliğine işaret etmemektedir. Arapça konuşan insanlar öznel olarak kendilerini, “Arap kökenli ama Türk” olarak tanımlayabilmektedir. Süryaniler ise güç dengesini gözetken tercihleri öne çıkarmaktadır. Onlar için kimlik, “hassas bir terazi”dir, hangi kefeye neyin konacağını ‘doğru’ hesaplamak yaşamsaldır. Çokkültürlülüğü ve kültürel kimlikleri politik içerimlerinden sıyrabilmek için, etnik kimliklerden değil, dil gruplarından bahsedilmesi de söz konusudur. Bu yaklaşım şu anlamı taşır aslında: Kürtçe konuşmak doğal ama Kürtlük bir seçimdir. Kürt bir anneden doğulmuş ve anadil Kürtçe olmuştur. Bu durumda Kürtçe konuşmak, tartışmasız bir şekilde Kürt kimliğinin taşıdığını göstermez. Bu da ayrımların politik olarak kurulduğunu ispatlar tarzda şu iddiayı geliştirmemize izin verir: Etnik kimliğin seçimi politiktir. Kimliğin olumsuzluğunun burada da hatırdan tutulmasında fayda vardır. Kategoriler, birbirini dışlayan ve mutlak seçenekler gibi düşünülmemelidir. Sosyal gerçekliği içine yerleştirdiğimiz kategorileri bir süreğen (*continuum*), örneğin bir renk tayfı, gibi düşünmek gerekir. Bu nedenle “Etnik kimliğin seçimi politiktir” önermesinde, politikliğin derecesi de önemlidir. Kültürle ilgili tercihler, kimi zaman tercihsizliğe atıfta bulunur. Seçim değil, içine doğulmuşluk vurgulanır. Kültürün ve kimliğin seçme konusu olmadığı, içine doğulduğu, bu anlamda olumsal olduğu iddiasının da kültürün ve kimliğin toplumsal ve kamusal olarak tanınmasına yönelik politik bir talebi içerdiği öne sürülebilir.

Kültür ve etnik kimlikle ilgili tercihlerin politik hale gelmesinin, kültürlerarası ilişkilere tabi olduğu söylenmelidir. Kültürel farkı kuran ayrımların yapılması politik hale geliyorsa, bu kültürel alanda hegemonya mücadelesinin söz konusu olmasındandır. Kültür, politik iktidarın/gücün kaynağı ve meşrulaştırıcısı olarak öne sürülürse, politik muhalefetin de biçimi haline gelir. Kültürü, kültür yapan onu diğerinden ayıran sınırdır (Nalçaoğlu, 2004: 8). Bir kültür, kültürel fark ile ayrımı kuruyor, yani bir sınırı vurguluyorsa, bu sınır aynı zamanda karşıdaki kültüre de ait olduğu için, sınırın öte yakasındaki kültür tarafından da, fakat bu sefer

başka bir yoğunluk ile yeniden vurgulanmaktadır. Bu karşılıklı vurgulama kültürel sınırı katılaştırmaktadır. Bir görüşmeci bunu şu şekilde dile getirmiştir: “Bana kendi kültürünün milliyetçiliği ile gelene, ben de milliyetçilik ile cevap veriyorum (E, 50, Üni.)”. Kültürel farkı kuran ayrımlara dair değerlendirme ve analizi bitirirken vurgulanması gereken bir noktaya dikkat çekilmelidir. Bu da, kimliği inşa eden bu kültürel ayrımların mutlak olmayıp olumsal ve bağıntısal olduğudur. Simgelerin sabit anlamlar oluşturmadığı daha çok anlam yaratma kapasiteleri kazandırdığı vurgulanmıştır. Böylece imgeler ne kadar aynı ve güçlü olursa olsun, onlara iliştilen anlamlar da hep “gezici” yani kültürlerarası iletişim pratiğine tabi olacaktır ve politik dinamiğin izini taşıyacaktır.

Etnik Kimliğin Unsurları ve Kültürlerarası İnşası

Bir kültürel topluluğun kendi kimliğini, hangi ayrımlara ve farklılara dayanarak kurduğu kadar, hangi kültürel özelliklerle donattığı da önemlidir. Kültürel farkı kuran ayrımlar gibi, kimliğin kültürel unsurları da, kimlik inşası hakkında açıklayıcıdır. Terry Eagleton’ın (2007) da belirttiği gibi, herhangi bir kültürel kimliğin, belli değerler üzerinde tekeli yoktur. Ancak bazı kimlikler, bazı değerleri diğerlerinden daha fazla önemser ve bunu kimliğinin kültürel içeriği olarak görür. Bu durumda bu kültürel özelliklerin ve bunlara iliştilen anlamların sahiplenilmesi, korunması ve sürekliliğinin sağlanması kültürel kimlik açısından varoluşsal bir önem taşır. Benzer şekilde Castells de, kimliğin seçilmiş kültürel özelliklerle inşa edildiğini söyler. Burada gözden kaçırılmaması gereken önemli bir nokta, bu özelliklerin, bir kimliğin “öz”ü olmadığıdır. Çünkü kimlik, bağlantısız bir özellikler dizisi değil, başka anlam kaynaklarına yani başka kültür ve kimliklere göre öncelik verilen kültürel özellikler temelinde inşa edilir (Castells, 2005). Fredrik Barth da (2001) etnisite kuramında, etnik topluluğun sınırlarını işaretleyen imgelerin yanı sıra, kabul edilen ve savunulan temel değerler ve ahlaki standartların da etnik kimliği tanımlayan unsurlar olduğunu savunur. Etnik kimliğin oluşumunda etkili olan bu değer yargılarının da toplumsal şartlara ve etkileşime tabi olduğunun altını çizer.

Mardin’de etnik kimliğe yönelik kültürel atıfların, kültürlerarası bir mücadeleye ve etkileşime tabi olduğu, öteki kültürel topluluğa/kimliğe ait özelliklerin ve değerlerin, etnik topluluğun öz-kimliği açısından kurucu bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Etnik kimliğin kültürel unsurlarını, emik boyutlarıyla, yani aidiyet hissedilen etnik kimliğe içerden atfedilen özellikler çerçevesinde söylemek gerekirse Mardin’de Araplar, öncelikle şehirli olduklarını vurgulamaktadırlar. O yüzden Mardinlilik, doğma büyüme Mardinli olmak önemli bir kültürel

unsurdur. Şehirli olmak, bir dizi özelliği beraberinde getirir. Bu anlamda Mardinlilik, modernliği, kültürel çeşitliliğe saygıyı, zengin bir tarihe sahip olmayı içerir. Modernliğin en önemli göstergelerinden biri, modanın yakından takip edilmesi, görünümü özen gösterilmesi ve kadının toplumsal konumudur. Şehirli olmanın mesleki açıdan ve çalışma yaşamı bakımından da anlamı vardır. Araplar ticaret ile uğraşır, işçilik yapmaz, şehirli Süryaniler, Ermeniler ve Keldaniler zanaat erbabıdır. Ticareti bilmek Araplığın önemli bir özelliği olarak sık dile getirilen bir unsurdur. Çünkü ticareti bilmek, insanlar ve kültürlerarası ilişkileri yönetebilmek gibi bir beceriye de sahip olmak anlamına gelmektedir. Buna göre, Mardin “farklılıkların barış içinde bir arada olduğu hoşgörülü şehri” olma özelliğini biraz da buna borçludur.

