

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

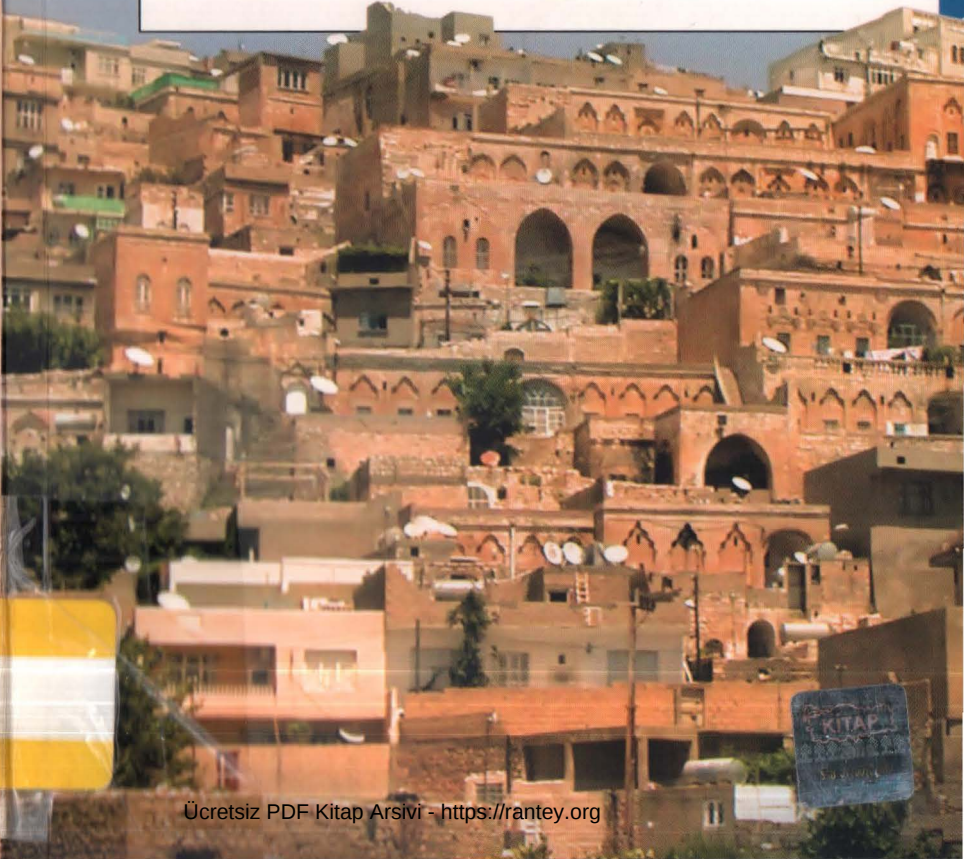
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ENGİN SARI

Kùltùr, Kimlik,
Politika



Mardin'de Kùltùrlerararasilik



ENGİN SARI • Mardin’de Kùltùrlerararasilık

ENGİN SARI 1977 Ankara doğumlu. Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü'nde yaptı. Yüksek lisans ve doktora-sını aynı üniversitede Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo-Televizyon-Sinema Anabilim Dalı'nda tamamladı. Kültürlerarası iletişim, iletişim etnografisi, kültürel kimlikler, çokkültürlülük ve alternatif medya, bilgi kuramı ve yöntembilim alanlarında çalış-malarını sürdürmektedir. Bu alanlarda ulusal ve uluslararası akademik etkinliklerde bildirileri ve yayımlanmış makaleleri vardır. Halen Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde çalışmaktadır.

İletişim Yayınları 1502 • Memleket Kitapları 16

ISBN-13: 978-975-05-0791-5

© 2010 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2010, İstanbul

EDİTÖR Levent Cantek

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Suat Aysu

KAPAK FOTOĞRAFI Engin Sarı

UYGULAMA Hüsnü Abbas - Nurgül Şimşek

DÜZELTİ Begüm Güzel

DİZİN Ulaş Dayı

BASKI ve CILT Sena Ofset

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları

Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ENGİN SARI

Kültür, Kimlik, Politika

Mardin'de Kültürlerarasılık



i l e t i ŝ i m

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Annem Nergiz Sarı ve babam Mustafa Sarı'ya

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	11
------------	----

BİRİNCİ BÖLÜM

Giriş.....	17
Sorun: Kavramlar arası ilişkileri sorunsallaştırmak.....	17
Disiplinlerarası sınırlarda bilgi üretmek.....	26
Neden Mardin?.....	27
Neden niteliksel yöntemler ve etnografi?.....	28
Mardin: Tarihi coğrafya, insan ve kültür.....	38

İKİNCİ BÖLÜM

Kültür, Kimlik, Politika: Yaklaşımlar ve Tanımlar.....	45
Kültür: Kolektif anlam inşası.....	46
Kültür-kimlik ilişkisi: Kimliğin önkoşulu olarak kültür.....	49
Kimlik: Toplumsal inşa ve anlam kaynağı.....	52
Etnisite: Etnik kimlik-etnik grup.....	62
İlkçi (primordialist) etnisite.....	65
Araçsalcı (instrumentalist) etnisite.....	67
Alternatif etnisite kavrayışları.....	68
Politika: Güç/iktidar mücadelesi.....	74
Kültürlerarası iletişim: Verili kültürel farktan inşa edilen kültürel farka.....	80

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Tarihsel ve Toplumsal Bağlam	87
Mardin tarihi	87
Kent çevresinin tarih öncesi, klasik çağ ve ilk yerleşim	89
Roma-Bizans dönemi ve Hıristiyanlığın yayılışı	92
Arap-İslam dönemi.....	93
Türk-İslam dönemi.....	95
Osmanlı dönemi	98
20. yüzyıla girerken Mardin'de dinsel ve etnik yapı	107
Cumhuriyet dönemi	110
Mardin'de toplum ve nüfus	115
Nüfus özellikleri: Nüfus, göç, eğitim ve ekonomik göstergeler.....	115
Mardin'de etnik gruplar.....	122

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Alan Araştırması Bulguları	131
Kimliği tanımlamak	132
Evlilik ve düğün	148
Mahalleler, komşuluk ve arkadaşlık ilişkileri	172
Cenaze törenleri ve taziyeler	182
Bayramlar	192
Yardım ve dayanışma ilişkileri	202
Çalışma ve iş ilişkileri	207
Yemek kültürü	219
Konut alanları, mekân ve boş zaman	225
Avrupa Birliği ve ana dilde eğitim	230
Medya: Tercihler ve ana dilde yayın	242
Politika: Tercihler, görüşler, eğilimler	254

BEŞİNCİ BÖLÜM

Kültürlerarası İletişimde Kimliğin Sınırları ve Kültürel Farkın İnşası	283
Kültürel farkı kuran ayrımlar	285
Etnik kimliğin kültürel unsurları	299
Kültürlerarası ilişkilerin niteliği	320
Kültür söyleminde konturlar: Hoşgöründen tahammüle, kardeşlikten mücadeleye	330

ALTINCI BÖLÜM

Sonuç	337
EKLER	345
Ek 1 Mardin ilindeki Aşiretlerin Listesi	347
Ek 2 Tablolar	349
KAYNAKÇA	369
KAVRAM DİZİNİ	381
İsim DİZİNİ	389

Bu kitap, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde sunduğum *Kültür, Kimlik, Politika: Mardin'de Kültürlerarasılık* başlıklı doktora tezimin gözden geçirilmiş halidir. Çalışmanın konusu, lisansüstü çalışmalarımıyla birlikte ilgilenmeye başladığım kültür kavramı etrafında şekillendi. Gerek aldığım derslerde gerekse yazdığım yüksek lisans tezinde kültür kuramları ile uğraşmayı sürdürmeme rağmen, kavramın tanımsal sınırlara, anlamsal sabitlemelere karşı bitmek tükenmek bilmez direnci, bilimsel ilgi ve merakımı daima taze tuttu. Bu ilgi, sadece kuramsal kaynaklardan değil, içinde yaşadığım toplumu biçimlendiren politik pratiklerden de beslenmekteydi. Kültür ve kimlik sorunları 20. yüzyılın son çeyreğinde hem dünyada hem de ülkemizde politik olanın merkezî temalarından biri haline gelmişti. Bu meseleler, daha yakıcı bir sorun olarak politik gündemi kuşatmaya ve entelektüel mesainin odaklarından biri olmaya bugün de devam ediyor. Söz konusu sorunlara etik olarak kabul edilebilir, politik olarak uygulanabilir ve toplumsal uzlaşmaya dayalı çözümler bulabildiğimiz de söylenemez. Bu yüzden sosyal bilimlerin kültür ve kimliğe ilişkin sorunları anlama uğraşını sürdürmesine ihtiyaç duyuyoruz. Çalışmamın, kuramsal ve pratik problemlere dair mera-

kı karşılamaya yönelik bir çabanın ürünü olarak da okunmasını dilerim.

Ülkemizde bu konuya dair görgül araştırmalar, kültürel kimlikle ilişkili politik ve toplumsal meselelerin hacmi ve derinliğiyle kıyaslandığında oldukça sınırlıdır. Bu araştırma, her şeyden önce söz konusu eksikliğin giderilmesine dönük bir çabayı içeriyor. Bununla birlikte iletişim çalışmaları içinde görece zayıf olan iki alana da katkı yapmayı amaçlıyor: kültürlerarası iletişim incelemeleri ve etnografik iletişim araştırmaları. İletişim çalışmaları literatüründe kültürlerarası iletişim ve etnografik iletişim çalışmaları dünyada geniş bir külliyata sahipken, Türkiye’de iletişim araştırmaları yazınının bu perspektife sahip örnekler bakımından zengin olduğu söylenemez.

Bu çalışma, hayatını entelektüel bilgi ile uğraşarak anlamlı kılmaya çalışan bir asistan tarafından özgül bir akademik ortamda yazıldı. O günlerde de, bugün olduğu gibi akademiye şenlikli ve eleştirel bir düşünce ortamı yapmaktan ziyade, puan ve kadro hesaplarına teslim eden, kariyer fuarlarına dönüştüren zihniyet ve bilim politikaları yükselmekteydi. Ancak buna rağmen, böylesi bir çalışmanın AÜİLEF’in akademik ortamında yazılmasını bir şans addediyorum. Çalışmanın en az bunun kadar önemli bir diğer şansı ise, 2005 ve 2006 yıllarının yaz aylarında alan araştırmasını gerçekleştirdiğim Mardin kenti ile yardımlarını ve ilgilerini esirgemeyen Mardinlilerdir.

Araştırma boyunca Mardin’de karşılaştığım ve tanıdığım hemen herkesten, ilgili kurum ve kuruluşlardan ihtiyaç duyduğum yardımı görmeseydim bu çalışma gerçekleşmezdi. Hepsinin ismini buraya sığdırmam güç ancak birkaçını anmak istiyorum. Mardin Valiliği, Mardin Belediyesi, Mardin Kent Konseyi, Mardin İl Halk Kütüphanesi, Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi, Mardin ÇATOM’ları, Mardin mahalle muhtarlıkları, Mardin Eğitim-Sen, siyasi parti il başkanlıkları, gayrimüslim cemaat vakıfları, Mardin PTT, KedeV, Mardin meslek kuruluşları ve esnaf örgütleri ve diğer sivil toplum kuruluşlarına yardımlarından dolayı teşekkür ederim. Bu kuruluşların yanı sıra ismini anmam gereken ve şükran borçlu olduğum kişi-

ler (alfabetik sıra ile): Aydın Saraçoğlu, Gabriel Akyüz, Hasan Yıldız, İbrahim Özcoşar, Mahmut Keleş, Mehmet Baran, Murat Ensari, Salih Tellioglu, Selahattin Bilirer, Serdar ve Fırat, Sultan Hanım, Yusuf Baş ve alan araştırması kapsamında görüştüğüm tüm Mardinliler.

Bütün çalışmalarımda teşvik edici olan hocam ve danışmanım Prof. Dr. Asker Kartarı'ya; doktora tez izleme komisyonunun oluşumunda katkısı olan ve değerli eleştirileri ile yol gösterici olan hocalarım Prof. Dr. Bülent Çaplı, Doç. Dr. Emine Onaran İncirlioğlu, Doç. Dr. Beybin Kejanlıoğlu'na; bu isimlere ek olarak çalışmamı ayrıntılı ve eleştirel bir şekilde değerlendiren tez jürisinin diğer üyeleri Doç. Dr. Nilüfer Timisi ve Doç. Dr. Nurcan Törenli'ye yardım ve katkılarından dolayı teşekkür ederim.

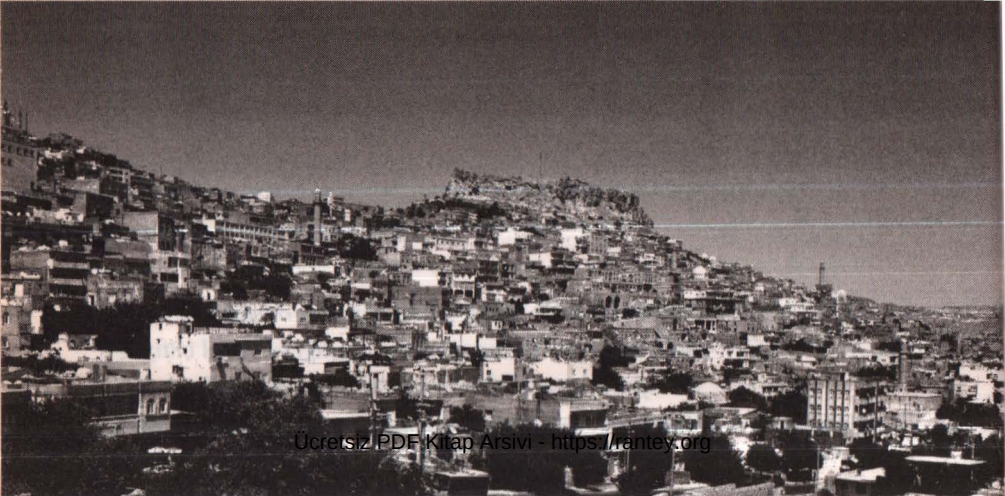
Görüşme kayıtlarının transkripsiyonlarındaki yardımları, taslak metinler üzerine eleştiri ve değerlendirmeleri ile bu çalışmaya katkısı –çoğu akademisyen– olan arkadaşlarım Ali Demir, Aylin Aydoğan, Azade Özlem Doğanoglu, Burcu Şimşek, Çağla Karabağ, Doç. Dr. Bedriye Poyraz, Dr. Pınar Özdemir, Evren Sertalp, Göze Orhon, Hasan Algül, İlker Özdemir, K. Berfin Emre, Özgür Kipritoğlu, Özhan Yumuk, Rüçhan S. Akcan, Şengül İnce ve Tuğba Kanlı'ya da teşekkür borçluyum.

Nitelikli sosyal araştırmaları yayımlayarak akademide üretilen bilginin toplumsallaşması gibi çok değerli bir işi saygın bir şekilde yürütmeye devam eden İletişim Yayınları ile titiz çalışması, yerinde müdahaleleri ve içtenliğiyle araştırmanın kitaplaşmasını sağlayan Levent Cantek'e teşekkür ederim.

Doktora çalışmalarım nedeniyle kendilerine zaman ayıramadığım, annem, babam ve yakınlarıma hoşgörülerini için ve varlığı, her şeyimdeki sonsuz desteği için Çağla'ya teşekkür ederim. Saydığım bütün bu kişi ve kurumların katkı ve yardımları olmasaydı bu çalışma yazılamazdı. Hepsine müteşekkirim. Bununla birlikte, eksikliklerin ve yazılanların sorumluluğu şüphesiz bana aittir.

“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.”

ERNEST GELLNER (1998: 71)



Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Giriş

“İçinde bulunduğumuz zaman dilimi her toplumsal kimlik kurumunda gömülü siyasal niteliğin farkında olunduğu bir dönemdir” (Laclau, 1995: 9).

“Artık kimsenin iktidar ilişkilerini etkilemeksizin ve siyasal taleplerde bulunmaksızın kendi kültür bahçesine yönelmesi mümkün değildir” (Smith, 2002: 202).

“Fark, kimliği kimlik de farkı gerekli kılıyorsa, o halde siyaset sözcüğün o çok yönlü anlamıyla toplumsal hayatı kaplamış durumdadır” (Connolly, 1995: 9).

Sorun: Kavramlar arası ilişkileri sorunsallaştırmak

Son yıllarda kimlik tartışmalarının arttığına tanık olmaktadır. Bu artış, “söylemsel patlama” gibi isabetli bir ifadeyle tanımlanabilir düzeydedir (Hall, 1996: 1). Kimlik sorunlarının görgül boyutlarını betimlemek, tarihsel ufku binlerce yıl geriye taşıyarak da yapılabilir. Ancak ne kadar geriye gidilirse gidilsin, bakış “şimdi”dedir. Bu yüzden yanıtlanması anlamlı olan soru, kimlik sorunlarının bugün ne anlama geldiğidir. Bunun için kimlik sorunlarının, kamusal 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 sonrası dönem anılabilir. Doğu Bloku'nun yıkılmasının ardından kutupsuz bir dünya beklenirken, siyasal çatışmanın resminin ortadan kalkmadığı, bir "puzzle" olarak tüm dünyaya yayıldığı görülmüştür. Soğuk Savaş sonrası dönem, 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. Sosyal teori bu tür toplumsal süreçleri küreselleşme şemsiyesi altında toplamaktadır.¹ Küreselleşme bir yandan ulus-üstü siyasal, kültürel, ekonomik ve güvenlikle ilgili kurumların etkinlik alanlarının genişlemesini, bir yandan da küresellikle bağlantılı kültürel ve siyasal egemenlik ilişkilerine yanıt olan yerel çatışmaları anlatır hale gelmiştir.

Bugün, haber bültenleri, dünyanın her yerinden etnik, dinsel ve ulusal çatışma haberleri ile dolup taşımaktaysa,² bir "karikatür vakası"nda³ büyük kültürel çatışmalar izlenebilmekteyse yani kültür ve kimlik, politik meydan okumalar olarak karşımıza çıkıyorsa Touraine'in haklı olduğunu söyleyebiliriz: "Bugün siyasal seçimler giderek daha çok kültürel sorunlar üzerinden yapılıyor." Kültür ve kimlik sorunlarının ne anlama geldiğini Türkiye ölçeğinde de düşünmek önemlidir. Kültür ve kimlikle ilgili her talep ve iddia güç ve iktidar ilişkilerini etkiler haldedir.

Türkiye'de hem modernleşme süreci hem de çeşitli küreselleşme türleri⁴ kültürel sorunların siyasal, toplumsal ve akade-

1 Küreselleşme hakkında kapsamlı ve giderek genişleyen bir literatür vardır. Bu çalışmada, Robertson (1999), Tomlinson (2004), Bauman (2006) ve King'den (1998) yararlanılmıştır.

2 Yaygın medyanın "Mezhepler", "Arap-İsrail", "Radikal İslam" vb. ile kodladığı çatışmalar neredeyse haber değerini yitiren bir rutine dönüşmüştür.

3 Danimarka'da Muhammed'le ilgili yayımlanan ve küçültücü içerikte olduğu gerekçesiyle Avrupa'da ve dünyanın birçok bölgesinde Müslümanların tepkisini çeken olay.

4 Bu küreselleşme türleri ile kastedilen ekonomik, kültürel ve siyasal küreselleşmelerdir. Örneğin 1980'ler ile birlikte Türkiye neo-liberal ekonomi politikaları ile dünya ekonomik sistemiyle bütünleşen bir ekonomik küreselleşme içine

mik gündemlerdeki önceliğini korumasına yol açmaktadır. Aslında Güvenç'in (1994) söylediği gibi Türkiye'de kimlik sorununu modernleşme ile koşut gelişir. 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. Örneğin Mesut Yeğen (1999: 15), 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."

Türkiye'de uluslaşma, merkezileşme ve laikleşme olarak modernleşme süreci, kültür ve kimliği politik bir sorun olarak canlı tutmuştur. Ancak söz konusu modernleşme sürecinin de çelişkisiz ve düz bir hat izlediğini söylemek güçtür. İki yüzyıllık modernleşme sürecinin, Tanzimat, Meşrutiyet, Cumhuriyet, çok partili hayata geçiş, 27 Mayıs, 12 Mart, 12 Eylül ve 28 Şubat askerî müdahaleleri, korumacı ekonomiden liberal ekonomiye geçiş gibi birçok safhası, kültür ve kimliğe dair sorunların niteliğini ve çehresini değiştirmiştir. Bugün ise Avrupa Birliği'ne üyelik süreci kültür ve kimlik sorunları için merkezî bir dinamik niteliğindedir.

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 ala-

gırmıştır. Bunun ekonomik getirilerini de (hızlı büyümeler ve refah artışı), kayıp ve sakıncalarını da (ardı ardına gelen ekonomik krizler) deneyimlemiştir. Kültürel küreselleşme ile kastettiğim süreç, dünyadaki kültürel dolaşıma ve süreçlere dahil olma yoğunluğunun artmasıdır. Kültür üreten ya da üretimine aracı olan kurumların (basın-yayın, telekomünikasyon kurumları, eğitim-öğretim, bir kurum olarak spor vb.) uluslararası örgütlenmelere entegrasyonundaki yoğunlaşmasıdır. Siyasal küreselleşme ile ifade etmeye çalıştığım ise ulus-devletin siyasal gücünü hem sivil toplumla hem de küresel unsurlarla paylaşmaya başlaması (gönüllü ya da çeşitli zorlama ve teşviklerle) olgusudur. Bu gelişme çizgisinin de özellikle AB ile uyum sürecinde ivme kazanmış olduğu belirtilebilir.

nından söz edilmesi güçtür. Bütün bunlar bize kültürel ve politik olanın ilişkisine dair genel ve kuramsal bir anlayış kazandırır. Ancak yanıtlardan çok, yeni soruların doğmasına yol açar.

Bu çalışmanın da hareket noktasındaki temel kuramsal sorun, kültür ve politika arasındaki ilişkidir. Öncelikle sorulması gerekenin şu olduğu düşünülebilir: Kültür ve politika arasında bir ilişki nasıl kurulmuştur? Aydınlanma'nın romantik eleştirileri (Alman romantik hareketi) Herder'den itibaren kültür ve politika arasında içsel ve zorunlu bir ilişki öngörmüştür ve hemen bütün milliyetçi, ırkçı ve diğer özcü ideolojiler de varsayılan bu zorunlu içsel ilişkiyi vurgulamış ve işlemiştir. Jean-François Bayart'ın (1999) çok sıkı bir şekilde eleştirdiği "kültürelciler" (kültürel belirlenimciler) de kültürle diğer birçok kategori/alanla olduğu gibi politika arasında, belirleyici tarzda bir ilişki kurmuştur. Ancak milliyetçiliğin ve kültürel belirlenimci modellerin öngördüğü sabit ve güven verici kimlik düşüncesi küresel ve yerel dinamiklerin arasında iki yönlü bir yoruma ve aşınmaya maruz kalmaktadır. Roland Robertson'un (1999: 81) söylediği gibi günümüzün en önemli kültürel fenomenlerinden kimileri bir bütün olarak küresel sisteme verilen tepkilerle ve bu sistemin yorumlarıyla ilişkilidir.

Bu aşınmaya ve yeni yorumlamalara yol açan ve kültürel sorunları farklı gündemlere sokan, verili/geleneksel siyasal ve bilimsel paradigmalara yönelik "kültürel meydan okumalar"dır. Bu sorunları birkaç başlık altında toplamaya çalışarak özetlemek mümkündür. Türban, imam hatip okulları, Kur'an kursları vb. olayların bütününe kapsayan "siyasal İslam" sorunlarından, etnik-mezhepsel-kültürel azınlıklara kadar bir dizi sorunun bize gösterdiği bir şey vardır: Kimlik politikalarının yeni den kurulması/oluşturulması gereği. Ancak bunun için kültür, kimlik ve politika ilişkisine ve bunların gündelik hayatımızda ne tür anlamlandırmalara tabi olduğuyla ilgili kapsayıcı ve üretken (politik olarak) bir kavrayışa sahip olmamız gereklidir.

Son dönemlerde kültürün, sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinin ilgi odağı haline geldiğini tespit etmek güç değildir. Bu ilgi, "post" öneki düşünce akımlarının kültürel farkı vurgula-

yan yaklaşımlarıyla ilişkilendirilebilir ve Robertson'un yaptığı gibi "kültüre dönüş" (*cultural turn*) olarak da kavranabilir. Modern antropolojik düşünce, kültür ile –sosyolojinin gündemi- ne girmeden çok daha önce– 1880'lerde ilgilenmeye başlamıştır. Kroeber ve Kluckhohn (1952, 1969), daha 1950'lerde kültürün sosyal bilimler içinde yapılan 164 farklı tanımını tespit etmiştir. Son yıllarda toplum bilimcilerin ve kültür alanında çalışanların farklı kültür tanımları üretmeye devam ediyor olmaları, kültürün "kendisinden" çok, "kültür sorununun" tartışılması gerektiğini vurgulamaktadır (Robertson, 1999: 60-61). Bu çalışma, Robertson'ın işaret ettiği gereğe katılarak "kültür sorunu" üzerine gitmektedir. Bugün kültür sorunu bir *Zeitgeist* (çağın/dönemin ruhu) olarak kavranabilir.

Ancak kültür ve politika arasındaki ilişkiye dair bu teorik çözümlerlerden de önce, son yıllardaki siyasi gelişmelerin küçük bir kesiti bile, siyasal çatışmaların ve savaştan teröre kadar türlü şiddet olaylarının "kültürel" ve "politik" diye ayrı ayrı kodladığımız birçok görüngüyü iç içe geçirdiğine dair ampirik kanıtlar sunmaktadır.

Bununla birlikte, kültür ve politika ilişkisini, kültürel anlamaların üretimi, dolaşımı (iletişimi) ve kültürel kimliklerin kurgulanışı üzerinden incelemek mümkün müdür? Kültür ve politika arasındaki ilişkinin, kültürün siyasallaşması şeklinde cereyan ettiğini öne sürebilir miyiz? Kültürün siyasallaşmasının gündelik hayatta izini sürebilir miyiz; sürebiliyorsak nasıl?

Bu sorular araştırmayı bir yönüyle "kimlik sorunsalı"na bağlar görünmektedir. Çünkü Laclau'nun da (1995: 9) belirttiği gibi Soğuk Savaş sonrası dönemde, evrensel bir tarih misyonu gerektirilmeye girililmeyen yani bir tür evrenselcilik krizinin çerçevelediği bir partikülarist kimlik çoğalması yaşanmaktadır. Benzer bir düşünceyi Seyla Benhabib de vurgular. *Tarihin Sonu* (Francis Fukuyama) ile Batılı liberal demokrasi- nin evrensel zaferi ilan edilmiş olmasına rağmen,

"Tarih kendi muammasını çözmüş olduğunu iddia edenleri her zaman yalancı çıkarmıştır. (...) Demokratikleşmeye yöne-

lik küresel yönelim gerçektir; ancak çeşitli –etnik, ulusal, dilsel, dinsel ve kültürel– farklılık biçimleri adına bu yönelime karşı koyan ihtilaf ve husumetler de gerçektir. Bütün dünyada kolektif kimlik biçimlerinin tanınmasına yönelik yeni bir politika bir kez daha diriliyor” (Benhabib, 1998: 11-12).

Bu bağlamda aslında çalışma kültür, kimlik ve politika kavramlarının birbirine bağlandığı bir düğüme odaklanmaya ve bu ilişkiyi kültürlerarası etkileşimi vurgulayan bir perspektiften incelemeye çalışmaktadır.

Kültür, kimlik ve politikanın kapsamı geniş kavramlar ve çalışma alanları olduğu açıktır. Bu kavramları ve bunlar arasındaki ilişkiyi incelemeyi hedefleyen bir araştırmanın kapsam ve sınırlarının makul bir şekilde belirlenmesi gerekir.

Bu kavramlar ve aralarındaki ilişki, kültürlerarası ilişkiler ve etkileşimler bağlamında, kültürlerarasında oluşturulan simgesel sınırlar üzerinde durularak incelenirken, kültürlerarası etkileşim, kendilerini farklı kültürel gruplar ya da etnisiteler olarak algılayan ve bu şekilde algılanan topluluklar (cemaatler) arasında, anlamın yaratımını, paylaşımını ve müzakeresini içeren her türlü iletişim olarak kavranmaktadır. Bu çerçevede çalışma, 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 ilişkileri araştırıyor.

Asker Kartarı’nın da (2001, 2006: 23) kavramsal çerçevesini çizdiği gibi, kültürlerarası iletişim, bir iletişim türünü tarif etmekle birlikte, farklı kültürlerle mensup insanlar arasındaki anlam aktarımlarını inceleyen disiplinlerarası 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 iletişimi-

min daha çözümleyici bir kavramsal tanımını sağlar. Yorumlayıcı bir kültürlerarası iletişim yaklaşımı, tam da bu yaratıcı kullanımlara ve bunların üretken yorumlarına odaklanmalıdır. İnsanlar dünyaya anlam verirken ve bu anlamları paylaşırken aynı simgeleri kullanabilirler, kültürlerarasında iletişimin olabilmesi için de ortak bir simge dağarcığına ihtiyaç vardır zaten. Ama aynı simgelerin paylaşımı, aynı anlamların paylaşımı anlamına gelmez. 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 incelenmesi, verili sayılan kültürel farkların ve kimliklerin, kültür ve politika ile ilişkisinin araştırılması için görgül bir olanak yaratılacaktır.

Kültür, kimlik ve politika arasındaki ilişkiyi kültürlerarasında, kültürlerarası iletişimde açığa çıktığı haliyle incelemek şu tür bir amaca hizmet edebilir: Kültür, kimlik ve politika arasındaki ilişkilerin kültürlerarasılığa bağlı olması, bu ilişkilerin mutlak, sabit şu ya da bu “proje”nin hizmetine angaje olmaya zorunlu olmadığını; olumsuzluklara, değişime, müzakereye tabi olduğunu; kültür alanında değişmezlikler, “ezel-ebet”likler değil, tarihsellikler olduğunu gösterebilmek. Bu sayede kültür ile politika arasında tek, değişmez bir ilişki saptayıp, kültürel ve kimliksel olanı yoruma kapatarak sabitlemeye çalışan hegemonik kuramsal söylemlerin, siyasal proje ve ideolojilerin açmazlarından kurtulabilme imkânlarına işaret edebilecektir. Bu çalışma, Türkiye’de bu kavrayışın kültürlerarasılık vurgusunu içermesinin zorunlu olduğunu öne sürüyor.

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, –bu çalışmanın da faydalandığı üzere– kuramsal ve kavramsal boyutları ele almak bakımından yararlı olmakla birlikte, Türkiye’nin kültürel ve politik özgüllüklerini bütünüyle kapsamaları beklenemez. Yerli çalışmalar ise, özellikle ampirik çalışmalar, gündeme gelen kültürel sorunlar ile

kıyaslandığında son derece sınırlıdır. Örneğin Türkiye’de etnik gruplar üzerine kapsamlı ilk ciddi ampirik çalışmalardan birini Peter Alford Andrews’un⁵ (1989) yapması ve kitabın Almanya’da İngilizce olarak basılması üzerine düşünmek gerek. Semra Somersan da *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk* (2004: xiii) kitabının önsözünde ırk ve etnisite konusunda Türkçe’deki kaynakların azlığından, buna karşılık İngilizce’deki kaynakların bolluğundan bahseder. Bununla birlikte İngilizce çalışmalar sosyal bilimciler tarafından gerçekleştirilir ve “akademik yönü ağır basar”ken, Türkiye’deki sınırlı sayıdaki çalışma daha çok üniversite dışındaki araştırmacılar (birçoğu gazeteci⁶) tarafından yapılmıştır. Haliyle akademi dışından yapılan bu çalışmalar güncel olmakla, hatta bazıları politik angajmanlarının ağırlığıyla malul olmakla birlikte, akademik yönü zayıf ve sorunlu kuramsal yönleriyle ele almaktan uzaktır. Ciddi yayınevlerinin araştırma-inceleme dizilerine bakıldığında Türkiye’nin kültürel sorunları hakkındaki çalışmaların altında Batılı bilim insanlarının imzalarının yer almakta olduğu ve bu çalışmaların İngilizce’den Türkçe’ye kazandırılarak Türkiyeli okura sunulduğu görülebilir. Meselenin vurgulanmasının nedeni, ulusal bir hassasiyet ile ilgili değil, kültür çalışmaları ve sorunları alanındaki bilgi birikiminin sınırlılığına dikkat çekmektir.

Türkiye’de dinsel ya da etnik kültürel kimlikler üzerine bilimsel araştırmalar çok sınırlıdır. Etnik kimlikler üzerine Batılı araştırmacıların 1970’lere kadar yaptığı araştırmalar vardır.⁷ 1970’lerden itibaren etnik kimlik ve gruplar üzerine araş-

5 Peter A. Andrews (1989, 2002) “Türkiye’de Etnik Gruplar” (çev. Mustafa Küpüşoğlu, Ant&Tüm Zamanlar Yayıncılık, 1992) kitabında Türkiye’de 47 etnik grup tespit etmektedir.

6 Örneğin Kürtler konusundaki Türkçe kitapların birçoğunun gazeteciler tarafından yazılmış olması dikkat çekmektedir.

7 Andrews (1992: 46) Türkiye’nin etnik haritasını çıkarmaya çalıştığı kitabında daha çok sosyolojik olan bu araştırmalar için, Benedict (1974), Cuisenier (1964), Eberhard (1953), Eggeling (1973), 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, 2004; Beşikçi,

tırma yapılmasına ise pek rastlanmaz. Somersan da (2004: 3) Türkiye'deki etnisite üzerine araştırmaların az olmasının olmasının yanı sıra Türkçe'de sorunu kavramsal ve kuramsal boyutlarıyla inceleyen çalışmaların da olmadığını belirtir. Türkiye'de etnik kimlik konuları uzun yıllar tabu olduğu ve ceza kanunlarına göre suç sayıldığı için sosyal bilimlerde de bu konulardan uzak durmuştur. Özellikle 1980'ler ve 2000'li yıllar arasındaki "düşük yoğunluklu çatışma dönemi" etnik ve kültürel kimlik konularında hâkim politik dilin dışında konuşmanın hukuki müeyyideleri, sosyal bilimlerin bu alanda suskun kalmasına neden olmuştur. 2000'li yıllardan itibaren çatışmaların sona ermesi ve AB'ye uyum süreciyle birlikte etnik kimlik ve topluluklar ile dinsel azınlıklar üzerine araştırmalar yapılmaya başlamıştır. Yine 2000'lerin başından itibaren üniversitelerin antropoloji ve sosyoloji bölümlerinde etnisite üzerine tezler yazılmaya başlamıştır.⁸ Örneğin Fulya Doğruel (2005), *Hatay'da Çoketnili Ortak Yaşam Kültürü* adlı çalışmada, Hataylı Nusayri Aleviler, Arap Hristiyanlar ve Ermeni toplulukları incelemiştir.

İletişim çalışmaları alanında da kültürel kimlik konularını inceleyen görgül araştırmalar çok sınırlıdır. Kimlik konularını ele alan birkaç araştırma da medya metinlerinde ve söylemde ulusal kimliğin kuruluşunu incelemektedir (Kanlı ve Sarı, 2005). Örneğin L. Funda Şenol'un (2003) "Kimlik ve Mekân: Yazılı ve Sözlü Tanıklıklarda Ulus-devletin Sembolü Olarak Başkent Ankara'nın Söylemsel İnşası Çalışması" başlıklı doktora tezi ulusun ve ulusal kimliğin bir simgesi olarak Ankara'nın inşasını inceleyen bir sözlü tarih çalışmasıdır.⁹ Meltem Ahıska, radyo aracılığıyla ulusal kimliğin inşasını inceler. Sevilay Çelenk de (2005) Türkiye'de '90 sonrası kültürel dönüşü televizyon yayın akışlarını çözümleyerek inceler ve yakın dönemin

1969, Yalçın-Heckman, 2002), Türkmenler (Özbaş, 1938; Şahin, 1962; Tanıyol, 1952) üzerine çalışmalar vardır.

8 Genellikle sosyolojik bir perspektifle niceliksel incelemelere dayanan tezlerden incelenen birkaçı şunlardır: Altuntaş (2002), Aslan (2003). İncelenen Etnisite konulu etnografik çalışmalar ise Özmen (2006), Suvari (2002).

9 Bu doktora çalışması kitaplaşmıştır: Funda Şenol Cantek, *"Yaban"lar ve Yerliler: Başkent Olma Sürecinde Ankara*, İletişim Yayınları, 2003.

kültürel sorunlarını büyük bir metin olarak televizyon dolayımıyla tartışır. Ayrıca medya metinlerini kültürel kimlik temsilleri açısından inceleyen çalışmalardan bahsedilebilir. Bununla birlikte¹⁰ kültürel kimlik konusu hakkında etnografik bir iletişim araştırması yapan ya da kültür ve kimlik sorunlarına kültürlerarası iletişim perspektifinden yaklaşan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu araştırma iletişim çalışmaları alanında kültür ve kimlik sorunları ve kültürlerarası konular hakkında bilgi birikiminin artmasına katkı sağlayabilirse başarılı sayılabilir.

Disiplinlerarası sınırlarda bilgi üretmek

Bugün bir kimlikler çoğalması ile karşı karşıyaysak, bu –aynı zamanda– kültürün giderek artan politikleşmesinin bir işareti midir? Laclau’nun (1995: 14) sorduğu gibi kimliklerin çoğalması demokratik sürecin derinleşmesine mi, yoksa toplumsalın içe patlamasına ve otoriter çözümlere zemin olacak toplumsal bir altüst oluşa mı yol açacaktır? Kültürün politikleşmesinin kimlik dolayımıyla gerçekleşmekte olduğu öne sürülebilir mi? Ulusçuluğun, bu kavramlar arasında Gellner’in (1992: 3) deyişiyle “siyasal birimler ile kültürel sınırların çakışması” biçiminde¹¹ kurduğu ve bir sağduyu bilgisi, bir zihniyet kalıbı haline getirdiği ilişkinin, eleştirel bir değerlendirmeye gerek duyduğu bir dönemde olduğumuz söylenebilir mi? Bu eleştirel değerlendirme için kimliğin ne olduğuna, örneğin veri(li) mi, yoksa inşa mı olduğuna; veri(li) ise sorulacak soru yok, ama inşa ise, nasıl inşa edildiğine bakılabilir mi? Kimliğin aslında kültürel olduğu, inşasının kültür denilen simge deposunun kullanımına bağlı olduğu söylenebilir mi, bu kullanımı politika olarak tanımlayabilir miyiz? Kültürel kimliğin –yani bir anlamda benzerlikler (insan toplulukları) içinde farklılığın– inşasının, kültürlerin karşılaşması, yani bir kültürel sınır meselesi olduğu

10 Çalışmanın odağı olmamakla birlikte, dolaylı olarak kimlik sorunlarını işleyen ve sinemada kimlik temsillerini inceleyen iletişim çalışmaları da vardır. Örneğin Yavaşgel (2002), Gülbug (2004), Neşe (2005), Tümay (2007).

11 Jean François Bayart (1999: 11), kültürel kimlik ile siyasal kimliği eşitleyenin “kültürelci bir saçmalık” olduğunu öne sürmektedir.

söylenebilir mi? James Boon'un¹² belirttiği gibi "kültürler yalnızca, başkalarıyla karşı karşıya gelmelerinden ötürü kendilerine ilişkin tutunumlu ve ayrık bir benlik duygusu (kimlik) formülleştirmeye ihtiyaç duyuyor" ve bu nedenle "doğaları gereği karşıtsal" ise, kültürel kimlik de bir kültürlerarasılık sorunu değil midir ve kültürlerarasında oluşturulan simgesel sınırlarla inşa edilmez mi? Bu bağlamda, kültür, kimlik ve politika arasındaki ilişkinin kültürlerarası etkileşim üzerinden incelenmesi bütün bu sorulara yanıt üretme girişiminde bize yardımcı olabilir mi?

Sınır, topluluğun kimliğini barındırır ve kültürlerarası etkileşimden doğar. Dolayısıyla bu simgesel sınırların nasıl çizildiğinin yani kültürel ayrımların nasıl yapıldığının araştırılması, kültür, kimlik ve politika ilişkisine ilişkin yanıtların geliştirilmesine olanak sağlayacağı düşünülebilir. Bu çalışmada, yukarıda sıralanan sorulara ve sorulardan yola çıkarak formüle edilen konuya, çoketnili bir kent olarak Mardin'de yapılan niteliksel bir alan araştırması ve etnografik tekniklerle oluşturulan veriler çerçevesinde yanıt verme girişiminde bulunmaktadır.

Neden Mardin?

Mardin farklı birçok dine inanan insanların bir arada yaşadığı çokdinli bir kenttir: farklı mezhepleri ile Müslümanlar ve Hristiyanlar, Yahudiler, Melek Tavus'a inanan Yezidiler, güneşe tapan Şemsiler. Bu farklı dinlerin büyük oranda belirleyici olduğu çoketnili bir kenttir: Müslüman Araplar, Kürtler ve Türkler; Ortodoks, Katolik ve Protestan Süryani, Ermeni ve Keldaniler; Yezidi Kürtler, Kafkas göçmeni Çeçenler. Derin bir tarihin izlerini taşıyan bir kenttir: İnsanlık tarihinde tarımın ve yerleşik hayatın başladığı Mezopotamya'nın kuzey sınırındadır; İranlı Pers ve Sasanilerin temsil ettiği Doğu uygarlıkları ile Ro-

12 Antropolog James Boon (1982), kültürlerin asıl niteliğini oluşturanın karşıtlıklar oluşturma ve bunları ifade etme ihtiyacı olduğunu içeren kültür kuramını, *Other Tribes, Other Scribes* (Başka Kabileler, Başka Yazmanlar) adlı kitabında ortaya koymaktadır. Metindeki ifade, Boon'un yaklaşımını etkili bir şekilde özetlediği için, Anthony Cohen'den (1999: 131) aktarılmıştır.

ma-Bizans'ın temsil ettiği Batı uygarlıklarının uzun yıllar temas ve mücadele ettiği bir sınır olmuştur; Doğu'nun büyük istilacı güçlerini (Moğollar ve Timur) görmüş ve Anadolu'daki ilk Türkmen hanedanlıklarından biri olan Artuklulara yüzyıllarca başkentlik yapmıştır; tarihî İpek Yolu'nun ve Kral Yolu'nun üzerinde olmuştur; Osmanlı İmparatorluğu'nun Ortadoğu'daki önemli bir ticaret kenti olmuştur; 19. yüzyıldan itibaren Kürt siyasi hareketinin önemli bir bölgesi olmuştur; 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.

Yanıt aranacak sorular şöyle özetlenebilir:

Bu ilişkilerin gözleendiği kültürlerarası bağlamlarda kültür nasıl politikleşmektedir? Kültürlerarası etkileşimlerde ve iletişimde kültürel sınırlar nasıl çizilmekte, vurgulanmakta, korunmakta ve sürdürülmektedir? Kültürel anlamların üretimi ve dolaşımı (iletişim) sürecinde kimlikler nasıl kurulmakta ve konumlanmaktadır? Kimlikler ve farklılıklar nasıl ifade edilmektedir? Etnikler gruplar arası/kültürlerarası etkileşimin karakteri ve kültürel sonuçları nedir?

Neden niteliksel yöntemler ve etnografi?

Bu araştırma sorularına kültürlerarası iletişim¹³ ve etkileşimi inceleyerek yanıt bulmak niteliksel bir araştırma tasarımı gerektirmektedir. Çünkü her şeyden önce bu çalışma "anlamlar"ı inceleyen bir çalışmadır. Kültürü, kimliği ve bunların sınırlarının anlamda olduğunu kabul etmektedir. Anlamlar da, bir sa-

13 Bu çalışmada farklı etnik gruplar arasındaki iletişim, kültürlerarası iletişim olarak kavranmaktadır. Kartarı (2001) ve Collier ve Thomas'ın da belirttiği gibi iletişimdeki taraflar kendilerini, diğerinden kültürel olarak farklı tanımlıyor ve algılıyorsa kültürlerarası iletişimden bahsedilebilir.

bitlik olan sayılarda değil, bize anlam yaratma kapasiteleri kazandıran simgelerin kullanımındadır. Bu kuramsal konumun pozitivist bir bilgikuramına yaslanmadığı açıktır. Çalışmada bir ucu hermenötiğe¹⁴ dayanan yorumlayıcı bilgikuramı, kültürü incelemenin en uygun yolu olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden antropolojik bilgi birikiminden yararlanılmış ve bunun yöntembilimi olarak etnografi ve etnografik teknikler kullanılmaya çalışılmıştır.

Etnografik yöntemlerin seçilmesinin bir başka gerekçesi 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 yüzden etnografik bir araştırmada yapılanmış bir araştırma tasarımı zorunlu değildir. Etnografi, önceden belirlenemeyeceği (*predetermined*) için, araştırma tasarımı projenin her aşamasında işleyen reflektif bir süreç olmalıdır.

Yeterli bilgi birikiminin olmadığı alanlarda kuram sınavan bir araştırma tasarlamak zordur. Belli kuram ya da kavramların gelişebilmesi için ampirik bilginin birikmesi gerekir. Yukarıda da belirtildiği gibi Türkiye'de kültürel gruplar üzerinde kuram ya da kavram geliştirebilecek denli bilgi birikimi oluştuğunu söylemek güçtür. Bu alanlarda etnografik araştırma bir gereklilik olarak kendini göstermektedir. Glaser ve Strauss (1967) kuram geliştirmek için etnografinin bir başlangıç noktası olması bakımından önemini vurgular. Benzer şekilde temellendirilmiş kuram (*grounded theory*) yaklaşımı da etnografik araştırmaların kuram geliştirmek için ilk aşama olması gereğine dikkat çeker. Bir başka gerekçe, araştırma konusunun içeriği ve sınırları ile

14 Hermenötik ve kültürbilimleri bilgi felsefesi için Doğan Özlem'in çalışmaları (1996a, 1996b, 1999, 2000, 2001a, 2001b, 2002) Türkçe'deki en nitelikli kaynaktır. Bu çalışmada Özlem'in eserlerinden yararlanılmıştır. Çeviriler arasında ise, Hüsamettin Arslan'ın derlemeleri (2002, cilt I, II, III) hermenötik felsefeyi bütün boyutlarıyla tartışan metinleri içermektedir. Özellikle sosyal bilimlerle hermenötik ilişkisini inceleyen cilt, bilgikuramsal konular için oldukça aydınlatıcıdır. Yine çeviri bir derleme (Rabinow ve Sullivan, 1990) Gadamer ve Ricoeur gibi önemli hermenötikçilerin makalelerini içermektedir. Hermenötik felsefesinin önemli ismi Ricoeur'un bazı eserleri de Türkçe'ye kazandırılmıştır.

ilgilidir. 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 iletişim, etnografik yöntemler kullanılarak toplanan veri ile incelenmektedir. Bu bir anlamda iletişim etnografisini de içermektedir. 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, ritüel 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.¹⁵

Dell Hymes'in (1972) sosyo-linguistik çalışmalarından başlayarak, iletişim etnografisi sosyal etkileşim analizi ile ilgilenmiştir. Özgül bir kültürel bağlamda iletişim davranışını anlamaya ve betimlemeye çalışır. İletişim etnografisi sosyo-linguistik çalışmalara bağlı bir disiplin olarak, bir konuşmacının belirli bir söz topluluğunda uygun bir şekilde iletişim kurması için bilmesi gerekenleri ve bunların nasıl öğrenileceğini araştırmaktadır. Ancak iletişim etnografisi, iletişim yeterliği için gerekli bilgiyi üretmekten fazlasını sağlayacak olanaklara sahiptir. Çünkü sosyal bilimlerde "dile dönüş" ya da "kültüre dönüş" olarak anılan ve çözümleme birimi olarak geniş anlamda "metne" odaklanan paradigmanın gelişmesiyle, toplumsalın simgesel temeli, modernist işlevselci yaklaşımların ihmalinden kurtulmuştur. İletişim etnografisi bu simgesel boyutun incelenmesi bakımından önemli bir potansiyele sahiptir. Çünkü Assmann'ın (2001: 28) da vurguladığı gibi cemaatin kurucu unsuru iletişimdir. Söz konusu iletişim, kültürel topluluğa ayırt edici özelliğini veren anlamların dolaşımıdır. Bu çerçevede iletişim etnografisi, kültürel anlamların görünürlük kazan-

15 Örneğin bkz. Moores ve Shaun (1995). *Interpreting Audiences*. Londra: Sage.

dığı nesneler, simgeler ve söylemler üzerinden dolaşıma girdiği anları ve durumları betimleme ve analiz etmenin aracıdır.

Araştırma 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 tercihleri ve ana dilde yayıncılık; politik örgütlenme ve tercihler.

Bu kategorilerde niteliksel veri oluşturmak için Mardin'de alan araştırması yapılmıştır. Alan araştırmasından önce, 2005 Temmuz'da üç hafta yine bir sosyal araştırma¹⁶ için Mardin'de bulunulmuş ve bu çalışmanın alan araştırması için bir pilot çalışma yapılmıştır. Bu pilot çalışmada, böyle bir konunun Mardin'de çalışılıp çalışılamayacağına dair fikir edinilmiş ve alandaki ilk bağlantılar kurularak, enformel görüşmeler yapılmıştır. Bu pilot çalışmanın, bir yıl sonraki alan araştırması için çok büyük faydası olmuştur. Çünkü ileride daha ayrıntılı değinileceği üzere, bölgede kültürel kimlik gibi hassas bir konuda araştırma yapılabilmesi, tamamıyla güven ilişkilerine dayanmaktadır. Alan araştırması Temmuz-Ağustos 2006 tarihleri arasında toplam iki ay sürmüştür. Alan araştırması genel olarak Mardin şehir merkezinde yapılmıştır ancak bazı görüşmeler için Mazıdağı, Kızıltepe, Savur ve Midyat ilçelerine gidilmiştir.

Derinlemesine görüşmeler üç şekilde yapılmıştır. Birincisi enformel görüşmelerdir. Hem birebir hem de bir grupla yapılan ve herhangi bir kayıt cihazının kullanılmadığı, bazı durumlarda not tutulan bu görüşmeler, sohbet tarzında kendiliğinden gelişen sorular eşliğinde yapılmıştır. Enformel görüşmelerde

16 Ankara Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Proje Müdürlüğü ve Ankara Üniversitesi İletişim Araştırmaları ve Uygulama Merkezi'nin yürüttüğü araştırma projesi, GAP idaresinin Mardin'de yürüttüğü sosyal projelerin üretim ve uygulamasında kültürel iletişimin niteliğinin incelenmesi konusundadır ve 2004 Mart-2006 Aralık tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir.

herhangi bir süre sınırı gözetilmemiştir, bazı görüşmeler bir saat sürerken, dört saat süren görüşmeler de olmuştur.

İkincisi formel görüşmelerdir. Genellikle ses kayıt cihazı kullanılmasına izin verilen bu görüşmeler, yukarıda sıralanan bilgi kategorilerinde açık uçlu, yarı yapılandırılmış sorularla yapılmıştır. Bu görüşmeler ortalama bir buçuk saat sürmüştür. Bununla birlikte verilen cevaplara göre bazı görüşmeler 45 dakika sürerken, bazıları ise iki saati aşabilmiştir.

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 ifadelere atıflar, beden dili vb. gibi biçimsel unsurlara da odaklanılmıştır. Odak grup görüşmeleri bir buçuk saat ile iki buçuk saat arasında sürmüştür.

Toplam olarak 48 kişi ile derinlemesine görüşme, 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. Her derinlemesine görüşmede belirlenen kategorilerin tamamı konuşulmamıştır. Görüşülen kişinin niteliğine göre, mülakatlarda belli noktalara odaklanıldığı, belli başlıklar üzerinde hiç durulmadığı olmuştur. Bazı sorular ve kategoriler ise hemen hiç işlenmemiştir ve bu bilgilerin mülakat aracılığıyla toplanamayacağına kanaat getirilerek, bir noktadan sonra bu konular mülakat sorularından çıkarılmıştır. Görüşmelerde, belirlenen konulardaki sorular temel olarak beş biçimde sorulmuştur: Demografik sorular, deneyim soruları, fikir ya da inanç soruları, duygu soruları ve bilgi soruları.

Türkçe yapılan görüşmelerin¹⁷ birkaçı dışında hemen hep-

17 Mardin'de gündelik hayatta üç dil, Arapça, Kürtçe ve Türkçe kullanılmaktadır ve Mardinlilerin çoğu her üç dili de bilmektedir. Arapça ya da Kürtçe bilmeme rağmen görüşmelerin hiçbirinde bu durum sorun teşkil etmedi ve bu yüzden tercümana da ihtiyaç olmadı. Sadece bir enformel grup görüşmesinde, sohbetteki yaşlı bir Kürt, Türkçe anlıyor ancak Kürtçe konuşuyordu. Bu durumda diğer görüşmecilerden yardım alındı.

sinde ses kayıt cihazı kullanılmasına izin verilmiştir. Toplamda yaklaşık 100 saatlik bir görüşme kaydı oluşmuştur. Görüşmelerin birçoğu mekân ve zaman olarak zorlu koşullar altında yapılabildiğinden, kayıtların bir bölümü temiz olamamış ve bu kayıtların transkripsiyonları oldukça zaman almıştır. Yaklaşık olarak 1'e 4 oranında bir transkripsiyon zamanı gerektiğinden, bu işlem yaklaşık 400 saatlik emek gerekmiştir. Bu nedenle transkripsiyonların tamamlanması 3 ayı bulmuştur. Tüm mülakatların transkripsiyonundan sonra yaklaşık 900 sayfalık görüşme metni oluşmuştur.

Mülakatların transkripsiyonunda ve araştırma bulgularının sunulduğu bölümde bunlardan yapılan alıntılarda, özgün dile genel olarak müdahale edilmemiştir. Bazı durumlarda duraksamalar, tereddüt belirtir sesler ve diğer paradil unsurları da, anlamlı olduğu düşünülerek, sesler olabildiğince kayıpsız şekilde, metne aktarılmıştır. Ancak "olabildiğince kayıpsız" ifadesi, mülakatların ve görüşmecinin anlamlarının kayıpsız bir tercümesinin, yani sözden yazıya dönüştürülmesinin anlamda bir kayıp olmaksızın yapılamadığına dikkat çekmelidir. Örneğin, görüşmecinin bazı konularda sesini alçaltması, bazı sözleri etrafındaki insanları kontrol ederek sarf etmesi, kayıt cihazına bakarak söylemini "toparlaması", ifadelerine eşlik eden beden dili vb. gibi sözsüz iletişim unsurları söz, yazıya dönüşürken genel olarak taşınamamaktadır.

Yeri gelmişken, kayıt cihazının kullanımıyla ilgili birkaç noktaya dikkat çekmekte fayda vardır. Derinlemesine görüşme gibi etnografik yöntemlerin kullanıldığı araştırmalarda, kayıt cihazı kullanmak her zaman sorunlu ve hassas bir konu olmaktadır. Her şeyden önce, not alma, ses kaydı ya da kamera veya fotoğraf makinesiyle görüntü alma şeklinde olsun her türlü kayıt, değil sosyal araştırmalar kapsamında olanları, en sıradan görüşmeleri bile hassas hale getirmektedir. Elbette, kâğıda not almak, ses kaydına; ses kaydı da görüntü almaya oranla daha az huzursuz edicidir. Ancak her halükârda, görüşme esnasında kayıt altına alma faaliyeti, görüşmecinin öz-denetimini artırmaktadır. Bu araştırmada da, zaten yüzlerce yıl boyunca hassa-

siyet biriktirmiş “kimlik meseleleri” hakkındaki görüşmelerde, ses kayıt cihazının kullanımı daha da fazla özen gerektirmiştir.

Kayıt cihazı kullanımına izin vermeyen iki görüşmeci olmuştur. Bir odak grup görüşmesinde ve bir görüşmede de mülakat oldukça hassas kimlik konularından başladığı için kayıt cihazı hiç teklif edilmemiştir. Bazı görüşmelerde, kayıt cihazının kullanılması, sıradan ve bilindik ifadelerin tekrarlanmasına yol açmıştır. Bu durumlarda formel görüşme hızla bitirilip, daha serbest bir sohbe geçilmeye çalışılmıştır. Hatta bir görüşmeci, “Kayıt cihazı olsaydı, bunları bu kadar rahat söylemezdim. İnsan konuşurken dalıyor, bir şeyler kaçırabiliyor,” demiştir. Mardinliler genel olarak oldukça misafirperver ve yardımsever insanlardır. Bu yüzden görüşme teklifi hiçbir zaman doğrudan reddedilmemiştir.

Etnografin görüşmeciyle kurduğu ilişkinin kendisi de, çoğu zaman görüşmede edinilenler kadar veri içerebilmektedir. Mülakat basit bir iletişim formu, enformasyonun görüşülen kişiden (araştırılandan), görüşmeyi yapana (araştırmacıya) basit ve doğrusal bir şekilde aktarıldığı bir araştırma tekniğinden ibaret değildir. Bu ilişki birçok açıdan, derin anlamlar içerir. Bu anlamları mülakatın enformasyon değeri taşıyan parçalarını ayırıştırarak ortaya çıkarabiliriz.

Bu ilişkinin araştırma konusu açısından içerdiği enformasyon, görüşmenin ilk adımında başlamaktadır. Niteliksel araştırma yöntemlerini ve deneyimlerini inceleyen çalışmalarda da değinildiği gibi birinci adım erişim konusudur: görüşmeye erişim. Erişim sorunu, özellikle antropoloji yazınında dile getirildiği üzere, incelenen topluluğun sınırları, örgütlenmesi ve kültürel değerlerine dair önemli ipuçları barındırmaktadır. İkinci olarak, görüşmeciyle kurulan ilişkinin niteliğinde anlamlı olan bir başka unsur araştıran (özne)–araştırılan (nesne) ilişkisindeki güç/iktidar konusudur. “Niteliksel araştırma insanların ve kültürlerin ayrıntılı, derinlemesine bir tanımını yapmak, insanların gerçekliğe yükledikleri anlamı, olayları, süreçleri, kavrayış ve anlayışları ortaya koymak için yapılan bir eylem” olduğu için, niteliksel araştırmacının konu-

mu da araştırdığı insanlardan ayrı, mesafeli bir duruşu zorunlu kılmaz. Aksine, aktif bir iletişimi ve karşılıklı etkileşimi içeren bir paylaşımı gerektirir (Kümbetoğlu, 2005: 47). Bu da eşitlikçi, anlamaya açık, çoğu zaman empatik ama bununla birlikte kültürel bir farkındalığı ihmal etmeyen, araştıran (soran)–araştırılan (yanıtlayan) iletişiminin içerdığı güç/iktidar ilişkisinden çok, iletişim konumları açısından birbiriyle çelişen unsurları dengeleyebilmeyi içeren bir iletişim yeterliğini gerektirmektedir. Üçüncü ve bununla ilişkili olarak, görüşmenin kendisinin, hem araştırmacı hem de araştırlanda bir dönüşüm yaratması olgusudur.

Son olarak, görüşmeler sırasında karşılaşılan bir tavır, araştırmacının yaklaşımını vurgulamaya olanak vermesi açısından önemlidir. Görüşmeciler, bazen görüşülen konular hakkında “gerçekler”in arandığını düşünerek, en doğru bilgiyi nereden, nasıl alınacağı hakkında tavsiyelerde bulunmuşlardır. Örneğin Mardinli Hristiyanların taziye pratikleri hakkında konuşurken, “papazdan öğrenebilirsiniz” gibi bir karşılık alındığı olmuştur. Oysa araştırmada teorik bilgi değil, pratikte nasıl olduğu, deneyimi ve daha da ötesi bu pratik ve deneyimlerin anlamlarını, anlamlandırılmaları aranmıştır. Görüşmecilerin bazıları ise, bazı konularda daha da derinleşmek için sorulan “Bazıları böyle düşünüyor,” gibi tartıştırıcı ifadelerime, “Bilmiyorlar yanılıyorlar, gelin size iddiamı kanıtlayayım, bir Arap evine ya da bir Kürt evine gidelim görelim,” gibi karşılıklar vermişlerdir. Oysa ki araştırmada “işin gerçeği” değil, insanların kendi “gerçekleri” ve anlamları aranmaktadır.*

Niteliksel araştırmalarda, araştırma evreni, toplumsal gerçekliğe dair genellemelere varılması amacıyla incelenmediği

(*) Alan araştırmasında, öngörülen düzeyde gözlem yapılamamıştır. Özellikle cenaze, evlilik gibi tören ve ritüellere katılınması planlanmaktaydı. İki nedenle öngörülen katılım olamamıştır. Birincisi iki ay boyunca gün içindeki zamanın büyük kısmı görüşmelere ayrılmak durumunda kalmıştır. İkincisi, bu törenlerden haberdar olunamamıştır. Bununla birlikte iki düğüne, bir de taziyeye katılarak gözlemlerde bulunulabilmektedir. Alan araştırması boyunca, her gün 8-10 saat görüşmelere harcanmıştır. Gün sonunda ise, hem görüşme izlenimleri hem de yapılan gözlemler, alan araştırması günlüğüne not edilmiştir. Bunların sonucunda, toplam 110 sayfalık bir alan araştırması günlüğü oluşmuştur.

için, temsil edici bir örneklemden çok, araştırma sorularına yanıt bulmak için veri üretebilecek örneklerle çalışır. Araştırmacı, “araştırma probleminin temel önemdeki öğeleri hakkında fikir sahibi olan, deneyimleri olan, yaşantılarından bu öğeler hakkında bilgi oluşturabileceği kişileri örneklemine dahil etme amacındadır” (Kümbetoğlu, 2005: 96). Niteliksel araştırmalar, kuramdan indirgenen hipotezleri test etmek yerine, bir keşfetme, anlama çabasına dayanır. Bu yüzden, niceliksel araştırmaların temsil edicilik ilkesi doğrultusunda tercih ettiği rastlantısal örneklem belirleme yöntemlerini değil, amaçsal, kartopu ya da teorik örneklem biçimlerini kullanır.

Bu araştırmada da, amaçsal ve kartopu örneklem belirleme yöntemiyle görüşülen kişiler seçilmiştir. Amaçsal örneklem biçimi doğrultusunda, araştırma problemine uygun bilgiyi ortaya çıkaracak kişilerin seçimi ve “insan çeşitliliğini, zenginliğini yansıtacak anlatıların derlenebileceği, araştırma konusunun derinlemesine kavranabileceği bir örneklem oluşturulmaya” çalışılmıştır. Amaçsal örneklemin, çok büyük olmayan bir gruptan araştırma problemine yönelik derinlemesine bilgi almak gibi bir avantajının olması yanında, araştırmacının bireysel taraflılığının veri zenginliğini engelleme ihtimali de vardır (Kümbetoğlu, 2005: 98). Alan araştırmasında amaçsal örneklem belirlenirken, bu yöntemin sınırlılıkları göz önünde bulundurularak, veri çeşitliliğini kısıtlamayan bir “amaçsallığa” özen gösterilmiştir.

Amaçsal örneklemin yanı sıra, özellikle etnografik araştırmalarda kullanılan kaynak kişiler aracılığıyla, görüşülecek kişilere ulaşılan kartopu örneklemini de tercih edilmiştir. Kaynak kişiler bir önceki sene yapılan pilot çalışmada belirlenmiş, onların yardımıyla, görüşülecek kişilere ulaşılmıştır. Kartopu örneklemini, kaynak kişilerle aynı özellikte kişilere ulaşmak, bilinçli ya da bilinçsiz bir yönlendirmeye tabi olmak gibi riskler içerir. Kartopu örneklemini ile oluşan görüşmeciler zincirinde, benzerlik ve yönlendiricilik konusundaki farkındalık ve hassasiyet araştırma boyunca korunmuştur.

Bu doğrultuda, Mardin’de hem kent seçkinleri hem de da-

ha alt toplumsal tabakalarda bulunan kişilerle görüşmeler yapılmıştır. Kùltürlerarası ilişkiler önemsendiği için, evreni temsil edici oranlar gözétilmese de, Mardin şehir merkezinde yaşayan bütün etnik topluluklardan kişilerle görüşölmüştür. Kentin seçkinleri ya da eğitimli üst orta sınıftan kişilere, kentin hemen bütün sivil toplum ve meslek örgütlerinin, gönüllü kuruluşların ve yerel yönetim temsilcilerinin üye olduğu, bünyesinde gençlik, kadın ve çocuk meclislerinin oluşturulduğu Yerel Gündem 21 (Kent Konseyi) üzerinden ulaşılmıştır. Kentte etkin olan bir başka platform, Demokrasi Platformu'dur. Buraya da işçi ve memur sendikaları, siyasi parti il temsilcilikleri, yerel medya, meslek odaları gibi kuruluşlar üyedir. Buradan özellikle sendikalar aracılığıyla işçi ve memurlara, Kent Konseyi içinde bulunan sivil toplum kuruluşları ve gönüllü kuruluşlar aracılığıyla da “dezavantajlı gruplara” ulaşmaya çalışılmıştır. Bu kuruluşlar, söz konusu gruplara yönelik sosyal projeler geliştirmekte ve yürütmektedir. Bu tarz kuruluşlarda çalışan kişilerin alan deneyimlerinden faydalanılmıştır. Ancak bu gruplara erişimin de sınırlı olduğu belirtilmelidir. Çünkü bu örgütler daha çok kadın grupları ile çalışmaktadır.

Bir alan araştırmasında, erkek olmanın avantajları olduğu kadar, dezavantajları da vardır. Bunlar da temel olarak, göröşülecek kişilere erişimle ilgilidir. Mardin Güneydoğu'nun diğer illerine oranla kadının kamusal alana daha fazla dahil olabildiği bir şehirdir. Araştırma kapsamında bu kadınlara erişmek büyük bir sorun teşkil etmemiştir. Ancak özellikle, ev kadınları ve kenar mahallelerde yaşayan “dezavantajlı gruplar” olarak adlandırılan kadınlara erişmek pek mümkün olamamıştır. Bölgenin sivil toplum kuruluşlarında bu gruplara yönelik sosyal projeler kapsamında saha çalışmaları yapan bir kadın görüşmecinin de belirttiği üzere, bu kadınlara erişmek uzun sürede kurulabilecek güven ilişkilerini gerektirmektedir. Bununla birlikte, formel, enformel ve odak grup görüşmeleriyle ulaşılan 100'e yakın kişinin 10'unu kadınlar oluşturmuştur.

“Ticaret insan tecrübesinin birikimini hızlandırmıştır” Gordon Childe (1995: 89).

Mardin bölgesi, insanlık tarihi boyunca önemini korumuş bir coğrafyada, tarihî ticaret yollarının ve kültürel ilişki ağlarının kesiştiği bir merkezdir. Mardin’in bu önemi, her şeyden önce coğrafi konumuyla ilgilidir. Tarımın doğduğu “Verimli Hilal” bölgesinin içinde bulunan Mardin yöresi, güneyinde uzanan Mezopotamya ile kuzeyindeki Diyarbakır platosu arasındaki tek geçiş noktasıdır. Güneyin uçsuz bucaksız ovası ile kuzeyin yüksek düzlükleri arasında bir seki niteliğindeki bölge coğrafi olarak Mardin Eşiği, tarihî olarak Tur Abdin bölgesi adıyla anılır.¹⁸ Doğu Anadolu’dan (Elazığ) doğan Dicle, Doğu Akdeniz kıyılarından başlayıp İran-Zagros dağ sistemine doğru uzanan Torosları yararak güney-güneydoğu yönünde ilerleyip Mezopotamya’ya ulaşır. Dicle’nin oluşturduğu iki önemli havza, Diyarbakır düzlüğü ve Mardin Eşiği’dir. Bu tarihî geçit bugün şehir merkezinin doğusundan, güneydoğuya, Cizre’ye¹⁹ doğru uzanmaktadır. Mezopotamya’nın kuzey sınırındaki Mardin bölgesi, böylece Karadeniz ve Doğu Anadolu’yu Mezopotamya’ya bağlayan Kuzey-Güney tarihî hattının üzerindeki önemli merkezlerden biri olmuştur. Mardin bölgesi sadece kuzey-güney değil, Doğu Akdeniz’i Urfa-Harran düzlükle-

18 Tur Abdin, Mardin’den başlayıp doğuya doğru kuzeyde Savur ve Hasankeyf, güneyde Nusaybin’i içine alarak Cizre’ye kadar uzanan 200 km’lik dağlık bölgeye verilen tarih bir addır. Bu bölge tarih boyunca farklı şekillerde adlandırılmıştır. Asur kaynaklarında Kaşyari Dağı, Roma kaynaklarında Mons Masius (Mazı Dağı), Süryani kaynaklarında 6. yüzyıldan itibaren İzlo Dağı ya da Beth Gawgal, Arapça kaynaklarda “Cebel-al İzal” olarak geçmiştir. Ancak bu adlandırmalar, bu geniş bölgenin daha spesifik noktaları için kullanılmaya başlandıktan sonra, Mardin yükseltisi ve onun doğusunu içine alan dağlık bölgenin tamamına Tur Abdin denmiştir. Süryanice “Tur” (dağ) ve “Abdin” (esirler, köleler, kullar) kelimelerinin birleşmesinden oluşan Tur Abdin, “kullar dağı” anlamına gelmektedir (Göyünç, 1991; Aydın vd. 2000; Akyüz, 1998).

19 Mardin bölgesini de içine alan Yukarı (kuzey) Mezopotamya, İslam fetihlerinden sonra Arapça “ada” anlamına gelen “el-Cezire” olarak da adlandırılmaya başlamıştır. 1990 yılına kadar idari olarak Mardin’in ilçesiyken, bu tarihte il yapılarak Şırnak’a bağlanan Cizre ilçe merkezinin adı, “Cezire” ile bağlantılıdır.

ri üzerinden, Musul, Bağdat ve Güney Asya'ya bağlayan tarihi doğu-batı güzergâhının da üzerindedir. Mardin şehri, İpek Yolu olarak da adlandırılan bu tarihî yolun gözetlenebildiği bir tepededir.

Mardin ve Tur Abdin bölgesinin, verimli topraklara ve tarihî ticaret yollarının üzerinde olma özelliğini tamamlayan bir başka önemli coğrafi niteliği, savunmaya elverişli olmasıdır. 1.000-1.100 metrelik yükseklikte doğu-batı yönünde sıralanan dağlık sekinin güney yamacına kurulan şehir, ilk çağların Doğu (İranlı Pers ve Sasani)–Batı (Roma-Bizans) çatışmasına sahne olmuş, şehrin tarih boyunca da ele geçirilmesi çok zor olmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti'nin güney sınırında bir il merkezi olan Mardin kenti, bir yerleşim yeri olarak tarihî kayıtlarda ilk kez 4. yüzyılda anılmaktadır. 4. yüzyıl Roma tarih ve coğrafyacısı Antakyalı Ammianus Marcellinus tarafından, Amid'den (Diyarbakır) Nusaybin'e uzanan yolun arasındaki "Maride" ve "Lorne" kaleleri olarak tanımlanan bugünkü Mardin, Arap-İslam fetihlerine kadar bir askerî mevki olarak kalmış, bu tarihten (7. yüzyıl) sonra gelişmiş ve Türkmen hanedanlığı Artuklular döneminde başkent olarak, ortaçağda Yukarı Mezopotamya'nın en gelişmiş kentlerinden biri olmuştur. Mardin bu değerini Osmanlı modernleşmesine kadar sürdürmüş, 19. ve 20. yüzyılda bütün dünyayı dönüştüren dinamiklerin etkisi altında oluşan yeni kültürel ve politik sınırlarla gerilemeye başlamıştır.

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 olmuştur. Bunları saymak gerekirse, öncelikle Tur Abdin bölgesi, manastır hayatının gelişmesiyle Doğu Hristiyanlığının 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 birbiriyle iç içe geçmiş haldedir. Üçüncü olarak büyük Türkmen hanedanları Artuklu, Karakoyunlu ve Akkoyunlular, Mardin'i

önemli bir kültürel ve siyasi merkez haline getirmişlerdir. Dördüncü olarak, bölgenin Kürt kültürü ve siyasi hareketleri için taşıdığı önemden bahsedilebilir. Kürt folklorunun en büyük eseri sayılan Ehmedê Xanî'nin *Mem û Zîn* destanı 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 Hristiyanlar ve Müslümanlar yüzyıllarca Mardin'de bir arada yaşamıştır (Aydın vd. 2000: 11).

Günümüzde, betimlenen bu dinsel ve etnik çeşitliliğin sürdürüğünü söylemek güçtür. 19. yüzyılda başlayıp günümüze kadar devam eden dışarıya göçlerden dolayı sayıları giderek azalmakla birlikte, Mardin'de gayrimüslim olarak Süryani, Ermeni ve Keldani cemaatleri kalmıştır. En büyük Hristiyan grup olan Ortodoks Süryanilerin, ana dilleri *Turoyo*'dur (Torani) ve merkezde yaklaşık 60 Süryani aile yaşamaktadır. 19. yüzyıl misyonerlik faaliyetleri ile Süryaniler ve diğer Hristiyan 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 Kilisesi'ne bağlanan ve 19. yüzyılda da Roma kilisesi ile birleşen bir etnik-dinî topluluktur. Ana dilleri Aramca'nın doğu koluna ait *Suri*'tir. Mardin merkezdeki Hristiyanların çoğu ana dilini bilmemekte, günlük olarak Arapça ve Türkçe konuşmaktadır. Sayıları az olduğu için Süryani, Keldani ve Ermeni cemaatleri ibadetlerini, Mardin merkezdeki kiliselerde ve manastırlarda beraberce yapmaktadırlar.²⁰

20 Mardin'deki kilise ve manastırlar: Kırklar (Kırk Şehit) Kilisesi (yapım yılı 6. yüzyıl), Mar Mihail Kilisesi veya Burç Manastırı (MS 185), Mar Hürmüzd (Behrimiz) Kilisesi (6. yüzyıl), Surp Kevork Kilisesi (Kırmızı Kilise) (5. yüzyıl), Mort Şmuni (tahminen 6. yüzyıl), Deyrüzzaferan Manastırı (Süryani kaynaklarına göre Pagan dönemden kalma bir tapınağın üzerine kurulmuştur, MS 400'de manastıra çevrilmiştir), Surp Hevsop Kilisesi (1894), Meryem Ana Kili-



Süryanilerin Mardin'le özdeşleşen, din adamı yetiştiren tarihi manastırlarından biri.

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 başlamışlardır.²¹ 1900'lerin ortalarında şehre göçen Kürtlerin bir bölü-

sesi 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).

- 21 1935-1965 arası yapılan genel nüfus sayımlarında ana dil verisini içeren nüfus tasnifleri ve rakamları dikkate alınarak yapılan tahminleri kapsayan bir araştırmaya göre (Mutlu, 1996) 1990 yılı itibarıyla Mardin il genelinde toplam Kürt nü-

mü Araplaşmıştır. 1980'lerden sonra kente göçenlerin büyük bölümü ise getto niteliğindeki kenar mahallelerde yaşamaktadır. Çoğunluğu Şafii mezhebine mensup olan ve Kırmancı lehçesini konuşan Kürtlerden, köylerde yaşayanlar ve köyle ilişkisi kopmayan şehirdekilerin²² bir bölümü, aşiret yapısı içindedir ve bu bağlarını korumaktadır.²³ Aşiretlerin büyük kısmı, çevre ilçe ve köylerde yerleşik olmakla birlikte, merkezde de aşiretleriyle bağlantılarını sürdüren ya da kan davası ve toprak anlaşmazlıkları ile merkeze göçmüş büyük Kürt aileleri²⁴ 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, ana dilinin Arapça ve Arap kökenli olduğunu belirtenlerin bir bölümü, kendilerini Türk ve Türk vatandaşı olarak da tanımlamaktadır. Genel olarak şehirde etnik anlamda Türk olarak görülenler, tayinle gelmiş asker ve memurlardır.

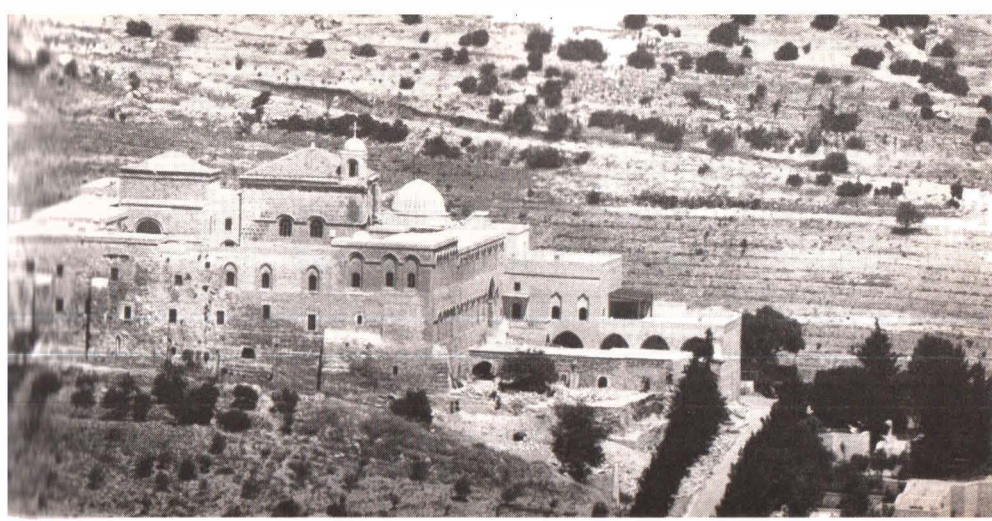
Mardin'in kültürel çeşitliliği içindeki diğer unsurlar Yezidiler, Çeçenlerdir. Yezidiler, şehir merkezlerinden çok köylerde yaşamaktadır. Ancak özellikle 1980'lerin ortalarından itibaren artan güvenlik sorunları ve çatışma ortamı nedeniyle Avrupa'ya göçmüşlerdir. Günümüzde Mardin il sınırları içinde birkaç Ye-

fusu 576 bin, toplam nüfus içindeki oranı %75'tir. Çalışmadaki tahmin, ana dilin sorulduğu 1935'ten 1965'e kadarki 6 nüfus sayımından çıkarılan nüfus artış hızları; 1965'ten 1990'a 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 ana dilini Kürtçe olarak beyan edenlerin toplum nüfusa oranı %9,98 iken, 1990 yılı itibarıyla Türkiye toplam nüfusunun (57 milyon) tahminen %12,60 (7,1 milyon) etnik olarak Kürt'tür.

22 Mardin merkeze bağlı 60 köy ve bucak vardır ve bu yerleşimlerin toplam nüfusu 2007 yılında 50 bindir (TÜİK Adrese Dayalı Nüfus Sayımı Bölgesel Göstergeler Mardin, 2008).

23 Mardin il sınırlarında ve şehir merkezlerindeki aşiretlerin listesi için Ekler bölümüne bakınız.

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



Deyruzzafaran Manastırı.

zidi köyü kalmıştır. Şehir merkezlerinde ise birkaç ailenin yaşadığı söylenmektedir. Çeçenler ise 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan 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 ise Çingeneledir.²⁵ Mardin bölgesinin kültürel çeşitliliği içinde Çingeneler, diğer kültürel topluluklara göre çok az bilinir ve bölgede Mitrap ya da Qereçi olarak anılırlar. Bölgedeki Çingeneler 1990'lara kadar göçebe bir yaşam tarzı sürmüşler, çatışmaların 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 belirtilmektedir (Özmen, 2006: 101). Alan araştırmasında, kendisini Çingene olarak (veya diğer adlandırmalarıyla) tanımlayanlar ile karşılaşmadığı gibi, mülakatlarda bölgede hangi kültürel toplulukların yaşadığına dair sorular da sorulmasına rağmen, Çingeneleri anan hiçbir görüşmeci olmamıştır.

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

Kültür, Kimlik, Politika: Yaklaşımlar ve Tanımlar

"Eleştiri, kavramlar arasındaki salt düşünce ve alışkanlık kalıntılarından ibaret bağlantıların kırılmasını içerir" (Lac-lau, 1998: 9).

"Kültürlerarasında ne zaman çelişkili ve eşitsiz bir karşı karşıya geliş yer alsa, işgal, sömürgecilik ya da iletişimin gelişkin biçimleriyle de olsa kültürel kimlik konusu ortaya çıkar" Jorge Larraín (1995: 197).

Sosyal bilimlerde bir araştırma sorunu tanımlanmaya hatta toplum hakkında bir soru formüle etmeye başlandığı andan itibaren belli bir paradigmanın ve kuramsal çerçevenin içinden bakılıyor demektir. Çünkü sosyal ve kültürel sorun, belli bir tarihsel ve kuramsal bağlam içinde, özgül bir perspektif için sorun ya da merak konusudur. Örneğin Anthony D. Smith, "Olguların ve nesnelerin, onları kazanmak veya kaybetmek üzere olduğumuz zamanki kadar farkında olmayız. Bunun aksine, olguları ve nesneleri onlara kesinkes sahip olduğumuz zamanki kadar doğal bir gerçeklik olarak algılamayız," derken olgulara yaklaşımımızda sosyal ve tarihsel bağlamın önemini vurgular. Smith'in bu durumu örneklendirirken değindiği konu ulus kavramı ve milliyetçiliktir. 20. yüzyıl ortalarında, ulusun, kamuoyu ve akademik çevrelerde, aile ve bizzat insan vücudu gibi "doğal" bir şey olduğu konusunda yaygın bir kanı mevcuttur. Ancak yüzyıl sonlarında yaşam birçok gelişme bu önvarsayımların sorgulanmasına neden olmuştur (Smith, 2002: 29).

Hiçbir kuramın “hakikati”, tüketici bir tarzda açıklayamaması gibi, kavramlar da göndermede bulundukları olgu hakkında eksiksiz bir tanıma sahip olamazlar. Bunun en açık örneğini, kültür kavramının verdiği söylenebilir. Sayısız tanımla yapılmakla birlikte, bilim insanları kavramı hâlâ tanımlamaya devam etmektedirler.