Bazıları, Mardinli Arapların “yumuşak başlı”lığını, “yardımsever”liğini ve “misafirperver”liğini özellikle vurgulamıştır.²⁵ Bu özellikler Mardin’i turizm markası haline getirmeye çalışan halkla ilişkilerin de bir parçası haline getirilmiştir.²⁶ Bunlarla ilgili olarak hoşgörülülük, dinlerin, dillerin kardeşçe birlikteliği Mardinliliğin önemli bir parçasıdır.²⁷ Mardin’in hoşgörülülüğü ve barışçılığının vurgulanma biçimlerinden bir diğeri ise, Mardin merkezde hiçbir şekilde “terör olaylarının” olmamışlığının belirtilmesidir. Özellikle Araplar, bu konuyu sık sık vurgulamışlardır. Bu vurgu, kültürel kimliğe iki değer katmaktadır: Birincisi farklılıkların çatışmaksızın bir arada yaşayabilmesini sağlayan hoşgörülülük, ikincisi ise devlete yakın olmak anlamında politik olarak güvenilir olmak.²⁸ Mardin’de Arap kimliği için önemli olan bir başka unsur, İslam dini ve kültüründe Arapların yeridir. Her şeyden önce İslam’ın Peygamberi Arap’tır ve Mardin’de birçok aile peygamber soyundan geldiğine, yani seyit olduğuna inanmaktadır. Bu Mardinli Arap kimliği için önemli bir başka unsuru da gündeme getirir. O da Araplar için aile ve soyu bilmenin önemidir. Bir soyağacının parçası olmak, kimliğin kurucu bir unsurudur. Soyağaçlarını binlerce yıl geriye götürebilen, köklü aileleri ile övünen Mardinli Arapların sayısı az değildir.

Arap kimliğinin kültürel bir unsuru olarak dili de saymak gereklidir. Arapça’nın Kıltu lehçesini konuşan Mardinliler, bunu hem Arap kültürüne yakınlığın bir göstergesi olarak hem de çokkültürlülüğün de yansması olarak görebilmektedir. Çünkü Kıltu, dilbilgisi olarak Arapça olmakla birlikte Kürtçe ve Türkçe sözcükler katıştırılarak konuşulmaktadır. Ayrıca sadece Araplar değil, Hristiyanlar ve son dönemde değil ama kente daha önce göçmüş olan Kürtler de Kıltu konuşmaktadır. Bir anlamda Kıltu, Mardinli olmanın göstergesi olan bir “Mardince”dir.

Bununla birlikte, Araplığın dışardan –emik değil etik olarak- Kürtler ve Süryaniler tarafından hangi kültürel değerler ile doldurulduğunun incelenmesi de önemlidir. Çünkü bu inceleme, anlam dünyalarındaki farkı ve konturları açığa çıkarmaktadır. Kültürel fark, herhangi bir pratikteki örf, adet ve gelenek gibi nesnel farklılıklara olduğu kadar, anlamlardaki ayrımlara da dayanmaktadır. Bu çerçevede, Kürtler de, Arapların şehirli olduklarını vurgulamaktadır ancak Arapların şehirli olmayı bir üstünlük olarak gördüklerini, köyden gelenleri, Kürtleri hor görmenin bir aracı haline getirdiklerine dikkat çekerler. Bu anlamda Mardinli olmak, şehir kültürüne sahip olmak, Kürtleri dışlayan bir ayrıma sahip olmaya da tekabül etmektedir. Bu nedenle şehirli olmak, belli becerilere ve erdemlere sahip olmaktan çok, bir üstünlük ve dışlama ilkesi anlamına gelmektedir. Arapların insanseverlik ve misafirperverlik olarak gördüğü şehirli değerler, kimi Kürtler tarafından “iki yüzlülük” ve “yalancılık” olarak yorumlanabilmektedir. Arapların kendilerinde gördüğü yumuşak başlılık, müzakareye açıklık ve “iyi geçinmek”, Kürtler tarafından “korkaklık”, “rahatına/huzuruna düşkünlük” ve “kaypaklık” sayılabilmektedir. Şehirli Arapların modayı takip etmeleri, görünümlerine özen göstermeleri, Kürtler tarafından gösterişçilik olarak adlandırılabilir. Benzer şekilde Arapların zengin bir mutfak olarak adlandırdıkları yemek kültürlerini, Kürtler gösteriş ve keyfe düşkünlük olarak yorumlayabilmektedir.

Arapların barışçıl ve hoşgörülülük değerlerini kimi Kürtler, güce itaat ve devlete yakınlık olarak yorumlamaktadır²⁹. Araplar, devlete ve ulusa bağlılığı övünç kaynağı görünürken, kimi Kürtler bu tavrı “kraldan çok kralcılık”, “Türk’ten çok Türkçülük” “özünü inkar etmek” olarak anlamlandırabilmektedir. Araplar uğraş anlamında ticaret erbabı olmalarının erdemlerine dikkat çekerken, Kürtler bunu maddi çıkarın, ahlaki ve politik değerlerden önde tutulması olarak yorumlayabilmektedir.³⁰ Arapların çokkültürlülük, hoşgörü, kültürlerarası karşılıklı saygı göstergesi saydığı 3 dili de (Kürtçe, Arapça, Türkçe) bilmeyi ve konuşmayı, bazı Kürtler, kültürlerle açıklık değil, esnaflığın, tüccar olmanın gereği olarak yorumlarlar. Araplar köklü ailelerini ve soyağaçlarını erdem sayarken, Kürtler aşiret bağları ya da ailenin sayıca genişliğini kültürel kimliği oluşturan bir değer olarak görmektedir. Buna karşılık Kürtlerin, Kürt kimliğine atfettiği değerler nelerdir? Bu değerlerin Arap kimliğinin kültürel içeriği ile bir diyalog ve karşılık içinde dile getirildiğini hatırla tutarak şunlar söylenebilir: Birçok Kürt görüşmeceye göre, Kürt kimliği ilkeli ve açık olmak gibi değerleri içerir³¹. Bazıları da dayanışmacı olduklarına dikkat çekmiştir: “acılarında ve sevinçlerinde kenetlenirler”; cahil, okumamış olabilirler ancak sıcakkanlı insanlardır. Bununla birlikte son dönemde eğitim bilincinin gelişmiş olduğu olumlanan bir kültürel dönüşüm

olarak anılmaktadır. Kürtler, “mücadeleciliği”, “aza kanaat getirmeyi”, “kan bağı”, “cesareti” yüceltmektedir. Yine bir görüşmeci, kültürel bir karşılaştırma ile, Kürtlerin zayıfın yanında olduğunu, zayıfı ezmenin onursuzluk anlamına geldiğini vurgulamıştır.³² Şehirli Araplar ise, Kürt kimliğine şu tür kültürel değerler atfederler: Öncelikle köylüdürler ve şehirli olamamışlardır. Bazı Mardinliler ve Araplar, göçle gelen ve kenar mahallelerde yaşayan Kürtleri şehir kültürüne uyumsuz görmektedir. “Temizlik anlayışından, estetik değerlerden”, çevre duyarlılığından ve toplumsal yarar anlayışından yoksundurlar³³.

Kültürel İçerme ve Dışlama ya da “Temizlik” ve “Kir”

Burada “temizlik anlayışından yoksun”luk, üzerinde durulması gereken önemli bir kültürel isnattır. Göçle gelenler hakkındaki fikirlerini kire dair eğretilmeler ile dile getiren başka görüşmeciler de olmuştur.³⁴ Mardin’e köylerden göç edenleri “temizlik anlayışından yoksun” ve “lekeli” olarak gören yaklaşımı, Mary Douglas’ın (2005) kirlilik çözümlemesi ışığında değerlendirmek ilginçtir. Douglas’a göre kirlilik bir düzen meselesidir ve kirlenme düzensizlikle eşdeğerdir, mutlak kirlenme diye bir şey yoktur. Kirlilik kişinin bakışındadır. “Kirlilik düzeni tehdit eder. Onu ortadan kaldırmak olumsuz bir hareket değil, ortamı düzenlemek için gösterilen olumlu bir çabadır” (2005: 24). Kirliliğe dair inançlar statü iddiaları ile karşı-iddiaların diyalogunda da kullanılır. Temizlik ve düzen arasındaki ilişkiyi Bauman da vurgular: “Temizlik, başka bir yere doğru hareket etmeye zorlanmadıkları, itilmedikleri, çekilmedikleri ya da sürülmedikleri takdirde kaplayacakları yerden farklı yerlere konmuş olan şeylerin vizyonudur. Temizlik bir düzen vizyonudur; yani her bir şeyin olması gerektiği yerde bulunduğu ve başka hiçbir yerde bulunmadığı bir durumun vizyonudur” (2000: 14). Yeri gelmişken belirtmekte fayda vardır. Temizlik anlayışı, Süryanilerin ve Hıristiyanların da kendi kimliklerinin kültürel içeriğini oluşturan bir değer olarak dile getirilmiştir. Birçok görüşmeci, bazı sokakların temizliğinden, orada Süryanilerin yaşadığının anlaşılabilirliğini belirtmiştir. Süryani görüşmeciler de, bu özelliklerini kültürlerinin önemli parçası olduğunu vurgulamıştır.³⁵ Kültürel içerme ve dışlamanın, kimliğin önemli kültürel unsuru olan “temizlik”in Mardin’deki her etnik kimliğin kültürel etkileşim ve anlam dünyasında bir yeri olması ilginçtir. Bir görüşmeci köyden Mardin’e göçtüklerinde kendilerini “toplumsal ve kültürel düzeni bozucu bulan” şehirli Arapların yaklaşımı ile kendilerinin göçten evvel komşu köydeki Araplara bakışı arasında kurduğu paralellik kimliğin kültürel sınırların benzer değer ve ahlaki standartlarla çizildiğini gösterir niteliktedir. Orada da, Arapları kültürel sınırın ötesine atan ve aidiyet duyulan kimliği kültürel olarak dolduran değer “temizlik”tir.³⁶

Bununla birlikte temizlik anlayışı üzerinden yapılan bu değerlendirmeler, kentteki kültürel hiyerarşiyi gösterir niteliktedir. Buna göre, Mardinlilerin ve Arapların gözünde Süryaniler, kentin “kültür vitrini”, kendileri (Mardinli Araplar) kültürün sahibi, göçle gelen Kürtler ise, kültürün bu düzenini tehdit eden ve bozan unsurdur.

Mardinli Araplar, Kürt kimliğinin kültürel içeriğine, benzer değerler hiyerarşisi ve karşıtlık içinde farklı anlamlar atfederler. Araplar yumuşak başlı, yardım severken, Kürtler “sert kafalı” ve “yabancıya güvensiz”dir. Kürtlerin dayanışmacılık olarak anlamlandırıldığını, şehirli Araplar, kapalı ve feodal toplum olmak, şehir kültürüne uyum sağlamamak, bu kültürle bütünleşmemek, kimliğinde inat etme olarak görmektedir. Kürtler için “sevinçlerde ve acılarda kenetlenmek” Araplar tarafından güç gösterisi olarak adlandırılabilmektedir. Kürtlerin kendilerinde gördüğü mücadelecilik ve cesareti, şehirli Araplar “kaba güce, kan dökmeye yatkınlık” olarak yorumlayabilmektedir. Kürtler coşkulu ve kalabalık düğünlerini, haftalarca süren taziyelerini, “ezilen kültürleri ve kimlikleri etrafında dayanışma biçimi” olarak görürken, kimi şehirli Araplar bunu çevreye rahatsızlık veren “kuru gürültü” olarak yorumlamaktadır. Şehirli Arapların cahillik, Kürt nüfusunu çoğaltmak amacı olarak gördüğü çok çocuklu kalabalık aile yapısında, Kürtler için, güç mücadelesinin ve ilişkilerinin gereği ve yoksullukla mücadele vardır.³⁷ Araplar için ağalığın, feodal yapının kalıntısı, şehir kültürüne, kalkınmaya engel, devlete rakip olan aşiret yapısı, Kürtler için adalet, güç, dayanışma ve ahlaki otorite kaynağıdır³⁸.

Kültür ve kimlik söyleminde konturlar: mücadele ve kardeşlik

Araştırma boyunca kültür söyleminde sık karşılaşılan ve paradoks gibi görünen bir unsur, hem kültür ve kimliğin kavranışına hem de kültürlerin farklılığını ve bir aradalığını daha yakından incelemeye izin vermektedir. Bu, kültür söyleminde, benzerlik/birliktelik ile farklılık/ayrım iddialarının aynı anda varolabilmesidir. Birçok görüşmede, “Arabı, Süryanisi, Kürdü” ya da “Müslümanı, Hıristiyanı ile bir arada yaşıyoruz, ayırım yapmıyoruz” ifadeleri farklı biçimlerde dile getirilmiştir.³⁹ Kültürel farksızlık, hoşgörü ve barış içinde bir arada yaşamak, kültür ve kimlikler hakkında konuşulurken, sık sık vurgulanmıştır. Bu hoşgörü ve barış içinde bir arada yaşama söylemi, “kardeşçe yaşamak” biçimini de alabilmektedir. Birçok görüşme, bu söylem ile açılıp, bununla kapanmıştır. Özellikle şehirli Araplar, hoşgörülü bir aradalığı vurgulamaya özen göstermiştir. Aslında kültür söylemi, sadece hoşgörü ve bir aradalığı değil, kültürel ayrımları da içermektedir, özdeşliğe ve farklılığa, bütüne ve tikele, çeşitliliğe ve birliğe aynı anda gönderme yapmaktadır. Kültür söylemindeki bu değişimler,

“konturlar” olarak adlandırılabilir. Burada önemle belirtilmesi gereken, kültür söylemindeki bu konturların bir tutarsızlık değil, kültürlerarasılığın ve anlamın kültürlerarasında oluşmasının bir sonucu olarak yorumlanabileceğidir.

Başlangıçta da dikkat çekilen bir noktaya değinmekte fayda vardır. Kültür söylemindeki konturlar bir kültür ve kimlikteki tutarsızlığı değil, olumsuzluğu gösterir ve bu da kültürlerarasılığın etkisidir. Kültür hakkındaki söylemlerin birbirine karşıt nitelikteki yorumları ve yargıları içermesinin, kültürlerarasılıktan kaynaklanan bir çift değerlilik olduğu öne sürülebilir. Kültür söylemindeki konturlar, ‘kültürlerarasındaki gezinen söylem’, farklı kültürlerde konumlanabilen ya da karşı kültürlerin izini taşımaktan kaçınamayan bir kimliğin ve bir yerde sabitlenmekten çok, kültürlerarasında yaratılan anlam fikrine açık olmaya davet eder.