Kültür: Kolektif anlam inşası

Kültür, tanımlamayı güçleştirecek denli karmaşık bir kavramdır. Raymond Williams (2005: 105), *culture* sözcüğünün, girift tarihsel gelişiminden, ayrı ve bağdaşmaz düşünce sistemlerinde ve farklı entelektüel disiplinlerdeki kullanımlarından dolayı İngilizce'deki en karmaşık iki-üç sözcükten biri olduğunu söyler. Latince ikamet, yetiştirme, koruma anlamlarına gelen *colere* kökünden türeyen “kültür”, 19. yüzyıl başlarına kadar, ekin ve hayvan bakımından, insan gelişim sürecini de kapsayacak çeşitlilikte bir anlam dağarcığıyla kullanılmıştır. Williams, 19. yüzyılda sözcüğün anlamsal gelişiminde iki “can alıcı değişimin” gerçekleştiğini belirtir. İlki, bitki ve hayvan bakımından, insan bakımına geçişi anlatan eğretilmeye alışma; “ikincisi, sözcüğün soyut biçimde taşıyacağı genel süreci içine alacak biçimde özel süreçlerin genişletilmesi”. Değişim süreci karmaşık olmakla birlikte kavramın modern tarihi bu ikili genişleme ile başlar. Williams, somut materyal bir anlam alanından, soyut düşünsel (ideal) düzeye geçişin önemini vurgular. Fransızca'da da 18. yüzyıl sonuna kadar İngilizce'deki gibi yetiştirilen maddeyi anlatacak şekilde kullanılmaktayken, bu tarihten sonra *civilization* (uygarlık) anlamı çıkar. Almanca'ya, Fransızca'dan geçen *Cultur*, 19. yüzyıldan itibaren *Kultur* diye yazılır. Temel olarak uygarlık ile eşanlamlıdır. Almanca'da belirleyici bir kullanım değişikliği Herder'de görülür. Herder, evrensel tarih düşüncesini reddeder; hem dünyanın da Avrupa'ya boyun eğdirilmesine karşıdır ve *kültür*'ün değil “kültürler”in söz konusu olduğunu, farklı uluslar ve dönemlerin özgül ve değişken kültürlerinden, belli bir ulus içindeki belirli toplumsal ve ekonomik grupların

özgöl kültürlerinden söz etmek gerektiğini savunur. Herder'in bütün yaşam biçimleri anlamındaki kültür kullanımı, Vico'nun *Yeni Bilim* (1725) eserinde geliştirdiği tarih anlayışına dayanmaktadır (Williams, 1990: 19). Bu dönemde romantik hareket içinde, *folk-culture* (halk kültürü), "mekanik" uygarlığa karşı manevi olanı vurgulamak, "insani" ile "maddi" gelişim arasında ayırım yapmak için kullanılır. 1840'larda Almanca'da yabanılıktan evcilleşmeye ve özgürlüğe doğru insan gelişiminin anlamını korumaktadır G.F. Klemm (*Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, 1843-1852) ve İngilizce'de de Tylor (*Primitive Culture*, 1870) bu anlamda kullanmaktadır. Williams, modern toplumbilimlerindeki başat anlamının böylesi bir çizgide izlenmesi gerektiğini belirtir.

Williams, kavramın modern kullanımında iki düzeyin ayırt edilebileceğini vurgular: ilki yetiştirme anlamında –örneğin bitkiler ve biyolojik prosedürler– fiziki bir süreci ve bunun ötesindeki anlam alanı. İkinci düzeyde, 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 özgöl, ister genel biçimde kullanılsın, Herder'den Klemm'e dek gerek bir halkın, dönemin, grubun gerekse genel olarak insanlığın belli 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 özgöl etkinliklere gönderme yapar. Aslında bu kullanım görece geç ortaya çıkmıştır çünkü anlam (i)'in uygulamasıdır" (Williams, 2005: 109-110).

Kültür kavramı, hem maddi hem de simgesel boyutları içerir bir şekilde kullanılmakla birlikte, bazı kuramcılar analitik değerini yitirdiğinden söz eder. Kültürü toplumsal olanın her boyutunu kapsayıcı tarzda anlarsak, bu yaklaşım çeşitli bağlamlarda açıklayıcı olmakla beraber sosyal bilimsel kavrayışımız

için yetersiz kalabilir. Karmaşık, anlaşılması güç sosyal fenomenleri, nihai olarak “Her şey kültürel dir,” diyerek açıklama kolaycılığına düşebiliriz. “Her şey kültürel dir,” 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.

Bizim paylaştığımız kültür kavrayışı, Clifford Geertz’in öncülük ettiği yorumlayıcı (*interpretative*) kültür kuramına dayanmaktadır. 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), Durkheimci 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 göndergeleri (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 uyuşması zorunlu değildir (Cohen, 1999: 15). Bu çerçevede, kültür her şeyden önce “İnsanların sembolik temsil pratikleri yoluyla anlam inşa etmeye çalıştıkları bir yaşam düzeni”dir. John Tomlinson yorumlayıcı yaklaşımın sağladığı böyle bir tanımın, faydalı ayrımlar yapmamızı kolaylaştırdığını belirtir:

“Çok geniş anlamda, eğer ekonomik alandan bahsediyorsak, o zaman insanların malları nasıl ürettikleri, değişime soktukları ve tükettiklerinden; siyasi alan üzerine tartışıyorsak, iktidarın toplumlarda hangi pratiklerle yoğunlaştığı, yayıldığı ve kulla-

nıldığından; 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. Bu çalışmada da kültür, anlam inşası süreçleri olarak kabul edilmektedir (Tomlinson, 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.

Kültür-kimlik ilişkisi: Kimliğin önkoşulu olarak kültür

“Kimliğin saptanması daima kültürel, asla doğal değildir. Kimlik kendinde kendi dışına çıkıştır” Jacques Derrida (2003: 30).

“İnsanların kültürlerini yıkıp, arayış içinde bırakıyorlar... köleleştiriyorlar.”¹

Kültür, bir kimliğin referans alanı olduğundan kültür ile kimlik arasında güçlü ve vazgeçilmez bir ilişki vardır. Kültürü bir fark kaynağı olarak gören yaklaşımla kültürün kimlik için ay-

1 Alan araştırmasında yapılan bir mülakattan.

rımlar repertuarı olduğunu vurgular. Schlesinger'in tanımı bu ayrımlar repertuarı olarak kültür anlayışına uyar: "Kültürün (hangi büyüklükte olursa olsun) toplulukları birbirinden ayıran öğelerin bileşimi olarak görülmesi gerek" (1994: 244). Benzer şekilde Manuel Castells de kimliğin seçilmiş kültürel özelliklerle inşa edildiğini vurgular. Ona göre, "Toplumsal aktörlere atıfla kimlik.. anlamın, başka anlam kaynaklarına kıyasla öncelik verilen bir kültürel özellik ya da birbiriyle ilgili bir dizi bir kültürel özellik temelinde inşa edilmesi"dir (2005: 12-13).

Kültür-kimlik ilişkisi özellikle giderek genişleyen çokkültürlülük yazınında sıkça irdelenmektedir. Bu doğrultuda, çokkültürlülük kavramı etrafındaki tartışmalar, birey-cemaat-politika üçgeninde, kültürel ile politik arasında yeni bir uzlaşma arayışı olarak okunabilir. Milliyetçilik "kültürel" ile "politik" arasında bir eşitlik, hatta özdeşlik kurmuştu.² Doğu Bloku'nun yıkılması, az gelişmiş coğrafyalardan gelişmiş Batı metropollerine doğru yapılan formel ve enformel göçlerle birlikte yükselen etnik-ulusal çatışmalar ve 11 Eylül sonrasında yoğunlaşan dinsel-mezhepsel çatışmalar, sosyal ve siyasal bilimlerdeki kuramsal çalışmalarda kültürel ile politik arasında yeni bir uzlaşma arayışını hızlandırmıştır. Söz konusu bağlamda, çokkültürlülük tartışmaları ve çalışmalarını, sosyal bilimlerde sürdürülmekte olan bir arayış olarak kabul edebiliriz.

Benzer bir çokkültürlülük tartışmasını içeren çalışmasında Nafiz Tok (2003), kültür-kimlik ilişkisini iki model çerçevesinde ele alır: 1) Kymlicka'nın temsil ettiği özgürlük temeline dayanan yaklaşım ve 2) daha çok bunun eleştirisi üzerine kurduğu kimlik temeline dayalı yaklaşım.

2 Milliyetçi ideolojinin kurduğu, kültür ve politika çakışmasının en açık çözümlemelerinden biri Gellner'dedir: "Her ne kadar ulusçuluğun aktörleri genelde hemen hemen istisnasız bir biçimde eylemlerinin ne anlama geldiğini kavrayamamaları da ulusçuluk akımı, siyasal yönetimle kültür arasındaki ilişkinin oldukça kaçınılmaz bir biçimde yeniden köklü bir uyarılmasının dışı vurulmuş bir görüntüsüdür" (1992: 72-73). Kültürün siyasetle birleşmesinin milliyetçiliğin kilit unsuru olduğunu Anthony Smith (2002: 203) de vurgular. Jean-François Bayart da (1999) Gellner ve Smith'in tespit ettiği olguyu, milliyetçiliğin kurduğu kültür ile siyaset arasındaki ilişkiyi kültürelcilik karşısı bir biçimde sorunsallaştırmaya çalışır.

Birinci modele göre kültür özgürlüğü teşvik ettiği için önemlidir. Kültür bireysel tercihler için seçenekler ve anlamlar sağlayarak özgürlüğün olanaklarını yaratır (Kyimlicka, 1998 ve 2004: 453-483). Ancak Tok'a göre bu büyük oranda liberal toplumlara dayalı bir yaklaşımdır. Liberal olmayan kültürlerin (cemaatçi) "bireysel özgürlüğü teşvik etmeyen, hatta sınırlayan" yönlerini açıklayamaz.

Kimlik temeline dayalı yaklaşıma göre ise kültür "kimliğin tanımlanması, ifade edilmesi ve geliştirilmesi için, kişinin kendini gerçekleştirmesi için bir önkoşul"dur. Kimlik bağlamı olarak kültür, "üyeleri, ortak tarihî deneyim ve değer verilen (inanç, yaşam biçimi, gelenekler, dil ve ortak vatan gibi) kültürel özelliklerin bir bileşimine dayanan ortak bir kimliğin sürekliliği duygusunu paylaşan ulusal, etnik ve dinî grupların" kültürüdür. Tok, kültür-kimlik ilişkisine dair bu modelleri özgürlük kavramsallaştırması etrafında, kültürel grupların ve azınlıkların kültüre dair siyasal taleplerini değerlendirirken "rehber" olması bakımından tartışır.

Jordon ve Weedon da (1995: 5) kültürün kendiliklerimizin anlamını kurmada merkezî bir rol oynadığını belirtirken, kimliğin oluşumunda kültürün üretken ve öznel yorumlanmalarına dikkat çeker. Assmann'a göre ise ilk "kuralcı ve anlatsal", ikincisi "yönlendirici ve nakledici" olmak üzere kültürün iki yönü, bireylere "biz" deme imkânı veren kimlik ve aidiyet temellerini yaratır. Tekil bireyleri ortak bir "biz"de birleştiren, hem ortak kurallar ve değerlere bağlı olmaya hem de ortak bir geçmişin deneyimlenmesine dayanan ortak bilgi (hafıza) ve kendini algılamanın oluşturduğu "bağlayıcı yapı" dır. Kültürün yarattığı bir tutunum ilkesi olduğu anlaşılan "bağlayıcı yapı" kavramını Assmann, şöyle açıklıyor: "Her kültür, bağlayıcı yapı olarak adlandırılabilir bir şey oluşturur. Bu yapı hem toplumsal boyutta hem de zaman boyutunda birleştirici ve bağlamlık yaratıcıdır. Bunu nasıl yapar? Bir yandan ortak deneyim, beklenti ve eylem mekânlarından bir sembolik anlam dünyası oluşturarak, bir yandan da birleştirici güçle güven ve dayanak imkânı sağlayarak. Bu yapı aynı zamanda önemli deneyim

ve anıları biçimlendirir ve canlı tutar. Böylece, geçmişle gelecek arasında bir süreklilik duygusuyla varoluşu zamansal bir zincire bağlar (Assmann, 2001: 21).

Bu yaklaşımların kültür-kimlik ilişkisine dair tanımlarını, ilişkinin gücünü derecelendirmeleri bakımından sınıflayarak özetleyebiliriz. Kültür kimlik ilişkisi, belirlenimci tarzda özdeşlik olarak kavranabilir. Bu durumda kültürden bir kimlik olarak bahsedilir. Kültür olarak kimlik anlayışı, kimlik sorunlarına karşı indirgemeciliği ve totaliter ötekileştirmeleri nedeniyle eleştirilebilir. Bu kavrama biçimi iki şekilde işler: Bir yandan kimlik özgül bir kültüre indirgenir, bir yandan da kültür, tarihselliği ve çatışmalı doğasının karmaşıklığıyla oluşan içsel çeşitliliğinden arındırılarak, dışımızdaki bütünlük olarak algılanır. Her iki kavrama biçimi de, iktidarın işleyişine ve/veya üretilmesine dair içерimlere sahiptir.

Kültür olarak kimlik anlayışının indirgeme ve farklılıkları silen totalleştirme tehlikesi barındırmasına karşın, kültürün kimlik bağlamı olarak kavranması daha esnek bir ilişki öngörür. Ancak, “kimlik bağlamı olarak kültür” anlayışı, kültür ve kimlik ilişkisinin gücünü zayıflatmakla birlikte belirlenimci bir tanımlamadan tam olarak kaçınmaz. Bunların yerine kültürün, kimliğin önkoşulu olduğu fakat tek nedensel açıklayıcısı olmadığı, kimlik, nasıl seçim konusu olabiliyorsa, kültürel alanda da tercihlerden ve seçici derlemelerden ya da kurgulamalardan söz edebileceği belirtilmelidir. Bunun bizi yapısal işlevsel bir kültür-kimlik modelinden, yorumcu-inşacı bir kurama taşıdığı söylenebilir.

Kimlik: Toplumsal inşa ve anlam kaynağı

“Kimlik insanların anlam ve tecrübe kaynağıdır” Manuel Castells (2006: 12).

Kimlik, “Kimsiniz?” ve “Ben kimim?” (kişisel) ya da “Biz kimiz?” (toplumsal) sorularına verilen yanıttır. Bu anlamda kimliğin, kişisel ve toplumsal olmak üzere iki boyutu vardır. İnsan ya da topluluk burada kendisini diğerlerinden ayırt eden özel-

liklerin neler olduğu üzerinde durur. Bu anlamda kimlik bir bilinç sorundur. Kişinin ya da topluluğun kendisi hakkındaki bilinçsiz algılayışının bilince çıkmasıdır (Assmann, 2001: 130-131). Jan Assmann (2001), kimliğin kişisel ve ortak olan iki boyutu arasında paradoksal bir ilişki belirleyerek iki “tez” formüle eder. Bunlar kişisel ve ortak kimliğin karakteri hakkında açıklayıcıdır:

“1) ‘Ben’ dışarıdan içeriye doğru oluşur. Her bireyde ait olduğu gruptaki etkileşim ve iletişime katılımı ve grubun kendisini algılayışını benimsediği oranda ortaya çıkar. Yani grubun biz-kimliği, bireyin ben-kimliğinden önce gelir. Kimlik sosyal bir olgudur. 2) Ortak kimlik ya da biz kimliği, bu ‘biz’i kuran ve taşıyan bireylerin dışında yoktur. Sadece bireysel bilgi ve bilincin ürünüdür” (Assmann, 2001: 131).

Birinci tanımlamada vurgu parçadan (bireyden) çok bütün (kolektivite) üzerindeyken, ikincisinde bireydedir.

Jorge Larraín, Aydınlanma’dan etkilenen evrensel gelişme kuramları ile akla olan inanca şüpheyle yaklaşan tarihsici olarak adlandırdığı eleştirel kuramların, kültürel “öteki”ne ve kimliklere yaklaşımlarını karşılaştırır. Evrensel kuramlar ötekiliği ve farklılığı anlamakta zorlanır ve tarihi her topluluğun geçmesi gereken bir aşamalar dizisi olarak görürken, tarihsici kuramlar da ortak sorunlardan ve paylaşılan insanlıktan kaynaklanan eşitlik biçimlerini kavramakta güçlük çeker. Her iki yaklaşım da tehlikeler ve zayıflık içerir. Evrenselci kuramlar, tarihsel ilerlemeye ve mutlak doğruya yaptıkları vurgu ile indirgemeciliğe (örneğin kültürel kimliği tek bir öze indirgemek) yol açar, ötekinin özgünlüğünü görmez. Tarihsiciliğin farklılık ve tarihsel süreksizlik vurgusu ise, ötekinin küçük görülmesi sonucunu doğurabilir. Kültürel farkın tarihdışı olarak kavranmasına ve aşılabilir bir değişmezlikle kodlanmasına neden olabilir (Larraín, 1995: 17-18).

Modernizm özne anlayışının, geç-modern ya da post-modern zamanların kimlik fikrini beslediğini söylemek yanlış olmaz. Larraín de kimlik düşüncesinin modern felsefenin başlan-

gıç safhalarından günümüze kadarki gelişimini değerlendirir. Burada, söz konusu değerlendirmenin özetlenmesinde, kimlik kavrayışının felsefi gelişim çizgisini izleyebilmek açısından yarar vardır. Larrain felsefi söylemde özne ve kimlik kavramları arasındaki geçişkenliği kullanmaktan sakınmaz ve kişisel kimlik kavramının gelişimini modernizmin en temel felsefi özelliklerinden biri olarak görür. Modernizm, din-merkezli dünya görüşünün yerine, insan merkezli bir dünyayı koymuş ve insanı her şeyin ölçütü haline getirmiştir. Böylece insan, “özne” haline gelmiş, tüm bilginin ve her şeyin efendisi olmuştur. Descartes’ın *cogito ergo sum*’u bu özneye bir kendini tanıma ve süreklilik duygusu kazandırmıştır.

Locke, kartezyen düalizme karşı kuşku duymakla birlikte, ahlaki sorumluluğun kimliğe bağlı olduğunu göstererek özneyi bir başka açıdan öne çıkarır. Locke’a göre bilincin sürekliliği ve özdeşliği kimliğin varlığına izin verir ve bu sayede kimlik ahlaki bir geçerlilik kazanmıştır. Leibniz de Locke gibi kişisel kimliğin metafizik boyutunu vurgulamış ve hafıza bilgisinin kimliğe kazandırdığı ahlaki tutarlılığı önemsemiştir. 18. yüzyıl felsefesi bir birey ve soyutlanmış özne kavramını geliştirirken, Kant, Özne’ye aşkın bir nitelik atfetmiştir. Kant insanların hem görüngü (doğa) hem de numen (akıl) dünyasına ait olduklarını ve Kendi’yi (self) oluşturanın da ikincisi olduğunu düşünmüştür. Dolayısıyla Kant’ın Özne’sini yaratan akıldır. Bu Özne ahistorik, aşkın ve soyutken, Hegel Özne’ye tarihsel bir boyut ve öteki’ne referansı eklemiştir. Hegel’e göre Özne tarihsel bir gelişim içindedir ve öz bilinçliliği ötekine zorunlu olarak başvurmayı, tanınmayı gerektirir.

Hegel’in idealizmine karşı Marx, kimliğe materyalist bir kavrayışla yaklaşmıştır. Marx, Feuerbach’ın tarihsel süreçten soyutlanmış ve tek-başına birey insan öznesinin ötesine geçerek, eğer bir insan öz varsa bunun gerçekliğinin, toplumsal ilişkilerin bütününde aranması gerektiğini göstermiştir. Marx’a göre, Kant’ın sadece akla dayalı Özne fikrinden farklı olarak, insan, kendini yalnızca toplumsal ortamda ve toplumsal ilişkiler içinde bireyleştirebilir. Özneler, kendi pratiklerinin nesnel-

leşmiş ürünleriyle koşullanırlar ve toplumsal olarak belirlenirler. Toplumsallık içinde oluşan özne fikri 20. yüzyıl sosyologları tarafından da savunulmuştur. G.H. Mead, kişiyi ait olduğu toplumsal grup içinde incelemek gerektiğini ve kişiliğin verili değil, toplumsal deneyimin sonucu geliştiğini belirterek, dil ve iletişimin rolünü öne çıkarmıştır.

20. yüzyılda Aydınlanma felsefesinin Özne kavramına yönelik kuşkulara dayanan Özne ve kimlik felsefeleri de derinlik kazanmaya başlamıştır. Nietzsche, Descartes'ın öznesinin dilsel bir kurgu, metafizik bir ürün olduğunu düşünmüştür. Freud'un "bilinç dışı" kuramı, Özne'yi bilinçli bir unsur olarak kavrayan geleneğe meydan okumuş, Özne'nin bilinç dışı süreçler ve güçlerce şekillendirildiğini ortaya koymuştur. Lacan, Freud'un kuramına simgesel bir boyut kazandırmış ve Özne'yi bir eksikliğin, tamamlanmamışlığın simgesel olarak telafi edilme çabasından ibaret görmüştür. Yapısalcı dilbilim, özellikle Saussure'ün kuramı, Aydınlanma'nın Özne'ye verdiği kuru ve belirleyici gücü zayıflatmaya devam etmiştir. Buna göre Özne, bir yaratıcı değil, dil gibi dışsal bir yapı tarafından oluşturulan bir şey olmaya daha yakındır. Levi-Strauss'un yapısalcılığı özneyi "Aydınlanmanın şımarık çocuğu" saymış, Özne'yi dışsal olanın (yapının) içsel olana yansımaları olarak görmüştür. Althusser, Özne'yi çözmek yönündeki düşünsel çizgiyi Marksist kurama bağlamıştır. Ona göre bireyler, Özne olarak ideoloji tarafından belirlenme sürecinde oluşmaktadır. Yapısalcılığın özne eleştirisini post-yapısalcılığa taşıyan Foucault, Özne'yi bir merkez olmaktan çıkaran radikal eleştiriye kararlılıkla sürdürmüştür. Nietzsche ve Freud'un izinden ilerleyerek Foucault, bireyin, kimliği ve nitelikleri ile iktidar ilişkilerinin ürünü olduğunu savunmuştur. Postmodernizm olarak adlandırılan düşünsel çerçeve, Özne'nin eleştirisini derinleştirmeye devam eder.

Laclau ve Mouffe, artık Özne'den değil, "Özne konumlarından" söz etmektedir ve Özne, söyleme dayalı olarak bağımlı, olumsal ve geçicidir. Öyle ki her söylem kendi özne konumunu oluşturmaktadır. Lyotard da iletişim ağları içinde akışkan

bir Özne tasavvur ederken, Baudrillard Özne'nin artık savunulamaz olduğunu ve nesneler dünyası üzerinde bir denetim gücünün kalmadığını savunmuştur. Larrain, Özne'ye dair böyle bir çizgi özetledikten sonra, aslında Özne hakkındaki kuşku-
ların modernizme her zaman eşlik ettiğini ancak yapısalcılık, postyapısalcılık ve postmodern düşünce akımlarının egemen düşünce biçimleri olmasından önce marjinal kaldığını, entelektüel alanlara nüfuz edemediğini belirtir. Ancak bu Özne'ye yönelik eleştirel tavır, Özne'nin felsefi krizinden ibaret değildir. 20. yüzyılın hızlı değişimleri ve altüst oluşlarının, modernizmin aşıldığına dair bir inancın yaygınlaşması da, bu Özne eleştirilerine eşlik etmektedir. Özne'nin krizi artık bir kimlik krizi, kendi olmanın anlamına dair bir kriz olarak yaşanmaktadır. Bütünlükten ve tutarlılıktan yoksun bir Özne, parçalı bir kimliğe denk düşmektedir. Stuart Hall, postmodern Özne'nin sabit ve kalıcı bir kimliğinden bahsedilemeyeceğini, Özne'nin değişik zamanlarda değişik kimliklere bürünmekte olduğunu ve bu çelişkili kimliklerin bütünleşmesine dair bir zorunluluğun geçerli olmadığını öne sürmektedir. Larrain, bu parçalı kimlik anlayışının modern sosyolojide de bulunduğunu (örneğin G. H. Mead'ın kuramında) ancak modernist sosyoloji bu bütünlükten ve tutarlılıktan yoksun kimliği, istisnai ve kişilik ayrışması olarak görürken, postmodernist söylemin, bunu kabul edilemez saymadığını belirtmektedir (Larrain, 1995: 198-207). Kimlikte tutarlılık ve bütünlük aramanın bugün karşı karşıya olduğumuz kültürel farklılıklar sorununu anlamaya yardımcı olduğu söylenemez. Ancak bu sorunlar karşısında alınacak politik kararlar için ihtiyaç duyulan ortak ilkeler konusunda postmodern kimlik analizlerinin söylediği çok az şey vardır. Bununla birlikte sosyal bilimlerde kimliği anlamaya yönelik çabaların çokluğundan söz edilebilir.

Kimlik kavramı yukarıda özetlenen modern felsefi söylem-
den sonra psikoloji ve sosyal psikoloji olmak üzere sosyal bilimlere 1940'larda girmiştir. Özellikle İngiliz Kültürel Çalışmaları ile (antropoloji ve psikoloji alanlarının sınırlarını aşarak) disiplinlerarası çalışmaların önemli konularından biri olmuş,

1980'lerle birlikte ise ulus içi ve uluslararası politik gelişmelerle önemi giderek artan bir çalışma alanı haline gelmiştir. Benhabib (1998: 12), "1970 ve 1980'li yıllarda Batılı liberal demokrasilerde öne çıkan ve kimlik/farklılık politikasının biçimlerini" dile getirmek için kullanılan "yeni toplumsal hareketler" olarak adlandırılan gelişmelerin, "dağıtım meseleleri"nden, "yaşam biçimlerinin grameri"yle (Jürgen Habermas) ilgilenmeye geçişin habercisi olarak yorumlandığına" dikkat çeker.

Benhabib'in andığı şekilde, 1960 ve 1970'li yıllarda yükselen toplumsal hareketleri inceleyen Alberto Melucci (1982), bu yıllardaki çatışmaların kimlik mücadeleleri olarak yorumlanabileceğini öne sürmüştür. Melucci, Batılı toplumlar sınıfa dayalı endüstriyel kapitalist modelden uzaklaştıkça, kimlik kavramının, toplumsal grupların oluşumu ve etkinliklerini açıklayan bir eylem kuramı açısından önemini arttığını belirtir.

Melucci kimlik kavramının üç ölçütü içerdiğini belirtir: 1) Bir öznenin ya da nesnenin zaman içindeki *süreklilik*'i 2) Bir öznenin ya da nesnenin sınırlarını kuran ve diğerlerinden ayrılmasına izin veren *birlik* nosyonu, 3) Bu iki ögenin *özdeş olarak tanınabileceği* bir ilişki (Melucci, 1982). Philip Schlesinger iki ölçütün bir şekilde zihin felsefesinde tartışmaları anımsatmakla birlikte üçüncü ölçütün, kimliğin toplumsal ilişkiler sistemi içinde oluşturulmasını ve başkalarınca karşılıklı olarak tanınması ihtiyacını vurguladığını söyler. Bu doğrultuda "Melucci, kimliğin bir 'şey' olarak değil, daha ziyade 'bir ilişkiler ve temsiller sistemi' olarak görülmesi gerektiğini savunur" (Schlesinger, 1994: 262). Melucci kimlik kavramını eylem kavramıyla ilişkilendirir. Aktörler bir öz-düşünüm kapasitesine, bir aidiyet ve zamansal süreklilik algısına sahip olmalıdır. Bir failin kimliğinin korunması verili olmaktan çok, özdeşlik ve farklılığın birbiri içine geçtiği bir yeniden düzenlemeler sürecidir. Melucci bu süreç içinde simgesel boyuta özel bir önem verir: "Kimliği, herhangi özgül bir içeriğin ötesinde eylemin bilincini (yani eylemin sembolik bir temsilini) üretmek için gerekli düşünsel kapasite olarak tanımlayabiliriz. Kimlik biçimsel düşünsellik, saf sembolik kapasite, verili herhangi bir uğrakta

çevre ve biyolojik yapı tarafından konulan kısıtlar içinde bir eylem duygusu üretiminin tanınması haline gelir (Melucci, 1982: 88)". Kimlik bundan böyle kendisini ne doğa tarafından "verilmiş" olarak ne de bireylerin özdeşleştikleri bir geleneğin basit içeriği olarak sunar. Kimlik bundan böyle yalnızca "normatif olarak düzenlenmiş birliklere" (devletler, partiler, örgütler) ait olmaya yaslanamaz. Bireyler ve gruplar, koşullandırma ve sınırların sonucu olmaktan ziyade kararların ve tasarıların sonucu olan kendi eylemleri yoluyla kimliğin biçimlenmesine katılırlar (1982: 89) (akt. Schlesinger, 1994: 263).

Stuart Hall (1998), kültürel kimlik üzerine iki farklı biçimde düşünüldüğünü belirtir. Birinci yaklaşım, bir öz, tamamlanmışlık ve kapalılık fikrine dayanır. Buna göre kültürel kimlik paylaşılan bir öz, bir tür "tek gerçek benlik" olarak kavranır. Bu esas benlik, daha yüzeysel ya da yapay olarak yüklenilmiş benliklerin içinde saklıdır ve ortak tarih ve ataları olan insanların, ortak noktası anlamında tanımlanır. Bu yüzden, kültürel kimlikler ortak tarihi ve kültürel kuralları temsil eder. Ortak tarih, atalar ve kültürel kurallar, bir insan grubunu, değişen zaman ve koşullar içinde, sabit ve sürekli algı dayanakları ve anlamları olan bir "halk" haline getirir. Bu birlik, diğer bütün yüzeysel farklardan daha önemli ve hakikidir. Bu anlamda kültürel kimliği tanımlamak ve deneyimlemek; bir öz arama, bu özü yüceltme ve ayrıcalıklandırma ve böylece bu öze dönme hamlesidir.

İkinci kültürel kimlik görüşü, daha tarihsel ve çok boyutludur. Kültürel kimlik tanımında birçok benzerlik noktasını kabul eder ancak derin ve önemli farklılıklar da mevcuttur. Bu farklılıklar da "gerçekten ne olduğumuzu" ve tarih işin içine girdiği için, zaman içinde "bize ne olduğunu" belirler. Bu farklılıkları ve değişimleri kabullenmeden, "tek deneyim ve tek kimlik" üzerine konuşamayız. Bu ikinci yaklaşımda kültürel kimlik, bir "(var) olma" sorunu olduğu kadar, "oluşma" sorunudur da (Hall, 1998: 174-177).

"Kimlik geçmişe olduğu kadar, geleceğe de aittir. Kültürel kimliğin, zamanı, mekânı, tarihi ve kültürü aşan bir niteliği

yoktur. Kültürel kimlikler bir yerlerden gelir, tarihlere sahiptirler. Ancak tarihsel olan her şey gibi, sürekli bir dönüşüm içindedir. 'Öz'leştirilmiş bir geçmiş içinde sabit bir nitelik taşımaktan uzaktır. Kültürel kimlikler, tarih, kültür ve iktidar arasındaki etkileşime tabidir. Keşfedilmeyi bekleyen ve keşfedildiği zaman kim olduğumuzla ilgili duygumuzu güvence altına alacak olan bir geçmiş içinde temellenmiş olmanın çok ötesinde, kimlik bizim geçmişle ilgili anlatılara karşı ya da bu anlatılar içinde kendimizi konumlandırma yollarına verdiğimiz isimdir" (Hall, 1990: 225).

Hall'a göre, bu ikinci yaklaşımda, kültürel kimlikler tarih ve kültür söylemleri içinde oluşan değişken özdeşleşme noktalarıdır. Sahip olunan değişmez bir özellik değil, konumlanmadır. Her zaman bir kimlik, yani bir konumlanma politikası vardır ve bunların "aşkın bir köken hukuku" içinde mutlak bir güvencesi yoktur. Bu yüzden ikinci kültürel kimlik görüşü daha tedirgin edicidir: Sabit bir kökene ve kesintisiz çizgisel bir gelişime sahip değilse kimliğin oluşumunu nasıl anlayacağız? Benzerlik ve süreklilik, farklılık ve kopma eksenlerini, kimliğin içindeki "farklılık" (ayrım) oyunlarını inceleyerek (1998: 179-180).

Fuat Keyman (1997: 287), Hall'un de vurguladığı "tarihsel algılama biçimiyle" kültürel kimliğin şu temel nitelikler etrafında kavranabileceğini belirtir: Kimlik "a) üretilmiş, b) her zaman bir kurulma süreci içinde olan, c) sabit bir Öz'ü olmayan, d) hiçbir zaman tam bir oluşma özelliğine sahip olmayan ve bu anlamda, e) ontolojik bir varlık ya da gerçeklik konumuna tekabül etmeyen, f) ilişkisel bir kurgu"dur.

Kimliğin bir inşa olduğu görüşünü kapsamlı bir kuramsal girişim içinde derinleştiren Manuel Castells, bütün kimliklerin inşa edildiği olgusu üzerinde uzlaşmanın kolay olduğunu, meselenin kimliklerin "nasıl, nereden hareketle ve kim tarafından, ne için üretildiği" konusunda karmaşılaştığını söyler. Castells, "kolektif kimliği kimin, ne için inşa ettiğinin, büyük ölçüde bu kimliğin sembolik içeriğini; ve onunla özdeşleş-

şenler ya da kendini onun dışında konumlandıranlar için anlamını belirlediği” iddiasındadır. “Kimliğin toplumsal inşasının, her zaman iktidar ilişkilerinin damgasını vurduğu bir bağlamda gerçekleştiği” düşüncesiyle, Castells kimlik inşasını üç farklı biçime ayırır: 1) Meşrulaştırıcı kimlik: Toplumun egemen kurumları tarafından, egemenliği genişletmek ve akılcılaştırmak için inşa edilir. 2) Direniş kimliği: Hâkim olan tarafından değersiz olarak damgalanan konumlarda bulunan aktörlerin geliştirdiği kimlik. 3) Proje kimliği: Toplumsal aktörlerin arz edilen kültürel malzeme ile konumlarını tanımladıkları ya da (yeniden) inşa ettikleri kimlik. Bu kimlikler toplumsal yapıyı değiştirmeyi hedefleyebilir. Dolayısıyla direniş kimliği bir proje kimliğine dönüşebilir ve tarihin akışı içinde toplumsal kurumlara egemen olup meşrulaştırıcı kimlikler haline gelebilir. Castells, bu farklı kimlik inşa süreçlerinin, farklı sonuçlar ortaya çıkararak toplumu oluşturduğunu belirtir. Meşrulaştırıcı kimlik, yapısal egemenliği, hâkimiyetin kaynaklarını akılcılaştıran kurum ve örgütlenmeler ve toplumsal aktörlerle bir sivil toplum yaratır. Direniş kimliği, cemaatler oluşturur. Proje kimliği ise, Alain Touraine’in tanımladığı şekilde, öznel üretir (Castells, 2005: 14-15).

Suavi Aydın, birincisi tanımlama ve tanınma, ikincisi aidiyet olmak üzere kimliğin iki bileşeni olduğunu söyler. “Toplumsallaşan insanın diğer insanlarla bağını kuran, onlarla paylaştığı kültürdür ve birliktelik algısı, aynı kültürü paylaşan insanlar arasındaki bu ‘uyum’, ‘kimlik’ dediğimiz tutunum unsuru ile sağlanmaktadır” (Aydın, 1998: 15).

Bu doğrultuda Aydın, son dönemde kimlik kavramını ele alış biçimi bakımından beş gelenekten bahsedilebileceğini belirtir: 1) Freudcu psikanalitik yaklaşım, 2) G.H. Mead’in açtığı çizgide süreçsel ve yapısal simgesel etkileşimcilik, 3) Alfred Schütz’ün yorumcu sosyolojisinden beslenen bilgi sosyolojisi geleneği, 4) Durkheim’in izinden yapısal-işlevselcilik ve 5) Marksist gelenek içinden eleştirel kuram (Aydın, 1998: 18). Bu gelenekleri ayrı ayrı tartışmak mümkündür ancak bunun yerine kimlik ve anlam dolaşımı (iletişim) üzerinde durmak ça-

lışmanın kavramsal ağırlık merkezi açısından daha önemli görünmektedir.

Jan Assmann (2001), ortak anlamların inşası ve dolaşımının, “ortak duyguyu” ortaya çıkardığını belirtir. Bir topluluk için “ortak duygu”, kimliği garanti eden bilgidir. Kimliği garanti eden bilgi ise “bilgelik” (gelenekler-görenekler) ve “mit” (efsaneler) olarak nitelenen iki sistemi kapsar. Bunlar iletişimsel alışverişin temeli olarak, gündelik yaşamın işleyiş kurallarını oluşturan değerler ve normlardır. Kimliği garanti eden bilginin temel olarak iki işlevi vardır: 1) “bilgelige” gönderme yapan *normatif*, 2) mitsel olana gönderme yapan *formatif*. Normatif metinler “Ne yapmalıyız?” sorusuna cevap verir ve adaletin oluşmasına, karar alınmasına yardımcı olur. Formatif metinler ise (örneğin kahramanlık anlatıları ve türküleri, soy ağaçları) “Biz kimiz?” sorusuna cevap verir. Benliğin tanımlanmasına ve kimlikle ilgili belirsizliklerin giderilmesine yardımcı olur. Normatif (bilgelik), gelenek-görenek olarak yaşam biçimlerini yaratıp temellendirirken, formatif (mit) yaşamın anlamlarını verir. Bu ikisi arasında dolaşım biçimleri bakımından fark vardır. “Bilgelik gündelik biçimler” içinde dolaşır, mit ise “törensel iletişimle ilgilidir” (Assmann: 138-140).

Kimlik; bilgi, bilinç ve farkındalık sorunudur. Kültür ise bu bilginin özel içeriği ve biçimidir. Söz konusu bilgi, bilinç ve farkındalık, sınırları kesin ve net bir şekilde çizilmemiş olmakla birlikte (ki bazı durumlarda ırk-soy gibi biyolojik sınırlar çizilebilmektedir ancak bunlar da “yorum”dan³ ve tarihsellikten bağımsız değildir) özgül bir grupta, toplulukla ilgili olabilir ya da bu bilgi ve bilinç, belli bütünlüklerin oluşumunu belirleyebilir. Bu ortaklıklardan (kolektivitelerden) çalışmanın kavramsal çerçevesi için en işlevsel olanı etnisitedir.

3 Hatta Nietzsche'nin felsefesinin gösterdiği gibi, olgular yoktur yorumlar vardır. Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı kitabında şöyle yazar: “Henüz beş ya da altı kafa, fiziğin de, bir dünya açıklaması olmayıp yalnızca bir dünya yorumu ve düzenlemesi olduğunu (bize göre! söylememize izin verilirse) yavaş yavaş anlamaya başlıyor” (2005: parça 14).

Etnisite kavramı⁴ Türkçe’de ilk kez Ziya Gökalp’in (2007) sosyoloji çalışmalarında geçmekle birlikte özellikle sosyal bilim yazını içinde son yıllarda yaygınlaşan yeni bir kavramdır. Kullanıma birkaç İngilizce metnin çevrilmesi ile girdiği söylenebilir. Akademik çevrelerde yeni dolaşıma girmiş bir kavramın disipline olmuş bir çalışma alanı olması için henüz erkendir. Ancak İngilizce konuşan dünyada etnisite, bir çalışma alanı olarak hızla gelişmektedir. Bu gelişim çerçevesinde de etnisite kavramına, sosyal bilimsel çözümlemelerde kullanıldığı haliyle bir çerçeve ve kapsam belirleyen çalışmalar, etnisite çalışmalarının haritasını çıkartır niteliktedir.

Cornell ve Hartmann (1998) etnisite tanımlarını üç başlık altında toplarken, Semra Somersan bu tanım grubuna iki başlık daha ekler. Bu beşli, etnisite kavramına yönelik genel kuramsal yaklaşımlardır:

1) Veri etnisite: “Evvelden gelen ilk veya mantıki olmayan, toplumsal yaşamın değişmez verisiymişçesine algılanan kültürel bağılıklar.” Bu anlayışa göre etnisite sabit temel bir tutkudur ve doğumun değiştirilemeyen koşullarından kaynaklanır.

2) Akışkan veya faydacı etnisite: “Koşullar gerektirdiğinde amaca ulaşmak için, araç olarak kullanılan grup aidiyeti. (...)

4 Semra Somersan, etnik sözcüğünün eski Yunanca’da “ethnos” (ulus) kavramından geldiğini aktarır. *Ethnos* siyasi bir varlığa değil, ortak kökene işaret etmektedir. sözcüğün sıfat hali Latince’ye *ethnicus* olarak geçer ve “yabancılar”, “bizden olmayanlar”, “ötekiler”, “dinsizler”, “ilkeller” ve “bizimle aynı dini paylaşmayanlar” anlamlarını ifade eder. 19. yüzyılın yarısına kadar da İngilizce’de gündelik kullanımda bu anlamlara gelir (2004: 22). Suavi Aydın ve Kudret Emiroğlu’nun *Antropoloji Sözlüğü* ise etnisiteyi şöyle tanımlar: “Etnisite belirli dinsel, dilsel, mekânsal ve/veya kültürel özellikler bakımından hem kendisini diğerlerinden ‘ayrı’ gören hem de diğerleri tarafından ‘başka’ sayılan, bütünlüklü bir kimliğe ve kendine özgü kültürleme sürecine sahip, içeriden evlenmek suretiyle bu grup kimliğini koruyan ve grubun sürekliliğini sağlayan toplumsal/kültürel ve bazen de siyasal oluşum. Etnisite olgusunda yukarıda sayılan öğelerin birisi, birkaçı veya tamamı önemli olabilir; zaman ve mekâna bağlı olarak değişebilir. Bu bakımdan etnisite, durumsal bir olgu olarak tanımlanır ve tarihsel süreçte aynı grubun etnik kimlikler bakımından değişkenliğine tanık olunabilir ya da bir etnik adın tarih içinde aynı kalmasına karşın, işaret ettiği şeyin değiştiği görülebilir” (2003: 276).

Nathan Glazer ve Daniel Moynihan'a göre (1953) etnik grup üyeleri birbirine sadece duygusal yünden değil, ortak menfaatlere de bağlıdır.

3) Mantıki seçim modeli: Zenginlik, prestij ve iktidar için bazı özgürlüklerin etnik örgütlenmelere devrini açıklayan bir kavrayış.

4) İnsan yaratısı veya toplumsal/düşünsel olarak yapılandırılmış etnisite (*Hayali Cemaat*): Etnisite gibi kolektif kimlik ve deneyimlerin "veri" olmadığını, tarihsel, siyasal ve kültürel olarak yapılandırıldığını iddia eden yaklaşım. Benedict Anderson'un *Hayali Cemaatler* kavramı daha çok ulus üzerinde odaklanmakla birlikte bu yaklaşımı temsil eder.

5) Postyapısalcı ekol: Dil dışında, gerçek, özne, kimlik ya da etniklik gibi kategorilerin olmadığını bunların evrensel gerçekler değil dilde gerçeğin yerine geçen tanımlar olduğunu vurgular (Somersan, 2004: 26-30).

Don Handelmann (1977) etnisite kavramında ve etnisitenin oluşumunda dört aşama belirlemektedir: İlk aşama, bir aradalığın en gevşek aşaması olarak grupla grup dışındakiler arasında algılanan basit bir kültürel farkın, bir sınır algısının olduğu *etnik kategori*. İkinci aşama, etnik grubun üyeleri arasında düzenli bir etkileşimin olduğu *etnik ilişki ağı (network)*. Bu etnik ilişki ağı üyeler arasında kaynakların dağılımını sağlayabilir. Üçüncü aşama, bir kolektivite içinde üyelerin ortak çıkarlar ve bunları ifade etmek için politik organizasyonlar geliştirdiği *etnik birlik/kurumlaşma* aşaması (korporatif aşama). Son olarak, sürekli, fiziksel olarak sınırlı bir bölgeye (*territory*) ve onun üzerindeki politik organizasyonlara sahip bir *etnik topluluk* aşaması. John Hutchinson ve Anthony D. Smith (1996: 6), Handelmann'ın tipolojisinin yararlı olmakla birlikte, etnik toplulukların ya da etninin özgül "etnik" içeriğini ele almakta başarısız olduğunu belirtir. Ancak bu eleştiri, Handelmann'ın saydığı ilişkisel ölçütlerden bağımsız bir içeriğin varolabileceğini varsayması oranında sorunludur. İleride daha detaylı değinileceği üzere, Anthony Cohen ve Fredrick Barth'ın antropolojik

çalışmalarının gösterdiği üzere, kültürel toplulukların “ne”liği, onların morfolojisinden çok, sınırlarında ve öteki ile ilişkilerinde; bunların topluluk üyelerindeki anlamlarındadır. Bununla birlikte Smith’in kuramsal düzeyde bir *ethnie* tanımı vardır ve oldukça açıklayıcıdır. Smith (2002: 47), *ethnie*’yi diğer insan topluluklarından ayıran temel özellikleri şöyle sıralar:

a) Kolektif isim: Belirli bir isim bir *ethnie*’nin tanımlayıcı işareti ve simgesidir, topluluğun özünü ifade eder. Özü hatırlatmaya yarayan isim, içinde varoluşlarının gizini barındırır ve sürekliliği garanti altına almış gibi algılanır. Kolektif isim zorunlu olarak bir soydan ya da kişiden gelmek zorunda değildir, bölge ya da kentten de kaynaklanabilir. İsim etnik grubun üyelerinin ve dışarıdakilerin (ve gelecek kuşakların) düşünce ve imgelerinde, topluluğun ayırt edici niteliklerine ve özelliklerine ilişkin imgeleri bir araya getirir. Ancak bu imgeler sabit değildir, değişebilir. Etnisite incelemelerinin bir bölümü bu isimlerin çağrıştırdığı imgeleri kavramaya çalışır.

b) Ortak soy (ata) miti: Belli bir zaman ve mekânda ortak bir köken düşüncesini içeren bir mit. Bu mit bir *ethnie*’ye kurgusal bir akrabalık duygusu verir. Horowitz (1985) buna “süper-aile” der. Ortak soy miti derken Smith (2002: 49), “gerçek soyla değil ortak atalara ve kökenlere yüklenmiş anlamlarla ilgilenildiğini” vurgular. “Kaynaşmış ve geliştirilmiş mitler etnik topluluk için bütünsel anlam çatısı oluşturur.”

b) Ortak tarih ya da bellek: Smith’e göre “Tarihsel topluluklar paylaşılan bir bellek üzerine kurulamamışsa hiçbir şeydir. Ortak bir tarihsel anlayış birbirini izleyen kuşakları, ortak birliğe eklenen deneyimlerle birleştirir. Tarihin yorumlanması üzerine rekabetin etkisi verili bir nüfus içinde etnik bilinç yükselmesi yaratır.”

c) Özel ortak kültür: Diğer gruplarla ortak olan ama aynı zamanda ayırt edici kültürel özellikleri içerir. Din ve dil en belirgin iki unsurdur. Ancak görenekler, kurumlar, yasalar, folklor, giyim, beslenme, sanat vb. de bu listeye girebilir.

d) Belli bir bölge, toprak parçası (teritorya) ile özdeşleşme ya da bağlanma: *ethnie*’nin her zaman “mülkiyetinde” gördüğü bel-

li bir yer ya da toprak parçası ile bağları vardır. Burada ikamet edebilir ya da bu “güçlü bir bellek” olabilir. Sembolik de olsa bir “anavatan” a sahip olmak gerekir. Toprak parçasına fiziksel bir bağlılık zorunlu değildir. Etnisite mitlere, belleğe, değerlere ve simgelere ilişkin bir konudur: “Siyasi iktidarla ya da maddi mülkiyetle ilgili değildir.” Etnik anayurdun üç boyutu vardır: Birincisi kutsal merkezler, kutlu bir özdeşleşme ve dışarıdan tanınmadır. İkincisi bir *ethnie* ve onun anayurdu belki de bir dış gücün etkisiyle birbirinden ayrıldığında, bu insanlar ile toprak parçası (teritorya) arasında hep bir özdeşlik ya da bağ kalır. Üçüncü olarak, dışarıdakiler topluluk üyelerini tanımladıkları zaman bunu çoğunlukla teritoryal kökenlere atıfla yaparlar. Çünkü etnik terimi aynı vatandan olmakla yeni ifadeler kazanır.

e) Dayanışma duygusu: *Ethnie* kurumsal bir insansever anlamı olan belirli bir kimlik ve dayanışma duygusunun oluştuğu topluluktur. “Bir etnik topluluğun nitelendirilebilmesi için sıkıntılı ve tehlikeli zamanlarda topluluk içindeki sınıfa, gruba ve bölgeye dayanan bölünmelerin üstesinden gelecek güçlü bir aidiyet ve etkin bir dayanışma duygusu da ortaya çıkmalıdır” (Smith: 2002: 47-57).

Bütün bu özelliklerden yola çıkarak Smith, etnik topluluğu (*ethnie*’yi) şöyle tanımlar: “Ortak soy miti, tarih ve kültürleri ile birlikte bir toprak parçası (teritorya) ile özdeşleşen ve dayanışma duygusuna sahip insanlar nüfusu” (2002: 58).

Bu durumda böyle bir kültürel topluluğa ait olma hissini etnik kimlik olarak tanımlayabiliriz. Ancak Peter Andrews’un da belirttiği gibi (1992: 13) etnik kimlikler bir grubun kendine bakışı (emik durum), dışarıdakilerin bakışı (etik durum) ve bu iki bakış arasında kurulan etkili denge (dolayım) ile oluşur. Etnik kimliklerin tanımlarına dair üç farklı yaklaşım belirlenebilir.

İlkçi (primordialist) etnisite

Etnik kimliğin bir yanıyla doğal, sabit ve kan bağı ile gelen, değişmez yani primordial nitelikleri içerdiği düşünülür. Bu an-

lamda etnik kimlik bir seçim konusu değildir. Ancak bu kan bağı biyolojik olmak zorunda değildir, sadece böyle bir bağın olduğuna yönelik inanç da olabilir. Aslında bu yaklaşımın temelleri, sosyal evrimci kuramların içinde bulunabilir. İlkçi yaklaşımı etnisite tartışmaları içine sokan Edward Shils ve Clifford Geertz'dir.

Shils, kavramı 1950'lerin sonunda, din sosyolojisi incelemelerinden etkilenerek, farklı sosyal bağlar arasında ayırım yapmak ve modern sivil bir toplumda bile bu bağların nasıl varlığını sürdürdüğünü göstermek için kullanır. Geertz de ilkçi bağların, modern toplumda çözülüp gitmemesine, kültürel grubun üyelerinin (etnisitenin) bu ilişkilere yüklediği anlama bağlı olarak dayanıklılığına dikkat çeker. Ayrıca Geertz'e göre (1963: 109-111) "Sivil siyasal geleneği zayıf olan ve modernleşen toplumlarda, ilkçi bağları, siyasal hak taleplerinde temel olarak kullanma eğiliminde olduğu durumlarda, ilkçi ve sivil duygular arasındaki çatışma etnik topluluklar temelinde örgütlenmeyi teşvik edebilir. Çünkü kişiler hoşnutsuzluklarının sebebi farklı ırk, dil, din, bölge ve geleneklere sahip olmalarına bağlayabilir" (Doğruel, 2005: 48).

İlkçi yaklaşımlar, belli bir modernizm eleştirisi bağlamıyla sınırlı değildir. Hatta bunun aksine sosyobiyojistik, sosyal Darwinci yönü ağır basan ilkçi etnisite modellerinden de bahsedilebilir. Örneğin Harold Isaacs'e (1975: 38) göre, "Etnik kimlik doğum anından itibaren her bireyin diğerleriyle paylaştığı bir dizi doğuştan gelen özelliği kapsamaktadır" (Doğruel, 2005).

Etnisiteyi kültürel materyalist bir bakış açısından, daha radikal bir ilkçi yaklaşım içinden tanımlayan Berghe, kültürel yapıyı doğal çevreden azami faydayı sağlama yönünde bir evrimin sonucu olarak görür. Kültürel gruplar da sosyobiyojistik bir temelde doğa ile bu mücadele içinde şekillenirler. Bu çerçevede etnik gruplar akrabalık bağı etrafında biçimlenir (Berghe, 1996).

Montserrat Guibernau ve John Rex (1997), etnisite kuramının bir yandan ilkçi etnisite kavramını eleştirmesi gerektiğini, öte yandan da "araçsal" (*instrumental*) ya da durumsal (*situatio-*

nal) etnisite anlayışına yönelmesi gerektiğini belirtir. İlkçi yaklaşım, sosyal ilişkiler ve kültürel sınır hatları çekme biçimlerini açıklayamaz.

Araçsalıcı (instrumentalist) etnisite

İlkçi yaklaşımlara karşıt olarak “araçsalcılar”⁵ etnisiteyi farklı çıkarlar için sosyal, politik ve kültürel bir kaynak ve statü grubu olarak ele alır. Araçsalcılığın bir biçimi, kaynaklar üzerindeki elit mücadelesine odaklanır ve simgelerin yönlendirilmesinin kitlelerin desteğini kazanmak ve politik amaçları gerçekleştirmek için yaşamsal olduğunu ileri sürer (Brass, 1991 ve Cohen, 1974). Brass (1991: 69), elitler, semboller ve etnik bağlar arasındaki ilişkiyi şöyle özetler:

“1) Kültürel yönden ‘verili’ olanlara atfedilen politik önem, ilgili grubun beklentilerine bağlı olarak zamanla değişebilir. 2) Doğuştan gelen (ilkçi) semboller politik arenaya sokulduğu zaman, insan varlığını ve devamlılığını uzun bir süre koruyan kültürel toplulukların verili değerleri, kültürel sembollerin elitler tarafından manipüle edilmesini sadece belli bir dereceye kadar sınırlandırabilir. 3) Doğuştan gelen bağların varlığı, karşılıklı saygının korunması için uzlaşmanın sağlanamayacağı ve bu bağların politikanın dışında tutulamayacağı anlamına gelmez” (Doğruel, 2005: 55).

Araçsalcılık içindeki bir başka yönelim, verili durumlarda tercihleri, bireysel rasyonel seçenekler bağlamında azamileştirmeye yönelik elit stratejilerini inceler. Burada aktörlerin genel olarak sağlık, erk ve statü bağlamında ölçülen yararları arzuldıkları ve etnik, ulusal topluluklara katılımın siyasal iktidarı etkileyerek bu sonuçları sağlama almaya yardım ettiği varsayılır (Banton, 1983, 1994; Hechter, 1986 ve 1992, akt. Hutchinson ve Smith, 1996: 8-9).

5 Etnisite kuramlarındaki yaklaşımları sınıflandıran bazı akademisyenler, araçsalıcı yerine “durumsalcı” (*circumstantialist*) kavramını kullanabilmektedir (Cornell ve Hartmann, 1994).

Araçsalcı yaklaşımın amacı etnik grubu oluşturan ve yeniden üreten, çıkarlar ekseninde onları rekabete iten ekonomik, siyasi ve tarihî koşulları tespit etmektir. Araçsalcılara göre, etnik köken veya ırka dayalı kimlikler akıcı ve tesadüfidir ve durum ya da şartlar doğrultusunda değişirler (Doğruel, 2005). Araçsalcıların merkezî iddialarından biri etnisitenin doğasının toplumsal olarak inşa edilmiş olduğu ve insanların bireysel ya da grup kimliklerini oluşturmak için etnik miras ve kültür çeşitliliğinin belli parçalarını alma ya da karıştırma becerisine sahip olduklarıdır (Hutchinson ve Smith, 1996: 9).

Alternatif etnisite kavrayışları

İlkçi ve durumsalcı etnisite yaklaşımlarını belli yönlerden eleştirerek bu iki yaklaşımı sentezlemeye çalışan kuramsal girişimlerden söz edilebilir. McKay ve Scott kuramsal düzeyde bunun yapılabilirliğini göstermeye çalışmışlardır. Hutchinson ve Smith'in (1996) dikkat çektikleri gibi burada önemli olan, böyle bir kuramsal çabanın ampirik olarak yararlarıdır.

Bu çalışma açısından ilkçi ve durumsalcı yaklaşımların dışındaki alternatif kuramlar, etnik kimliğin kuruluşunu kültürlerarası etkileşime dayandırdıkları için önemlidir. Dolayısıyla araştırma belli bir bölgedeki farklı kültürel gruplar arasındaki etkileşime ve iletişime odaklandığı için böyle bir yaklaşımdan Hutchinson ve Smith'in vurguladığı tarzda bir ampirik yarar beklenebilir.

Etnisite araştırmalarında ilkçi ve araçsalcı yaklaşım içine dahil edilemeyen üç alternatif gelenekten söz edilebilir: i) Fredrick Barth'ın "etkileşimsel" (*transactionalist*⁶), ii) Horowitz'in "sosyal psikolojik" ve iii) Armstrong ve Smith'in "etno-simgesel"

6 Türk Dil Kurumu'nun İngilizce-Türkçe sözlüğünde *transaction* sözcüğünün karşılığı olarak şunlar belirtilmiştir: 1) iş, işlem, muamele, alışveriş, 2) iş görme, muamele yapma. *Transactional* sıfatı ise, işlemsel, eylemsel, işe/muamele-ye ait olarak karşılanmıştır (TDK İngilizce-Türkçe Sözlük, 1999: 3418). Fulya Doğruel, *Hatay'da Çoketnili Yaşam Kültürü* (2005) kitabında *transactionalist* terimini "muameleci" sözcüğü ile karşılamıştır. Bu çalışmada "etkileşimsel" sözcüğü tercih edilmektedir.

yaklaşımları. Barth'ın eylemsel yaklaşımı bu araştırma için "sınıır" gibi temel bir kavramı sağladığı için ayrıca ele alınacaktır.

Henri Tajfel'in grup psikolojisini kullanan Horowitz'in sosyal psikolojik yaklaşımı, grup değerin farklı takdirleri ve onların kolektif stereotipleri üzerine odaklanır. Bu yaklaşıma göre, doğuştan gelen bağlar etnisiteyi anlamlı kılsa da, etnisite her ülkede az ya da çok politikanın merkezindedir; devletin bütünlüğüne karşı yapılacak meydan okumaların ve uluslararası gerginliğin potansiyel sebebidir (Horowitz, 1985; Doğruel, 2005). Horowitz'in yaklaşımının temelinde, etnik ilişki ve bağın nihayetinde diğer kültürel gruplarla ilişkili olarak akrabalık mitlerine ve bir grup onuru duygusuna dayandığı varsayımı vardır. Horowitz'in çözümlemesi, indirgemeci yaklaşımlara "sevindirici bir panzehir" sağlar ve entelijansiyanın rolü, kolektif hafıza ve önceden varolan grup antaagonizmaları gibi etkenleri içeren tarihsel bir bakış açısıyla özellikle sömürgeci olmayan (*non-colonial*) bağlamlara eklenir (Hutchinson ve Smith, 1996: 10).

Armstrong ve Smith'in etno-simgesel yaklaşımı dikkatini, varlığını sürdürme, değişim, etninin yeniden canlanması ve etnik geçmişlere yöneltir. Mitler ve simgeler insanlar arasında birlik duygusu yaratarak, bir aradalığı sağlar ve topluluğun varlığının sürmesini güvenceye alır. Etno-simgesel yaklaşımı benimseyenlere göre, etnik varlık, kolektif farklılığa ve kolektif misyon duygusuna bağlıdır. Bu yüzden, etnik bellek, simgeler, gelenek-görenekler, mitler ve değerler gibi tinsel unsurlar önemsenmelidir. Hem Armstrong, hem de Smith milliyetçilik ile etnisite arasındaki ilişkiyi inceler. Armstrong (1982), etnik ve ulusal kimliklerin oluşumunda, mit ve simgelerin tarihsel bağlamlarından koparılıp başka kalıplara sokulabildiğini, farklı topluluklar tarafından, farklı amaçlarla kullanılabilindiğini gösterir. Benzer şekilde Smith de etnisitenin aslen politik olmadığını ancak politikayı canlandırdığını belirtir (Doğruel, 2005: 59-60). Etno-simgeseller göre, mit ve simgelerin insanları birleştirmek ve kuşaklar boyunca devamlılığı sağlamak için yaşamsal önemi vardır. Armstrong, etnik kimliğin oluşumunda rol oynayan, geçmiş yaşam tarzlarına yönelik nostalji-

den, dinsel uygarlık ve örgütlenmelere değin bir dizi etken sıralar. İlkçi açıklamalardan açık farkları bulunmasına rağmen, etno-simgesel yaklaşımlar, etnisite fenomeninin kitlesel temellerini yeterli bir şekilde tanımlamakta başarısız olmakla, maddi boyutları gözden kaçırmakla, bellek ve mitlerin içeriğine fazla önem ve ayrıcalık tanımakla eleştirilir (Hutchinson ve Smith, 1996: 10-11).

Etkileşimsel (*transactional*) yaklaşım

Dominique Schnapper'in (2005: 3, 161) ifadesiyle söylemek gerekirse, 1969 yılındaki çalışmasıyla "etnilerarası ilişkiler sosyolojisi alanındaki en büyük yankıyı uyandıran antropolog" olan Fredrick Barth, temellerini Malinowski'nin attığı kültürleri ve toplulukları "ada" olarak ele alan geleneği kökten eleştirir. Etnisite çalışmalarında Barth öylesine etkili olmuştur ki, kuramını bir milat olarak ananlar vardır.⁷ Barth'a göre etnisite değişmez bir öze dayanmaz ve kültürel grupların diğer gruplarla girdikleri etkileşim sürecinde ortaya çıkan bir tasarımdır (Kaya, 2001). Etnik gruplar, nesnel çizgiler olmaktan çok etkileşim içinde oluşan sosyal sınırların grubun sürüp gitmesini sağladığı atıf kategorileri (*units of ascription*) olarak ele alınmalıdır. Bu, kültürel içeriğin sınır tarafından kapatılması değildir; bunun yerine topluluğu sürekli kılan ve yoğun antropolojik araştırmalar gerektiren sınırın kendisi ve simgesel "sınır koruyucular"ının (dil, kıyafet, yiyecek vb.) vurgulanmasıdır. Böylece Barth kültürel topluluk ve etnik kimlik çalışmalarına "sınır" (*boundary*) kavramını kazandırır. Ona göre sınır mutlak değil, geçirgen ve esnektir: "Hiç şüphe yok ki, sınırlar çizen ve bu sınırlar içinde yaşayan insan unsuru her zaman değişmeye açıktır; insan toplulukları tarafından oluşturulan bu sınırlar ve yapılar durağan değil değişkendirler (*osmotic*)" (Barth, 2001: 24).

Barth'ın etkileşimsel yaklaşımı, etnisiteyi bir muhafazakâr

7 Örneğin Leo A. Despres, "Before Barth, After Barth" [Barth'tan önce, Barth'tan sonra] dönemlerinin ayırt edilmesini savunmuştur (Schnapper, 2005: 165).

lık göstergesi ya da psikolojik ölçekte aidiyet hissine indirgenebilen bir unsur olarak değerlendirmez. Etnisite bireyler ya da gruplar arasında gerçekleşen etkileşim sürecinde ortaya çıkan toplumsal tasarımlardır (Kaya, 2001). Barth'a göre etnik gruplar arasındaki sınırların tanımlanması amacıyla kullanılan kültürel unsurlar analitik açıdan iki farklı grupta ele alınabilir: 1) Gizli olmayan işaret ve semboller: Aktörlerin kendi kimliklerini açık olarak sergilemek amacıyla kullandıkları giysi, dil, yerleşim tarzı veya genel yaşam tarzı gibi özellikler. 2) Temel değerler: Başarının değerlendirilmesinde dikkate alınan ahlaki standartlar.

Barth (2001), etnisite çalışmalarında sıkça yapıldığı gibi etnik grupların sahip oldukları farklı kültürlerin, morfolojik özelliklerine göre tanımlanmalarının iki bakımdan ön yargılı sonuçlar doğurduğunu belirtir. Birincisi etnik grupların tarihsel sürekliliği, ikincisi etnik grupların tasarımını belirleyen etmenlerin konumu.

Birinci yaklaşımla etnik gruplara mensup bireylerin kültürel farklılıklarını sergilemeleri beklenir ve bunlar etnograf tarafından yapılan gözlemle envantere kaydedilen farklılıklarla sınırlandırılır. Etnik grupların nasıl tasarlandığına değil, kültürlerin analizine odaklanılır. Bu durumda etnik kimlik tasarımında önemli bir rol oynayan gruplar arasındaki dinamik ilişki gözden kaçır. Bu yüzden etnik grup/kimlik ile kültür kavramları arasındaki ilişki tanımlanamaz.

Ortaya çıkan olumsuz sonuçlardan ikincisi, dışsal çevresel etkenlerin rolünün göz ardı edilmesi ile ilgilidir. Etnik grupların kimliksel özelliklerinin tasarımında sadece diğer kültürel gruplar ile girdikleri etkileşim değil, çevre ile etkileşimleri de önemlidir. Aynı etnik grubun farklı coğrafyalarda yaşayan mensupları, farklı davranış örüntüleri sergileyebilir. Bu nedenle farklı davranışlar, zorunlu olarak farklı kültürlere aidiyet anlamına gelmez. Benzer şekilde, etnik grup içindeki farklılıklar da grubun çeşitliliğinden söz etmek için yeterli değildir.

Barth etnisitenin incelenmesi ve tanımlamasında ortaya çıkabilecek bu kavramsal zorluklara iki çözüm ileri sürer.

“1. Etnik gruplar kendilerine özgü kriterlerle tanımlandıklarında bir süreklilik arz ettikleri görülür. Buna göre, bu grupların sürekliliği sınırların korunmasına bağlıdır. Bu sınırları belirleyen kültürel unsurlar zaman içerisinde değişebilirler; grup üyelerinin kimliklerini ve grubun örgütsel yapısını belirleyen kültürel karakteristikler de değişebilir. Ancak, grup üyeleri ile grup dışında kalan kimseler arasında kutuplaşmaya varan farklılıklar sürekliliğin teminatıdır. 2. Etnik gruba aidiyeti belirleyen unsurlar ‘objektif’ olarak nitelenen farklılıklar değil, toplumsal süreçte oluşan farklılıklardır. İnsanlar sergiledikleri davranışlar açısından ne denli farklı olurlarsa olsunlar eğer kendilerini akraba bir topluluk olan B grubuna değil de A grubuna ait hissediyorlarsa bu tanımlamayı kimse engelleyemez. Burada objektif farklılıklardan ziyade, toplumsal etkileşimin belirlediği farklılıklar önemlidir. İşte bizim üzerinde durmamız gereken konu, gruplar arasındaki objektif farklılıklar değil, bireylerin kendi kimliklerini tanımlarken kullandıkları unsurların neler olduğudur” (Barth, 2001: 18-19).

Barth, etnik kimliğin ve grubun oluşumu açısından odaklanması gerekenin grubun sahip olduğu kültürel özellikler değil, grubu tanımlayan kültürel sınırlar olduğu konusunu ayrıntılı bir şekilde temellendirir. Ancak etnik grupların devamlılığında sadece sınırların ön plana çıkarılması yeterli olmaz, herhangi bir grubun varlığını devam ettirebilmesi için devreye giren aidiyet (dahil etme) ve dışlama gibi bazı mekanizmalar da dikkate alınmalıdır.

Barth’ın, etnik grubun ve kimliklerin oluşumunda önemini vurguladığı bir başka unsur, değer yargılarıdır. “Her bir toplumsal grubun kendine ait değer standartları vardır. Bu değer yargıları arasındaki fark ne denli büyükse birbirinden farklı etnik grupların oluşumu da o denli kolaylaşır” (Barth, 2001: 21). Kültürel grup, egemen değer yargılarına sadakati sağlayan yaptırım ve teşvik mekanizmalarına sahiptir. Bu kontrol mekanizmaları etnik farklılığı ve gruplar arasındaki sınırları koruyan bir yapılanma olarak hizmet görür.

Barth, hem kendi antropolojik araştırmalarında hem de diğerk çalışmalarda gzlediğı bir durumdan, etnik kimlikler arasındaki geişlilikten bu çalışmanın kuramsal erevesi için de anlamlı olan şöyle bir sonuç çıkarır: “Eğer etnik kimlikler arasında geçişkenlikler yaşanıyorsa o zaman etnik sınırların devamı için verilen mücadeleler ne anlam taşıyor? yleyse bu noktada sylenebileceğk şey, etnik kimliklerin ideal bir şekilde şemalaştırılamayacağı, aksine bireylerin içinde bulundukları sosyal şartlara göre zaman zaman değışkenlik gösterebileceğidir. (...)

Bu nedenle amacımız etnik kimliklerin bir tipolojisini oluştırmaya çalışmaktan ziyade, bu kimliklerin oluşum koşullarını anlamaya çalışmak olmalıdır” (Barth, 2001: 32).

Barth, sınırlanmış etnik kimliklerin sabitliğini varsaydığı ve etnik bağıllık tiplerini, çeşitli etnik grupların ulaşabileceğı kaynakları ve onların bireysel öznel boyutlarını ayrıştırmakta başarısız olmakla eleştirilmiştir (Francis, 1976; Wallman, 1986; Epstein, 1978). Barth’ın etnik kimliklerin sabitliğini varsaydığı eleştirisini tartışmalıdır. Çünkü Barth’ın çalışmaları tam da etnik kimliğinin dinamik karakterini vurgulamaktadır. Bununla birlikte etnisite kuramında öngördüğü sabitlik, etnik grupların “sınırları” korumak yönündeki kararlılıkları ve mücadeleleridir. Etkileşimci yaklaşımın bu yönü de Hutchinson ve Smith (1996: 9) tarafından eleştirilmiştir. Onlara göre etkileşimciler (*transactionalists*) geçişkenlikleri önemser görünmekle birlikte aslında sınırı daha dayanıklı kılmaya çabaladıkları için eleştirilmiştir. Etnik grupların simgesel sınırları korumak yönündeki çabaları kadar sınırların yumuşadığı noktaların da vurgulanması, bu eleştiriye aşma imkânı sağılar. Ayrıca aslında sınır, sadece korunmak için, etkileşim tehlikesine yanıt olarak değıl, tam da kültürlere arasında etkileşim olduğı için çizilir, yani bir anlamda açılma olanağı için. Peki, kültürü ayırmakla birlikte, silinecek, zayıflatılacak ya da yumuşatılacaksa simgesel sınırlar neden çizilir? Onun da cevabını politika kavramında arayabiliriz.

Çalışmanın kültür, kimlik ve politika kavramları arasındaki ilişkiyi incelemek ve çeşitli boyutlarıyla kültürün politikleşmesini anlamaya çalışmak gibi kuramsal bir başlangıç noktası olduğu belirtilmişti. Bu nedenle politika kavramının da nasıl anlaşıldığı tartışılmalıdır. Önceki başlıkta tartışıldığı gibi Tomlinson (2004) kültür kavramını tanımlarken, öncelikle ekonomi ve politika ile olan farkına dikkat çekmiş, o nokta da iktidarın yoğunlaşmasını, yayılmasını ve kullanımını içeren pratikleri kapsayan bir politika kavramı tanımlamıştı. Burada o yaklaşım korunarak kavram biraz daha incelenecektir.

Kavramın kapsamlı bir tanımını, başlangıçta çıkar ve düşünceleri farklı olan bir insan grubunun karar alma süreci olarak yapan Miller'a göre (1995) bu tanım şu öğeleri içerir:

1) Görüş farklılıkları: Siyaset, sonul amaçlara ilişkin görünse de bu amaçlara ulaşmak açısından en uygun araçlar konusunda farklı görüşlerin varlığını varsayar. Oydaşmaya varma çabasına gerek yoksa, oybirliği varsa siyasetle uğraşmaya gerek yoktur. "Böyle bir oydaşmaya hiç varlamıyorsa, ama yine de söz konusu grubun ortaklaşa hareket etmesi gerekiyorsa, burada siyaset var demektir."

2) Karar alma süreçleri: "Siyaset ortaklaşa kararlara varma yöntemiyle ilgili içerimler taşır. Tipik olarak üç öğeden oluşur: inandırıcılık, pazarlık ve son karara varmak için başvurulacak mekanizma." İnandırıcılık, karşıtları inandırma ve ikna etmeyle, bir anlamda retorikle ilgilidir. "Pazarlık, kişinin kendi istemlerinin belli açılardan benimsenmesi karşılığında, karşıtlarının istemlerini benimsemesini içerir." İnandırma ve pazarlık süreçlerinden sonra bir karara varılır. Son karar, bir uçta demokratik seçim diğer uçta otokratik iradeyi geçerli kılan bir mekanizmayı içerebilir. Kaba güç ve şiddet siyasetin dışındadır. Şiddet aracılığı ile karar ve uygulamaya zorlama siyasal bir ilişki değildir.

3) Kararın benimsenmesi: Siyaset sonuca nasıl varılmış olursa olsun, son kararın söz konusu grup tarafından otoriteye sahip kabul edilmesini içerir. Bir siyasa (*policy*) haline gelir.

4) Kararların dayatılması: Otorite olmaksızın siyasetten söz etmek olanaksızdır. Siyasetten ayrı düşünülemez olan erktir (kararların karşı koyan güçlere dayatılması). Siyasetin özgürlükçüler için çekilmez olan yüzü budur. Çağdaş dönemde en kapsayıcı otoritenin devlet olduğu söylenebilir.

Gianfranco Poggi *Modern Devletin Gelişimi*'nde (2001) analize, politikanın ve politiğin niteliğini inceleyerek başlar ve temel açılardan farklı iki tanımı ele alır. Bunlardan birincisi 1950'li yıllarda Amerikalı siyaset bilimci David Easton'ın yaklaşımından çıkar. Diğerisi ise Alman hukuk kuramcısı Carl Schmitt'in 1920'lerde yaptığı tanımdır. Bu iki yaklaşımın politikayı farklı kavramaları bir anlamda toplumsal yaşam anlayışlarındaki farkla ilgilidir. Easton'ın yaklaşımında,

“Toplumsal süreç, çeşitli faaliyetlerin sürekli bir akış içinde olması, bu faaliyetler kanalıyla sınırlı sayıdaki değerli kaynakların birbiriyle etkileşimde bulunan bireylerce alınıp verilmesi ve bu tür kaynaklara sahip olmanın bireylerin temel amaçlarını oluşturması olarak görülmektedir. Söz konusu kaynaklar maddi olabileceği gibi güç ya da saygı gibi soyutlamaları da içerebilir. (.....) Kaynakların kişiler arasında dağıtımının meşru kılınması zorunludur” (Poggi, 2001: 2).

Bu dağıtım sürecini istikrarlı ve meşru kılmanın üç yolu vardır: Birincisi değerli ya da değersiz görülen kaynakların bazı kişi ya da makamlara dağıtımını haklı kabul eden göreneklerdir. İkincisi değerli olan şeylerin belli bir karşılık ile bırakılması ya da alınması olarak değiş tokuştur. Üçüncüsü değerli kaynakların bir kişinin talimatı ile dağıtılması anlamında emirdir. Easton tüm politik alanı bu dağıtım süreci çerçevesinde tanımlar ve politikadan söz edilebilmesi için görenek ve değiş tokuşla gerçekleşmeyen bir değer dağıtımının gerekli olduğunu düşünür. Görenekte, tüm ilgili kişilerin görüş birliği, değiş tokuşta eşitlik ve karşılıklı anlaşma vardır. Politik dağıtımlarda ise bir taraf diğerinin iradesine tabi olmaktadır. Ancak kaynaklar değerli ve kıt olduğundan, politik dağıtımda tam olarak bir başka kişinin iradesine tabi olunmaz. Dağıtımın etkili olması emirle-

rin bağlayıcı olması ile mümkündür. Emre muhalif olunmasına rağmen, yaptırım gücü olduğu için itaat ediliyorsa yani otorite, müeyyidelere dayanıyorsa, politik bir ilişki söz konusudur. Politika, kaynağın dağıtımı ile ilgilidir.

Poggi (2001: 3-5) üç ayrı dağıtım türü arasında Easton'ın yaptığı kavramsal ayrımların sorunlarına dikkat çeker ve politikanın etkileşim ortamlarında değer dağıtımına ilişkin olarak tanımlanmasının yeterliliğini sorgular. Dağıtımların bazıları, görenek ve değiş tokuşa, bazıları emre yani politik işleve tabidir. Ancak Poggi'ye göre, pratikte tamamıyla göreneğin ya da emrin çözdüğü durum olamadığı gibi, değiş tokuş sistemlerinin de yaptırım gücü olan emirlerin varlığına dayandığı, kontratın geçerliliğinin kontrat kurumunun varlığına bağlı olduğu –örneğin Durkheim tarafından– gösterilmiştir.

Devleti politik varlık ve politikayı da devletin yetki alanı olarak tanımlamakla yetinerek kısırdöngülere hapsolmuş devlet kuramlarını eleştiren Carl Schmitt'e göre, politikanın niteliğini tanımlayabilmek için, politik kararların ne olduğunu saptamak gerekir. Bu saptama, politik alanın sınırlarını belirleyecek iki karşıt terimin bulunmasına bağlıdır. Ahlaki kararların “iyi/kötü”, ekonomik kararların “kârlı/kârsız”, hukuksal kararların “yasal/yasal olmayan” gibi karşıt terimlerle belirlenmesine benzer biçimde, politik alan da “dost/düşman” ayrımını çerçevesinde tanımlanır (Poggi, 2001: 19-20).

Schmitt'in politik olana ilişkin tanımlaması, Easton'inkinden açık olarak farklıdır. Bu farklılık toplumsal yaşama ilişkin yaklaşımlarındaki ayrıma dayanmaktadır. Easton toplumsal etkileşimi, düzenli bir dağıtım sürecine sahip görerek ve bu düzen içinde işlevsel ayrımlar yaparak, bazı dağıtım süreçlerini politik olarak sınıflandırmıştır. Schmitt ise, muhafazakâr bir siyasal felsefenin içinde akıl yürüttüğünü ispatlar tarzda, toplumsal yaşamı düzensiz ve tehdit edici görür. Düzenli etkileşim, çıkar çatışmalarının⁸ yaratabileceği kargaşa tehlikesine karşı koyabilen toplumlar için geçerli olabilir. Düzenli ve gelişmeye açık bir toplumsal yaşam, bu toplumu diğer toplumlardan ayıran,

8 Schmitt özellikle devletler arası çıkar çatışmalarını kasteder.

tarihin belirlediği sınırların politik olarak korunmasına bağlıdır. Bu yüzden, Schmitt için politika “Topluluklar arası sınırları çizmek ve korumakla yükümlüdür. Özellikle de her topluluğun kültürel benliğini dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı savunmak görevini üstlenmiştir” (Poggi, 2001: 20). Bu bağlamda Schmitt, “Siyasal alanı dost-düşman ayrım çerçevesinde tanımlar. Bir topluluğun en temel siyasal işlevi başka topluluklardan hangilerinin dost, hangilerinin düşman olduğunu belirlemektir. Biz ve diğerleri ikileminde dost olarak nitelediğimiz topluluklar, bizim bağımsız ve bölünmemiş bir toplum olarak varlığımızı kabul edenlerdir. Düşman diye nitelediklerimiz ise, birliğimizi ve bağımsızlığımızı tehdit edici siyasal faaliyette bulunanlardır” (Poggi, 2006: 20-21). Schmitt, dost ve düşman arasındaki ilişkinin hukuki bir ilişki olmadığını, bir güç-mücadele ilişkisi olduğunu belirtir.

Schmitt yaklaşımında, kavramsal ayrımlara açıklık kazandırır. Bu Tomlinson’ın “anlam üretimi olarak kültür” kavramını inceltmeye çalışırken yaptığı çözümlemeyi ve *varoluşsallığa değginlik* vurgusunu anımsatmaktadır. Buna göre Schmitt’teki siyasal kavramının işaret ettiği ayrımları, diğer alanların ayrımları (ahlaki, estetik, ekonomik) ile karıştırmamak gerekir:

“Siyasal kavramı özgül anlamda her türden siyasal eyleme kaynaklık eden, kendine özgül nihai ayrımlarla tanımlanmak zorundadır. Ahlak alanındaki nihai ayrımın iyi ve kötü; estetikte güzel ve çirkin; ekonomide yararlı ve zararlı ya da kârlı ya da kâr getirmeyen olduğunu varsayalım. O halde sorulması gereken soru, bu ayrımlara benzer nitelikte, onlarla eşdeğer olmasa da onlardan bağımsız, kendinde açıklayıcı ve basit ayrımın siyasal kavramı için de mevcut olup olmadığı ve varsa bu ayrımın taşıdığı niteliklerin ne olduğudur. Siyasal eylem ve saiklari açıklamakta kullanılabilecek özgül siyasal ayrım, dost-düşman ayrımıdır. (...) Siyasal düşmanın ahlaki açıdan kötü, estetik açıdan çirkin ya da ekonomik anlamda rakip olması gerekmez. (...) Önemli olan siyasal düşmanın öteki, yabancı olmasıdır. Siyasal düşmanın varoluşsal anlamda en yoğun haliyle

başka bir varlık ve yabancı olması yeterlidir. (...) Dost-düşman ayrımının farkına varılması ve anlaşılması imkânı, dolayısıyla duruma ilişkin görüş bildirme ve karar verme yetkisi, ancak varoluşsal anlamda dahil olma ve katılma aracılığıyla mümkündür. (...) Somut çatışmada yabancıнын başkalığının, kendi varolma hakkının reddi anlamına gelip gelmediğine, bu nedenle de kendi varlığını korumak için defedilmesi ya da mücadele edilmesi gereken bir unsur olup olmadığına ancak çatışmanın tarafları bizzat karar verir. (...) Siyasal kavramının varoluşsal objektifliği ve özerkliği, kendisini dost-düşman gibi özgül bir ayrımı diğer ikiliklerden (ahlaki açıdan iyi/kötü, estetik açıdan güzel/çirkin, ekonomik açıdan kârlı/zararlı) farklılaştırmasında ve özerk bir kavram olarak ele almasında gösterir” (Schmitt, 2007: 47-48).

Burada Schmitt'teki ayrımların netliğinden bir mutlaklık çıkartmamaya özen göstermek gerekir. Çünkü Schmitt, tarihsellik ve mücadelenin sürekliliği konusuna, politikanın nihai ayrımlara ya da kararlara değil, sürekli bir mücadeleye yaslandığını vurgulamaya önem verir: “Dost-düşman ayrımı, bir halkın bir halkla ilelebet dost ya da düşman kalacağı, tarafsızlığın olanaksız ya da siyaseten imkânsız olduğu anlamına gelmez (...) Mücadeleye ilişkin gerçek olasılık ortadan kalkarsa, her türden politika da sona erecektir” (2007: 55).

Schmitt'e (2007: 48) göre “dost ve düşman kavramlarının somut ve varoluşsal anlamlarıyla kavranması zorunlu” olduğundan politika, çatışma olasılığına karşı sürekli bir hazırlığı içeren ve asıl amacı topluluğun devamını sağlamaya çalışan bir etkinliklerdir. Diğer faaliyetlerden üstün ve önceliklidir çünkü topluluk, varlığını ve sürekliliğini koruyamaz ise diğer faaliyetlerini de gerçekleştiremez. Burada kültürlerarasılığı incelerken de gözden kaçırılmaması gereken bir nokta vardır: “Siyasal kararlar, özünde düzensiz ve sorunlarla yüklü olan topluluklararası ilişkileri ilgilendirir. (...) Topluluğun kendi içindeki durum ne olursa olsun, topluluklararası ilişkiler ahlaki bir boşlukta yürütülür” (Poggi, 2001: 22)

Poggi, Schmitt'i topluluğu bir veri olarak kabul etmesi ve sonra da bu verinin kolay yok edilebilir, tehlikede ve ortama bağımlı sayması nedeniyle eleştirir. Oysa, topluluk bir veri değil politikanın bir ürünüdür ve topluluğu korumak kadar, topluluğu oluşturmak da politik olarak önemlidir. Biz'i neyin biz yaptığını kavramadan, topluluk kendi toplumsallığına bir düzen kazandırmadan, dost-düşman ayrımı yapmak nasıl mümkün olacaktır? O yüzden bu iç süreçleri de, dış süreçler kadar politik kabul etmek gerekir. Benzer bir eleştiri, politikayı değerlerin dağıtımı olarak gören Easton'a da yapılabilir. Değer yaratmak da, onu dağıtmak kadar politiktir.