Sonuç

Bu çalışmada, kültürel kimliğin/farkın, kültür söyleminde nasıl inşa edildiği çokkültürlü bir kent olan Mardin’de kültürlerarası iletişim ve ilişkilere odaklanarak incelenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın dayandığı nitel veriler, etnografik bir alan araştırması ile oluşturulmuş ve bu makalede bu etnografinin sonuçları kavramsal olarak tartışılmıştır. Türkiye’de iletişim çalışmalarında hem kültürlerarası iletişim araştırmaları yeni yeni gelişmekte, hem de etnografik yöntemler çok sınırlı olarak kullanılmaktadır. Batılı iletişim çalışmaları literatüründe, bütün bir insanbilimleri geleneğinden yararlanarak gelişen kültürlerarası iletişim araştırmaları, Türkiye’de kültür ve kimlik sorunlarına yönelik incelemelere katkı yapabilir. Bu çalışmada kültür ve kimliğin sınırlarının gözlenebileceği en iyi yerin kültürlerarası iletişim ve ilişkiler olduğu düşünülerek bu yönde bir katkı amaçlanmıştır. Mardin’de yapılan etnografik alan araştırmasının verilerinin yorumlandığı bu çalışmanın gösterdiği gibi simgesel sınırlar kültürlerin ve kimliklerin karşılaştığı ya da yan yana geldiği yerlerde açığa çıkar ve böylece bize kültürü ve kimliği tespit etme olanakları yaratır. Mardin’de yüzyıllardır bir arada yaşayan farklı etnik ve kültürel topluluklar arasındaki kültürlerarası iletişim, bir kültürel topluluğun ve kimliğin, görgül olarak ne olduğu ve ne anlama geldiği üzerine yorum yapma olanağı sağlamıştır.

Buradan çıkan temel sonuçlardan biri, kültürlerin ve kimliklerin, değişmeyen, verili özlerinden, tekellerinde bulunan sabit değerlerinden söz edilemez olmasıdır. Kültürler ve kimliklerin ne oldukları ve ne anlama geldikleri, yoruma, müzakereye ve mücadeleye tabidir.

Mardin'deki kültürel toplulukların ve kimliklerin, hem uzun tarihleri, dilleri, anlatıları, ahlaki değerleri, kısacası simgesel repertuarları hem de evleri, kiliseleri, eşyaları ile maddi varlıkları vardır. Ne var ki bütün bunların önemi, kültürel kimliği anlamaya çalıştığımızda ortaya çıkmaktadır. Çünkü kültürel kimlik bütün bu parçaların, kültürlerarası iletişimdeki söylemde, yorum ve müzakere içinde bir araya getirilmesi ile kurulmaktadır. Mardin'de de kültürlerarası iletişimde ve pratiklerde açığa çıktığı üzere kolektif kimlik, kültürel olanın anlamına yönelik sürekli bir mücadeleye tabidir.

Alan araştırmasındaki derinlemesine görüşmelerin analiz ve yorumu, Mardin'de yaşayan farklı topluluklara ait kültürel özelliklerin ne anlama geldiği, hangi değerlere tekabül ettiği konusundaki mücadeleyi sergilemiştir. Kültür, varoluşsal anlam inşaları olduğuna göre, farklı anlam dünyalarının, farklı kültürler olduğu açıktır ve her kültürlerarası iletişim pratiği bu anlamları dolaşıma sokar ve kültürel olanı yeniden inşa eder. Ayrıca araştırmanın ortaya koyduğu sonuçlardan bir diğeri, kültürel farkı kuran ayrımların, dolayısıyla anlam dünyalarındaki indirgenemez farkların, etnik kimliğin inşasında kritik bir önemi olduğudur. Bu, örneğin anadil, dinsel pratikler gibi gözlemlenebilir nesnel farklılıkların yanı sıra anlamlardaki farklılıklar aracılığıyla da "Kültür"den değil kültürlerden bahsetmemiz gerektiğini kanıtlar. Kültür, sadece bir kolektif isim (araştırma bağlamında örneğin "Arap", "Kürt", "Süryani") meselesi değil, anlamlardaki farktır. Bununla birlikte bu çalışmanın sonuçları açısından son olarak, kültürün ve kimliğin sınırlarının çift değerli olduğu vurgulanmalıdır. Çünkü araştırmanın gösterdiği üzere kültürlerarası iletişimde gözlenebilir olan bu sınırlar, hem ayırır/kapatır hem de bir birleşme/açılma olanağını yaratır. Hem aidiyet hissettiğimiz kolektiviteler hem de özerk bireyler olarak bir yandan özgül kimliklere, tikel kültürlere sahibiz, bir yandan da belirli bir 'kültür'e dahil olmamız, kültürlerarasılığa bağlıdır. Ancak hatırdaki tutulması gereken, kültürlerarasılığın var olduğu her yerde, kültürel egemenlik ilişkilerinin, kültürle dolaymlanan ve meşrulaştırılan iktidar ilişkilerinin de, bunlara karşı verilen sürekli mücadelenin de mevcut olduğudur.

SON NOTLAR

*Dr., Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon Sinema Bölümü, Ankara.

¹ Bu çalışma Ankara üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Televizyon Sinema Anabilim Dalı'nda Ekim 2007'de kabul edilen doktora tezime dayanmaktadır. Bu çalışmanın bir bölümü, 21-24 May 2009 tarihlerinde Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesinde düzenlenen "Migrations in, from, and to Southeastern Europe: Social Changes, Intercultural Communication, Transnational Ties" başlıklı 5. InASEA konferansında sunulmuştur.

² Örneğin Mesut Yeğen (1999: 15), bugün kimlik politikalarıyla ilgili en güç sorunlarından biri olan Kürt sorununun Türkiye'nin son iki yüzyıllık modernleşme serüveniyle ilişkili olduğunu belirtir: "Anlaşılan odur ki, Kürt sorunun ortaya çıkışıyla Türkiye'nin son iki yüzyıllık toplumsal tarihine yayılan ve merkezileşme, millileşme ve sekülerleşme gibi büyük toplumsal süreçlerden oluşan modernleşme serüveni arasında doğrudan bir ilişki kurmak söz konusudur".

³ Andrews (1992: 46) Türkiye'nin etnik haritasını çıkarmaya çalıştığı kitabında daha çok sosyolojik olan bu araştırmalar için, Benedict (1974), Eberhard (1953), Jahn (1970), Magnarella (1973), Meeker (1973) ve Van de Maal'ın (1966) çalışmalarını anar. Özgül etnik gruplar üzerine yapılan çalışmalar ise daha da azdır. Yörükler (Bates, 1973; Johansen, 1973; Güngör, 1941; Yalçın, 1934), Kürt Aleviler (Bumke, 1974; Bayatlı, 1944; Gezik, 2004), Türk Aleviler (Gökalp, 1953; Kehl, 1988; ve Roux, 1965), Tatarlar (Klay, 1974), Kürtler (Hütteroth, 1959; Van Bruinessen, 2004a, 2004b; Beşikçi, 1969, Yalçın-Hekman, 2002), Türkmenler (Özbaş, 1938; Şahin, 1962; Tanyol, 1952) üzerine çalışmalar vardır.

⁴ İngilizce'deki *interpretive* teriminin karşılığı olarak *yorumlayıcı* kavramı kullanılmıştır. "Yorumlayıcı kültür kuramı" (*interpretive cultural theory*), simgesel ve yorumlayıcı antropoloji (*symbolic and interpretive anthropology*) alanının kültür kuram(lar)ını anlatmaktadır. Antropolojik düşüncede, kültüre yönelik bu kuramsal yaklaşımın, en bilinen ve önemli adı Clifford Geertz'in (1926-2006), antropolojik inceleme ve çalışmalarını topladığı *The Interpretation of Cultures* (1973) eseri, yorumlayıcı antropolojinin en önemli ve en çok atıf yapılan çalışmasıdır. Antropolojide kuramlar ve kuramcılarının incelendiği Türkçe kaynak için bkz. Özbudun ve Şafak (2005).

⁵ Örneğin bkz. Moores (1995).

⁶ Sosyal bilimlerde "kültüre dönüş"ün (*cultural turn*) tartışıldığı metinler için bkz. Robertson (1999:59-61), Chaney (1994).

⁷ Derinlemesine görüşmeler üç şekilde yapılmıştır. Birincisi enformel görüşmelerdir. Hem birebir hem de bir grupta yapılan ve herhangi bir kayıt cihazının kullanılmadığı, bazı durumlarda not tutulan bu görüşmeler, sohbet tarzında kendiliğinden gelişen sorular eşliğinde yapılmıştır. İkincisi formel görüşmelerdir. Genellikle ses kayıt cihazı kullanılmasına izin verilen bu görüşmeler, yukarıda sıralanan bilgi kategorilerinde açık uçlu, yarı yapılandırılmış sorularla yapılmıştır. Üçüncüsü ise odak grup görüşmeleridir. Odak grup görüşmeleri genel olarak gençlerle ve derinlemesine görüşmelerde olduğu gibi açık uçlu rehber sorular eşliğinde yapılmıştır. Odak grup görüşmelerinde grup dinamiğini gözlemek de önemsendiğinden, söz almak, söze girmek, müdahale biçimleri, grup içindeki ifadelerle atıflar, beden dili vb. gibi biçimsel unsurlara da odaklanılmıştır. Toplam olarak 48 kişi ile derinlemesine görüşme yapılmıştır. Yedi grupta da odak grup görüşmesi yapılmıştır. Böylece yaklaşık 70 kişi ile formel görüşme yapılmıştır. Enformel görüşmeler ile birlikte ise toplam 100 civarında kişi ile görüşülmüştür. Görüşmelerde, belirlenen konulardaki sorular temel olarak beş biçimde sorulmuştur: Demografik sorular, deneyim soruları, fikir ya da inanç soruları, duyu soruları ve bilgi soruları.

⁸ Mardin'in toplumsal ve kültürel tarihine dair çalışmalar artmaktadır. Bunda Mardin Tarihi ihtisas kütüphanesinin çalışmalarının önemli katkısı vardır. İlgili çalışmalar için bkz. Özcoşar (2005, 2007a, 2007b)

⁹ Mardin'deki kilise ve manastırlar: Kırklar (Kırk Şehit) Kilisesi (yapım yılı 6. yy), Mar Mihail Kilisesi veya Burç Manastırı (MS 185), Mar Hüzmüzd (Behrimiz) Kilisesi (6. yy), Surp Kevork Kilisesi (Kırmızı Kilise) (5. yy), Mort Şmuni (tahminen 6. yy), Deyrüzafaran Manastırı (Süryani kaynaklarına göre Pagan dönemden kalma bir tapınağın üzerine kurulmuştur, MS 400'de manastıra çevrilmiştir), Surp

Hevsop Kilisesi (1894), Meryem Ana Kilisesi ve Süryani Katolik Patriklik Binası (1860, bugün müze olarak kullanılmakta), Mar Efraim Manastırı (1884), Mar Petrus ve Mar Pavlus Kilisesi (1914), Mar Mihail Kilisesi (1919), Süryani Protestan Kilisesi (1904) (Akyüz, 1998).

¹⁰ 1935-1965 arası yapılan genel nüfus sayımlarında anadil verisini içeren nüfus tasnifleri ve rakamları dikkate alınarak yapılan tahminleri kapsayan bir araştırmaya göre (Mutlu, 1996) 1990 itibariyle Mardin il genelinde toplam Kürt nüfusu 576 bin, toplam nüfus içindeki oranı %75'dir. Çalışmadaki tahmin, anadilin sorulduğu 1935'den 1965'e kadarki 6 nüfus sayımından çıkarılan nüfus artış hızları; 1965'den 1990 kadarki nüfus artış hızları; doğurganlık, ölüm oranları ve göç gibi demografik parametrelerin dikkate alındığı matematiksel bir hesaplama dayandırılmaktadır. Kürt nüfusun coğrafi dağılımını içeren bu çalışmaya göre, Türkiye'de 1965 yılında anadilini Kürtçe olarak beyan edenlerin toplum nüfusa oranı %9,98 iken, 1990 yılı itibariyle Türkiye toplam nüfusunun (57 milyon) tahminen %12,60'sı (7,1 milyon) etnik olarak Kürt'tür.

¹¹ Mardin merkeze bağlı 60 köy ve bucak vardır ve bu yerleşimlerin toplam nüfusu 2007 yılında 27 bin 741'dir (Türkiye İstatistik Kurumu, http://www.tuik.gov.tr/PrelstatistikTablo.do?istab_id=226, 2007).

¹² Bunların bir kısmı, bir saygınlık ve güç kaynağı olarak görüldüğü için kendilerini "aşiret" olarak tanımlamaktadır.

¹³ Mardin Yezidileri üzerine antropolojik bir araştırma için bkz. Suvari (2002).

¹⁴ Bu konuya dikkatimi çeken Doç. Dr. Emine Onaran İncirlioğlu'na teşekkür ederim.

¹⁵ Alan araştırmasında, kendisini Çingene (ve diğer adlandırmaları ile) olarak tanımlayanlar ile karşılaşmadığı gibi, mülakatlarda bölgede hangi kültürel toplulukların yaşadığına dair sorular da sorulmasına rağmen, Çingeneleri anan hiç bir görüşmeci olmamıştır.

¹⁶ Yapılan derinlemesine mülakatlardan bu makalede örnek verilenler ve alıntılananlara, görüşmeci kimliği parantez içinde cinsiyeti (E-K), yaşı ve eğitim durumu ile kodlanmıştır.

¹⁷ Bazı görüşmelerde Bauman'ın tarif ettiği "misyonerce" tavrın, 'şaka' ve 'takılmak' gibi 'masum' formlarda ortaya çıktığı söylenebilir. Bir görüşmecinin ifadeleri bunu örneklendirmektedir: "Mesela Süryani arkadaşlarımla en dinsel konuları bile konuşabiliyoruz. 'Seni bu tarafa geçiremedik' bile diyebiliyoruz. 'Yani işte bizim sayımız artsın'. O da diyor 'Sayınız çok de ne yapıyorsunuz?' Bu tür muhabbetlerin bile şeyi yok" (E, 29, Üni.)

¹⁸ Alan araştırması boyunca, neredeyse ilk günden son güne kadar, hem formel hem de enformel görüşmelerde söz konusu "kültürel mücadele"nin söylemdeki seyrine tanık olunmuştur. Elbette bu tanıklık, geriye dönüşlüdür: Başlangıçta "masum" bir tavsiye olarak kodlananın, daha sonra "politik bir mücadele" olarak okunmasına geçiştir.

¹⁹ Görüşmelerde "Atalarınız Mardin'e nereden gelmişler, kaç kuşaktır Mardinlisiniz?" gibi sorular da sorulmuştur. Kürt ya da Arap Müslüman görüşmecilerin hemen hepsi, onlarca kuşak geriye giderek de olsa, atalarının Ortadoğu'nun bir bölgesinden (örneğin Bağdat, bugünkü Irak, İran, Suriye vb.) ya da Doğu Anadolu'dan geldiklerini belirtirken, Süryani görüşmeciler "biz ezelden beri Mardinliyiz", "kökümüz, atalarımız burada", "belki binlerce yıldır", "5 bin yıldır bu topraklardayız" gibi cevaplar vermiştir. Süryani bir görüşmeci, diasporadaki Süryanilerin büyük bölümünün Mardin'den dağıldığını vurgulamıştır.