Poggi, Schmitt'te politikanın hukuktan önce gelen bir etkinlik ve bir yasallık değil, mücadele anlamında bir etkinlik olarak tanımlanmasına dikkat çeker (2001: 21). Ancak yine de politik olanın kavramsal tanımında bir boşluk hissedilmektedir. O da "dost" ve "düşman" kodlamalarıyla ilgilidir. Bir topluluğu ya da bir topluluğa ait söylemi, bağımsız ve bölünmemiş varlığını tanıır ve onaylar ya da tehdit eder nitelikte olup olmadığını saptamanın kendisi de verili olmaktan ziyade, bir mücadele konusu değil midir? Politik alanın sınırlarını "dost" ve "düşman" kodları üzerine gelişen pratiklerden ibaret olarak görmemek, bu kodlamaları sabitleme, onlara kamusal yaygınlık kazandırma, üzerinde uzlaşma ya da uzlaşmaya zorlamayı içeren bir anlam mücadelesini de politik olanın sınırları içinde tasavvur etmek gerekmektedir.

G.E. Catlin'in politika tanımı daha açıklayıcıdır: "Politika, insanların birlikte hareket etmek ve rekabet içinde olmak; boyun eğmek ve kontrolü elinde tutmak; bunları gerçekleştirirken de herhangi bir nesnenin üretilmesi ve tüketilmesi amacıyla değil, diğer insanlarla etkileşimlerinde kendi isteklerini gerçekleştirmek için faaliyette bulunmalarıyla ilgilidir" (akt. Poggi, 2001: 26-27).

Bu çerçevede Poggi'nin Schmitt'te gördüğü "sınır belirleyicisi ve koruyucusu olarak politika" tanımlaması, Fredrick Barth'ın etnisite üzerine etnografik çalışmalarında kuramsal anahatlarını çıkardığı ve kültürel sınır *antropolojisi* olarak adlandırılabilen yaklaşımı, tamamlayıcı niteliktedir.

Kültürlerarası iletişim: Verili kültürel farktan inşa edilen kültürel farka

Kültürlerarası iletişim farklı kültürlere mensup insanlar arasında etkileşim ve anlam aktarımları, yabancıнын algılanması, açıklanması ve kültürel farklılıkların gözetilmesi gibi konuları inceleyen disiplinlerarası bir bilim dalıdır (Katar 2006: 23).⁹ Burada, alıntılanan tanımın ve dayandığı perspektifin, eleştirel bir değerlendirmesi yapıp, yorumlayıcı bir kültürlerarası iletişim yaklaşımının ana hatları çıkarılmaya çalışılacak ve böylece araştırmayla oluşturulan verinin değerlendirilmesi ve çözümlenmesinde yararlı olacak bir kavramsal zemin hazırlanacaktır.

Kartarı'nın tanımının, özellikle ABD'de 1940'larda temelleri atılan anaakım toplum biliminin işlevselci-davranışçı yaklaşımının yankısını taşıdığı öne sürülebilir. Kartarı kültürü, "sembol, anlam ve normların tarihsel aktarım sistemi" olarak tanımlayarak hem kültür kavramsallaştırmasında, hem de kültürlerarası iletişim tanımında "aktarım" üzerinde durur. Kültür böylece, kuşaktan kuşağa ya da insandan insana iletişim sayesinde aktarılan bir simge, anlam ve normlar bütünü olan ve davranışlarda somutluk kazanan bir veridir. Kültürlerarası iletişim tanımında da aynı şekilde, anlamı verili ve iletişimde bir yerden bir yere nakledilen bir ileti sayma eğilimi sezilmektedir. Kültürün ve kültürel farkın verili kabul edilmesi, değişime, simgesel üre-

9 Amerika Birleşik Devletleri'nde, 1960'lardan itibaren antropoloji ve psikolojiden beslenerek disiplinlerarası bir çalışma alanı olarak akademide kurumsallaşmaya başlayan, bugün ise bağımsız enstitüleri, farklı yaklaşımları temsil eden dergi çevreleri ile Kuhn'un deyişiyle "olağan bilim" evresinde olan kültürlerarası iletişim, Avrupa'da da özellikle dilbilim ve Alman kültürbilimleri geleneği içinde gelişmiş ve kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Ancak Türkiye'de iletişim alanında kültürlerarası iletişimi konu alan çalışmalar son derece sınırlıdır. Akademide kurumsallaşması ise Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'ndeki lisans ve lisansüstü derslerle başlamıştır. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde de ilk kez bir anabilim dalı olarak, kurumsal hale gelmiştir. Türkiye'nin diğer iletişim fakültelerinde programlara girmeye başlayan kültürlerarası iletişim alanında Türkçe'de bir-iki yayından biri Asker Kartarı'nın *Farklılıklarla Yaşamak* kitabıdır. Bu nedenle, kültürlerarası çalışmalardaki kuramsal yaklaşımlara yönelik eleştirel değerlendirme, Kartarı'nın çalışması üzerinden yapılmaktadır. Kültürlerarası iletişim çalışmalarının disiplinler, kuramsal ve kurumsal gelişimi için bkz. Kartarı, (2006) ve Sarı (2004: 49-74).

time ve inşaya odaklanan dönüştürücü bir eleştirel ilgiden çok, toplumsalın istikrarına yönelik açıklayıcı bir ilgiye yaslanıldığını gösterir. Bu tanımlamadaki işlevselci içerimden farklı olarak bu çalışmada, inşacı bir kültür kuramı kabul edilmektedir. Kültür sadece atalarımızdan ya da etkileşimde olduklarımızdan devraldığımız bir simge, anlam ve normlar bütünü değildir. Kültür bize, simgeler sağlar ancak bu ortak simgelerle yeni anlamlar yaratır ve kültürü tarihselleştiririz. Bu yüzden kültür, verili ve şifresi çözülecek bir istikrar alanı olmaktan çok, üzerinde büyük toplumsal ve politik mücadelelerin verildiği ve toplumsal etkileşimlerle yaratılan “anlamlar ağı”dır. Bu çalışmada, verili olan kültürün belirlediği iletişim davranışlarının, kültürden kültüre farklılaşmasını inceleyen bir kültürlerarası iletişim değil, bizzat kültürel farkı yaratan, topluluğun kültürel sınırlarının inşasına aracı olan bir kültürlerarası iletişim kavrayışı söz konusudur. Tanımın, basit bir tersine çevrilmesi değil, kültürlerarası iletişim incelemelerinin, odağının değiştirilmesidir. Bununla birlikte kültürlerarası iletişimde işlevselci, yorumlayıcı ve eleştirel yaklaşımların sınıflanmasından da bahsedilebilir.

Judith N. Martin ve Thomas K. Nakayama (2000), kültürlerarası iletişim alanındaki yaklaşımları üç grupta toplar: 1) Kültürel farklılıkların iletişimi etkilediğini vurgulayan geleneksel işlevselci sosyal psikolojik yaklaşım, 2) İletişim bağlamını *anlamayı* öne çıkaran yorumlayıcı yaklaşım, 3) Kültürlerarası iletişimi anlamada iktidarın ve tarihsel bağlamın önemi üzerinde duran eleştirel yaklaşım (Sarı, 2004: 70).

Kültürlerarası iletişim çalışmalarında, işlevselci, yorumlayıcı ve eleştirel yaklaşımlar; gerçeklik, insan davranışı ve bilginin doğasına ilişkin farklı varsayımlara dayanır (Bkz. Tablo 1). Pozitivist sosyal bilimin bilgibilimsel ve yöntembilimsel sınırları içindeki çağdaş işlevselci yaklaşımlar, genel olarak kültürün iletişim davranışlarını belirlediği teorik önvarsayımıyla hareket eder. İletişim tarzlarının, kültürün belirlenimine tabi olarak kültürden kültüre nasıl farklılaştığını, gözlenebilir davranış çerçevesinde araştırır. Kültürlerarası iletişim çalışmalarında iş-

TABLO 1
Kültürlerarası İletişimde Üç farklı Sosyal Bilim Yaklaşımı

	<i>İşlevselci yaklaşım</i>	<i>Yorumlayıcı yaklaşım</i>	<i>Eleştirel yaklaşım</i>
Yaklaşımın temellendiği disiplin	Psikoloji	Antropoloji, Sosyolinguistik	Birçok disiplin
Gerçeklik varsayımları	Dışsal ve tanımlanabilir	Öznel	Öznel ve özdeksel
İnsan davranışına ilişkin varsayımlar	Öngörülebilir	Yaratıcı ve özgür irade	Değişebilir
Çalışma yöntemi	Sörvey, gözlem	Katılımlı gözlem alan araştırması	Metin analizi
Kültür ve iletişim ilişkisi	İletişim, kültür tarafından belirlenir.	Kültür, iletişim aracılığıyla yaratılır ve sürdürülür.	Bir iktidar mücadelesi alanı olarak kültür
Yaklaşımın katkısı	Kültürel değişkenleri tanımlar. Çeşitli boyutlardaki kültürel farkları ortaya koyar. Bağlamı daha az önemser.	Kültür, iletişim ve kültürel farklılıkların belli bir bağlamda incelenmesi gerektiğini vurgular.	Kültürlerarası etkileşimin iktidar ve güç ölçeğinde karakterize edildiğini vurgular.

Kaynak: Martin ve Nakayama (2000:31).

levselci-davranışçı yaklaşımın öncüsü William Gudykunst'tur. Gudykunst'un (Young Y. Kim ile birlikte, 1988) *Theories in Intercultural Communication* (Kültürlerarası İletişimde Kuramlar) başlıklı derlemesindeki makalesi, hem bir dizi çalışmasının¹⁰ teorik temelini özetler hem de kültürlerarası iletişim çalışmalarındaki işlevselci yaklaşımın birçok yönelimini temsil edici niteliktedir. İşlevselci-davranışçı yaklaşım, farklı kültürel grupların iletişim davranışlarının nasıl değiştiğini ve iletişim sürecinde

10 William B. Gudykunst'un toplam 50'nin üzerinde makale ve kitabı vardır. Bunların büyük bir çoğunluğu, psikolojideki "belirsizlikten kaçınma" (*uncertainty reduction*) kuramının farklı örnek vakalara ve kültürlere uygulanmasını içerir.

etkili olan psikolojik değişkenleri tanımlar. Bu değişkenler, kültür tarafından belirlendiğinden, iletişim sürecinde bunları denetleyebilmek için, kültürel farklar bilinmelidir. Bu bakımdan işlevselci-davranışçı yaklaşım, kültürel farkı zımni bir şekilde, ana akım iletişim modellerinin terimleriyle söylemek gerekirse, “gürültü” kabul eder: İletişim sürecinde iletinin niyetlenildiği haliyle anlaşılmasını engelleyen, dolayısıyla en aza indirgenmesi gereken bir unsur. İletişim davranışlarını etkileyen kültürün bilinmesiyle, iletişim sürecinin etkinleştirilmesinde engelleyici olabilecek kültürel farklılıkların da yönetilebileceği düşünülür.

Kültürlerarası iletişim çalışmalarındaki işlevselci yaklaşım, iletişimi anlamlandırma biçimiyle eleştirilmiştir.¹¹ Her şeyden önce iletişimin, tahmin edilebilir olmaktan çok yaratıcı ve dinamik bir etkinlik olduğunu kavramaktan uzaktır. Bununla birlikte, işlevselci yaklaşım, gerçekliğin özneye tamamıyla dışsal olmadığını, öznenin de aynı zamanda gerçekliğin kurucusu olduğunu öngörememektedir. Ayrıca işlevselci yaklaşım, kültürün dinamik ve mücadeleci, toplumsal çatışma ve çelişkileri içeren yönlerini görmekten uzak olduğu için, bütün değişkenlerin ve hangi kültürlerarası iletişim tarzının başarılı, hangisinin başarısız olduğunun tam olarak tanımlanamayacağını kabul etmekten kaçınmaktadır. Öte yandan, işlevselci yaklaşımın diğer yaklaşımlara oranla, yöntembilimsel olarak kültürel farklılıklara daha az duyarlı olduğu da söylenebilir.

Kültür kavramı tartışılırken, çalışmanın yorumlayıcı kültür kuramına dayandığı belirtilmişti. Burada yorumlayıcı yaklaşımın, kültürlerarası iletişimi nasıl kavramsallaştırdığı üzerinde durmakta fayda vardır. Yorumlayıcı yaklaşım, insan deneyiminin öznel ve yaratıcı olduğunu, belirlenmediğini ve kolayca öngörülemediğini kabul eder. Yorumlayıcı yaklaşımı benimseyen araştırmaların amacı, insan davranışını öngörmek değil, anlamak ve betimlemektir. Yorumlayıcı yaklaşım, kültürün ileti-

11 Davranışçı sosyalbilimin eleştirisini içeren geniş bir literatür mevcuttur. Burada kültürlerarası iletişim çalışmaları bağlamındaki temel eleştirileri ile sınırlı kalındığı için, bu tartışmaya girilmemiştir. Jürgen Habermas'ın *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine* (1998) adlı kitabı, sosyal bilimlerdeki paradigmalara kapsamlı bir eleştirel değerlendirmesini yapar.

şim aracılığıyla yaratıldığı ve sürdürüldüğünü kabul ederken, işlevselci yaklaşım iletişimin kültür tarafından belirlendiğini öne sürer. Martin ve Nakayama (2000: 36), iletişim çalışmaları içinde 1980'lerin sonunda yaygınlık kazanmaya başlayan yorumlayıcı yaklaşıma örnekler olarak iletişim etnografisi çalışmalarını gösterir. Dilbilim çalışmaları içinde gelişen iletişim etnografisi, kültürün iletişimsel unsurlarının betimlenmesini sağlar. Yorumlayıcı kültürlerarası iletişim çalışmalarının bir başka örneği, retorik incelemeleridir. Bu çalışma alanında, metinler ya da sözel söylemlerin anlamları, ortaya çıktığı bağlamlar göz önünde bulundurularak yorumlanır ve incelenir. Yorumlayıcı kültürlerarası iletişim çalışmalarının, işlevselci-davranışçı okula kıyasla oldukça sınırlı olduğu belirtilmelidir. Bu alanda sayılabilecek birkaç çalışma vardır. Donal Carbaugh'un "*Cultural Communication and Intercultural Contact*" (Kültürel İletişim ve Kültürlerarası Temas, 1990) adlı kitabı, bu yaklaşımı benimseyen incelemelerin derlendiği nadir çalışmalardan biridir. Yorumlayıcı yaklaşım, derin anlamları açığa çıkarabilmesine karşın kültürlerarası karşılaştırmalara pek olanak sağlamamakla eleştirilmektedir.

Eleştirel yaklaşım, öznel ve özdeksel (*material*) gerçekliği kabul eder ve iletişimin meydana geldiği bağlamı incelemenin önemini vurgular. İletişimi şekillendiren politik ve sosyal yapı gibi makro bağlamlara odaklanır. İletişimin tarihsel bağlamını ve iletişimdeki iktidar ilişkilerini anlamaya ve kavramsallaştırmaya çalışır. Kültürel farklılıkları tanımlamak, iktidarın dağılımıyla ilişkili olması anlamında önemlidir. Bu yaklaşımda kültür, farklı yorumların bir araya geldiği, ancak daima egemen bir gücün ve hâkim bir yorumlamanın olduğu bir mücadele alanı olarak kavranır. Larrain (1995:197), kültürlerarası karşılaşmada araya daima iktidarın girdiğini, özellikle kültürel hiyerarşinin kurumsal bir nitelik kazandığı durumlarda bunun kaçınılmaz olduğunu belirtir. Eleştirel araştırmacıların amacı, sadece davranışı anlamak ve betimlemek değil, bununla birlikte iletişimde bulunanların gündelik hayatlarını değiştirmektir. Birçok eleştirel araştırmacı, gücün ve iktidarın, kültürel durumlarda nasıl işlev gördüğünü incelerken, ortalama bireyin, baskıya ve

iktidara bir şekilde direndiğini ya da direnmeyi öğrenebileceğini varsayar. Eleştirel yaklaşım içinde disiplinlerarası nitelikte çeşitli araştırmalar gerçekleşmektedir ancak genellikle, metinler ve bu metinlerin üretildiği kültür endüstrilerinin ekonomik bağlamı çözülür. Örneğin Peck, televizyon dizilerinde ırkçılığa dair söylemleri ve Nakayama yine medya metinlerinde farklı etnik kökenlere sahip polislerin söylemlerini çözüm-lerken Moon, toplumsal cinsiyet ve sınıf ilişkisi üzerine çalışır (akt. Martin ve Nakayama, 2000: 41-42). Eleştirel yaklaşım, kültürlerarası etkileşimde iktidar ilişkilerinin ve sosyal-tarihsel bağlamın önemini vurgulayarak kültürlerarası iletişim çalışmalarına önemli bir katkı ve açılım sağlamaktadır. Bununla birlikte, yüz yüze kültürlerarası iletişimi ihmal ederek, yapısal unsurlara ve metinlere fazla dikkat sarf etmekle ve bu yönelimde de ampirik kanıtlamaya başvurmayıp argümanların birçoğunu söylem üzerine inşa etmek eksikliğiyle eleştirilmektedir.

Martin ve Nakayama (2000: 45), bu üç yaklaşım yerine kültürlerarası iletişimin süreçsel ve zamanla değişen dinamik karakterini anlamayı sağladığını düşündükleri diyalektik yaklaşımı önerir. Onlara göre, diyalektik yaklaşım, kültürlerarası iletişimin ilişkisel yönünü (farklı boyutları arasındaki ilişkileri) vurgulamaya olanak verir. Bunun yanı sıra diyalektik yaklaşım, karşıt çözümlemeleri ve düşünceleri aynı anda bir arada tutabilme ve dikotomileri bütünlükler olarak düşünerek, onları aşma olanağı sağlar. Bütün yaklaşımların güçlü yanları vardır ve bunların her biri gerçekliğin bir yönünün bilgisini sağlar. Diyalektik bir yaklaşım, bu güçlü yanları bütünleştirebilir. Örneğin kültürlerarası iletişimi çözümlerken gözetilmesi gereken bazı diyalektik tanımlar şöyle sıralanabilir: Kültürel-bireysel diyalektiği, kişisel ve bağlamsal diyalektiği, farklılıklar ve benzerlikler diyalektiği, statik ve dinamik diyalektiği, tarih (geçmiş) ve şimdi (gelecek) diyalektiği. Kültürlerarası iletişim bu diyalektiklerin her birini aynı anda içerebilir. Bu yüzden kültürlerarası iletişimi ikiliklerin herhangi birine indirgeyerek çözümlemek kavrayışımızı sınırlandıracaktır.

Tarihsel ve Toplumsal Bağlam

“Tarihî ufku birkaç bin yıl genişletmek, sorunları daha geniş ve genel bağlantıları ışığında görmeye ve çözmeye yararlı olabilir.” Jan Assmann (2001: 15)

Mardin tarihi

Mardin ve çevresi yazılı tarih öncesi döneme ait bulgularla düşünülduğünde on bin yıla yakın bir tarihe sahiptir. Bir tarih çalışması yapmadığımızdan, bu bölümde, birincil ve ikincil kaynakların kullanıldığı bir kent tarihinden ziyade araştırma alanının tarihsel kimliği hakkında fikir verecek kısa bir özet aktarılacaktır.¹

- 1 Mardin tarihi üzerine yapılmış çalışmalar sınırlıdır. Osmanlı arşivleri gibi birincil kaynakları kullanan tarih çalışmaları ise son derece azdır. Öyle ki bu eksikliği doldurmak için AB, Mardin Valiliği ve GAP'ın desteklediği bir proje ile “Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi” oluşturulmuştur ve bu kapsamda Mardin hakkındaki Osmanlı belgeleri Türkçeleştirilerek özetlenmektedir. Bu proje kapsamında Mardin Şeriye Sicilleri özetlenip Türkçe'ye çevrilmektedir. Şimdiye kadar kitap halinde yayımlanmış olanlar şunlardır: Kankal ve Taş (ed.) (2006a, 2006b, 2006c), Özcoşar ve Güneş (2006), Kankal (ed.) (2007). Ayrıca anılan proje kapsamında Mardin Tarihi Sempozyumu yapılmış ve sempozyumda sunulan bildiriler dört cilt halinde yayımlanmıştır: Özcoşar (haz.) (2006). Tarih bölümü için bu bildirilerden de yararlanılmıştır. Bununla birlikte, Mardin tarihi hakkında bugüne kadar yapılmış en kapsamlı çalışma Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı'nın projesiyle hazırlanan *Mardin: Aşiret Cemaat Devlet* çalışmasıdır. Dört yazar (Aydın, Emiroğlu, Özel ve Ünsal, 2000) ve geniş bir araştırma ekibiyle hazırlanan kitabın olgusal malzemesini, arkeolojik buluntular, mimari özellikler, kütüphane ve arşivlerdeki basılı ve el yazması birincil kaynaklar, etnik-sosyolojik alan araştırmaları, seyahatname-

Mardin'i anlatan hemen her metin, Mardin ve yöresinin kültürel zenginliğine dikkat çekerek başlar. Bu zenginliğin en önemli kaynağı olarak da, kültürel alışverişlerin mekânı olma özelliği gösterilir. Ülkeler, uygarlıklar ve kültürlerarası ticaret yollarının üzerinde yer alan Mardin, ilk çağlardan itibaren “doğu” ve “batı” yönlerinin temsil ettiği kültürlerin birbirine karıştığı bir bölge olmuştur (Aydın vd., 2000: Mardin tarih boyunca iki önemli yolun, güzergâhın üzerinde olmuştur: 1) Güneyde Basra Körfezi ve Doğu Akdeniz kıyılarından, kuzeyde Karadeniz kıyıları ve Kafkaslar'a dek uzanan Güney-Kuzey hattı, ile benzer şekilde batıda Doğu Akdeniz ve çevresini, Ortadoğu ve Güney Asya'ya bağlayan Batı-Doğu hattı. Tarihsel kesintiler olmakla birlikte Mardin, bu yolların bağlantı noktası olma özelliğini korumuştur. Ticaret yollarının üzerinde olmasının yanı sıra Mardin yöresi, tarımın doğduğu “verimli hilal” olarak adlandırılan bölgeye dahildir.

Mardin'in sahip olduğu tarihi coğrafya, sadece Doğu-Batı uygarlıklarının kültürel etkileşimiyle oluşan bir kültürel çeşitlilik değil, etnik ve dinsel olarak da zengin bir toplumsal çevre oluşturmuştur. Ancak bu kültürel ve kimlikli çeşitlilik daima barış içinde bir arada bulunmamış, dinsel, etnik ve siyasal çatışmaların ve savaşların da konusu olmuş ya da bu çatışmaların kapsamlı etkilerine maruz kalmıştır. Bu çatışma ve büyük ölçekli sosyo-politik gelişmeler, Mardin'in etnik ve kültürel çeşitliliğini azaltmakla birlikte, şehir, bölgedeki göreceli çokkültürlülüğünü koruyabilmektedir.

Mardin adının da kentin tarihini anlamak açısından önemli olduğu söylenebilir. Bu adın kaynağına dair çeşitli açıklamalar vardır. Bazıları Süryanice tek bir kale anlamına gelen “merdo” sözcüğünden geldiğini belirtmektedir. Kent ve çevresinde de çok sayıda doğal kale niteliğinde kayalıklar olduğu için söz-

ler, salnameler, periyodikler, mevcut bilgi birikimini içeren ikincil kaynaklar ve sözlü tarih çalışması oluşturmaktadır. Kapsamı ve Mardin ile ilgili her türlü tariht veriyi kullanmış olması bakımından kısa tarihçemiz temel olarak bu kitaba dayanmaktadır. Bunun yanı sıra, Nejat Göyünç (1991), Abdulgani Efendi (1999), Gabriel Akyüz (1997, 1998, 2005), H. Dolapönü (1972) ve İbrahim Özcoşar'ın (2006 ve 2006a) çalışmalarından yararlanılmıştır.

cüğün çoğulu kullanılarak, “kaleler” anlamında “Merdin” olmuştur (Akyüz, 1998b:17). Kent adının Ermenice “mardi”den geldiği yönünde görüşler de vardır. MS 351’de Nusaybin yıkılınca Mardin tarafına gelen Ermenilerin karşılaştıkları düşmanla kahramanca savaştıklarına işaret eder şekilde, “savaşçı” ya da “şehit” anlamına gelen “mardi” kelimesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Mardin adının “Marde” adlı bir kavimden geldiğini öne süren kaynaklar da vardır. Söz konusu söylenceye göre Pers kralı Ardeşir, “Marde” adındaki bir kavmi buraya yerleştirmiş, kentin adı da bu yüzden Mardin olmuştur. Arap tarihçi Vakidi’nin aktardığı bir başka söylenceye göre, Bizans imparatoru Herakleios’un bir komutanı, Din adındaki İranlı bir münzeviyi öldürür ve oraya bir kale yaptırarak, kaleye din öldü anlamında “matedin” adını verir. Kent adının Kürtçe açıklaması da bu “matedin” söylencesine dayanmaktadır. Bir başka açıklama da Plinius, Antiochia Arabis’in yerini betimlerken Orrhoei (Urfa) ile Mardani Arap kabilelerinin arasında olduğunu söylemesinden yola çıkarak kentin adının bu Arap kabilisinin adından (Mardani) geldiğini belirtmektedir (Aydın vd. 2000: 8-9; Dolapönü, 1972: 16; Göyünç, 1969: 4).

*Kent çevresinin tarih öncesi,
klasik çağ ve ilk yerleşim*

Mardin çevresini de içine alan Anadolu ile Mezopotamya’nın temas bölgesi olarak Yukarı Mezopotamya, insanlık tarihindeki ilk yerleşik hayat örneklerine ve kültür yaratan bir topluluğun gelişimine sahne olmuştur. Özellikle höyüklerde yapılan arkeolojik kazılar, tarih öncesi döneme ait birçok bulgu içerir. Mardin’in güneyindeki düzlüklerde verimli topraklar, su kaynakları ve ticaret yolları civarında yoğunlaştığı anlaşılan birçok höyük, MÖ 5000-4000 yıllarına tarihlenen Halaf kültürünün çeşitli evrelerine aittir.

Bölgede bulunan Tunç Çağı’na ait maddi bulgular da MÖ 3000’li yıllardaki Hurri dönemini yansıtmaktadır. Kızıltepe’deki Gire Korriye, Gire Herzem, Girebunds ve Tell Ermen höyükleri,

Nusaybin'deki Girnavaz höyükleri bu döneme aittir (Ay, 1993: 21-24). Bu höyüklerden anlaşıldığı üzere, Anadolu'nun doğusu ile Mezopotamya'nın birleştiği yer olarak Yukarı Mezopotamya, insanlık tarihindeki ilk yerleşimlerin görüldüğü coğrafyalardan biri olup, *kültür* gelişmeye başlamıştır (Dolukhanov, 1998: 230-231).

MÖ 2000'li yıllarda Anadolu'nun büyük bölümünde olduğu gibi Hititler, MÖ 1000'li yıllarda da Asurlar (MÖ. 13 yüzyıl - MÖ 7. yüzyıl) bölgede egemen olmuştur. Bu dönemdeki önemli gelişmelerden biri, bugünkü Süryanilerin ataları olduğu kabul edilen Aramilerin bölgeye girmeye başlamasıdır. Asur belgelerine göre Aramiler, MÖ 11. yüzyılda Kuzey Cezire ve Tur Abdin'e gelmeye başlamıştır.

Arami nüfusun artması, Arami kültürünün hâkimiyet alanının yayılması sonucunu doğurmuştur. Cezire'deki Aramca yazıtlar, ilk olarak MÖ 9. yüzyılda ortaya çıkmakta ve zamanla da çoğalmaktadır. 8. yüzyılın sonlarından itibaren de Asur İmparatorluğu'nun büyük bölümünde Aramca bir iletişim dili olmuştur. Bununla birlikte MÖ 8. yüzyılda Asur İmparatorluğu bölgede politik hâkimiyetini kurmuştur (Aydın vd. 2000: 40- 42).

Bölge, Asur dönemine kadar, Subari, Sümer, Akad, Babil ve Hitit egemenlik alanı içinde kalmıştır. Asur dönemindeyse yazılı belgelerden anlaşıldığı üzere, tarihsel yollar üzerinde yer almaktan kaynaklanan önemini korumuştur. Önemli iki tarihsel yol vardır: İlki, Asur döneminde Asur merkezi ile eyaletleri birbirine bağlayan yollardan biri olan "Harran Şari" yani Kral Yolu'dur. Nusaybin'e ilerleyen Çağçağ Irmağı'nın, Mardin eşini adeta yarararak geçtiği kanyonik yapısı, yeni Asur döneminde kullanılan doğal bir bağlantıdır ve Midyat'a, oradan da Dicle vadisini takip ederek Diyarbakır'a ulaşımı sağlamıştır. Yeni Asur döneminin belgelerinin "Kaşyari yolu" olarak adlandırıldığı bu yol, Cizre'nin 25 km güneybatısındaki Babil köyünde Harran Şari ile birleşir. İkincisi, bölgede Asur döneminin ikinci yol ağı olan ve bugün de kullanılan İpek Yolu'dur. Asur yazılı belgelerine göre İpek Yolu Guzana'dan (Tell Halaf) başlayıp

Naşibina'ya (Nusaybin) ulaşan, oradan doğu ve güneydoğuya yönünde ilerleyerek Asur'a varmaktadır.

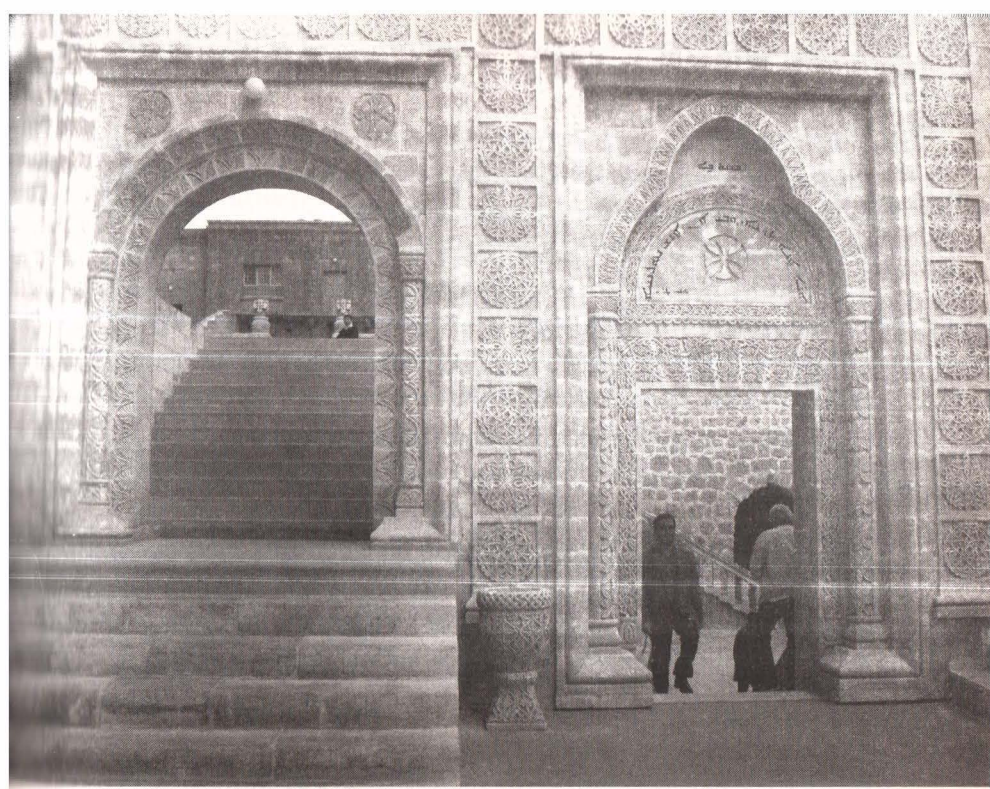
Asurlulardan sonra Persler Yukarı Mezopotamya'ya hâkim olmuşlardır. Bölgede Pers egemenliği MÖ 331'de Büyük İskender'in Erbil yakınlarında Pers ordusunu yenmesine kadar sürmüştür. İskender'in ölümünden sonra Makedon ordusunun komutanları, imparatorluğu nüfuz alanları halinde paylaşmaya başlamışlardır ve Mardin'i de içine alan doğu bölgesi Selevkosların egemenliğine geçmiştir (Dolapönü, 1972: 25). Selevkoslar, Helen kültürünü yerleştirmeye çalışmışlar ancak bölgenin ağırlıklı nüfusu olan Arami ve Ermeniler buna tepki göstermişlerdir. Ermeni ve Aramilerin huzursuzlukları ve ayaklanmaları, doğudan Partların, batıdan Roma'nın baskıları ile birlikte, Part kralı II. Ferhat MÖ 129'da Selevkosları Yukarı Mezopotamya'dan çıkarmıştır.

Bu dönemde Mezopotamya'nın tamamı ile Kuzeydoğu Suriye'nin bir bölümü savaştan güçler arasında bir tampon bölge haline gelmiştir. Bu süreçte MÖ 132'den itibaren etkisi Mardin'e de ulaşan Urfa (Edessa) bölgesinde Aramiler Arap kökenli bir hanedanlığın önderliğinde Abgar Beyliği'ni kurmuşlardır. Ermenilerin baskısına maruz kalan Abgar Beyliği kısa sürede dağılmış ve MÖ 88-70 yılları arasında bölgeye Ermeni Beyi Tigran egemen olmuştur. Bununla birlikte, bu dönemde temel siyasal güç, Romalılar ile Perslerin devamı niteliğindeki Partlardır. Batı Asya'ya ilerlemeye çalışan Romalılar, Ermeni beyliğine son vermelerine karşın Partlara karşı üstünlük kuramamış ve barış yapmışlardır (MÖ 37). MS 1. yüzyılın sonuna gelindiğinde Septimus Severus ile Romalılar, tüm Kuzey Mezopotamya'yı bir Roma eyaleti haline getirmiş ve Nusaybin'i de içine alan bölgeye garnizonlar ve ticaret kolonileri kurmuştur. Ancak yine de bölgede yerel güçlerin egemenliği ortadan kalkmış değildir. İki büyük imparatorluğun arasındaki nüfuz savaşımına karşın, ticaret yolları üzerindeki işlevleri nedeniyle yerel güçler, Arap liderler etkindir (Aydın vd. 2000: 44-48).

Pers-Part ve devamında Sasanilerin temsil ettiği Doğu ile (Roma ve Bizans'ın temsil ettiği) Batı arasındaki çatışmaya, giderek Hıristiyanlık boyutu katılmıştır. Hıristiyanlığın bölgede yaygınlaşmasını sağlayan halk Aramilerdir. MS 38'den başlayarak tedricen Hıristiyanlaşan Aramiler Hıristiyanlığı topluca kabul eden ilk kavim, Aramca konuşan Urfa-Abgar Krallığı da ilk devlet olmuştur.

Roma İmparatorluğu, Kudüs'teki ilk ana kiliseyi yıktıktan sonra (MS 70), Hıristiyanlık Anadolu'nun güneyinde Antakya'da Aramilerce benimsenmiş ve orada kurulan kilise zamanla Hıristiyanlık için bir merkez haline gelmiştir. Öte yandan Süryanice ilk İncil 2. yüzyılda, Yunanca dört İncil'den derlenerek Urfa'da yazılmıştır. Hıristiyanlık Fırat'ın doğusuna doğru yayılmaya başlayınca, Grekçe ve İbranice kutsal metinlerin, yerel dillere çevrilmesi girişimi de doğal olarak başlamıştır (Aydın vd., 2000: 51).

MS 200'lerde Roma İmparatorluğu İncil nüshalarını yok ederek ve kiliseleri yakarak Hıristiyanlığa yönelik baskılarını artırmıştır. Bunun da etkisiyle Tur Abdin, Hıristiyan keşişlerin toplandığı ve inziva hareketinin geliştiği bir yer haline gelmiştir. Bölgede Roma-Sasani çatışması yüzyıllar boyunca sürmekle birlikte Dicle Nehri sınır olarak kabul edilmiştir ve Mardin, önce Roma daha sonra da Bizans egemenliğinde kalmıştır. Bugün Mardin'in 30 km güneydoğusunda önemli bir turistik ziyaret yeri olan Dara antik kenti, Roma imparatoru I. Anatasius (491-518) tarafından İranlılara karşı savunma ve askerî amaçlı bir sınır kenti olarak kurulmuştur. Arap İslam fetihlerine kadar önemsiz bir askerî mevkiden ibaret olduğu anlaşılan Mardin, Arap fetihleriyle birlikte gelişmeye başlamış ve Artuklu hanedanına başkentlik ettiği dönemde "gerçek ve parlak bir 'kent' halini almıştır" (Minorsky, 1957 ve Sinclair, 1989; Aydın vd., 2000: 8; Erkanal, 2005).



Turabdin bölgesindeki en önemli manastırlardan biri. Bugün taş işçiliği bakımından özel bir ilgi görmektedir.

Arap-İslam dönemi

7. yüzyıla kadar Yukarı Mezopotamya'nın siyasi ve toplumsal tarihini Doğu-Batı mücadelesi belirlerken, sonrasında Güneyden gelen Arap-İslam güçleri etkili olmaya başlamıştır. 640 yılında Roma'yı Toroslara kadar çekilmeye zorlayan Araplar, bölgeyi İslamlaştırmaya da başlamıştır (Göyünç, 1991: 7). İslam egemenliğinin bu ilk yüzyılında (7. yüzyıl), Mezopotamya toplumsal ve siyasi olarak istikrara kavuşmuş değildir. Mervaniler, Arap aşiretlerin başına buyruk hareketleri, Arap önderleri arasındaki iktidar kavgası, Hristiyan Arap kabilelerinin isyanları ve Nasturiler arasındaki iç iktidar çekişmeleri bir kargaşa ortamı yaratmıştır. Arap egemenliği yayılırken Ermeni beyleri Arap yöneticilerin vassalları haline gelmiş, Ermeni nüfusu cemaatler halinde İslamiyete geçmiştir.

Bölgenin tarım ve ticari faaliyetlerini daha çok Aramiler yerine getirmektedir. Yahudilerin de yaşadığı Nusaybin bir Arami kentidir. Dicle'nin doğusundan itibaren Zagroslara doğru Arami nüfus azalırken, İranlılar (Farsi) ve Kürtlerin nüfusu artmıştır. Arap egemenliği döneminde Mardin, Nusaybin'e göre ikinci konumunu sürdürmüştür. Arap ve Abbasi egemenliği bölge nüfusu ve özellikle Hristiyanlar açısından rahat bir dönem olmakla birlikte, 8. yüzyıldan, Türklerin fethine kadar bölge çeşitli kargaşa ve güç mücadelelerine sahne olmuştur.

Mardin 7. yüzyılda, kaynaklarda bir kale ve bu özelliği ile feodal hâkimiyetin merkezi kabul edilmiştir ve Kefertüth piskoposluk sahası içindedir. Tur Abdin'in metropolitlik merkezi ise 615'ten 1049 yılına kadar Midyat yakınlarındaki Kartmin Manastırı olmuştur. Bu manastır, 1049-1915 yılları arasında özel bir metropolitlik sahasının merkezi haline gelmiştir. İslam fetihlerinin ilk yüzyıllarında Nusaybin de, Nasturi kültürünün önemli merkezlerinden biridir. 8. yüzyıldan Moğol istilalarına kadar geçen dönemde, Nasturiler bölgede yaygınlık kazanmışlardır. Moğol ve Timur istilaları ve baskınlarının süreklilik kazandığı 15. yüzyılda Nasturilerin bir kısmı Roma Kilisesi'nin hâkimiyetine girerek, hiyerarşi, ritüel ve örgütlenme olarak Nasturi Kilisesi ile aynı olan fakat Roma Kilisesi'ne bağlanarak doktrin tartışmalarından kurtulan Keldani Kilisesi'ni meydana getirmiştir (Aydın vd. 2000: 70-74).

Arap-İslam egemenliğinin Bizans-Sasani nüfuzunu kırarak yerleşikleştiği dönemde, Yakubiler ve Nasturiler arasında ibadet dili (liturji) Süryanice'dir. Emevi egemenliği ile birlikte yönetim dili Arapça olmuş ve çok sayıda Hristiyan da yönetimdeki görevleri nedeniyle Arapça öğrenmek durumunda kalmıştır. Bu durum, 8. yüzyıldan itibaren Süryani âlimlerin, Süryanice'ye aktarılmış Yunanca eserleri Arapça'ya çevirmelerini kolaylaştırmıştır. Bu sayede Arapça'nın bilim ve kültür dili oluş süreci başlamıştır. Diğer yandan Arapların yerli halkla teması, Arapça'yı daha da yaygınlaştırmıştır. Arapça, giderek Yakubi ve Nasturi kiliselerinde kullanılan gündelik dil haline gelirken, Süryanice liturjik dil olmayı sürdürmüştür. 11. yüzyıla

birlikte Arapça hem egemen yazı dili hem de günlük konuşma dili haline gelmiştir. Ancak Araplaşma yönündeki bu kültürel dönüşüm, dinî sınırlara ilişkin bir saygı korunduğu için İslamlaşmadan ayrı bir süreç olmuştur (Aydın vd. 2000: 80). Çünkü çağın devletler arası politik mücadelesinin kültürel kaynağı büyük oranda dindir.

Türk-İslam dönemi

Artuklular

1040'lerden itibaren, İran üzerinden batıya ilerleyen Türkler Kürtlerin, Ermenilerin, Yahudilerin, Yakubi ve Nasturilerin, Arapların ve Şemsilerin yaşadığı Mardin çevresinde, yeni bir unsur olmuşlardır. 1071 Malazgirt Savaşı ile Bizans'ın Anadolu'nun ortalarına kadar çekilmeye zorlanması, göçmen Türk grupların bölgede kalıcı bir unsur olmasını sağlamıştır. Alparslan, Selçuklular içindeki Türkmen Beylerinden Artuk Bey'e, Mardin ve Diyarbakır bölgesini askerî dirlik olarak vermiştir. 1100 yılına gelindiğinde de bölge büyük oranda Artuklu egemenliğine girmiştir.

Artuklular üç kol halinde gelişmiş bir Türkmen beyliğidir: Hasankeyf Artukluları (1101-1231), Harput Artukluları (1185-1233) ve Mardin Artukluları (1108-1408). Artuk beyin oğullarından Sökmen Bey Hasankeyf Artuklularını, İlğazi Bey de Mardin Artuklularını kurmuştur (Köprülü, 1997: 617).

Artukluların bölgedeki siyasi egemenlikleri üç dönem halinde değerlendirilebilir: Bağımsızlık kazanıp güçlendikleri dönem, zayıflayan Selçuklu karşısında ve Haçlı Seferlerindeki başarıları ile bölgedeki güçlerini sürdürebildikleri dönem ve daha sonra Selçuklu ve Abbasi baskısı altında yarı bağımsız oldukları dönem (Altun, 1978: 4; Günal, 2006: 52). Bununla birlikte Artuklu dönemi, 12. yüzyıl ortalarından itibaren, Artuklu'ya başkentlik yapan Mardin'in bir bilim ve kültür kenti olarak yükseldiği dönem olmuştur (Aydın vd., 2000: 93).

Öte yandan 1180'de Mısır ve Suriye'deki Eyyubi devleti-

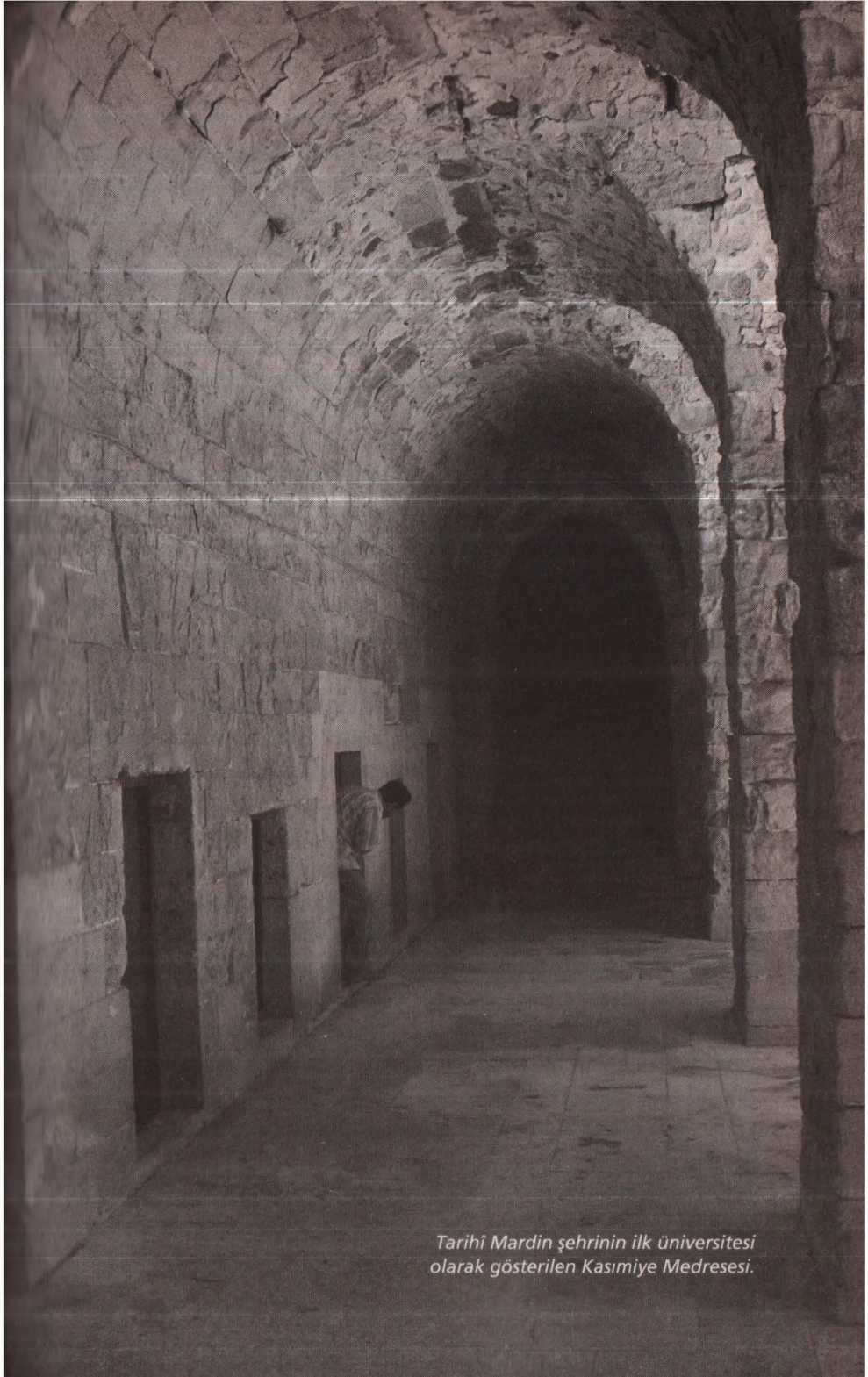
nin hükümdarı Selahaddin Eyyubi, kuzeye doğru ilerleyip önce Nusaybin’de, sonra da Cezire, Botan, Tur Abdin ve Diyarbakır bölgelerinde egemenliğini yaymaya başlamıştır. Selahaddin 1183’te Diyarbakır’ı ele geçirdikten sonra Mardin ve Silvan bölgesinin Artuklu emirleri, Eyyubilere bağlılıklarını bildirmişlerdir. 1185’ten itibaren bölgede Selahaddin Eyyubi’nin fiilî ve hukuki egemenliği başlamıştır. Bu durum bölgede Selçuklu etkisinin azalmaya başladığını da göstermektedir. Ancak Selahaddin’in ölümünden sonra (1193) bu kez Eyyubilerin bölgedeki egemenlikleri zayıflamıştır (Aydın vd., 2000: 97-99).

13. yüzyılda Anadolu ve Mezopotamya ile birlikte Mardin Artuklularını tehdit eden bir diğer unsur Moğol saldırılarıdır. Moğol saldırıları sonucunda İlhanlılar vesayetinde Artukluların egemenliği sürmüştür. Moğol saldırılarından sonra Artuklular için en büyük tehdit Karakoyunlu ve Akkoyunlu beyliklerinin baskısı olmuştur.

13. yüzyılın sonuna kadar Anadolu Selçuklularının kervan ticaretine verdiği önem ve 12. yüzyılın sonlarında Suriye, Mısır ve Irak’ın Eyyubi yönetimi altında birleşmesiyle oluşan ticari bütünleşme, bölgede refahın artmasına yol açmıştır. Bunu da Artuklu devrinde Mardin’de yürütülen bayındırlık faaliyetlerine ilişkin görkemli örneklerden anlamak mümkündür. Buna ek olarak Mardin, 12. yüzyıldan itibaren başlayan “bölge merkezi” olma niteliğinin yanına önemli bir zanaat merkezi olma özelliğini de eklemiştir. Kent, 13. yüzyılda 16. yüzyıldaki, hatta 20. yüzyılın başındaki mekânsal genişliğine neredeyse ulaşmıştır (Aydın vd., 2000: 100-104).

Karakoyunlular ve Akkoyunlular

Artuklular, Akkoyunluların saldırıları ve kuşatmalarına karşı kenti, kuşatma esnasında yardım aldıkları Karakoyunlulara teslim ettiklerinde üç yüzyıllık egemenlikleri de son bulmuştur (Abdulgani Efendi, 1999: 95-96). Karakoyunlular, Akkoyunlu baskısına fazla dayanamamış (1409-1494) ve kısa bir süre sonra Mardin yönetimi Akkoyunlulara geçmiştir.



*Tarihî Mardin şehrinin ilk üniversitesi
olarak gösterilen Kasımiye Medresesi.*

Akkoyunlu yönetiminde Mardin, göçebe dinamiklerin etkisine girmeye başlamıştır. Akkoyunlu beyi Kara Osman, göçebe güçlerin üzerinden siyaset yapsa da, yönettiği bölgedeki tarımsal, sınai ve ticari faaliyetlerin büyük bölümünü yürüten Ermeni ve Yakubi cemaatleri de içine alacak biçimde, güç dengelelerini gözetmiştir. Akkoyunlu Kara Osman oğullarından Ali Bey başlangıçta Türkmenleri Mardin civarına yerleştirmiş, bölgede Türk-İslam unsurları güçlendirme işini kardeşi Hamza Bey'e bırakmıştır. Daha sonra iktidarının kurumsallaşp istikrar kazanmasında genel olarak Mardin ve Diyarbakır Hristiyanlarından destek almıştır. "Akkoyunlu devletinin tarih boyunca sürekli bir tema olan yerleşik Hristiyan ve Müslüman kentli sınıflar arasındaki sürtüşmede Hristiyanlardan yana tavır koyan Hamza Bey, bu yüzden Müslüman tarihçiler tarafından 'İslamiyete ihanetle' suçlanmıştır" (Woods, 1993: 98-99'dan akt. Aydın vd., 2000: 107). Bununla birlikte Akkoyunlu döneminde tekke-zaviye ve medrese gibi yapılar artmış, Artuklu döneminde yapılan cami ve çarşılar kapsamlı onarımlar görmüştür (Abdulgani Efendi, 1999: 146-147). Osmanlı'nın son zamanlarına kadar kullanılan ve bugün turistik bir mekân olarak ziyarete açılmış olan Kasımiye Medresesi ve Cihangir Bey Türbesi bu yapıların örnekleridir.

Osmanlı dönemi

16. yüzyıla gelindiğinde Akkoyunlu devleti zayıflayarak dağılmaya başlamış ve üzerindeki Safevi baskısı iyice artmıştır. 1514'te Osmanlı orduları Safevileri Çaldıran'da mağlup ettikten sonra, Safevilerin Doğu Anadolu ve Ortadoğu'daki etkisi ve nüfuzu sona ermiştir. Bölgede Osmanlı'nın etkisi arttıkça da, yerel Kürt emirlikleri Osmanlı ordularıyla birlikte hareket ederek, aşama aşama Safevi ordularını yenilgiye uğratmış ve bölgenin Safevilerden Osmanlı egemenliğine geçmesinde etkin olmuştur (Göyünç, 1991: 15-30).

Osmanlı öncesinde, Artuklu egemenliğindeki yüzyıllara kadar Cizre ve Nusaybin'e göre daha önemsiz bir bağlantı şehri olma niteliğindeki Mardin, Artuklu döneminde bir "rönesans"

yaşamış, başkent olarak kültürel, ekonomik ve siyasi bir merkeze dönüşmüştür. Osmanlı hâkimiyetinde de 17. yüzyıla kadar bu canlı bir ekonomik ve ticari merkez olma özelliğini korumuştur. 18. yüzyıl sonuna kadar ise şehrin siyasi ve toplumsal görünümde önemli bir değişiklik olmamıştır. Ancak 19. yüzyılda Tanzimat dönemiyle başlayan modernleşme hareketleri, kentte yapısal dönüşümler yaratmıştır. Fethi takip eden yıllarda tımar sistemi, vergilendirme, askerî ve idari yöneticiler gibi merkezî yönetim aygıtları, kente nüfuz etmeye çalışmakla birlikte, etkileri sınırlı kalmış, 19. yüzyıl ortalarına kadar geçen üç yüzyılda Mardin’de belirleyici olan, Osmanlı’dan çok kendi dinamikleri olmuştur.

Aydın ve Emiroğlu (vd. 2000: 119) Osmanlı yönetimindeki Mardin’i şekillendiren temel dinamikler ve tarihsel faktörlerin karşılıklı etkileşimlerini şöyle bir matris içinde değerlendirirler: “Ana eksen, merkezinde i) Kürt, Türk, Arap, Ermeni, Süryani köylü ve göçebelerin bulunduğu tarımsal ve pastoral ekonomi ile ii) esas olarak başta yine Süryani ve Ermeni gayrimüslimlerin ağırlıklı olarak merkezinde bulundukları bir kentsel ekonomi ve ticaretin yarattığı artı ürüne; iii) Osmanlı merkezî yönetiminin bölgedeki temsilcileri asker ve bürokratlarla Kürt, Türk ve Arap kökenli aşiret reisleri ya da Osmanlı öncesi yönetici elit mensuplardan oluşan ve birkaç ailenin temsil ettiği yerel aristokrasinin ürün ya da vergi-rant olarak el koyma mücadelesinin oluşturduğunu söylemek mümkündür”.

16. yüzyılda Mardin şehrinin toplumsal ve ekonomik yapısına dair ayrıntılar, vilayet nüfus sayımları, tahrir defterleri ve sicillerden elde edilebilmektedir. Osmanlı bu sayımları, kent mahalleleri ve mahallede yaşayan vergi mükellefi yetişkin erkeklerin toplumsal ve dinsel durumlarına göre yapmıştır.

Osmanlı fetihten sonra 1518 yılında kapsamlı bir nüfus sayımı yapmıştır. Buna göre Mardin’in dokuz mahallesi vardır (Bkz. Ekler, Tablo 1). Sayıma göre ise kentin yarısı (%48) Hıristiyan, yine Arap’ı, Kürt’ü ve Türk’üyle yarıya yakını (%45) Müslüman iken, geri kalan küçük bir kısım da Şemsi ve Yahudilerden oluşmaktadır (bkz. Ekler, Tablo 2).

Bu veriler sadece vergi mükellefi yetişkin erkekleri gösterdiği, kadın ve çocukları ve vergiden muaf askerî- bürokratik sınıfı göstermediği için nüfusun geneli hakkında verdiği bilgi sınırlıdır. Ancak kent hayatında fetihten Osmanlı'nın son dönemlerine kadar Şemsiyye hariç, Mardin'in bütün mahallelerinde Müslüman ve gayrimüslimler bir arada yaşamışlardır. Bununla birlikte, şehir halkının belli kesimlerinin kentin belli merkezlerinde yoğunlaştığı da görülmektedir. Örneğin hem Osmanlı'nın hem de kilise örgütünün içindeki Hristiyan cemaatlerin baskısını hisseden güneşe tapan Şemsilerin, kentin güney ucundaki Bab-ı Savur Mahallesi'ne tekabül eden kendi adlarıyla anılan mahallede yaşamaları ile dışlanmışlıklarından söz edilebilir (Aydın vd. 2000: 129-130). Kent hayatı içinde ticaret ve zanaat işlerini yürüten gayrimüslimler, bir kısım Müslüman aile ile birlikte kentin ticaret burjuvazisini oluşturmuşlardır. Bu sınıfsal ortaklığın izlerini bugün de görmek mümkündür.

Toplumsal yapı itibarıyla Mardin, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun kimi bölgelerine benzer bir özelliğe sahiptir. Bölgenin gayrimüslim nüfusu dışındaki Kürt, Türk ve Arap halkının büyük çoğunluğu, kırsal kesim söz konusu olduğunda ise hemen hemen tamamı, aşiret yapısı içinde yaşam sürdüren kabile ve cemaatlerden oluşmuştur. Genel bir isimle "ekrad-ı aşair", Kürt aşiretleri olarak zikredilen bu aşiretler, başlıca üç büyük gruptur: Milli (Akkeçili), Sürgücü, Mışki. Mardin kazasının toplam gelirlerinin neredeyse 2/3'si, yerleşik ya da göçebe bu aşiretlere bağlı köy, mezra ve cemaatlerden gelmiştir (gelir rakamları: Göyünç ve Hütteroth, 1997; Aydın vd., 150).

Bu aşiretler Mardin'in Musul-Diyarbakır, Musul-Halep yolu üzerinde Basra ve Güney Asya hattı için önemli bir merkez olduğu transit ticaret yolları üzerinde, güvenliği sağlamıştır. 17. ve 18. yüzyıl boyunca aşiretlerin² bu ticaret yolu için önemi de-

2 İbrahim Yılmazçelik (1995: 170) 13 Mayıs 1747 tarihli avarız defterlerine göre Mardin'de bulunan aşiretleri şöyle listeler: 1. Mihli, 2. Tavusi, 3. Piran-i Zencir, 4. Karadara, 5. Rışmil, 6. Kabalı, 7. Maksi, 8. Birnek, 9. Cevzat, 10. Hindülü, 11. Telermen, 12. Karacahisar, 13. İbrahimiye, 14. Bilali, 15. Kalemtra, 16. Şeyhan-ı Zencir, 17. Kültülü, 18. Selah, 19. Tekük, 20. Şığlevan, 21. Kavı, 22. Telfeyyaz, 23. Kmakbele, 24. Kiki, 25. Ömeriyan, 26. Milli, 27. Şar-

vam etmiştir ve aşiretler bu ticaret yolunun farklı bölümlerinin kontrolü için rekabet halinde olmuşlardır. Bu yollar ayrıca haberleşme için de önemli yollardır ve Osmanlı haberleşmenin güvenliği için bu yol üzerinde menziller kurulmuştur.

19. yüzyıl ortası, dinsel grup ve kimliklerin Tanzimat Fermanı ve misyon faaliyetleriyle harekete geçtiği bir dönem olmuştur. Yerel güçler, bölgedeki etkinlik ve nüfuzları için mücadele etmeye başlamıştır. Bunlardan biri de Kürt emiri Bedirhan Bey'in isyanıdır. Bedirhan Bey yönetiminde bulunan Midyat ve Cizre, 1842'de Musul valisi Mehmet Paşa'ya bağlanmıştır. Bedirhan Bey, 1839 Nizip yenilgisinden sonraki kargaşa ortamında Hakkari ve Bitlis beyleri ile ittifak halinde güçlenmiş ve Tanzimat'ın getirdiği yeni vergi düzenlemelerine direnmeye başlamış ve tüm bunlar sonucu da Osmanlı yönetiminin tepkisini çekmişti. Hakkari'nin dağlık bölgesinde yaşayan Nasturilerin vergi vermek istemeyerek Hakkâri beyi Nurullah bey ile Bedirhan Bey'e karşı ayaklanmaları ve Bedirhan bey tarafından bu ayaklanmanın kanla bastırılması, İngiltere ve Fransa duruma müdahale etti. 1847 yılında Osmanlı kuvvetlerine teslim olan Bedirhan Bey sürgün edildi. Yerel iktidar odaklarının tasfiyesinden sonra, 20 Mayıs 1847 tarihli Sadaret lüzum arızasında yazıldığı üzere, Anadolu müşirinin teklifiyle Van, Muş, Hakkâri sancakları; Cizre, Batman ve Mardin kazaları birleştirilerek Kürdistan Eyaleti kuruldu" (Bruinessen'den akt. Aydın vd., 202-203).

Tanzimat yılları, farklı kültürleri ve yerel güçleri harekete geçirmiştir. Bölgede kazılar yapan İngiliz arkeolog "Austen Henry Layard'a Musul paşasının söyledikleri, Tanzimat'ın günlük yaşamda yarattığı gerilimi yansıtır. Kazılar için Osmanlı devletinin izin vermesini eleştiren ulema konusunda, eski Sivas valisi olan paşa şunları söyler: 'Sivas'ta karşında Müslümanlar ve Tanzimat vardı; ama burada yalnızca Kürtler ve Araplar var ve bunlar vallahi hayvan. Hayır, devam etmenize izin veremem" (Layard 1970: 87; Aydın vd., 2000: 208).

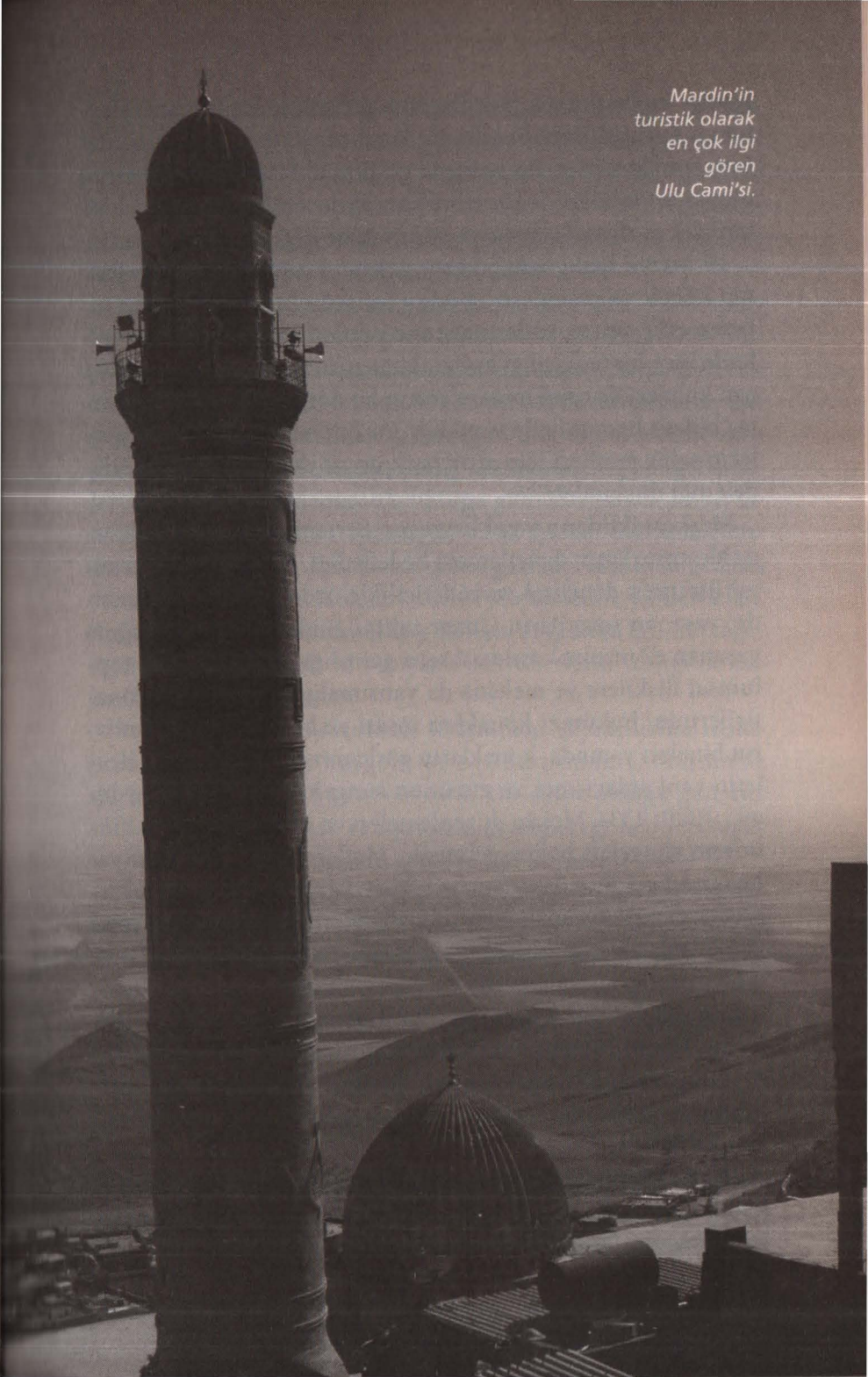
18. yüzyıl ve 19. yüzyıl sonuna kadar Mardin nüfus tablosu, özellikle 19. yüzyılın sonlarına doğru, Hristiyan nüfusu içinde Protestan ve Katoliklerin arttığını göstermektedir (Bkz. Ekler, Tablo 3). Amerika ve Fransa misyoner faaliyetlerinin etkisi bilinmektedir.

Nüfus verilerini Mardin’de mahallelerle birlikte düşünmek toplumsal yapı hakkında daha aydınlatıcı olmaktadır. 16. yüzyılda, Mardin’de dokuz mahalle bulunurken, 1834 sayımında on üç mahalle olduğu belirtilmiştir. Cumhuriyet’e kadar da, bu mahalle dokusu bozulmamıştır. Bu uzun zaman içinde bazı mahallelerin adlarının değiştiği, bazılarının aynı adlar altında parçalara bölünüp küçüldüğü görülmektedir. Adlarını koruyabilen mahalleler, yalnızca Kölesiyye ve Bab-ı Cedid mahalleleridir. İlki yalnızca adıyla değil, muhtemelen eski sınırlarıyla da varlığını sürdürürken, ikincisi üçe ayrılmış, iki yeni mahalle oluşmuştur. Bunlardan biri büyük çarşı ve Ulu Cami civarını içeren Cami-i Kebir, diğeri ise Cumhuriyet döneminde adı Teker olarak değiştirilen Tekke Mahallesi’dir. 16. yüzyılda Bab-ı Cedid Mahallesi’nde kışladıkları görülen Mişkin aşiretine mensup cemaat, sonradan bugünkü Diyarbakırkapı Mahallesi’nin üst kısmında, Mişkin adıyla ayrı bir mahalle oluşturmuştur. Mardin, Cumhuriyet dönemine bu mahallelerle girmiş ve 1930’lara kadar, şehrin dokusunda önemli bir değişiklik olmamıştır (Aydın vd., 2000: 225) (Bkz. Ekler, Tablo 4).

19. yüzyılda da aşiretlerin ve köklü ailelerin oturdukları mahallelerden bahsedilmelidir. Milli, Hacı Kermo, Ensari, Şatana gibi ailelerin “yönetici”, Mişkin, Daşi, Mendilkani aşiretlerine bağlı ailelerin koruyucu olduğu şehirde, aileler farklı mahallelere yerleşmiştir: Medrese Mahallesi’nde Milli, Tekke Mahallesi’nde Ensari, Paşazade, Hamidi; Savurkapı Mahallesi’nde, Hacı Kermo, Paşazade, Daşi, Saar; Şehidiye Mahallesi’nde Şatana; Cami-i Kebir’de (Ulu Cami mahallesi) Hamyonus, Hulusizade; Diyarbakırkapı Mahallesinde Mişkin, Çabuk, Mataracılar; Şar Mahallesi’nde Artukoğulları, Şahkulu aileleri.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren modernleşme hareketleriyle birlikte Mardin’de ulaşım ve haberleşmede teknik dona-

Mardin'in
turistik olarak
en çok ilgi
gören
Ulu Cami'si.



nımlar kullanılmaya, belediyeçilik gelişmeye başlamıştır. Devlet ve Avrupalı misyonerler ile yerel cemaatler, anıtsal yapılar inşa etmektedirler. Bu noktada günümüz Mardini'nin silüetini oluşturan mimari doku ve mekânsal düzenlemelerin nasıl bir tarihsel ve siyasal çerçeveye yerleştiğine değinilebilir.

19. yüzyıl başlarında bölgeye gelen seyyahlar, Mardin evlerinin küçük ve gösterişsizliğinden bahsederken, 1890'lardan itibaren eski yapı ve katların üstüne yenilerinin yapıldığı ve yapı-larda ince bir taş işçiliği kullanıldığı gözlenir. Çok sanatlı kilise çan kuleleri ile cami minarelerinin bu dönemden itibaren, adeta "bidat-ı hasene" gibi yapıldığı göz önüne alındığında, bu yılların şehir merkezi için artık istikrarı ve dışavurumculuğu ifade ettiği düşünülebilir.

Merkezî iktidarın yerel kargaşayı bertaraf etmeyi ve istikrarsızlık unsurlarını denetlemeyi hedeflediği, askerî sınıfın tarımsal üretimin denetimi ve yöneticilikle özdeşleştiği bir dönemde, yaşanan sorunların (tımar sahipliğinden toprak ağalığına yaşanan dönüşüm) aşılması için getirdiği düzenlemeler, toplumsal ilişkilere ve mekâna da yansımaktadır. Osmanlı yöneticilerinin, hükümet konakları inşası ve bütün yeni kurumların binaları yanında, konakların görkemine verdiği önem, devletin yeni anlayışının ve gücünün simgeleştirilmesidir (Aydın vd., 2000: 233). Mekân düzenlemeleri ve mimari, gücün ve iktidarın simgeleri haline gelmiştir. Modernleşme, iktidarın yalın bir askerî güce dayanamayacağına dair bir bilinci de geliştirmiştir. Gerek Avrupalı misyon faaliyetleri ile olsun gerek yerel güç odakları ile olsun, kültürel egemenlik mücadelesinin tarafları ve araçları çoğalmıştır.

Bununla birlikte 19. yüzyıl Mardini'nin kültürünü, geleneklerini, konut biçimini ve şehir yaşamını belirleyen, aşiretli-devletli büyük aile yapılanması, devletle yerel iktidar güçlerinin uzlaşmasının örüntüsünü ortaya koymaktadır (Aydın vd., 2000: 250).

19. yüzyıl, modernleşme ve Batı'ya açılmayla birlikte Osmanlı millet sistemi içinde kimliksel gerilimlerin de arttığı bir yüzyıl olmuştur. Osmanlı tebaaları modern kurumlar ve kamusal

kararlara katılım araçları ile siyasallaşmaya başlamıştır. Avrupa siyasetindeki yeni dinamiklerle çakışan bu gelişim, geleneksel statüsünü yitirdiğini hissedenden Müslüman unsurlarda, özellikle yerel iktidar odakları ve ulema, Avrupa'ya ve yerel Hristiyan cemaatlere karşı düşmanca bir tavır geliştirmeye yol açmıştır (Davison, 1997: 137-159; Aydın vd., 2000: 275).

Toprak mülkiyetinden mahkemelerin işleyişine, idare meclislerinden askerliğe kadar, yeni hukuk ve idare düzeninin oluşup Mardin'de uygulamaya konduğu bu yüzyıl, Osmanlı devletinin dinler karşısında hukuken eşit mesafede durduğunu, din değiştirmeyi suç olmaktan çıkardığını da hukuken ifade ettiği dönem olmuştur. Ancak, inanç konusundaki yeni gelişmeler, devlet ve tebaası arasında olduğu gibi, Müslüman ile Hristiyan tebaa arasında ve Hristiyan tebaa içinde, eski inançlarına sadık kalanlarla, yeni mezheplere geçenler arasında gerilim yaratmamış değildir. Hukuk konusu ve ekonomik yönleri olan, öncelikle kimlik ve aidiyet duygularıyla doğrudan ilintili bu gelişim, dışarıdan gelen ve imtiyazlı misyonerlerin varlığı ile daha da karmaşılaşmıştır.

Bunlarla birlikte Mardin'de Müslüman-gayrimüslim ilişkisinde geleneksel bir hoşgörü de söz konusudur. "Mardin'de de 'klasik dönemde' bütün Osmanlı ülkesinde olduğu gibi, her milletin ne renk elbise ve ayakkabı giyebileceği belirlenmiştir ve herhalde, bu hükümlere genelde uyulmaktadır; fakat gayrimüslimlerin ata binmelerine izin verilmesi ve bunun Müslüman halkın tepkisini çekmemesi, Mardin'e özgüdür. 1826'da Mardin'e gelen Buckingham'a göre, bu ayrıcalık Mardin Hristiyanlarına tanınmıştır ve halk tarafından çok doğal karşılanmıştır; oysa o gün Şam'da bile böylesi bir davranış Müslümanları öfkeliendirmeye yetebilecektir.

Mardin'de halkın birbirine davranışı konusunda dikkati çeken bir özellik de, Müslüman ve gayrimüslimlerin 'selamün aleyküm' diye selamlaşmalarıdır. Bir Hristiyan'ın bu biçimdeki selamına olağan cevabın şerifler tarafından bile verilmesi seyyahların dikkatini çekmektedir". Öte yandan yine Buckingham, kendi gelişinden (1826) elli yıl önce, Hristiyanla-

rın düğünlerini ve bayramlarını açık havada kutlamaları gele-
neği varken, Müslümanların hareket ve sürekli müdahaleleri
ile bu âdetten vazgeçildiğini ve düğünlerin evlerde yapılır ha-
le geldiğini de belirtir (Buckingham, 1827'den akt. Aydın vd.,
2000: 310).

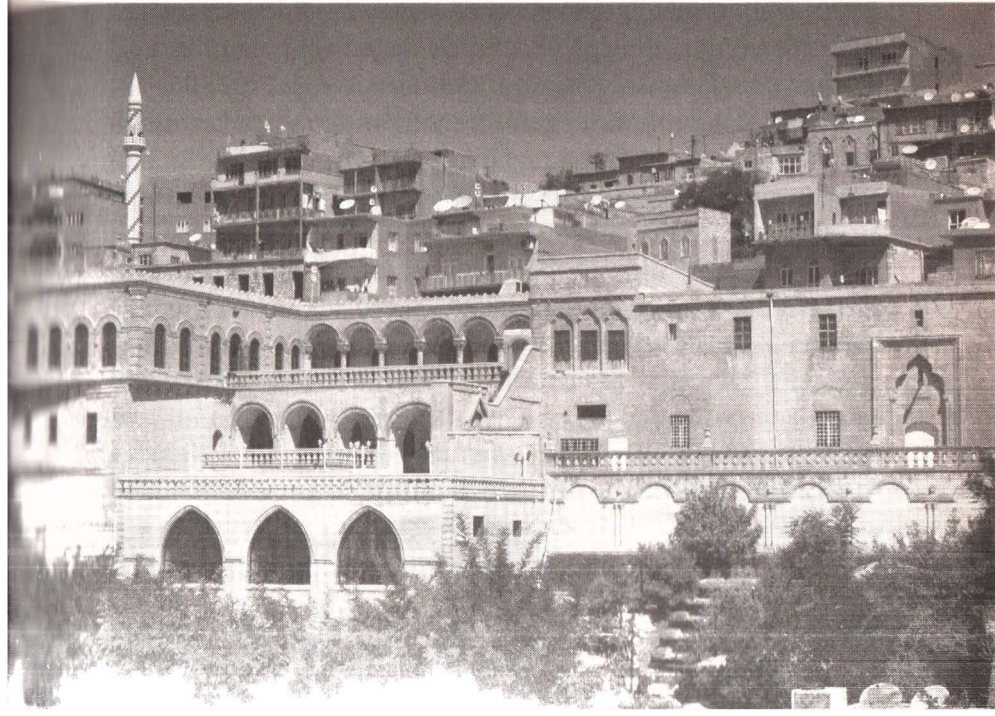
1877 yılında Mardin'e gelen Geary, şehirde halen korku ol-
makla birlikte, fanatizmin her yerden daha zayıf (az) olduğunu
bildirir. Geceleri silahlar patlamakta, olayları bildiren Katolik,
Protestan misyonlarının telgrafları ile Diyarbakır'dan jandar-
malar gönderilmektedir ancak yine mahallelerde iç içe yaşama-
nın da etkisiyle dinsel fanatizm halkın Hristiyan cemaate sal-
dırmasını engellemektedir (Geary, 1878: 160-61'den akt. Ay-
dın vd., 2000: 313). 19. yüzyılın ortalarında başlayan idari re-
formlar ile Anadolu'da âyana karşı merkezî otoriteyi güçlendir-
me süreci, geleneksel Kürt hanedanlarının ve beyliklerinin de
tasfiye edilmesini içermiştir. Bu tasfiye sürecinde aşiretler arası
ve aşiretler ile merkezî otorite arası çatışmaların yarattığı kar-
gaşa ortamında, boşalan aşiret otoritesinin yerini Kürt dinî li-
derler doldurmaya başlamıştır.

19. yüzyılın sonunda (1891) Rus Kazaklarından etkilenecek
kurulan Hamidiye Alayları aşiretler arası güç dengelerini deği-
ştirmiştir (Bayart, 1999: 87). "Hamidiye Alayları'nın kuruluşun-
da, merkezî otoriteyi tesis etmek, bölgede devletin etkin olabi-
leceği bir toplumsal-siyasal denge kurmak, aşiretlerden askerî
güç olarak yararlanmak, Ermeni faaliyetlerine engel olmak,
Rus saldırıları ve İngiltere politikasından bölgeyi korumak, İsl-
amcılık siyasetine dayanak oluşturmak gibi amaçlar güdüldü-
ğü yaygın olarak paylaşılmaktadır" (Aydın vd., 2000: 319).

Uzun 19. yüzyıl sonunda, biriken gerilimler 1895 Erme-
ni olayları ile birlikte, Hristiyanlara yönelik baskı ve saldırı-
lar artmasını doğurmuştur. "Mardin'de dikkat çeken, saldırı-
nın bütün Hristiyanları hedef almasına karşın, şehrin sığınak
olması ve şehrin Müslüman eşrafının, Hristiyanları koruması-
dır" (Aydın vd., 2000: 326).

Osmanlı kayıtlarında dinsel tasnifler yapılmakta, Müslümanlar arasındaki etnik ayrımlara yer verilmemektedir (bkz. Ekler, Tablo 5). Müslüman tebaa arasında da etnik ayrımlardan ziyade aile ve aşiret şeklinde örgütlenmiş bir toplumsal yapıdan bahsedilebilmektedir. Arap aşiretler ile Kürt aşiretler arasında da birtakım farklar olduğu belirtilebilir. "1830'larda Osmanlı ordusunda görev yapan Moltke, bu iki grubu şöyle karşılaştırır: 'Kürt hemen hemen her bakımdan komşusunun, Arap'ın aksidir. Sadece haydutluk bakımından her ikisinin zevki aynıdır, fakat bunda da Arap'ta daha ziyade hırsızlık, Kürt'te savaşıklık tarafı vardır. Araplar, eğer kuvvet kendilerinde ise zor kullanırlar. Tüfekten korkarlar ve mükemmel atlarıyla savuşup giderler. Çiftçiliği ve şehirleri hor görürler, deve onlar için her şeyin yerini tutar ve onlara başka kimsenin yaşamayacağı bir memlekette oturma kudretini verir. Ciddi bir hücum karşısında Arap-

1930'lardaki kentsel düzenlemede oluşturulmuş Cumhuriyet Meydanı'na ve kentin bütün tarihi yapıları gibi Mezopotamya bakan Mardin Müzesi.



lar erişilemeyecek uzaklıklara çekilirler ve hiçbir tarafta tahrip edilebilecek daimi bir oturma yerleri olmadığı için, bu bakımdan da kendilerine zarar vermenin imkânı yoktur. Buna karşılık Kürtler ihtiyaç yüzünden çiftçi, eğilimi yüzünden de savaşçıdır. Bu sebeple köyler ve tarlalar ovada, palankalar ve kaleler dağlardadır. Yaya olarak savaşır, zengin kakmalı ve telkari işlemeli tüfeği babadan oğula miras kalır ve Kürt onu en eski çocukluk arkadaşı gibi tanır” (Moltke, 1995: 330’dan akt. Aydın vd., 2000: 270).

“Gökalp’e göre de, Kürtler ‘aşiret şeklinden çıkmıştır’ ve Arap şeyhleri, aşiretinin halkına eşidi gibi davranıp, ‘zülüm ve teaddide’ bulunmazken, Kürt aşiretlerin ağaları ise, ‘aşiretlerine karşı per hırçın ve bedhin’dir, ‘tahakkümleri fazla, zulüm ve itisafı çoktur’” (Gökalp, 1992: 63, 81). Bu yüzyılda Mardin’deki diğer etnik ve dinsel topluluklar şunlardır:

Süryani kadimler: Mardin, 1056-1091 ve 1166 yıllarında Ortodoks Süryani Kadim Kilisesi’nin patriklik merkezi, 1125’ten itibaren metropolitlik olmuş, 1293 yılından 1932 yılına kadar patriklik merkezi niteliğini sürdürerek, Süryaniler için kutsal şehir kimliğini kazanmıştır (Akyüz, 1998: 34-36; Aydın vd., 2000: 289). Osmanlı devleti resmî olarak 1847’de Süryani Kadim Kilisesi’ni tanımıştır ve 1850’de de patriklik merkezi inşa edilmeye başlanmıştır. Süryani Kadimler Avrupa, özellikle İngiltere ile daha çok dinî eğitimin modernleşmesi çerçevesinde ilişkiler kurmuştur. Deyrûzzafaran Manastırı canlı bir din eğitimi kurumu haline gelmiş ve 1928 yılına kadar hizmet vermiştir (Özcoşar, 2005: 55-57; Akyüz, 1998).

Katolik Süryaniler: Ortodoks olan Mardin Süryanileri içinde Katolikliğe geçiş 18. yüzyıl sonunda başlamış ve 19. yüzyıl sonuna kadar sürmüştür. Süryani Katolikleri 1860 yılında Meryem Ana Kilisesi’ni, 1880’lerde de Mar Efrem Manastırı’nı inşa etmişlerdir. Bugün Meryem Ana Kilisesi’nin bir bölümü müze olarak, 1933 yılına kadar faal olan manastır da konut ve ahır olarak kullanılmaktadır (Akyüz, 1998).

Keldaniler: Keldani cemaati, 489’da Nasturilerden ayrılarak Roma İmparatorluğu içinde kalan ve Batı Süryanileri ola-

rak adlandırılan topluluğun 1445 yılında Katolik olan kısmıdır. 1551 yılında Katolik Kilisesi'ne bağlanmışlardır. 1830 yılında Rum Katolik Kilisesi'nin kurulması çerçevesinde Keldani Katolikler de Osmanlı İmparatorluğunca tanınmıştır. Keldaniler 1858 yılında Roma Kilisesi'nden kopmuşlardır. Keldani cemaatinin Mardin'de daha önce Süryani Nasturilerin kullandığı bir kiliseleri vardır. 1800'lerin sonunda onarılan kilise bugün kullanılmaz haldedir.

Ermeniler: Diyarbakır metropolitliğine bağlı olan Mardin Ermenileri, 17. yüzyılın sonunda Başpiskopos Melkon Tazbazyan'ın önderliğinde Katolik olmuştur. 19. yüzyılın sonuna kadar Mardin Ermenilerinin faal olan iki kiliseleri (Surp Kevork ve Surp Hovsep), bir manastırları ve vakıf mülkleri vardır. Mardin ve civarındaki Ermenilerin nüfusu 19. yüzyıl sonunda başlayan olaylar ve 1915'teki kitlesel tehcir ve katliamlarla iyice azalmıştır (Aydın vd., 2000: 299-300).