²⁰ Bu görüşmeciye göre: (E, 54, Üni.) "...Şimdi ben kendimi Arap sosyalisti olarak tanımlarım...Bazıları Mardin'i Süryani şehri göstermeye çalışıyor. Ama Arap şehridir. Türkiye'de dört milyon Arap var, kimse bahsetmez. Televizyonlarda, gazetelerde, kitaplarda derler 'Araplar şöyle, böyle' işte 'arkadan vurdu', yok 'savaşmayı bilmezler' falan (...) Şimdi ben de bir dükkan açmak istiyorum, turistler için. Hediyeelik eşya satacağım, gelen yabancıya ben de propagandamı yapacağım, açık söylüyorum. Birileri diyor Süryani şehri, öbür taraftan resmi ideoloji Selçuklu diyor, sanki onun dışında bir şey yok. Bir atlama yapıyorlar. Sanki Orta Asya buraya şey olmuş..."

²¹ Görüşmelerin hemen hemen tamamında Müslüman olanlar Şafi ya da Hanefi olduğunu belirtmiş ancak, sadece abdestin ve orucun bozulması ile ilgili küçük farklardan bahsedilmiştir. Şafilikte

Hanefilikten farklı olarak karşı cinsle tensel temasın abdesti bozduğu, buna karşılık Şafilikte vücuttan kan akması orucu bozmazken, Hanefilikte bozduğu söylenmiştir. Bu dinsel pratiklerin yorumu elbette ilahiyatın konusudur. Ancak ayrımların şehir ve köydeki yaşam tarzları ile ilgisi kurulabilir. Şehirli Arapların genel olarak Hanefi, köylü Kürtlerin Şafi olduğu söylenmiştir. Şehirlilerin karşı cinsle temas olasılığının yüksekliği, köylülerin de yaralanma tehlikeleri olan işlerle meşguliyeti söz konusudur. Bununla birlikte Araplar ve Kürtler arasında ayrıksı örnekler gibi, mezhep değişiminin de olabildiği ve bunun imam huzurundaki bir dua ile yapılabildiği belirtilmiştir.

²² Bir görüşmeci Araplığı, Arapça konuşmaktan ibaret görerek, bu dili de ticareti geleneğe bağlamakta, aslen Türk olduğunu vurgulamakta ve ilginç bir tanımlama yapmaktadır: “Köken olarak Türk, etnik yapı olarak Arap. Çünkü buradakilerin dışındaki Araplar ile bir ilişkisi kalmamış. Arapçası da farklı, karma bir Arapça” (E, 56, Lise)

²³ Hatta bir görüşmeci, kendi kimliğini “Benim Müslüman kimliğim önceliklidir. Zaten Kürt falan değilim. Türk de değilim, Arap da değilim. Yani bir etnik şeyim yok. Müslümanım, Mardinliyim, Türkiye cumhuriyetinin de iyi bir vatandaşıyım. Daha doğrusu açık söyleyeyim, ben bir Osmanlıyım” (E, 60, Üni,) diyerek anlatmıştır.

²⁴ 1965 genel nüfus sayımında son kez anadil ile ilgili soru sorulmuştur. Bu sayıma göre, Türkiye'nin toplam nüfusu 31.391.421, Anadilinin Türkçe olduğunu söyleyenler 28.289.680 (%90), Kürtçe 2.370.233 (%7), Arapça 365,340 (%1) Çerkezce 58,339 (%0,1), Lazça 26,007 (%0,05) kişidir. Bu nüfus sayımından hareketle Türkiye'de 'etnik Kürtlerin' niceliksel dağılımına dair, bölgesel nüfus artış oranlarını, göç durumunu hesaba katarak demografik tahminler yapan bir çalışma için bkz. Mutlu (1996).

²⁵ Yabancıya karşı yardımseverlik ve misafirperverlik gündelik dilde de karşılığı olan bir gösteri gibidir. Yabancı ile diyaloglarda “Başım gözüm üstüne” Arapça, Kürtçe veya Türkçe olarak hemen her cümlelerin sonuna getirilebilir.

²⁶ Turistik metinlerde Mardinlilerin misafirperver oldukları sık sık vurgulanır: “Mardin'e giden herkes Mardinlilerin ne kadar misafirperver ve insanlara açık olduklarını görür ve yaşar. Mardinliler hiç düşünmeden kapılarını çalan yabancıyı evlerine alırlar, gezdirirler hatta çay kahve ikram ederler” Çiğdem Maner (2006), Mardin ve Çevresi Gezi Rehberi. İstanbul: Marev

²⁷ Odak Grup görüşmesinden (K, 23, Lise): “Mardin'de hoşgörü var kesinlikle, insanlar birbirlerini çok seviyor. Bir misafirperverlik, ya Mardin'de nereye giderseniz gidin bir kapıyı gidin çalın başım gözüm üstüne der alır içeriye, ya ikramında bulunur, yani yabancıya bunu yaptıktan sonra aynı topraklarda yaşadığımız insanlara neden tepki gösterebilirsin.” Bu doğrultuda yine sıkça tekrarlanan bir başka söz “çan sesi ve ezan sesinin birbirine karışması” ve “dinlerarası karşılıklı saygı”dır.

²⁸ Görüşmelerde “terör olaylarının” olmazlığı, genellikle Mardin merkezi ile Kürt nüfusun ağırlıkta olduğu Kızıltepe ve Nusaybin gibi ilçelerle kıyaslanarak vurgulanmıştır.

²⁹ Süryani bir görüşmeci bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Araplar 'tarlacı'dır, yağmur nereye yağarsa tarlasını oraya çeker” Odak Grup Görüşmesi (E, 19, Lise).

³⁰ Bir odak grup görüşmesinde “Arapları kaypak biliriz” diyen bir görüşmeciye, gruptan bir başka görüşmeci şöyle bir menkıbe anlatmıştır. “Ebu Sityan hadi savaşa, senin şerefin yok mu' demişler, o da devesindeki malları gösterip 'benim şerefim şu devenin üzerindedir' demiş” (E, 27, Üni.).

³¹ Bir görüşmeci bunu şöyle belirtmiştir: “Üniversitede yakın bir Türk arkadaşım vardı. O bir gün şöyle bir şey söylemişti: 'Bir Kürt na (hayır) dediğinde o kesin bir na'dır, değişmez.' Gerçekten de böyledir. Kürt biraz inatçıdır. Karmaşık bir ruh hali yoktur, dostunun dostu düşmanının düşmanıdır. Sevdiği zaman gönülden sever, sevmediği zaman da açıkça belli eder”(E, 29, Üni.).

³² “Tabi köylerden gelen Kürtler ilk zamanlarda çok zorluk çektiler. Araplar eziyordu. Ama bizde öyle değil. Bizim kültürümüzde zayıfın yanında olunur. Biz de zayıfın yanında olunur. Birisi zayıfa şey yaptığı zaman şerefi gider. Zayıf ona küfreder, onu muhatap kabul etmez, kalkıp ona bir şey yaparsa 'benim şeref gider' der.” (E, 31, Üni.).

³³ “Bu gelen hemşerilerimiz geldi, kendilerine yeni bir köy kurdu. Şehrin ne ekonomisine ne kültürüne ne siyasetine, ne efendim sporuna entegre olmadı. Onlar için Mardin aslı bir şey. Şehri bilmezler. Bir hayırsever ya da devlet bir şey dağıtılacağı zaman, o yardımın nerede ne zaman dağıtılacağını çok iyi bilirler. Hemen oraya gider ve alırlar. Bu şekilde olmasının aleyhinde değilim ama entegre olmamalarının aleyhindeyim. Bunun için de kent konseyi olarak üç senelik bir çalışmanın içindeyiz. Başvurmadığımız üniversite kalmadı. Bunlar geldiler, gelmelerine bir şey demiyoruz. Niye bunlar bu kadar yabancı duruyorlar ve belirli sektörlerde çalışıyorlar? Odacıdır, bekçidir, böyle basit işler, çocuğu çıraktır. Eğitimleri de yok. Şehri oradan uzak tutuyor. Tavuğu var, keçisi var, koyunu meler, kamyonu ile, bir kanalizasyon ihtiyacı hissetmez, bir temizlik nosyonu nedir? Mardin’de de gelişkin değildir ama orada hiç yok. Suyu çok az kullanır ya da kullanmaz vs. Şimdi benim derdim, şehre geldiler mi, evet, şehrin kültürünün asgarisini paylaşsınlar. Benim derdim o” (E, 60, Üni.).