Protestanlar: 19. yüzyılın ortasında Amerika kaynaklı olarak başlayan misyon faaliyetleriyle 1867 yılında on dokuz üyeyle Mardin Protestan Kilisesi açılmıştır. Protestan misyonerler, öğretmenlik ve sağlık hizmetlerinde bulunmuşlardır. 1880'lerde 150 kişilik cemaat ile altı kilisede faaliyet göstermiştir. Yüzyıl sonunda cemaat 21 merkezi ve 2.300'e yakın takipçisiyle büyük bir eğitim faaliyeti vermiştir. Birinci Dünya Savaşı'na girildiğinde, Mardin Diyarbakırkapı'da Süryani Protestan cemaatine ait okul, kolej, hastane ve kilise vardı. Amerika'nın Osmanlı ve Almanya'ya savaş açmasıyla Protestan misyonu kapanmıştır (Aydın vd., 2000: 281-285).

Şemsiler: 1766 yılında Mardin'den geçen Niebuhr, Şemsilerin iki mahallesi ve ayrı mezarlıkları bulunduğunu belirtmiştir. Osmanlı döneminde 18. ve 19. yüzyıl boyunca Şemsilerin üç semavi dinden birini seçmeleri konusunda baskı olmuştur. Sayımlarda Süryani olduklarını açıkladıkları ve Süryani ibadetine katıldıkları olmuştur (Aydın vd., 2000: 303-304). Zamanla bir kısmı Süryaniliğe geçmiştir. 19. yüzyılın sonunda Şemsiliğe dair bir unsurla karşılaşılmaz olmuştur.

Yezidiler: Mardin ve civarında şehir merkezlerinden çok kır-

sal da yaşıyan Yezidiler de Şemsiler gibi ehl-i kitap içinde sayılmadıklarından Osmanlı millet sisteminin dışında sayılan kapalı bir topluluktur. 1830'larda Osmanlı'nın merkezî otoriteyi güçlendirme ve düzen sağlama çabalarında saldırılara uğramışlardır. Bu sırada Kürt aşiretlerinin de taciz ve saldırılarına maruz kalmışlardır. 19. yüzyılın sonunda Osmanlı resmî rakamlarına göre Mardin sancağında 1.000 kişi civarında olan Yezidiler, Osmanlı idareci ve paşalarınca zorla Müslümanlaştırılmak istenmişlerdir.

Yahudiler: Mardin'de 1834'te kendi adlarındaki bir mahallede 50 kişi olarak sayılmış olan Yahudilerin bir sinagogları vardır, ancak 1900'lere gelindiğinde şehirde hiç Yahudi kalmadığı belirtilmiştir. Buna karşılık Nusaybin, Cizre ve Musul'da baskı görmekle birlikte Yahudi cemaati varlığını sürdürmüştür.

Cumhuriyet dönemi

Mondros Mütarekesi ile savaş bittikten sonra, Ortadoğu ve Güneydoğu Anadolu, İngilizler ve Fransızlarca işgal edilmeye başlanmıştır. Aşama aşama Güneydoğu'yu işgal eden İngiliz ordusu Mardin sancağına yönelmiştir. Ancak Mardinliler İstanbul'a telgraf ile Osmanlı'ya bağlılıklarını bildirmişlerdir. Halkta ve bölge aşiretlerindeki İngiliz aleyhtarlığı, İngiliz güçlerince de gözlenmiştir. İngiliz güçleri Ortadoğu'da direnişle karşılaşınca, bölgeyi Fransızlara bırakmak üzere anlaşarak Suriye ve Güneydoğu Anadolu'yu boşaltmışlardır. Fransa bölgeyi işgale başlamış, 25 Ekim 1919'da Antep'e, sonra Maraş ve Urfa'ya girmiştir. Daha sonra Fransız subayları inceleme için Mardin'e gelmişler ancak Mardin halkının protestosu ile karşılaşmışlardır. Bu arada Anadolu direnişi örgütlenmiştir. Fransızlar, Ankara Meclis-i Mebusanı'na bağlılık bildiren Kürt aşiretlerinin de direnişiyle Maraş ve Urfa'dan çekilmişler, Antep'e ise 10 ay süren çarpışmalardan sonra girebilmişlerdir. Anadolu direnişinin sürdüğünü, İngiltere ve Yunanistan ile çıkarlarının farklılaştığını gören Fransızlar, 1921 Ekimi'nde Ankara Antlaşması ile bölgeden çekilmiştir.

Kurtuluş Savaşı'nın ardından imzalanan Lozan Antlaşması'na

göre Suriye sınırı Nusaybin ve Cizre'nin hemen güneyinden çizilmiştir. Lozan görüşmeleri esnasında dikkat çeken bir gelişme Süryanilerin tavrı olmuştur. Görüşmeler esnasında Süryani Patriği, Mustafa Kemal ile görüşerek azınlık kabul edilmek istemediklerini, Müslüman Türkler ile aynı statüde yaşamak istediklerini bildirmişlerdir (Aydın vd., 2000: 364). Bununla birlikte Lozan'da Türkiye'nin güney sınırı konusunda Musul nedeniyle İngiltere ile anlaşma sağlanamamış ve bu konu Milletler Cemiyeti'nde görüşülmek üzere askıya alınmıştır.

Bu süreçte 13 Şubat 1925 tarihinde başlayan Şeyh Sait Ayaklanması, 15 Nisan'da Şeyh Sait teslim alındıktan sonra Mayıs ayının sonuna kadar yapılan harekâtlarla bastırılmıştır. Haziran 1926'da İngiltere ile imzalanan Musul Anlaşması çerçevesinde güney sınırı, daha önce Fransa ve Suriye yapıldığı gibi, İngiltere ve Irak arasındaki bir konvansiyona bağlanarak teyit edilmiştir.

Şeyh Sait İsyanı'ndan sonra ve 1929'ların sonunda çıkan kanunlarla bölgenin birçok aşireti ve aileleri sürgün edilmiştir. Bunların içinde Mardin'in önde gelen aşiretleri ve büyük aileleri de vardır. Cumhuriyet hükümetlerinin yerel güçlere karşı, merkezî otoriteyi sağlamlaştırmak için aldığı tedbirler, hilafetin kaldırılması, şapka kanunu, Latin alfabesi gibi inkılaplara karşı direnişi bertaraf etmiştir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarına Mardin, toprak ve nüfus kaybıyla girmiştir. Birinci Dünya Savaşı öncesi, 1914'te Mardin sancağının toplam nüfusu 192.000 iken, 1927'deki nüfus sayımına göre %5 azalarak 183.000'e düşmüştür. Müslüman nüfusta azalma olmazken, Protestan nüfus 3.000'den 157'ye, Katolik nüfus 7.000'den 1.600'e, Yahudi nüfus 1.243'ten 450 ye düşmüştür. 1927 sayımında Katolik, Protestan ve Ortodoks mezhepleri ayrı ayrı tasnif edilirken, "Hristiyan", "sair" ve "meçhul" terimlerinin neyi kastettiği açık değildir. Dinler istatistiğinde Süryani mezhepleri bulunmadığından, Süryaniler bu üç kategoride de yer almış olabilir. 1914 nüfus sayımında görülen 29.000 Katolik Süryani, 3.672 Keldani ve 3.529 Süryani Kadimlerin toplamı 36.000'i aşarken, Hristiyan, sair ve meç-

hullerin 1927'deki toplamı 11.000'in biraz üzerindedir (Aydın vd., 2000: 370). Cumhuriyet hükümeti etnik tasniften kaçınarak sadece mezhepsel bir sınıflama yapmak istemiş olabilir ancak bu durumda da Mardin'in en büyük gayrimüslim topluluğu olarak Ortodoks Süryani Kadimlerin hangi kategoriye girdiği meçhuldür ve üstelik sayıma göre sadece 1 Ortodoks görünmektedir. Tasnifteki hatalarla birlikte, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Mardin nüfusunun dinsel açıdan önemli oranda değiştiği anlaşılmaktadır. 1927 sayımında dinlerin yanı sıra konuşulan dile göre de tasnif yapılmıştır. Sayımda dikkat çeken bir başka unsur yine "sair" bölümdeki yüksek rakamdır.

1930'larda daha önce Türk Ocağı tarafından başlatılan ve Halkevi tarafından devam ettirilen Mardin halkının Türkçe konuşması amacı doğrultusunda, Türkçe konuşmamanın cezalandırılmasının yanı sıra, belediye meclis toplantısında alınan kararlar mahalle adları değiştirilmiştir³ (Bkz. Ekler, Tablo 10) (Aydın vd., 2000: 379).

Dönemin belediye başkanı ve halkevi müdürü Dr. Aziz Uras'ın belediye meclisinde yaptığı ve Mardin Halkevi'nin 1. yıldönümü broşüründe yayımlanan konuşmasına göre, Mardin Türk Ocağı'nın ve dönemin valisi Tefik Hadi'nin çalışmalarıyla 1935 yılında, 12 yıl önce Türkçe bilmeyenlerin oranı %90'dan %10'a düşürülmüştür. Belediye başkanına göre: "2200 sene evelisi Mardin yoktu. Var idiyse Sümer-Akat yurdu idi, yine Türk'tü ve yine Türk'tü. İslam istilaları bu taraflarda Arap kültürünü yayarken, Mardin yine Türkçe konuşurdu. (...) Osmanlıları istilalarında bu iş böyle devam etmedi. Mülki taksimat itibarıyla Bağdat'a bağlanan Mardin, padişah fermanıyla Arapça konuşmağa zorlandı. Yarım yamalak yarısı Arapça yarısı Türkçe olan bir dil Mardinli'nin dili oldu. O vakit ki siyasa dini vahdet siyasası idi. Ulusal endişe yoktu. Kısa görüş, ihmâl, siyasa, komşuluk, iktisadi zaruretler buna yardım etti. (...) Dilin diğer yarısını kazanmak için ilk fırsat Cumhuriyet güne-

3 Mahalle adlarının değiştirilme haberi: *Ulus Sesi* gazetesi, 8 Şubat 1939. Mardin köy adlarının değiştirilme oranıyla Türkiye'de ilk sırayı almaktadır. Adı değiştirilen köy oranı %91'dir (Emiroğlu, 1994'den akt. Aydın vd., 2000: 379).

şile doğdu. (...) Hangi Mardinli kati bir zaruret olmadan Türkçeden başka bir dille konuşursa ufacık bir ceza versin, mesela 10 kuruş veya 25 kuruş, bu da bizzat telkinin müeyyidesidir... fakat bütün bunları yaparken hemşehri ailevi bir oyun oynadığına tamamiyle zahip ve kani olmalıdır” (Mardin 1938 Halkevi broşürü, akt. Aydın vd., 2000: 377-378).

Mardin’in Süryani Kadim Kilisesi Patrikliği 1933 yılında Humus’a taşınmıştır. Birinci Dünya Savaşı’ndan İkinci Dünya Savaşı’na kadar Süryani nüfusu epey azalmış, Süryani okulları kapatılmış ve boş kalan kiliseler de başka amaçlarla kullanılır olmuştur.

Cumhuriyet’in ilk yıllarında Mardin’in sosyo-ekonomik görünümü ise şöyledir: “Cumhuriyet’in 10. yılı için hazırlanan broşürde, Mardin’in ekonomide gerilemesi de güneyle bağının kesilmesine bağlanmaktadır: ‘Mardin, büyük harpten evvel, kendi mıntıkasından başka, Deyrüzzor, Halep, Şam, Beyrut, Musul ve Bağdat havalisinin anahtarı ve Doğu Anadolu’nun mühim bir transit merkeziydi. Suriye ve Irak hükümetlerinin teşekkülü üzerine bu artalan çok daralmış, bundan ve hudut vaziyetinden umumi iktisat durumu elbette çok müteessir olmuştur” (Cumhuriyet’in 10. yılında Mardin, 1938’den akt. Aydın vd., 2000: 390).

Köklü kültürel ve politik dönüşümün yaşandığı Halk Partisi iktidarında, kültürel baskı altında kalan ve merkez siyasal seçkinler arasında saygın bir yeri bulunmayan “ağa”ların, ekonomik ve kültürel egemenliklerini siyasal güçle de destekleyecekleri dönem, Demokrat Parti devri olmuştur (Aydın vd., 2000: 393-396). Çok partili hayat başladığında Mardin gayrimüslimleri de politik hayata katılmaya başlamıştır.

Söz konusu on yıllık çok partili dönem, kent merkezinde görece bir siyasallaşma yaratmıştır. Bu 27 Mayıs darbesinden sonra, 1960 ve 1970’ler boyunca sürmüştür. Bunun önemli göstergelerinden bir tanesi yerel basın faaliyetlerinin artarak gelişmesidir⁴ (Aydın vd., 2000: 408).

4 Mardin’de yıllar itibarıyla yayın yapan gazeteler şunlardır: *Mardin Vilayet Gazetesi* (1927), *Ulus Sesi* (1927). *Mardin* (1952), *Özhikmet* (1952), *Mücadele*

1950'li yıllardan itibaren başlayan Mardin dışına sermaye göçünün, 1960'lı yıllar boyunca da devam ettiği söylenebilir. Sadece sermayeyle sınırlı kalmayan, eski büyük ailelerin birçok üyesinin de batı metropollerine yerleşmesini içeren bu göç, Mardin'in sınıfsal, etnik ve dinsel yapısında, sonradan da belirginleşecek olan değişimlere neden olmuştur. Mardin'den dışarıya göçe bir başka göç eşlik etmiştir. 1950'lerde büyük toprak sahibi Kürt köylülerinin kente yerleşmeye başlamasından sonra, ikinci büyük akın, yine çevre köylerin zenginlerinden gelmiş ve bu süre içinde hızla Mardin'i terk etmeye başlayan yerli ailelerin boşalttığı birçok gayrimenkul, tarım ve nakliyecilikle zenginleşmiş ve çoğu Kürtçe konuşan bu çevre zenginlere geçmiştir (Aydın vd., 2000: 399-401). Böylece Mardin 1960'lardan itibaren kırsaldan gelen Kürt nüfusun giderek arttığı bir kent haline gelmiştir.

Yukarıda özetlenmeye çalışıldığı gibi tarihsel süreç içinde Mardin kenti bir kültürel çeşitlilik merkezi olmuştur. Bu çeşitlilik içinde önemli bir dinamizmin göze çarptığı söylenebilir. Kent, hangi etnik gruptan ve hangi din ya da mezhepten olursa olsun yerleşimin, yine hangi etnik gruptan, hangi din ya da mezhepten olursa olsun yerleşik olmayana ya da kalıcı olmayan egemenliklere karşı dayanışmasının zemini olmuştur. Bu nedenle kentte dinlere, mezheplere ya da etnik gruplara bağlı mekânsal üslup farklılıkları belirginleşmez; hatta söz konusu üslup benzerliği, mekânların tarihlendirilmesine bile yardımcı olmaz. Dolayısıyla Mardin yerleşik olmayan dinamiklere karşı bir direnç noktasıdır. Kente egemen olanlar hiçbir zaman tamamıyla kentli olmazlar, bir ayakları kırsalda olur. "Bu yüzden kente damgasını vuranlar, kenti ayakta tutan faaliyetlerde rol oynayan üretici güçlerdir. Mardin için istikrarını kaybetmeyen bu faaliyet alanları tarım, zanaat ve ticarettir. Kentin ticaret erbabı, kentin asli unsuru olmuşlardır. Bu unsurlar her etnik gruptan, her din ve mezhepten olup yöneticileri ve aşiretleri daima ikincil kılmışlar, onların kente yaratacakları istikrar-

le, Muhalefet (1952), Yeni Mardin (1954), Mardin'de (1957), Mardin'in Sesi (1959), Son Haber (1963), Yeşil Işık (1972), Akgün (1973), Öncü (1977).

sızlıkların önüne geçecek yollar geliştirmişler ve en önemlisi hiç teslim olmamışlardır. Ancak teslimiyet, merkezî otoritenin yerel çatışmaları aratacak ölçüde keskin, sert ve çok güçlü biçimde bölgeye hâkim olduğu 20. yüzyılın ilk yıllarıyla birlikte kendisini göstermeye başlamıştır. Süreç içinde kalıcı unsurları olarak sayılan eşraf [kenti] terk etmiştir; yani Mardin 'koruyucularını' kaybetmiştir" (Aydın vd., 2000: 399-401).

Mardin'de toplum ve nüfus

*Nüfus özellikleri: Nüfus, göç, eğitim
ve ekonomik göstergeler*

Mardin bölgesine dair nüfus ve etnik yapıya ilişkin bilgiler, Osmanlı fethinin ardından yapılan ilk nüfus sayımlarından alınmaya başlanabilmektedir. Ancak Osmanlı nüfus kayıtlarını öncelikle vergilendirme esasını gözeterek tutmakta olduğundan, dinsel ayrımlar doğrultusunda tasnif etmiştir.

Bu bölümde en son nicel veriler ve daha önce yapılmış araştırmalar aracılığıyla Mardin'in toplumsal, ekonomik ve kültürel portresi çıkarılmaya çalışılacaktır. Giriş bölümünde de belirtildiği üzere, kültürel kimlik, tarihsel ve toplumsal bağlamdan soyutlanarak incelenemez. Bu bölümde de, bugünün toplumsal ve siyasal bağlamının ne olduğu resmedilmeye çalışılarak, ilerleyen bölümlerdeki nitel verinin ve bu veri üzerine geliştirilen kavramsal tartışmalar için bir zemin sağlanmış olacaktır. Toplumsal, ekonomik ve demografik yapı, önce Mardin'in il geneline, sonra da alan araştırmasının yapıldığı il merkezine dair verilerle betimlenmeye çalışılmaktadır.⁵

5 Mardin'in toplum ve nüfus özelliklerini gösteren son verileri büyük oranda, Devlet İstatistik Enstitüsü'nün (DİE) 2000 yılında yaptığı genel nüfus sayımı ve daha sonra 2005 yılında 5429 Sayılı Türkiye İstatistik Kanunu'yla DİE'den dönüştürülerek kurulan Türkiye İstatistik Kurumu'nun (TÜİK) 2008 yılında yaptığı adrese dayalı nüfus kayıt sistemi ile Başbakanlık Güneydoğu Anadolu Projesi Bölge Kalkınma İdaresi'nin (GAP BKİ) araştırmaları sağlamaktadır. Bu kapsamda özellikle "Mardin Katılımcı Kentsel Rehabilitasyon Projesi-Yaşam Biçimleri Araştırması"nın (2001) sağladığı verilerden yararlanılmıştır. Bu araştırma projesi, GAP, BKİ, Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) ve uygulayıcı kurum olarak İstanbul Teknik Üniversitesi ile yapılan bir anlaş-

DİE verilerine göre, 1990 yılına kadar Mardin, 11 ilçesiyle nüfus büyüklüğü açısından tüm Türkiye’de orta sıralarda yer alan bir ildi. 1990’daki yeni idari düzenleme doğrultusunda il yapılan Batman’a bağlanan Gerçüş ve Şırnak’a bağlanan Cizre, Silopi ve İdil ilçelerinden ve ilçe yapılan Dargeçit bucağı ve Yeşilli beldesinden sonra, 2008 yılı itibarıyla Mardin, il merkezi ve dokuz ilçesi (Derik, Mazıdağı, Kızıltepe, Nusaybin, Yeşilli, Ömerli, Midyat, Savur, Dargeçit) ile 750 bin nüfusa sahiptir. Yüz ölçümü 8.806 km olan ilde kilometrekareye düşen kişi sayısı 85’tir. 2008 yılı sayımlarına göre nüfusun %49’u kadın, %51’i erkek iken, %60’ı 24 yaşın altındadır.

1927-2008 arasındaki 81 yıllık dönemde Türkiye nüfusu yaklaşık 5,5 kat artarken Mardin ilinin nüfusu 4 kat artmıştır. 1927 yılında Mardin’in ülke nüfusu içindeki oranı %1,3 ken, 2008 yılında bu oran %1’e düşmüş, dolayısıyla şehrin nüfus artış hızı ülke ortalamasından daha düşük olmuştur. Mardin’de doğurganlık oranı ve dönemlik bazda nüfus artış hızı Türkiye ortalamasından yüksek olmakla birlikte, 70 yıllık dönemde nüfus artış hızının Türkiye’den düşük olmasının nedeni bölgenin yüksek oranda göç vermesidir.

Mardin’in, merkez ilçe ile birlikte dokuz ilçesi ve il genelinde 588 köyü vardır. TÜİK verilerinde, şehir tanımı idari teşkilat yapısına göre yapılarak, il ve ilçe merkezlerinde bulunanlar şehir nüfusuna, belde ve köylerde yaşayanlar ise köy nüfusuna dahil edilmektedir.⁶ Buna göre Mardin’de 1950 yılından itibaren şehirde yaşayan nüfus sürekli artarak, 2008 yılında 422.000 ile %56 oranına, köy nüfusu 3328 bin ile %44 oranına erişmiştir.

Mardin il merkezinin 2008 yılı itibarıyla nüfusu 81.269, merkeze bağlı 40 köyün toplam nüfusu ise 29.695’tir (bkz. Ek-

maya göre, Nüvis Araştırma şirketince, iki sosyolog, iki antropolog, bir tarihçi, bir istatistikçi ve asistanlardan oluşan bir grupla yapılan alan araştırmasını içermektedir. Bu araştırmanın raporu yayımlanmamış, ilgili kurumlara ve yöneticilere sunulmuştur. Araştırma raporuna Mardin Belediyesi’nden ulaşılmıştır.

6 Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması’nda (2003) nüfusu 10.000 ve üzeri olan yerleşim yerleri kent, 10.000 küçük olanları kır kabul etmektedir.

ler Tablo 11, Tablo 12). Mardin'in nüfus verileri ve demografik eğilimleri incelenirken gözetilmesi gereken en önemli unsur göç olgusudur. Göç, hem demografik verinin ve eğilimlerinin doğru yorumlanmasını sağlar hem de çeşitli boyutlarıyla kültürel kimlikle ilgili inceleme ve çözümlemeler için göz ardı edilemez olgudur.⁷ Çünkü Iain Chambers'in işaret ettiği üzere, "göçerlik, sürekli değişime maruz kalan dilde, tarihlerde ve kimliklerde ikamet etmeyi gerektirir" (2005: 14).

Göç

Mardin'in kültürel ve toplumsal yapısı açısından üç önemli göç olgusundan söz edilebilir: Birincisi 19. yüzyıl sonunda başlayıp 20. yüzyılın başında hızlanarak devam eden, şehrin kadim halkı Süryaniler, Ermeniler, Keldaniler olmak üzere Hıristiyan nüfusun dışarıya göçü, ikincisi Cumhuriyet'in ilk yıllarında başlayan şehir eşrafının ve seçkinlerinin Mardin'den metropollere göçü, üçüncüsü büyük oranda köylerde yaşayan Kürtlerin şehir merkezine göçüdür. Bu üç tür göçün kültürel anlamları ve kültürel kimlik açısından içerimleri sonraki bölümde nitel verilerle ayrıntılı olarak incelenmektedir. Burada, bu göçlerin nicel boyutları betimlenecektir.

Bu üç göç olgusundan, birincisine yani tarihsel olan göç olgusuna dair nicel veriler, tarih bölümünde, nüfus verileri eşliğinde verilmişti. İkinci göç olgusuna dair nicel verilerden söz etmek güçtür, ancak açıklayıcı olan göstergelerden söz edilebilir.

Üçüncü göç dalgası ise ekonomik boyutları olmakla birlikte asıl olarak politik ve askerî gelişmelerin neden olduğu bir göçtür. Örneğin Mardin'in doğu ucundaki kenar mahallelerin-

7 Göç, sosyal bilimlerde oldukça gelişmiş disiplinlerarası bir çalışma alanı olarak geniş bir yazına sahiptir. Özellikle Avrupa ülkelerine formel ve enformel işçi göçü çerçevesinde dış göç, kentleşme çerçevesinde de köyden metropollere iç göç olgusu çok sayıda araştırmaya konu olmuş, bu çalışma alanları akademide kurumsal bir kimliğe de kavuşmuştur. Ancak politik boyutu açık olan, devlet tarafından zorunlu bırakılan ya da teşvik edilen göç konusunda veriler ve araştırmalar sınırlıdır.

den Evren Mahallesi, 1980 Darbesi'nden sonra ve özellikle şehre yakın köylerden göç alarak oluşmuş, Kürtlerin yaşadığı bir gecekondu mahallesidir.⁸ Yine 1990'larda da çatışma döneminin militarize ortamındaki politik ve askeri önlemler doğrultusunda yaşanan göçlerden Mardin de payını almıştır. 1970'lerin sonunda birkaç ev olarak gelişmeye başlayan yerler (mahaller), büyük gecekondu mahallelerine dönüşmüştür. Şehrin güney eteklerinde ve bir bölümü mezarlıkların üzerine kurulan Saraçoğlu Mahallesi, büyük oranda Kürtlerin yaşadığı bu mahallelerden biridir.⁹

Güneydoğu bölgesindeki çatışma ortamının neden olduğu bu göçler¹⁰ üzerine sınırlı sayıda araştırma yapılmıştır.¹¹

8 12 Eylül darbesinden sonra kurulan mahalle, ismini de Kenan Evren'den almıştır. Mahalle, orduveinin karşısındaki tepeliğe kurulmuş ve şehrin doğu yönüne doğru gelişmiştir (Malumat, mahalle muhtarıyla yapılan mülakattan edinilmiştir).

9 Mahalle muhtarı ve sakinleriyle yapılan mülakatlardan.

10 Birleşmiş Milletler, bu ve benzer nedenlerle göç edenleri tanımlamak için, "ülke içinde yerinden olmuş kişiler" tanımlamasını kullanmaktadır. BM'nin bu tanımına göre, "ülke içinde yerlerinden olmuş kişiler, zorla ya da mecbur kalarak evlerinden veya sürekli yaşamakta oldukları yerlerden, özellikle silahlı çatışmaların etkilerinden, genel olarak şiddet içeren durumlardan, insan hakları ihlallerinden veya doğal ya da insan kaynaklı felaketlerden korunmak için, uluslararası kabul görmüş devlet sınırlarını geçmeksizin kaçan ya da bu yerleri terk eden kişi veya bu tip kişilerden oluşan gruplardır" (HÜNEE, TG-YONA, sayfa 13).

11 Bu araştırmalarda, özellikle Olağanüstü Hal (OHAL) döneminde askeri strateji olarak zorunlu göçe tabi olan nüfus konusunda nitel ve nicel verilere yer verilmektedir. Bu araştırma raporlarında göçün boyutları hakkında çeşitli rakamlar zikredilmiştir. BM Mülteciler Yüksek Komiserliği 2 milyon, BM Helsinki Komisyonu 3 milyon, TBMM Araştırma Komisyonu (1998) 400 bin, TMMOB (Dağ ve Türksoy, 1998) ve TESEV'in (Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı, 2006) araştırma raporlarına göre 1 ila 3 milyon arası, CHP'nin araştırma raporuna göre (1998) yaklaşık 450.000, İçişleri Bakanı Abdulkadir Aksu'nun Ağustos 2005'teki açıklamasına göre 356.000 kişidir (Hür, 2007). Bu konuda Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı'nın araştırması (Türkyılmaz vd., 1998), Göç-Der'in (Barut, 1999-2001) yaptırdığı araştırmalar, rakamlardan çok zorunlu göçün nedenlerini saha çalışmaları ile ortaya koymaktadır. Orta Doğu Teknik Üniversitesi (ODTÜ) Kentsel Politika Planlaması ve Yerel Yönetimler Anabilim Dalı Stüdyo Çalışmaları kapsamında yayımlanan bir çalışma ise (Ersoy ve Şengül, 2000), göçün yarattığı sorunları kent düzeyinde irdelemektedir (Yükseker, 2006). Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etüdları Enstitüsü'nün 2006 yılında tamamladığı araştırmaya (Türkiye Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması-TGYONA) göre ise zorunlu göç edenlerin sayısı



Kürtlerin yoğunlukla ikamet ettiği Saraçoğlu Mahallesi'nin ovaya bakan yüzü. Lise sınavlarına hazırlanan bir çocuk bir yandan da şehir içinde hayvan güdüyor.

Bu araştırmalarda Mardin'de, güvenlik sorunlarının ve çatışma ortamının yarattığı göçlerin niceliği ve niteliğine dair ayrıntılı veriler yer almamaktadır. Göç veren ve alan illerin geneline ilişkin veri mevcutken, Başbakanlık GAP-BKİ'nin yayımladığı GAP'ta Son Durum çalışmasında, Mardin'in il genelinde aldığı ve verdiği göç oranları belirtilmektedir (bkz. Ekler Tablo 13, Tablo 14).

si 953.680 ila 1.201.200 kişi arasındadır. Bu nüfusun %80'i kırsal, %20'si kent çikışlıdır. Güvenlik nedeniyle göç eden bu nüfusun, %92'si 1986-1995 arasında yerlerinden olmuştur (HÜNEE, TGYONA Raporu: 61). TC Başbakanlık DPT'nin HÜNEE'ye yaptırdığı araştırma 2004-2006 yılları arasında, Güneydoğu ve Doğu Anadolu'dan göç veren 14 il, bu illerden en çok göç alan 10 il ve diğer 57 ilin kentsel ve kırsal alanını temsil edenlerle birlikte toplam olarak yaklaşık 6.000 hanehalkını kapsayan bir örneklem üzerinde, nitel ve nicel yöntemlerin kullandığı, zorunlu göç konusunda yapılmış en kapsamlı araştırmadır.

Bununla birlikte, TÜİK sayımlarının nüfus verileri de göçe dair ipuçları verebilmektedir. 1935 yılında Mardin ilindeki nüfusun %96'sı bu ilde doğmuş, 1975'e kadar da bu oran pek değişmemiştir. 1975 yılından itibaren ise şehir nüfusu içinde Mardin doğumlu olanların oranı yavaş bir şekilde azalmıştır. 2000 yılında bu oran %92'dir.

Doğum yerine göre nüfus göstergesi, göçün yorumlanmasında kullanılan istatistiklerden biridir. Bir ilde, doğduğu yerde yaşayanların oranı, o şehrin göç alma oranı hakkında fikir vermektedir. 2000 yılı itibarıyla Mardin nüfusu içinde %92'lik bir Mardin doğumluluk oranı, başka illerden göçün çok yoğun olmadığını göstermektedir. Ancak özellikle 1980'lerde başlayan ve 1990'ların başında çatışma ortamının hızlandığı kırsaldan, şehir merkezine göç olgusunun izleri Mardin'de de gözlenmektedir. TÜİK'in göç istatistikleri sadece il bazında bilgi vermekte, aynı ilin köyleri ile şehir/ilçe merkezleri arasındaki ayrımları göstermemektedir. Bu nedenle nüfusun il bazında doğum yerine göre tasnifi göçün niteliği ve boyutu hakkında sınırlı oranda fikir vermektedir. Mardin'in 2007-2008 döneminde aldığı göç, en çok İstanbul'dan olmak üzere (6.920 kişi) 27.000'dir. Verdiği göç ise, en çok İstanbul (12.000) ve İzmir'e (6.121) olmak üzere toplam 41.000'dir.

Eğitim

Mardin'de okuma yazma bilenlerin oranları Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında yapılan sayımlardan bugüne kadar sürekli yükseldiği görülmektedir. 1935'te erkeklerin %9,6'sı, kadınların %1,1'i okuma yazma bilirken, 2008 yılı itibarıyla 6 yaş üzeri erkeklerin %84'ü, kadınların %65'i okuma yazma bilmektedir. 15 yaş üzeri erkeklerde en az ilk öğretim mezunu olanların oranı %67, kadınların %40'dır (bkz. Ekler, Tablo 15).

Mardin il merkezinde okuma yazma bilenlerin oranı %84, en az ortaokul mezunu olanlar erkeklerde %61 kadınlarda %49'dur (bkz. Ekler Tablo 16). Okullaşma oranınınınsa hem bölgenin diğer illerine göre düşük, hem de Türkiye ortalamasının

altında olduğu gör÷lmektedir (bkz. Ekler Tablo 17). Mardin il genelinde eğitim olanaklarının Türkiye ortalamalarının altında olduğu gör÷lmektedir (bkz. Ekler Tablo 18, 19).

Ekonomik nitelikler

Gelir dağılımı, ticaret ve sanayi

TÜİK'in en güncel verilerine göre 2001 yılında Mardin'in GSYİH'sı (Gayri Safi Yurt İçi Hasıla) 703 milyon dolar ve toplam gelir içindeki payı %0,5'tir. Kişi başına düşen gelir ise 1.312 dolar'dır. Ekonomik faaliyetlerde ağırlık tarım, ulaştırma-haberleşme ve devlet hizmetleridir. Bu üçünün şehir ekonomisi içindeki ağırlığı %75, sanayi ve ticaretin payı ise %17'dir. Mardin sanayisinin büyük kısmını tekstil ve gıda sektörün faaliyet gösteren işletmeler oluşturmaktadır. Toplam 70'e yakın sanayi işletmesinin %63'ü bu sektörlerde faaliyet göstermektedir (Pıçak, 2007: 123).

Mardin'in sınır ili olması ve tarihsel olarak ticaret yolları üzerinde bulunması nedeniyle, dış ticaretin etkin olması beklenir ancak Ortadoğu'daki siyasi istikrarsızlık ticari etkinliği oldukça zayıflatmıştır. Habur sınır kapısına 203 km uzaklıkta olan şehir, bir serbest ticaret bölgesine sahiptir ve burada 34 firma faal durumdadır. 2007 yılı sonu itibarıyla toplam 316 milyon dolar değerinde ihracat yapılmıştır (TÜİK, 2008; GAP, 2002).

İşgücü ve istihdam

Mardin ilinde tüm Türkiye'de olduğu gibi çalışabilir nitelikteki nüfus (15 yaş ve üzeri yaştaki nüfus), toplam nüfustan daha hızlı artmakta buna karşılık istihdam edilenler ve işsizlerin toplamını oluşturan işgücündeki nüfusun artışı, toplam nüfustan daha düşük kalmaktadır. 1980-2000 döneminde çalışabilir nitelikteki nüfusun artış hızı %1,7 iken, işgücündeki nüfusun yıllık artış hızı %0,47 olmuştur. 1980 yılında %82,3 olan erkeklerin işgücüne katılma oranı, 2000 yılında %66,3'e düşmüş, kadınlarda işgücüne katılma oranı %58,2'den %42,9'a gerilemiş-

tir. Bir işte çalışmayan ve iş arayanların toplam işgücü içindeki oranı, yani işsizlik oranı %13'tür. Bu oran erkeklerde %17,8, kadın nüfusta %5,3'tür.

İl merkezinde iş gücüne katılım oranı erkek nüfus için %67, kadın nüfus için %43'tür. İl merkezinde işsizlik oranı kadınlarda %31,8 iken erkeklerde %16'dır. Mardin'de 1980-2000 arası istihdam edilen nüfusun yıllık artış hızı, % -0,068'dir (bkz. Ekler Tablo 20, Tablo 21, Tablo 22).

İstihdam edilenlerin sektörel dağılımında ise önemli bir dönüşüm yaşanmıştır. 1985 yılından itibaren tarım sektöründe istihdam edilen nüfus sürekli azalırken, hizmet sektöründe istihdam edilenler artmıştır. Sanayi ve inşaat sektöründe istihdam edilenlerin oranı ise dönemsel olarak artıp azalmaktadır.

Mardin'de etnik gruplar

Peter Alford Andrew *Ethnic Groups in the Turkey* (2002) başlıklı derleme çalışmasında Türkiye'de yaşayan etnik gruplara dair kapsamlı bir tasnif yapmaktadır. Etnik gruplara dair veriler, genel olarak sörveylere, geniş bir arşiv ve kütüphane taramasına dayanmaktadır. Andrews, Türkiye'de yaşayan 47 etnik grup saymaktadır. Çalışmada genel olarak köylere, il ve ilçe merkezlerine göre etnik grupların dağılımı ve niceliği ortaya konmaktadır. Köylere dair veriler Köy Envanter Etüdlerine göre derlenmiş ve köyler hakkında konuşulan dil ve din/mezhebe göre bilgiler verilmiştir. Köy ve il/ilçe merkezlerine göre etnik grup listeleri ise yapılmış araştırma, arşiv, yayımlanmamış kaynaklar ve haritalardan derlenerek oluşturulmuştur.

Mardin Köy Envanter Etüdlerine göre (1966, 1981) Mardin il merkezine bağlı 60 köyün 1 tanesinin konuştuğu dil Türkçe, 13 Arapça, 51'i Kürtçe, 2'si Süryanice'dir. Bu köylerin 21'i Haneî, 52'si Şafii, 4'ü Hristiyan'dır.¹²

12 Konuşulan dile ve mezhebe göre köylerin sayısının toplam rakamı geçmesi hakkında bir açıklama yoktur. Muhtemelen bazı köylerde birden fazla konuşulan dile ve mensup olunan mezhebe rastlanılmaktadır. Ayrıca Süryanice konuşan 2 köy varken, Hristiyan olan 4 köy görülmektedir. Bu da Arapça ya da Kürtçe konuşan Süryani köylerinin varlığını göstermektedir.

Özmen'in (2006) Tur Abdin Süryanileri üzerine yaptığı araştırmaya göre günümüzde Mardin merkez, Midyat, Savur, Idil, Nusaybin'i içine alan Tur Abdin bölgesinde 2.000 kişilik bir Süryani nüfusu yaşamaktadır. Peter Andrews'un, Anschütz (1985), Hofmann (1984) ve Svamber'in (1985) çalışmalarından derlediği rakamlara göre 1980'lere kadar bölgede şehir merkezleri ve 40'a yakın köyde toplam 15.000 civarında Süryani yaşamaktaydı. Anschütz 1978 yılında Mardin merkezde 91 aile Süryani Ortodoks saymaktadır. Ritter (1967) ise 1960'larda Mardin il merkezinde Arapça konuşan 1.100 Süryani Ortodoks olduğunu belirtmektedir (Andrews, 2002: 204). Ancak 1980'lerle birlikte bölgedeki Süryanilerin çoğu İstanbul'a göçmüştür. İstanbul'daki nüfusları 12.000 civarındadır. Türkiye'nin diğer illerinin yanı sıra, bölge Süryanilerin önemli bir miktarı da, Almanya, İsveç, Hollanda, Belçika, Avusturya, ABD, Arjantin, Şili, Suriye ve Lübnan'da yaşamaktadır. Alan araştırmasının yapıldığı Mardin merkezinde yaşayan Süryani sayısı ise 500 civarındadır.

Esas olarak Semitik dil grubuna ait Doğu Aramca'nın bir lehçesi olan Turoyo (Süryanice) konuşan Süryanilerde bugün bu dili Midyat Süryanileri kullanmakta, Mardin il merkezindeki Süryanilerin çoğu Turoyo bilmemekte, şehrin günlük dili olan Arapça'nın Qiltu (Kiltu) lehçesini konuşmaktadırlar. Bazı Süryani köylerinde ise konuşulan dil Kürtçe'dir (Kırmancca). Süryaniler ibadetlerini, hepsi kullanımda olmamakla ve birkaçının restorasyonu devam etmekle birlikte il merkezindeki 12 kiliseyi sırayla kullanarak yapmaktadırlar. İbadetlerinde Süryanice ve Arapça dillerini kullanmaktadırlar.

2000'li yılların başından itibaren, güvenlik sorunlarının kalkması ve Mardin bölgesinde turizmin¹³ gelişmesiyle birlik-

13 2000'lerden itibaren Mardin'in zengin tarihsel ve kültürel mirasının turizmin hizmetine sunulması, kentin ekonomik kalkınmasının sağlanması yönünde devletin, kentin sivil toplum örgütlerinin ve özel girişimin çabası giderek artmaktadır. Bu doğrultudaki yatırımların da miktarı her geçen yıl yükselmiştir. Tarihî yapıların restorasyonlarıyla birlikte, kentteki turistik tesis sayısı artırıl-

te, kilise, cami, manastır, medrese gibi dinî yapılar ve tarihî konutlar restore edilmeye başlamış, Süryani cemaatine ilgi artmıştır. Bu süreçte, özellikle Avrupa'daki Süryani diasporası geri dönmeye ya da bölgedeki mülklerini onararak senenin belli bir zamanını memleketlerinde geçirmeye başlamışlardır. Mardinli Süryaniler genellikle kuyumculuk ve ticaret ile uğraşmaktadır. Süryani cemaati, vakıflarıyla kent konseyinde temsil edilmekte, şehir protokolünde yer almaktadır. Süryani Cemaat Vakfı ve temsilcileri, il merkezindeki en kalabalık gayrimüslim grubu oluşturdukları için, Hristiyan cemaatin temsilcisi durumundadır.

Ermeniler

Tarih boyunca Anadolu'nun doğusundaki diğer bölgelere oranla daha az olmakla birlikte Mardin'de de yaşayan bir Ermeni nüfusu olmuştur. Osmanlı döneminde Ermenilerin yaptırdığı birçok tarihî yapıya bugün Mardin şehir merkezi ve ilçelerinde rastlamak mümkündür. Osmanlı döneminde Mardin'de iki ve Derik'te bir kiliseleri bulunan Ermeni cemaati içinde Gregoryen, Katolik ve Protestan mezhebine mensup Ermeniler mevcuttu (Seyfeli, 2005; Özmen, 2006: 62). Anschütz (1985), 1978 yılında 60 ailelik Katolik Ermeni, Keldani ve Protestan nüfusu vermektedir. Bugün Mardin merkezinde Ermenice bilmeyen, Arapça ve Türkçe konuşan 5-6 Ermeni aile, yaşamakta, Ermeni Katolik Cemiyeti Vakfı'yla Kent Konseyi'nde temsil edilmektedir. Mardin'de yaşayan Ermeniler, ibadetlerini ve dinî geleneklerini Süryani cemaati ile birlikte yerine getirmekte, kuyumculuk ve ticaret ile uğraşmaktadırlar.

maktadır. 2000'li yılların başında turizm işletme belgeli tesislerin yatak kapasitesi 500'ü ancak bulurken, 2007 yılı itibarıyla 1.542 olmuştur (TÜİK, 2008). Mardin'i ziyaret eden turist sayısı da her geçen yıl artmaktadır. 1999 yılında kenti ziyaret eden turist sayısı 3.341'ken (Yağcı, 2002), 2008 yılında Mardin Valiliği'nin rakamlarına göre yerli ve yabancı turist sayısı 682.000 kişidir.

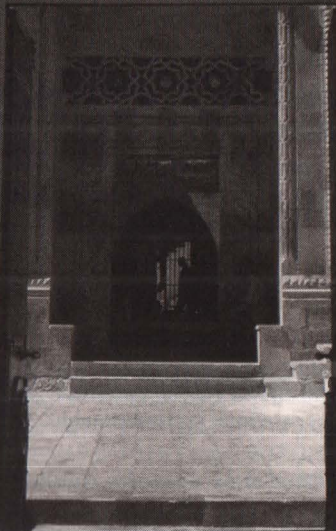
Keldaniler, Asuri, Nasturi, Yakubi, Nebati, Süryani adlarıyla bilinen etnik gruplar gibi Arami kökenlidir. Yazılı kaynaklarda ve gündelik kullanımda sıklıkla Süryani adı bütün Arami kökenli halkları ifade etmek için kullanılabilir (Özmen, 2006: 160). Fakat Süryani Kadimlerden farklı olarak Keldaniler, Katoliktirler. Süryaniler ile Keldaniler arasında ilk olarak mezhepsel olan ayrışma zamanla etnik bir nitelik kazanmıştır. Nasturiler 489 yılında Roma İmparatorluğu'ndan ayrıldığında, imparatorluk sınırlarında kalan topluluk, "Batı Süryanileri" olarak adlandırılıyordu. Bu topluluğun da bir bölümü Katolik olarak bölünmüş ve Katolik olanlara "Keldani" denmiştir. 1551'de Keldaniler Katolik Kilisesi'ne bağlanmış, 1662'de Nasturi Kilisesi ile ayrılıkları resmîleşmiş ve 1830'da ise Keldani Kilisesi Roma Kilisesi ile birleşmiştir (Aydın vd., 2000: 287). Günümüzde Patriklikleri Musul'da olan Keldanilerin çoğu Irak'ta yaşamaktadır.

20. yüzyıl başına kadar gerek Osmanlı nüfus sayımları ve salnameler gibi tarihsel kayıtlarda gerek Avrupalı seyyahların kayıtlarında Keldanilerin sayıları binlerle ifade edilmektedir. Anschütz, 1984 yılında Mardin, Hakkâri, Siirt, Diyarbakır ilçe ve köylerinde 7.000 kadar Keldani ve Nasturi olduğunu belirtir (1985). Bugün Mardin il merkezinde cemaat olmadığı için faal olmayan bir Keldani Katolik kilisesi bulunmakta ve 5-6 Keldani aile yaşamaktadır. Gündelik hayatta, Keldanice¹⁴ bilmediklerinden Türkçe ve Arapça konuşmaktadırlar.¹⁵ Kuyumculuk ile uğraşan Mardinli Keldanilerin Keldani Katolik Kilisesi Vakıfları vardır ve Mardin Kent Konseyi'nde temsil edilmektedirler.

14 Andrews (1992: 233; 2002: 164) Sami dil ailesinden olan Keldanice'nin iki lehçesi olduğunu belirtir. En yaygın konuşulanı *Surit*'tir. *Fellihi* lehçesi ise daha çok sınırın güney tarafında kullanılmaktadır. Dinî ayinlerinde ise Süryanice kullanırlar.

15 Mardinli bir Keldani Katolik ile yapılan mülakattan.

Mardinli işadamları
tarafından restore
edilen tarihî
camilerden Latifiye
Camisi. Cami, diğer
önemli camiler gibi
bulunduğu mahalleye
adını da veriyor.



Kürtler

Mardin'de yaşayan Kürtlerin büyük bir bölümü son 10-20 yıla kadar kent merkezlerinde değil kırsalda yerleşiktir ve bu tarihsel yapı Osmanlı döneminde de hâkimdir. Bölge şehirlerinde gerek nüfus gerekse ticaret ve zanaat işlerinde Araplar ile gayrimüslimler baskınken, kırsal alanlarda Kürt nüfusu hâkimdir. Bugün de olduğu gibi Arap ve Hristiyan (özellikle Süryani) köyleri olmakla birlikte, köylerin büyük çoğunluğu Kürt'tü ya da köylerde Kürtçe konuşulmaktadır. Örneğin Osmanlı kayıtlarında şehirlerin dışında yaşayan halkın tamamı, Ekrad (Kürtler) olarak adlandırılmıştır. Elbette şehirlerde yaşayan Kürt seçkin ve aristokrasisi de mevcuttur. Örneğin 1990 yılında Şırnak iline bağlanana kadar Mardin'in ilçesi olan Cizre, seçkin Kürt ailelerinin ve aristokrasisinin yaşadığı bir şehir merkezidir.

Bugün Mardin şehir nüfusunun yaklaşık yarısı Kürt'tür ve Kurmanci lehçesini konuşmaktadır. Telaffuz ve kelime dağarcığı açısından küçük farklılıklar olmakla birlikte Mardin'in ilçe ve köylerinde de yine Kurmanci lehçesi konuşulmaktadır. Mardin'de yaşayan Kürtlerin, birkaç Yezidi köyünün dışında, tamamı Sünni Müslüman'dır. Ağırlık olarak da kırsal kesimde hâkim olan Şafii mezhebine mensupturlar. Şehir merkezinde yaşayan Kürtlerin büyük bir bölümü, Mardin'in alt-yapı sorunları olan kenar mahallelerinde ikamet etmekte ve kent hayatına entegrasyon sorunları yaşamaktadır. En büyük sorunun yoksulluk olduğu bu mahallelerde, çalışabilenler inşaat, nakliye, sanayi, tarım ve enformel sektörlerde işçilik yapmaktadır. Bununla birlikte, Mardin'in hızlı ve eksik bir planlamayla apartman yapılaşmasının gözlemlendiği Yenişehir bölümünde de görece refah durumu daha iyi olan ve kamu kurumlarında çalışan Kürt nüfus da vardır.

Araplar

Mardin il genelinde Kürtlerden sonra en büyük nüfusa sahip olan topluluk Araplardır. Araplar Mardin'de şehir merkezi, Yeşilli, Ömerli, Midyat, Nusaybin, Savur ve Kızıltepe il-

çelerinde yaşamaktadır ve Arapça'nın Kıltu (Qıltu)¹⁶ lehçesi- ni konuşurlar. Ana dile göre de tasnifin yapıldığı son nüfus sayımında (1965) ana dilini Arapça olarak belirtenlerin toplamı 365.000'dir ve bunların arasında en büyük grup 79.000 ile Mardin'dedir. Türkiyeli Arapların büyük bir bölümü Sün- ni Müslüman'dır ancak Hatay, İçel ve Adana'daki Arapların bir kısmı Nusayri (Alevi), yine Hatay ve civarındaki Arapların bir bölümü de Ortodoks Hristiyan'dır.¹⁷

Günümüzde Mardin şehir merkezinde de, her üç dil (Türk- çe, Kürtçe, Arapça) bilinmekle ve konuşulmakla birlikte özel- likle yerli halkı gündelik olarak Arapça'nın Kıltu lehçesini ko- nuşmaktadır.

Mardin'de Arapların bir kısmı Mahalmi (Mihellemi, Mihelmi) olarak da adlandırılmaktadır. Mahalmiler, bugün yoğun olarak Midyat yolu üzerindeki köylerde yaşamaktadır. Mardin 1973 İl Yıllığı'nda, Mahalmiler'in Abbasilerin hâkim olduğu dönem- de, Arap-Türk karışımı olarak kurulan bir ordunun Cizre-Mar- din yolu üzerinde 100 karakol olarak yerleştirilmesinden doğ- duğu, adının da 100 mahal/yer/ordugâh anlamına gelen kelime- den (mahal-mi) geldiği belirtilmektedir (1973: 82). Aydın ve ar- kadaşları (2000) bu rivayete yerleştirilenlerin Beni Hilal kabile- si olduğu bilgisini eklemektedir. Skyes de (1915) Mahalmilerin Hristiyanlıktan dönme bir aile olduğunu zikretmektedir (akt. Aydın vd., 2000: 220). Seyyah Niebuhr, Mahalmileri 1766 yı- lında Midyat bölgesindeki köylere yerleşen "asil" bir Kürt aile- si olarak belirtmektedir (akt. Özmen, 2006: 97). Ziya Gökalp'te

16 Jastrow (1969, 1978) Mardin bölgesinde Kuzey Mezopotamya Kıltu grubun- dan 6 ayrı lehçe saptamıştır (Andrews, 1992: 210-211).

17 Hatay'daki Ortodoks Hristiyan ve Alevi Nusayri-Araplar ve diğer etnik grup- larla ilişkileri hakkında sosyolojik araştırmasında Doğruel (2005:23), Alevi ve Arap Alevi olarak anılan Nusayrilerin, milliyete dayanan anlamıyla Arap kim- liklerini vurgulamadıklarını, kendilerini Türk vatandaşı olarak tanımlayıp, dinsel kimliklerini (Alevilik) öne çıkardıklarını belirtir. Bununla birlikte, diğer Türk ve Kürt Alevilerden ayırmak için literatürde Nusayri tanımlamasının kul- lanıldığına dikkat çekmektedir. Ancak Doğruel'in çalışmasında, bu etnik kim- liğin, çoketnili bir ortamda diğer etnisiteler ya da kültürel topluluklarca, yani topluluğun dışından nasıl adlandırıldığı konusunda bilgi/yorum bulunmama- sı bir eksiklik olarak gözükmektedir.

(1992: 87; 2007: 616) ise Arap ve Kürt aşireti; Kaynak'ta (1998) da Kürtçe, Arapça ve Süryanice konuşan bir aşiret olarak geçmektedir. Gabriel Akyüz (2005) ise Mahalmilerin Süryani kökeninden ve sonradan Müslümanlaştığından bahsetmektedir.

Çeçenler

1. Aydemir'in (1973-75) çalışmalarına göre 1970'lerin ortası itibarıyla Mardin'de (Kızıltepe) 3.000 Çeçen vardır. Türkiye genelinde bir arada yaşayan en büyük Çeçen gruplarından biridir. Hanefi mezhebindedirler. Mardin merkezinde yaşayan bir Çeçen grubu yoktur.¹⁸

Yezidiler

Yezidi Kürtler ise Mardin'in Derik, İdil, Midyat ve Nusaybin köy ve kazalarında yaşamaktadır (Andrews, 2002: 349). Konuşulan dile ait verilerin bulunduğu 1965 yılına kadarki Genel Nüfus Sayımlarında Kürtçe konuştukları için ayrıca yer almamışlardır. Gulet (1987), Türkiye'de 10.000 Ortadoğu'da ise 150.000 kadar Yezidi olduğunu yazmaktadır. Ortadoğu'da çoğunlukla Irak ve Suriye sınırındaki bölgelerde yaşayan Yezidiler, Türkiye'de en çok Mardin ilinde yerleşiktir. Son yirmi yılda sayıları epey azalmıştır. Bölge Yezidilerinin birçoğu (Schneider, 1984'e göre 3.300 kişi) Avrupa'da özellikle Almanya'da mülteci olarak yaşamaktadır (Andrews, 1992: 164). Ancak bugün Mardin'de birkaç Yezidi köyü ve kent merkezlerinde yaşayan sayıları onları geçmeyen aileler kalmıştır¹⁹ (Suvari, 2002; Yalkut, 2006; Taşgın, 2005).

18 Alan araştırması sırasında merkeze yakın bir ilçe olan Ömerli'nin büyük bir ailesine ("aşiret" olarak da anılmaktadır) mensup görüşmeci, atalarının Çeçen olduğunu, öğrendiği kadarıyla 93 Harbi'nden sonra bölgeye yerleştiklerini ifade etmiştir.

19 Atalarının Suriyeli üst tabaka bir Yezidi aşiretine mensup olduğunu, dedesinin Osmanlı vergi sisteminden dolayı Müslümanlığa geçtiğini, böylelikle, ailenin Müslümanlaştığını ama kendisinin herhangi bir dine aidiyet hissetmediğini belirten bir görüşmeciyle yapılan mülakattan.

Çingene ya da Mıtraplar

Sınırlı sayıda kaynakta genel adları Çingene, Kıpti (Doğu Anadolu'da) Poşa, Mıtrıp (Mıtırb, Mutrip, Mutrib, Mıtrıp, Midreb), Arabacı, Köçer olarak geçmektedir. Kendilerini şu kimlik terimleriyle adlandırdıkları belirtilmektedir: Rom, Gurbati, Garacı, Dum, Cuki, Mutrip, Arabacı, Poşa (Kuzeydoğu Anadolu'da), Balamoron (Hristiyan ya da Yunan Çingenele-ri). Köy Envanter Etüdlerine göre (1960-1970) göçebe Çingenelerin sayısı 10.683'tür. Bu istatistik kesin olmadığı gibi, şehir merkezlerinde ve İstanbul'da yaşayan Çingeneler dahil değildir (Andrews, 2002: 138).

Alan Araştırması Bulguları

Bu çalışma çerçevesinde, yapılan derinlemesine görüşme ve gözlemlerde cevabı aranan soru, genel olarak, kültürün nasıl kavrandığı, kültürlerarası ilişkilerin karakterinin ne olduğu, kültürel sınırların nasıl çizildiği, kültürel ayrımların nasıl yapıldığı, kültürel kimliğin 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. Yukarıda tartışıldığı üzere, kültür ve kimlik, verili ve duragan 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 üzerine odaklanmalıdır. Bu nedenle kültür ve kimlik, bir topluluğun “morfolojisinde”, yani nesnel açıdan tanımlanabilir ve betimlenebilir özelliklerinin etnografisinde değil, “kültürlerarası sınırlarda ve ilişkilerde” aranmıştır. Yani kültür, bir kültürlerarasılık olduğu için, “kültürler başka kültürlerle karşılaştığı için bir kimlik geliştirirler” önermesinden hareket edilmiştir.

Bu doğrultuda alan araştırması sırasında görüşülen kişile-

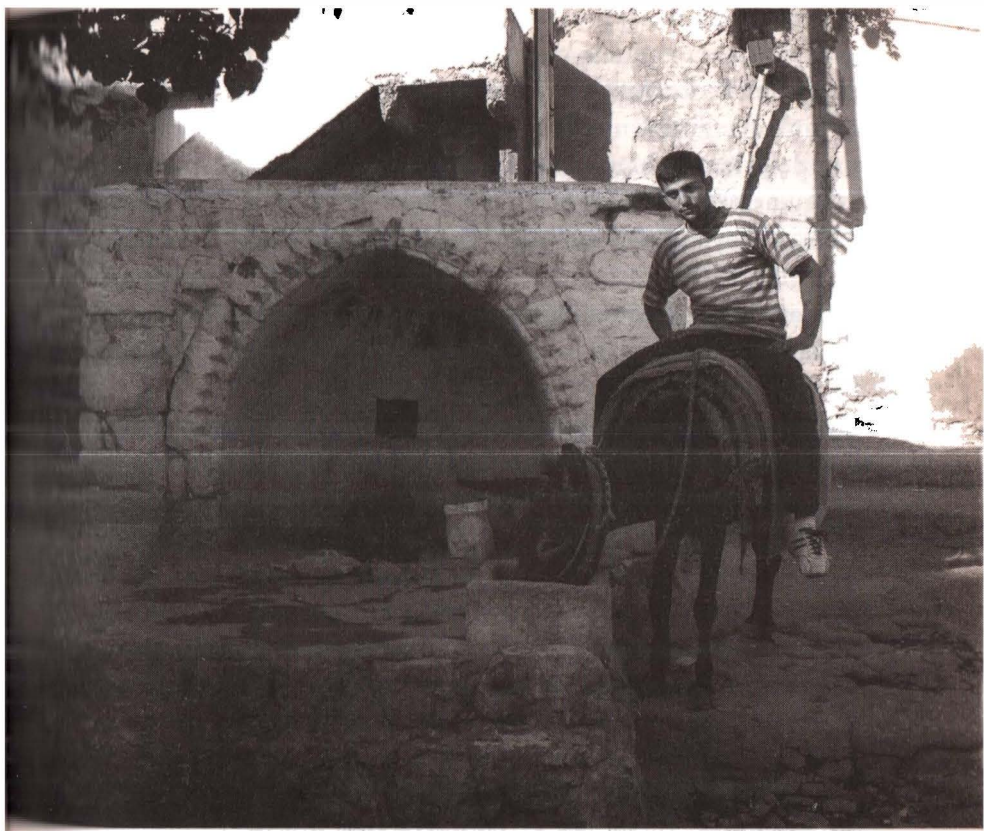
re, kültürlerarası ilişkilerin söz konusu olduğu başlıklarda sorular sorularak, yukarıdaki kuramsal soruların yanıtları için veri oluşturulma yoluna gidilmiştir. Jan Assmann'ın belirttiği gibi, "Kültürel anlamların kendiliğinden dolaşımı ve yeniden üretimi mümkün değildir, onun dolaştırılması ve sahnelenmesi gerekir" (2005: 142). Bu kültürel anlamların, kültürlerarası ilişkilerin söz konusu olduğu durumlarda izi sürülme-ye çalışılarak, görüşme soruları evlilik, düğün, bayramlar, taziyeler, komşuluk ve arkadaşlık, iş ve çalışma ilişkileri, dolayım-lı kültürlerarası iletişim olarak medya ve politik tercihler ve örgütlenmeler gibi başlıklar etrafında toplanmıştır. Bu bölümde, söz konusu kategoriler etrafında yapılan derinlemesine görüşmeler, kültürel topluluk etnografisi olması yönünde değil, söylemde kültürlerarasılığın, kültürel sınırların ve ilişkilerin, böylece de kültürel kimliğin göndergelerini ortaya koyar tarzda betimlenmektedir.

Kimliği tanımlamak

Kimliğin hem kişisel hem de kolektif olarak tanımlama, tanıma ve aidiyet ile ilgili bileşenleri vardır. Bu anlamda kimlik, tarihsel ve kültürel olduğu kadar, bir bilinç ve öz-farkındalık boyutuna da sahiptir. Kendini bir birey olarak kavramakla, bir soya, halka, etnisiteye ya da ulusa ait hissetmek arasında bir ilişki kurulabilir.

Kültürlerin olduğu gibi, kimliklerin incelenmesinin de emik ve etik boyutlarından söz edilebilir.¹ Kimlik, dışarıdan bir bakışla olduğu kadar, kültürel topluluğun kendine dair kavrayışı doğrultusunda da tanımlanabilir. Andrews, emik bakış çer-

1 Kültür araştırmalarında, belli bir kültürün dışarıdan, önceden oluşturulmuş kategoriler ve nitelikler temel alınarak incelenmesi etik ve bunun tersi, yani bir kültürün içeriden, kendi kategorileri ve karakteristikleri doğrultusunda incelenmesi ise emik yaklaşım olarak adlandırılır (Kartarı, 2006: 42). Esas olarak dilbilimsel terimlerden türetilen bu kavramlar, Amerikalı antropolog Lee Kenneth Pike tarafından, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (1954) adlı kitabında kullanılmasından sonra toplumbilimlerinde yöntem tartışmalarında anılmaya başlanmıştır (Mehmet Küçük, çevirenin notu, Cohen, 1999: 81).



Eşek ve katır, Mardin'in dar sokaklarında yaygın olarak kullanılmaya devam etmektedir. Örneğin, araçların giremediği dar sokaklarda çöpler onlarla toplanmaktadır.

çevesinde kendini tanımlamanın üç biçiminden söz eder: kaçınılmaz kendini tanımlama, bilinçli kendini tanımlama ve sınırlı kendini tanımlama.

Kaçınılmaz kendini tanımlama, 1) bir azınlık dininin, din dışından evliliğe izin vermemesinden kaynaklanan mecburiyetten, 2) göç ve sürgün gibi mecburi bir etkileşim durumundan ya da 3) genel bir kimlik kategorisinin mezhepsel, mesleksel vb. karakteristikler doğrultusunda ayrışmasından kaynaklanabilir. Bilinçli kendini tanımlama, dışarıdan gelen bir tehlikeye karşı kimliğin vurgulanması biçiminde olabilir. Sınırlı kendi-

ni tanımlama ise, kültürel özellikler genel olarak çoğunluk ile aynı olmasına rağmen, çoğunluktan *ayırın* kültürel özellikleri miras almak, korumak ve bunu kendi kimliğinin parçası olarak tanımlama durumunu ifade eder. Andrews kendini tanımlamanın değişken olduğunu ve kapalı kategoriler oluşturmadığını vurgular. Grup kimliği farklı emik öğelere yaslanabilir. Dil, din ve ortak soya ya da kan bağına dayalı örgütlenmeye dayanabildiği gibi, tek başına ayırt edici olmamakla birlikte meslek, yaşanan bölge, anavatanıdan sürgün gibi ortak tarihsel deneyim de kimliğin ayırt edici öğesi olabilir (Andrews, 2002: 21-23).

Bir grubun kimliğinin ayırt edici özellikleri, kültürel kimliğin sınırlarının çizilmesine aracı olan değerler, durağan ve sabit değil, oldukça dinamik ve toplumsal, tarihsel bağlama göre değişebilir. Kimlik; din, dil, ortak soy ya da kan bağı (aile, aşiret vb.), yaşanan yer, ataların yaşadığı yer, meslek vb. etkenlerin karmaşık bir çeşitlemesine dayanabilir ve bu öğelerin çizdiği kültürel sınırlar, dışarıdan *bilimsel* bir bakışın çözmeye yetmediği karmaşık bir ağ biçiminde örülmüş olabilir. Bu nedenle, görüşmelerde her şeyden önce bütün bu olası öğelerin, kişilerin kendilerini tanıtmalarında nasıl yer aldığı, nasıl bir kurguya tabi olduğu önemli görülmüştür.

Bu çerçevede kimliğin içeriden nasıl kavrandığı ve sunulduğu, toplumsal aktörlerin öz-tanımlamaları üzerinden incelenmesi amacıyla, derinlemesine mülakatların başında görüşmecilerden kendilerini tanıtmaları istenmiştir. Elbette bilimsel bir araştırma kapsamında yapılan görüşme de kimlik açısından özgül bir bağlam oluşturmaktadır. Kültürel kimlik açısından *sunu* sayılabilecek bu bağlama rağmen, görüşmelere öz-tanımlama ile başlamak önemli bir sınırlılığı aşmaya yardımcı olmuştur: Emik ve etik bakışı birleştirerek, araştırmacı açısından kaçınılmaz olan dışarıdan bakışın getirebileceği indirgemecilik tuzağından uzak durmak.

Mülakatlarda, kendilerini tanıtmaları istendiğinde görüşmeciler belli bir duraksamanın ardından kendilerini –doğal olarak– “özgeçmiş” vererek tanıtmaya başlamışlardır. Görüşmenin yarattığı *bilim bağlamı* içinde özetlenen bir özgeçmişin

kimliğe dair içerimlerini incelemenin uygunluğu sorgulanabilir. Ancak burada kimliğin bir yabancıya nasıl sunulduğunu görmek önemli olmuştur. Çünkü her ne kadar bir *bilim bağlamı* ise de, görüşmenin kendisi de kültürlerarası bir iletişim biçimidir ve bu yüzden kültürel sınırları açığa çıkarır. Açığa çıkan sadece incelenen kültürel kimliğin sınırı değildir. Çünkü sınır her iki kültüre de aittir. Bu yüzden görüşmelerde görüşmecinin olduğu kadar, araştırmacının kültürel kimliği üzerinde durulduğu da olmuştur. Birçok görüşmede, görüşmeciler araştırmacının etnik kimliğini öğrenmek istemiştir. Bu merakın, bazı durumlarda kültür söylemini ve politik görüşleri filtrelemek ve düzenlemek amacını taşıdığı sezilmiştir. Ancak çoğunlukla, belli ayrımları somutlamak açısından araştırmacının etnik kimliği bilinip, atıf yapılmıştır. Örneğin bazı görüşmeciler, kültürel farkları özellikle “siz Türkler” ifadesiyle somutlamayı tercih etmiştir. Bazı görüşmeciler ise, kültürel hiyerarşileri araştırmacının Türklüğüne atıfla açıklamıştır. Örneğin bir odak görüşmesinde, “Sizin kimlik sorunuz olmaması gayet normal, burada Süryani, Arap ve Kürt gençleri olarak sohbet ediyoruz ama hepimiz sizin dilinizi konuşuyoruz,” denmiştir. Bunun, daha önce değinildiği gibi kültürlerarası karşılaşmalarda araya gücün/iktidarın girmesinin nasıl bir pratik olduğunu gösterdiği söylenebilir.

Aşağıda görüşmecilerin kendilerini tanıtmaları istendiğinde verdikleri cevaplar betimlenmektedir. Görüşmelerin büyük çoğunluğunda öncelikle doğum yeri ve yaşanılan yer, özellikle “Mardinlilik” vurgulanmıştır. “Mardinli”, “Mardin merkezli” “Mardin yerlisi”, “doğma büyüme Mardinli” olmak önemli bir kimlik göstereni olarak altı çizilmiştir. Elbette bu vurgu, Mardin merkeze kırsaldan gelmiş ve özellikle kenar mahallelere yerleşmiş olan Kürtler tarafından pek dile getirilmemiştir.

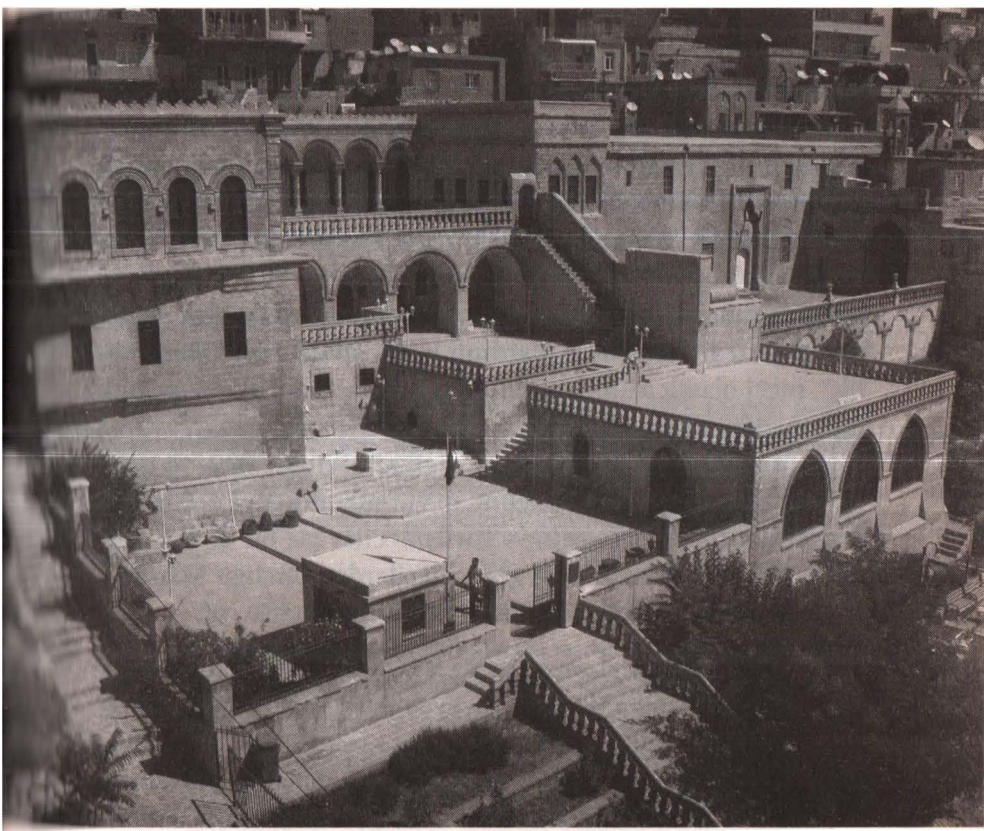
“Mardinliyim doğma-büyüme. 1960 doğumluyum. Mesleğim kuyumculuk; kuyumcuyuz, gümüşçülük vs. (...) Eğitimim, orta terk. Yedi kardeşiz, iki erkek, beş kız. (...) Mardin dışında, belli aralıklarla İstanbul’da yaşadım. ’74-’76, ’80-’82,

'93-97 yılları toplamda 7-8 sene yaşadık. Genelde iş sebebiyle. Ama buradaki olumsuzluklardan, terördü vs. sonra ben burada bir trafik kazası geçirdim. O kazada 7 yaşında oğlum vefat etti. Sonra, Mardin'de ne bileyim artık, nasıl görmeye başladık bilmiyorum, olmadı... Kaza '92'deydi. '93'te gittik, '97'de döndük. Bilmediğimiz işlere girdik, elde avuçtakini kaybedince döndük. (...) Evliyim, üç çocuğum var, iki kız, bir oğlan. (...) Beş kuşaktır Mardinliyiz, ben beşinci kuşağım. Daha önceler Irak'talarmış. (...) Ataların hepsi kuyumcu değil, mesele benim peder inşaat sektöründe çalışıyordu. (...) Ana dilimiz Arapça. Ama ben aslen Katolik'im. Keldani Katolik'im ama Keldanice bilmiyorum. Keldanilerde Ortodoksluk yoktur. Ortodoksluk Süryanilerde. Babam Keldani, annem Süryani'ydi. Küçüklüğümde ev içinde de Arapça, Türkçe konuşulurdu.”
G1 (E, 46, ilkokul)²

G1 (E, 46, ilkokul) kendini öncelikle Mardinli olmakla ve zanaatı ile tanımlamaktadır. Görüşmecilerin bir kısmı, G1 gibi her şeyden önce *Mardinliliği*'ne dikkat çekmiştir. Çünkü Mardin, Mardinli olmayanların da yaşadığı ve bulunduğu bir kent olmuştur. Bu “yabancı” varlığının tarihsel olan nedeni, tarih bölümünde anlatıldığı üzere, Mardin'in neredeyse bin yıllarca, önemli bir ticaret kenti olmasıdır. Tarihi İpek Yolu'nun kıyısındadır. Modern ulaşım araçlarının kullanılmaya başlanmasına, büyük demografik hareketlere ve siyasi sınırların değişmesine rağmen –nakliyeciliğin en önemli iş kollarından biri olmasının da gösterdiği gibi– ticaret bölgede görece ağırlığını korumaktadır.

Ancak daha önemlisi, belki yine ticari etkinliğin içine alılabilecek nitelikte olan bir sektörün, turizmin yükselmesidir. Sosyal ve ekonomik yapının betimlendiği bölümde belirtildiği

2 Görüşmecilerden yapılan alıntılarda görüşmecilerin isimleri saklı tutularak, görüşmeciler numaralar ile G1, G2, G3, ..., G42 şeklinde kodlanmıştır. Kodların yanındaki parantez cinsiyeti (Erkek E, Kadın K), yaşı ve eğitim durumunu göstermektedir. Odak grup görüşmeleri ise, “odak grup görüşmesi”nin kısaltması olarak OGG şeklinde kodlanmış ve aynı zamanda numara verilmiştir. Örneğin OGG1, OGG2, ..., OGG7 gibi. Odak grup görüşmelerindeki görüşmeciler de, A, B, C, D, E olarak kodlanmıştır.



Bugün Mardin Müzesi olarak kullanılan tarihi Meryem Ana Kilisesi.

üzere, Mardin önemli bir turistik varış yeri (*destinasyon*) haline gelmekte ve her yıl gelen turist sayısı giderek artmaktadır. Mardin kültürel ve ekonomik cazibesi artan bir kent haline geldikçe de, çevre ya da büyük kentlerden de seçkin ya da girişimcileri çekmeye başlamıştır.

Bunun yanı sıra Mardin'deki, Mardinli olmayanlar ("yabancılar") kırsaldan ya da taşradan göçenlerdir. Mardin'in 1900'lerin ortalarından başlamakla birlikte, 1980'lerden sonra artan göçle kırsaldan aldığı nüfus, kentlileşmekte yani Mardinlileşmekte oldukça zorlanmaktadır. Mardinlilik ifadesini takip eden "doğma-büyüme" vurgusunun da, söz konusu göç olgusunun izini

taşıdığı söylenebilir. Bu göç dalgası ile gelen ve kenar mahallelerde, bir dizi altyapı sorunu ve yoksullukla mücadele ederek hayatını sürdürmeye çalışanlar, “Mardinlileşememiş”tir ve bazı Mardinlilerin gözünde “köylü” olmaya devam etmektedir. O yüzden “Mardinlilik”, sıkça başvurulmuş bir kültürel kimlik göstergesidir. Bu kültürel sınır işaretleyicisinin, dinsel cemaat ya da etnik topluluk aidiyeti gibi diğer kültürel kimliklerle nasıl ilişkilendiğini incelemek oldukça ilginçtir. Bu ilişkiler bize kültürel ayrımların ne tür hiyerarşilere tekabül ettiğini gösterir niteliktedir. Özellikle Mardinli Hristiyanlar için “Mardinlilik”, nicel olarak azınlık olunduğunun ama nitel olarak azınlık olunmadığının vurgusudur.

Mardinlilik ve Mardin yerlisi olmak, özellikle orta ve daha üst yaştaki görüşmeciler tarafından vurgulanırken, 1970’lerden sonra Mardin’e göçle gelmiş görüşmeciler ise bu unsur üzerinde pek durmamıştır. Bu görüşmecilerden birçoğu Mardin’e bağlı köylerden geldiklerini dile getirmişlerdir.

“Mardin doğumluyum. Merkeze bağlı bir köyde, sanayi sitesinin arka tarafında kalıyor. Evliyim. Sekiz çocuğum var. Mesleğim, sıvacıydım, Sakarya’da Ankara Kızılcahamam’da falan çalıştım. İlkokul mezunuyum. Kürtçe ana dilim, Arapça anlıyorum ama konuşamıyorum. Çeviremiyorum... Eşim de Mardinli, akrabam. 1974 müydü işte şey... O zamanlar gelmişiz, kan davasından. O zaman bu mahallede bir-iki ev varmış, birini de babam amcam falan yapmış.” G7 (E, 36, İlkokul)

Ancak sınırlı da olsa, ’70’lerde ve ’80’lerde kırsaldan göçen ailelerin eğitimli çocuklarından bazıları kendisini Mardinli saymaya başlamıştır.

“Öğretmenim, 31 yaşındayım. Bekarım... Elimizden geldiği kadar okuyoruz. Onun dışında... doğum yerim Mardin, merkez değil. Doğduğumda köydeydim. Beş-altı yaşlarında büyük şehre gelmişiz. Yani bir nevi kişiliğimiz şehirde oluşmuş. Biz Mardin’in artık bir parçasıyız. Kendimi bir köylü olarak görüyorum. Kendimi artık Mardinli olarak görüyorum... Evde

altı kişiyiz. Anne-babam, bir de üç kız kardeşlerim, ben; toplam altı kişiyiz... Benim babam iki eşli, ilk eşinden iki kız bir oğlan, benim annemden altı oğlan dört kız vardı. Yalnız iki tane vefat etti. Yoo... beş oğlan, dört kız. İki oğlan vefat etti. Bir büyüğümüz bir küçüğümüz... Şu anda altı kişiyiz, ağabeylerim var, hepsi evlidir. Ayrı yaşıyorlar... Ana dilim Kürtçe. Atalarımız... 500 yıla kadar biz o köydeyiz ama daha öncesinde Ömeryan aşireti var... oradan geldiğimiz söyleniyor. Oradan gelmişiz. Hatta köy ismi de var, Tinati diyorlar, oradan gelmişiz.” G11 (E, 29, Üni.)

Aşağıda alıntı yapılan görüşmede olduğu gibi birçok görüşmeci mesleğini ve doğduğu ya da yaşadığı yeri, kendini tanıtırken öncelikle belirtmekle birlikte, kimliğin ve kendilik bilincinin kültürel etkileşimle geliştiğini gösterir düşünceler dile getirmiştir:

“Ben öğretmenim. Kent Konseyi’nde kadın meclisinde gönüllü çalışıyorum. İşte kadın meclisi kuruldu, oraya girdim. İlköğretimde öğretmen olduğum için çocuk meclisini de kurduk. Meclise kadınları seçerken, çalışan-çalışmayan, evli-bekâr olduğu gibi çocukları da din, dil, ırk ayrımı yapmadan seçtik... Mardin doğumluyum ama ortaokul, lise, üniversite hep dışarıda okudum. Mardin’in merkeze bağlı bir köyünden olduğum için, Mardin’in iç kültürünü pek fazla bilmiyordum. Yedi yıldır burada öğretmenim. Mardin’e tayinim çıktığında öğrendim, işte Mardin’de Arap yaşadığını, Süryani olduğunu. Ben Kürt diye biliyordum, ben Kürt kökenliyim. Hep Kürt olduğunu düşünürdüm, Arap, Süryani bilmezdim. Dışarıdaydım. Buraya tayinim çıktıktan sonra öğrendim, kültürleri, etkileşim olduğunu... Üniversite bittikten sonra geldim Mardin’e ve yeni yeni keşfetmeye başladım ama aynı zamanda Mardin aşığı bir insan oldum... Köyümüzde hiç Arap yoktu. O yüzden ben Mardin’i sadece Kürt olarak bilirdim o zamanlar. Belki de çocuk yaşlardaydım ondan kaynaklanan bir şeydi. Pek fazla bilmezdim. Bu çok kötü bir şey aslında. Başka illere gidiyorsunuz oradaki insanlar sizin ilinizle ilgili birtakım şeyler soruyorlar, mesela nesi meşhur diyorlar en

basitinden. Ben Mardin'i kesinlikle yerel el sanatlarını tanıımıyordum, bilmiyordum hiçbir bilgim yoktu... Yeni yeni tanıdım işte burada yerel el sanatlarını ne olduğunu falan, ama tabii ki halen insanları hakkında pek fazla bir bilgim yok yani kim Süryani kim Arap nedir, onları hiç bilmiyordum... Ben üniversitedeyken yani sekiz kişilik odada kalıyordum. Biz dört arkadaş bir gruptuk. Öyle gruplarımız olurdu. Biri Çerkez'di, biri Arnavut'tu biri muhacirdi ben de Kürt'tüm. Yani çok farklı şeyler birleşmişti, dolayısıyla Çerkezleri de çok iyi tanırım, Arnavutları da, muhacirleri de falan. Öyle bir şansım da oldu. Hep farklı kültürleri tanıma şansım oldu... Üniversitede sağ-sol davaları çok daha farklıdır. Öğrenciler geliyordu, ee orada genelde işte Diyarbakırlısı da Batmanlısı da Adıyamanlısı da gelip 'oo hemşo' diyebiliyor siz. Oysa ki Mardinli değildir yani ben 'nerden hemşo falan' dediğimde, 'aynı, damar aynı,' diyorlar. Ben hiçbir zaman onlara katılmadım." G2 (K, 29, Üni.)

Burada dikkat çekici olan, kültür ve kimliğin, başkalarının bakışıyla bilince taşınmasıdır. Görüşmecinin son bölümdeki sözlerinin ise kültürel farklılıkların ve kimliklerin, politik kimliklerle örtüşmesi algısına karşı duyarlılığının ifadesi olduğu söylenebilir.

Görüşmelerin hemen hepsinde doğum ya da yaşanan yere (memleket) aidiyetle birlikte meslek ya da uğraş dile getirilmiştir. Özellikle zanaat sahipleri ve üniversite ya da lise eğitimi ile mesleğini edinmiş görüşmeciler doğum yeri ya da yaşanan yer ile birlikte işini ve eğitimini vurgulamıştır. Dikkat çekici olan bir başka unsur, bazı Müslüman görüşmecilerin ve tüm gayrimüslim görüşmecilerin mesleği, özellikle zanaatçılığı kültürel kimlik tanımının önemli bir unsuru saymalarıdır. Gayrimüslim görüşmeciler, kendilerinin ve atalarının uğraşlarını özellikle vurgulamışlar, son çeyrek yüzyıla kadar bütün zanaatlarda Hristiyan cemaatten ustaların faaliyet gösterdiğini dile getirmişlerdir.