³⁴ “Ekseriyetle yerli ile köylerden gelenlerin biraz şeyleri kopuk, diyalogları kopuk. Benim burada en fazla, tabii göçle gelen arkadaşlar, onlar da kendilerini anlatamıyorlar. Bizimkiler de o diyor ki muhakkak bu lekelidir, köyden kaçıp gelmiş. Fakat göç eden arkadaş haklı mıdır haksız mıdır, devletin bileceği iş.” (E, 56, İlkokul).

³⁵ “Mesela bir Kırklar kilisesinin sokağına girersiniz, parlıyordur. Süryani diyelim, her gün kapısını temizliyor. Çünkü bizde vizyon çok önemlidir. Bir evin temiz olması için, kapısının önü temiz olması lazım.” (K, 24, Lise)

³⁶ “Mardin’e gelmeden evvel köyde, bizim hemen köyümüzün yanında bir Arap köy vardı. Biz kız vermezdik onlara. Yani kültürel açıdan kendimizden daha düşük görürdük. Temizlik açısından, birçok şey açısından mesala. Yeğlemezdik yani. Giderken bile pek misafir kalmazdık. Çok şeydi, acayip bir köydü yani. Ama Mardin’e geldiğimizde aynı şeyle biz de karşılaştık, onlar yani şehirli Araplar, biraz daha şehir kültürüne ait olmuşlar” (E, 29, Üni.).

³⁷ Bazı görüşmeciler, köylerden geldiği ilk zamanlarda ev bulmak, iş bulmak gibi konularda zorluk çektiklerini, bazı zamanlarda şehirli Araplarla kavga etmek durumunda kaldıklarını, bu zamanlarda kalabalık ailelerinin caydırıcı olduğundan bahsetmiştir. Kürtlerin yaşadığı bir kenar mahallenin muhtarı da (E, 40, ilkokul), çok çocuğun işgücü ve gelir kaynağı olarak görüldüğünü belirtmiştir.

³⁸ Bir görüşmeci (E, 37, Lise) ahlaki yapıyla ilgili olarak, “aşiret çocuğu yanlış yapmaz, kendinden utanır” derken bu konuya işaret etmiştir. Benzer şekilde, büyük bir şehirden gelen ve birkaç yıldır Mardin’de sosyal projeler yürüten bir görüşmeci de (K, 43, Üni.), devlet otoritesine güvenmeyen Kürtlerin aşiret bağları sayesinde belli bir toplumsal ve ahlaki düzen içinde olduklarını dile getirmiştir.

³⁹ Bu söylemden birkaç örnek verilebilir: “Burada Hıristiyanlar var, mezhepleri var. Süryani, Katolik, Keldani, dışarıdan gelen Ermeniler var. Müslümanlar var. Yüzyıllardır beraber yaşıyoruz, bağlarımız güçlü... Buradaki dokunun içinde Kürt, Arap, Türk ayrımı yok. Türk, Arap, Kürt kardeşçe yaşıyor...Dini cemaatlerin, etnik kimliklerin örf, adetlerinde bir fark yok. Bizim orucumuz, onların paskalyası var.” (E, 56, Lise)

“Bizim bir özelliğimiz insana insan olarak yaklaşıyoruz. Bu Arap’tır, bu Kürt’tür, bu İngiliz’dir, bu Süryanidir değil, insana insan olduğu için değer veririz biz. Bu özelliğimiz de çok güzel bir özellik bence. İşte biz o yüzden kültürlerarası iletişim içerisindeyiz. Bir Süryaniyle de kardeşiz, bir Kürdüyle de bir Arabıyla da, içiçeyiz.” (K, 22, Lise).

“Beraber kardeşçe yaşıyoruz. Diyaloglarımız çok iyi yani hiçbir farkımız yok. Sohbetlerimizde onlar oluyor, biz onların sohbetlerinde oluyoruz, yani bir dini ayrım yok, karşılıklı saygı var. Hıristiyanlar ramazanda bir Müslümandan daha saygılı olabiliyor. Burada barıştan, kardeşlikten yana birbirimizle kenetlenmiş şekilde yaşıyoruz...Olabilir gülün dikenini olabilir” (E, 59, Üni.).

KAYNAKÇA

AKYÜZ, G. (2005), Tüm Yönleriyle Süryaniler, Mardin: Kendi Yayını.

ANDREWS, P. A. (ed.) (2002), Ethnic Groups in the Turkey, Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.

ANDREWS, P. A. (1992), Türkiye’de Etnik Gruplar, İstanbul: Tümzamanlar Yayıncılık.

ASSMAN, J. (2001), *Kültürel Bellek*, (Çev. Ayşe Tekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

AYDIN, S.; EMİROĞLU, K.; ÖZEL, O. ve ÜNSAL, S. (2000), *Mardin Aşiret Cemaat Devlet*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

BARTH, F. (2001) (ed.), *Etnik Grup ve Sınırları*, (Çev. Ayhan Kaya- Seda Gürkan), İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

BARTH, F. (2001), "Giriş", *Etnik Grup ve Sınırları*, Fredrick Barth (ed.), (Çev. Ayhan Kaya- Seda Gürkan), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, ss. 11-40.

BATES, D. G. (1973), *Nomads and Farmers. A Study of the Yörük of Southeastern Turkey*, New York: Ann Arbor.

BAUMAN, Z. (1999), *Sosyolojik Düşünmek*, (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BAUMAN, Z. (2000), *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, (Çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BAUMAN, Z. (2006), *Küreselleşme*, (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BAYATLI, O. (1944), *Bergama'da Köyler, 4 Çepni Köyü*, İzmir: Ticaret Matbaası.

BEHBAHİB, S. (1998), "Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu", Seyla Behbahib (ed.) *Demokrasi ve Farklılık*, (Çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel), İstanbul: İstanbul Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD), ss. 11-34.

BENEDİCT, P. (1974), *An Anatolian Town*, Leiden, İstanbul: İstanbul University Faculty of Letters Press.

BEŞİKÇİ, İ. (1969), *Doğu Anadolu'nun Düzeni; Sosyo Ekonomik ve Etnik Temeller*, Ankara: Yurt Yayınları.

BOON, J. (1982), *Other Tribes, Other Scribes*, Cambridge: Cambridge Univesity Press.

BRUİNESSEN, M. (2004a), *Ağa, Şeyh, Devlet*, (Çev. Banu Yalkut), İstanbul: İletişim Yayınları.

BRUİNESSEN, M. (2004b), *Kürtlük, Türklük, Alevilik*, (Çev. Hakan Yurdakul), İstanbul: İletişim Yayınları.

CASTELLS, M. (2005), *Enformasyon Çağı: Ekonomi Toplum ve Kültür, Birinci Cilt; Ağ Toplumunun Yükselişi*, (Çev. Ebru Kılıç), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

CASTELLS, M. (2006), *Enformasyon Çağı: Ekonomi Toplum ve Kültür, İkinci Cilt; Kimliğin Gücü*, (Çev. Ebru Kılıç), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

CHANEY, D. (1994), *The Cultural Turn*, London: Routledge.