"1939 merkez doğumluyum. Eski sporcuyum, futbolcuyum, profesyonel futbolculuk yaptım, beş-altı sene. On beş sene an-

trenörlük yaptım. Sonra eski mesleğe geçiş yaptım; kuyumculuğa. Küçüklükten beri uğraştığımız meslektir, dayımdan öğrendim. İlk kuyumculardan birini de biz açtık. Küçükten işçiliğini yaptık. Şimdi satışını yapıyoruz... Kırk senedir Deyruz-zafaran Vakfı'nın başkanlığını yapıyorum. Kilise ve manastırların başkanıyım. Futbolun dışında atletizm ile uğraştım... Atalarımız da Mardinli. Soyağacı ile uğraşmamışız. Pek fazla geriye gidemedik. Göçler oldu; Beyrut, Suriye, Mısır, New York, Brezilya, Arjantin de var. Ara sıra görüşüyoruz. Ama birbirimizi hayal olarak görüşüyoruz. Bana bir kart geldi. Amcamın oğullarından. Kudüs'te var öz amcam... Babam serbest meslek sahibiydi. Serbest. Serbest dediğim o zamanlar burada dokumacılık vardı. O zamanlar burada en meşhur mesleklerden biri dokumacılıktı. Tüm Türkiye'de meşhurdu. Kuyumculuğun yanı sıra, bütün meslekler Süryanilerin elindeydi. Bütün meslekler... Yani kuyumculuktan dericiliğe, demirciliğe. Ermeniler de vardı ama aslında Ermeniler bizden önceydi. Bizim çocukluğumuzda pek yoktu. Birkaç aile vardı ama çoğu gitmişti. Keldani vardı. Yahudi vardı biz görmedik. Yahudi mahallesi, Yahudi çeşmesi. Eskiden burada Şemsiler vardı, güneşe tapanlar var ya. Onların da mahallesi Şemsiler mahallesi. yalnız en son Nusaybin'de vardı birkaç aile. İşte onlar da göçtüler. Şimdi Yahudi, şimdi Antakya'da var Antep'te var. Yalnız burada Yahudi, Süryani, Keldani, şeytana tapanlar, Yezi-diler, beraber yaşardı. Ve bu gerçek bir beraberlikti. Dört din, dört tane de lisan yaşardı beraber ve asırlarca beraber yaşamış. Mardin merkezde Şemsi kalmamış. Onlara bir şans tanıdık. Onları topladılar, bir hak tanıdılar. Hristiyanlık var, Müslümanlık var, Yahudilik var. Bu üç dinden birini seçecekler... Zamanını tam bilemiyorum... Anlattıklarına göre Şam'dan mı Halep'ten mi bir paşa gelmiş herhal. Gelmişler üç dinden birini seçin demişler onlar o zaman Hristiyanlığı seçmişler. Hatta bizim Deyruzzafaran'da bir yer var Şemsi mahali deriz. Hristiyan olmalarına rağmen en iyi yere toplanıyorlar. O zaman ki cehalet işte Şemsi deyip oradan başka bir yere atıyorlar... Ben kırk iki yıllık evliyim, yedi çocuğum var. Ana dilim Arap-

ça, Mardin'deki Süryanilerin ana dili Arapça, Midyat ve çevresi Süryanice. Ben Süryanice biliyorum ama ev içinde Arapça, Türkçe konuşuluyor. Çocuklarım da Süryanice bilirler, okumayı yazmayı da. Ayinde üç lisan kullanırız. Süryanice, Arapça, Türkçe. Çünkü bizde efendim şöyle olmalı böyle olmalı, Incil'e göre falan yok. Hangi dili iyi biliyorsan, o dille. Ama mesela Midyat'ta sadece Süryanice yapılıyor. Köylerde falan ne Türkçe ne Arapça biliniyor. Sadece Süryanice biliniyor. Ama bizim burada Türkçe, Arapça biliniyor.” G13 (E, 68, Lise)

Görüşmelerde doğum ya da yaşanan yere aidiyet belirtmek, sahip olunan meslek ve eğitimden sonra, soy, ana dil ve köken ya da “asıllı olmak” dile getirilmiştir. Görüşmecilerin birçoğu, etnik ve dinî kimliğini, “Ana diliniz nedir?” sorusunun ardından belirtmiştir. Bu, görüşmelerde sıkça karşılaşılan bir başka olguya işaret etmektedir: Etnik ya da dinsel aidiyeti öğrenmenin ve beyan etmenin aracının ana dil olması. Ana dil ile etnik-dinsel aidiyetin örtüştüğüne dair neredeyse istisnasız bir kabul olması dikkat çekicidir. Eğer ana dil ile etnik-dinsel aidiyet örtüşmüyor ise, bunun bir açıklama gerektirdiği anlayışı ile durum açıklanmaktadır: “Arapça ama aslen Keldani Katolik'im” ya da “Arapça ama Türk'üz” gibi. Arapça-Araplık ile Katoliklik birbirini dışlamaktadır ve Katoliklik de, etnik kimliğe dair bir bilgi içermeyecek kadar geniş sınırlara sahiptir. Ancak Mardin'de Katolik olmak, oldukça ayrıksı ve özgüldür çünkü Mardin'in kadim ve nüfus olarak baskın Hristiyanları, Ortodoks Süryanilerdir.

Bazı görüşmeciler ise ana dilinin Arapça olduğunu belirttikten sonra “Ama Türk'üz,” demiştir. “Arap asıllı fakat Türk” olduğunu belirten görüşmeciler de olmuştur. Örneğin aşağıda alıntılandığı gibi, mesleklerini ve nereli olduklarını belirttikten sonra, etnik kimliklerini ya da “asıllarını” ve “köken”lerini vurgulamışlardır. G3'ün örneğini verdiği gibi, doğulan, yaşanan ya da aidiyet hissedilen yerin (“memleket”) belirtilmesinin ardından bu kimlik kategorisinin içini kültürel özellikler ve değerler ile dolduran görüşmeciler de olmuştur. Ayrıca bu kül-

türel anlamların, politik bir “kardeşlik” söylemine evrildiğini tespit etmek zor değildir. Bunun gibi birçok görüşmede, kimlik ve aidiyet konularının politik izini satır aralarında tespit etmek güç olmamıştır.

“...Mardin merkez doğumluyum. Arap asıllıyım. Suriye’de akrabalarımız var. Kendimi bildim bileli, babamın dedesi dahi Mardin merkezde. Ondan sonrasını tam olarak bilmiyorum... Yıllar önce sınır kapanınca akrabaların bir kısmı orada kalmış... Bizim bir özelliğimiz, insana insan olarak yaklaşıyoruz. Bu Arap’tır, bu Kürt’tür, bu İngiliz’dir, bu Süryani’dir değil, insana insan olduğu için değer veririz biz. Bu özelliğimiz de çok güzel bir özellik bence. İşte biz o yüzden kültürlerarası iletişim içerisindeyiz. Bir Süryani’yle de kardeşiz, bir... eee... Kürt’üyle de bir Arap’ıyla da, iç içeyiz... Ana dilim Arapça ama Türk vatandaşım, Türk’üm. Kürtçe çok az biliyorum. Ama ailem, babam ağabeylerim bilir. Babam bir Kürt’ten daha iyi Kürtçe konuşur. O kadar iyi.” G3 (E, 22, Lise)

Yine bazı görüşmeciler, ana dilini bir kimlik ögesi gibi anmış ancak bunu Mardinli olmanın, Türk olmakla çelişmeyen bir gereği olduğunu vurgulamıştır. Bir görüşmeci “Her Mardinli gibi ana dilimiz Arapça ama biz evde Türkçe konuşuruz,” demiş, “mahalli dil olarak da Kürtçe” bildiğini belirtmiştir. Ana dilinin Arapça olduğunu belirten görüşmecilerin büyük çoğunluğun kendisini Türk olarak tanımlamasının yanı sıra, Türkiye Cumhuriyeti’nin iyi bir vatandaşı olduğunu ama asıl kimliğinin Arap olduğunu vurgulayan ve “asimilasyoncu kimlik politikalarını” eleştiren görüşmeciler de olmuştur.

Ana dilinin Arapça olduğunu belirten görüşmecilerin hemen hepsi “dil”i bir kimlik göstereni olarak algılamış, ana dil ve bilinen dillerden sonra aidiyet ile ilgili açıklamalar yapmaya özen göstermiştir. Bazıları ana dil Arapça olmakla birlikte evde Türkçe konuştuğunu vurgulamıştır. Yine ana dilinin Arapça olduğunu belirtenlerin birçoğu soru üzerine Kürtçe bildiklerini ve nasıl öğrendikleri sorusuna ise bir tür “gerekliklik” ya da “zorunluluk” nedeniyle öğrendiklerini dile getirmişlerdir. Ge-

reklilik “esnaflık” ve “çarşıda pazarda ihtiyaç olması” anlamında, “zorunluluk” ise özellikle kırsaldan göçen ve Türkçe ya da Arapça bilmeyenlerle iletişim kurma durumunda kalmakla ifade edilmiştir.

Ana dilinin Kürtçe olduğunu söyleyenlerin hemen hepsi bunu soru üzerine belirtmiştir. Bazı görüşmeciler ana dilinin Kürtçe olmasına rağmen, Arapça’sının daha iyi olduğunu, bazıları da aslen Kürt olmakla birlikte Kürtçelerinin zayıf olduğunu dile getirmiştir. Ana dili Kürtçe olmakla birlikte, Kürtçelerini zayıf bulanların birçoğu bunun bir eksiklik olduğunu vurgulamıştır. Birkaç görüşmeci, dilin en önemli kimlik ögesi olduğunu vurgulamış, evde Kürtçe konuşmaya, çocuklarına Kürtçe öğretmeye özen gösterdiğini dile getirmiştir. Bazı görüşmeciler de ana dillerinin Kürtçe olduğunu ve yabancı dil olarak Türkçe bildiklerini belirtmiştir. Türkçelerinin zayıf olduğunu, kendilerini anlatmakta zorlandıklarını belirten görüşmeciler de olmuştur.

Ana dillerinin Kürtçe olduğunu belirtenlerden bir kısmı, dili kimliğin önemli bir ögesi saymak ve korumaya çalışmakla birlikte, çocukların okulda zorlanmaması için evlerinde Kürtçe ve Türkçe karışık konuşulduğunu belirtmiştir.

Hristiyan ve Süryani görüşmeciler ise ana dillerinin Arapça olduğunu, Mardin Süryanilerinin Arapça, Midyat’takilerin Süryanice konuştuğunu dile getirmiştir. Ancak son yıllarda çocukların ve gençlerin Süryanice öğrenmeye başladıklarını, ibadeti Arapça ve Süryanice yaptıklarını belirtmişlerdir. Süryani görüşmecilerin ana dillerinin Arapça olmasını, ana dili Kürtçe olanların, Kürtçelerinin yetersiz olmasını algılama biçimlerinden (“eksiklik”, “kusur”) farklı olarak, kültürel bir eksiklik olarak algıladıkları söylenemez. Süryaniler genel olarak Araplar ile kültürel etkileşim içinde yaşamının kültürel manada zenginleştirici olduğunu dile getirmiştir. Turizmin yükselmesiyle kiliselerin ve manastırların faal olmaya başlaması ve bu sayede yavaş yavaş da Süryanice öğrenme imkânları oluşmasından duyulan memnuniyetin bunda etkisi olduğu düşünülebilir. Ancak bununla birlikte Mardin’de Araplar ile Süryanilerin kültü-

rel olarak benzeştikleri, ibadet dışında herhangi bir farkları olmadığı “Onlar kiliseye, biz camiye gideriz, tek fark budur,” gibi ifadelerle sık sık dile getirilmiştir.

Mardin’deki Ermeni ve Keldani görüşmeciler de ana dillerinin Arapça olduğunu belirtmişlerdir. Ancak ana dilleri Arapça olmakla birlikte Ermeni ve Keldani Katolik olduklarını vurgulamışlardır. Mardinli olup İstanbul’a göçmüş ve yılın belli zamanlarında Mardin’e gelen Ermeni bir görüşmeci, Ermenice bilmediğini ancak çocuklarının öğrenebilmesi için İstanbul’da Ermeni okuluna gönderdiğini belirtmiştir. Bu görüşmeci aslen Ermeni olmakla birlikte kendisini Türk Hristiyanı olarak tanımladığını ve atalarının bin yıllardır bu topraklarda yaşadığını vurgulamıştır.

“Aslen Mardin Derikliyim. İstanbul’da yaşıyoruz. 1980’lere kadar Derik’te yüzlerce Ermeni aile yaşıyordu. Zanaat işleri Ermenilerdeydi. şimdi gitseniz sorsanız Derik’te zanaatla uğraşanlara, hepsinin ustası Ermeni’dir. şimdi Ermeni Kilisesi’ne bakan bir aile kalmış. Zaten ‘Der’, Kürtçe kilise demek. İstanbul’dan her sene bir grup olarak ziyarete geliyoruz. İstanbul’da Hristiyan olarak en büyük Ermeni cemaatidir. Eskiden 200 bin Ermeni varmış ama bugün 40-50 bin kadar. 5-6 bin Süryani cemaati var. 4-5 bin Rum var, Keldaniler var. Ankara’da da var, Süryaniler, Protestanlar. Kiliseleri de var... Babam Gregoryen, annem Katolik ama ben şimdi mezhep ayrımı yapmıyorum. Kabul etmiyorum o ayrımları, kiliselerin hepsine gidiyorum. şu anda kendi açımdan baktığım zaman kendime Türk Hristiyan diyorum. Tamam babam Ermeni olabilir ama, Türk Hristiyan’ım diyorum. Benim dinî görüşüme, kimliğime saygı duyulması lazım. Niye bizi farklı kategoriye koyuyorlar? Bir savaş olsa, ben gitmeyecek miyim? Herkes gidecek. şşte bu zihniyeti değiştirmek lazım, bir insanın dinî görüşüne göre ayırt etmemek lazım. Seni ayırt ediyor, ‘sen buralı değilsin’. Ben burada doğmuşum, babam burada doğmuş, dedem, dedemin babası burada doğmuş. Yani Mardin bölgesinde, kaç kuşaktır buradayız. E nasıl oluyor bu iş? Ben daha eski-

yim burada, nasıl oluyor bu iş. Bakıyorsun Hristiyanlığın kökeni Mezopotamya. Nasıl oluyor bu iş? Beni buradan soyutluyor, sen buralı değilsin diyor. Bana güvenmiyor. Atatürk döneminde bakıyorsun, mecliste kaç milletvekili vardı Ermeni. 40-50'ye yakın vardı. Şu anda var mı? Bizde bilgili insan yok mu?" G23 (E, 38, Lise)

Görüşmecilerin kendilerini tanıtırken gerek sorular ile gerekse sorular dışında, ana dil dışında atıf yaptıkları bir başka unsur, soy olmuştur. Ana dilini Arapça olarak ya da Arap asıllı olduğunu belirten görüşmecilerin büyük çoğunluğu "seyit" yani "peygamber soyundan" geldiğini dile getirmiştir. Bunlardan birçoğu da atalarının Irak, Bağdat ya da Suriye'den geldiğini belirtmiştir. Kendilerini Arap kökenli ya da etnik olarak Arap tanımlayanlardan Mardinliliklerini 4-5 kuşak geriye götüren olduğu gibi, 1400 yıl kadar geriye giden de vardır.

"Emekliyim. 1947 Mardin doğumluyum. Lise mezunuyum. Yirmi beş yıldır evliyim. Üç tane çocuğum var... 1400 senedir Mardinliyiz. O zamanki İslami fethinde. Mardin'in İslam fethinden beri buradayız. İslami fetihde bizim aileden binlercesi şehit düştü burada... Peygamber efendimiz mektup yazdı. Ülke hükümdarlarına, onları İslam'a davet etti. O esnada cetlerimizden bir kardeşi davet mektubunu buradaki Bizans hükümdarına getiriyor. Bizans hükümdarı şehit ediyor onu burada... Arap kökenliyiz. Eşim de Arap kökenli... Ana dilim Arapça (...) Kürtçe de biliyorum." G24 (E, 59, Lise)

"1950 Mardin doğumluyum... Emekliyim. Halen siyasetle uğraşıyorum, 38 senedir aynı çizgide... Mardin'deki tarihimiz bizim Osmanlı öncesine dayanıyor. Hemen hemen 900-940 yıllık bir aile mazimiz var... Şam'da akrabalarımız var... Arap kökenli değiliz... Arap kökenli demek yanlış olur aslında... Arap kökenli yok, Türk kökenli, etnik yapı olarak Arap... Çünkü şimdi dışarıda kalan Araplarla bir ilgimiz yok bizim." G6 (E, 56, Lise)

Birçok Arap ailenin ve bazı seçkin Kürt ailelerin mensupları, soyun bilinmesinin çok önemli olduğunu vurgulamıştır. Süryani görüşmeciler ise, binlerce yıldır Mardin’de olduklarını, ana-vatanlarının Mardin bölgesi olduğunu belirtmiştir. Avrupa’da, Kuzey ve Latin Amerika’da, Suriye ve Lübnan’da diasporadaki Süryanilerin büyük çoğunluğunun da Mardinli olduğu dile getirilmiştir.

Mülakatlarda görüşmeciler kendilerini tanıtırken üzerinde durdukları önemli bir başka konu da aileleri olmuştur. Ebeveynleri, kardeşleri, eşleri ve çocukları hakkındaki bilgileri kendilerini tanıtırken veren görüşmeci sayısı oldukça fazladır. Arap kökenli ya da ana dilleri Arapça olan görüşmecilerde köklü ve soylu aileye sahip olmak önemli bir değer hatta “erdem” kabul edilirken, Kürt görüşmecilerde aşirete mensup olmak ve kalabalık bir aileye sahip olmak önemli sayılmaktadır.

Kendisini Mardinli olarak tanımlayan birçok görüşmeci, kişilerin tanınmasa bile ailelerin mutlaka tanındığını, insanların aileleri ile değerlendirildiğini vurgulamıştır. Kürt görüşmeciler ise, hem köyde hem de şehre göçtükten sonra, tutunmak için kalabalık aile yapısının önemine dikkat çekmiştir. Bazı şehirli görüşmeciler ise, Kürtlerdeki aşiret ve aile bağının, ahlaki bir otorite gibi işlediğini belirtmiştir. Bir görüşmeci bunu, “Aşiret çocuğu, yanlış yapmaz kendinden utanır,” diyerek dile getirirken, bir başkası göçle gelenler için “Aşiret ve aile bağları olmasa hiç kontrol edilemezler,” ifadesini kullanmıştır.

Görüşmecilerin bir bölümü de doğum yeri, meslek, eğitim durumu, ana dil, soy ve kökenle birlikte kimliğini etnik olarak tanımlamıştır. Etnik aidiyetini vurgulayanların hemen hemen hepsi, Mardin’e göçle gelen Kürtler ve birkaç gayrimüslim olmuştur. Ana dilini Arapça olarak belirtenler genel olarak kendilerini “Arap asıllı”, “Arap kökenli” ya da “soy olarak Arap” biçiminde tanımlamıştır.

Birkaç görüşmeci ise, kendini tanıtırken, yukarıda sıralanan unsurların yanı sıra “dünya görüşü” ya da “siyasi görüşü”ne atıf yapmıştır. Kimlik tanımında dünya görüşüne atıf yapan görüşmecilerin hemen hepsi Mardin’e göçle gelmiş olan Kürt gö-

rüşmecilerdir. Yine birkaç görüşmeci de kendini tanıtırken, aşiret mensubiyetini dile getirmiştir. Bununla birlikte görüşmelerde sıkça vurgulanan bir nokta, Mardin merkezde aşiret olmadığı, kendisini aşiret olarak göstermek isteyen birkaç büyük ailenin olduğudur.

Görüşmelerde dikkat çekici olan bir başka konu da, köken ya da etnik olarak karışık ailelere mensubiyetin vurgulanmasıdır. Bazı görüşmeciler Mardin’de ailesinde birkaç etnik kimlik olmayan kişi bulmanın imkânsız olduğunu dile getirmiştir. Kürtler, Arapların ve Türklerin karışmasının yanı sıra, özellikle tehcir sırasında Ermenilerin çocuklarının da Müslüman ailelere alındığını belirtenler olmuştur. Ancak ailesinde Ermeni ya da Süryani olanların bunları gizleme eğiliminde oldukları söylenmiştir. Bununla birlikte, ailesinde Ermeni ya da Süryani olduğunu belirten görüşmeciler de olmuştur. Büyük bir aileye sahip olup, bazılarının Arapça ile, bazılarının da Kürtçe ile büyüdüğünü vurgulayanlar da vardır. Aile içindeki bu etnik çeşitlilik, kendini tanıtmanın bir parçası olabildiği gibi, Kürt sorunu bağlamında, “etnik siyaset” yapılmasına muhalif olunduğunu vurgulamak için de dile getirilmiştir.

Evlilik ve düğün

Evlilik evrensel bir biçim olmakla birlikte, anlam ve deneyimleri kültürden kültüre farklılık gösterdiği için, kültür bağımlı olmayan bir tanımlama yapmak daima sorunludur. Bu nedenle bu yöndeki tanımlama girişimlerinin kültürel farkı indirgeme ya da etnikmerkezcilik tehlikesini içerdiğini de akılda tutmak gerekir (Breger ve Hill, 1998: 6). Yine de bu bilişsel uyanıklık, bazı kuramsal tanımlamaları anmaya engel değildir.

Evlilik, aileyi biçimlendiren ve toplumsal olarak tanınan bir “sözleşme” (kontrat) olarak tanımlanabilir. Hemen her toplumda evlilik, önemli bir sosyal olay olarak kabul edilir. Evlilik ilişkileri katı bir şekilde düzenlenmiştir ve toplumsal kontrol mekanizmaları, aile hukuku ve dinsel kurallarca korunur. Bunlar, kimin kimle evlenebileceğinin, sadece rastlantısal bir tanış-

ma veyahut da kendiliğinden âşık olma süreci olmadığını gösterir (Hoşgör ve Smits, 2002: 419).

Konu kültürel topluluklar olduğunda, evlilik, bir kültürel topluluğa dahil olmanın ya da dışına çıkmanın/dışlamanın en kritik biçimidir. Bu yüzden, hem taşıdığı anlamlar hem de bir dizi ritüeli ile kültürün ve kimliğin sınırlarını ilan eder.

İrkçılık, milliyetçilik gibi özcü kültürel kimlik anlayışlarının, sağduyu bilgisi haline gelmiş eleştirilerinden birçoğu, doğduğumuz kültürü ve kimlikleri seçmediğimiz, onların içine doğduğumuz düşüncesine yaslanır. Kültüre dahil olmanın bu biçimi, yani “doğmak” olumsaldır. Ancak evlilik, kültürel bir seçimdir ve göstergebilimin ortaya koymuş olduğu gibi, nerede seçim varsa orada anlam vardır. Kültürel topluluğa dahil etme ve/veya dışlama (kültürel topluluğun dışına çıkarma) biçimi olarak evliliğin, etnik kategorilerin ve sınırların, esnek ve tarihsel olmakla birlikte, süreklilik kazandığı çokkültürlü toplumsal ortamlarda, kültürel önemi artan bir olgu olduğu söylenebilir. Çünkü, kültürlerarası toplumsal etkileşimin yoğun olduğu durumlarda, kültürel sınırlar varoluşsal bir tehdit altındadır. Evlilik bu kültürel sınırları sergileme, belirginleştirme ya da derinleştirme pratiğine dönüşebilir.

Ayşe Gündüz-Hoşgör ve Jeroen Smits, (2002: 419) evliliğin toplumda önemli sosyal işlevleri olmasının yanı sıra, bir toplumda farklı grupların üyeleri arasındaki evliliklerin, bu gruplar arasındaki toplumsal sınırların gücüne ya da katılığına dair önemli bir gösterge olduğunu belirtir. 20. yüzyılın ilk yarısında, gruplar arası evliliklere dair veriler, etnik ve ırksal ilişkilerin yapısı ve toplumların sosyal bir aradalığı hakkında fikir edinmek için kullanılmıştır. Farklı grupların üyeleri arasındaki evlilik bağları, arkadaşlık gibi diğer toplumsal ilişkilerin de varlığını gösterir. Her şeyden önemlisi, eğer farklı grupların üyeleri arasında evlilikler yaygın bir fenomense, bu, söz konusu grupların üyelerinin birbirilerini toplumsal olarak eşit kabul ettiklerini gösterir (Kalmijn, 1998: 396).

Bir toplumda farklı gruplara mensup kişiler içinde karma evlilikler olduğunda, bu topluluklar arası evlilikler, toplum için-

de bağlantı kurucu unsur olma işlevi de kazanır. Karma evlilikler sadece iki kişiyi değil, eşlerin ait olduğu daha büyük grupları da birbirine bağlar (Hoşgör ve Smits, 2002: 419). Bir başka deyişle, sadece kişiler değil, eşlerin aileleri ya da mensup oldukları topluluklar da (cemaat ya da arkadaş grupları) “evlenmiş” olur. Böylece grup ya da topluluk sınırlarını aşan yeni bağlantılar, ilişki ağları oluşur.

Farklı etnik ve kültürel topluluklar arası evliliğin, toplumsal ve siyasal birlik açısından teşvik edildiği de belirtilebilir. Örneğin, ulusal bütünlüğü tehdit ettiği düşünülen, etnik ya da kimlik temelli politik hareketlere karşı, ulusun farklı etnik unsurlarına mensup insanlar arasındaki evliliklerin varlığı ve yaygınlığı, milliyetçi argümanlar geliştirilirken sık sık başvurulmuş bir konudur.

Görüşülen kişilere, eş tercihlerini belirleyen kriterlerin neler olduğu, evlilik kararlarının nasıl alındığı, farklı etnik ya da dinsel gruplara mensup insanlar arası evliliklerin olup olmadığı, bu tür girişimlerin nasıl karşılandığı, evlilik ve düğün sürecinin nasıl geliştiği, düğün pratiklerinde etnik ve dinsel gruplara göre ne tür farklar olduğu gibi sorular sorulmuştur. Burada bir kez daha hatırlatmakta fayda olabilir. Kültürel pratiğin olgusal gerçekliği yani gerçekte evlilik geleneklerinin, düğün âdetlerinin ne olduğu ve bu pratiklere dair anlatılanların gerçeği yansıtıp yansıtmadığı değil, kültürlerarası sınırların nasıl çizildiği ve böylece kültürün ve kimliğin söylemde nasıl inşa edildiği araştırılmaktadır. Bununla birlikte, kültürel toplulukların “morfolojisi”, yani bir topluluk içinde, kimi kültürel pratiklere dair “gerçek” veri değil, kültürel pratiklerin, kültürlerarası ilişkiler ve etkileşim bağlamındaki anlam ve işleyişleri incelenmek istenmektedir.

Bu çerçevede, kültürlerarası ilişkiler evlilik konusu etrafında, incelendiğinde şunlar söylenebilir. Öncelikle evlilik açısından kültürel topluluklar arası en katı ve güçlü sınır, Hristiyanlar ve Müslümanlar arasındadır. Görüşülen kişilerin tamamı, Hristiyan-Müslüman evliliğinin kabul edilemez bulunduğunu belirtmiştir.

"Hristiyanlarla Müslümanlar evlenmezler. Kaçırma olabilir. Evlenmelerine kesinlikle izin verilmiyor. Hristiyan bir kızın Müslüman'la evlenmesini kabullenmezler." G10 (E, 40, İlkokul)

"Hristiyan-Müslüman arasında evlilik olmaz. Evliliğin kuralları vardır. Hristiyan ve Müslüman kuralları birbirinden farklı, o yüzden kilisemizce sakıncalı. Mesela Müslümanlıkta birden fazla kadın eş serbest, boşanmak çok rahat. Ama Hristiyanlıkta tam tersi, boşanmak yok, tek eşlilik var. Kilise din değişikliğine de izin vermez. O zaman, evlilikte sorun olduğu zaman hangi kurum çözecek? O yüzden kilise din değişikliğine ve bu tür evliliklere izin vermiyor." G12 (E, 46, Üni.)

"Müslüma'nla Hristiyan evliliği olmaz. Gelinin Müslümanlaşması lazım. Hristiyan cemaati kabul etmiyor, aforoz ediyor." OGG3-C (E, 21, Lise)

Bununla birlikte, hemen hiç Hristiyan erkek-Müslüman kadının evliliği olduğu söylenmezken, tersinin yani Müslüman erkeklerin, Hristiyan kadınlarla evlilik vakaları olduğu ve bu evliliklerin hemen tamamının âşık olma ve kaçma ile gerçekleştiği belirtilmiştir. Görüşmelerde tanık olunan ya da birinci derece akrabaları olarak deneyimlenen birkaç vaka anlatılmıştır:

"Süryani-Müslüman evliliği görülmez. Kaçırma olmuştur. Mesela bir Süryani kız, annemin amca oğlunu seviyor, kaçıyor, Müslüman oluyor. Ailesi ile görüşmüyor, kendi dininden çıktı." G3 (E, 22, Lise)

"Mesela benim kız kardeşimi kaçırdılar, sene 1989, halen ne ararız, ne gitmişiz, ne sormuşuz, ne sorarız. Yani bir nevi kayıp işte... Alanlar Arap'tı. (...) Bu olay olunca zaten bunlar kıızı göstermemeye başladılar. Sonra da haklarını hiçbir şey alamadık. Almaya çalıştık sonra, ama olmadı. Vazgeçtik. Bir o zamanla böyle bir kızımız yok dedik. Şu anda nerde yaşadığını bilmiyoruz." G1 (E, 46, İlkokul)

"Müslüman-gayrimüslim evliliği olmaz. Olursa dışlanıyor. Benim öz annem Hristiyan, Süryani köyünden. Babamı seçmiş

ve kendi rızasıyla kaçmış. Evlenince Müslüman olmuş. Çok dindar bir Müslüman şimdi. Akrabaları onunla görüşmüyor, dışlamışlar. Bizimle de konuşmuyor Hristiyanlar. Bize önem vermiyorlar, biz de onlara vermiyoruz.” G36 (E, 37, Lise)

“Arap-Kürt evliliği oluyor. Müslüman ile gayrimüslim evliliği ise, kız oğlanı sever kaçır. İsterne ile, aile rızası ile olmaz. Birkaç vaka var o şekilde. Hristiyan kız seviyor kaçıyorlar. Ailesi, cemaati izin vermiyor. Hatta Avrupa’dan gelenler oldu, olayı çözmek için, kız razı olmadı, ‘İntihar ederim dönmem,’ dedi.” G24 (E, 59, Lise)

“Hristiyan-Müslüman arasında izin verilmez, kaçırılma olabilir. Üç-dört evlilik hatırlıyorum böyle. Ama Hristiyanlar kızı bırakmazlar, ellerinde olsa geri alırlar.” G17 (E, 55, Lise)

“Oluyor zaman zaman, kaçırıyorlar. Şimdi bizim merkeze bağlı bir köyde kaçırıldı. Şimdi burada bir Müslüman erkek, bir Süryani kızı seviyor. Tabii Hristiyanlar bu işe çok karşıdır, kesinlikle izin vermiyorlar. Tabii bizim Müslüman bu kızı kaçırdı. Şu anda Müslüman olmuş kız. İki çocukları var. Şu anda da köyden taşındılar tabii, Hristiyan arkadaşlarımız gittiler. O arkadaşlarımızın üç-dört tane çocukları var. Ama şimdi kız boşansın, dinine geri dönsün kabul edecekler onu. Süryaniler bir Müslüman’la evlenilmesini, bunu kabullenmiyorlar. Kadın ailesi ile bütün bağlarını koparmış. Şu an sekiz-dokuz yıldır hiç görüşmemişler.” G10 (E, 40, İlkokul)

Kültürel sınırların farklı dinlere mensup kişilerin evlenmesi yoluyla ihlal edilmesinin ahlaki ve kültürel yaptırımları vardır. Hristiyan bir kadının Müslüman bir erkekle evlenmesi, Müslümanlar tarafından, büyük bir ihlal kabul edilmemektedir. Hatta bazı görüşmeciler bunun, yani bu tür bir evlilikle Hristiyan bir kızın kendi rızası doğrultusunda Müslümanlaşmasına vesile olmasının, kimi Müslümanlarca sevap kabul edildiğini belirtmişlerdir. Ancak Hristiyan bir kadının, Müslüman bir erkekle –kaçarak– evlenmesi durumunda, onun aileden çıkarılması ve “yok” ya da “kayıp” sayılması söz konusu olmaktadır.

Dinler arası evlilik vakalarında, evli çift çoğunlukla başka bir şehirde yaşamak durumunda kalırken, bazı durumlarda, Müslümanlarca kızı alınan gayrimüslim aile de, onurunun kırıldığı düşüncesiyle, o yerleşim yerini (köy, ilçe ya da şehir) terk edebilmektedir.

“Farklı etnik yapıdaki insanlar arasında evlilik oluyor, farklı inançlar arasında evlilik olmuyor. Fakat kaçırma olayları oluyor, duydum birkaç tane. Yakınlarda bir köyde yaşıyorlar. Kadının Müslümanlığa geçmiş. Süryani aile için utanç verici bir olay olarak kabul ediliyor. Kadının annesi de bu dertten ölmüş. Önce polise ihbarda bulunmuşlardı ama kız mahkemede kendi isteğiyle kaçtığını söyledi, kapandı. Şu anda köyde yaşıyorlar. Erkeğin ailesi olumlu karşıladı. Çünkü Müslümanlaştırdınca hayır işlemiş sayılıyorsun.” G25 (E, 30, Üni.)

Bazı görüşmeciler, dinler arası evliliğin söz konusu olmadığını, ancak 1915 Ermeni olaylarında, kimi Müslüman ailelerin, Ermeni kızlarını aldıklarını belirtmişlerdir:

“Şimdi din bakımından yani Hristiyan ve Müslüman arasında evlilik olmaz. Ama Arap, Kürt, Türk arasında olur. Yalnız bazı istisnalar var. Diyolar ki Ermeni Katliamı... Biz onu görmemişiz. Ama dedelerimiz görmüş. Burada iki akım görüyoruz. Birinci akım Ermeniler, Van Adilcevaz’a gelince onlardan kaçan Müslümanlar buraya geliyor. İkinci bir akım ondan sonra. Ermeniler tehcir sırasında Suriye’ye geçerken bu yolu kullanıyorlar. Ermeniler kaçarken, burada bazı Müslüman aileler, Ermeni kızlarını korumak için alıkoyuyorlar ve sonra evleniyorlar. Yoksa böyle Hristiyan-Müslüman evliliği olmaz.” G15 (E, 73, Üni.)

Bir odak grup görüşmesinde Kürt bir genç, büyük ninesinin Ermeni olduğunu belirttiğinde, nasıl olduğu sorulmuştur. “Ermeni tehciri sırasında” cevabına karşılık, gruptan gayrimüslim bir genç, “Ben size söyleyeyim nasıl olduğunu. Ermeniler kaçarken, kızlarından güzel olanlar, bölgenin ağaları tarafından beğenilip alınıyordu,” görüşünü dile getirmiştir.

Odak grup görüşmelerinde, birebir yapılan derinlemesine görüşmelerden farklı olarak, grup dinamiği, tartışmalı konulardaki etkileşim, uzlaşmalar ya da çatışmaların hangi noktalarda ve ne şekilde gerçekleştiği, önemli bir veridir. Yukarıda alıntılan görüşmede, bugün sıkça tartışılan ve tarafların ulusal-kültürel kimliklerinin kurucu bir anı olan tarihsel bir olayın farklı yorumlarının ortaya çıkması oldukça ilginçtir. 1915 olayları esnasında bir tarafın “korumacı bir lütfu”, diğer taraf için “duygusal bir çıkar” olarak yorumlanmaktadır.

Bununla birlikte, bazı yaşlı görüşmeciler, dinî cemaatler arasında kaçırma yoluyla gerçekleşen evliliklerden bahsetmekten, bir şekilde hatırlatıldığında ise ayrıntılara girmekten kaçınmıştır. Özellikle Hristiyan görüşmecilerle yapılan formel ya da sohbet tarzındaki enformel görüşmelerde, geçmişte yaşanan “tatsız” olaylardan bahsetmekten kaçınıldığı sıkça gözlenmiştir. Yaşlı bir Süryani kadının deyişiyle, kültürlerarası çatışmalar denebilecek bu olayların “üzerine taş koyulmuştur”.

Dinler arası evlilik vakaları üzerine Hristiyan görüşmeciler pek konuşmamakla birlikte, “Olsa nasıl karşılanır?” sorusuna verdikleri cevaplar da ilginçtir. Bir görüşmeci şöyle demektedir:

“Dinler arası evlilik olmaz, kaçırımlar olmuş. Reşit değilse babası şikâyetle bulunur, reşitse yapacak bir şey yok. Müslümanlardan kız gelmesi ise olmaz. Hristiyan olması lazım ki, ailesi bırakmaz.” G22 (E, 48, Ortaokul)

Yine bir Hristiyan görüşmecinin, bu varsayımsal soruya verdiği karşılık oldukça önemlidir:

“Hoş karşılanmaz. Çünkü güven kalkar. Eskiden komşuluk vardı. Bizim eski evlerde iki-üç aile vardı. Avlular birdi, Hristiyan’ı Müslüman’ı beraber. Hatta akşamları kim ne yemek yapmışsa birer tabak getirirdi. İkram, paylaşma vardı, kardeş ağabey gibi. Şey yapınca, ihanet manasına gelir. Senin ekmeğini yedim, sen benimkini yedin, olmaz. Mesela bizim ev çok büyük, yedi-sekiz aile kalıyordu. Hristiyan, Müslüman... Ço-

cukken hangi beşik kime yakınsa o emziriyordu. Hem Hristiyan hem Müslüman, kim olursa. Düşün, ilk sütü Müslüman katıyor. Bu samimiyetten kaynaklanıyor. Onun için bazı şeyler yanlış anlaşılıyor ama esas öyle değil. Birbirimize saygıdan dolayı.” G13 (E, 68, Lise)

Dinler arası evliliğin, güven ve saygının kalkması olarak algılanması, hatta “ihamet” anlamına gelmesinin, bu konudaki kültürel sınırın ne denli güçlü ve katı olduğuna işaret ettiği söylenebilir.

Buna karşılık, Arap ya da Kürt etnik kimliğine sahip Müslüman görüşmeciler, dinler arası evlilik olarak, Hristiyan kız-Müslüman erkek evliliğini anlamakta ve buna Hristiyanların izin vermediklerini, kaçırma yoluyla mümkün olduğunu söylemektedirler. Müslüman bir kızın, bir Hristiyan ile evlenmesinin bir olasılık olarak dilde/söylemde bile mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Bir Kürt görüşmeci “Olsa nasıl karışlanır?” sorusuna, “Hristiyanlarla Müslümanlar arası evlilik olmaz. Hristiyan kız kaçırır Müslümanlar olmuştur. Tabii azınlıklar, fazla bir şey yapamıyorlar. Ama Müslüman, Hristiyan’a kız vermez. Kürtler hiç vermez. Kızı öldürür gene vermez,”³ karşılığını vermiştir. Bunun dışında, görüşmecilerin birçoğu böyle bir olasılık olmadığı için, varsayımlarda bulunmayı gereksiz bulmuştur.

Etnik gruplar arası, Arap-Kürt evlilikleri konusunda görüşmecilerin çoğu herhangi bir kısıtlama olmadığını, hemen her ailede etnisiteler arası bir evliliğin söz konusu olduğunu dile getirmiştir. Özellikle bu evlilikler ile, etnik anlamda bir kaynaşmanın olduğu ve Müslüman olduktan sonra etnik farkın önemsiz olduğu vurgulanmıştır.

“Bu saydığınız kimlikler arasında, genellikle eskiden çok olmazdı. Ama bir otuz yıldır, kırk yıldır artık birbirleriyle anlaşarak evlenebiliyorlar ve bunda herhangi bir sorun çıkmıyor. Yani kimliğinden dolayı kız olsun erkek olsun vermemezlik yapmıyorlar, hayır. Burada çok önemli olan bir şey var. Ge-

rek Araplar, gerek Kürtler olsun; gerekse Türkler olsun, gerekse Süryaniler olsun, Süryaniler kız vermezler, Müslümanlar da kolay kolay Süryani kızını almaz. Orada bir kural vardır, Müslüman olursa alır, Süryani kızı. Ama diğer etnik dediğimiz kimlik sahipleri eskiden birbirlerine karşı şeydiler, yani kız verme alma olayı yoktu. Ama bu otuz yıla yakındır, eğitimin vermiş olduğu, bilhassa eğitimin kazancıdır, bu kazanımlarla artık herkes mantıklı bir şekilde evlilik yapıyor. Ve bu mantıklı evlilik insanın kimliğinden dolayı kaynaklanmıyor. Kişiliğinden dolayı kaynaklanıyor. Yani Kürt'müş, Arap'mış verir vermez diye bakmazlar. Ha sorarlar onu, kimliğini sorarlar ama kimliğinde eğer yanışı yoksa adamın, rahatlıkla verirler. Ve burada, şu anda Mardin merkezinde Kürtlerin verdiği çok kız var, Kürtlerin aldığı çok kız var. Ve kaynaşmış vaziyeteler.” G4 (E, 59, Üni.)

“Arap-Kürt evliliği oluyor. Müslüman olduktan sonra, Arap, Kürt, Türk fark etmiyor. Dinler arası olmuyor, pratikte olmuş. Hristiyan kızı kaçırmışlar. Yakın tarihlerde de olmuştu... Bizim bir şey... Kürt vardı mesela Hristiyan bir kıza aşık olmuştu, kaçırdı evlendi. Çok ciddi bir sorun olmadı. Ama Arap'tır, Kürt'tür, Türk'tür bir problem yok.” G37 (E, 40, Üni.)

Bunun yanı sıra Arap-Kürt evliliklerinde tereddüt edildiği ya da bunun pek yaygın olmadığını, “çok az” olduğunu belirtenler de olmuştur.

“Müslümanlarla Süryaniler arası evlilik olmaz. Arap-Kürt evliliğinde ise, ailelerde, yakınlarda bir tereddüt oluyor önce. Benim durumumda olmuştu. Ben kendi açımdan ailemiz açısından konuşayım, bizde çok fazla sorun değil. Nişanlım Kürt'tü, ailemden olmasa da çevremden uyaranlar, şüpheyle karşılanlar olmuştu. ‘Kürt'tür işte sert kafalıdır, inatçıdır vs.’ diye. Ama kismetse oluyor çok sorun olmuyor. Arap aileler ile Kürt aileler arasında kız alıp vermede çok problem çıkmıyor... Yalnız benim gözlediğim kadarıyla Kürtler genellikle Araplardan kız alır, pek vermezler. Aksi durumlar da vardır belki ama ben,

tanıdığım Kürt ailelerde bunu gördüm. Kız verecekleri zaman düşünüyorlar.” OGG2-B (K, 23, Lise)

“Araplar ile Kürtler arasında nadiren evlilik oluyor. Kültür farklılığı var. Oluyor ama fazla değil. Olanlarda da ailelerin sosyo-ekonomik yapısına bağlıdır. O durumda fazla sorun olmuyor.” G12 (E, 46, Üni.)

“Arap ile Kürt evlenebilir ama bu çok az olur. Genelde kız seçiminde erkek özgür değil, annesi bir taraftan babası bir taraftan işte ‘Oğlum bugün filan yere gittik, sana kız beğendik,’ filan derler. Genelde zaten aile Arap ise Arap kız almaya çalışır, Kürt kız alternatiftir.” OGG4-C (E, 21, Lise)

“Kızım evli, eşi Arap kökenli. Onlar birbirlerini beğenmiş, biz de biraz araştırdık ondan sonra onayladık. (...) Kürt olsaydı tabii biraz duraksardık. Tabii ki alışmadığımız bir evlilik olacağı için... Tabii kızımın istikbali önemli, en önemlisi o. Kürt kesiminde nüfus fazladır. Türklerden Kürt’e gideceği zaman kızın o kalabalık nüfus arasında ne kadar rahat olacağı düşünülür, sadece o endişe vardır.” G31 (E, 56, Üni.)

Kürt gençlerle bir odak grup görüşmesinde de, Arap-Kürt evliliğinin hangi kültürel farklar yüzünden “nadir” olduğu şu şekilde konuşulmuştur:

“– E: Arap-Kürt evliliği var mı?

– Var ama çok nadir. OGG5-A (E, 34, İlkokul)

– Bizim bir arkadaşımız var mesela. Kürt’tür ama karısı Arap’tır. OGG5-B (E, 31, İlkokul)

– Normalde birbirlerini sevmezler. Bir çekememezlikleri vardır. Örneğin biz işimiz olmadığı zaman kendi içimize kapanırız. Araplar öyle değil. Araplar iş olsun olmasın bir yerlerden bir şey almaya çalışıyor, onları ilgilendirmiyor. OGG5-A

– Günlerini gün edebiliyorlar yani. OGG5-B

– Örneğin bizim kadınlarımız; iş olmadığı zaman onlara yansıyor. Ama Araplar öyle değil. Onlar yansıtmıyorlar. OGG5-A

– O kadınlar bakımlarından hiç düşürmüyor. Sonuçta erkek getirecek diyor. Kürtlerde birbirine bağımlılık, paylaşım var. Mesela kocası işsiz kaldığı zaman, o da kocasıyla üzülüyor. Aile içi dayanışma var. Ama Araplarda öyle değil. Yani giyiminden, makyajından yemeğinden eksik etmiyor. Diyor erkektir, getirecek. Çalışır, çalışmıyor fark eden bir şey yok onun için. Ama Kürtlerde mesela eşi bir gün çalışmadı, gerekirse kendisi de aç kalır. Yani o gün eve bir şey getirmedi kocasıyla oturur, bir şey yemez, aç yatar. OGG5-B

– Çok şükür o durumda değiliz ama normalde bu böyledir... OGG5-A

– Araplar farklı giyiniyorlar. Daha bakımlıdırlar. Kendilerine daha çok bakıyorlar, daha iyi bakıyorlar. Daha gösterişli... OGG5-B

– Yani biz de isteriz bizim hanımlarımız kendilerine baksınlar. Ama böyle iyidir ha... OGG5-A

– Biz istesek de böyle giyinmezler, kendileri giyinmezler...” OGG5-B

Benzer şekilde, G2 de Arap-Kürt evliliği açısından engel teşkil edebilecek kültürel farklara dikkat çekmektedir:

“Din burada çok etkindir, Mardin’de. Öbür tarafa baktığımız zaman, tamam Arap-Kürt evleniyor diyoruz ama o da aslında kendini aşmış olan kişiler evleniyorlar. Mesela ben üniversite mezunuyum, bir tane başka Arap olsun üniversite mezunu olsun, o şekilde belki.⁴ Fikir olarak anlaşabilirsek evlenebiliriz. Onun dışında genelde, Araplar Arap kesiminden, Kürtler Kürt kesiminden almayı tercih ediyorlar. Çünkü kültür farklı. Gerçekten farklı. Mesela Kürt erkeği çok kıskançtır... ve eşini, ben bir Kürt olarak bunu söyleyeyim, eşine çok fazla değer verir, önemser ama bir Arap erkeği kadar düşkün değildir. Yani Arap erkeği çok daha el üstünde tutar. Mesela bir Arap bayanı, daha çok süse düşkündür, daha çok gezmeye tozmaya düşkündür. Kürt kadını ise daha çok böyle ezilmişliğe mahkûm etmiştir

4 Görüşmeci, mülakatın başında, kendisini tanıtırken “Kürt kökenli” olduğunu belirtmiştir.

kendini, daha çok işlerde çalışmaya... İşte ne bileyim... Yani Arap kesiminde demokrasi biraz daha yaygındır. Öyle deyim, aile şartlarında demokrasi biraz daha yaygındır. Kürt kesimine baktığınız zaman biraz daha erkek sözü geçer. Yani ataerkil, baktığınız zaman gerçekten öyle. Tabii ben eski ailelerden bahsediyorum. Şu andaki okumuş kesimden bahsetmiyorum. Genelde erkek konuşur, onun sözü geçer. Araplar kadınların da sözünü önemserler. Bizim ova kesiminde şey vardır mesela, 'Mardin'e kız ver ama kız alma,' derler. Neden? Bunun sebebi de şudur: Buradaki kızlar süsüne düşkündür, gezmeye tozmayla. Hiçbir şekilde iş yapmazlar. Yani köyde koyunu şunu bunu sağamazlar. Ama sen kızını verirsen, erkek el üstünde tutacaktır, iyi bakacaktır. O açıdan, 'Mardin'e kız ver kız alma,' derler. Öyle bir tabir de vardır." G2 (K, 29, Üni.)

Farklı kültürel topluluklara mensup kişiler arasındaki evliliklere dair soruların yanı sıra, evlilik ya da eş tercihlerinde hangi kriterlerin gözetildiği de sorulmuştur. Genel olarak, etnik kimliğin temel ölçüt olmadığı belirtilmiştir. Ancak yukarıdaki bazı görüşmelerde de dile geldiği üzere, temel yani belirleyici bir kriter olmamakla birlikte etnisitenin gözetildiği, en azından bilinmek istendiği söylenmiştir.

"Evlilikte genel olarak Kürt'müş, Arap'mış, verir vermez diye bakmazlar. Ha sorarlar onu, kimliğini sorarlar ama kimliğinde, yanlışı yoksa adamın rahatlıkla verirler. Ve burada, şu anda Mardin merkezinde Kürtlerin verdiği çok kız var, Kürtlerin aldığı çok kız var... Aileler belirli bir şekilde insanın bir defa Mardin'deki yapısına bakıyorlar. Bu insanlar Mardin'de oldukları süreç içerisinde, gerek günlük yaşamlarında gerekse diğer sosyal etkinliklerinde, diğer ilişkilerinde nasıl olduklarına. Önce bunları incelerler yani burada kız alıp verme olduğu zaman soruşturulur, soruşturma yapılır. Yani kızın halasına, teyzesine kadar inilir. Yanlışı var mı yok mu onlara bakıyorlar. Bir de maddi durumlarına bakarlar, bilhassa son zamanlarda maddi duruma çok iyi bakılıyor. Bir de bunların kişiliklerine bakılıyor. Bunlar iyi bir aile mi, sosyal yönden kendi hal-

lerinde mi, yanlışları var mı yok mu? Yanlış varsa kolay kolay kız verilmez veya alınmaz. Belirli sürelerde bundan on beş yirmi yıl önce başlık parası vardı ama kalktı.” G4 (E, 59, Üni.)

Evlilikte, ailelerin rızası açısından belirleyici olan ölçütler, evlilik yoluyla akraba olunacak ailenin ya da “soyun” dürüst, güvenilir, saygın, “adı kötü bir olaya karışmamış”, “temiz bir aile” olması gibi ahlaki değerlerdir.

“Evlenirken aileye bakılır, sıradan değil belirli aileler olması istenir. Soyu soppu bilinen, kötü bir olaya karışmamış bir aile. Eş olacakta ise, eğitim durumu ve fiziğine bakılır. Son zamanlara kadar kızların tercih hakkı pek yoktu. Anne babanın seçimi ve kararı önemliydi. Şimdi gençler beğenip, ondan sonra ailelerin rızasını alabiliyorlar.” G31 (E, 56, Üni.)

“Evlilikte Arap-Kürt ayrımı gözetilmez. Adayın iyi olup olmadığına bakılır. Belki etnik kökenden dolayı tereddütler olabilir ama sorun olmaz. Sadece eli ekmek tutsun, evini geçindirebilsin diye düşünülür. İyi bir aile olsun istenir. Mardinli olup da ailesinde farklı etnisiteden olmayan yoktur. Mardinli Arapların hemen hemen tamamında Kürtlük, Ermenilik, Türkmenlik, küçük bir miktar Süryanilik, Keldanilik vardır. Ailesinde Ermeni kanı olmayan yoktur. Tehcirde çocuklar, kızlar alındı çünkü.” G33 (E, 60, Üni.)

Bu ahlaki değerlerin yanı sıra ekonomik ve sosyal statü/sınıf gibi ölçütlerin de belirleyici olduğu belirtilmiştir.

“Arap, Kürt, Türk evlilikleri olur, karşılıklı gönül verilince zorluk çıkmıyor. Evlilikte örf-âdetlerine, geleneklerine bakılır. Adamın işi var mı, ekonomik durumu nasıl, mesleği var mı ona bakarlar, uyarıya evlenirler.” G32 (E, 51, İlkokul)

Kültürlerarası evlilik örüntüsünün, kültürel ve politik kimliği bağlamında değerlendirilmesi de söz konusu olmuştur. Bir Süryani gencin, evlilik bağlamında politik kimlik ile kültürel farkı ilişkilendirmesi önemlidir:

“Arap-Kürt evliliği oluyor, ama çok nadir. Ama yine de oluyor tabii. Aralarında çok kültür farklılığı var. Araplarla Kürtler arasında kültür farkları oluyor çünkü. Araplar mesela Türkiye’de yaşayanlar biraz daha milliyetçiler, hem Türk milliyetçisi hem de Arap milliyetçisi olabiliyorlar. Kürtler biraz daha sol. Pek fazla farklılık olmasa da olur yani, evlilikte problem çıkmaz. Ortak noktaları Müslüman olmak. Ortak noktaları din, başka yok.” G19 (E, 24, Lise)

Sosyo-ekonomik nitelik ile etnik aidiyetin iç içe geçmişliği-ne, bu yüzden, evlilikte gözetilen kriterlerin de bu örtüşmeler doğrultusunda belirlendiğine dikkat çeken de olmuştur:

“Evlilikte kökene bakıyorlar, etnik kökene. Ama Araplar içinde, aile kökenine de bakıyorlar. Bir de ekonomik durumuna bakıyorlar. Çünkü şehir merkezinde yaşıyor Araplar ve ekonomik durumları Kürt gruplarına göre biraz daha iyi. Yaşam kalitesi de biraz daha iyi. Süryanilerin de öyle. Ekonomik yaşam kaliteleri daha iyi. O yüzden iki grup arasında problem yok. Ama öteki konuya geldiğimiz zaman... Kürtler köyden zorunlu göçle kente yerleşmiş, o yüzden ekonomik durumları çok zayıf ve yoksulluk çekiyorlar. Bu yüzden de, Kürt ile evlilik durumunda tereddüt olabiliyor.” G5 (K, 28, Üni.)

Bunlarla birlikte, evliliğin kimliği ve kültürü koruma açısından önemli olduğundan ve buna göre tercih yapma eğilimlerinden de söz edilmiştir. Örneğin bir görüşmeci, “Kürtler, iç evlilik ve çok çocuk yapıyor; kimliklerini korumak için, ırkları kaybolmasın diye çok çocuk yapıyor,”⁵ düşüncesindedir. Başka bir görüşmeci, benzer bir durumu aşiret kültürünün etkisiyle ilişkilendirmiştir: “Kürt kökenli insanlarımız eskiden, küçük yaşta büyükler kimle diyorsa onunla evlenirdi. Soy çoğalsın, aşiret çoğalsın diye çok çocuk isterlerdi. Ama artık gençlerin gözü açıldı. Evlilikte kendisi istiyor, bakabileceği kadar çocuk yapıyor.”⁶ Kültürünü koruma güdüsünün evlilik tercihle-

⁵ G15 (E, 73, Lise).

⁶ G26 (E, 31, Lise).

rini belirlediğini söyleyen de olmuştur. Kürt ve Arap gençlerin bulunduğu bir odak grup görüşmesinde:

“– Evlilik için özellikle bir Kürt kadın seçerim. Çünkü kendi kültürümün, bir asimilasyonla, bir egemen dil ile yok edilmek istendiğine inanıyorum. Yok olmaması için Kürt bir kadınla evlenmeyi düşünüyorum. Çocuklarımın da Kürtçe konuşmasını isterim öncelikle. Ama son zamanlarda asimilasyon da oldu. OGG1-A (E, 21, Lise)

– E: Siz nasıl düşünüyorsunuz evleneceğiniz kişiyle ilgili?

– O açıdan fark etmiyor benimki. OGG1-B (E, 19, Üni. Öğr.)

– İnsan olsun. OGG1-C (E, 20, Üni. Öğr.)

– Dedığınız şeyler güzel şeyler. Ama ben şahsen kendi gerçekliğime göre bakmak durumundayım. Yani mesela ben yeri geldiğinde, hiç sorunum yok benim Türklerle. Tanıdıklarımız da var. Mesela ağabeylerimin alt komşusu var, kızının ismi Asena.⁷ Ama diyalogları gayet iyi. Yani bir düşmanlık değil, tercih olarak.” OGG1-A

Özetlenecek olursa, hemen bütün görüşmeciler evlilik olgusunu, onun kültürel ve toplumsal önemini, bu konudaki tercih ve kararların kültür ve kimlik açısından içerimlerini teslim ederek değerlendirmişlerdir. Mardin’de dinler arası evliliğin tabu niteliğinde olduğu söylenebilir. Ancak bu tabunun ihlal edildiği durumlar da olmuştur. Bu güçlü kültürel sınırın aşılması, genellikle Hristiyan bir kızın Müslüman bir erkeğe kaçması şeklinde gerçekleşmiştir. Ters, yani Müslüman kadın-Hristiyan erkek evliliği, ihtimal dahilinde görülmemiş, olası durumlar ve vakalar, Müslüman bir erkeğin, Hristiyan kızı kaçırması durumu üzerinden değerlendirilmiştir. Görüşmecilerin çoğu bu tarz evlilikleri bir “aşk vakası” olarak görmektedir. Bazıları da Müslümanlar tarafından bu tür kaçırımların, İslami açıdan olumlu sayılması nedeniyle sempatiyle görülebildi-

7 Odak grup görüşmesinin başlarında, OGG1-A ağabeyinin Ankara’da genelde milliyetçi ve muhafazakârların yaşadığı bir semtte oturduğunu, oradaki ilişkilerinde herhangi bir gerginlik yaşamadıklarını belirtmişti. Ayrıca kızının ismini belirterek, ağabeylerinin komşusunun politik kimliğine gönderme yapmakta. Bilindiği gibi “Asena”, Türkçü bir efsanede geçen dişi kurdun ismidir.

ğini belirtmiştir. Hristiyanların azınlıkta olduğunu, bu vakalar karşısında ellerinden bir şey gelmediğini söyleyenler de olmuştur. Hristiyanlar ise bu tür olaylar karşısında “kızları” ile görüşmeme ve/veya dışlama (“cemaatten aforoz”) yoluna gitmektedir. Böyle bir durumu, karşılıklı güveni yıkıcı, “bir arada kardeşçe yaşama kültürüne” ihanet sayan Hristiyanlar da vardır.

Arap, Kürt ve Türk gibi aralarında din farkı değil, etnik fark olan gruplar arasında ise çoğunlukla evliliğin mümkün olduğu belirtilmiştir. Bu bakımdan Mardin’in kaynaşmış toplum olduğu söylenmiştir. Bununla birlikte Arap ve Kürt kültürünün farklı olduğunu, o yüzden bu tür evliliklerin ancak sınıf ve statü eşitliği durumunda mümkün olabileceğini vurgulayanlar da olmuştur. Arap ve Kürt kültürleri arasında, aile ve kadının konumu açısından önemli farkların olduğu, bu nedenle, iki kültürel topluluk arasında evliliklerin pek yaygın olmadığı da dile getirilmiştir.

Evlilik tercihlerini belirleyen ölçütler özetlenecek olursa, öncelikle evlenilecek kişiler birey olarak değil aileleri, soyları ya da aşiretleri ile değerlendirilmektedir. Ailenin, soyun ya da aşiretin yani ait görülen ilksel (*primordial*) grubun, ahlaki niteliği birincil kriterdir. Ardından bu ilksel grubun, sosyo-ekonomik statüsü önemsenmektedir. Evlenecek birey, düşünüldüğünde erkek bakımından karakter ve iş-güç sahibi olmak, kadın için ahlaklı (“namuslu”) olmak ölçüt olarak sayılmıştır. Evliliğin kültürel süreklilik açısından taşıdığı önemi vurgulayanlar ve tercihlerin bu yönde belirlendiğini dile getirilenler de olmuştur.

Bunlarla birlikte, Mardin’de birçok STK ile saha çalışmalarını içeren sosyal projelerde görev almış Mardinli ve Arap kökenli bir görüşmeciyle⁸ yapılan mülakattan da anlaşıldığı üzere, bütün bu ölçütlerin ve böylece çizilen kültürel sınırların birbiriyle örtüşmesi de söz konusu olabilmektedir. Bu örtüşmeler, evlilik ölçütlerinin işaret ettiği değerlerin, aynı zamanda kimliğe dahil edilen değerler ile kimlikten dışlanan değerler olarak, kültürel topluluklara mal edilmesi şeklinde gerçekleşebilmektedir. Do-

layısıyla, evlilik ölçütlerinin gözettiği değerler ile kültürel aidiyetlerin çakışması da söz konusu olabilmektedir. Bir Kürt görüşmecinin söylediklerinde bunu görmek mümkündür:

“Şimdi ilk köyden geldiğimizde, tabii ki kırsal kesimden gelmişsin bir şehir kültürün yok. Araplar merkezde kalmış, şehirli. Ama mesela göçmeden önce de, bizim hemen köyümüzün yanında bir Arap köy vardı. Biz kız vermezdik onlara. Yani kültürel açıdan kendimizden daha düşük görürdük. Temizlik açısından, birçok şey açısından mesela. Yeğlemezdik yani. Giderken bile pek misafir kalmazdık. Çok şeydi, acayip bir köydü yani. Ama Mardin’e geldiğimizde aynı şeyle biz de karşılaştık. Onlar yani biraz daha şehir kültürüne ait şey olmuş. Bu doğal bir şeydir. Sosyolojik bir vakadır. İlk etapta bize kız verme konusunda şeydiler, çekinirlerdi. Niye? Hepimiz niteliksizdik köylüyüydük, onlar biraz daha böyle okumuş kesim vardı. Ama şimdi değişti. Artık mesela, bizde biraz asalet olduğu için. Mesela biz, eğer bir asil aile ise biz veririz. Arap olduğuna bakmayız. Ama bazı aileler vardır, hırsızlığı ile ön plana çıkmıştır, içkiciliği ile ön plana çıkmıştır. Bu Mardin Arap kesiminde bu şeyler vardır. Çok ilginç hatta buna göre de isim almışlardır. Onlar tabii ki tercih edilmez. Mesela Kabala bucağı vardır, Arap’tır. Biz onlara kız vermişizdir. Biz de geçenlerde onlardan kız aldık. Konumlar eşitlendi. Hatta biraz daha öteye de geçildi. Kürtler biraz okuduktan sonra, biraz daha şey oldular. Yani öyle bir sorun yok. Sorun statüdür.” G11 (E, 29, Üni.)

Düğün

Düğün, evlilik olgusunun önemli bir ritüeli olduğu için aynı başlık altında incelenmiştir. Mülakatlarda düğünler konusunda, düğün sürecinin ve biçimlerinin ayrıntılarından çok, kültürel farkların ne oranda sergilendiği üzerinde durulmuştur.

Mardin’deki etnik toplulukların düğünlerinin genel olarak çalınan müzikler, oynanan oyunlar, düğünün süresi ve mekânı bakımından farklılaştığı belirtilmiştir.

“Arap düğünlerinde çift telli oyun havaları ve Mardin havaları çok çalar genelde. Ama Kürt düğünlerinde genelde, zaten Kürtçe şarkılar ve halay tarzı oyunlar olur. Arap düğünlerinde de halay vardır ama daha azdır. Kürt düğünlerinde tamamen halaydır. Arap düğünlerinde de Kürtçe çalındığı olur ama daha azdır. Süryaniler de Arapça çalıyorlar, Arap tarzına yakındır düğünleri ama kilise ile bitiriyorlar en son.” OGG2-B (K, 23, Lise)

Düğünlere katılım ve düğünün yapıldığı mekân bakımından farklara dikkat çeken de olmuştur:

“Düğünlerde farklar vardır evet. Hıristiyan kesimi Müslüman'ı aralarına almazlar, Kürt kesimi düğünü davullu zurnalı yaparlar, Arap kesimi düğünü Mardin Otel'de yaparlar, ahım şahım olur. Sonra mesela Kürt kesimi Kürtçe, Türkçe; Araplar Arapça, Türkçe müzik çalar. Oyunlar da farklıdır. Kürtler halay çekerler. Mardinliler de halay çekerler ama oyunlar farklıdır” G17 (E, 55, Lise)

Düğün geleneğinin dönüşümünü siyasal gelişmeler doğrultusunda tanımlayan görüşmeciler de vardır:

“Şimdi tabii '80'e kadar Mardin'de ciddi Arap düğünleri, daha doğrusu ciddi Mardin düğünleri olurdu. 700-800 yıllık kökleşmiş bir gelenek tabii. Parçalar süreç içinde değişebilir tabii. Her yerde böyledir. Dil de değişir, yaşayan bir organizma... Onun farklılığı dışında düğünler aynı. Ama 1980'de demokrasi kıt'aya uğrayınca, Türk, Kürt, Arap, yani genel manada Mardin düğünleri yasaklandı. Sadece Türkçe düğüne dönüldü. Bizim düğünlerimizde hâlâ, Kürtçe de söylüyoruz, Kürt halayı da çekiyoruz, Arapça şarkılar da var. Kürt düğününde de, Arap düğününde de Türk düğünlerinde de aynı şekilde.” G37 (E, 40, Üni.)

“Mardin'de düğünler küçük kına dediğimiz, salı günü başlıyor. Eski geleneklere göre sabahiye falan vardı. Şimdikilerde yapanlar var yapmayanlar var. Ama yeni geleneklerin çoğu bi-

ze ithaldir ya Türkiye'deki ithallerden bilgi biriktiriliyordur ya bize de diğer illerden ithaldir. Artık böyle şeyler yapılmaz, bir salon kiralılır, salona gidilir, gelini evinden alır, götürürler. Eğlenceye gelince, Kürt bir düğün yapıyorsa, tabii eskiden köylerdeydi, bu düğün ortalama on gün sürerdi, sazlı sözlü ondan sonra yemekli bütün köy halkı orada toplanır, bir meydana toplanır, davul zurnayla halay çekilir. Tabii bunlar şehirde aynen sürmüyor ama Kürt müziği çalar, bu arada Türkçe müzik de çalarlar yani belirli parçaları çalarlar. Ama genellikle Kürt kimliği taşıyan şeylerde bilhassa Kürtçe çalınır. Araplara gelince, Arapça konuşulan kesimde, onlar daha çok Arap müziği ile evlendiriyorlar. Fakat Türkçe'nin de bilinen müzikleri çalınır. Arap şeyinde böyle daha önce haremlilik-selamlık vardı ama bu son zamanlarda o olay bitti. Sonra herkes kendi evinde yapıyordu geniş avlular vardı. Bir avluda erkekler otururdu bir avluda kadınlar otururdu, o müzik icra edilirdi ama şimdi herkes artık imkânı olanlar yani eski evlerinde bu avlu sistemi olanlar yapabiliyor. Süryani düğünlerinde ise, eğlence vardır da, onlarda kısadır, onlar biliyorsunuz kilisede şey yapıyorlar.” G4 (E, 59, Üni.)

Genel olarak, “Mardin yerlisi” ya da “Arap kesimi” olarak adlandırılanların düğünlerinde, Arapça Mardin havalarının çalındığı, çiftetelli, halay ve yerli oyunların oynandığı, imkânı olanların eski evlerin büyük avlularında, olmayanların düğün salonlarında yaptığı ve daha gösterişli olduğu, uzun sürmeyip, “ölçülü” olduğu belirtilmiştir. Buna karşılık Kürtlerin Kürtçe çaldığı, uzun sürelerle ve kalabalık bir şekilde sadece halay çekildiği, düğünlerin sabahın erken saatlerinden gece geç saatlere kadar sürdüğü, evlerin bahçelerinde ya da mahallenin belli alanlarında yapıldığı belirtilmiştir. Bazı görüşmeciler, Kürt düğünlerini tekdüze ve gürültülü bulup, Arap düğünlerini gösterişli, çeşitli ve uzunluk bakımından “makul” bulmuştur. Buna karşılık, Kürtçe müziklerin ve oyunların, daha güzel bulunduğu için yaygınlaştığını, Arapların da Kürtçe müzikler ve halaylara rağbet ettiklerini belirtenler de olmuştur. Genel olarak

Arap düğünlerinde Türkçe şarkılar ve oyun havaları çalınabildiği belirtilirken, Kürt düğünlerinde Türkçe çalındığını söyleyen çok az olmuştur.

Arapların düğünleri ile Süryani düğünü arasında pek fark olmadığı, en önemli farkın Süryani düğünlerinde kiliseye gitme geleneğinin ve düğünlerinde alkol alınması olduğu –özellikle Hristiyan görüşmeciler tarafından– sık sık vurgulanmıştır.

“Düğünlerin kime ait olduğu anlaşılır. Kürtler sürekli halay çeker, Kürtçe çalarlar. Bazıları alkol kullanır. Araplarda Arapça ve oyun havaları vardır. Alkol kullanmazlar. Araplar dindardır, özellikle Refah Partisi döneminde İslamcılık arttıktan sonra türban, muhafazakâr bir hayat yaygınlaştı. Eskiden Araplar da düğünlerinde alkol verirdi ama şimdi sadece Süryaniler alkol ikram ederler. Süryani müziği de çalınır, oyunları oynanır. Örneğin Bagiye vardır, Süryani oyunu. Ama genellikle Arapça ve Türkçe çalınır Süryani düğünlerinde de.” G19 (E, 24, Lise)

“Düğünlerde farklar var. Müziklerden, gelenek, görenek ve örflerden, kıyafetlerden kimlere ait olduğu anlaşılır. Kürtler yüksek ve gürültülü müzik çalarlar. Araplar kibar ve makul düzeyde müzik çalarlar. Dindar ailelerde müzik olmaz, mevlit okunur. Süryanilerde kilisede kıyılır. Onlarda içkili eğlence olur. Kıyafetlerde de farklar vardır, Arap, Kürt, Süryani; özel giysileri vardır, düğünde giyerler. Örneğin Kürtlerin poşusu vardır, giyer.” G24 (E, 59, Lise)

Bununla birlikte bazı mülakatlarda dile getirildiği üzere düğünler arasındaki farkların aynı zamanda, kimlikle ilgili farklara da denk düşmesi de dikkat çekicidir:

“Düğünlerde fark, Kürtlerin düğünü uzun sürer, sabahtan başlar; Araplar akşam başlar çalmaya. Merkezin oyun havaları, şarkıları çeşitlidir. Kürtler Kürtçe çalar, halay çeker sadece. Arap-Süryani düğünü aynıdır. Yalnız Süryanilerde içki içilir. Araplarda gazoz gidiyor. Ama bizimkiler dünya fakiri bir insan bile olsa bulunduracak. Müziklerde oyunlarda bir fark

yok. Ya onlar bizden almış ya biz onlardan almışız. Onların düğünlerinde biz varız, bizim düğünlerimizde de onlar var. Bizim Araplarla bütün her şeyimiz bir. Düğünlerimizde berabersiz, ölüm şeylerinde, taziyelerimizde beraberiz. Köyden gelenlerle ise... Yani biz yapabildiğimiz kadar şehir merkezine sokmadık onları. Hep kenar mahallelerde kaldılar. Yani şehir merkezine almadık. Gelecek rahatsız edecek, bilmem neyini rahatsız edecek. Bir ara Kürt-Arap kardeşler diye slogan atıldılar ama yok olmadı. Yani daha önceden gelmiş olanlar var merkeze, Araplaşmış. Bunlar Araplaşmış artık, onlar arasında akrabalık oluyor. Ama kolay kolay bir Arap, kız vermez. Zor. Her ne kadar berabersek de onlarınki çok değişik bir kültür. Yani onların bir şeyi yok, oynaması yok. Hep halay. İçki desen o da yoktur, haram.” G13 (E, 68, Lise)

Düğünlerin oyun ve müziklerin yanı sıra, kıyafetlerden ve kalabalıktan da hangi topluluğa ait olduğunu çıkartıldığını, Kürt düğünlerinin daha kalabalık olduğunu belirtenler olmuştur. Bunun yanı sıra, düğünlerden, kültür ve kimliğin hatta politik kimliğin iç içe geçmişliğini ortaya serenler de olmuştur:

“Düğün, Kürtlerin kültüründe çok önemlidir... Kürt toplumu biraz kapalı bir toplumdur. Kızlar dışarı çok çıkarılmaz. Düğünler bu yüzden, erkeklerin, ailelerin kız bakma yeridir de. Kızlar süslenirler. Kürt kültürünün kendine has bir geleneği âdeti vardır. Düğünlerde ortaya çıkar bu. Arap kültürü ile Türk kültürü burada çok ayrı değildir. Arapça, Türkçe şarkılar, arabesk, dans hepsini görebilirsin. Ama Kürt kültüründe çeşitli türleriyle halay vardır. Sonra kalabalıktır, coşkuludur. Kıyafetleri farklıdır. Gündelik olarak modern giyinse de düğünde yöresel, geleneksel kıyafetleri giyer. Kürtler düğünün hakkını verir bu anlamda. Tabii eskiden daha coşkuluydu. Sonra düğünlerde, özellikle çatışmaların yoğun olduğu dönemlerde, Kürt kimliği daha belirgin haldeydi. Çalınan müzikler, kıyafetler, renklerle falan belli ederdi... Ama artık o tür şeyler azaldı. Artık bir Kürt, ben Kürt’üm deme ihtiyacı hissetmiyor. Eskiden diyemiyor, bir eziklik yaşıyordu. Ama bun-

lar aşıldı. Artık bir gereklilik hissetmiyor. O siyasal süreç tamamlandı. Artık kimliğini vurgulama ihtiyacı hissetmiyor.” G11 (E, 29, Üni.)

Düğün ve evlilik geleneklerindeki farkları, aslında genel bir kültürel farkın göstergesi olarak görenler de vardır:

“Araplarla Süryanilerin düğün adetleri ortak. Gelenek aynı. Hiçbir fark yok. Hem düğün geleneği hem taziye geleneği hem günlük yaşamdaki uygulamalar aynı. Hatta Süryanilerde hiçbir şekilde deforme edilmedi gelenekler. Bozulma olmadı. Hâlâ mesela şehir merkezinde yaşarlar. Görmüşsünüzdür şehir ikiye ayrılmış durumda. Yenişehir var. Eski Mardin var. Süryanilerin hepsi Eski Mardin’de yaşıyor. Sadece tek bir aile Yenişehir’de yaşar. Geri kalan herkes, tüm kentteki Süryaniler şehir merkezinde yaşar ve gelenekleriyle birlikte yaşarlar. Ama Kürtler ile Araplar ve Süryaniler arasında gelenekler tamamen farklıdır. Tamamen birbirinden bağımsızdır. Hemen anlaşılır. Çünkü Kürt düğünlerinde mesela ağır oyun havaları çalınmaz. Hep halay çalınır. Sabaha kadar sürer. Hatta dört-beş gün, bir hafta sürer. Her gün yemek pişer. Düğün sabahtan başlar. Gece 12’ye kadar sürer. Bizde akşam başlar. Gecenin bir vaktine kadar sürer. Ertesi gün yemek verilir. Akşam düğün olur. Sonra da gece boyunca sürer. Ama Kürtlerde bir hafta sürdüğü de olur. Taziyeler de öyledir.” G5 (K, 28, Üni.)

Bir odak grup görüşmesinde,⁹ kültürlerarası etkileşimin düğünlerde gözlenebildiği vurgulanmıştır:

“Arap ve Kürt düğünlerinde oyunlarda, çalgılarında farklar vardır. Mesela Reyhani müziği; Reyhani müziği Arap kökenli insanlara mal olmuştur. Bunu Kürt düğününde nasıl görebiliriz? Bir tarafın Kürt, bir tarafın Arap olduğu vakit çalınır. Ama onun dışında bir de havası var. Mardin mahalli müziğinin temelinde Suriye müziği var. Yani bir Arap müziği olduğunu hemen anlayabiliyoruz. Günümüzde insanların birçoğu dijital antenler ortaya çıktığı için, herkes zaptladığı için Arap mü-

ziğine bir yatkınlık var zaten. Burada yaşayan insan çok kolay anlar, dışarıdan gelen insan için de o kadar zor değil. Sonra Kürtlerde tabii halay var... Delilo vardır gerçi Türkler de oynar ama... Düğünlerde genelde Araplar Arapça, Kürtler Kürtçe çalar ama, karışık çalındığı da görülebilir. Sonra şöyle bir şey var. Bir Arapça parçayı Kürtçe duyabilirsiniz, yani şarkı Arapça'dır ama Kürtçe'ye çevirmiş söyleyebilir. Mesela Kürtler bazen Arapların müziğini kullanıyor. Mardin'e has bir parçayı Kürtçe'ye çeviriyorlar, çok da güzel olmuş, ben bile dinlediğimde Arapçasından daha hoş geliyor bana. Aşırı kozmopolit bir yapı olduğu için Mardin'de, kültürler birbirlerinden çok etkileniyorlar. Mesela benim abim; duruşu yürüyüşü... Bir düğün olacak daha çok bir Kürt düğünü, arkadaşları daha çok Kürt, Kürtçe müzikler hoşuna gidiyor. Niye, "Hoşuma gidiyor," diyor. Kürtlerden aşırı etkilenme var yani."

Mardin'de düğünlerde çalan bir müzik grubuyla yapılan mülakat¹⁰ da düğünlerdeki önemli farkları vurgulamaktadır:

"Sekiz-on yıldır düğünlerde çalışıyoruz. Mardin'de bizim gibi üç grup var düğünlerde çalan. Kürtler genelde bizi tercih ediyor. Dışarıda yaşayan Mardinliler de bizi çağırıyor, kendi etnik müziklerini dinlemek için; birkaç defa İstanbul'a gittim. Son birkaç yıldır Arap kökenli halk da Kürt müziğini alıyor düğününde. Biz Kürtçe de Arapça da çalabiliyoruz. Türkçe-Arapça karışık okuyoruz. Türkçe oyun havalarını Arapça'ya çevirmişler onları okuyoruz. Ama tabii düğünler farklıdır. İlk başta müzikler, sonra oyunlar farklı. Kıyafetler de farklı. Araplar modern (dekolte vs), Kürtler daha geleneksel giyiniyor düğünlerinde. Süryani düğününde de bir kez çaldım, bir Süryani köyünde. Onların düğünü de Araplar gibi. Bazı Kürtler de düğünlerinde Arapça çalabiliyor. Yani medenileşmiş Kürtler diyelim, alıyorlar. Ama kökten Kürt ise, Arapça çalmaz. Araplar da Kürtçe çalmaya, halaya heves ediyor ama onlara ağır geliyor, uzun süre oynayamıyorlar. Kürt düğünlerinde geniş halaylar olur, saatlerce oynanır. Üç saat aralıksız halay çaldığımı

10 G29 (E, 39, İlkokul).

bilirim... Araplarla etkileşim kurmuş Kürtler Arapça çalabilir. Şehirli olmuş Kürtler de Arapça çaldırabiliyor. Arap düğünleri akşam üstü başlar 11'e kadar çalınır. Kürtler sabahtan başlar çalmaya, akşama kadar sürer... Eskiden düğünlerde izin almak gerekiyordu. Söyleyeceğin Kürtçe parçaları emniyete bildiriyordun. Ağıtsal parçalar vardı, onu rahat okuyamıyorduk. Müzik evrenseldir ama çalamıyorsun. Eskiden bir düğüne gittiğimiz zaman, bir liste verirdi Emniyet, şunları okumayacaksın derdi, kimliklerimizi alırdı."

Evlilik ya da düğünlere farklı kültürel toplulukların katılımı konusunda ise, gayrimüslimlerin sayısı azaldığı için onların düğüne pek rastlanılmadığı, o yüzden Müslümanlarca katılımın söz konusu olmadığı söylenmiştir. Hatta yaşlı ve seçkin Mardinlilerden bile bir Süryani ya da Hristiyan düğününde bulunulmadığı cevabı alınmıştır. Birkaç görüşmeci, Müslümanların Hristiyan düğünlerine davet edilmesinin pek yaygın olmadığını söylemiştir. Bununla birlikte, Süryanilerin Müslüman düğünlerine rahatlıkla katıldığı, hatta davet edildiği vurgulanmıştır.

"Mesela bizim burada (iş yerinde) Arap da var, Kürt de var, Türk de var. Arap arkadaşımız düğüne davet ediyor gidiyoruz yani. Faaliyetlerimizde birlikteyiz. Pek fark yok yani. Arap, Kürt davet, katılım fark etmez. Zaten fazla bir fark yok aralarında burada. Düğünde Kürtlerin oynama şekli var. Arapların oynama şekli var. Şimdi kültürler farklıdır, kültürlerin bir olduğunu söyleyemeyiz. Kürt ve Arap kültürü farklıdır. Birbirinden de etkilenmiştir. Bizim halayımızı Araplar da oynar ama Kürtler onların Reyhani'sini oynamaz. Bizim Kürt kesiminin müziklerinde kendine has bir ritim vardır. Mardin'in kendi müziği ise farklı, kendine has bir müziği var. Mardinlinin de kendine has oyunu havası vardır ya da yemekler mesela, aynı şeyler ama değişik yemekler de oluyor. Araplarda daha fantezi, daha gösterişli olabiliyor. O da imkân meselesi tabii. Ama düğünlerde Kürtçe de Türkçe de Arapça da söyleniyor. 10 yıl öncesine kadar düğünlerde Kürtçe çalmak polis izniyle olu-

yordu. Şimdi herkes çalabiliyor... Süryani düğününe hiç katılmadım. Ama onları davet ediyoruz. Geçen yıl bir düğünümüz vardı, davet ettik. Beş-altı tane Hıristiyan vardı. Oynadılar, yemeklerini yediler.” G10 (E, 40, İlkokul)

Farklı etnik kimliğe sahip insanların birbirlerinin düğünlerine katılımının ise olağan bir şekilde arkadaşlık, komşuluk ilişkileri bağlamında gerçekleştiği belirtilmiştir.

“Mardin düğünlerinde Kürtçe de söyleniyor, Mardin’in yerlisi kalkıyor halay tepiyor, seviyorlar. Kürtler de Mardin yerlisinin düğününe geliyor, kalkıyor onlar da Mardinliler gibi oynuyor, eğleniyor. Kimse kimseyi yadırgamıyor. Ha takılırsız birbirimize Kürtlerle Araplar... Şaka yollu. ‘Yav bizden hiçbir şey söylemediniz’ gibi. Söylenir ve eğlenilir yani böyle. Kızarak değil yani böyle şaka yollu söylemlerde bulunuruz birbirimize.” G40 (E, 65, Üni.)

Mahalleler, komşuluk ve arkadaşlık ilişkileri

Kültürlerarası ilişkilerin, kültürel sınırların, farklılaşmaların ve kimlik kurgularının gözlenebilmesine olanak vereceği; etnik, dinsel vb. kültürel kimliklerin mekânsal sınırlarla etkileşimini anlamak açısından yararlı olacağı düşüncesiyle, mülakatlarda özellikle farklı kültürel topluluklara mensup kişiler ve aileler arasındaki komşuluk ve arkadaşlık ilişkilerine dair sorular da sorulmuştur. Komşuluk ilişkileri açısından mahalle biriminin önemi açıktır. Bu nedenle özellikle bu konuda, mahalle muhtarları ile görüşülmeye özen gösterilmiştir.

Bilindiği gibi Osmanlı döneminde şehir merkezlerinin toplumsal ve ekonomik örgütlenmesinde mahalleler önemli birimler olmuştur. Bu, Mardin şehri için de geçerlidir. Tarih bölümünde anlatıldığı üzere, Mardin’de mahallelere dair nüfus ve etnik yapı hakkında fethin (16. yüzyıl) başından itibaren yapılan nüfus sayımları ile fikir edinilebilmektedir. 16. yüzyıldaki Mardin şehrinin mahalleleri ve mekânsal sınırları, neredeyse 20. yüzyıl sonuna kadar, göçlerle oluşan gecekondu mahallele-

ri ve çok katlı binaların bulunduğu Yenişehir Mahallesi oluşana kadar önemli bir değişiklik geçirmemiştir. Osmanlı döneminde, mesleki olarak yoğunlaşmalar olmakla birlikte, birkaç mahalle hariç, Müslümanlar ve gayrimüslimler bir arada yaşamıştır. Dinsel cemaatler bakımından heterojen olmayan mahalleler ise, güneşe tapan Şemsilerin yaşadığı mahalle ile Yahudilerin yaşadığı mahalledir.¹¹

Daha önce anlatıldığı üzere, Mardin'de üç kentsel bölüm vardır: Eski şehir, gecekondulu mahalleleri ve Yenişehir. Eski şehir, tarihi Mardin'in bulunduğu bölümdür ve on dört mahallesi vardır. Tamamı ya da bir kısmı gecekondulu olan altı mahalle vardır. Yenişehir bölümü ise tek bir mahalle olarak geçmektedir. Bunun dışında şehir büyüyerek, merkeze yakın bazı köy ve bucaklara ulaştığından bunlar da şehrin mahallelerine dönüşmüştür.

Çalışmada genel olarak gecekondulu mahallelerdeki ve eski şehir bölümündeki komşuluk ilişkileri üzerinde durulmuştur. Gecekondulu mahalleleri, eski şehrin hemen kenarlarına kurulmakla birlikte merkez ile pek ilişkisi yoktur. Yenişehir bölümü ise yeni gelişmektedir ve kamu kurumları ile birkaç site dışında, neredeyse genel bir şantiye görünümündedir.

Mardin'deki etnik toplulukların ve dinî cemaatlerin mahallelere göre dağılımı ise genel olarak şöyledir: 70 aile kadar olan Hristiyan cemaat genel olarak kiliselerin civarındaki evlerde yaşamaktadır. En faal kilise olan Kırklar Kilisesi'nin bulunduğu Çabuk Mahallesi'nde yoğun olarak ikamet etmektedirler.¹² Yine birkaç aile de, komşu mahalleler olan Latifiye ve Şar mahallelerinde yaşamaktadır. Kiliselerin bulunduğu mahallelerde de birkaç Hristiyan ailenin yaşamakta olduğu söylenmiştir.

11 Tarih bölümünde de anlatıldığı üzere, Osmanlı'nın son dönemlerine kadar, üç semavi dinden birini seçmeye zorlanmak gibi baskılarla sayıları tükenene kadar Şemsilerin yaşadığı bu mahallenin ismi Şemsiyye'di. Daha sonra Bab-ı Savur olacaktır. Bugünkü ismi Savur Kapı'dır. Yahudiler ise, Cami-i Kebir Mahallesi ve Yahudiyan mahallelerinde yoğunlaşmıştı. Yahudiyan Mahallesi 19. yüzyılda Şehidiye Mahallesi olmuştur. Şehidiye Mahallesi bugün de mevcuttur. Cami-i Kebir Mahallesi ise bugün Ulucami Mahallesi'dir. Bkz "Tarihsel ve Toplumsal Bağlam" bölümü.

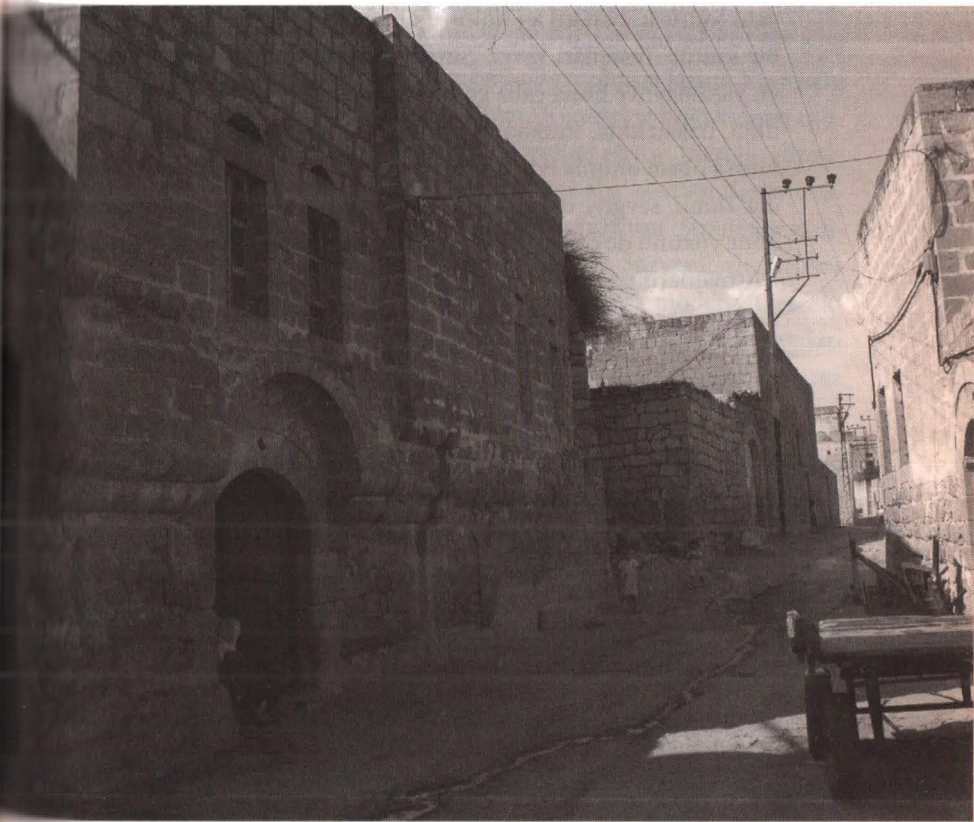
12 Mahalle muhtarları ile yapılan görüşmeye göre, Çabuk Mahallesi'nde Hristiyanların yaşadığı 50 ev vardır.

1900'lerin başından itibaren şehre yerleşen Kürt aileleri vardır ve bunların birçoğunun Araplaşmış olduğu söylenmektedir. Bu aileler eski şehir bölümünde yaşamaktadır ve kent yaşamına entegre olmuşlardır. Ancak 1980'lerle birlikte köylerden ekonomik yetersizlik ve güvenlik sorunları nedeniyle kitlesel olarak gelen Kürtler büyük oranda şehrin çeperinde gecekondu mahalleleri oluşturmuşlar ve gelenler oralara yerleşmiştir. Saraçoğlu, Cumhuriyet, Evren, Kayacan, Ensar ve Gül mahallelerinin bir bölümü bu şekilde oluşturulmuştur ve eski kent merkezinin güney ve doğu uçlarına doğru yayılmıştır.

Yapılan görüşmelerde genel olarak, kültürel sınırların oluşumu ya da sürdürülmesi açısından, mahallelerin etnik yapısı, farklı etnik gruplara mensup aileler ve kişiler arasındaki komşuluk ve arkadaşlık ilişkilerinin niteliği üzerinde durulmaya; komşuluk ve arkadaşlıktaki yakınlaşma ya da gerilimler ile etnik aidiyet arasında bir ilişki olup olmadığı incelenmeye çalışılmıştır. Yukarıda özetlenen şehirleşme süreci ve yapısının komşuluk ilişkilerini önemli oranda belirlediği, görüşmelerden anlaşılmaktadır:

"50'li '60'lı yıllara döneyim. Yani Şeyh Çabuk Camisi var bir de Çabuk Mahallesi var. Şeyh Çabuk Mahallesi'nin, üçte biri bizim aileydi, geri kalanı Süryani'ydi. Bizim aile dışında çok az Müslüman vardı, geri kalan Süryani'ydi. İlişkiler mükemmeldi. Ama nüfus azaldı. Üçte ikilik bölüm Müslüman değildi ama şimdi Çabuk Mahallesi'ne baktığınızda ve bunu Mardin nüfusuna orantıladığınızda Çabuk Mahallesi'nde çok az aile kalmıştır. Ama o zaman ilişkiler çok iyiydi. Komşuluklar, gidiş gelişler, beraber pikniklere gitmeler, beraber yemeklere gitmeler, ilişkiler çok iyiydi... Bugün de çok iyi ama oranlar çok az, o nedenle mevcut Süryaniler zamanı ancak kendilerine ayırıyorlar, o zamanı. Çok az sayıda kaldıkları için onlar ancak kendileri görüşüyor ve bu arada ilişkiler eskisi gibi olmuyor... Tabii, '80 sonrası merkez epey Kürt göçü aldı. Şu eski şehir dediğimiz kısmın güney bölümünde yaşıyorlar. Saraçoğlu, Ensar Mahallesi, Evren ve Eski Hastane'nin orada İmam Hatip bölü-

mü dedigimiz Kale eteğinde Gül Mahallesi'nde küçük bir kesimde ağırlıktalar. Bir de Yenişehir de göç almış durumda tabii. Göç edenlerin uyum sorunu oldu tabii. Çok çektiler ve hâlâ var, adaptasyon sağlayamadı. Hem burada senelerini veren kesimde adapteyi sağlayamadı hem de yeni gelen arkadaşlar sağlayamadı. Güçlük çekiyor, özellikle bazı gündelik yaşam koşullarında çok güçlük çekiyorlar... Sorunlar çatışmaya dönüşmüyor, bölge o konuda çok hassas ve duyarlı olduğu için ufak tefek şeylerin sorun yapılmasından kaçılıyor... Ne bileyim gündemde olan bir konuyu, yani yok sen neden pencereden havlu silkeledin, niye benim evin önüne çöp döktün gerekçesiyle kavgaya dönüştürülmek istenmez.” G31 (E, 56, Üni.)



Doksanlı yıllardan itibaren göç alan, genellikle Kürt nüfusun ikamet ettiği Gül Mahallesi.

Müslümanlar ile Hristiyanlar arası komşuluk ilişkilerine baktığımızda genel olarak ilişkilerin olumlu olduğu ifade edilmiştir. Hristiyan bir görüşmeci komşuluk ve insan ilişkilerinin, Süryani-Hristiyan kimliğinin önemli bir parçası olduğunu vurgulamaktadır:

“Süryani cemaati, ikamet olarak şu an dağınık yerlerde birkaç mahallede yaşamakta. Müslümanlarla komşuluk ilişkileri iyidir. Gördünüz, taziye gelenlerin bazıları Müslüman’dır. Komşuların çoğu Arap’tır. Kürt de vardır ama onların geneli kenar mahallelerde belki ama o da merkez sayılır. Hemen bütün Mardin civarındaki mahalleler Kürt mahalleri. Merkeze yerleşenler de var. Süryaniler herkesle iyi geçinir. Çünkü Süryani kültürü, Hristiyan kültürü çok yönlü bir kültür, insancıl bir kültür. İnsanları sever. Sürekli insancıl olarak davranmayı, yaşamayı ve buna çaba göstermeye çalışır. Yani gözü hırsızlıkta, haksızlıkta, intikamda, şeyde yoktur. Ondan dolayı kim olursa olsun onunla iyi geçinmeye çalışır. Irkçı bir kültür değildir. ılımlı, sevgiye dayalı... Örneğin yüzünü tokatlayana diyor, öbür yüzünü de çevir. Sana haksızlık yapana, onun için dua et. Düşmanlarınızı sevin diyor. Kötülüğe iyilikle karşılık ver. İnsanlara size nasıl davranılmasını istiyorsanız siz de öyle davranın. Bu tür bir kültürle yetişip büyüyoruz, küçüklüğümüzden beri. Bundan daha üstün bir kültür olabilir mi sizce? İnsanları sevmekten daha önemli ne olabilir? İnsanlar kardeştir demek isteniyor. İnsan insana düşman değildir kardeştir. Hep bir aileden gelme, hep bir kökten gelme.” G12 (E, 46, Üni.)

Benzer şekilde, komşuluğun Süryani-Hristiyan kültürü açısından önemini vurgulayan bir görüşmecinin sözleri, kültürel sınırların çizilmesinde hangi kültürel değerlerin etkili olduğunu gösterir niteliktedir:

“Komşularımızla ilişkilerimiz çok iyi, problemimiz yok. Arap da var, Kürt komşularımız da var. Zaten biz Hristiyanlık inancında komşuluk çok önemlidir. Eğer komşun açsa, sen toksan bu günahtır. Komşuluk ilişkileri çok iyidir. Hatta Tevrat’ta

bile geçiyor. Hem dinsel olarak hem insanlık olarak. Hatta din ikinci plandadır. Bu insanlık olması lazım. Düşünce tarzım var. Din ön plana çıktığı zaman insanlarla ilişki körleşiyor. Duvar oluşuyor, Müslüman böyle olması lazım, Hristiyan böyle olması lazım diye. Ama bu çok yanlış bir şey. Bu aşırıcilık yani, biz onu kullanmamaya çalışıyoruz. Özellikle bunu ikinci planda tutarak davranıyoruz. O yüzden insanlarla ilişkilerimiz çok iyi. Herhangi bir kimse olarak angajmanımız yok. Ama bazıları bazılarının elini tutmazlar. Ama biz aşırı yapmıyoruz. Din ikinci planda tuttuğumuz için, insanlığımız öne çıkıyor... Göçle gelen Kürtler merkezde az, daha çok kenar mahalleler, bir de Yenişehir'de. Tabii uyum sorunu oluyor. Ama alışıyorlar. Şimdi karşı komşunuz Süryani diyelim, her gün kapısını temizliyor. Çünkü bizde vizyon çok önemlidir. Bir evin temiz olması için, kapısının önü temiz olması lazım. Komşusu bunu yapınca kendisi de yapıyor. Kendisi yaptığı zaman otomatik olarak alışıyor artık. Çöpü yerine atıyor. Mesela 'günaydın' demezlerdi. Ben 'günaydın, merhaba' derken derken zamanla oldu. Sürekli yaparak sistemi oturttum. Şimdi Süryaniler buradan göçünce biraz düşüşe geçtik. Süryanilerle birlikte yaşadıkları için gelişen Mardinli Araplar çok modern. Gerçekten çok modern. Ama bu tarz Arapların da Mardin'de sayıları çok azaldı, kaybetmemeye çalışıyoruz. Sonradan gelenler biraz daha sağ kesime yönelmişler." G19 (E, 24, Lise)

Görüşmelerde Müslüman görüşmeciler ise, Hristiyan nüfusun azaldığını ve bir-iki mahallede bir arada yaşadıkları için komşuluk ilişkilerinin sınırlı olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte ilişkilerin belli bir saygı çerçevesinde ve mesafeli olduğu da belirtilmiştir:

"Belirli aileler belirli ailelerle diyalog kuruyor ama bu geniş anlamda değil, dar bir çerçevede. Müslümanlar arasında da böyledir, etnik anlamda da bu böyledir ama bir Müslüman özellikle gidip de bir Hristiyan'ı her gün veyahut da her zaman belirli bir şekilde onunla diyalog kurmaz, bir mesire yerine gitmez, oturup sohbet etmez. Ama belirli çerçeve içerisinde be-

lirli bir dostluk edinir, o dostluk devam edilir ve burada mesafe çok önemlidir. Mesafeyi insanlar yaşayış, sosyal, kültürel ve fiziki yapısına göre yapar. Eğer o aile yanlış yapıyorsa ona, o aileye yakınlık dereceleri diyalog dereceleri çok zayıftır. Kolay kolay kimse o aileye yaklaşmaz. O bağlar bizde çok güçlüdür. Yani bugünkü zamanın merkezi için söylüyorum ve yanlış yapan bir aile kolay kolay da Mardin'de kalamıyor belirli bir süre sonra Mardin'i terk etmek zorunda kalıyor. Bu, kimliği ne olursa olsun, Süryani bile olsa ya da azınlık bir cemaate bağlı bile olsa böyledir.” G4 (E, 59, Üni)

Hristiyanlarla komşuluk ilişkisinde bir mesafe olduğu başka görüşmeciler tarafından da vurgulanmıştır:

“Mahallemizde Arap da var, Kürt de var. Çoğunluğu Arap'tır. Birkaç ev Süryani var. Komşuluk ilişkileri güzeldir. Arap komşularımız da, Kürt komşularımız da var, Süryani de var ama onlar biraz uzaktır. Süryanilerle gidip gelmeler olmuyor, çarşıda karşılaşırız. Samimi olduklarımız da var ama evlerine gidip gelme olmuyor. Arap, Kürt komşularla, arkadaşlarla ilişkilerimiz iyidir... Samimi olanlar var tabii, bunu kişilik belirliyor. Ya da bir de kız alışverişi oluyor, öyle bir yakınlık akrabalık doğuyor, o şekilde.” G36 (E, 37, Lise)

Komşuluk ilişkilerinde dinsel ayrımların yanı sıra etnik ayrımlara da değinilmiştir. Özellikle kırsaldan gelen Kürtlerle ilk zamanlarda şehir merkezinde komşu olmaktan kaçınıldığı belirtilmiştir. Bazı görüşmeciler, köyden geldiklerinde Kürt ve köylü görüldükleri için ev bulamadıklarını,¹³ bazıları da şehir merkezindekilerin köyden gelen Kürtlerle, şehirde yaşama adabını bilemeyecekleri şüphesiyle komşu olmak istemediklerini belirtmiştir.

Komşuluk ilişkilerinde dinsel kimlik yakınlıkta etkili olmakla birlikte, etnik kimliğin çok belirleyici olmadığı vurgulanmış-

13 Bir görüşmeci (G11-E, 29, Üni.) köyden geldiklerinde bazı Araplar tarafından kimi zaman “terörist” olarak görüldüklerini, ev bulmakta zorluk çektiklerini, annesinin Arapça bilmesi sayesinde bir ev tutabildiklerini ve tanıdıkça komşuluk ilişkilerinin iyileştiğini söylemiştir.

tır. Komşuların etnik kimlikleri bilinmekte ve ilk zamanlarda bu ayrımlar doğrultusunda önyargıların olduğu ama zamanla ailenin ahlaki niteliklerinin ve insanların kişilik özelliklerinin samimiyeti belirlediği belirtilmiştir.

Diğer yandan kültürel sınırları görünür kılan kültürlerarası ilişkiler, komşuluk ilişkileri bağlamında değerlendirildiğinde, bu ilişkilerin mekân bağımlı olduğu söylenebilir. Mahalle nüfusunun sosyal profili ve etnik-dini kimlikler bakımından niteliği ile komşuluk ilişkileri arasında önemli bir bağ vardır. Mardin'in eski kent bölümü daha çok şehirli Arapların yaşadığı bölümdür. Hristiyanlar da bu bölümde, bir-iki mahallede birbirlerine yakın evlerde yaşamaktadır. Gecekondu mahallelerinde ise, büyük oranda Kürtler yaşamaktadır. Şehirdeki bu dağılım nedeniyle farklı dinsel ve etnik kimliklere sahip gruplar arasında yoğun bir komşuluk ilişkilerinden söz edilemez. Dini ve etnik olarak karışık mahallelerde ise, komşuluk ilişkileri aracılığıyla gözlenebilecek kültürel ayrım ve hiyerarşilerden bahsedilebilir. Hristiyan-Müslüman komşuluğunda gergin ilişkiler olmamakla birlikte, mesafeli olunduğu söylenmiştir. Bunun nedeni olarak, Hristiyan cemaatinin sayılarının azlığı nedeniyle kendi içlerine kapanmış olmaları gösterilmiştir. Hristiyanların kendilerini "mağdur" psikoloji ile yalettıklarını söyleyenler de olmuştur. Bir Hristiyan görüşmeci Süryanilerin "daha modern", daha medeni (şehirli) olduğunu belirtmiştir. Süryanilerin daha "modern" değerlere sahip olduğu görüşünü yineleyen Müslümanlar da olmuştur. Böyle bir kültürel hiyerarşinin de mesafe yarattığı düşünülebilir.

Farklı etnik kimlikler olarak Kürtler ve Araplar arasındaki komşuluk ilişkileri ise iki şekilde değerlendirilmiştir. Birincisi, eski şehir bölümünde etnik bakımdan çeşitlilik ve dolayısıyla farklı etnik gruplar arası komşuluk olabilecek yerlerdeki ilişkilerin genel olarak sorunsuz olduğu ancak gerilim olduğunda da bu gerilimin, şehirlilik-köylülük gerilimi olarak kodlandığı görülmüştür. Bir görüşmecinin deyişiyle "köyden gelenler şehir hayatına uyum sağlayamamış, köylüler gibi yaşamaktadır."

Şehrin gecekondu bölümlerinde ise, nüfusun büyük çoğun-

luğunu Kürtler oluşturmakla birlikte, Arap ailelerin de olduğu söylenmiş, buralardaki komşuluk ilişkileri “Arap-Kürt aileler” terimleri ile değerlendirilmiş ve herhangi bir sorun olmadığı, hatta aralarında Kürtçe öğrenenlerin olduğu vurgulanmıştır.

Görüşmelerde komşuluk ilişkileri ile beraber, arkadaşlık ilişkilerinde de kültürel kimliklere dair ayrımların yeri incelenmiştir. Arkadaşlık ilişkilerinde genel olarak, dinsel ya da etnik kimliklerin etkili olmadığı belirtilmiştir. Arkadaşlık ilişkilerini belirleyenlerin; eğitim düzeyi, toplumsal statü, meslektaşlık, “fikirlerin uyuşması”, genel kültürlülük olduğu dile getirilmiştir. Bazı görüşmeciler, sağ-sol ve yakın geçmişteki çatışma döneminde artan siyasallaşmaya koşut olarak etnik kökenin arkadaşlık ilişkilerinde belirleyici olduğunu ancak günümüzde bunun geçerli olmadığını söylemiştir. Yine çocukluk yıllarındaki arkadaşlıklarda herhangi bir dinsel-etnik fark gözetmeksizin, uzun yıllar süren dostluklar kurulduğunu vurgulayanlar olduğu gibi, özellikle Hristiyanlara yönelik bazı kültürel ayrımların yapılabildiği de dile getirilmiştir:

“Çocukluk yıllarımdan beri Arap arkadaşlarım da var, Süryaniler yok. Süryani arkadaşım yoktu da köydeyken Hristiyan çocuklara takılıyorduk. Sapanımız vardı, kâfir diyorduk. Maalesef kafamızda öyle şeylerimiz vardı. Yan köydeki, köy sınırimız vardı geçerken taş atardık. Ama şimdi sorunumuz yok. Şimdi ben şahsen Süryanilerin kaybolmasını istemiyorum. Çok güzel bir renktir. Elimden gelirse de birisi haksızlık yaparsa engel olmaya çalışırım. Ama onlar da sevmiyorlar. Bilinçli olanları, milliyetçi olanlar da Kürt’ü sevmiyorlar. Bu geçmişe dayalı, Bedirhan Paşa. Bedirhan Paşa vergi istiyor. Süryaniler vermiyorlar. Tabii Osmanlı onu yetkilendirmiş. Onlar vermiyorlar, Bedirhan Paşa da kıym yapmış.” G11 (E, 29, Üni.)

Arkadaşlık ilişkilerinde din ya da etnisitenin ister istemez etkili olduğunu söyleyenler de olmuştur:

“Dini kimliği ya da etnisitesi ister istemez rol oynar. Bir Hristiyan’ın en yakın arkadaşı Hristiyan olacaktır. Benim yakın

arkadaşım da Müslüman olacaktır. Ama benim Kürt yakın arkadaşlarım da vardır. Benim gibi de olan çok var. Ama herkes böyledir diyemem. Bunlar kişisel.” G33 (E, 60, Üni.)

Bazı görüşmeciler ise, arkadaşlık ve komşuluk ilişkilerinde kültürel kimliğin değil, kişisel yakınlığın ya da geleneksel değerlerin etkili olduğunu vurgulamıştır:

“Boş zamanımı geçirdiğim yerdekilerin çoğu gayrimüslim. Keldani’si var, Süryani’si var, Katolik’i, Ortodoks’u var... Diyebilirim ki bizim onları sevdiğimiz kadar onlar birbirlerini sevmezler... Onlar da bizi severler ve hiç aklımızdan geçmez bu Müslüman’dır, bu Hristiyan’dır. Benim çok sevdiğim bir arkadaşım var, senelerce birlikte futbol oynadık. Mesela kâğıt oynarken ben onu kollarım, Müslümanları değil. Birçok arkadaş orada aynı dinden olan kişiden önce dostu olanı korur. İyi dostluklar kurmuşuz, en acı günlerde birlikte olmuşuz. Biz onların taziyelerine gideriz, onlar bizimkilere gelirler. Geçen bir arkadaşımın yeğeni vefat etti. Kiliseye gittik, dinî törene. En az %70’i Müslüman’dı. Onlardan çok biz vardık orada. Aynı durum Mardin’in kenar mahallelerinde de geçerlidir. Yalnız orada köyden gelme alışkanlıklar var. Falan aile bizim ailenin çocuğunu dövmüş diye gidip o aileyle kavga edilebilir. Bu etnik anlamda değildir. Bu artık alışlagelmiş, öç alma, beni küçük düşürdü falan, bu yadırgadığımız, hiç sevmediğimiz töreler... Benim oğlumu dövmüş, ben de gider onun oğlunu döverim şeklinde. Ama bu etnik ya da dinsel anlamda değildir. İca-bında iki Kürt ya da iki Arap aile birbirleriyle kavga edebilir, hatta birbirlerini öldürebilirler. Bu sevmediğimiz töre alışkanlığının kalıntıları.” G40 (E, 65, Üni.)

Görüşmelerde özellikle öğrenci olanlara okuldaki arkadaşlık ilişkileri de sorulmuştur:

“Süryani arkadaşlarla ilişkilerimiz gayet iyiydi. Mesela saygı duyuyorlardı oruç tuttuğumuz zaman falan. Yemek yemiyorlardı. Bayramlarda mesela, onlar yumurta bayramı, yumurta getirir falan, biz şeker falan, karşılıklı oluyordu yani saygımız.

Arap-Kürt arkadaş gruplaşmaları oluyordu. Oluyor ama arada da, mesela sen Kürt olursun, birkaç tane Arap arkadaş oturursun, sohbet edersin, oluyor. En samimi arkadaşlarımdan birisi Arap'tır. Yani çok katı bir milliyetçilik de yok. Sonra onlar da Kürtçe anlıyor, biz de Arapça anlıyoruz. Hangi dil olsa fark etmez, fark etmiyor yani. Ama şimdi yabancı bir ülkeye gittiğiniz zaman, Türkçe konuştuğunuz zaman mesela, adamın hoşuna gider. Onların yanında Arapça konuşursanız onların hoşuna gider. Onun gibi yani." OGG1-C (E, 20, Üni. Öğr.)

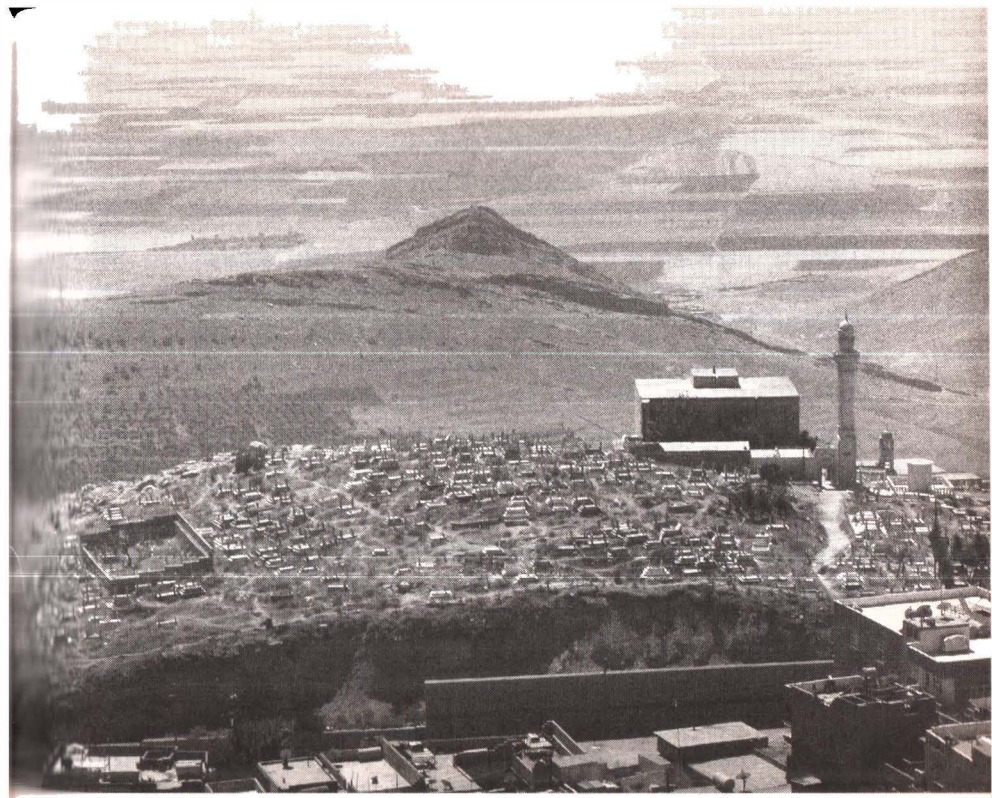
Bazı görüşmeler okul arkadaşlıklarında etnik kimliğe göre gruplaşmalar olduğunu belirtmişlerdir. Bununla birlikte, farklı etnik kimliğe sahip öğrencilerin birbirleriyle ilişkilerinde hassas olduğu söylenmiştir. Bazı görüşmeciler arkadaşlık ilişkilerinde etnik olarak hem rekabet hem de yakınlık olduğunu dile getirmiştir:

"Arap-Kürt arkadaş gruplaşmaları... Nasıl söyleyeyim, var. Araplarla Kürtler maç yaparlar mesela. Ama yine de Kürtler daha üstündür. Ama genellikle Kürtler daha üstündür, güç müç konusunda, yani sataşma falan olduğu zaman. Ama arkadaşlıklar. Arkadaşlıklarımız da iyi fazla sorun yok. Mesela biz köyden geldik, ben yavaş yavaş Arapça öğreniyorum arkadaşlardan. Onlar da Kürtçe öğreniyor... İyi yani." G41 (E, 16, Lise öğrencisi)

Cenaze törenleri ve taziyeler

Cenaze törenleri ve taziyeler, toplulukların simgesel sınırlarını dışa vurdukları ritüelleri içerir. Anthony Cohen'in belirttiği gibi, bir çalışma konusu olarak ritüel üzerine, hem sosyoloji hem de antropoloji yazını paradigmatik bir çeşitlilik içinde derin bir bilgi birikimine sahip olsa da araştırmacılar, ritüelin toplumsal ve psikolojik içerimleriyle kimlik duygusunu onaylayıp güçlendirdiği konusunda hemfikirdir. "Ritüel, insanların topluluğu yaşantıladıkları önemli bir vasıtadır" (1999: 54).

Bu ritüeller, hem kültürel farkı (ayrışıklığı) hem de özdeşliği (toplumsal birliği), dolayısıyla da kültüre dahil edileni ve dışa-



Mardin'in Müslüman mezarlığı. Doksanlı yıllardan itibaren yaşanan Kürt göçü yüzünden mezarlığın –özellikle gayrimüslimlere ait– bir bölümü gecekondulara dönüşmüştür.

rıda bırakılan görünür kılarak kültürlerarasındaki sınırları açığa çıkarır. Bununla birlikte cenaze törenleri ve taziyeler, içerdiği ritüellerle sadece topluluğun simgesel sınırlarına, diğer toplumlarla olan kültürel farklarına işaret etmezler, aynı zamanda, acıyı ortaklaştırarak yani bir duygudaşlık yaratarak topluluğun bağlarını da güçlendirirler.

Görüşmelerde, cenaze törenlerinde neler yapıldığı, kimlerin nasıl katıldığı, kültürel topluluklara göre ne tür farklar olduğu, bu farkların herkes tarafından bilinip bilinmediği (veya nasıl bilindiği), taziye geleneklerine, taziyeye gitmenin önemine dair sorular sorulmuştur.

Görüşmecilerin çoğu Mardin'de cenaze törenleri ve taziye gelenekleri bakımından dinler arasında ayrılıklar olduğunu be-

lirtmiştir, buna karşın Müslüman etnik gruplar arasında ise çok az fark olduğu söylenmektedir. Kimi görüşmelerde taziye âdetleri bakımından Müslümanlar arasında etnik fark olmamakla birlikte, mezhepsel bazı farklar olduğunu hatırlatmışlardır. Şafiilerin gece de cenazelerini gömebilirken, Hanefilerin gömediği, Süryanilerin ise cenaze törenlerinin tamamıyla farklı olduğunu belirtmiştir.

Gayrimüslimler ile Müslümanlar arasındaki temel fark olarak kilise aşaması vurgulanmıştır. Yine görüşmecilerin bir kısmı katılmadığı için Süryani taziyelerinin nasıl olduğu anlatılmıştır. Süryani bir görüşmeci taziye geleneklerinin benzer olduğunu, bunun da kültürel alışverişin sonucu olduğunu belirtmiştir.

“Taziyelerde büyük farklılık yok. Ölünün kırkı yapılır, Müslümanlarda da ölünün kırkı yapılır. Birbirimizin cenazesine, taziyesine de katılırız. Siyah giyerler bayanlar, 40 gün boyunca. Hemen hemen sistem aynı. 40 gün boyunca yas tutulur, düğün dernek yapılmaz, nikâh yapılmaz. Taziye de mırra ikramı yapılır, zaten bütün gelenek öyledir, yani kültürler kaynaşmış. Tabi mırra kültürü her zaman Süryanilerde vardı. Zaten yemekler olsun yemek kültürü olsun şekilleri hep aynıdır. Zaten Müslümanlar sonradan gelmişler Mardin'e, 10. ve 12. yüzyıldan sonra gelmişler buraya. Bizim kültürümüzle kaynaştıkları için, o yüzden biraz daha yatkındırlar.” G19 (E, 24, Lise)

Bir görüşmeci de benzer bir kültürel etkileşimin Araplar ile Kürtler arasında olduğuna dikkat çekmiştir:

“Şimdi taziye biçimlerinde biraz daha Mardin merkez için bunu söyleyeyim, biraz sanki Araplardan etkilenmişiz biraz, etkilerine uyduk biraz. Mesela ben eskiden, bizim mahalle için konuşuyorum, hepimiz akrabayız, hepimiz de etnik olarak aynı yapıyız. Taziye olduğu zaman, mırra olayı bizde olmazdı mesela. Araplarda mırra olayı olurdu. Ama şimdi hepimiz aynı yapıyız. Mırra olayı olmazdı mesela; ama son zamanlarda mırra olayı olmaya başladı ki bu Araplarda epey önce vardı, mırra

olayı burada. Ama bu mırmanın Araplara ait olduğu bir şey anlamına da gelmeyebilir; ama en azından vardı onlarda. Mesela bu şekilde bir etkilenme var. Ama onun haricinde ölümün rengi aynıdır. Sonuçta o, net bir ayrım yok aslında. Ama, şimdi acıyı yaşama biçimleri... Mesela bizde de, onlarda da erkekler ve kadınlar ayrı oturur, ayrı yerlerde olur. Taziye uzunluğu aynıdır. Üç gündür. Bizde de üç gündür, onlarda da üç gündür. Yemek verme... Hı, onda da var. Mesela onlar herhalde üç günün bittiği akşamı mevlit okuturlar ve mevlit de şey ismi... Neydi yav? Onların bir ekmeği var, onları da biz onlardan aldık aslında, bizde yoktu. Çörek ha... vardı mesela onlarda. Bizde yoktu mesela. Ama bugün son on yıllık, on beş yıllık, böyle bir son on beş yılda falan biz de öyle yapmaya başladık biraz. Aslında biraz Mardin merkezde artık onu söyleyebiliriz: Ege-men bir kültür var. Bu Arapların oluşturduğu genel kültür, ister istemez halklar etkileniyor bu kültürden ve onu da hayatlarına bir şekilde katıyorlar.” G25 (E, 30, Üni.)

Dinsel cemaatler ve etnik gruplar arasında taziye âdetleri bakımından fark olduğunu vurgulayan bir görüşmeci, bu farklılıkları daha genel bir kültürel farkın parçası olarak değerlendirmektedir:

“Mardin yerlisinin taziyesi üç gün sürer. Dualar okunur, son gün mevlit okunur, yemek verilir. Mardin’in özellikle mevlitlerde dağıttığı bir çöreği vardır. O yapılır ve dağıtılır. Kürt kesiminde bu daha değişiktir. Kürt kesiminde üç değil, ailenin aşiretin büyüklüğüne göre aylarca sürebilir. Kürtlerde taziyeye gelenlere yemek ikram bol olmalıdır. İmkânı varsa kuzu kesmesi gerekir. Maddi külfeti çoktur ölümün. Şehre göçen, yerleşen Kürtler de kendi âdetlerinden vazgeçip Mardin yerlisinin âdetlerini alıyor. Eskiden ölü evine bir hediye ile gidilirdi. Destek olmak amacıyla, ama o da kalktı. Arap kesiminde Arapça ağıtlar yakılırdı, özellikle ölen genç ise. Çocukluğumda ağıt yakan kadınlar para karşılığı tutulurdu. Günlük para karşılığı ağıt yakar, dövünürdü.” G31 (E, 56, Üni.)

Görüşmeci eskiden Süryanilerin cenaze törenlerinin kültürel ayrımcılıklara maruz kaldığını da kişisel tecrübelerine dayanarak anlatmıştır:

“Süryanilerin taziyeleri ise... İsterseniz bu konuyu genişleteyim. Benim de araştırmalarım ve yazılarım da var bu konu ile ilgili. Evimizin avlusunda otururdum, ben kendi şahit olduklarımı anlatıyorum. Benim çocukluğumda, 1955 diyelim. O zamanlar Süryanilerin din adamları, Hristiyan din adamları, ileri gelenleri cadde ve sokaklarda rahatça özgürce gezemezlerdi. Müslümanlar kendilerini çok rahatsız ederdi. Hakaretler, yumurta atmalar, domates atmalar. Kendini bilen Müslüman aileler çok rahatsız olurlardı bu durumdan. Niye bu kadar olumsuzluk vardı hiç bilmiyorum. Tabii biz çok küçük-tük. Süryanilerin mezarlıkları vardı, bizim evin önünden geçmek zorundaydılar. Ara sokaktan cenazeleri, kalabalık olamazdı asla, cenazeleri, ancak beş-altı kişi o tabutu kaldıracak kişi olurdu. Bir an önce varmak, rahatsızlık duymamak için dikkat çekmemek için fazla kalabalık olunmuyordu. Başlarında bir din adamı ama bu arada sağdan soldan hakaretler onlara. Ve yine bir başka özellik o zamanın baskısı herhalde o zamanlar araba olayı yoktu, ara sokaklarda araba gidemez zaten, bizim omuzlarda taşınır cenazeler. O zamanlar omuzlara alınmazdı Hristiyanların cenazeleri, aşağıdan tutulur, o şekilde taşınırdı. Ben sormuştum o zaman neden biz omuzda taşıyoruz da, onlar taşıyorlar diye, küçük aklımla bile benim dikkatimi çekmişti. Bu şeymiş sınıf farkından geliyormuş, bana o zaman verilen cevap onların omuzlara alma hakları yokmuş, Müslüman uludur, ulu kesim Müslüman'dır, Müslüman kendi ölüsüne değer verir, onların ölüsüne değer verme şansı yok, o yüzden böyle götürmek zorundadır denildi bana. Bunları yaşamış biriyim.”

Günümüzde ise cenazelerde dinsel ayrımcılıkların görülmediğini, cenaze törenlerinde karşılıklı saygıya dayanan kültürlerarası ilişkileri sergilendiğini vurgulamıştır:

“Ama zamanla bu hafifledi, yavaşladı. Son on yıl içinde Müslüman mı ölmüş Hristiyan mı ölmüş fark edemezsiniz gördüğünüz cenazede. Bir Müslüman'a giden kalabalık bir Süryani, gayrimüslimin cenazesine katılım olur. Çiçekler gider, Müslüman, Hristiyan beraber gider. Mezarlık dönüşü sürekli taziyeler. Süryaniler kadar Müslümanlar katılır. Aynı durum onlar için de geçerli. Müslüman ölümüne onlar katılır hem cenaze-ye hem taziye-ye katılır. Yani bu konuda çok büyük bir mesafe alındı. Olumlu mesafe alındı.”

Bununla birlikte genel olarak Hristiyan ve Müslümanların birbirlerinin cenazesine katıldığı belirtilmiştir. 10 yıl öncesine kadar, sadece birbirlerini tanıyanların, komşu olanların dinsel farka rağmen birbirlerinin cenazesine iştirak ettiği, ancak özellikle son dönemde, turizmin de etkisiyle Süryani cemaatin Müslümanlarla ilişkilerinin gelişmesi doğrultusunda cenaze törenlerine ve taziyelere karşılıklı katılımın arttığı belirtilmiştir. 2000'li yıllardan itibaren, cemaatlerin resmî olarak tanınması ve şehir protokolünün parçası olunmasıyla birlikte taziye ve cenazelere karşılıklı katılımın arttığı söylenmiştir.

“Süryani cenazesine katıldım. Âdetlerini net olarak bilmiyorum ama biz gidiyoruz onlar da geliyor. Biz gidip Fatıha okuyoruz. Buradaki Süryanilerle bizimi diyalogumuz çok iyidir. Biz onlara gittiğimiz zaman böyle şeyimiz olmuyor. Kaçırmazlar taziyelerimizi, biz de katılıyoruz. Cemaatin liderleri gelir, tanıdık eş dost geliyor etraftakiler geliyor. Nasıl Müslümanların tamamı gelmiyorsa onlar da aynı. Can ciğer değil ama tanıyan insanlar hatır için gelir.” G10 (E, 40, İlkokul)

Bunun yanı sıra kendisini “Arap kökenli” olarak tanıtan bir genç, Süryanilerin törenlerine katılmanın büyükleri tarafından hoş karşılanmayacağını dile getirmiştir:

“Süryani taziyesinde bulunmadım ama çok Hristiyan arkadaşım var, aslında gitmek istedim ama babam kızar diye çekindim. Ama bu yaştan sonra Hristiyan bir arkadaşımın yakını ölürse gitmeyi istiyorum. Çünkü bundan beş yıl önce benim

annemin ninesi ölmüştü. Onun oğlunun ustası Hristiyan olmasına rağmen taziyeye gelmişti. Müslümanların taziyesine bir Hristiyan adam gelebiliyor. Bu karşılıklı olabiliyor. Çünkü din aralarında bir sınır değil. Aralarında bir husumet yoksa bir şey yoksa onun taziyesine gider, din farkı gözetmez, bu bir Hristiyan mı Müslüman mı diye düşünmez. (...) Çekinmişim, çünkü bir defa Hristiyan bir arkadaşımın düğünü olmuştu. Dedem çok kızmıştı. Çünkü gideceğimi filan söylemişim, hazırlık yapmışım, dedem çok kızdı. 'Bizim onların meclisinde yerimiz yok, ne onlar girer ne biz gireriz.' Tabii o bğnaz bir kafa ile düşündüğü için ben öyle düşünmüyorum. Ben gayet doğal şekilde görüyorum, çünkü onlarla aramızda bir farkımız yok. Uzun zamandır bir arada yaşıyoruz. Onların bize ne kadar saygısı varsa bizim de onlara saygımız var. Mesela Ramazan ayına çok saygı gösteriyorlar. Dışarıda yemek yemezler, sigara içmezler, bizimle beraber açarlar, bizimle akşam kapatırlar dükkânlarını. Aynı bizim gibi yaşarlar." OGG4-C (E, 21, Lise)

Görüşmelerde Müslümanların, Hristiyanların cenazelerine ve taziyelerine katıldığı, ancak neler yapılacağı bilinmediğinden, çok rahat olunmadığı belirtilmiştir:

"Süryanilerin taziyelerinde bulundum. Soğuk ortam, çok samimi değil. Açıkçası biz orada ne yapacağımızı bilmiyoruz, ne dua okuyacağımızı bilmiyoruz. Onlar bizim taziyemize geldiği zaman, bizim gibi dua okuturlar. Kendileri okumazlar ama bir başkasına derler 'benim yerime oku'. Ama biz pek bir şey yapmıyoruz." G27 (E, 46, Üni.)

Bazı görüşmeciler Mardin'de içilen acı kahvenin (mırra) taziyelerde, acıları paylaşmanın sembolü olduğunu belirtmiştir:

"Mardin'de ölü evi üç gün taziye yapmak zorundadır. Bu üç günde Mardin halkı hepsi her aileden birer kişi o aileyi temsilen gider taziyesini bildirerek baş sağlığı diler. Arkasından oradaki taziye evinin sahibi de gelenlere sigara ikram eder, ondan sonra şey ikram eder acı kahve, mırra dedikimiz. Acı kahve ikram etmesinin nedeni acılarına işte iştirak edenlere o acı-

nın kendileri ile paylaşıldığını ifade etmek içindir ama köylerde bu âdet daha değişiktir. Acı kahve verdikleri gibi çay da veriyorlar. Mardin merkezinde üçüncü günden sonrada dördüncü gün Mevlid-i Şerif okunur bu Mevlid-i Şerifte gelenler davet edilir, genellikle evde yapılırdı, şimdi camilerde oluyor. Çörek dağıtılıyor bir kilo civarında, büyük bir çörek. Yine merasim biter ama kadınlarda olay üç ay kadar devam eder.” G4 (E, 59, Üni.)

Bazı görüşmelerde, taziyelerde hem dinsel cemaatler hem de etnik topluluklar bakımından söz konusu olan farklılıkların, ikram ve tören konusunda olduğu dile getirilmiştir:

“Taziyelerde aşağı yukarı yani Müslüman kesimi, Kürt olsun, Arap olsun aynıdır. Bizde şimdi tabii taziye öyle bir şey olursa çok kişi gelir çay verirsin, şey vermezsın, mırra verirsın. Evinde imkân yoksa kahvede kabul edersin sonra. Kürtlerde mırra da verilir çay da verilir. Biz Araplarda, şehir kesiminde yalnız mırra veririz. Süryanilerin de taziyelerine gidiyoruz biz. Onlar da bizim taziyelerimize geliyorlar. Onlar toplu olarak geldiği zaman orada olursalar, ‘Bizim yerimize de duayı okur musun?’ diyorlar. Elham duası okunuyor. Biz onların mesela şeylerine ölümlerine falan katılıyoruz. Onlarınkı, bizim taziyeler gibi olmaz. Üç gün falan olmaz. Aynı İstanbul’daki gibi, mezar başında tokalaşırsın o kadar. Onların böyle bizim gibi taziyeleeri olmaz. Bizim taziyelerimiz üç gün olur ondan sonra mevlit okunur.” G18 (E, 65, İlkokul)

Araplar ile Kürtlerin taziye gelenekleri arasında önemli farklar olduğunu belirtenler de vardır. Araplarınkine nazaran Kürtlerin taziyelerinin uzun sürdüğü ve Kürtçe mevlit okutulabildiği belirtilmiştir. Taziyenin, Kürtlerdeki dayanışmacılığın göstergesi olduğuna dikkat çekilmektedir:

“Taziye örf-âdetinde Araplarla Kürtler arasında çok fark yok. Fark şöyle, Kürtlerde en az bir hafta sürüyor. Ama Araplarda üç günde biter. Mevlit okudunuz mu biter. Kürtler kahve falan kiralar. Kürtler kalabalık olduğu için taziyeleeri uzun, adam

köylerden, kasabadan, başka şehirlerden gelir. Bizde bağlilik var. Avrupa'dan dahi olsa gelir. Kürtler arasında uzaktan gelenler bir şeyler getirir, şeker un vs gibi yardımlaşma vardır. Hala da var. Ama azalıyor. Süryanilerin taziyesini bilmiyorum, hiç şahit olmadık. Ama bizde şey vardır, akrabalar arasında yardımlaşma vardır. Bir gün ben yemek yaparım, bir başka gün bir başka komşusu. Sonuçta o taziye mırra verilir, acı kahve verilir. Öyle işte yemek verilir." G29 (E, 39, İlkokul)

Genel olarak taziye âdetleri bakımından Arap ve Kürtler arasında fark olmadığı ama son zamanlarda bazı grupların taziye-leri güç gösterisine dönüştürdüğünü belirten görüşmeciler de olmuştur:

"Taziyeler üç gün sürer. Üç günün sonunda mevlüt okunur, taziye sona erer. Taziyenin sona erdiğini gösteren başka bir şey, eve berber getirilir, erkeklerin sakal tıraşı olur. Kadınlar başörtülerini değiştirirler. Son dönemde taziye-leri reklam amaçlı kullananlar var. Taziye yemeği diye tonlarca et pişirtip ziyafet verir. Bir-iki hoca yerine onlarca hoca tutar mevlitte. Yani gösterişli yapar, siyasi reklam olsun diye... Arap kesimi, şehirde mırra verir, köyden gelenler çay verir." G24 (E, 59, Lise)

Bazı görüşmeciler Araplar ile Süryaniler arasında dinsel fark dışında bir fark olmadığını ancak şehirli Araplar ile köyden gelen Kürtler arasında taziye geleneği bakımından farklar olduğunu söylemiştir.

"Taziyelerde hiç fark yok. Gayrimüslimlerin taziye-leri bizim gibidir, aynı hemen hemen. Mesela biz Hristiyanların taziye-lerine gideriz. Biri öldüğünde gideriz mezarlıklarına. Yalnız Fatiha okumayız. Onların ayrı bir duaları var, bizim ayrı duamız var. Onlar da bize gelirler, geldiklerinde bir Müslüman getirirler, o Fatiha okur, onlar da amin derler." G17 (E, 55, Lise)

Bazı görüşmeciler, taziye geleneğinde Araplar ile Kürtler arasındaki farkları daha genel kültürel farklılıklara bağlamışlardır:

“Taziyelerde Araplar ile Kürtler arasında farklar var. Bazı Kürtler, Kürtçe mevlit okuturlar. Arapların mevlitleri uzun sürer, Kürtlerinki o kadar uzun sürmez. Okunur, yemeğe geçilir. Ama Kürtlerin taziyeleri uzun sürer. Aylarca sürdüğü bile olur. Bizim bir taziyemiz, bir ay sürmüş, yemek yapıp verilmişti. Tabii bu ailenin büyüklüğüne, örneğin aşiret olmasına göre de değişiyor. Aslında taziyede bol ikram bir Arap geleneğidir. Bize geçmiştir. Örneğin Kürtler taziyede mırra vermezlerdi, çay olurdu. Şimdi Kürtler de, bazı köylerde bile, mırra veriyorlar. Kürtlerde taziyelerde dayanışma daha belirgindir. Taziye gelmeye özen gösterilir, nerede olursa olsun. Yurtdışında olsa bile gelir. Yani verdiği kıymeti, saygıyı göstermesi gerektiğini hisseder. Ailenin, aşiretin şerefi için bunu yapması gerektiğini düşünür.” G11 (E, 28, Üni.)

Mardin merkeze yakın bir ilçe olan Ömerli’de nüfuzlu bir aileye mensup ama Mardin’de çalışan bir görüşmecinin ifadeleri ise, taziye geleneğinin güç ilişkileri ile iç içe geçtiğini ve bunun kültürel kimlikle nasıl ilişkilendiğini göstermektedir.

“Bölgede taziye geleneğimiz var. Üç gün boyunca sürer bu. Yaşin okumalar... Ömerli’de de ölü sahipleri, ölü defnedildikten hemen sonra bize gelirler. Sabahsa kahvaltı, öğlen ise öğle yemeği, akşam ise akşam yemeği verilir. Ölü sahiplerinin evlerinde yas vardır. Kimse bu tür yemek vs ile uğraşamaz. O yüzden bizim evde verilir. Üç gün sürer bu. Üçüncü günün sonunda da mevlit okutulur. Kürtler de Türkler de aynı şeyi yapar. Biz Çeçenler de dedelerimizden gördüğümüz bu durumu devam ettiriyoruz... Süryani taziyesinde Mardin’de bulunduk. Bir ara, yapmıştım. Onlarda da aynı şekilde, mırra dediğimiz bir kahve yapıyorlar. Bizimki gibi dua vs okunmuyor. Taziyede günlük konuşmalar vs oluyor. Bir tanesine şahit oldum hep topu. “Hoş geldiniz,” deyip karşılıyorlar. Ölüye rahmet diliyorlar vesaire.” G39 (E, 47, Üni.)

Bayramlar

Bayramlar da cenaze ve taziyeler gibi törenseldir ve bir dizi ritüeli içerir. Bu yüzden topluluğun kimliğini koruyan ve sınırlandıran bilginin iletilmesini ve devredilmesini, bir anlamda kültürel kimliğin yeniden üretilmesini üstlenir. Assmann'a göre, bayramlar gibi ritüel tekrarlar;

“...(G)rubun zaman ve mekânsal birlikteliğini garanti eder. Kültürel belleğin ilk örgütlenme biçimi olarak gündelik ve ritüel zamana dahil olur. Bayram ya da ‘rüya zamanı’ gibi büyük toplanmalarda, toplumsal ufuk kozmik dünyaya, yaratılma dönemine, ataların zamanına, dünyanın geçmişte yaşadığı büyük değişimlere kadar genişler. Ritüeller ve efsaneler gerçeğin anlamını açıklarlar. Onlara saygı gösterilmesi, korunması ve gelecek kuşaklara devredilmesi dünyanın düzenini –aynı zamanda grubun kimliğini– korur” (Assmann, 2001: 60-61).

Kültürel topluluğun ve bu topluluğa aidiyet bilinci olarak kimliğin simgesel dışavurumlarını içeren bayramlar, sadece farkın ilanı değil aynı zamanda topluluğun bağlılık duygusunu güçlendirmeye hizmet eder ve kültürel anlamların kültürlerarası dolaşımı için bir “sahne” olur.

Görüşmelerde, farklı topluluklarda dinî bayramların nasıl kutlandığı, ait olunmayan dinî ya da etnik toplulukların bayramları konusundaki bilgi düzeyi, kültürel topluluklar arası karşılıklı ziyaret ya da kutlamaların olup olmadığı, nasıl olduğu gibi sorular sorulmuştur.

Müslüman topluluklar olarak Araplar ile Kürtlerin dinî bayram kutlamalarında herhangi bir fark olmadığı söylenmiştir. Hristiyanların dinî bayramları Müslümanlar tarafından genel olarak bilinmekle birlikte, bu konudaki bilginin oldukça sığ olduğu anlaşılmaktadır. Hristiyan bayramlarının isimlerini birçok görüşmeci, “yumurta boyanan bayram”, “çörek yapılan” gibi isimlerle hatırlamaya çalışmıştır. Hristiyan bayramlarının ne zaman olduğu konusunda ise fikri olan çok az görüşmeci ol-

muştur. Süryanilerin bayramlarında dükkânlarını kapattıklarını, o sayede anladıklarını söyleyenler olmuştur.

Bununla birlikte, görüşmecilerin birçoğu, Hristiyanların bayramları şehir protokolünce kutlanmaya başladığından beri, Müslümanların bayram kutlamalarına katılmaya başladığı diye getirilmiştir. Ancak genel olarak kentin seçkinleri ve yöneticileri arasında bir katılım olduğu anlaşılmaktadır. Onun dışında dinî bayramlarda Hristiyan ve Müslümanların birbirlerini ziyareti ise, çok yakın olanların yaptığı vurgulanmıştır. Süryani arkadaşların olmasına karşın özel olarak kutlama ziyaretine gitmediklerini, bir şekilde karşılaşıldığında kutladıklarını belirtenler olmuştur.

Ayrıca görüşmelerde, bayramlarda karşılıklı saygının olduğu sık sık vurgulanmıştır. Hatta Süryanilerin, hem kendi dinlerine ve bayramlarına özen gösterdikleri hem de dinsel olarak İslam'a ve Müslümanların dinî bayramlarına karşı daha saygılı oldukları ve böyle bir dinsel saygının gerekliliğine dikkat çekilmiştir:

“Süryanilerin bayramlarının, bizim bayramlarımızdan çok farkı yok. Zaten kökende birlik olduğu için... Yani ne yapıyoruz, bizim kandilimiz olur, kandilde kandil çöreği yapar dağıtırız. Onların da Paskalya olur, yumurta dağıtırlar, çörek yapıp dağıtırlar. Çok farklılığımız yok. Bayramlarda birbirimize gidip geliriz. Resmî bir şey yok da, protokol gidiyor kutlamaya evet. Tabii kandilde falan gelir giderler. Metropolit falan. Bak mesela kandil mesajı: ‘İnanıyorum ki insanlar, onun sevgisi içinde birleşirsek... Mübarek kandilimizi kutluyor, insani değerlerin savunmasına vesile olması niyazıyla, saygılarımı ve en içten dileklerimi sunuyorum. Süryani Metropolitliği’. Bu bir kandil. Kandil, biz Müslümanlar arasında bile birbirimize mesaj falan atmayız ama adamlar gönderiyorlar. Hep şeylerde, kandillerde, dinî bayramları kaçırmıyorlar. Kaldı ki ticaret olarak, yaşam olarak birbirimizin içine girmişiz. Ramazan’da mesela Mardin’de caddede bir tane sigara içen Süryani göremezsin. Adam yemek yerken bile, dükkânının arka tarafına geçer, ye-

meğini yer. Bizim Müslüman bile onu yapmaz. Bu saygıdır; bu saygının olması gerekir. Dindir, haktır, batıldır, eskidir, yenidir. Bunun eskisi yenisi olmaz ama saygı göstermek lazım. İnanişına saygı göstermek lazım... Bu saygıyı göstermediğimiz zaman başarılı olamayız. Bunu açıkçası Süryaniler bizden iyi yapıyor.” G27 (E, 46, Üni.)

Bazı görüşmeciler ise, dinî bayramlarda Müslümanların gösterdiği saygı ve ilgiyi Süryanilerin göstermediğini dile getirmiştir:

“Mardin’de mesela Süryanilerin Paskalya bayramında, Müslümanlar kutluyorlar herkes orda oluyor kutluyor. Ama bizim bayramımızda, kurban bayramımızda onlardan gelen sadece protokol. Ve onlardan bir din adamı vardır ya da yoktur. Onların bize saygıları da... Biz onlara değer veriyoruz ama onlardan aynı değeri göremiyoruz. Onlara kesinlikle burada Mardin’de kesinlikle hak tanınmış. Bizim hem valimiz hem belediyemiz, sivil toplum kuruluşları, kesinlikle onları sayarak hareket ediyorlar. Ama onlar bizi ne derece düşünüyor, ne derece seviyor bilmiyorum.” OGG2-B (K, 23, Lise)

Süryani bir genç, Müslüman olan yakınlarının bayramlarını kutlamaya geldiğini ama “dincilerin” dışlayıcı yaklaşımlarının da söz konusu olduğunu belirtmiştir:

“Arkadaşlarım gelir bayramımızı kutlar. Ama babası duysa eve almaz. Çünkü Müslümanlarda gayrimüslimlerin bayramını kutlamak günahdır. Gelen var tabii ama çok koyu dinci olan çevremizdekiler gelmiyor. Eşimiz dostumuz çok ama arada dinci olanlar gelmezler. Ama gene de konuşuruz muhabbet ederiz. Biz de gideriz Müslümanların bayramına tabii. Samimi olduğumuz kişilerin yanına gideriz. Mesela biz Yenişehir’de apartmanda oturuyoruz. Bizim bayram olunca bütün apartman bize geliyor, sizin bayram olunca da anneyle baba geziyor... Yıllardır böyledir, onlar da alışmış. Taziyelerde de gideriz birbirimize. Hatta böyle bir Müslüman bir Hristiyan’ın taziyesine gittiği zaman sevinirler. Resmî kutlama olarak da...

Yani kiliseye gelirler bayramımızı kutlarlar, protokol. O gün dükkân açmazlar.” OGG-3 B (E, 19, Lise)

Bir görüşmede, bayram âdetleri üzerinden kültürel bir ayrım yapılması ve yukarıda Süryani gencin dile getirdiği durumu doğrular bir şekilde, Hristiyan bayramının kutlamalarının dinen uygunsuzluğu vurgulanması dikkat çekicidir:

“Bayramlar Arap-Kürt aynı oluyor. Bayram günü herkes komşusunun akrabasının bayramını kutluyor. Onlar da aynı. Fakat onların ayrı bir şeysi var. Küçük çocukları evlere gidip bayramlaştırıyorlar, şeker alıyorlar. Araplar çocuklarını göndermiyorlar. Süryanilerin bayramlarına katılmam... Yav kim giderse onlarla birlik olur. Bizim iki günlük bir zamanımız var, onu da kendi kültürümüzü yaşayalım, di mi?” G9 (E, 56, İlkokul)

Bir görüşmeci bayramların karşılıklı olarak kutlandığını belirtmektedir. Ancak protokol kutlamalarının bir “biçimsel hoşgörü” gösterisi olduğu anlaşılmaktadır.

“Son zamanlarda acılarda yaşanan hoşgörü ve diyalog, sevinçte de yaşanıyor, bayramlarda da yaşanıyor. Bütün Süryani bayramları daha önceden belirlenen bir kilisede idare ediliyor. Bu bayram, falan kilisede de yapılacak diye. Bayramlar da aynı şekilde birlikte kutlanıyor. Hem Müslümanlar Hristiyanların, gayrimüslimlerin katılır, onlar da onların katılır. Hatta 2000’li yıllardan bu yana, hatta bunu özellikle vurguluyorum, zamanın valisinin çabaları ile belirgin bir ilerleme kaydettik. Onların Paskalya diye bir bayramı var. Paskalya bayramında yumurtalar tokuşturulur. Yumurtaları Hristiyanların en büyük din adamı metropolit ile Müslümanların en büyük din adamı müftü yumurta tokuştururlar ve o şekilde poz verirler. Birliktelik pekişir, keza onların da Müslümanların bayramlarına geldiğinde onlar da aynı şekilde örf ve âdetlere uyar, kutlamalara şey eder.” G31 (E, 56, Üni.)

Bazı görüşmelerde bayram kutlamalarının, kutlama ritüelleri bakımından etnik topluluklara göre bir farkı olmasa da, kimi kültürel ayrımlar özellikle vurgulanmaktadır.

“Şimdi Mardin dinlerin, dillerin birleştiği bir kenttir. Diyelim şu an %50’si Arap, %50’si Kürt’tür. Gayrimüslimler de var ama Müslüman bayramları açısından söylüyorum. Sabah güneş doğmadan önce Kürt kalkıyorsa, Arap da kalkıyor. Camiye gidilir, namazını kılar. Saat 7:30 olduğu zaman mezarlığa gidilir... Ziyaretlerde de herhangi bir ayrım yapılamaz. Mesela benim komşum Kürt kökenli bir insansa ben bayramını kutlarım, şekerini alırım. Sadece tatlı dağıtmada biz Mardinliler çikolata falan dağıtıyoruz, onlar ise şeker dağıtıyorlar. Hani adı üstünde ya şeker bayramı, şeker dağıtıyorlar. Biraz daha ucuza kaçıyorlar, biz ise biraz lükse kaçıyoruz...” G14 (E, 50, Ortaokul)

Hristiyan bayramlarına yönelik kutlamanın biçimselliği ve Süryanilere dair kültürel ayrımlar ise dikkat çekicidir:

“Süryanilerin bayramlarında evlerine gitmedik. Ama şuradan geçen bir Süryani olursa, dostumdur tabii ki ayağa kalkar, bayramımızı kutlar ama ev ziyaretlerine gelmezler... Onların bayramları bizimkine benzemez. Onlar da dört-beş gün devam ediyor tabii biz nasıl camiye gidiyorsak onlar da kiliseye gidiyorlar. Kılık kıyafetlerine de çok özen gösteriyorlar, sakal tıraşlarına, temizliklerine. Bize benzer ev ziyaretlerine gidiyorlar, yalnız içki kullanıyorlar...”

Hristiyanların bayramlarının resmî bir şekilde de kutlandığı belirtilmiştir:

“Protokol kutlaması, yıllardır devam eden bir şeydir. Herhangi bir baskı olmuyor. Yani hoşgörü için vali, belediye başkanını falan katılıyor. Onlar önce kilisedeki kutlamayı kendi aralarında yapıyor. Protokol onlara gitmez. Ama bir-iki yıldır protokol bir nezaket ziyareti yapıyor. Belediye başkanı olsun, vali olsun, gider onların bayramını kutlar. İki-üç yıldan beri bu var. Onların hoşgörüsüne katılmak için yapar. O bizde de yapılıyor... Belediyenin salonu vardır. Bütün devletin üst düzey yöneticileri, hepsi orada toplanıyor ve bir protokol masası kuruluyor, komutan, belediye başkanı falan. Belediye organize

ediyor. Hepsi sırasına göre bayramlaşıyor, öpüşüyor. Çay-kahve ikram oluyor. Bu yıllardır devam ediyor. On beş yıldır ben hatırlıyorum. Daha önce var mıydı? Yoktu, on-on beş yıldır yapıyor.”

Görüşmelerde Nevruz bayramının da kutlanıp kutlanmadığı nasıl kutlandığı ve katılım durumları sorulmuştur. Nevruz bayramı olarak iki kutlama olduğu belirtilmiştir. İlkinin valiliğin düzenlediği resmî kutlama, diğerinin de halkın katıldığı, siyasi parti, sivil toplum örgütü, sendika ya da çevre belediyelerce düzenlenen kutlamalar olduğu dile getirilmiştir.

“Nevruz resmî olarak da kutlanıyor, daha önce illegal olarak da kutlanıyordu. İşte lastik yakmalar, odun yakmalar. Şimdi sekiz-on yıldır resmî olarak aynı etkinliklerle kutlanıyor. Alınan tedbirler eşliğinde, provoke edilmemek şartıyla resmî olarak kutlanıyor. En büyük mülki amir gider ateşin üzerinden atlar. Ama ne kadar samimidir bilemeyiz, onun ayrıntısına girmeyeceğim, bilemeyiz. Halk da kutluyor ayrıca, herhalde çok samimi olduğuna inanmadıkları için kendileri samimi bir şekilde kutlar. Arap kesimi resmî olarak kutlanıyorsa katılır. Tam olarak ne zamandır kutlanıyor, hatırlamıyorum. Yani yetmişli dönemlerden önce kutlanmıyordu. Yetmişli dönemlerde ne zaman ki bu görüş farklılıkları ve talepler doğdu, özgürlükler doğdu, sonra gündeme geldi bunlar. O zamana kadar o bayram bütün bölgede bahar bayramı olarak kutlanırdı. Türk’ü Arap’ı Kürt’ü birlikte bahar bayramı olarak kutlardı, mesireler yapardı o şekilde kutlardı.” G30 (E, 56, Üni)

Bazı görüşmeciler sadece Kürtlerin kutladığını, “Mardin yerlisinin” ya da “Arapların” katılmadığını, örf-âdetin dışına çıkıp siyasileştirildiğini belirtmiştir. Yine bazı görüşmeciler Arapların kutlamadığını, Kürtlerin kendi aralarında kutladıklarını vurgulamıştır:

“Nevruz kutlanıyor... ama yani öyle gösteri gibi, ahım şahım değil. O büyük olayların çıktığı zamanki gibi değil. Belki kendi aralarında kutluyorlar, ben de hiç şey yapmadım. Ben bir

defa kutlanacağını duymuştum. O da yeni yolun altında kendi aralarında kutlayacaklardı. Arkadaşlar çağırmıştı, ben gitmemiştim. Burada o tür bir şey yoktur, burada herkes kendi halindedir. Kutlayanlar da köyden göç eden Kürt kesimi. Genelde yer verilmiyor burada. Siyasi içerikli olduğu için. Ama var arasında gerçekten doğanın gelişi kutlansın diyen. Ama siyasi şeyden kaçınıldığı için pek fazla kutlanmıyor merkezde.” G3 (E, 24, Lise)

Bazı görüşmeciler nevruzun politik anlamı nedeniyle Arapların ve Süryanilerin katılmadığını ve resmî kutlamanın da biçimsel bir resmiyetten ibaret kaldığını vurgulamaktadır:

“Nevruz kutlanıyor. Ama buradaki kutlama anlayışı, Güneydoğu'nun her yerinde olduğu gibi. Genelde, İstanbul'da da gördüm, Ankara'da da gördüm. Yani orada biraz daha baharın gelişinden ötede, daha farklı bir amaçla. Burada da daha siyasi, daha politik, daha politize edilmiş şekliyle kutlanıyor. O yüzden ona pek Araplar katılmaz. Süryaniler de katılmaz burada açıkçası. Daha çok Kürt grupları Nevroz'u kutluyor. Resmî kutlama var. Ona katılıyor zaten ilin valisi, belediye başkanı, emniyet müdürü falan. Ama açıkçası halktan ne Araplar katılıyor ne de Süryaniler katılıyor ona da. OHAL kaldırıldığından beri resmî bir kutlama oluyor, izin de veriliyor kutlanması için. OHAL kaldırıldığından beri daha esnek, daha şeffaf, daha az şiddet var.” G5 (K, 28, Üni.)

Benzer şekilde Nevruz'u Kürtlerin kutladığına dikkat çeken bir görüşmeci, Kürt kimliğinin simgelerinin kullanıldığını da vurgulamıştır:

“Nevruz kutlanıyor. Çok büyük kutlanıyor. Tabii sadece Kürtler katılıyor. Araplar katılmaz. Tabii, çünkü niye gelmiyorlar, çoğunlukla korkuyorlar. Engel olurlar diye veyahut da sevmiyorlar belki, girmedikleri için onlara tuhaf geliyor. Resmî kutlamada var ama ona fazla kimse gitmez. Halk olarak kutluyor, giden daha fazla oluyor. Bu bazen sendikalar üstleniyor, bazıları siyasi partiler üstleniyor, hazırlanıyor. Büyük bir alan tu-

tuluyor Mardin'de hatta Kızıltepe'de... Herkes giyinip gidiyor. Sarı kırmızı renk taşıyorlar, konser veriliyor, Kürtçe şarkılar söyleniyor, eğlence oluyor.”

Bir odak grup görüşmesinde ise Nevruz'un kutlandığı ancak Süryanilerin katılmadığı, resmî kutlamaların “devletin sahiplenmesi” olduğu vurgulanmıştır:

– Kürtler kutluyor, ben de kutluyorum. Ama bir tek Süryani olarak ben gidiyorum. Bizim cemaat olarak biraz çekingenler, korkarlar. Bulaşmak istemiyorlar böyle şeylere. Incil'de bir yazı var ‘yaşadığın ülkenin kanun nizamına, büyüklerine itaat et’. Böyle bir şey var. İnsanlar kitaba uyuyorlar, ben kitaba uymuyorum. Resmî kutlama devletin yaptığı ama Nevruz'la bir alakası yok.

– Evet 2003-2004'te başladı.

– Yani sahiplenme politikasına gidildi, yani en azından Kürt politik şeylerini taşımasını engellemek için.

– Sizce? Sizce nasıl hocam, eskiden beri mi kutlanıyordu? Resmî olarak yani, bunun sebebini bilmiyoruz artık.

– Mesela Süryanilerde Nevruz'a benzeyen şeyler var. Hıdırellez var bizde. Annem biliyor zamanını. Adak adanır, gül ağacına ip bağlarız. Sonra ateş yakar, üzerinden atlarız.”

Süryani bir görüşmeci de olumsuz bir tonda Nevruz'un Mardin'de değil “aşağı mahallede” kutlandığını belirtmiştir:

“Nevruz burada kutlanmıyor. Aşağı mahallelerde oluyor. Ne Süryani ne Arap katılmaz. Resmî olarak işte izin verdiler ne yaparsanız yapın dediler. Yani yeter ki olay çıkarmayın, kutlayın işte.” G13 (E, 68, Lise)

Bir görüşmeci Nevruz bayramının aslında Türklere ait olduğunu ve son zamanlarda resmî olarak kutlanmaya başladığını dile getirmiştir:

“Nevruz esasen Türklerin. Aşağı yukarı... eee... hani Mardin merkezinde pek o kadar şey değil coşkulu geçmiyor.

Halk kendisi gelişigüzel. Ki Mardin'de kutlanmıyordu. De-diğim gibi. Ama böyle Kürt köyleri, kazalarında kutlanıyor, olaylar çıkıyordu. Anarşik olaylar. Resmî kutlaması da o da gi-den vali zamanında başladı. Hemen hemen beş-altı senedir. Resmî kutlamada halk da oluyor, protokol de oluyor. Yağmur-luysa kapalı yerde yağmurlu değilse açık yerde. Nevruz'un an-lamı söyleniyor. İşte ateş yakılıyor. O kadar." G15 (E, 73, Lise)

Bazı görüşmeciler ise Nevruz'un bahar bayramı olduğunu, kimsenin kendine mal etmemesi gerektiğini belirtmiştir:

"Nevruz yok kutlanmıyor; duymamışım. Yalnız çevre köyler-de kutlanıyor, duymuşum. Bazı haber geliyor. Aslında hükü-metin kabul ettiği resmî bir bayramdır. Bahar bayramıdır, kim kendine mal edebilir ki? Bazı kendini bilmez çevreler ayrı ta-bii." G17 (E, 55, Lise)

Bazı görüşmelerde Nevruz'un Kürtler açısından siyasi bir an-lamı olduğu belirtilmiştir:

"Nevruz'un kutlanması; şimdi valiliğin resmî kutlaması var. Onun haricinde, valiliğin izniyle legal, sonra illegal, halkın bir şekilde, öyle diyeyim artık, o şekilde kutlandı bir Nevruz. Onun haricinde, aslında Mardin merkezde, Nevruz bilinci, son devredeki olaylarla biraz öne çıkarıldı ve mesela illegal de olsa, ara ara mahalle aralarında da bir şekilde kutlanıyor bu. Ama bunun, hani evet, bizim böyle bir kültürümüz var. Bizim Nevroz'u kutlama diye kültürümüz var. Ama biraz daha, bizim şu aralar Nevroz'u burada kutlamamızın açısı, biraz daha şey bir aç, siyasi bir aç... Resmî kutlama ise ne zamandır tam bil-miyorum. Bir ara Bakanlar Kurulu'ndan öyle bir karar çıkmış-tı. O zamandan beri kutlanıyor herhalde." G25 (E, 30, Üni.)

Görüşmelerin bir kısmında yasaklamanın bazı talepleri artır-dığı o yüzden yasaklamak yerine serbest bırakılması durumun-da birçok şeyin yinelenmeyeceği vurgulanmıştır:

"Nevruz kutlanıyor. Resmî kutlama... Resmî kutlamalara kim-se rağbet göstermiyor şimdi bizde yasaklara karşı bir arzulu

istek var. Bugün inanıyorum ki devlet Nevruz kutlamalarını serbest bıraksa kimse kutlamayacak. Ama yasaklanmış olduğu için rağbet var. Nevruz kutlamaları şey şu şekilde, yani çok da şey değil ama sloganlı işte, dinsel mitinglere dönüşen kutlamalar yapılmıyor. Biliyorsunuz bu son çıkan Terörle Mücadele Yasası'nda bayağı zorluklar var, örneğin bir slogan atılması bir simgenin kaldırılması, zafer işareti yapılması bile suç sayılıyor. Resmî kutlamalar, yani şu anda son dönemde yapılmaya başlandı burada, ben hani dedim ya halkımız fazla rağbet göstermediği için... Şimdi ben bir ara *Tempo* dergisine yazıyordu, Can Dündar'ın *Tempo*'da bir yazısını okumuştum işte 'Biz üniversite yıllarımızda vatandaşlarımız Nevruz kutlamaları yaptığı için yıllarca cezaevinde kaldılar bayağı işkence gördüler,' demişti 'Şu anda da devlet bunun önüne geçemediği için sahiplenmeye başlandı, başladılar,' demişti. Hatta 'Biz bu Nevruz bayramını Kürtlere çok görmeye başladık' yazısı var, şimdi bir yerde devlet buna önlem alamayacağını farkına varınca resmî kutlamalar başladı. Resmî kutlamalar vatandaşların kutladığı şekilde değil. Ortaya iki tane ateş konuyor. Üzerinden atlanıyor protokol için. O da rağbet görmüyor." G26 (E, 31, Lise)

Yine bir görüşmeci Nevruz'un politik anlamı üzerinde durmuş ve bunu Kürt sorunu ile ilişkilendirerek, sorunu yasakçılığın doğurduğunu vurgulamıştır:

"Nevruz kutlanıyor ama daha önceleri yasaktı, ama şu anda serbest. Yasak olması da devletin bir ayıbıdır. Benim şimdi benim şey de yasaklı. Ben, geçenlerde bir yere katıldım. Yasaktı Nevruz, şimdi aradan yıllar geçti şu an devlet resmî olarak kutluyor. Ben de vatandaş olarak soruyorum devlete 'Şimdi resmî olarak kutluyorsa geçmişte yasaklayanların cezası ne olmalıdır?' Yasakladılar ve biz bu hale geldik. Boş işlerle... Nevruz bütün coğrafyada kutlanıyor, bizim burada yasaklanıyor. İşte bunun hesabı verilmeli. Halkın kutlanması oluyor zaten resmîye pek katılmıyor, pek şey etmiyor ama resmî olarak kutlanması doğrudur. Ama devletin yanlış fark etmesi... Nevruz'un özelliği de odur, kardeşliktir, dostluktur, barıştır. Nevruz'u ya-

saklayan zihniyet bu ülkenin sorumlusudur ve ben bu şekilde düşünüyorum... Resmî olarak kutlayacaksanız neden yasakladınız? Bu nedenle bu bölge bu kadar karıştı ve geri kaldı. Ki-me ne kazandırdı bu bölgenin bu hale gelmesi, binlerce insanımız öldü eforumuz boşa gitti, kin ve nefret gözyaşına karıştı, insanlar arasında düşmanlık tohumları ekildi ve bundan sonra ne olacağı da belli değil. Şimdi resmî kutlamanın da samimiyetine güvenmiyorum, şahsen ben güvenmiyorum, ben devletini bayrağını seven bir insanım ama samimiyetlerine inanmıyorum.” G10 (E, 40, İlkokul)

Yardım ve dayanışma ilişkileri

Yardım ve dayanışma ilişkilerinin; kültürel topluluğun sınırlarını, kültürel kimliğin işlevlerini ve kültürlerarası iletişimi anlamak açısından önemli olduğu düşünüldükçe, görüşmelerde bu konuyla ilgili de sorular sorulmuştur. Bu çerçevede yardım ihtiyacı duyulduğunda kimlere başvurulduğu üzerinde durulmuştur.

Hristiyan görüşmeciler yardıma ihtiyaç duyduklarında cemaat vakıflarına ya da kiliseye başvurdıklarını belirtmişlerdir. Cemaatin maddi konularda da gereken yardımı yaptığı vurgulanmıştır. Bazı Müslüman görüşmeciler ise Hristiyan cemaatinin çok dayanışmacı olduğunu, hiçbir Hristiyan'ın zor durumda kalmasına izin vermediklerini dile getirmiştir.

Görüşmecilerin birçoğu yardıma ihtiyaç duyulduğunda aileye ve akrabalara başvurdıklarını belirtmiştir. Bazı görüşmelerde ise, yardım için komşulara başvurulduğu, komşuluk ilişkilerinin akrabalıktan güçlü olduğu vurgulanmıştır. Kimi görüşmeciler ise yardım için akrabalara değil arkadaşlara başvurduğunu, özellikle maddi işler söz konusu olunca akrabalık ilişkilerinin bozulduğunu, aile içinde itibarın, saygınlığın önemli olduğunu belirtmiştir. Aile ya da akrabalarından sonra yardım için siyasilere ve yöneticilere gidildiğini ifade edenler de olmuştur.

Birkaç görüşmeci, yardım konusunda kendi “kökeninden” insanlara gidildiğini vurgulamıştır. Bununla birlikte yardımlaş-



Gül Mahallesi'nde atık toplayan çocuklar.

ma ve dayanışmanın eskiden çok daha güçlü olduğu “artık bu değerlerin” yitirildiği de belirtilmiştir.

Bir sivil toplum kuruluşunda sosyal projeler üreten bir görüşmeci yardım konusunda özellikle dezavantajlı grupların, bu gönüllü kuruluşlardan yardım istediklerini vurgulamıştır:

“Evet, iş konusunda ve aile içindeki problemler konusunda sivil toplum kuruluşlarına başvururlar. Bu iki temel konuda buralara geliyorlar. Çok ciddi umut kapısı olmuş durumda buralar. İnanılmaz, buralar her konuda çocuklarının okul durumu, kendilerinin günlük yaşantıları, kocalarıyla problemler-

ri, iş konusu, bir şeyler öğrenmek, bir şeylerden geri kalmak... Her konuda buralar ciddi umut kapısı olmuş durumda. İnanır mısınız o kadar alakasız şeyler için geliyorlar ki buralar o ihtiyaca cevap vermiyor mesela. Ama gene de geliyorlar. Nereye gitsin sonra düşünüyorum. Mesela ben de sıkılıyorum bazen 'Kaç parça olacağım, ne olacak?' diyorum. Ama sonra düşünüyorum başka kapıları yok. Burası çok ciddi bir kapı bu kadınlar için. Sadece kadınlar da gelmiyor. Bazen gençler mesela geliyor. Düşünüyorum bu çalışmalarını geri çeksek ne olur? Feci olur. Nasıl olsun ki hayat..." G5 (K, 28, Üni.)

Görüşmeci, faaliyet gösteren sivil toplum örgütlerine ve çalışma alanlarına değinmiş, bununla birlikte bölgede sosyal proje üretmenin neleri gerektirdiğini belirtmiştir:

"Başka STK'lar da. Sadece vakıf değil. Mesela Yerel Gündem var. Anne Çocuk Eğitim Vakfı var. Gençlik Kültür Evi var. KAMER var. Hepsi. Çünkü herkes bir ucundan tutarak iş yapıyor burada. Mesela Gençlik Kültür Evi gençlerin ihtiyaçlarını karşılıyor. Geri kalanları kadınların ihtiyaçlarını karşılıyor. Türk Eğitim Vakfı eğitim çağındaki çocukların ihtiyaçlarını karşılıyor. KAMER mesela daha çok aile içi şiddetle uğraşıyor. Namus cinayetleri ile uğraşıyor. Öyle genel bunlar. Mesela biz daha çok okul öncesi eğitim ile uğraşıyoruz. Anne Çocuk Eğitim Vakfı sırf okuma-yazma eğitimi ile uğraşıyor. En ciddi, en temel can alıcı noktalar, sorunlar bunlar. Şimdi bunların çözümü ne olacak bunlar? Zaten devlet başarısız. Onlar nelerdir? Okuma-yazma Halk Eğitim'de de vardı. Ama yine başarısız. AÇEV'le birlikte ortak çalışma yürüttükleri için başarılı oldu. Ama tek başına olsa başarısız. Çünkü öğretmen atıyor. Nereye atıyorsun ya... Orada herkes bunu gördü. Alan çalışması yapmadan, birebir o insanlarla önce hikâyelerini dinleyerek bilmem neyine saygı duyarak ondan sonra iş yapılmalı. Bunlar öküz gibi işin içine dalıp orda "işte bunu yapacağız," zoraki zorla olunca, baskıyla olmuyor bu işler. Yani onu gördük biz. Daha çok onları dinleyerek, anlayarak, yaşamlarına saygı duyarak. Önce bunlardan başlayarak..."

Kenar mahallede yaşayan bir görüşmeci, özellikle o mahallelere kırsaldan gelenlerin yardıma ihtiyacı olduğunu ancak, bu konuda çaresiz kaldıklarına dikkat çekmiştir:

“Gelenler yardım alacak kimse bulamıyor çünkü ilk geldiği zaman halk ile ilişkisi uzaktır, geçimi yoktur, ev bulunması zor olur. Kirada oturur. Kendi evleri yoktur. Ev kirası çıkartmakta zorlanırlar. Maddi olarak zorluk çekerler. Hep köylerden geldi, köy yakıldı evi barkı öyle çıplak geldi Mardin’e. Ee Mardin’de ne yapacak? Mesela akrabası var sığındı ona, yavaş yavaş kendi çevreni açıncaya kadar bu şekilde kendini idare edecek. Mardin’de iş sahası yok, bir gün çalışır yirmi gün boşta kalır. Yani halkımız perişandır. Ee tabii Arap kesimi ona yol vermez, destek de vermez. Tabii onlar da o kesime karışmaz, herkes kendi kesimi ile mesela akrabaları varsa onlardan yardım ister. Mesela Kızıltepe’de var, Diyarbakır’da var oralara gider yardım için.” G32 (E, 51, ilkokul)

Sendikalı bir belediyeci yardım için sendikaya başvurulduğunu belirtmiştir:

“Yardım için sendikaya gelirler yani tümü gelmesede %60’ı, %70’i geliyorlar, sendikalarına sahip çıkıyorlar. Tabii işçiler de çok sorunlu ve problemliler oldukları için sürekli geliyorlar. Konu genelde maddiyattır, para konusu. Maaşlar sorun olur, sosyal haklar, ikramiyeler sorun olur, alacaklar sorun olur, ne zaman çözülecek, ne olacak? Sendikalı işçiler içinde Kürt kökenli insanlarımızdan olsun Arap kökenli insanlarımızdan olsun sorunları ortaktır, paradır, maddiyattır. Belki düşünürsünüz, işte Kürt işçiler işi siyasete döker mi, yok öyle bir şeyle karşılaşmadık.” G14 (E, 50, ortaokul)

Bazı görüşmeciler Mardin’de aşiret kültürü olmamakla birlikte, birkaç aşiretin olduğu ve mensuplarının yardım için bu bağları kullandığını dile getirmiştir. Bir görüşmeci de yardım ve dayanışma konusunda, Kürtlerdeki bir geleneğe dikkat çekmiştir:

“İnsanlar çok akrabalarından yardım ister. Herkes akrabasını çalıştırır. Akriba da dayı yeğen ilişkisi dediğimiz dayı aracılığıyla olur. Amcama gitmem. Dayım o anlamda daha yardımcı olur. Ama bir kavgaya amcamla giderim. Hatta amcam diyor ki, güzel her şeyde dayıylasın, nerde bir bela varsa amcaylasın. Belaya amcayı, güzelliğe dayıyı çağırıyorsun diye bir atasözü var Kürtçe. Kürtçesi de şöyleydi... *şerradi ab, kinfedi hal...* aslında sevgi anne... çok bunun şey boyutları da var, senin sevgini anne yönlendiriyor. Bu herkes kendi kız kardeşine daha şey, daha fazla yardımcı oluyor. Ölünceye kadar onun şeyi altındadır.” G11 (E, 29, Üni.)