CHAMBERS, I. (2005), *Göç, Kültür, Kimlik*, (Çev. İsmail Türkmen ve Mehmet Beşikçi), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

CLIFFORD, J. (1992), "Travelling Cultures". L. Grossberg, C. Nelson ve P. Treicherb (eds.), *Cultural Studies*, Londra: Routledge, ss 96-116.

CLIFFORD, J. (1997), *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge: Harvard University Press.

COHEN, A. (1999), *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, (Çev. Mehmet Küçük), Ankara: Dost Kitabevi.

DEVLET İSTATİSTİK ENSTİTÜSÜ (DİE) (2000), *2000 Genel Nüfus Sayımı, İl 47- Mardin*, Ankara: TC Başbakanlık DİE Yayını.

DEVLET İSTATİSTİK ENSTİTÜSÜ (DİE) (2002), *GAP İlleri İstatistikleri 1996-2001*, Ankara: TC Başbakanlık DİE Yayını.

DOUGLAS, M. (2005), *Safılık ve Tehlike*, (Çev. Emine Ayhan), İstanbul: Metis Yayınları.

EAGLETON, T. (2007), "Çokkültürlülük Elbette Bir Tehdittir", *Radikal*, 25 Şubat 2007, (The Guardian, 21 Şubat 2007).

EBERHARD, W. (1953), "Types of Settlements in Southeastern Turkey", *Sociologis*, (3), ss. 49-64.

GEERTZ, C. (2000), *Interpretation of Culture*, New York: Basic Books.

GELLNER, E. (1998), *Milliyetçiliğe Bakmak*, (Çev. Simten Coşar), İstanbul: İletişim Yayınları.

GEZİK, E. (2004), *Alevi Kürtler*, İstanbul: Kalan Yayınları.

GLASER, B. ve STRAUSS, A. (1967), *The Discovery of Grounded Theory*, Chicago: Adline.

GÖKALP, Z. (1953), "Kürt Aşiretleri", *Barış Dünyası Dergisi*, (13), ss. 241-243.

GUMPERZ, J. (1981), "Conversational Inference and Classroom Learning", J. L. Gren ve C. Wallat (eds.), *Ethnography and Language in Educational Setting*, Norwood: Ablex.

GÜNGÖR, K. (1941), *Cenubi Anadolu Yörüklerinin Etno-Antropolojik Tetkiki*, Ankara: AÜ DTCF Antropoloji ve Etnoloji Enstitüsü Yayını.

GÜVENÇ, B. (1994), *Türk Kimliği*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

HALL, S. (1996), "Who Needs Identity", Stuart Hall and Paul Du Gay (eds.), *The Question of Cultural Identity*, London: Sage, ss. 1-17.

HAMMERSLEY, M. ve ATKINSON, P. (1983), *Ethnography Principles in Practice*, London: Routledge.

HYMES, D. (1974), *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

KARTARI, A. (2006), *Farklılıklarla Yaşamak*, Ankara: Ürün Yayınları.

KİNG, A. D. (1998), *Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi*, (Çev. Gülcan Seçkin-Ümit Hüsrev Yolsal), Ankara: Bilim ve Sanat Kitabevi.

KÜMBETOĞLU, B. (2005), *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

LACLAU, E. (ed.) (1995), *Siyasal Kimliklerin Oluşumu*, (Çev. Ahmet Fethi), İstanbul: Sarmal Yayınevi.

-
- LARRAIN, J. (1995), *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, (Çev. Neşe Nur Domaniç), İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- LUTZ, F. W. (1981), "Ethnography The Holistic Approach to Understanding Schooling", J. L. Gren ve C. Wallat (eds.), *Ethnography and Language in Educational Setting*, Norwood: Ablex.
- MAGNARELLA, P. J. (1973), *The Peasant Venture. Tradition, Migration and Change among Georgian Peasants in Turkey*, Cambridge: Mass.
- MEEKER, M. E. (1973), *A Comparison of Beliefs and Values and Their Relation to Social Change: Black Sea Town versus Mediterranean Sea Town*, Chigcago: PhD. Dissertation University of Chigcago.
- MOORES, S. (1995), *Interpreting Audiences*, London: Sage.
- MUTLU, S. (1996), "Ethnic Kurds in Turkey: A Demographic Study", *International Journal of Middle East Studies*, (28) 4, ss. 517-541.
- NALÇAOĞLU, H. (2005), *Kültürel Farkın Yapısökümü*, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- ÖZBAŞ, Ö. (1938), *Barak Türkmenleri Arasında, Ortayayla*, (2), ss. 14-27.
- ÖZBUDUN, S. ve ŞAFAK, B. (2005), *Antropoloji Kuramlar-Kuramcılar*, Ankara: Dipnot Yayınları
- ÖZCOŞAR, İ. (2005), *19. Yüzyılda Mardin Süryanileri*, Erciyes Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yakın Çağ Tarihi Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri.
- ÖZCOŞAR, İ. (2007a), *19. Yüzyılda Mardin'in İdari Yapısı*, İbrahim Özcoşar (ed.), *Makalelerle Mardin-I*, İstanbul: Mardin İhtisas Kütüphanesi Yayınları, ss. 445-456.
- ÖZCOŞAR, İ. (2007b), *Makalelerle Mardin I, II, III*, İstanbul: Mardin İhtisas Kütüphanesi Yayınları.
- ÖZMEN, A. (2006), *Turabdin Süryanileri Örneğinde Etno-kültürel Sınırlar*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- ROBERTSON, R. (1999), *Küreselleşme*, (Çev. Ümit Hüsrev Yolsal), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- SAVILLE, T. M. (1982), *The Ethnography of Communication*, Oxford: Basil-Blackwell.
- SCHLESINGER, P. (1994), *Medya, Devlet ve Ulus*, (Çev. Mehmet Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SMİTH, A. D. (2002), *Ulusların Etnik Kökeni*, (Çev. Sonay Bayramoğlu-Hülya Kendir), Ankara: Dost Kitabevi.
- SOMERSAN, S. (2004), *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve İrk*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- SPRADLEY, J. P. (1980), *Participant Observation*, New York: Holt, Rinehart & Winston.
- SUVARİ, C. (2002), *Yezidilik Örneğinde Etnisite, Din ve Kimlik İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Anabilim Dalı, Ankara.
- ŞAHİN, A. (1962), *Güneydoğu Anadolu'da Beydili Türkmenleri ve Baraklar*. Ankara.
- TANYOL, C. (1952), *Baraklarda Örf Adet Araştırmaları*, *Sosyoloji Dergisi* (7), ss. 71-108.
- TOMLINSON, J. (2004), *Küreselleşme ve Kültür*, (Çev. Arzu Eker), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

TOURAINÉ, A. (2002), "Özneler ve Aktörler", Cem Akış (ed.), Kavramlar ve Bağlımlar Arasında 20. Yüzyıl Düşünürleriyle Söyleşiler, İstanbul: YKY, ss. 211-226.

TÜRKİYE İSTATİSTİK KURUMU (2009), http://www.tuik.gov.tr/PrelstatistikTablo.do?istab_id=226 (Erişim Tarihi: 25.09.2009).

WALZER, M. (1995), "The New Tribalism", Omar Dahbour ve Micheline R. Ishay (eds.), The Nationalism Reader, New Jersey: Humanities Pres, ss. 322-332.

WILLIAMS, R. (2005), Anahtar Sözcükler, (Çev. Savaş Kılıç), İstanbul: İletişim Yayınları.

YALÇIN-HECKMAN, L. (2002), Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri, (Çev. Gülhan Erkaya), İstanbul: İletişim Yayınları.

YEĞEN, M. (1999), Devlet Söyleminde Kürt Sorunu, İstanbul: İletişim Yayınları.