Bir odak grup görüşmesindeki gençler, yardımlaşma konusunda, etnik ayrımların etkili olabileceğini vurgulamıştır:

“Yardım için daha çok akrabalara gidiyorum. Bizim akrabanın maddi durumu iyi olanlara gideriz yani. OGG4-A (E, 23, Lise)

Şu anda üniversite için burs başvurusu yapacağım mesela (...)’e gideceğim. Bana vereceğini pek sanmıyorum, Kürt olduğum için. OGG4-B (E, 21, Lise)

Ben (...)’e başvurdum. Biraz rastgele, biraz da torpille oluyor. Onların referansları genelde Araplar oluyor. Verdiği oluyor, vermediği de oluyor. Ama daha çok kendi elemanları hani. OGG4-C (E, 21, Lise)

Araplara veriyor ya herhangi bir seçimde oy versin diye onlara daha çok şey yapıyor. OGG4-A (E, 23, Lise)

Yani yardım daha çok akrabalar ve arkadaşlardan. Yani ilk önce akraba daha sonra dosttur, tanışlardır. OGG4-C (E, 21, Lise)”

Yardım ve dayanışma konusunda, özellikle Kürt görüşmelerden bazıları Arapların birbirlerini tuttuğunu, özellikle çalışma hayatında Kürtleri dışladıklarını belirtirken, kimileri de Süryanilerin cemaat içindeki dayanışmalarının yüksek olduğunu, özellikle ekonomik olarak güçlü oldukları için cemaatten insanların zor durumda kalmasına izin vermediklerini vurgulamıştır. Bununla birlikte yardım ve dayanışma konusunda Arap

görüşmeciler ailenin ve yakınların etkili olduğunu belirtirken, Kürt görüşmeciler ise, Kürtlerin dayanışmalarının ve yardımlaşmaların güçlü olduğunu vurgulamışlardır.

Çalışma ve iş ilişkileri

Barth, toplumsal grupların derin düşüncelerle örgütlenen yapılar değil, karşılıklı etkileşim içerisinde şekillenen yapılar olduğunu belirtir. Ekonomik ilişkileri bu etkileşim çerçevesinde düşünür ve etnik grupların sınırlarının oluşum ve korunmasında, üretim araçlarının kontrolüne ve üretim ilişkilerinin öneme dikkat çeker. Özellikle Ortadoğu’da tarımsal üretim ilişkilerinin etnik topluluğun sınırlarının korunmasındaki rolünü etnografik veri aracılığıyla tartışır. Üretim araçlarının kontrolünün, etnik grupların sınırlarının çizilmesi ve etnik kimliğin oluşumunda önemli olmakla birlikte, eşitsizlik ve katmanlaşmanın doğmasına neden olabildiğini belirtir (2001: 28, 33).

Özellikle kent çalışmaları yazınındaki etnisite çözümlemeleri de, daha önce değinildiği gibi, “akışkan ve faydacı etnisite” kavramsallaştırmasıyla, etnik kimliği araçsal bir perspektiften ele alırlar. Kentsel toplumda etnik grup ve etnik kimlik boyutlarıyla etnisite, ekonomik kaynak ve olanaklara erişimde etkili olan enformel ilişki ağlarının kurucu temellerinden biri olabilmektedir (Erder, 1996 ve 2001). Bu ilişki ağları, çalışma ve iş ilişkilerinde de kullanılabilmekte, etnik ilişkilerin gözlenebildiği bir alan olabilmektedir (Sarı, 2002).

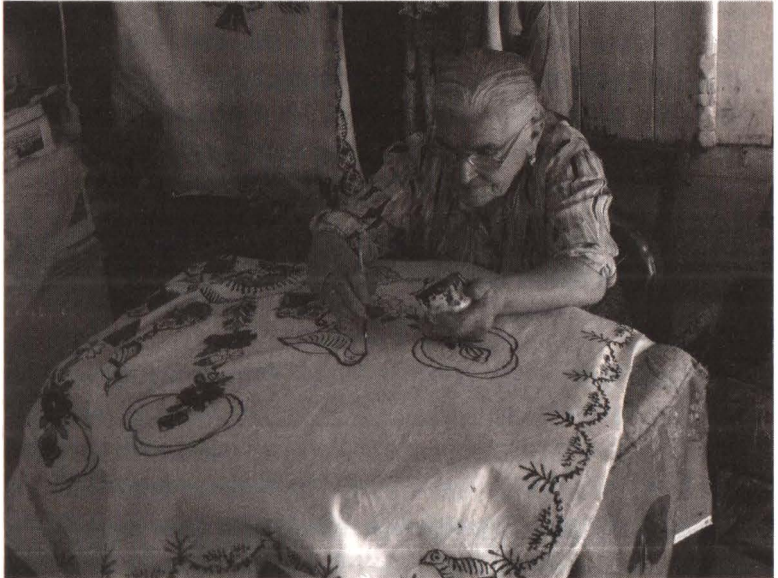
Bu araştırmada da kültürlerarası ilişkiler ile çalışma ve iş ilişkileri arasındaki bağlar, kültürel topluluk ve kimliğin sınırları ile çalışma hayatının dinamikleri arasındaki etkileşimin incelenmesi için, derinlemesine görüşmelerde, sahip olunan ve icra edilen meslek, dinî-etnik kimlik ile meslek grubu ya da sektörel uzmanlaşma arasındaki örtüşmeler yani herhangi bir etnisitenin yoğunlaştığı ya da uzmanlaştığı iş kollarının olup olmadığı, farklı kültürel kimliğe sahip insanların birlikte iş yapma durumları, rekabetçi ilişkilerin söz konusu olup olmadığı vb. hakkında sorular sorulmuştur.

Görüşmelerde, Osmanlı döneminden, gayrimüslim nüfusun dışarıya göçle giderek azaldığı 20. yüzyılın sonlarına kadar zanaatların ve “ince işlerin” Hristiyanlar tarafından yapıldığı bütün görüşmeciler tarafından dile getirilmiştir. Kırk-elli yıl öncesine kadar zanaatların ve bunun ticaretinin sadece Hristiyanlarda olduğu, bu yüzden ekonomik olarak güçlü oldukları, zanaat işlerinde Müslüman ve Hristiyanların pek birlikte çalışmadığı, bunun son zamanlarda değiştiği belirtilmiştir.

“Şimdi tabii Süryaniler başta Mardin’de dericilikte, bilhassa dericilikte, dokumada, iplikte, ondan sonra basmacılıkta, ayrıca kuyumculukta bayağı etkinler, daha sonra tabii yavaş yavaş Müslümanlarla birlikte bunları paylaşarak onlarla aynı işleri yapmaya başladılar. Tabii zanaat onlardaydı, mesleği öğretmek konusunda da bencillik vardı ama bu çok eskiye dayanan yani bizim çocukluğumuzda olan, mesela bundan kırk yıl önceki olabilen. Ustalar, genellikle bir şeyi tam ve doğru kalmasına göstermiyordu. Ama şimdi bunlar tabii bitti... Müslümanlarda bir şey var, fanatik bir durum var. Müslümanlar kolay kolay gidip Hristiyanların veya Süryanilerin yanında çalışmıyordu ama zamanla, o da bitti. Şimdi artık tek tük çalışabiliyorlar da yani bir sorun yok. Müslüman da çalışabiliyor Hristiyan da gidip bir Müslüman’ın yanında çalışabiliyor. Aynı işi yürütebiliyorlar. Hristiyanların büyük bir bölümü sanatkârdır yani genellikle ticareti de yapanlar el sanatlarını da yapanlar, genellikle sanat anlayışı ve bunu yaptıkları zaman da çok iyi bir ekonomiye sahiptirler. Yani bütün sanatlar hemen hemen onların ellerindeydi daha sonra Müslümanların eline geçti. Maalesef, maalesef bilakis yani tabii azınlık olmaları nedeni ile eskiden üç bin-dört bine yaklaşan bir nüfusları vardı ama 2005 şeyleri sayımlarına göre söylüyorum altı yüz kişi civarındalar ama bu rakam bine kadar da çıkıyor gidip gelmelerden dolayı; Müslümanlarla herhangi bir sürtüşmeleri herhangi bir şeyleri yok. İş ya da meslek olsun onda da herhangi bir sürtüşme yok”. G1 (E, 46, ilkokul)



Mardin Valiliği ve GAP tarafından organize edilen sosyal bir proje kapsamında Süryani kuyumcuların ustası sayılan Suphi Bey, Mardinli çocuklara zanaatının inceliklerini öğretiyor.



600 yıldır Süryani kiliselerinin perdelerinin dokuma (taş baskı) ve boyamasını yapan Simmeshindi ailesinin bir üyesi olan Nasra Teyze.

Süryani bir görüşmeci, zanaatların Süryanilerin elinde olduğu ve daha sonra Süryani ustaların yanlarına almasıyla Arap ustalar yetiştiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte, meslekler ve zanaatlar üzerinden gelişen, kültürün sahipliği konusundaki iddiaları ve mücadeleyi de izleyebilmek mümkündür:

“Tabii önceden zanaat işlerinde Süryani çoktu ama şimdi az bir kitleye sahip olduğumuz için sadece kuyumculukla geçiniyorlar. Önceden terzimiz çok meşhurdu. Dokumacılık, tespihcilik, basmacılık... Halen bir aile devam ediyor. Şu an hep kuyumculuk. Terzi olarak da bir kişi devam ediyor. Şimdi zanaat işlerinde çalışan Müslümanların çoğu Süryani ustalardan öğrenmişler. Mesela 1920'lere kadar Mardin'de Müslüman kesiminde taş ustası yoktu... Bunları doğrulayan Müslüman kişiler de vardır... 20'lere kadar Müslüman taş ustası olmadığına göre, demek ki bütün ustalar Hristiyan kesimden. Bugün biliyorlar, bütün bölgede çalıştıkları için çıraklar alıyorlardı, o şekilde öğrendiler. Kürt çıraklar da alınıyordu ama çok az. Genellik Mahalmi dediğimiz bölge Arap'tı. Komşuydular, onlardan alınıyordu. Ha bu Mahalmilerin de Süryani kökenli olduğunu söylemek gerekli. Öyle bir iddiamız, çalışmamız var. Daha çalışmamızı yazıya dökmedik. Güvenilir kaynaklar elimize geçtiğinde inşallah bunu da yazacağız... Bu Mahalmiler daha farklı, Midyat kökenli. Bunlar diğer Araplardan da daha farklı. Arap kökenlilerden farklı.” G12 (E, 46, Üni.)

Bir Süryani görüşmeci de zanaat işlerini Süryanilerin yürüttüğünü, ancak daha öncesinde bu tür işlerinin Ermenilerde olduğunu vurgulamıştır.

“Serbest dediğim o zamanlar burada dokumacılık vardı. O zamanlar burada en meşhur mesleklerden biri dokumacılıktı. Tüm Türkiye'de meşhurdu. Tabii. Kuyumculuğun yanı sıra, bütün meslekler Süryanilerin elindeydi. Bütün meslekler... yani kuyumculuktan dericiliğe, demirciliğe. Ustalıkta Ermeniler de vardı ama bizden önceydi. Bizim çocukluğumuzda pek yoktu. Birkaç aile vardı ama çoğu gitmişti.” G13 (E, 68, Lise)

Kimi görüşmelerde de Osmanlı döneminde şehirde yaşayanların daha çok Ermeni olduğu, dolayısıyla ustalık gerektiren ince işlerin Ermenilerde olduğu, Süryanilerin daha çok köylü bir topluluk olduğu dile getirilmiştir. Hristiyanların azınlık oldukları için haksızlık ya da işçilik anlamında yanlış yapma şanslarının olmadığı, böyle bir durumda işlerinin elinden alınacağı korkusuyla “hatasız” çalıştıkları vurgulanmıştır. Çalışma ahlakı ile kültürel kimliklere atfedilen özelliklerin örtüşmesi ise dikkat çekicidir:

“Eskiden beri kuyumcular Hristiyanlardır. Yeni yeni Müslümanlar da açar oldular ama altın işçiliğini Hristiyanlar bilir, Müslümanlara öğretmediler. Bu babadan oğula geçen bir şeydi, yüzyıllardan beri böyleydi. Son senelerde altın hazır oldu. Eskiden Mardin kuyumcuları bütün bu bölgeye hem gümüş hem altın işleyip satarlardı. Onlar işliyor, onlar satıyorlardı. Müslüman çırak kullanmıyorlardı. Ama son senelerde hazır altınlar çıktı. Bilezik, kolye hepsini yapıyor. Hazır alıyorlar. Artık kuyumculuk bilmene gerek yok. Ticaret biliyor-san kuyumcu dükkânı açabiliyorsun. Ki açan birçok Mardinli var. Fakat işleme hâlâ Süryanilerin, Hristiyanların tekelinde. Daha önce buradaki esnaflık ustalık işlerinin çoğu, Ermenilerin elindeydi. Müslümanlar bundan fayda sağlıyorlardı. Onlar olmasaydı o işler de olmazdı. Bu Ermeni tehcirinden sonra Mardin’de ekonomik hayat geriledi. Tehcir edilen aile sayısı belki 500-1.000 ailedir. Nüfusun yüzde 15’i falandı. Bunların yerini Süryaniler doldurdu. Daha sonra Süryanilerin buradan göç etmesi Mardin’e çok pahalıya patlamıştır. Çok çok pahalıya... Aslında Süryaniler köylü toplumdur. Ermenilerin bıraktığı boşluktan kuyumculuk, taş işçiliğine geçmişlerdir... Baktığımız zaman el işçiliğinde Hristiyanlar daha becerikli. Eskiden kuyumculuk, dericilik, terzicilik onların elindeydi, o yüzden daha becerikli görülür. Bir de azınlıklar hile yapamaz. Ama Müslüman esnaf hile yapar. Azınlıktan hesabı sorulabilir. Müslüman’dan kolaylıkla soramazsın. Bu kadar basittir. Çok ahlaklı olduğundan değil. Aslında bunlar şeyle ilgi-



Genellikle Ermeni ve Süryani ustaların sürdürdüğü taş işçiliği örneği. Mardin yapılarında, şehrin sembolü olacak yoğunlukta kullanılmaktadır.

lidir, şehir kültürüyle. Mesela Kürtler çok sert, kolaylıkla kan dökabilen... Araplar insansever, şehirli. Fakat daha ikiyüzlü. Şehirli olmanın taraflarından muzdarip yani. Birçok insan, beşerî değerlerinden muzdarip. Meraklı, birçok sapıklıktan muzdarip. Şehir kültürünün şeyidir; homoseksüellik, röntgencilik bilmem necilik, şehir kültürünün ürünüdür. Köyde bunlar olmaz ya da az olur. İkiyüzlülük, yalancılık, daha fazla ihanet yani söylediğine uymama. Bunlar şehirlielerin hastalığıdır, köylerde olmaz bunlar.” G33 (E, 60, Üni.)

Süryani bir görüşmeci de iş hayatında Süryanilerin güvenilir olduğunu vurgulamıştır:

“Kuyumculuk ile uğraşıyoruz. Ustalarım akrabalarım, amcalar... Kuyumculuk yetmeyince turizmle ilgilenmeye başladık... Araplar ya da Kürtlerle ortaklığımız hiç olmadı, olacağını da zannetmiyorum. Ticari olarak o kadar güçlü değiller. Süryaniler, azınlıklar, ticari yanımız güçlüdür. Ticari olarak güç-

lû olduğumuz için biraz daha sağlamız. O yüzden Arap veya Kürt'le çalıştığınız zaman o kadar güvenilir pek değil. Güven-sizlik var. Çok örnek gördük birkaç kere, o yüzden çok çok tanımadan güvenip çalışacağımı zannetmiyorum. Araplar ile Kürtler de pek ortaklık yapmazlar. Yani çok nadir, oluyor da çok nadir oluyor. Yüzde bir.”

Bir Müslüman görüşmeci de benzer bir noktayı dile getirmişti:

“Süryaniler, Müslümanlarla kolay kolay iş yapmazlar. Yani anlayacağın, bizim Müslüman kesimin, burada yaşayan insanların üçkâğıtçılıkları çoktur... Araplar ile Kürtler birlikte çalışır, onda bir şey yoktur.” G20 (E, 34, Lise)

Farklı etnik kimlikteki insanların, Araplar ve Kürtlerin, genel olarak birlikte iş yaptıkları dile getirilmiştir. Bununla birlikte Arapların esnafılık, zanaat işleri ve ticaretle uğraştığı, sektörlerin kritik noktalarında olduğu, Kürtlerin ise köy kökenli ve eğitimsiz oldukları için ya tarım-hayvancılık işleriyle ya da inşaatçılık, toptancılık, nakliyecilik gibi “vasıf gerektirmeyen” “kaba işler”de çalıştıkları belirtilmiştir. Bununla birlikte işçi almak konusunda herhangi bir şekilde etnik ayrım yapılmadığı, örneğin sanayi sitesinde ustalar Arap’ken çırağların birçoğunun Kürt olduğu söylenmiştir.

Bazı görüşmeciler, şehre kırsaldan gelen göçlerle birlikte çalışma hayatında birtakım sorunlar çıktığından, Arapların ticareti bildikleri için birçok sektörde “inisiyatifi” ellerinde tutarak bu sorunları aştıklarından bahsetmiştir.

Görüşmelerde sık sık dile getirilen bir başka unsur da kamu kurumlarında daha çok Arapların çalıştığı ve bazı durumlarda Kürtlere karşı ayrımcılık yaptıkları olmuştur. Bazı Kürt görüşmeciler kamu kurumlarında Arapça konuştuklarında işlerin kolaylaştığını belirtmiştir. Ancak son dönemde Kürtlerin de eğitime önem vererek memur olmaya başladıklarını ve nüfus oranı yükseldikçe bu yaklaşımların ortadan kalkmaya başladığını vurgulanmıştır:

“Eskiden bütün kurumlarda Araplar çalışırdı. Çünkü okuyan onlardı. Bir yere, kuruma gittiğimiz zaman Arapça konuştuğumuz zaman, sırf yardımcı olsunlar diye Arapça konuşurduk. Öyle günleri hatırlıyorum. 1990’lı yıllara kadar hep böyleydi. Bir okula giderdik, öğretmenle Arapça konuşurduk. Bankaya giderdik, o zaman da Arapça konuşurduk. İşlerimiz kolaylaşsın diye Arapça konuşurduk. Arapça bilmezsen senin için her şey zor olabilirdi. Çünkü biz de ‘misal Kiltu¹⁴’ de bütün kapılar açılsın,’ diye bir söz vardı.” G11 (E, 29, Üni.)

Bir görüşmeci, çalışma hayatında farklı kültürel kimliklerle sahip insanlarla çalıştığını, uyum sorunu olmadığını, farklı kimliklere özgü çalışma biçiminden çok bahsedilemeyeceğini ancak yukarıda diğer görüşmelerde de belirtildiği gibi gayrimüslimlerin daha “dürüst” çalıştıklarını vurgulamıştır:

“Farklı kültürlere mensup insanlarla çalıştım. Örneğin Zaza’sıyla, Çerkez’iyle, Yezidi’siyle, Hristiyan’ıyla, Ermeni’siyle, Rum’uyla hepsiyle çalıştım. Kürt’üyle Arap’ıyla, Zaza’sıyla hepsiyle çalıştım. Şimdi bunlar o kadar güzel harmanlanmış ki bu kültürler, böyle bir uyum var. Yani bu tabii şeye bağlı, eğer yönetici iyi ise bunların farklılığını bir zenginlik olarak kabul eder ve daha verimli bir randıman alır bunlardan. Ama bunlara farklı yaklaşır, harlanırsa şer olursa tabii kaçarlar, şey olurlar... çalışma biçiminde farklılıklar oluyor ama şimdi o kişiye göre değişir. Şimdi mesela gayrimüslimler yaptıkları işte dürüştür. Çalışma esnasında kaytarmazlar, randımanlı çalışırlar. Yaptığı işi dürüstçe yapar. Kişinin eğitimine, kültürüne göre değişiyor.” G24 (E, 59, Lise)

Çalışma hayatı kapsamında, iş bulma ya da işe alma konusunda etnik bağların kullanılıp kullanılmadığı da sorulmuştur. Genel olarak böyle bir durumun olmadığı, iş bulmada akraba, tanıdıklık ya da partili olmak gibi özelliklerin etkili olduğu belirtilmiştir. Ayrıca işle ilgili çıkan sorunların “etnisiteden, din-den, mezhepten” çıkmadığı, iş hayatında ekonominin kurallarının daha geçerli olduğu vurgulanmıştır.

14 Kiltu (Qiltu) Mardin ve civarında konuşan Arapça’nın bir lehçesi.

“Kültürel kimliğe göre bir ekonomi yok. Çiftçilik diyeceğim ama onlar da köyler zaten Kürt ağırlıklıdır. O yüzden. Ama mercimek Midyat’ta, Araplar daha çok olduğu için onlar ürettiyor. Ama bu ayrım sebebi değil. Mardin’de kenar mahallelerdeki Kürtler işçilik, çıraklık, devlet kapısında. Kendi aralarında ticaret yapıyorlar. Yenişehir’de varlıklı bir Kürt nüfusu oluşmaya başladı, elit diyebileceğim. Onlar genelde oavadan geliyorlar çünkü ova varlıklısıdır. Ağa veya toprak sahibi aileler. Geliyorlar ticaret de yapıyorlar, sanayi de yapıyorlar. Esnaflıkla da uğraşıyorlar. Onlarda da etnisiteye göre dayanışma yok hayır. Diğerleri nasılsa onlar da öyle yapıyorlar. Petrolcü, lastikçi, yedek parçacı falan işte. Sanayiciler böyle... Pazarlık yapar, kim uygunsa ona verir. Ama şöyle bir şey var. Taş işçiliği yeniden doğdu. Midyat’taki iki Arap köyü bu konuda ihtisaslaştı. Mardin şeyinde yer döşemesinde Bilali ve Musuli köyü bu konuda ustalaştı. Kürt köyleridir. Ama Kürt oldukları için değil, onlar uğraştı bir-iki usta yetişti. Sonra başka ustalar, çıraklar. Sanki bu işi yapanlar o köyden olur gibi oldu.” G33 (E, 60, Üni.)

Ancak bazı görüşmelerde ve odak grup görüşmelerinde Kürt olduğu gerekçesiyle iş bulamadığını ve iş verilmediğini belirtenler olmuştur. Aşağıda uzunca alıntılanan odak grup görüşmesi, çalışma hayatı bağlamında kültürlerarası ilişkilere dair içerdikleriyle dikkat çekicidir:

“– Şimdi Kürt olduğumuz belli oluyor demek ki (gülerek). Görünüşlerinden belli olur. Mesela bir arkadaşımıza bir iş bakıyoruz tamam mı? Normalde camlarına asıyorlar. O arkadaşımız vasıfsızdır. İşte garson aranıyor, bulaşıkçı aranıyor neyse işte veya işçi. Biz Kürtler nereye gitsek belli oluyor. İşte başvuru... OGG5-A (E, 34, İlkokul)

– Bir de lakap takmışlar, “Kırmancıye Reş”. Siyah Kürtler diyorlar. OGG5-B (E, 31, İlkokul)

– Neyse biz işte içeriye giriyoruz. Selamünaleyküm, aleyküm selam. Patronla konuşuyoruz. Garson lazım olmuş. Nerelisiniz diyor, Mardinliyiz. Kusura bakmayın az önce işçi aldık.

Yok öyle bir şey tabii. Ama öyle yapıyorlar. OGG5-A (E, 34, İlkokul)

– Önce yüzümüze bakıyor tabii sonra nerelisiniz diyor. Biz işverenin ikilik yaratmasını istemiyoruz, önemli olan bu. OGG5-A (E, 34, İlkokul)

– Bu bizim aşağıdaki lokanta var ya, Yenişehir’de. İki-üç hafta önce Batmanlı bir Kürt, bulaşıkçı ilanına gitmiş. Bunlar tamam demiş. Sonra sormuşlar işe başlayınca, Kürt müsün Arap mı, Kürt’üm demiş, demişler bize işçi lazım değil. Kürt olduğu için almamışlar. Bu gibi şeyler de oluyor yani. OGG5-B (E, 31, İlkokul)

– Abimle bir defa İstanbul’da iş arıyoruz. Adamla konuştuk bir lokanta gördük, işçi arıyor musunuz? Adam dedi nerelisiniz? Mardinliyiz. Dedi kusura bakmayın bundan bir saat önce birisine söz verdim, o gelecek. Dedik ilan hâlâ asılı, niye kaldırmadın? Neyse uzatmadık, çıktık oradan. Hemen aşağısında bir lokanta vardı orayla anlaştık, orada işe başladım. Onun da bir oğlu vardı, bir polis. Girdik neyse çalışıyoruz bir gün, iki gün. Oğlu Çukurca’da çalışıyormuş. Bir gün geldi oğlu, dedi nerelisin, dedim Mardinliyim. Babası hiç sormamıştı. Polis dedi, işte, Kürt müsün, terörist falan, anlattı. Çok taktı bana. Ama babası beni çok sevdi, yani sağlamlığımla, temizliğimle, yani gerçekten beni çok sevdi. Dükkanı bana bırakıp gidiyordu. Allah’a şükür bir kötü olayımız yoktu. Yani adam yakından tanıdı. O zamanki yevmiye 3 milyondtu, adam dedi sana 6,5 vereceğim... Yani öyle insanlar var. Ama Kürt diye hırslı, Kürt diye psikopat sananlar da var. Bir kişi bir hata yapar hepsine sıçrar. Biri bir hata yapar bütün Mardinlilere sıçrar. OGG5-C (E, 30, Lise)

– ES: Mardin’de oldu mu benzer durumlar?

– On-on beş yıl öncesine kadar nasıl Türk-Kürt ayrımı varsa aynen Arap-Kürt ayrımı vardı, istemiyorlardı. Çok şükür aştık. Çoğu şeyleri aştık yani. Nasıl aştık? İyimserlikle, görüşerek... Arap arkadaşlarımız oldu, ilişkilerimiz gelişti. Bizim en büyük avantajımız sağlam olmamız. OGG5-A (E, 34, İlkokul)

– Dürüstlüktür yani... OGG5-B (E, 31, İlkokul)

– Yani art niyetsiz. Bir şey yaptığımız zaman, bir şey bekleyerek yapmıyoruz. OGG5-A (E, 34, İlkokul)

– Karşılıksız yapıyoruz. Araplar böyle değil, Kürtler gibi değil. Seninle 20 senelik dost olsun, adama yanlış bir şey, ters bir şey yaptığın zaman adam bitiriyor. Bir Arapça lafları var, neydi... ha şey Türkçesi “Kürt değil midir!, sonuçta Kürt değil midir!” “Kürt değil midir, n’olacak!” diyorlar. Onlar yani Kürtleri sert kafalı, hiçbir şey bilmeyen, kültürsüz... OGG5-B (E, 31, İlkokul)

– Ama şimdi eskisi gibi boyun eğmıyoruz, karşılık verebiliyoruz. Diyaloğumuz var. Birlik beraberliğimiz var. Kendimizi savunabiliyoruz. OGG5-A (E, 34, İlkokul)

...

– Ama bir Arap arkadaş da getirebilseydik, onun ağzından gelecek sözler de önemlidir. Ondan gelecek bilgi de çok önemlidir. Şimdi burada konuşuyoruz, tek taraflı gibi oluyor, ama böyle...” OGG5-B (E, 31, İlkokul)

İmam hatip mezunu Kürt bir işçinin çalışma deneyimi kültürel yapı hakkında fikir vericidir:

“İş arıyordum, bir yere iş başvurusu yaptım. Dedi nerelisin, Mardinliyim, adam dedi kusura bakma bir arkadaş daha gelecek onu beğenirsek onu seçeceğiz. Şimdi o psikoloji anlatılmıyor. Gitmişsin, beğenilmişsin, iş başı yapacaksın, Mardinli olduğun için iş verilmiyor. O durumda ne yapacaksın? Şimdi kimliğine isyan etsen, etmesen, o insanlara isyan etsen, gerçekten çok zor. Bir sürü şey yaşandı Mardin’de de, çok eskiden olmuş, biz görmedik, duyuyoruz ama dikkate alınacak bir oran değil... İmamlık yapmayı düşünmedim ama kriz döneminde, tamam dedim, gittim görüştüm imamlık yapacaktım, ‘Yapabilirsen git yap,’ böyle şüpheleri var. İmamlık yaparsan kimsenin tekelinde yapmam, imamlığın gereğini neyse onu yaparım. İşte çoban diye kimseye farklı bir uygulama değil, en doğrusu ne ise ben onu yaparım. Farklılık yaşanıyor yani biz görüyoruz, dedim çoban hata yaptığında ben ona uyarıda bulunuyorsam, ağa da yaptığı zaman ona da derim. Sen de

bu şekilde yanlış yapamazsın... o zaman dedi öyle. Ben de vazgeçtim. Şimdi adaletsizlik diz boyu. İstenen bir işi doğru yapmaya çalıştığın zaman suçlu olarak görünüyorsun. Hem düşünün, dinin temsilcisi olacak hem adaletle mükellef olacak kendisi, adaleti sağlamaya çalışacak. Ama kendisi haksızlık yapacak. Bunu yapmayacağım dediğiniz zaman da, yapamazsın diyor. Bugün böyle bir sistemi var.” G26 (E, 31, Lise)

Bazı görüşmeciler, farklı kültürel kimliğe sahip insanlar arasındaki çalışma ilişkilerinin niteliğini, bölgedeki genel politik gelişmelerle paralel bir şekilde değerlendirmiştir:

“Farklı dinlere mensup insanlar arasında birlikte çalışma, dinsel sayıları çok azaldığı için yoktur veya çok azdır. Ama etnik köken arasında olan vardır. Beraber ticaret, ithalat, esnaf vardır. Daha önce de vardı, tabii olaylarla ilgisi var. Önceden vardı fakat olayların yoğun olduğu dönemlerde bazı insanlar kendilerini sakladı. Bu adam yarar mı yaramaz mı diye düşünenler oldu. Yani bu konuda bölge insanı çok sıkıntılar çekti. Özellikle devletçi olan yani hiçbir olaya karışmak istemeyen kesim çok sıkıntılar çekti. Hâlâ da çekiyor da. Bir türlü kendi kimliğini bulamadı. Nasıl kimliğini bulmadı? Yani kendi kimliğini biliyor da deşifre edemiyor yani ben Kürt’üm dediği zaman devletin karşısındaydı. Ben devletçiyim dediği zaman dağdaki adamın karşısındaydı ve kendini hiç güvende hissetmedi. Tabii ’80’lerden söz ediyorum. Artık eskisi gibi değil.” G31 (E, 56, Üni.)

Bir görüşmecinin aşiret kültürü ile çalışma ilişkileri arasında ilişki kurması dikkat çekicidir:

“Aşiretimizin uğraştığı işlerde hep Kürtlerle çalıştık. İçlerinde iyileri var, kötülerini var. Diyarbakır’ın Kürtleri farklı, buranın Kürtleri farklı. Lice taraflarındaki Kürtlerle çalışırken çok sıkıntı çektik. Iflas ettik. Ama bu bölgenin Kürtleri iyidir. Efendiler. Aşiret çocuklarıdır, kendilerinden utanırlar.” G36 (E, 37, Lise)

Özetle, çalışma hayatında etnik topluluklar arasında ilişkiler yoğun olmakla birlikte, farklı dinlere mensuplar arasındaki iş ilişkilerinin sınırlı olduğu belirtilmiştir. Özellikle Süryani ve Ermenilerin zanaatlarda uzmanlaştıkları vurgulanırken, göçle gelen Kürtlerin tarım ve şehirde de enformel işlerle uğraştıkları, toprağa dayalı varlıklı olanların da şehirde ticaret ile uğraşmaya başladıkları vurgulanmıştır. Çalışma biçimleri bakımından ise, Hristiyan azınlıkların hem bir gereklilik hem de kültürel bir değer olarak işlerinde dürüst oldukları ancak etnik gruplar bakımından farklar tespit etmenin güç olduğu söylenmiştir.

Yemek kültürü

Kültürün önemli bileşenlerinden biri de yemek kültürüdür. Yemek kültürü, topluluğun kültürel değerlerinin dışavurulmasının önemli araçlarından biridir. Yemek kültürü, hem değerlerin simgesel dışavurumları aracılığıyla kültürel topluluğun sınırlarını çizmede etkin bir rol oynar hem de kimliğin kültürel içeriğini oluşturabilir. Ayrıca yemek, kültürlerarası ilişkilere ve etkileşimlere sahne olan önemli bir kültür alanıdır. Kültürel farklılıkların somutluk kazandığı, (yeniden) üretildiği bir alandır. Kültürel kimliğin inşasında, bu *evrensel biçimin* (beslenme) etrafında oluşan somut kültürel farklılıklara anlamlar iliş-tirmenin önemi yadsınamaz.

Araştırma kapsamında da yemek kültüründeki çeşitlilik ve farklılıkların neler olduğu, bunlara ne tür anlamlar iliş-tirildiği, bu farklar ve anlamları ile kültürel topluluğun sınırları arasında ve kültürel kimliğin söylemsel inşası arasında bir etkileşim olup olmadığı incelenmek istenmiştir. Bu çerçevede görüşmelerde, Mardin'e veya Mardin'deki belli etnik kültürlere özgü yemeklerin/yiyeceklerin olup olmadığı, yemeklerdeki farklılıkların neler olduğu, hatırı sayılır bir misafir geldiği zaman ya da bayram, düğün, taziye gibi özel günlerde ne tür yemeklerin yapıldığı gibi sorular sorulmuştur.

Bir görüşmeci yemek kültürünün şehir kültürüyle ilgisi olduğunu, Araplar ve şehirli Hristiyanlar ile Kürtler arasında ye-

mek kültürünün doğal bir şekilde şehirlilik-köylülük durumundan kaynaklı olarak farklılaştığını belirtmiştir:

“Yemek kültürü ben sana söyleyeyim. Öyle gizli falan değil. Açık bir şey. Yemek kültürü zenginlikle ilgili bir şeydir. Zenginlerin mutfak kültürü olur. Malzeme olmayınca ne yemek olur, olmaz. Şimdi bizim bir şehir mutfağı var. Mardin şehir mutfağı, bir ucunda Musul, bir ucunda Kudüs olan bir yayın parçasıdır. Musul, Mardin, Halep, Hatay, Mersin, Şam, Beyrut, Kudüs... Mardin de bu mutfağın bir bölümündedir. Şehir yemekleri, Musul'dakine, Halep'tekine, Antakya'ya yakındır. Bir şey var değişiktir. Mardin'de çok sebze olmadığı için sebze yemekleri azdır, et daha ağırlıklıdır. Tatlı kültürü gelişkin değildir. Ama Halep'te ve Antakya'da tatlı, zeytinyağlı ve sebze daha gelişkindir. Ama yapım usulü belki farklılık gösterir... Köy mutfağı diye bir şey yoktur. Köyde sekiz çeşit yemek sayamazsın. Fakirlik ve imkân sınırlıdır. Köy mutfağından bahsetmek anlamlı değil. Ama şehirlerin, ülkelerin mutfağından bahsedebiliriz. Bir Arap, bir Fransız, bir İtalyan, bir Çin mutfağı zengindir. Köyde bir mutfak olmaz, bir tarhanadır, mercimek çorbasıdır. Bayramdan bayrama ettir, köy işte. Şehirde olur. Kasabı olan, baharatı olan, efendim kuru-ekşi malzemesi elinin altında olan, yağları, zeytin, susam, tereyağı... bir tarafta. Köy mutfağında bunların nesi olacak? Ama şehirlerin mutfağından bahsedersen, Mardin mutfağı dediğim gibi, bir yayın parçasıdır. Yapılış üslubunda küçük farklar olabilir. Mesela içli köfte her yerde yapılır, üsluplar ayrı ayrıdır. Küçük farklar gösterir. Dolma aynı şekilde, kavurma da öyledir. Başlangıcı falan farklıdır, biri kavurur, biri haşlar, biri dana eti, biri kuzu eti... G3 (E, 60, Üni.)

Yemek kültüründe dinsel cemaatlere göre oluşan farklardan da bahsedilmiştir:

“Tabii bizim Müslümanlar bayramlarda bir kaburga dolması, bir hindi dolma, ya bir tavuk dolma... Bunların birinin içi doldurulacak. Bayram sabahları yapılır özellikle. Hristiyan-

lar da Paskalya bayramında onlar yumurta boyamanın yanı sıra lebeniye ve çöreğin küçüğünü yaparlar. Çöreği Hıristiyanlar da Müslümanlar da yapar. Düğün yemekleri Mardin'de düğün sofrası ile yemek bir mevlitle yapılır. Bir iç pilav, bir su lu yemek ve debbe. İmkânı varsa, pilavın üzerine kuzu eti didiktedir.”

Yemek kültüründe şehir-köy ayrımı dolaylı olarak Araplara ve Kürtlere denk düşer ancak doğrudan etnik-kültürel ayrımları izlemek de mümkündür:

“Kürtler bu şekilde olmaz. Dağ köyleri fakirdir, eti çok iktisatlı kullanır. Tavuk eti ekseriyetle. Ova köyleri Arap kültüründen çok etkilenmişlerdir. Oradaki Kürtlerin yemek kültürü Araplarınki gibidir. Zengindir, imkânlar zorlanır. Kaç kişi gelirse gelsin 100 kişi, 200 kişi hepsine yapılır, bir anda oturup yedirilir. Şehirde öyle değildir. 300 kişi gelmiş. Hepsine aynı anda veremezsin, yer müsait değildir. İlk gelenden itibaren 30-40 kişilik gruplar halinde yedirir gönderirsin.”

Bir görüşmeci yemek kültürünün etkileşim sayesinde zenginleşmekle birlikte, sınıfsal bir farka da denk düştüğünü belirtmektedir:

“Tabii şimdi yemek kültüründe de vardır farklar. Bizim Arap kesimi çok güzel yemek yaparlar, mahalli yemekler. Erok, içli köfte, lahmacunun kapalıısını yaparlar. Kaburga, yani etli pilav. Bizim en değerli yemeğimiz, üç yemeğimiz. Lokantalar da restoranlarda bunlar veriliyor. Turistlere, yerli ve yabancılara. Evlerde de yapılıyor. Evlerden taşındı zaten lokantalara. Ama Arapların daha güzel yemeği... Köylerde de ya Arap'tır ya da Kürt yemekleri yapılıyor. Mardin'de Arap, Kürt, Süryani her çeşit yemek yapılıyor. Komşusudur öğrenmiştir, ondan bir parça, bundan bir parça derken bir mozaik oluşuyor. Buna da Mardin yemeği diyoruz. Mesela bizim köylüler, Kürtler daha fazla çalışıyorlar. Hanımlar çalıştığı için fazla vakti olmuyor o yemekleri yapmaya. Bahçeye gidiyor, tarlaya gidiyor. Ama bizim merkezde Arap hanımlar evinde oturuyor akşama

kadar, çok güzel yemekler yapıyorlar... Onların yemekleri mesele, aynı şeyler ama değişik yemekler. Daha fantezi, gösterişli..." G35 (E, 42, Lise)

Görüşmecilerin birçoğu Araplar ile Süryanilerin yemek kültürünün aynı olduğunu, genel olarak Mardin'in yemek kültürünün zengin olduğunu, ancak bunun ete dayanan çok maliyetli bir mutfak olduğunu söylemiştir.

Bazı görüşmeciler, şehrin yemeklerinin kime ait olduğu konusunda bir mücadele olduğunu dile getirmektedir:

"Şimdi biz Mardin milleti olarak genellikle etli yemeklere düşkünüz. Mardin'in yöresel yemekleri şey var, kaburga var. Esas Mardin'e has. Şimdi Diyarbakır da sahipleniyor. Kaburga dolması var, bumbar var, işkembe dolması, şey var, sembusek var, içli köfte var, bir de haşlanmış içli köfte var ayrıca. Bir kızartılmışı var erok dediğimiz, bir de ıkbibeyt dediğimiz içli köfte var. Mardin'e has mercimekli köfte var." G6 (E, 56, Lise)

Bazı görüşmeciler misafire ikram konusunda Kürtlerin de, Arapların da cömert olduğunu vurgulamıştır. Benzer şekilde kimi görüşmeciler de misafirperverliğin, Araplara, Kürtlere ya da bölgenin diğer etnik gruplarına değil tüm Ortadoğu'ya has bir özellik olduğunu söylemiştir.

"Özel bir gün ya da misafir için yemekte... Kürt kesiminde kuzu kesilir, tabii ekonomik gücü varsa. Ya da hindi keser, tavuk keser. En azından tavuk kestim diyebilmek için. Onu da yemeğin üzerine koyar. Araplarda da onların da kendilerine göre, yani misafire ikram yapılır çok." G11 (E, 29, Lise)

"Yemek, ikram konusu benzerdir. Mardin'in geneli misafirperverdir. Araplara ya da Kürtlere özel değil, Mardin geneli misafirperverdir, hoşgörülüdür. Bunu Kürtleri ya da Araplara hasretmiyorum. İstisnalar kaideyi bozmaz. Ben sizi alayım bir on tane Arap evine götürüyüm, sizi almaz. Ama bu tüm Araplara mal edilemez. Bize bir grup geldi, ben içeri buyur ettim, ben Kürt'üm. Gerçi enternasyonalistim, ha Kürtlüğümle

övünürüm o ayrı. Ama Mardin insanı yabancıya karşı bir müt-hiş sempatilidir... Konukseverliği Araplarda da görebilirsiniz. Suriye'nin kuzeyinde Arap aşiretlerde ya da kendilerini aşiret olarak lanse eden gruplarda da aynı konukseverlik vardır. Ben bunu bu bölgenin özelliği olarak görüyorum. Sırf Kürtlere has-retmek doğru değil. Örneğin bu güneyde yaşayan Araplarda yoktur. Suriye'nin güneyinde yoktur. Ortadoğu'da vardır. Bu Kürdistan dersem bilmem nasıl karşılırsınız, bu bölgede bu özellik yaygındır. Her iki hem Araplar hem Kürtlerde görmek mümkün." G40 (E, 65, Üni.)

Ermeni bir görüşmeci yemek kültüründe farklar olmadığını, kültürlerin birbirinden etkilendiğini vurgulamıştır: "Örneğin Müslüman kardeşlerimiz dolmaya pirinç koyar, biz bulgur ko-yarız, fark bu kadardır." G22 (E, 48, Ortaokul)

Bununla birlikte bazı görüşmeciler de Mardinlilerin kendi-lerini mutfakları ile ön plana çıkardığını, şehrin yemekleriyle meşhur olduğunu, özellikle Süryani mutfağının Araplara göre daha zengin olduğunu vurgulamıştır:

"Mardinli kendini biraz da mutfağı ile ön plana çıkartır. Bura-da da bir ayırım yapmak gerekir. Süryaniler, çeşit itibari ile mut-fakları daha zengin. Onlar Halep'te Suriye'de fazla Fransız kül-türü hâkim olduğu için bizim buradaki Süryanilerin de onlarla ilişkisi var, onların çeşidi biraz daha fazladır." G31 (E, 56, Üni.)

Yemek kültürü kapsamında anılması gereken önemli bir baş-ka ayırım da "alkol kullanmaktır". Müslümanlar ile gayrimüs-lim gruplar arasındaki temel farklardan biri olarak alkol kulla-nımı gösterilmiştir. Düğün ve bayram gibi özel günlerde, daha önce değinildiği üzere, Süryanilerin alkol aldığı, Müslümanla-rın ise alkol kullanmadığı sıklıkla bir farklılık olarak vurgulan-mıştır. Süryaniler alkol kullanmayı modernlik ve düğün, bay-ram gibi şenlikli günlerde eğlenenin hakkını vermek gibi yo-rumlarken, Müslümanlardan bazıları "haram", bazıları da Av-rupa (Fransız) etkisinde olmak şeklinde yorumlamaktadır. Yi-ne bazı Müslümanlar da, örneğin düğünlerde "haremlik-selam-

lık” gibi uygulamaları eleştirirken, Süryanilerin bu konularda ayırım yapmamasını ve alkol kullanmak konusunda rahat olmalarını “modernlik” olarak yorumlamıştır. Benzer bir ayırım Hristiyanların Paskalya öncesi tuttukları ve hayvansal gıda almadıkları oruçlardır. Bazı Müslümanlar Süryanilerin bu dönemde sadece zeytinyağlı yemek yemelerini bir “Batılılık” olarak yorumlamışlardır. Bazı Süryani görüşmeciler de alkol kullanmayı, zeytinyağlı yemekler yapmayı Araplara ve Kürtlere göre daha modern olmak olarak yorumlamışlardır.

Yemek kültürü kapsamında belli kültürel ayrımları somutlayan başka bir “gıda” acı kahve ya da mırradır.¹⁵ Bilindiği gibi kahve, üst tabakaların tükettiği bir içecek olarak bilinegelmektedir. Mardin’i de içine alan Yukarı Mezopotamya bölgesinde içilen mırra da feodal beyler ve ağalar gibi üst tabakaların bir içeceği olarak kullanılmıştır. Bugün yine bu anlamına gönderme yapıldığı olmaktadır. Örneğin görüşmelerde sık sık şehirli Arap ve Süryanilerin taziyelerinde mırra vermekte olduğu, köyden göçmüş Kürtlerin ise çay verdikleri dile getirilmiştir. Benzer şekilde bazı görüşmeciler bayramlarda da “Mardinlilerin” çikolata, köyden gelenlerin şeker ikram ettiğini söylemiştir. Mırra kültürünün etkileşim ile kültürden kültüre geçmesi konusunda da ilginç görüşler dile getirilmiştir. Süryani bir görüşmeci mırranın Süryanilerden Araplara geçtiğini vurgularken, bir görüşmeci de Kürtlerin taziyelerde mırra değil çay ikram ettiği, şehre göçtükten sonra Araplardan görerek mırra ikram etmeye başladığını dile getirmiştir.

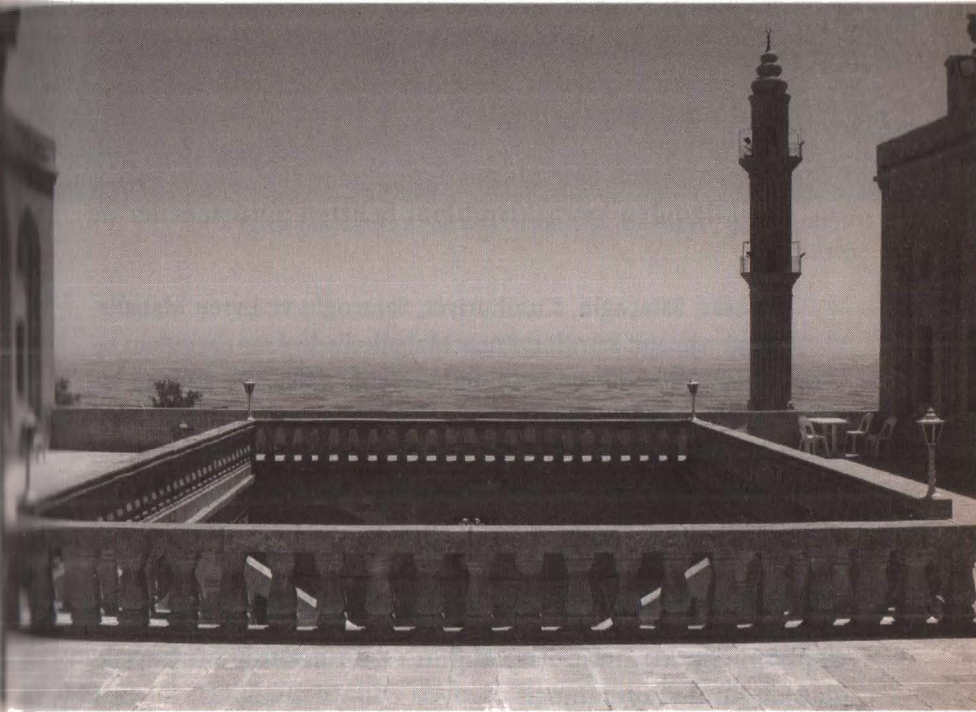
15 Acı kahve olarak da bilinen mırra, kahvenin özel bir şekilde kaynatılması ve kakula baharatı ile aromalandırılması ile yapılır. Mırra yapmak için kahve, su ve bu iş için yapılan özel kahve güğümleri gerekmektedir. Birinci güğümde kaynatılan kavrulmuş tane kahve miktarının iki katı su ile kıvama gelinceye kadar kaynatılır. Daha sonra ikinci güğüme süzdürülür. İkinci güğümde tekrardan kaynatılır ve üçüncü güğüme süzdürülür. Bu işlem kahve, özel kulpsuz fincan üzerinde renk verebilecek iz bırakıncaya kadar sürdürülür. Kahvenin bu şekilde bir gün boyunca kaynatıldığı olur. Mırra içmenin bir de ritüeli vardır. İkram edilirken fincanın üçte biri doldurulur. Mırra fincandan tek çekişte içilir. Eğer içmeye devam edilmeyecekse fincan yere konulmaz, ikram edene geri verilir. Eğer yere konursa o kişinin, kahveyi ikram edene karşı altın borcu olacağına inanılır. Fincan elde tutulduğu sürece, kahve ikramı yapan tarafından doldurularak içilmeye devam edilir.

Kültürel kimlik açısından yemek kültürü ile ilgili bir başka önemli nokta, özellikle yükselen turizm ile birlikte, paylaşılmayan kimi yemeklerdir. Kimi görüşmeciler bazı yemeklerin Mardin'e özgü olmasına rağmen çevre iller tarafından sahiplenildiğini vurgulamıştır.

Konut alanları, mekân ve boş zaman

Görüşmelerde, etnik kimliğin gündelik hayattaki etkileşimlerdeki yerini ve rolünü anlamak açısından, mekânsal ayrımlarla kimliksel ayrımların ilişkisi de incelenmiştir. Bu doğrultuda, konut alanları, mahallelerin etnik kimliğe göre ayrılıp ayrılmadığı, bir arada yaşanan mahallelerin olup olmadığı, farklı etnik kimliğe sahip kişilerin aynı mekânı paylaşma durumu, boş zamanın geçirildiği mekânlar ve bu mekânlara atfedilen anlam-

Bugün PTT ve misafirhane olarak kullanılan tarihi Mardin konaklarından biri.



lara dair de sorular sorulmuştur. Örneğin gidilen, zaman geçirmek için tercih edilen mekânlar açısından kültürel ayrımların olup olmadığı, belli etnik kimliğe sahip insanların belli mekânlara gidip gitmediği sorulmuştur.

Görüşmelerde farklı etnik kimliğe sahip grupların konut alanları ve mahallelere göre dağılımında belirgin bir örüntü olduğu dile getirilmiştir. Özellikle kırsaldan göçün hızlandığı 1980'lerde oluşan kenar mahallelerde Kürt nüfusun yoğun olarak yaşadığı belirtilmiştir. Birçok görüşmede mekânsal ayrışma ile etnik kimlikler arasındaki böyle bir örtüşmenin kültürel gruplar arasındaki ilişkileri sınırladığı belirtilmiştir:

“Kenar mahallelerde sadece Kürt kesiminden insanlar yaşıyor. Araplar şehir merkezinde. Şehir merkezinde yaşayan Kürt çok az. Yok bile denilebilir yani. Genelde mahalle mahalle ayrılmış durumda. Yani kenar mahallelerde yaşayan Kürtler ile Arapların bir komşuluk ilişkileri yok denebilir. Oluyor ama çok değil. Başta da dediğim gibi Arapların Süryanilerle çok daha ciddi bir bağı var. Kürtler biraz biraz işte şehir merkezine çıkarak bir iletişim kuruyorlar. Daha önce şehir merkezine de çıkmıyorlardı.” G5 (K, 28, Üni.)

Mahalleler olarak ayrışmanın aynı zamanda “kültürel iletişim” eksikliğinden kaynaklandığını belirten görüşmeciler de olmuştur.

“Ensar, Saraçoğlu, Cumhuriyet. Saraçoğlu ve Evren Mahallesi'nin tamamı Kürt'tür. Ensar Mahallesi'nde Arap da, yukarı tarafta Araplar da vardır. Cumhuriyet Mahallesi Kürt-Arap karışıktır. Göçle gelen Kürtler yukarıda çok az, merkezde oturmazlar genellikle. Genelde Araplar otururlar. Genelde Kürtler oturmazlar, çünkü çevre kuracakları kimse yok. Bunun için uzun zaman gerekir. Belli bir kültürel iletişimin olması lazım.” OGG4-A (E, 23, Lise)

Bazı görüşmeciler de göçle gelen Kürtler ile merkezdeki Arapların diyalogunun olamadığını ve bu nedenle bir kopukluk olduğunu vurgulamıştır.



Tarihi Mardin şehrinin ana caddesi (Savur Kapı - Doğu Kapısı).

“Şimdi bu mahalle karışıktır, Arap da var Kürt de. Biz burada birlik beraberlik içinde yaşıyoruz. Eğer yanlış düşünceleri varsa biz bir şey yapamayız. Ama sağlam fikir daha fazladır... Yaa şimdi şöyle, ekseriyetle yerli ile köylerden gelen biraz şeyleri kopuk. Benim burada en fazla tabii göçle gelen arkadaşlar, onlar da kendilerini anlatamıyorlar. Bizimkiler de o diyor ki ‘muhtak bu lekeli, köyden kaçıp gelmiş.’ Fakat göç eden arkadaş haklı mıdır haksız mıdır, devletin bileceği iş.” G9 (E, 56, İlkokul)

Eski şehir bölümündeki mahallelerde de kırsaldan göçmüş birkaç Kürt ailenin olduğu söylenmiştir. Bununla birlikte şehir

merkezinde kırsaldan 1900'lerin ortalarında gelmiş ve "Araplaşmış" Kürtlerin de olduğu söylenmiştir.

"Şimdi Saraçoğlu Mahallesi genellikle dağlık taraftan Sürgücü, Savur o taraflardan, doğdukları yerden gelen köylülerin yaşadığı... Kenar mahalle sonuç olarak, göç edenlerin kurmuş olduğu bir mahalle ve hepsi Kürt'tür genelde. Arap da var içinde. Ama oradaki Araplar bu yukarıdaki Araplara göre biraz daha iyi. En azında uyumlu, Kürtlerle bağlantıları daha fazla ve Kürtleri benimseyen insanlar. Ama Araplaşan birçok Kürt de merkezde. Asimile olan birçok Kürt var." OGG3-C (E, 29, Üni.)

Bir Süryani görüşmeci, eskiden Mardin evlerinin büyük bir avlusunun olduğu, Müslüman, Hristiyan birkaç ailenin aynı avluyu paylaştığını, çocukların da bir arada büyüdüğü bir ortamın olduğunu ancak zamanla ailelerin büyümesi ve göç etmesiyle bu geleneğin yitirildiğini belirtmiştir.

Görüşmelerde genel olarak, belli bir etnik kimliğe sahip insanların özellikle belli mekânlara gitmesi gibi bir tercihin söz konusu olmadığı vurgulanmıştır. Esas olarak tercih edilen kafe, kahvehane, lokanta, çay bahçesi vb. mekânları tercihte etnik kimlikten çok statünün etkili olduğu belirtilmiştir. Örneğin bir görüşmeci, eğitilmiş meslek sahibi insanların çay bahçelerini, eğitimsiz insanlarınsa kahvehaneleri tercih ettiğini söylemiştir.

Bazı görüşmeciler ise gidilen mekânlar bakımından etnik kimliğe göre bir ayırım yapılamamakla birlikte, mahallelere göre ayrımlar net olduğundan, belli bir mahalle civarındaki mekânlara, o mahallede ikamet edenlerin gittiğini, dolayısıyla da örneğin Kürt mahallelerindeki kahvehanelere daha çok Kürtlerin gitmesinin söz konusu olduğunu belirtmiştir.

"Gidilen yerlerde Arap ya da Kürt ayrımı yok da, aşağı mahalle Kürt'tür mesela oradaki kahveye de Kürtler gider. Ondan sonra şu kasaplar çarşısının üstündeki kahvede mesela hepsi Arap'tır. Yani öyle ayrılmış ama kesinlikle mesela bir Kürt gelip oturabilir oraya. Ya da Arap diğer tarafa oturabilir. Ama genellikle mahallelere göre, herkes yakın olan yere gider, öyle bir



ayrım olur o yüzden. Zaten öyle bir ayrım olsa duramazlar yan yana...” OGG2-A (E, 23, Lise)

Benzer şekilde bazı görüşmeciler gidilen kahvehane vb. yerlerde iş ya da oturlan mahalle itibarıyla kendiliğinden bir ayrım olduğunu vurgulamıştır.

“Yok yani herkesin gittiği yer bellidir şehrin içinde. Mesela Cumhuriyet Meydanı’nda, çarşının orada, Kürtler daha çok oturur, evine sebze getiren, yoğurt getiren Kürtler kahvede oturur çünkü civar köylerde Arap yoktur, Kürt’türler bu işi yapan. Kürtlerdir hayvancılık, sebzedir, meyvedir... Onun için Cumhuriyet Meydanı kahvesine gittiğiniz zaman Kürtlerin daha yoğun olduğunu görürsünüz. Aralarında Araplar da vardır. İç kısımlara girdikçe Kürtleşmiş Araplar da görürsünüz, Araplaşmış Kürtler de görebilirsiniz. Yani giriktir birbirine giriktir iç içedir öyle bir ayrım yoktur. Ama yeni yoldaki kahvelerde yoğunlukla Kürtlerdir çünkü kenar mahallelerin kahvehaneleridir onlar.” G21 (E, 42, Lise)

Görüşmelerin birçoğunda konut alanlarında (mahallelerde) etnik kimliğe göre ayrışmanın belirgin olduğu vurgulanmıştır. Boş zamanın geçirildiği yerler bakımından benzer bir ayrışma gözlenemese de, konut alanlarındaki ayrışmanın bir şekilde boş zaman mekânlarına yönelik tercihleri de belirlediği söylenmiştir. Mekânsal ayrışma ile etnik kimliğin örtüşmesinin, kültürel kimlik bilincinin oluşumundaki en önemli etken olduğu söylenebilir. Herhangi bir mahallenin, kimlik terimleri ile ifade edilmesi, kimliğin aynı zamanda yaşam biçimlerini de içermesi anlamına gelmektedir. Bu durumda da kültürel farklılık dolayısıyla kimlik bilincinin yükseldiği söylenebilir.

Avrupa Birliği ve ana dilde eğitim

Türkiye, Avrupa Birliği aday ülke statüsü kazanıp müzakareler başladıktan sonra, üyelik ve uyum süreci, kültür ve kimlik sorunları/politikaları etrafında sıkça tartışılır olmuştur. Bu tar-

tışmalar, kültür/kimlik politikalarında alınan konumlar aracılığıyla kültür ve politika arasındaki ilişkileri, kültürel kimliğe dair kavrayışları açığa çıkarması açısından da önem taşımaktadır. Görüşmelerde Türkiye'nin AB'ye üye ülke olması kapsamında sorular sorularak, kültür ve kimlik ile ilgili kavrayışların incelenmesi hedeflenmiştir. Mülakatlarda "Türkiye AB'ye girer mi, girmeli midir? Neden girmelidir ya da girmemelidir? Fayda ve zararları neler olabilir?" gibi sorular sorulmuştur.

Görüşmecilerin birçoğu Türkiye'nin AB'ye girmesi gerektiğini belirtmiştir. Ancak eksiklerin olduğu ve bunların tamamlanmasının zaman ve çaba gerektirdiği söylenmiştir. Avrupa Birliği'nin en önemli katkısının ekonomik olacağı, işsizliğe, "Güneydoğu'nun kalkınmamışlığına bir çare" ve kültürel haklar ve kimlik sorunları konusunda çözüm olabileceği vurgulanmıştır.

Bazı kadın görüşmeciler modernleşme ve gelenekselliğin kırılması için Avrupa Birliği'ne girilmesi gerektiğini, uyum sürecinde bile birçok şeyin olumlu yönde değiştiğini söylemiştir.

"Valla daha girmeden birtakım şeyler değişiyor. Onu tabii ki hissediyoruz. İstanbul'daki yansıma buraya da geliyor veya Ankara'daki, İzmir'deki veya Batı'daki. Girmeli mi girmemeli mi yani şu ana kadar iyileşen birçok durumlar var. Yani AB tehdit ediyor Türkiye'yi. Açık açık. Sen bunu yap, yapmazsan... diye. Türkiye bunu önemsiyor. AB işini çok önemsiyor. O yüzden şimdiden biraz kalitemiz değişiyor, daha çok böyle hakikaten insanız önce ona bakmak lazım, kökenden çok bilmem neyden çok. O anlamda koyduğu kriterler açıkçası çok ciddi olumlu yansıyor. O yüzden ben isterim açıkçası. Ama şu anda hazır görmüyor. Çok haklı. Hakikaten haklı. Çünkü bizi biraz daha, on yıl daha zorlasın. Bizde daha değişmesi gereken, köklü o kadar şeyler var ki. O yasalarla değişiyor... mesela töre cinayeti diye, namus cinayeti diye. Nitelikli adam öldürme oldu da şimdi, ama öldürüyor. Ama kökene bakıyorsunuz; Doğu'dan göç etmiş bunlar, Güneydoğu'dan göç etmiş. Ama İç Anadolu'ya da gidip bakıyorsunuz, orada da aynı.

Yani en temel konu kadının hayat kalitesinin iyileşmesi için, kendi haklarına sahip çıkması için, kendi ayaklarının üzerinde durabilmesi için farklı bir yaratık gibi görülmemesi için...” G5 (K, 28, Üni.)

Birçok görüşmeci AB'ye girmek konusunda, çekinceli bir tutum sergilemiş ve modernleşmek gerektiğini ancak bunun kültürden ve geleneklerden vazgeçmeden yapılmasının gerekliliğini vurgulamıştır. AB'ye daha şüpheyle yaklaşanlar ise temel olarak kültürün, milli değer ve hassasiyetlerin aşınmamasını istediklerini dile getirmiştir.

“Bu ortamda AB'ye girmemeli, hayır. Türkiye bir defa eğitimi ni halletmeli, sağlığını halletmeli, ekonomisini düzeltmeli, ondan sonra Avrupa Birliği üyesi olmalı... Avrupa Birliği bizi niçin almak istiyor önce onu bir irdelemek lazım, çok iyi bilmek lazım. Avrupa Birliği bizim örf-âdetlerimizi; vatanımıza, milletimize, bayrağımıza olan inançlarımızı çok iyi bildiği için bizi bozmak istiyor. Bakın bunu özellikle söylüyorum. Avrupa Birliği'nin derdi Türkiye'yi Avrupa Birliği'ne almak, Türk insanını üstün seviyeye getirmek, hep onu çok iyi durumlara getirmek için mi bu? Hayır böyle bir niyeti olsa şimdi de yapabilir, yapamaz mı?... Ana dilde eğitim yapılsın diyenler, ekolojik olsun diyenler çok bağırıyor; Avrupa'ya kadar seslenildi, Avrupa baskı yaptı, Avrupa böyle bir de yasa çıkarıldı sonuçta ne oldu, okullar açıldı belirli yerlerde okullar açıldı, o okullara gitmek için baskılar verildi, gittiler baskı yaptılar. Her okula, iyimser haliyle diyorum en iyimser haliyle elli-altmış kişi yazıldı, ne oldu çok değil altı ay sonra ne oldu, o çocuklar yavaş yavaş kaçtı oradan. Çünkü militan olarak yetiştirilmeye başlandı... Ama bunların hiçbiri tutmaz çünkü halk doğruyu seviyor, değişimi seviyor, ileri gitmeyi seviyor, gözleri kapalı olanların açılmasını istiyor.” G4 (E, 59, Üni.)

Bazı görüşmeciler AB'ye girilebileceğini ancak, milli değerlerin korunmasının şart olduğunu ve kültürel haklar gibi sorunların olmadığını düşünmektedir:

“AB uzun konuşulacak bir olay, yani Türkiye Avrupa Birliğine girmeli ama nasıl girmeli? Her şeye rağmen girmeliyse, hayır girmemeli. Ama kendi onuruyla, kendi örf-âdetleriyle, kendi milli değerleriyle girecekse girmelidir, yerini almalıdır. Ama yok bölünüp parçalanacaksa, Avrupa Birliği’nin baskıları sonucu, her baskıya bugünkü hükümetin yaptığı gibi boyun eğerek eğer girecekse hiç girmesin daha iyi olur... Bugün Türkiye’nin kültürel haklar gibi, ana dil gibi böyle bir sorunu yok. Bu sadece Türkiye’yi bölüp parçalamak isteyen dış güçlerle onların işbirlikçisi olan, bundan da rant elde eden yerli işbirlikçilerin ortaya attıkları...” G6 (E, 56, Lise)

AB’ye üyelik ile gündeme gelen kültürel haklar konusu ise, bu kapsamdaki haklar ve özgürlüklerde “bölünme tehdidi” gören milliyetçi söylem içinde yorumlanmıştır:

Burada kültürel bir sorun diye bir şey yaşamadık biz. Bak 56 yaşındayım, biz Kürtlerle beraber, ilkokul arkadaşlarım var, ortaokul, lise arkadaşlarım var, asker arkadaşlarım var. Kesinlikle böyle bir sorun yaşanmamış. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşınız her şeyden evvel ve Atatürk Türkiye’sinde Mısak-ı Milli hudutları bellidir, toplum yapısı bellidir; kimsenin kökeniyle kimsenin karıştığı, kimsenin hakaret ettiği, kimsenin hiçe saydığı yok ki. Bugün milletvekili seçip, yani daha önce yani bu bölücü terör olayı doğmazdan evvel Kürt kökenli milletvekilleri de çıktı. Al örneğin Şerafettin Elçi, bayındırlık bakanlığı yaptı; Cizreli, Kürt kökenli, daha önce başka milletvekilleri çıktı. Yani bizde böyle bir ayrılık gayrılık yoktu... Şimdi ana dilde eğitim, başlı başına bir suni ana dilde eğitim. Yani ana dilde eğitim diye Türkiye, İngiltere’de İngiliz dili dışında başka bir dille eğitim yapan kurum var mı, Amerika’da var mı? Niçin Türkiye’de olsun, niye dayatılıyor bu Türkiye’ye? Ana dilde eğitim dediğin zaman sadece Kürtler öne sürülüyor. E ben Arap olarak o zaman istiyorum ana dilde eğitim, nasıl olacak? Çerkez’i isteyecek, Çeçen’i isteyecek, Boşnak’ı isteyecek, bu ne emperyalizmin böl, yönet taktiğinin kabulü... Yani ona hizmet etmenin dışında bir şey de-

gil bana göre. Ne demek yani ben Türkiye Cumhuriyeti'nde ana dil, resmî dil Türkçe olduktan sonra niye dili niye öğreniyorsun, eğitimi niye görüyorsun? Devlette görev almak, iş bulmak; peki senin görev yapacağın devletin resmî dili Türkçe olduğuna göre başka dille niye eğitim ihtiyacını duyacaksın?" G6 (E, 56, Lise)

Yine birçok görüşmeci, ekonomi için, kalkınma için AB'ye girilmesi gerektiğini ancak örf-âdetlerin korumasının önemi ni vurgulamıştır.

"Girerse çok iyi olur. Girmesini de çok arzuluyoruz. Mesela her şeyin başında mesela ekonomik olarak bir beklentimiz var, insan hakları konusunda var beklentilerimiz. Yeni bir açılım getirir Türkiye için... Şimdi bir yandan da mesela Avrupa, Avrupa diyoruz. Aslında Atatürk gidin Avrupa'ya girin demedi. Atatürk'ün gösterdiği yol, çizgi, o medeniyet seviyesini yakalamamızı işaret ediyor. Hatta bunu aşmamızı işaret ediyor. Biz bunu yakalayabiliriz, aşabiliriz. Çoğu şeyde bunları aşmış bile. Çünkü bizim Avrupa'dan örneğin ahlaktır, kültürdür alacağımız hiçbir şey yok. Yani bugün Avrupalıyı bir sanayisini, bir teknolojisini bir kenara bırakırsak onlardan örnek alacağımız bir şey yoktur. Daha 200 sene öncesine kadar İngilizler çok katlı yapıya geçtiklerinde, affedersiniz içinde tuvaleti bile tasarlamamışlardı. Örneğin mesela 5 katlı binada şarabı içiyor, kafası hoş olmuş, tuvalete gidecek, pencereden dışarı pisliyordu. Yani bunlar bir gerçek, iftira etmiyoruz. Kalktılar fôtr şapkayı buldular, hasır şapka büyüttüler, en son şemsiyeyi bunun için buldular, pislikten kurtulmak için. Yazın bile şemsiye kullanıyorlardı. Baktılar neticede olmuyor, tuvaleti düşündüler. Biz bunların neyini alacağız? Yani onların kültüründen faydalanacağımız bir şey yok. Fakat bugün diyeceksin sanayi, teknoloji her şey onların elinde. Ama mesela kanunlarında yasalarında insan hakları daha geniş. Onlar zamanında bizden esinlenmiş, bunlar olmuş. Fakat bugün de biz almaya çalışıyoruz." G24 (E, 59, Lise)

AB'ye örf-âdetlerin muhafaza edilerek girilmesini isteyen bir başka görüşmeci bir yandan da Avrupa'ya açılmanın ve demokratikleşmenin gereğini dile getirmektedir:

"AB'ye girmeli bence. Ekonomimiz için girmeliyiz. Avrupa'ya açılmak zorundayız. Ama öbür taraftan girmemeliyiz diyorum. Müslümanları sevmiyorlar, ırkçılık yapıyorlar. Menfaatimiz için girmeliyiz, sevdiğimiz için değil. Örf-âdetlerimizi koruyarak, demokrasi, insan hakları konusunda da gerekenleri yapmalıyız... ama kızını şöyle giydir, çıplak çıkar olmaz... Ben kızımı öyle giydirmem, o zaman kızım cahil mi kalacak?" G36 (E, 37, Lise)

Bazı görüşmeciler ise AB'ye girmeye karşı olduklarını, Türkiye'nin sorunlarının çözümünün Avrupa'da olmadığını belirtmiştir.

"Sorunlarımızı Avrupa Birliği çözemez. Sorunlar için biz önce şey olacak, diyecekler sen otur orada sen bizim işimize yaramazsın, demokrasiyi bir tarafa bırakacağız. Avrupa Birliği'ne girmek olur mu... Gâvur ile Müslüman bir olur mu ya, olur mu yav! Burada da Hristiyanlar var ama bu Hristiyanlara dokunan yok ki, bu Hristiyanlar iyi bir insanlardır... Ben şahsiyetim Avrupa Birliği'ne girmemize karşıyım. Karşıyım. Baba bana Avrupa Birliği ne yapacak? Bugün Türkiye'nin anasını ağlatan Amerika'dır, İngiltere'dir, Avrupa Birliği'dir." G9 (E, 56, İlkokul)

Yine genç bir görüşmeci, kültürel kimliğin kaybolacağı gerekçesiyle AB'ye karşı olduğunu belirtmiştir:

"AB'ye girmeyi ben istemiyorum. Müslüman olarak düşünüyorum bizi kandırıyorlar; özendirmelerle, teşviklerle dinimizden uzaklaştırıyorlar. Türk kültüründen de uzaklaşıyoruz. Türk kültürü diye bir şey kaldı mı? Ben şu anki hayatımdan memnunum ama dinime fazla zaman ayıramıyorum... Mesela başım kapalı olsaydı bu STK'lara falan girip böyle faal çalışmazdım." OGG-2 A (K, 23, Lise)

AB'ye girilmesine karşı olan bir görüşmeci AB'nin Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında ayrımcılık yaptığını savunmaktadır:

"AB'ye girilmemelidir. AB samimi değil. Müslümanlara yapılan zulme göz yumuyor. Hristiyanlara karşı değilim ama Hristiyanlara bir şey olduğu zaman müdahale ediyor, Müslümanların öldürülmesine karışmıyor... Türkiye mecbur değil ki, başka ittifaklar kurabilir, Asya ile Rusya ile. Alacakları da şüpheli, AB Türkiye'yi oyalıyor." G20 (E, 34, Lise)

AB'ye girmeye karşı olan bir görüşmeci de demokrasi açısından o seviyeye gelmesi gerektiğini ancak ekonomik olarak sömürülme tehlikesi olduğuna dikkat çekmiştir:

"Bence girmemeli. Avrupa'nın egemenliği altına girmemeliyiz. AB'nin kendi içinde birçok sorun var zaten. İnsan hakları, demokrasi adına birçok şey yapmalıyız. Düşüncelere göre ayrımcılık yapmamalı devlet. Demokrasi ve insan hakları için AB iyi bir örnek. O seviyede olmalıyız ama milli menfaatlere de aykırı AB'ye girmek. Ekonomik olarak AB bizi sömürüyor. Demokrasi seviyesinin AB düzeyine gelmesini kendimiz de yapabiliriz. Ama bunların olması için güçlü bir lider gelmeli, Atatürk gibi, Özal gibi." G27 (E, 46, Üni.)

Bunların dışında görüşmecilerin hemen hepsi AB'ye girilmesi gerektiğini savunmuştur. İki temel gerekçe olarak, ekonomik kalkınma ve demokratikleşme gösterilmiştir. Bazı görüşmeciler, insan hakları, sosyal haklar konusunda, "çetelerin temizlenmesi" ve Kürt sorununun çözümü konusunda çözüm olacağını düşünmektedir. Bir odak grup görüşmesinde bu ve benzer gerekçelerle AB'ye girilmesi gerektiği belirtilmiştir.

"- Bence girmeli. Türkiye açısından iyi olur. Ama zannediyorum bu otuz yılı da geçer, giremez Türkiye bu gidişle. Girse iyi olur, çok iyi olur bizim açımızdan. Ama zannetmiyorum... Önce kendi bölgemiz açısından rahat gidebiliriz, hem de iş imkânı, gezme açısından, dünyayı, kültürleri tanıma açısından iyi olur.

– Ben şu an ne getireceğini bilmiyorum. Bence girmese daha iyi olur. Çünkü AB'ye biz girinceye kadar yaşanacağız, saptmış olacağız. Evlenme oranı düşüyor, gayrimeşru çocuk çoğalıyor. Böyle bir yere girmesek de olur. Daha mantıklı buluyorum.

– Bence girmeli ama zaten '40'lardan beri bu kapıdayız. Fazla naz yaptılar. Bence artık onlar gelsin Anadolu'ya. Girsek, Türkiye için yeni iş sahaları açılabilir. Eğitim seviyesi daha da yüksek olabilir. İngilizce artık zorunlu olur. Kültür kaynaşması olur. Artıları da olur, eksileri de olur. Demokrasi alanında birçok etkileri olur.

– Bence demokrasi alanında birçok yenilik olabilir. AB belki kişisel hakları artıracaktır. Belki Türkiye gerçek anlamda sorunlarıyla, en büyük sorun Kürt sorunu olarak görüyorum, kendi yüzleşse AB'ye girmesek de olur. Benim isteğim, kişisel haklar açısından girmesini isterim girecekse. Bazı kriterlerle de olsa iyi olur.”

Bazı görüşmeciler ekonomi alanındaki faydalarından ziyade, demokrasi ve sivilleşme açısından getirilerinin önemli olduğunu vurgulamıştır:

“Ben isterim girmesini. Demokratikleşme yönünde adımlar atılır. Ekonomi, eğitim alanında gelişme olur. Aslında ekonomi açısından ne getireceği önemli değildir, asıl demokratikleşme açısından getirileri olacaktır. Hiç olmazsa sivilleşir bu ülke. En azından girme umudu, havası bile birçok şeyi iyileştirdi. Eğer burada rahat bir şekilde sohbet edebilmemiz bile gelişmedir. İki-üç yıl önce bunları rahat rahat konuşamazdık. Ankara'dan biri gelecek ve sorunlarımızı konuşacağız, hayal gibiydi. O yüzden demokratikleşme açısından etkisi var. Ama kültür yapılarımız uygun değil, farklar var. O bakımından bizi almaları, kaldırmaları zor. Ama işsizliğe de çare olunması da önemli tabii.” G11 (E, 29, Üni.)

Bazı görüşmeciler yine demokratikleşme ve asker denetiminden kurtulunacağı için önemli olduğunu, demokrasinin o sevi-

yeye gelmesinden sonra istenirse girilmeyebileceğini belirtmiştir. Gençlerle yapılan bir odak grup görüşmesinde ise AB'ye girme konusu, Kürt sorunu etrafında tartışılmıştır.

"Bence girmeli, 1959'dan beri... Yani Türkiye de yoruldu biz de yorulduk. Avrupa devletlerinin refah seviyesine ulaşması için girmesini istiyorum. Merak ediyorum ne değişiklik olacak (E, 23, Lise).

Ben bu şartlar altında girmesini istemiyorum. Dayatılan, yaptırılmak istenen şeyler kesinlikle Türkiye'nin bağımsızlığı ile bağdaşmayan şeyler... En önemlisi bizim iç sorunumuz olan mesela Kürt sorunu. Geçmiş hükümetlerin ya da şimdi ki hükümetin çözüm bulması gerekirken dışarıdan bir Avrupa temsilcisinin gelip, 'bu olayı çözün, çözemezseniz Avrupa Birliği'ne giremezsiniz,' demesi bir Türk olarak zoruma gidiyor. Çünkü bu benim iç meselem. Mesela Atatürk zamanında da Fransız Okulu olayı çıktı. Dışarıya çıkartmak istediler bu meseleyi; Atatürk demiş 'bu bizim iç meselemiz siz karışamazsınız.' Zaten Atatürk'ün göstermiş olduğu hedef Avrupa Birliği'nin şemsiyesi altına girmek değil onların seviyesine ulaşmak. Ben bunu referans alıyorum. Onlardan iyi şeyler öğrenin ama onların şemsiyesi altına girmeyin. Bu nedenle ben bu şekilde Avrupa Birliği'ne girmek istemiyorum. Avrupa Birliği'ne karşı başka paktların oluşmasını istiyorum. Mesela bir Ortadoğu Paktı, anlatabiliyor muyum?.. Ben şu anda bir Kürt sorunu olduğunu inanmıyorum. Geçmişten beri gelmiş olan birtakım grupların kendi çıkarları için bunu bir provokasyon olarak kullanmalarını görüyorum. Yani bence mesela arkadaşımız Kürt, 'Şimdi sen bir Kürt olarak Türkiye'de yaşamaktan memnun musun bu şartlarda?' (E, 21, Lise)

Memnuun... Olsak da olmasak da yaşıyoruz (E, 23, Lise).

Bunu bir Kürt kimliği ile değil, bir Kürt kimliği ile değil... Dedğim gibi ben böyle bir sorun olduğuna inanmıyorum, dıştan gelen bir şeydir. Uzun süre Türkiye'nin bölünmesi istenmiştir. '80 sonrası bize yapılmak istenen şey şimdi yapılmıştır. Aramıza nifak sokulmuştur, birbirimize düşürülmü-

şüzdür. Bence İngiltere'nin Ortadoğu'daki yayılma politikasını güçlendirilmek için Türkiye'yi seçmiştir. Türkiye parçalandıktan sonra İngiltere Ortadoğu'da istediği şeyi oluşturacaktır (E, 21, Lise).

Bence bir Kürt sorunu yok bizim için (E, 21, Lise).

Nasıl olur, sorun buradaki Kürtlerin hepsi ayrı bir kimlik istiyor, okullarının olmasını istiyor. Fazla bir şey istemiyorlar. Okulları olsun kendi kimlikleri olsun, TV'den duyduğumuz bu tabii. Başka bir şey yok, TV'de daha fazla yayın istiyorlardı, başka bir şey yok. Yarım saatten daha fazla istiyor, daha fazla verse ne olacak? Ülke bölünecek değil ya, daha iyi olur (E, 23, Lise)."

Yine birçok görüşmeci yaşam kalitesi artacağı için AB'ye girmek gerektiğini söylemiştir. Ancak eğitim, sağlık, işsizlik gibi meselelerle ilgili altyapı hazırlanmadan özgürlükçü yasaların çıkmasının sorun yarattığını, örneğin suç oranlarının arttığını vurgulamıştır.

Kimi görüşmeciler de Türkiye'nin en büyük sorununun Kürt sorunu olduğunu, bunun çözümü için, "bölgedeki savaşın bitmesi" ve demokratikleşme için AB'ye girmek gerektiğini dile getirmiştir. Bazıları da konforlu bir ülke olmak isteniyorsa AB'ye girmek gerektiğini ancak dünya siyasetine yön vermek isteniyorsa girilmemesinin daha iyi olacağını savunmuştur.

AB üyeliği ile birlikte ana dilde eğitim konusu da, kültürel sorunlar hakkındaki tutumların ve kültürel ayrımların somutluk kazandığı bir alan olarak görüşmelerde sorulmuştur. Ana dilde eğitim konusunda genel olarak "ılımlı" bir yaklaşım sergilenmiş, bu konuda tedrici serbestlik ve imkân sağlanmasının sorun yaratmayacağı savunulmuştur.

Bazı görüşmeciler siyasi birliği tehdit ettiği gerekçesiyle ana dilde eğitime karşı çıkmıştır:

"Resmî bir dil varken eğitim dili, yani suni bir dilde eğitim olur mu?.. Şimdi istediği kadar konuşur, mesela şarkısını türküsü söyler, kitabını okur, kimsenin karıştığı yoktur ki. Mesela Kürtlerin babası sayılan Musa Anter, bir numaralı Tür-

kiye'nin, Türkiye'de yetişmiş Kürtolog. Musa Anter gibi bir adam, daha bu örgütler çıkmadan, bilmem ne çıkmadan evvel kitap yayımlamış bir insan. Kim mani oldu ona? Üç-dört tane kitabı var. Yani Türkiye'de bu terör olayı başlamazdan evvel Musa Anter'in yayımlanmış üç-dört tane kitabı var. Kim ne karışmıştı ona? Kürtçe yayımlanmış kitap. Demek ki bunlar bize dayatılıyor. Bölünüp parçalanmamızı sağlayacak istekler bunlar. Önce eğitim, yok efendim radyo-televizyon, yok gazete, arkasından eğitim, arkasından ne gelecek; bölünme: Kürdistan." G6 (E, 56, Lise)

Yine bir görüşmeci birden fazla dilin ve otoritenin sorun yaratacağını düşünmektedir:

"Ana dilde eğitim olursa çok kötü sorunlar olur, yarın devleti bile bölerler. Bir vatandaş bir dil konuşulur, bir bayrak olur ve herkes o bayrağın etrafında döner durur, o dili konuşur. Farzı misal sana bir şey söyledim. Hâşâ Allah'tan. Şimdi hepimiz Allah'a ibadet ediyoruz değil mi? Şimdi diyelim ki, hâşâ diyorum ya Rabbi tövbe estagfurullah, iki-üç tane Allah düşünelim. Estagfurullah, düşünmeyelim, varsayalım. Biri diyecek yağmur yağdıracağım, diğeri diyecek kar yağdıracağım, diğeri diyecek güneşli olsun hava. Olur mu? Hocam olur mu sen-ce? Şimdi mesela muhtarlığa gitti Kürtçe ikamet yaz bana, olur mu? Şimdi burada Arap var, Kürt var, Türk var, o zaman dört tane muhtar lazım. Biri de Süryani olacak, biri Kürt olacak, biri Arap, biri de Türk. Yani bana ters geliyor. Ana dil diye şimdi bir yerden başlanır, arkası gelir. Bilmiyorum, bana göre, öyle geliyor. yani eğitim olayı çok önemlidir. Eğitim bir kanaldan yapılır. Ne Arap kanalından ne Kürt kanalından..." G36 (E, 37, Lise)

Bazı görüşmeciler ise ana dil eğitimini isteyenlerin Kürtler olduğunu, onların da "ana dil eğitimini hak eden kültürel bir zenginliğe" sahip olmadığını dile getirmiştir:

"Ana dilde eğitim yani Kürtçe eğitim... Alfabe yok ki, nasıl eğitim olsun? Kültür, bilim gelişmemiş, neyin eğitimini vereceksi-

niz? Ermeni kültürü, Süryani kültürünü boş veremezsin ama. Arapların bir kültür hazinesi vardır. Kürtlerin bir filozofu, bir bilim insanı var mı? Yani gelişmiş bir kültür olsun ki, eğitimi verilsin... Türkleri bilmiyorum, yüzyıllardır Anadolu'da şairler, filozoflar... hepsi Türk müydü tartışılır. Ama Arap kültürü gelişmiş bir kültürdür." G22 (E, 48, Ortaokul)

Ana dilde eğitimin tartışılabilceğini, bununla birlikte dil ile ilgili serbestliklerin sağlanması durumunda kimi sorunların büyümesini engelleyeceğini ileri sürmüştür:

"Dilini konuşabilmek için ana dilde eğitim şart değil. Mesela biz Arapça konuşmak için eğitim almadık... Eğitim nasıl olur bilmiyorum, konuşulması tartışılması lazım. Ama ana dilde yayın serbest olsaydı, bunlar olmazdı. Her şeyi bir anda çözemezsiniz tabii aşama aşama, önce yayın meselesini çözmek lazım. Bütün hakları bir anda vermek de mantıklı da değil." G5 (K, 28, Üni.)

Benzer şekilde ana dilde eğitim gibi kültürel hakların Kürt sorununu çözebileceğini ve ana dilde eğitimin Kürt gençlerinin gelişimi için gerekli olduğunu dile getirenler de olmuştur.

"Bence ana dilde eğitim şart. Öğrenci ana dilini iyi bilmeden başka bir egemen dilde eğitim sürdüğünde hâlâ, mesela ben, öğretmen olacağım, ama kendimi Türkçe tam olarak ifade edemiyorum ve hâlâ, düşünün on altı yıldır okullarında okuduk, Türkçe eğitim gördük. Hâlâ kendimi daha iyi ifade edebildiyimi tam söyleyebilir miyim, söyleyemem. Bu yüzden ana dilde eğitim gerekiyor. Çünkü bu İsveç'te de uygulanıyor. Yirminin üzerinde ana dilde eğitim var. Ana dilde eğitim görenlerin daha başarılı olduğu ortada... Bence bu kültürel haklar tanınsa sorun büyük oranda biter. Sırf ana dilde eğitim olsun diye bugün dağa çıkan belki binlerce insan var... Yani Kürtlerin isteği devlet içinde devlet yaratmak değil. Kültürünü yaşamak ve Batı'daki o lüks hayatı Doğu'ya da aktarmaktır. O da nasıl olur, aynı imkânları verirsiniz olur. Doğu'daki bir ille Batı'daki bir ille aynı imkânları verirsiniz olur." D (E, 22, Üni.)

Yine Süryani bir genç ana dilde eğitim için bazı imkânlar yaratılabileceğini söylemiştir:

“Ana dilde eğitim tercihe bağlı olabilir. Ana diller üzerine fakülteler, kürsüler olabilir. Tercihe göre de ana dil eğitimi olabilir. Örneğin Süryanice İsa’nın konuştuğu dil, 5 bin yıllık bir dil. Bu dilin eğitime girmesi, Türkiye’nin vizyonu açısından da iyi olur.” G19 (E, 24, Lise)

Benzer bir şekilde bir görüşmeci, kültürlerin kaybolmaması için ana dilde eğitimin gerekli olduğunu ifade etmiştir:

“Ana dilde eğitim de olmalı. Eğitim olmaz ise bu kültürler kaybolup gider. Eğer bir ülke farklı kültürleri, mozaigi seviyorsa olmalıdır. Kültürler bir zenginliktir. Kötüye kullanmamak şartıyla tabii... Türkiye’de kötüye kullanıldığı oluyor, ondan korkuyoruz.” G12 (E, 46, Üni.)

Medya: Tercihler ve ana dilde yayın

Kültürel kimliğin önemli bir bileşeni olduğu için medya izleme örüntülerine dair de sorular sorulmuştur. Sahip olunan iletişim araçları ve izlenen televizyon kanalları, okunan gazeteler ve özellikle uydu aracılığıyla, Arapça, Süryanice ve Kürtçe yayınların izlenip izlenmediği ve bunun nasıl karşılandığı ve yorumlandığı gibi sorularla izlenen medya ile kültürel kimlik ilişkisine yönelik konularda görüşülmüştür. Kültür ve kimlik politikalarına dolayısıyla kültürlerarası ilişkilere dair önemli bir tartışma alanı olduğu için ana dilde yayıncılık konuları üzerinde durulmuştur.

Görüşmecilerin birçoğu günlük gazete satın almadığını, işyerindeki internetten takip ettiğini belirtmiştir. Bu görüşmecilerin gazete tercihlerini öğrenmek için, “Satın alacak olsanız hangisini alırdınız?” şeklinde bir soru sorulmuştur. Yine görüşmecilere, TRT’nin yaptığı Kürtçe yayın hakkındaki fikirleri sorulmuştur.

Mardin’de ulusal kanalların büyük bir bölümü izlenebilmektedir. Araştırma kapsamında görüşülen Mardinlilerin hemen

hepsi, televizyon ve uydu antenlerinin olduğunu söylemiştir. Görüşmecilerin çoğu, uydu anteni olmaksızın yayınların çok zor alınabildiğini, o yüzden Mardin’de uydu anteninin gerekli olduğunu belirtmiştir. Yine görüşmecilerin birçoğu Kürtçe yayın yapan televizyonların izlenmesi için uydu anteni kullanımının yaygın olduğunu söylemiştir.

Görüşmelerde etnik kimliğini Arap olarak tanımlayanlar ya da ana dilinin Arapça olduğunu söyleyenlerin birçoğu ulusal kanalları ve uydudan Arapça kanalları izlediğini, Kürtçe bilmekle birlikte Kürtçe yayın yapan kanalları izlemediklerini belirtmişlerdir.

“Bir CNN izliyorum. TRT 1. O da haberler ve CNN’in belgesellerini izliyorum. ‘5N1K’, ‘Afiş’ hep onları izliyorum. Çanak anten var. Arapça yayın yapan kanalları izliyorum. Irak taraflarının kanallarını izliyorum ama onları, çok hızlı konuşunca anlamıyorum açıkçası. Ama yine de konunun özetini çıkarmak kadar anlayabiliyorum. Suriye ile zaten hemen hemen aynı. Suudi Arabistan mesela orada birkaç gün kalsam biter o iş. Ama anlıyoruz gene de. Suriye’yi zaten tamamen anlıyoruz. Aynı konuşuyoruz. Kürtçe kanallar var yayın yapan ama kanal ayanı bile yok. Kenar mahallelerde izleniyor ama çok değil. Ama ben onu Diyarbakır’da gördüm. Mesela Diyarbakır’da hepsi. Kimin evine gitsem Roj TV. Sabahtan akşama kadar açık.” G5 (K, 28, Üni.)

Görüşmelerde uyduda sekiz tane Kürtçe yayın yapan kanal olduğu belirtilmiş, Kürt görüşmeciler de bu kanalları izlediklerini vurgulamışlardır:

“Burada Mezopotamya TV izleniyor. Mardin’in çoğunun çanak anteni var. Emniyetten geldiler, Roj TV izliyor musunuz? Daha sonra ne yaptılar, sinyali bozdular. Bazı yerlerde izlerler bazı yerlerde izlemezler. Bence bir sakıncası yok. Eğer şimdi sen, ailen bilmiyor bir şey, onu izliyor. Kürdistan var, Roj var, Mezopotamya var, Süryanilerin kanalları var, Arapça var. 8 tane Kürtçe kanal var. Mesela hepsini beğenirim. Haberleri Kürt-

çe de, Türkçe de, Arapça da var. Zazaca var, Sorani var. Arapça anlamıyoruz. En çok *Mezopotamya* ile *Roj TV*'yi beğeniyoruz. Mahallede de öyle beğeniliyor, izleniyor. Kürtçe müzik programları seyrediliyor. Kürtçe canlı yayın, insan hakları konusunda program var, insanlar izliyor. Mesela operasyonda asker ölmüş, hepsi bizim insanımız, asker de, dağa çıkan da bizim insanımız. Türkiye'de genel bir af çıkarsa, insanlar böyle bir yola başvurmaz. Ana dili olsa, eğitim olsa, mesela televizyonlar olsa ana dilde, herkes seyredebilse hepsi biter... Mesela yeni diziler, Güneydoğu'da çekilen, Berivan, Mahsun Kırmızıgül, buranın hayatını anlatıyorlar... Haberlerde de doğru gösterilmiyor. Abartıyorlar. Burada bir olay olmamışsa, Türk medyası olayı büyütüyorlar. Mardin'de çatışma var diye haber yapıyor." G42 (E, İlkokul)

Bir odak grup görüşmesinde, ulusal kanalların haberlerine güvenilmediği ya da evde Türkçe bilmeyen insanlar olduğu için Kürtçe kanalların müzik yayınının izlendiği belirtilmiştir.

– Daha çok maç izliyorum. Maç olmadı mı, daha çok *Roj TV* ve Kürt yayını yapan kanallar. *Roj TV* ve *MMC* kanalları. Daha çok onda müzik çalıyor, müzik dinliyoruz. OGG1-A (E, 21, Lise)

– *Kürdistan TV* var, *Zagros TV* var. Daha çok anlaşılan, bu bölgeye hitap eden *Roj* ve *MMC* dir. OGG1-B (E, 19, Üni. Öğr.)

– Daha çok müzik çalıyor, müzik dinliyoruz. OGG1-A (E, 21, Lise)

– ES: *Haberleri hangi kanallardan takip ediyorsunuz?*

– Fark etmiyor, hangi kanalı açarım varsa ilk başta onu takip ederim. Daha çok *NTV*'yi takip ediyorum. *NTV* ve *CNN* en iyisi. OGG1-A (E, 21, Lise)

– Maalesef, karşı yayından dolayı, *Roj TV*'yi bozdular, eskiden onu izlerdim. Haber kanallarını seyrediyorum. Ama ben daha çok gazeteden takip etmeyi tercih ediyorum. Yanlış haberler veriliyor. Medyaya güvenmiyorum... Çanakların hepsi *Roj TV* için alınıyor. Borçla da olsa yine de alınıyor. Sonra yaşlılar Türkçe'yi bilmiyor, o yüzden *Roj TV*'yi izliyorlar. Türkçe

anlamıyorlar, iki de bir ne oluyor ne diyor, siz de bir şey anlamıyorsunuz... Ayrıca bence Kürtlerin de medyası olmalı bu büyük eksiklikler” OGG1-C (E, 20, Üni. Öğr.)

Görüşmelerde Kürt olmayan ya da Kürtçe bilmeyen görüşmeciler de Roj TV'nin izlendiğini, genel olarak çanak antenlerin Kürtçe yayın yapan kanalların izlenebilmesi için kullanıldığını belirtmiştir.

Bazı görüşmeciler Roj TV ve diğer Kürtçe kanalları izlemenin siyasi görüşe bağlı olduğunu ve bunlardan uzak durmanın öğütlendiğini vurgulamıştır:

“Şimdi devletçi bir aile yapısı var ve her zaman siyasi şeylerden uzak kaldım. Bir ara hani Med TV, Roj TV işte o kanallara baktığınız zaman, onlar yasaklanan şeylerdi. O bize alışkanlık haline geldi. Bir Nazım Hikmet'i bile, öğretmen olduktan sonra okumaya başladım. Çünkü üniversite döneminde, ya da lise döneminde bana zarar verebileceği düşüncesiyle hep bu tür şeylerden uzak kaldım. Belki bu konuda biraz asimile de olduk. Öyle de söyleyebilirim. Kendi kültürünüzden uzak bir şekilde yetiştiriliyorsunuz, ister istemez bunu yapmak zorundasınız. Çünkü insanlar farklı bir şekilde, Kürt demek, bunu yapıştırmak zorunda kalıyorlar. O yüzden, ondan hep uzak kaldım. Kürtçe parça bilmem, benim arkadaşlarım Kürtçe parçaları çok iyi bilirler. Ben sadece müziğinden anlarım Kürtçe olduğunu. Ya da ne bileyim Kürtçe asla ben şey bilmem, alfabeyi bilmem. Bazı Türk arkadaşlarım çok çok iyi bilir. Hatta bana derler sen Kürt'üm falan deme, değilsin derler. Belki birazcık aile uzaklaştırdı. O yüzden ne Med TV'dir ne Roj TV'dir bu tür şeyleri hiç şey yapmadık. Bilmeyiz izlemeyiz.” G2 (K, 29, Üni.)

Kürtçe yayınları izlemenin politik bir eylem olduğu birçok görüşmede açık ya da dolaylı bir şekilde belirtilmiştir:

“Show TV, ATV falan izliyorum. Uydu anten var, Arapça kanallara bazen bakıyorum... Kürtçe kanalları, ayarlı bile değil. Onları köyden gelenler, bu Kürt kanallarını izlemek için gidip dijitali alıyorlar sadece onu izlemek için... Ana dilde yayın bence

yanlış, sadece Türkçe dilimiz var, Türk bayrağımız var. Biz sadece onu biliriz.” G8 (E, 48, Lise)

“Ekseriyetle *Kanal 7* izlerim. İbrahim Tatlıses'i izliyorum, onu dinliyorum, cumartesi mi çıkıyor pazar mı? Bir de bu dinî sohbetler çıktığı zaman *Kanal 7*'de onu, bir de Deli Yürek miydi onu takip ederim... Medya yanıltıyor. Doğan mıydı onu beğenmiyorum, Erdoğan için çalışıyor... Uydu antenim var... Türk kanallarından başka izlemiyorum... Kürtçe kanallar var, ama izlemiyorum... dilini anlıyorum da ama sevmediğim için dinlemiyorum, ben devletini seven insanım.” G9 (E, 56, İlkokul)

Bazı görüşmeciler, Kürtçe kanalları izlediğini, insanlar tarafından da izlendiğini ve Kürtçe yayınların engellenmeye çalışıldığını belirtmiştir:

“Televizyon olarak *Sky Türk*, *NTV*, *CNN Türk* genelde haber kanalları ve bizim Kürtçe kanallara bakıyorum. Müzik kanalları *MMC*, *Mezopotamya*, Barzani'nin kanalı *Kürdistan TV*, *Kürt-Sat* bir de *Roj TV*. *Roj TV* tam olarak bizim lehçemizi kullanıyor. Ama şehirde izleyemiyoruz artık askeriye *Roj TV*'nin sinyallerini engellemiş herhalde. *MMC*'yi izleyebiliyoruz. Bir sinyal yansıtıcı koymuşlar kaleye. Bazıları karton ya da mukavva koyuyormuş, kale tarafına o şekilde yayını alabiliyormuş. yani komik geliyor insana... *Roj TV* genelde burada izleniyor, Türkiye'deki Kürtlere hitap ediyor... *MMC*, *Kürt-Sat*, *Kürdistan TV* Kuzey Irak'taki Kürtlere, *Rojhilat*, *Komala* kanalları da İran'daki Kürtlere hitap ediyor... Türkiye haricindeki kendi ülkelerinden yayın yapıyor, *Roj Avrupa*'dan... *TRT*'nin Kürtçe yayını ben bir kez izledim, yayını güzel olsun izlenebilir. Ama Kürtçesi gayet güzel. *TRT* yaptığı zaman düzgün yapıyor. Ama onların yayına ihtiyacımız yok, 24 saat izleyebiliyoruz zaten... Hemen herkeste çanak anten var. Araplar Arapça kanalları da izliyorlar. Zaten Türk yok. Ama Araplar biz Türk'üz diyorlar.” G11 (E, 29, Üni.)

Yine bir görüşmede Kürtçe yayın izlemenin politik olabileceği belirtilmiştir:

“Zaman okuyorum ücretsiz geliyor... ATV, STV, Kanal D izliyorum. STV ‘Sırlar Dünyası’ o programları takip ediyorum. Çanak antenim yok. Ama çanak anteni olan çok. Arapça kanallar izlenir, *El-Cezire* mesela. Kürtçe olarak da *Med TV*, *Mezopotamya*, *Roj TV* var. İnsanlar izliyor, genellikle müziklerini beğeniyorlar. Kürt kesimi, *Roj TV* izliyor. *Roj TV* bölgeye dair belgeseller de yayımlıyor. Aslında sorun değil ama siyasi olarak amaçlı ise onu bilemiyorum.” G20 (E, 34, Lise)

Gençlerle yapılan bir odak grup görüşmesinde, izlenen medya belirtilmekle birlikte, Kürtçe yayınların politik olması nedeniyle mesafeli olunduğu kaydedilmiştir:

“– *Mardin Sesi* gazetesi okuyorum. Eve de *Zaman* gazetesi geliyor, aboneyiz. Dergi olarak da *Sızıntı*’ya aboneyiz. Evde babam *FB TV* izler, ben *Show*, *ATV*, *STV*. Haberleri *ATV* ve *Show TV*’den izleriz. Uydu antenimiz var. Arap kanallarını izleriz, Kürtçe kanallardan da müzik dinleriz bazen. OGG2-A (E, 23, Lise)

– Ben spor gazeteleri okuyorum, *Fanatik*, *Fotomaç*. Zaman zaman *Takvim* alıyorum. *ATV*, *Show TV*, *TRT* izleriz. Çanak anten var. Kürtçe kanalları izlemiyorum, soğugum. Onların devlete yaptıkları bana ters geliyor. Türkiye’yi sevmeyenlerin yardımıyla yayın yapıyor. Ben sevmiyorum ama evde izleniyor. Misafir geldiği zaman açılır, *Roj TV* var, *Kürt-Sat* var... Evet *TRT* Kürtçe yayın yapmıştı ama evde beğenmediler, biz böyle konuşmayız diye. Kürtler de eleştirdi, Araplar da.” OGG2-B (K, 23, Lise)

Bir görüşmeci de¹⁶ *TRT*’nin yaptığı Kürtçe yayının süresini eleştirmiştir:

“Ülkede *Özgür Gündem* ve *Radikal* gazeteleri alırım. *Roj TV* izliyorum ama sinyali engelliyorlar bu aralar. Onun dışında *NTV* ve *CNN Türk*. Uyduda üç tane Irak’tan yayın yapan, iki tane bizim, bir de İran’dan yayın yapan var. Bildiğim kadarıyla altı Kürtçe kanal var. En çok *Roj TV* izliyorum. Mardin’de herke-

16 OGG6-B (E, 31, Üni.)

sin uydusu yok, ama olan uyduların çoğu Roj TV içindir. ATV, Show TV'nin haberleri inandırıcı bulunmuyor. İnsanlar doğru-ları biliyor... TRT'nin Kürtçe yayınları pek izlenmedi. İnsanlar ana dilini 10-20 dk. yayınla öğrenecek değil ya, hakaret gibi.”

Bazı görüşmeciler Kürtlerin tam olarak anlamamasına rağmen Kürtçe kanalları izlediğini belirtirken, Kürt görüşmecilerden çoğu özellikle Roj TV'nin hem dil hem de kültür olarak Türkiyeli Kürtlere hitap ettiğini belirtmiştir:

“Gazete alamıyoruz, internetten (işyeri) takip ediyoruz... para verecek olsam bir *Hürriyet*, bir de *Özgür Gündem* alırım. TGRT izliyorum, Roj TV'ye bakıyorum. Haberleri NTV ve Roj TV'den izliyoruz. Kürtçe yayın yapan dört-beş kanal var uyduda. Roj TV'nin lehçesi anlaşılıyor zaten hem Kürtçe hem Türkçe yayın yapıyor. Çanak anteni olanlar Roj TV izliyor. Roj TV kültür olarak hitap ediyor. Müziklerini dinliyor.” G32 (E, 51, İlkokul)

Yine bazı görüşmeciler Kürtçe kanalların izlendiğini ancak gizlendiğini vurgulamıştır:

“Günlük olarak *Gündem* okuyorum. Uydu antenimiz var... Kahvehanelerde de var, Kürtçe kanallar açılmıyor ama. Evde Roj TV izliyoruz. Herkes izliyor hemen hemen. Ama başbakan geldiğinde bir sinyali engellemişlerdi o zamandan beri izleyemiyoruz. Frekans engelleyicileri koymuşlar. Kürtler Roj TV'yi izliyor... Dokuz-on tane Kürtçe kanal var... Lehçe olarak en iyi Roj TV anlaşılıyor. Roj TV Arapça da Türkçe de yayın yapıyor zaten. Med TV müzik yayını yapıyor... TRT'nin yaptığı Kürtçe yayın insanların ilgisini çekecek konularda değil, saatleri de uygun değil.” OGG5-A (E, 34, İlkokul)

Süryani bir görüşmeci ise Süryani kanalları olmakla birlikte çok izlemediğini belirtmiştir:

“Gazete okumuyorum, zamanım param yoktur. CNN Türk, NTV, Haber Türk izlerim. Çanak anten var. Arap kanalları izlemiyorum. Süryani kanalları var, İsveç ve Irak'tan yayın ya-

pan, çok az izliyorum. Kürtçe kanalları da vaktim olduğunda izliyorum. Yalnız İran tarafının Kürtçesini anlamıyorum.” G12 (E, 46, Üni.)

Bir görüşmecinin izlenen kanalları belirtirken, yaptığı kültürel ayrımlar dikkat çekicidir:

“CNN’i izliyoruz, NTV izliyoruz. Roj TV daha önce izliyorduk şu anda Mardin’de kapanmış, sinyali engellemişler. ATV izliyoruz. Yalnız Türk yanlıları da en fazla Show TV, bir de Flaş haberi var, onları izliyor... ama Roj TV’ye Mardin’de merkezde pek rağbet etmezler ama kenar mahallelerde kırsal kesim tümü çanaklar damlarda, izleniyor. Hem haberler hem diziler izleniyor çünkü dil olarak anlaşıyorlar, ben anlamıyorum. Sadece yedi buçuk haberleri Kürtçe devam ediyor, 8’den sonra Türkçe haber yayını yapıyorlar ben 8’den sonra izliyorum. Arapça da izlediğim oluyor, Arapça da yayın yapıyor.” G14 (E, 50, Ortaokul)

Bir görüşmede ulusal medyaya güven duyulmadığı, yerel medyanın izlenmeye çalışıldığı vurgulanmıştır:

“Para verip gazete almıyorum. Boyalı basındır. İnternette takip ediyorum. Haber kaynakları aynı zaten. Yerel gazeteleri alırım. Ama Mardin’de yerel basın çok zayıf... TV’de de haber programlarını ve belgeselleri izlerim... Çanak anten var. Arapça kanalları izlerim, El-Cezire izlerim. Dili tam olarak anlayamıyorum ama genelde anlıyorum... Kürtçe kanallar var 5-6 tane. Biz izlemiyoruz. Kürtler izliyorlar. Roj TV izleniyordu, sinyal engellendi izlenemiyor.” G24 (E, 59, Lise)

Görüşmelerde sorulan bir başka soru ana dilde yayın konusundadır. Görüşmecilerin birçoğu ana dilde yayının konusunu “Kürtçe yayın” olarak algılamış ve serbest olması gerektiğini belirtmiştir.

Bazı görüşmeciler dil ve ana dilde yayın serbestliğinin gerekli olduğunu, böylece “birbirimizi daha iyi tanıyıp önyargıları kaldırabileceğimizi” dile getirmiştir:

“Olsun. Çünkü olmadığı zaman biz birbirimizi tanımadığımız halde kin güdüyoruz birbirimize. 1985’lerde 1987’lerde çok iyi hatırlıyorum Kürtçe konuşmak yasak. Yuvada bile Kürtçe konuşmak yasak. Askerler bizi öldürür. Kürt nedir, Kürtçülük nedir, Kürtçü nasıl olunur bilmediğimiz halde birbirimize düşman olmuşuz. O çok önemli bir şey. Yani aslında budur her şeyi mahveden ben size söyleyeyim. Yani yasak olması. Niye olsun ki? TRT ordunun kanalıydı. Tek kanaldı Türkiye’de. Hâlâ da ordu destekliyor. Olsun. Yani orada yayın ihlalleri var. O her kanal için geçerli. Mesela Aliye dizisi. Çok konuşuldu. Çocukların bilmem nesini bozuyor diye RTÜK kararıyla durduruldu bir kere. Buna da öyle koysunlar ne olacak ki, değil mi? Yayın ilkelerini ihlal etmediği sürece bir sorun yok. Hepsini aynı olsun. Ne var ki bunda? Baştan yasaklar konuluyor ve biz bunların neden konulduğunu bilmeden büyütüyoruz. Sonra öğreniyoruz ama iş işten geçmiş oluyor. Benim gibi bu kültürel çeşitliliğin içine girmeyen, sosyalleşmenin içine girmeyen, hâlâ öyle düşünüyor arkadaşlarım mesela. Mesela benim inşaat mühendisi olan arkadaşım var. Kürtlerle çalışmak istemiyor. Kocaman kız benim kadar.” G5 (K, 28, Üni.)

Bazı görüşmeciler de, “bayrak ve toprak dışında” her şeyin tartışılıp değiştirilebileceğini, bu yüzden ana dilde yayının da serbest olabileceğini söylemiştir. Bazı görüşmeciler ise, ana dilde yayının serbest olmasının bir sakıncası olmadığını ancak sorunun ana dil değil daha büyük olduğunu, bu “kültürel taleplerin ardı arkasının gelmemesinin” tehlikeli olduğunu belirtmiştir.

Bir odak grup görüşmesinde ise ana dilde yayın konusu, gündelik ilişkilerle kıyaslanarak ve “politik korkular” ile ele alınmıştır:

“– Vallahi bence ana dilde yayın olsun, TV seyretsin. OGG4-B (E, 23, Lise)

– Olmasın ya burası Türkiye Türkçe yayın yapılsın. OGG4-B (E, 21, Lise)

– Bence de olmasın Türkiye'nin ana dili Türkçe. Türkçe olsun, çünkü bu bizde çok farklı yansımalar neden oluyor, biz bunun iyi tarafını kullanamıyoruz. OGG4-C (E, 21, Lise)

– Adam orda kendi müziğini çalacak. OGG4-A (E, 23, Lise)

– Bunu istismar eden güçler var yalnız. OGG4-C (E, 21, Lise)

– İstismar edenler bölünmeye neden olur ama kendi müziklerini çalsa dinlemiyor musun? OGG4-A (E, 23, Lise)

– İyi de buradan iyi bir şey, Avrupa'dan geldiği zaman kötü bir şeye dönüşüyor. Biz bunu yapamıyoruz olmuyor, neden yapamadığımızı bilmiyorum. OGG4-C (E, 21, Lise)

– E.S.: *Korkuyoruz belki?*

– Belki... ama olmuyor, neden bilmiyorum. Biz Arap, Kürt, kadın-erkek arkadaşlık konusunda bizim bir sorunumuz yok ama sorunun neren kaynaklandığını ben bilmiyorum. OGG4-C (E, 21, Lise)”

“İnsan hangi dilini biliyorsa o dilde yayın yapabilsin. Devlet Türkçe'yi öğretebiliyorsa, bu konuda bir sorun yok. Ama diğerlerini şimdiye kadar ihmal ettik, öyle olsa sorun olmaz. Korkmamak lazım. Yani Türk olmayandan korkmaya gerek yok. İşte ne mutlu Türk'üm diyene. Ya Türk olmayan? Ama “Ne mutlu Türkiyeliyim” olsa, o zaman sorun olmaz. Türk olmak için hem Müslüman olmak lazım hem de Orta Asya'dan gelmek lazım, öyle değil mi? Bence ‘ne mutlu Türkiyeliyim’...”
G13 (E, 68, Lise)

Görüşmelerin birçoğunda ana dilde yayının serbest olması, korkulacak bir şey olmadığı ve bu konudaki “heveslerin kırılacağı” gerekçesiyle savunulmuştur. Bu konuda en çok verilen örnek de müzik serbestliği olmuştur. Kürtçe müzik kasetleri yasakken herkesin yasadışı yollarla bu kasetleri edindiği, ragbetin çok olduğu, ancak Özal dönemiyle serbest olmasının ardından kimsenin ragbet etmediği sık sık vurgulanmıştır. Ana dilde yayın konusunda da böyle olacağı belirtilmiş, “istediklerinin verilmesi”nden korkmaya gerek olmadığı fikri genelde paylaşılmıştır.

“Ana dilde yayın, ne kadar yasaklanırsa o kadar rağbet görüyor. Yasaklar tatlıdır. O yüzden serbest olursa bir şey olmaz. Kızıltepe’de dil kursu açıldı kimse gitmedi, kasetler serbest oldu kimse almıyor. Yasak kalkınca mantıklı ve değerli olan şeylere yöneliyor insanlar. Serbest olmalı, kapalı toplumun bir faydası yoktur... Toplum kendine güvenmeli, serbestlik sağlayarak ileriye gidebilir.” G22 (E, 48, Ortaokul)

“Kürtler bu ülkenin öz evladıdır, azınlık değildir. Ana dilini nasıl yasaklarsın? Yayın da yapabilmelidir rahatça. TRT yayın yaptı, Kırmançi diyor. Kırmançi diyerek insanları aşağılıyor. Kürtçe diye bir dil var bunu kabul etmek lazım. Güneydoğuda bugün herkes Roj TV izliyor. Devletin denetimi dışında ve örgüt propagandası yapıyor. Sen aç TV’ni devlet olmazsa özel olur, kontrolünü yaparsın. Televizyondan korkmamak lazım. Cesurca adımlar atılmalı, terörle de mücadele edilmeli... Yasaklar tatlı olur. Kürtçe müzik yasakken herkes kasetleri alır saklardı. Serbest olunca kimse rağbet etmiyor.” G35 (E, 42, Lise)

Bazı görüşmeciler de anadilde yayın konusunu çokkültürlülüğün bir gereği ve bir aradılığı sağlayacak bir kültür politikası olarak değerlendirmiştir:

“Ana dilde yayın serbest olmalı. Çünkü Türkiye kozmopolit bir ülke. Sırf Türklerin yaşadığı bir yer değil. Laz’ı da var, Çerkez’i de var, Ermeni’si, Süryani’si. O yüzden daha değişik. Mesela bütün bir günü bu yayına dökemezsin. Ama günün bir saati, belli bir saati... Mesela, gelip bana deseler ki bir hafta boyunca TRT’de Süryanice, Kürtçe, Arapça yayın yapacağız deseler ben buna karşı çıkarım mesela. Ama belli saatlerde yapılırsa çok iyi olur. Zaten hepimizin kullandığı ortak bir dilimiz var; Türkçe, bu bizim üst dilimiz. Ama bizim kendi kullandığımız orijinal dilimiz Süryanice’dir. Süryanice haberlerde söylenmesi, şarkı söylenmesi bizi gururlandıracaktır. Ülkemize olan bağlılığımızı da kat kat da artıracaktır psikolojik olarak. Ama insanlar bunun farkında değil maalesef. Şu an TRT’de

Kürtçe yayın vermeye başladığınız zaman, adam dağa çıkmaya karar verdiyse, bu düşüncesini tekrar gözden geçirir. Çok hassas nokta. İnsanların iletişimi konusunda çok hassas. Dağa çıkan insanın psikolojik olarak beyni yıkanıyor zaten. İşte burada devlet yapacağız, şöyle yapacağız, böyle yapacağız ama bu adamın normal bir çanak antenle, ya da normal yayın yapıyor zaten TRT'yi ya da radyoyu açtığı zaman Kürtçe yayın duyarsa o kararını tekrar gözden geçirebilir. Bu çok dikkat edilmesi gereken bir konu. Bence, benim savunduğum bir düşünce. Olması lazım. Bağlılığı artırır.” G19 (E, 24, Lise)

“Ana dilde yayın serbest olmalı. Yasaklar çiğneniyordu, serbest kaldı bazı şeyler rağbet yok. O yüzden korkmaya gerek yok. Bir ülke kendinden emin olmalı. Herkes kendi dilini konuşunca o ülke yıkılacaksa, bölüneceğim diyorsa, bu büyük bir sıkıntıdır. Bu ülke ne ana dilden ne başörtüsünden korkmalı. Bunlar paranoya olmuş. Bu ülke büyük bir ülke, kendine ve halkına güvenmeli. Kültürel çeşitlilik sadece Türkiye’de yok ki, bu coğrafyamızdaki bütün ülkelerde var. Baskı rejimleri yıkılıyor, Sovyetler Birliği’nde gördük.” G37 (E, 40, Üni.)

Bir görüşmecinin hangi kanalları izliyorsunuz sorusuna “Valla biz Kürtler Roj TV izliyoruz,” diyerek izlediği kanalları saymıştır:

“Valla biz Kürtler olarak Roj TV’yi izliyoruz. Ama ben spor kanallarını da izliyorum. Dokuz-on tane Kürt kanalı var. Lehçe olarak Roj TV anlaşılıyor. Roj TV Arapça da Türkçe de yayın yapıyor ayrıca. Med TV müzik yayını yapıyor zaten. Roj TV’den haberleri izliyoruz.” OGG5-A (E, 34, İlkokul)

Genel olarak görüşmelerde şehirli Araplar ve Süryaniler çanak antenleri olmakla birlikte ulusal yayın yapan kanalları izlediklerini, Kürtçe bildiklerini ve uydudan Kürtçe yayın yapan kanalların lehçelerini anladıklarını fakat bu kanalları izlediklerini belirtmişlerdir. Ancak özellikle Kürtlerin yoğun olduğu mahallerde, çanak antenlerin Kürtçe kanalları izlemek için alındığını dile getirmişlerdir. Kürt görüşmecilerin çoğunluğu

da ulusal kanallarla birlikte Kürtçe kanalları da izlediklerini, büyük oranda da Türkiyeli Kürtlere hitap eden *Roj TV*'yi izlediklerini belirtmişlerdir.

Medya tercihlerinin, bir eğlence konusu olduğu kadar kültürel ayrımları da içerdiği söylenmelidir. Kültürel tercihler bir güç ilişkisine konu olduğunda, kültürel alandaki mücadelenin politikleştiğini, bu tercihlerinde hem kültürel kimliğin hem de politik kimliklerin göstereni haline geldiği öne sürülebilir.

Politika: Tercihler, görüşler, eğilimler

Kuramsal bölümde, politikanın tanımları tartışılmış ve genel olarak güç/iktidar mücadelesi ve pratiklerini kapsayan bir politika tanımı kabul edilmişti. Bununla birlikte, tartışılan bütün yaklaşımların politikayı toplumsal gruplar ve aktörler arası ilişkisinin bir biçimi olarak kabul ettiği söylenebilir. Politika, Miller'ın (1995) ifadesiyle, çıkar ve düşünceleri farklı olan bir grubun karar alma süreci olarak, Easton'da (Poggi, 2001) kaynakların dağıtımının bir biçimi olarak, Schmitt'te (2007) "dost-düşman" ayrımına dayanan ve topluluklar arası sınırları çizmek ve korumakla ilgili olarak tanımlanmıştır.

Schmitt'in, her topluluğun kültürel benliğini dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı savunmak görevini üstlenen, topluluğun sınırlarını çizen ve koruyan ve "dost-düşman" yani bir bakıma "biz" ve "diğerleri" ayrımına dayanan politika kuramı, çalışmamızda yanıt aradığımız sorularla yakından ilişkilidir. Kültürel sınırların nasıl çizildiği, kültürel kimliğin bu sınırlar aracılığıyla nasıl inşa edildiği ve kültürlerarası ilişkilerin niteliğinin ne olduğu gibi temel sorularla ilgilenilmiştir.

Bu nedenle, temel politik eylem olarak oy kullanılıp kullanılmadığı, politik tercihlerin nelere göre belirlendiği, herhangi bir siyasi partiye üye olunup olunmadığı, Mardin'de seçimlerde ya da yerel düzeyde politika yapan kurumlardaki rekabette etkili olan faktörlerin neler olduğu, politik tercihlerin neye göre yapıldığı; aile, aşiret, cemaat, etnik kimlik gibi unsurların politikadaki etkisinin ne olduğu, siyasi partilerin ya da po-

litikacıların nelere dayanarak destek istedikleri gibi sorular sorulmuştur.

Öte yandan meselenin ayrıksı bir durumu söz konusudur. Politika, çalışmanın temel kavramlarından biridir ve verilerin analiz edilmesi sürecinde de anlaşıldığı üzere, araştırma problemine dair temel yanıtları içermektedir. Sonuç bölümünde ayrıca değerlendirileceği için yorum ve çözümlemelere yoğunlaşmadan, geniş anlamıyla betimlemeci ifade ve görüşlere yer verdiğimizizi belirtmeliyim. Yalnız bu betimlemenin, görüşmelerde politikaya ilişkin olarak ifade edilen düşüncelerin dile getirilmesi ile ilgili bazı zorluklardan dolayı birbiriyle kesişen, yer yer tekrarlar içeren bir şekilde olmasına izin verilmiştir. Bu betimlemenin iç içe geçmişliğine ve kimi durumlarda kesişmesine izin verilmesinin birinci nedeni indirgemecilikten kaçınmak, ikincisi ise politik söylemin –hiçbir müdahale bulunmadan– yoruma açıklığını korumaktır. Politik meseleler hakkındaki görüşler ve söylemler betimlenirken şu tür bir indirgemecilikten kaçınılmaya çalışılmıştır: Çok katmanlı ve çoklu kimliğe sahip insanları tek bir kimliğe indirgeme tehlikesi.

Görüşmelerdeki en tartışmalı konu politika olmuştur. Bu yüzden hem en uzun cevaplanan hem de verilen yanıtların en çok çeşitlendiği başlıklardan biridir. Ayrıca diğer bazı başlıklar da, örneğin medya tercihleri ya da Avrupa Birliği'ne girmek gibi konular, kolaylıkla politik meselelere ilişkin görüşlerin dile getirildiği konular haline gelebilmiştir. Hatta bir görüşmede, her konu başlığını bir şekilde Kürt sorununa bağlayan bir görüşmeci, nezaket sınırlarında kalan bütün itirazlarına rağmen, araştırma konusunun bu olduğunda ısrarcı olmuştur.

Politika konusunun, mülakat için çıkarılan yarı yapılandırılmış soru başlıklarının tümüne sızmasının nedeni üzerinde durmak önemlidir. Çünkü Ulrich Beck'in söylediği gibi belki de, içinde yaşadığımız düşününsel modernlikte¹⁷ siyasal ola-

17 Beck, modernliğe ait iki çağı birbirinden ayırır: Bir yanda basit, sınıai modernlik, öte yanda belirmeye başlayan ve siyasal alanın icadı çağrısında bulunan düşününsel modernlik. Düşününsel modernlik, modernliğin öz-düşünüm ve öz-eleştiri geleneğinin devamı niteliğindedir; "...(A)ma bunun ötesinde, düşününsel modernleşmeyle kastedilen, sınıai modernleşmenin yüksek düzeyde

nın kategorileri değişime uğramaktadır. Beck'e göre "Öyle bir durumdayız ki geçerli kurumların, kavramların, siyasallık kavramlarının ne kapsayabildiği ne de yanıtlayabildiği sorularla karşı karşıyayız" (1999: 18). Kültürün uzak köşelerine sızmış politik söylemin içerdiği çeşitliliği ve tartışmacı edayı, politik alanda birikmiş bir enerjinin kültür alanında açığa çıkması olarak okumak mümkündür. İlk olarak, mülakatlar da hemen herkesin seçimlerde oy kullandığını belirttiği söylenebilir. Oy kullanmayı vatandaşlık görevi ya da sorumluluğu olarak görenler olduğu kadar, bunu "kimliğin gösterilmesi", "mevcudiyetin ispatı", aile, aşiret ya da cemaat gibi toplumsal grupların kaynak bölüşümü mücadelesindeki güç gösterisi olarak kavrayanlar da vardır.

Görüşmecilerin bir bölümü, politik tercihlerini siyasi partiyi değil, aday olan şahsı değerlendirerek belirlediklerini ifade etmiştir. Aday olan kişinin meziyetlerine, "ailesine, soyu"na, "dürüstlüğüne" baktıklarını vurgulayanların yanı sıra adayın "kültürünü" ve "düşüncelerini" değerlendirdiğini söyleyen görüşmecilere de rastlanmıştır.

Bir görüşmeci adayın önemli olduğunu, oy verirken adayın meziyetlerine baktığını şu şekilde vurgulamıştır:

"Her seçimde kullandım tabii oy kullanmak vatandaşlık görevidir... Ben adaya bakarım, memleketine faydalı olacaksa iyi şeyler yapacaksa istersen affedersin Hristiyan olsun. Benim partiyle işim olmaz adamına bakarım. Mesela misal kardeşim aday oldu ona da vermem. Yabancıdır, memleketine faydalı olsun. İyi aday hangi partiden olursa olsun veririm. İyi olsun yeter. Sonuçta hepimiz kardeşiz. Mardinliler de adama bakıyorlar, onlar da benim gibi... Tabii bazıları seçimlerde aşiret reisi kime kanaat getirirse ona veriyorlar." G17 (E, 55, Lise)

Kendini "Mardin yerlisi" olarak tanımlayan birçok görüşmeci, adaya ve "aşırı uçları temsil etmeyen" partilere oy verdiğini

gelişmiş ülkelerindeki modernleşmeyi çevreleyen koşulları ve modernleşmenin temellerini değiştirmesi gibi, özünde alalede olmakla birlikte önemli sonuçlar doğuran, henüz de irdelenmemiş olan temel bir olgudur" (1999: 12).

belirtirken, kökenini bu şekilde tanımlayan bazı görüşmeciler de (aşağıdaki ikinci alıntıda örneklendiği üzere) siyasi görüşüne göre oy verdiğini belirtmiştir:

“İnsanların, o partinin, devletimize faydalı mıdır, zararlı mıdır ona bakıyorum. Şimdi ırkçı insanlar, ben onlara karşıyım. ırkçı insanlar iyi değil. Bu devlette demokrasi vardır, bu devlette bütün insanlar eşittir. ırkçılık iyi bir şey değil. ırkçı bir partiye üye olmam ben. DEHAP, ırkçı bir partidir ve ben Kürt’üm, ben o partiyi desteklemiyorum. Kendim, aslım Kürt’tür, ana dilim Arapça’dır benim de, Arap büyümüşüm, benim kökenim Kürt’tür. ırkçı insanlar, devlete zarar veren insanlar hangisi partiyse, ben ona destek vermem. Ha, Türk milliyetçileri de aşırı olsa, onları da desteklemem. Aşırı milliyetçiler de olursa, hani ‘Türk’ün Türk’ten başka dostu yoktur’, ona da karşıyım.”
G36 (E, 37, Lise)

Görüşmeci politik ayrımların, arkadaşlık ilişkilerini belirlemediğini vurgularken, kültürel ayrımlar ile politik kimlik arasındaki sınırların örtüşmek zorunda olmadığını örneklendirmektedir:

“Diğerlerine nasıl karşıysam bunlara da karşıyım. Ama benim arkadaşlarım, bir sürü MHP’liydi. Çok sevdiğim MHP’li arkadaşlarım vardı. Yani böyle, onlar hepsi kötüdür diye bir şey yok. Çok sevdiğim DEHAP’lı arkadaşlarım da var. Ama köken olarak, şey, parti olarak, bir vizyon olarak partinin şeyine göre, ırkçı bir partide ben yer almam. Yani ne MHP’ye üye olurum ne de DEHAP’a üye olurum. İki partiye de üye olmam. Ama bir sürü dostlarım da var içinde, yani ben kötülemiyorum onları. Ama fikirleri beni tatmin etmiyor. Öbür türlü, bakıyorum mesele devlete en çalışkan olacak parti... Şimdi ben sol partiler, ben uygun görmüyorum. Ama beni mecbur kılarlar, benim bir adayım olur, benim bir akrabam olur, ben aday olurum, o aynı bir konu, o da menfaat içindir. Açık söylüyorum, menfaat içindir. Yok beynime göre, siyasi, şey olarak hedef destekleyeceksem, ben sağcı bir partiyi desteklerim. Yani bu illa Saadet Par-

tisi olacak veyahut dinci bir parti değil ha sağcı parti dediğim, bu ANAP da olabilir, Doğru Yol da olabilir, AK Parti de olabilir, Saadet de olabilir. Ben sağ partiye oy veririm. MHP olmaz Allah'ın izniyle. DEHAP hiç olmaz... Şimdi, partinin gücüne bakılıyor burada. Güçlü bir parti olacak, yönetimi düzgün bir yönetim olacak. Şimdi ben AK Partiliyim, kendim. Ama vekillerini beğenmiyorum, mahvettiler. Köklü ailelerden değildir, aile şeydir, sıradan ailelerdir, bunlar aşiret değil. Bak üçü de Mardin'in köklü aşiretleri değil, sıradan insanların çocukları. Ama köklü bir aşiret, bir oyu, binlerce oyu yok.”

“Siyasi yelpazenin solundayım. Hep sol partilere verdim. 1980 öncesi CHP'ye verirdim. Şimdi CHP soldan kaydı. Solu temsil eden DEHAP. Ayrıca sadece sol değil, Türkiye'de mevcut düzene gerçek muhalefeti yapan DEHAP. CHP muhalefet yapmıyor. Muhalefet demek politika üretmek demek olmalı.” G14 (E, 50, Ortaokul)

Bir görüşmeci Mardin'de siyasetin genel durumu hakkında geniş bir çerçeve çizmiştir. Öncelikle siyasi rejimi ve bölgedeki çatışma dönemi siyasetinin, temelde nasıl ayrımlar oluşturduğunu vurgulamıştır:

“Aslında hiçbir seçimde doğru söylemek gerekirse, benim oy kullanacağım bir parti olmadı. Sebebi de şu: 1950'den bu yana seçim kazanan partiler doğrultusunda oy kullanmak gerekiyor. DP, AP, ANAP, MSP, AK Parti'ye kullanmak gerekiyor aslında. Vatandaşın bu partilere neden [oy] verdiği araştırılacak olursa, bunun benim açımdan bir çözümü var. Şu: Vatandaş devamlı suretle hangi partide rejime muhalefet çekirdeği varsa onu iktidara getiriyor. Mevcut, müesses rejimle... Buna askerî bürokratik diktatorya, askerî rejim, cumhuriyetçilik diyebilirsin, Kemalist veyahut birçok şey diyebilirsin. Bu müesses rejimdir. Vatandaş buna muhalefet çekirdeği taşıyanı getiriyor. Ben bu tercihi daha az kullandım. Belki de yanlıştı. 1980'den sonra Mardin'de Kürt olmayan vatandaşlar bir saflaşmaya gitmek zorunda kaldılar. Bu saf, oyunu ona ver-

meşe bile MHP'nin safıdır. Yani oyunu AK Parti, ANAP, ki-me verirse versin MHP'nin safıdır. Yani burada her şeyi siya-sallaştırınca, ekmek aldığın fırına kadar, ekmeğe kadar siya-sallaşınca, onlardan olmayanlar, insanlar ister istemez gayri-ihiyarı MHP'nin safına geçmiş oluyor... Bu mahalli olarak ve-rilen oyun da çok önemli olduğu kanaatinde değilim. Türkiye şu masa kadarsa, iktidara bırakılan alan şu küçük kare kadar-dır. Türkiye'de şu kadarcık bir alanda siyaset yapma hakkı ta-nıyorlar. Yoksa darbe oluyor, askerî, okumuş yazmışların, şu-nun bunun darbesi oluyor. Şimdi olduğu gibi. Çünkü ufak bir mevzi kaybı hepsini tehlikeye düşürmüş kabul ediliyor. Belki de hepsini düşürüyor, bunun bu tahakküm sahasını tehlikeye düşürüyor..." G33 (E, 60, Üni.)

Kürt siyaseti ile merkez siyaset arasında çizilen ayrım, birin-cisinin etnik temelli, ikincisinin "aday" öncelikli olması ile ni-telendirilmiştir. Bununla birlikte, bir kesim için siyasetin "tica-ri bir etkinlik" olduğuna dikkat çekilmiştir:

"Şimdi Mardin'de Türkiye'deki duruma paralel oldu. 1990'lar-dan itibaren Kürtlerin, Kürtçülük güden Kürtlerin bir siyasi teşekkülü, organizasyonu ve adayları oldu. 1991 SHP bünyesi ile meclise girdiler. Sonrası malum. 1995 seçimlerinde de on-ların siyasi örgütü seçime girdi, 1999, 2002'de girdi. %4,5 ile %6 arasında oy aldılar. Onun dışında kitle partileri var. Burada onlara oy verirler. Şimdi buradaki oyların, mesela son seçim-de (2002) %30 civarındasını HADEP aldı. Mardin'deki seçme-nin yarısı Kürt'tür. Kalan bölüm ise herkesin partisi, adayı var. Bizde aday önemlidir. Adayın kimliği önemlidir. Diyelim ki bir siyasi parti, o parti olmaktan dolayı 10 bin oyu olmalı. Ada-yın da 10 bin oyu olacak, vekil çıkaracak... Cemaat ya da aşiret ilişkileri partilerin içinde etkili olabiliyor tabii. Adaylar o şekil-de çıkabiliyor. Bazen oluyor bazen de hesap tutmuyor. Sonra tanıdıklık yakınlık da önemli oluyor, oy verirken. Ayrıca parti de belirliyor biraz. Partinin Türkiye genelindeki havası da be-lirliyor. Ondan sonra adayın kendisi, teşkilatın kendisi. Bunun yanında maddi gücün kullanılması da önemli. Çünkü Mardin

genelinde daima satılık olan bir 20 bin oy vardır, daima satılıktır. Seçimlerde müşteriler çıkar, alınır satılır.”

Süryani bir görüşmeci de kendilerinin şahıslara göre tercih yaptıklarını, Arapların da bu şekilde tutum sergilediklerini, Kürtlerin ise oyunun sabit olduğunu ifade etmiştir:

“Seçimlerde, aile içinde hiç konuşulmaz, herkes kendince oy verir. Biz adaya, şahsa bakarız. Partiye pek bakılmaz... Tabii partilerin gelip cemaatten destek istedikleri olur. Ama cemaat topluca bir partiyi, adayı destek kararı almaz. Ama dedikodu şeklinde konuşulur tabii. Bu dedikodular da tercihlerde etkili olabiliyor tabii. Araplar da bizim gibi adaya bakarlar. Kürtler sabittir, kendi partilerine veriyorlar.” G19 (E, 24, Lise)

Yine Süryani bir görüşmeci cemaatin politikaya karşı mesafeli olduğunu şu sözleriyle vurgulamıştır:

“Biz şahsa bakarız, particilik yoktur. Tanımadığımıza oy vermeyiz. Genel seçimlerde de adaya bakarız... Cemaat olarak gerekirse karar alırsınız yalnız herkes düşüncesinde hürdür, kimse kimseyi zorlayamaz. Gerekirse tavsiyede bulunuruz... Seçim dönemlerinde partiler gelir destek ister... Yalnız ayrımcılık yapana vermeyiz. Cemaatimizde aktif siyaset yapılmaz. Parti üyeliği falan yoktur. Ama Belediye Meclisi'ne giren vardır.” G13 (E, 68, Lise)

Kenar mahallelerde gençlerle yapılan bir odak grup görüşmesinde, politik tercihler ile etnik kimlikler arasında belirgin bir örtüşme dile getirilmiştir:

“– Seçim yaklaşıyor, seçimde hangi parti, şu an AK Parti hâkim, Araplar AK Partilidir. İşte bir önceki seçimde MHP vardı yanılmıyorsa. MHP'liyidiler. Bizim tek yönümüz vardır zaten. Ondan dolayı kaybediyoruz. Biz onlar gibi hiç güçlüye... OGG5-A (E, 34, İlkokul)

– Tabii şimdi onların görüşünü de alabilirsin. Onlarınkini de alabilirsen, karşılaştırmalı olduğu zaman, her şey açık olur. Açık açık görülür. Ne gibi problemler oluyor, bir Kürt genci-

nin fikri nedir, Arap gencinin fikir nedir, karşılaştırdığın zaman daha net bir şekilde ortaya çıkar. Hem senin savunman hem benim, hem onun savunması daha şeyler çıkar ortaya. Ne gibi problemler var, nereden çıkıyor, ne problemdir hepsi ortaya çıkar. OGG5-B (E, 31, İlkokul)”

Bazı görüşmeciler oy verirken Mardin’de şahsa bakılmakla birlikte, etnik kökene göre oy verenlerin de olduğunu vurgulamışlardır:

“Burada adaya bakılır. Benimsenen bir aday hangi partiden olursa olsun kazanabilir. Bununla birlikte etnik kökene göre oy veren de var. Mesela DEHAP’ın oyları tamamen Kürt oylarıdır. Onlarda aday kim olursa olsun değişmez. Tabii adaylar etnik kökeni öne çıkarıyorlar. AK Parti’nin adayları, CHP’nin bir adayı Kürt’tü. Bunlar Kürt kesiminin oylarına talip oluyorlar tabii.” G39 (E, 47, Üni.)

Bazı görüşmeciler Mardin’de siyaseti belirleyenin hem geleneksel siyasi hareketler hem de siyasetçinin “şahsı” olduğunu belirtmiştir:

“Partinin tüzüğüne oy vermezler. İki tane akım vardır. Kürtlerin bu aşırı milliyetçilik kesimini temsil eden, diğeri dinî söylemi olan dindar parti. İnsanlar bu iki tarafa gözleri kapalı veriyorlar aynı düşüncede olanlar. Diğer insanlar kişilere oy verir. Ama şu var; partilerin yaptığı icraata bakarak verirler ama partiye yanlış insan girdiği zaman kimse oy vermez. Mesela AK Parti’ye oy verenler kişilere bakarak vermez. AK Parti’de Tayyip Erdoğan ve Allah için verir, DTP’de adam Tunceli’den getirdi Mardin’den aday gösterdi kimse ona da bakmıyor. Abdullah Öcalan için, Tayyip Erdoğan için verilir. Bizde ise oy vereceğin kişi mutlaka güvenilir olmalı, toplumun içinde eğitilmiş olmalı, hayat okulundan geçmiş olmalı, insanları kendine inandırmış ve sevdirmiş olmalı. Güven. İkincisi adam beni ne kadar temsil edecek ve benim hakkımı arayabilecek mi?” G10 (E, 40, Lise)

Bazı görüşmeciler, DEHAP oylarının “inatlaşma” oyu olduğunu, bazıları da ideolojik olarak verilen oylar olduğunu vurgulamışlardır.

“Her seçimde oy kullandım. Oy verirken ideolojime bakardım... Mardin’deki Kürtlerin %60’ı siyasal tercihlerini ideolojik anlamda yaparlar. Bir kısmı ekonomik anlamda yapar. Bir kısmı bu şekilde onların artık ben siyasal anlamda, insani anlamda hayata bakış açıları olmayan insanlar olarak nitelendiriyorum. Bir kısmı İslami anlamda oy atarlar ki o da bir kalıptır Mardin’de. Genelde bu anlamda Süryanilerin oylarının nereye gittiğini bilmiyoruz. Çünkü seçimlerden önce onlara her parti bir şekilde gider. Herkese eyvallah derler. Ama net aileler var. Bireysel olarak aday ailesine yakın aileler genelde o adaya verir. Bi de aşiret olayı var burada. Sonra büyük aileler, yani mesela adaysanız, o aileye de yakınsanız, o aileye vermiş olduğunuz vaatleriniz varsa oylarını alırsınız... Şimdi biz bunu tartıştık HADEP bölge partisi mi, Kürt partisi mi diye tartıştık bunu. Elbette ki sonuçta normal bir halk olduğu zaman ‘HADEP Kürtlerin, ben buna oy vereceğim,’ der. O anlamda elbette ki oluyor ama genelde biraz daha aydın olaya baktığınız zaman, evet HADEP sisteme alternatif bir partidir, muhalif bir partidir. Ben o yüzden ona oy vereceğim mantığı yatıyordu ama bir Kürt etiketini herkes HADEP’e yapıştırmış zaten. Yani bunu irdelemenin bir anlamı yok. Yani sonuçta bir Kürt partisi. Buradaki Araplardan da veren var HADEP’e. ’68 kuşağı var ya Mardin’deki Arap solcular ve aileleri var mesela, o anlamda onlar hâlâ daha bir şekilde HADEP’e oy veriyor. Ama bu çıkarsa yirmi tane Arap ailesi ancak.” G25 (E, 30, Üni.)

Bazı görüşmeciler “Mardinlilerin” siyasal tercihi çeşitlenirken, Kürtlerin oyunun tepki oyu olduğunu belirtmiştir:

“Mardin kozmopolittir. Mardin yerlisi değişken bir siyasal tercihi vardır; adaya, çıkara göre verebilir. Kürtlerinki kalıp oydur, DEHAP’a verilen. Ona giden oylar da tepki oylarıdır. Ama zamanla değişecek, onlar da adaya bakacaktır. İnsanlar gittikçe bilinçleniyor çünkü.” G27 (E, 46, Üni.)

Yine bir dönem siyaset ile uğraşmış bir görüşmeci de Kürtlerin “kendilerini ispat etmek” için oy verdiklerini düşünmektedir:

“DEHAP’ın şeydir, inat oyudur. Yani biz Kürt’üz, biz işte varız, burada bir toplum vardır, başka bir şey değil. Şimdi bunlar bir şey yapmayacağını da bildiğim için söylüyorum. Çünkü çok da artçılar var, mesela benim çevremde, seçimde ben gidiyorum mesela, yahu diyorum lanet şeytana getirin, yahu bu adam milletvekili olmayacak. Gelin işte, bu milletvekili olacak, yarın bir işimiz düşse yapacak, ‘yok’ diyorlar, ‘biz, bizim işimiz düşse yapmasın.’ ‘Biz yeter ki bu adama verelim’, bir de böyle bir şey de var, bunu da yeni yeni öğrenmeye başladım, bir de, bir inat oyu var, bir de tepki oyu var, tepki oyu. Tepki, siyasilerden nefret ediyorlar, bu insanlara veriyorlar, hepsi yalancı olduğu için. Siyasiler bir şey yapmıyorlar. İşte mesela ben de nefret ediyorum bizim milletvekillerinden. Ben terörist miyim? Yok. Çok da milliyetçi bir adamım, bütün emniyet beni tanır. Mardin’deki bütün emniyet beni tanıyor, bütün siyasiler beni tanıyor.” G36 (E, 37, Lise)

Bir görüşmeci siyasal tercihler hakkındaki görüşlerini dile getirirken etnik kimlik ile siyaset kavrayışı ve siyasal tercihler arasındaki ayrımları vurgulamıştır:

“Mardin’de siyaset güçlü olan rüzgâra katılmaktır. Sağ-sol ideoloji ayrımı yoktur. Kim güçlüyse, medya kimi güçlü gösteriyorsa ona yönelir insanlar. Bilinçli politik tercih söz konusu değil... Siyasete parası olan girebilir. Sonra da siyasetçi olan rant peşinde koşar. 12 Eylül sonrası siyaset böyledir. Siyaset yozlaştı. İnsanların politikaya güveni yok... Öbür tarafa gelince, Kürtlere... DEHAP oyları... Şimdi atılan her oyun o kimliğini taşıdığını ispat etme, başka hiçbir anlamı yok. Orada tercih yok, orada ideoloji var, yani o bölümde ideoloji var. Mardin’de çok önemli 2 tane dili konuşan insan var. Arapça konuşan kesim var, Kürtçe konuşan kesim var. Kürtçe konuşan kesimin fanatik olan kısmı bu dediğimiz tarafa oy veriyor.

Ama kendini evet Kürt kimliğine sahip olduğunu bildiği halde, bunu bunların yanlış yaptığını... Yani ülkesine, vatanına, milletine kendisine vermiş olduğu hizmetten dolayı, kendisine verilmiş olan eğitimden dolayı, sağlığından dolayı, memuriyetinden dolayı başka partilere oy verir. Ve o partiler de onu yasal görüyor. Diğerleri ise bunu oraya bir nevi ideolojik olarak koyuyor, bir ideoloji uğruna koyuyor ve ondan dolayı da ona belirli bir kısmı veriyor. Ya nereden baksan Mardin'in genel nüfusu 890 bin civarındadır, 800 binle 900 bin arasında. Zaman zaman değişiyor göçlerden dolayı gidiş gelişler oluyor. Ama bunun yarısı Kürt. Seçmen sayısı 300 bindir, 350 bindir. Bunun yarısı 150-160 bindir. Yarısı Arapça konuşan kesimdir yarısı da Kürtçe konuşan kesimdir. O zaman o partinin, kimlik partisinin, o zaman 150-160 bin oy alması lazım ya alamıyor, onu da alamıyor. En son seçimde [2002] 90 bin oy almış. Kısaca o zaman CHP'den olan ikinci aday Kürt'tür, Kürt olduğunu da söylüyor adam, ben şey değilim yani. AK Parti'den üçüncü adam Kürt'tür, aşiret mensubudur. Adam şimdi değilim diyor, etnik kökenli değilim diyor, Kürt olmam benim için bir şey ifade etmez ki diyor. Ben bu devletin yanındayım, diyor." G4 (E, 59, Üni.)

Bir görüşmeci, Mardin merkezi ile kenar mahalleleri arasındaki politik farkların, daha genel bir toplumsal tablonun parçası olduğunu düşünmektedir:

"Mardin merkezdekiler, büyük, köklü aileler genelde merkez sağ partileri destekler... Aile içinden aday çıkabilir mesela. O zaman bir çekişme olur... Merkezde aşiret yok zaten. Kenar mahallelerde ise DEHAP'a veriliyor... Tabii son yerel seçimde değişti, iktidar partisinden olması için, imkânlar olsun, yoksulluktan dolayı farklı oldu... ama genel seçimde veriyorlar. Şimdi o biraz daha partizanlık ...eee... değil de siyasi yani biraz daha kendileriyle ilgili, kimlikle ilgili, biraz daha haklarıyla ilgili yaşam haklarıyla ilgili. Orada kararlılık... Ama kararlılık şöyle, haklılar kararlılıkta bana göre. Köyleri yıkılmış insanlar, evleri yıkılmış insanlar. Bir yerlere gidecekler, nereye

gidecekler bu insanlar? Aile bireylerinden birkaçı öldürülmüş; bilmem neye uğramış. Dolayısıyla burada açıkçası kökenin hiç önemi yok bana göre. Şu anda biz burada oturuyoruz. Dışarıdan biri gelecek bana tecavüz edecek veya burayı yakacak... Dolayısıyla eğer ben bunları yaşamışsam kökeni benim için hiç önemli değildir. E tabii ki ben de kin güderim. Açıkçası bende o konu asla, böyledir ve değişmez de... G5 (K, 28, Üni.)

Görüşmeci kültürel aidiyetin politik bir bilince dönüşmesini yaşanan mağduriyet deneyimine bağlamaktadır:

“Tabii hepsi yaşamışlar. Hepsi yaşamışlar, dört mahalle de. Bundan emin olacaksınız... Köylerden göç etmişler. Ömerli’den göç etmişler. Nusaybin’den göç etmişler, Mazıdağı’ndan. Yani hâlâ elektriği olmayan köyler var. Ben onları gördüm. Bu kış gördüm. İnanamazsınız, 4 km sonrası şehir olacağı aklınıza gelmez, böyle Mardin gibi bir şehre geleceksiniz. Böyle bir şehir. 4 km sonrası veya 10 km sonrası sersefil o hayatlar. Silopililerin hepsi öyle. İki tavuğa o kadar iyi bakıyor ki çocuklarından daha iyi bakıyor. Yumurtasını satsın ondan para kazansın diye. Orada okuma... 3 bin kişilik öğrenciye iki öğretmen... Hakikaten çok ilkel artık bunlar. Avrupa Birliği bize baskı yapıyor, haklı yani. Yoksa almasın bizi valla. Bakıyor ekonomisi güçlü bir ülke. Yeri geliyor sırf kişisel, üç-beş kişi bir araya geliyor, oraya enerji yatırımı yok, buraya fabrika yatırımı yok, okul yatırımı. Öbür tarafa geliyor hiçbir şey yok. Hiçbir yatırım yok. Şey de haklı ama devlet biraz şeyde de haklı bana göre. Burada da aşiretler çok şey yapmış. Hükmediyor, karar veriyor, mahkeme kuruyorlar. Kendi kendilerine karar veriyorlar, yazıp çiziyorlar. Öte yandan da bunları kırmak için kimse çok uğraşmadı. 1980’lerin politikacıları, siyasetçileri çok hataları oldu bana göre. O liderlerin çok kabahatleri oldu. Çok kendi menfaatleri için çok ciddi insanların zarar göreceği politikalar üretmişler. Çok inanılmaz hatalarla dolu bir siyaset anlayışını buraya sermişler. Dolayısıyla o aşiretlerin Güneydoğuda hak sahibi olmaları da, bugünleri okumayazma bilmemeleri, kadınların şiddet görmeleri, töre cinayetleri bu kadar sorunu da doğurdu.”

Birçok görüşmede, kültürel bir kategori olarak “Mardinlilik” ile “Kürtlük” politik tercihler bakımından net bir şekilde ayrılmıştır:

“Mardin merkezinde insana bakıp oy veriyorlar. Kesinlikle adaya bakıyorlar... Parti nasıl parti, önemli değil: Bir kere Mardinli, yani Mardin'in yerlisi kesinlikle bölücü, etnik kökenli... eee... faşist görüşlü, yani kafatasçı bir siyasete kesinlikle prim vermez. Bugüne kadar geçirdiğimiz bütün seçimlerde bunu gördük. MHP milliyetçi bir parti olabilir fakat Türk milliyetçiliğini ön planda tuttuğu için Mardin'de itibar görmüyor. HADEP'e bakıyorsun Kürt kesimi, yani büyük baskılar altında olan Kürt kesimi dışında kimse oy vermiyor. Yani orada da devletin güvenlik tedbirleri açısından çok eksik kaldığı yüzünden maalesef bu sonuçlar alınıyor. Yoksa köy kesimde, kırsal kesimde devlet tedbir alsa terör örgütü köylüyü sindiremez. Yani o oyları alması mümkün değil. İstemeyerek oy veriyor... Bizim Mardin merkez seçmeni ise liyakate bakar. Ama bazı kesimler işte yok ağa çocuğudur ona bakar, aşireti var ona bakar, yok zengindir ona bakar. Fakat Mardin merkez kesinlikle liyakate bakar...” G6 (E, 56, Lise)

Politik tercihlerde aşiret ya da etnik bağların etkisinin ise Mardinli olmayan Kürtlerde söz konusu olduğunu vurgulamaktadır:

“Aşiretlerin etkisi ise, zaten merkezde aşiret yok. Kesinlikle. Köklü aileler var. Şimdi köklü aileler siyasi olarak bir arada olsa, desteklese bile bir sonuç vermiyor. Çünkü Mardin'in sosyal yapısı öyle bir değişti ki bu dışarıdan gelen göçlerle. Yani kimin ne yaptığı belli değil. Mardin'in yerlisi, bu aldığı göçler sonucu hemen hemen azınlıkta kaldı. Yani eskisi gibi Mardin'in yerlisi, Mardin'in kaderine hâkimdir meselesi ortadan kalktı... Göçle gelenler zaten HADEP'e verir. Genellikle ağırlıkta onlar oluyor. yani bütün bu kenar mahalleler, hatta bırak kenar mahalleleri bugün Yenişehir'in %50'si Kürt. Yani dışarıdan gelen, göç sonucu buraya gelenlerden oluşuyor. Zaten HADEP'in oy-

larının tamamı Kürt oyudur. Ama Kürtlerin tümü onlara veriyor değil. DYP de Kürtlerden oy alır, CHP de Kürtlerden oy alır. MSP de artık Refah mı, MSP mi, sık değiştiği için ismini karıştırıyoruz. Onlar da, bütün partiler oy alıyor.”

Etnik aidiyetin oy tercihlerinde ne kadar etkili olduğu, partilerin etnik kimlikleri kullanıp kullanmadığı konusundaki görüşler, politikadaki temel ayrımları da açığa çıkarmaktadır.

“Şimdi kimliği kullananlar bellidir. Şöyle, sarı –kırmızı– yeşil bayraklarla oy alıyorlar, kendi kimlikleriyle oy almıyorlar, milliyetçilik öne çıkarıyorlar. Milliyetçiliği sömürerek oy istiyorlar. Programları yok, onlar için program budur, kim dinliyor onlar için program budur. Onlar da kendilerini parti olarak lanse etmiyorlar. Onlar bizim şu kadar şehidimiz var, devlet şu kadar baskı uyguladı, bize oy verin, hakkınız savunalım diyorlar. Onlar ırkçılığı ön plana çıkartarak siyaset yapıyorlar. Düşmanlığı körükleyerek... Bu seçim dönemlerinde mesela Kürt müziğinin siyasi boyutu var, bir de folklorik tarafı var, onlar kışkırtıcı tarafını kullanarak oy topluyorlar. Bizim insanlarımız da duygusaldır ona, insanlar o müzikle dahi arkalarından giderler. Onlar dese ki size şöyle hizmet edeceğim, şunu yapacağım, böyle yatırım yapacağım, kimse dinlemez ki.” G35 (E, 42, Lise)

“Partiler etnik şeyleri kullanabilirler. Artık kullanmazlarsa bile, yani kullanacakları noktalar var, o noktalarda kullanmaktan çekinmezler. Gittikleri yere göre değişebilir. Eğer yerinde kullanıyorlarsa tabii ki etkili oluyor. Ama partinin havası temel belirleyicidir. Partinin havası yoksa yok. Ama partisine bakıyor. İnsanların bazısı bizdendir diye bağırına basıyor. Ama bu hususta dikkatli davranıyorlar. Para eden yerde kullanmaya gayret ediyorlar. Bazen yanılıyorlar. Ama genellikle ulu orta bunu kullanmıyorlar.” G33 (E, 60, Üni.)

“Zaten Kürtler genelde HADEP’e verir. AK Parti ya da CHP’ye veren de çıkabiliyor tabii. Kimliği öne çıkartmaya gerek duymazlar, zaten Kürt partisi olduğu bilinir... Mardin’de Araplar

AK Parti'ye verirler. CHP'ye de veren olabilir, MHP'ye de verebilir. Ama HADEP oylarının hepsi kesinlikle Kürt oylarıdır... Araplardan veren tek tüktür." OGG2-B (K, 23, Lise)

Bazı görüşmeciler etnik kimlik ve politika ilişkisini ideolojik bağlılık ve "gönül verme" çerçevesinde değerlendirmektedir:

"Kimliğe göre oy vermek, şimdi onlar köklüdür. Nasıl MHP fanatığı var, onların da fanatikleri var. Maddiyat gözetmeksizin o partiye gönül bağlamış, umutla bakan insanlar. Nasıl diyeyim, artık fikirdir bu anlayacağın. Sadece Kürtler değil, aralarında Arapları da var... Yabancılar da var... Kimi kesim öyle düşünüyor, kimi kesim de siyasi olarak bakıyor. Şimdi nasıl sol parti, bunlar solcu, genelde siyasi parti olarak bakıyor. Ama kimisi de gönül vermiş. Diyor dünya bir yana, bu parti bir yana. Böyle insanlar da var." G20 (E, 34, Lise)

Bir görüşmeci etnik kimliği kullanan belli bir parti olduğunu, onların da başarılı olduğunu, Kürtlerin de bu siyasete "anlaşılmaz" bir bağlılık gösterdiğini vurgulamıştır:

"Tabii kimliğine göre şey yapıyor. Mesela gerçek DEHAP'lı ha, böyle diyecek ki ben Kürt'üm, ben işte destek veriyorum, ben Kürtlüğü istiyorum, vallahi bunların onda biridir... Çoğu masumdur. Ama seçimde onlar çok güzel çalışır... Onlar damardan giriyorlar... Burada bir konvoy yapıyorlar seçimde, milletin ödü kopuyor... Konvoy yapıyorlar, beş kilometre. Ne başbakan böyle bir konvoy yapabilir ne cumhurbaşkanı ne kimse. Onların konvoyu gibi bir konvoy yoktur... Neden oluyor ben de bilmiyorum. Şimdi benim işçilerim vardı, ben eskiden inşaat yapardım. İşçilerim derlerdi mesela, yarın biz kongre, şeyimiz var, ne diyorlar, mitingimiz var. Yapmayın etmeyin, eylemeyin, işim geçtir, zarar ederim, yevmiyenizi şudur budur, diyor ki bütün dükkânını servetini ver, biz o mitinge gideceğiz. Böyle bir adam açlıktan ölüyor, kadın geliyor, çocuğu daha iki aylık, o güneşin önünde beş saat duruyor... Valla bunu ben de merak ediyorum, ben çözmemişim, sen nasıl çözeceksin? Bu nereden geliyor bilmiyorum." G36 (E, 37, Lise)

Bazı görüşmeciler, “Kürtlerin partisi hariç, diğer partilerin etnik kimliği kullanmadığını”, bazıları da “Kürtlerin DEHAP’a [oy] atmayı görev bildiğini”, seçilemeyeceğini bilse de oy verdiğini, gerekirse kimliğini göstermek için boş attığını vurgulamıştır.

“Kürtlerin hepsi DEHAP’a vermez ama ona atanlar, her oyun o kimliğini taşıdığını ispat etmektir... Ondan başka hiçbir anlamı yok. Orada tercih yok orada ideoloji var, yani o bölümde ideoloji var.” G4 (E, 59, Üni.)

Bir görüşmeci Mardin’de Kürtlerin siyasi tercihinin belli olduğunu ama bunun ırkçılık olarak görülmesinin yanlış olduğunu vurgulamıştır:

“Burada Kürt partisi gibi ama DTP ırkçı bir parti değil, tüm sol devrimci güçlere hitap ediyor. Dışarıdan Kürt partisi görünüyor ama sol devrimci anlayıştaki, antiemperyalist, kapitalizm karşıtı herkesi kucaklamak istiyor. Mesela böyle düşünen işte ’68 kuşağından kalma Araplar da oy verebiliyor... Parti yönetiminde de Kürt olmayanlar var... Mesela bir yerde, Kürt olmayan birini belediye de aday göstermişti...” OGG3-C (E, 30, Üni.)

Benzer şekilde kimi görüşmeciler kimliğe göre siyaset ya da propaganda yapılmasına gerek olmadığını, partilerin “zaten bilindiğini” dile getirmiştir. Bir odak grup görüşmesinde Kürtlerin politikayla daha fazla ilgilendiği, politik konularda ayrımlarının daha net olduğunu vurgulanmıştır:

“– Kürtler özellikle, daha çok siyasette, siyasetle ilgililer. OGG1-A (E, 21, Lise)

– Araplar kolay kolay siyasete girmiyorlar. Araplar cesur bir millet değildir. Korkarlar. Başını ağrıtacakları bir işe kolay kolay girmezler... OGG1-B (E, 19, Üni. Öğr.)

– Geçen seçimde AK Parti’nin belediye başkanı Kürt olduğu için, bağımsız milletvekili Saadet Partisi’nden AK Parti’ye geçti. Onun desteğiyle uzun bir aradan sonra Arap bir belediye başkanımız oldu. OGG1-A (E, 21, Lise)

– Yani siyasi konuda birleşme yok diyebiliriz, Araplarda da hani... Kürtlerin partisi denildiği için DTP oluyor... eee... HA-DEP, bu gelenek var. Daha çok eğitim düzeyi yüksek insanlar oluyor diye düşünüyorum. Tabii oy veren arasında Arap da var. Ama az diyebiliriz. OGG1-C (E, 20, Üni. Öğr.)

– Ama şu da bilinçli yapılır. Aday kötü olduğu için, hem Kürt oyları hem Arap oyları da şeydir, değişebilir. Bir bütünlük yok. Araplar o zaman iktidarın, hangi parti güçlüyse ona verirler. Arapların genelde siyasi çizgileri yok diyebiliriz. Daha çok çıkarlarına bakıyorlar. Adaya bakmıyorlar, partiye bakıyorlar, yani siyasi koşullara. Siyasi görüşüne de bakılmaz. Güçlü hangisiyse ona veya Kürtlerin karşı tarafı diyebiliriz. OGG1-B (E, 19, Üni. Öğr.)”

Bir odak grup görüşmesinde Kürt görüşmeciler, genellikle kültürel aidiyet ile politika arasında bir özdeşlik kurarken politikanın kültürel kimlikler üzerinden yapılmadığını vurgulayanlar da olmuştur:

“– Kürtler zaten biliyor partinin onlara yönelik propaganda yapmasına gerek yok. Ben mesela seçimde DEHAP'a veririm. Partinin adayı Kürtse veririm... Başka partilerdeki Kürt adaylara vermem, kendi partisinden aday olsun... OGG3-A (E, 24, Üni. Öğr.)

– Ama DEHAP sadece Kürt partisi değil, Türk de var, Arap da var, Süryani de var, Ermeni de var... Tam olarak Kürtlüğü değil, sol değerleri öne çıkarıyor DEHAP herkese hitap etmek ister ama burada seçmeni Kürt'tür. O yüzden ona yönelik politika yapıyor. Ama sol politika ile herkesi kapsamak ister. OGG3-B (E, 19, Lise)”

Bir odak grup görüşmesinde politik eğilimler ile etnik kimlik arasındaki bağ genel bir kültürel dışlama pratiği içinde değerlendirilmiştir:

“– Kürt kimliğini mi kullanıyor... Tabii ben kendi düşünce-mi söyleyeyim, tabii bana sorduğunuz için. DEHAP özellikle demokratikleşmeyi öne sürüyor, demokrasiyi savunuyor. Ne

kadar anlatılıyorsa da Kürt... Görmedim yani şimdiye kadar. OGG7-A (E, 50, Ortaokul)

– Hayır. Yok, Kürtlüğü öne çıkartıyorlar, gerçekten böyle. Kesinlikle Mardin merkezinde her yaptıkları mitingde, her yaptıkları toplantıda, platformda olsun birilerini rencide ediyor, gerçekten böyle. Bunu Mardin halkının hepsine sorarsan bunu söyler. Niye? Bizleri yanlış yönde veya kendileri bilinçsiz... Kırsal kesimdeki insanlarımız bilinçsiz olduğundan dolayı, o görüş hâlâ kafalarında. O milliyetçilik var, yapıyor ve bizler bir şeyler olduğu zaman 'lahmi, lahmi, lahmi' alay edercesine. OGG7-B (E, 45, İlkokul)

– ES: Lahmi?

– Et, hani biz fazla et yiyoruz ya... 'Lahmi değil misin?' Yani o milliyetçilik duygusu var. Yani onlar da et yiyorlar, bizden daha fazla et tüketiyorlar. OGG7-B (E, 45, İlkokul)

– Evet ben kendi düğünümde 10 kilo et tüketmişim, onlarsa 300 kilo et tüketmiş. OGG7-A (E, 50, Ortaokul)

– Yani niye, biz niye oy verelim ki onlara? Benzer şey MHP'de de var. Adam diyor ya sev ya terk et! OGG7-B (E, 45, İlkokul)

– Yani o duygu, duygusallık var çoğunlukta da var azınlıkta da var. OGG7-A (E, 50, Ortaokul)”

Bir görüşmeci seçim dönemlerinde kültürel kimliklerin açığa çıktığını vurgulamıştır:

“Mardin'de Araplar politik değildirler, çok siyasidirler, özellikle seçimlerde çok siyasidirler, özellikle o zamanlar Kürt-Arap ayrımı baya ortaya çıkar, o fark edilir. Normalde insanlar hep iç dünyasında saklar onu. Onun için normalde öyle pek politika... Seçimde de kimlik yani zaten o politikayı yapan bellidir. Zaten yani partilerden bellidir. Seçimlerde de şeyler yapılır, mesela son yerel seçimde Kürt vatandaşlarımıza karşı, Türk vatandaşlarımızla yapmış olduğu siyasi ittifak... Yani küstürücü kurnazlığıyla, aslında kendisi Arap'tır. Arap kökenlidir ama Kürtlere karşı şey yapar. Kürtlerin içinde de yaşanmıştır. İşte devletin yanında olmak gibi söylemlerle birçoğu sandık başına gitmemiştir, birçoğu parayla satın alınmıştır bir kömüre,

bir çuval bulgura, bir çuval una ve bunları yapanlar da aslında Kürt'türler. O insanı kullanan insanlar da Kürt'türler onun açık, hane söylüyorum yani benim verilmeyecek hesabım da yoktur, yani bunu açık da söylüyorum çünkü onların yüzüne de söyledim." G21 (E, 42, Lise)

Bazı görüşmeciler de Araplar ile Kürtler arasında politikanın anlamı bakımından önemli farklar olduğunu vurgulamıştır.

"Buradaki Araplar siyasetle uğraşmazlar. Siyasetle uğraşmalarının sebebi menfaat olur. Kürtlerinki çok farklı; hak istemele-ri, hak talep etmeleridir. Araplar bu açıdan şey değil, onlar için ne Arap ne Süryani, onlar için muhalif karşı bir cephe değildir. Bugün bir Arapların yerinde Türkler olsaydı herhalde alt planda olduğu için olur muydu bilmiyorum. Öğrenciyken yaşadığım yerde de Türkler vardı... Öyle bir sorun yoktu. Bizim bu bölgede milliyetçilik yok, toplumsal şeyde kesinlikle milliyetçilik bulamazsın. Ben Türk bir öğretmenle Ahmet Türk'ün köyüne gitmişim, Türk öğretmene daha fazla kıymet vermişlerdir. Ahmet Türk DTP'nin başkanıdır. Benle Türk öğretmen aynı köyde öğretmeniz, ben Kürt'üm o Türk'tür ama ona daha fazla önem vermişlerdir çünkü o yabancısıdır. Bizim burada yabancıya daha fazla kıymet verilir." G11 (E, 29, Üni.)

Bir görüşmeci, gündelik hayatta kültürel farkların ve etnik kimliğin etkili olmasa da siyasi olarak belirleyici olduğunu belirtmekte, bunun da Kürtlerin bir talebi olduğunu vurgulamaktadır:

"Şimdi burada bir Kürt'e vekil, başbakan, cumhurbaşkanı olabiliyorsunuz, niye bu siyasi talepler diye sorsanız, size Kürtlük vasfıyla o makamlara gelmediğini, bir vatandaş olarak geldiğini söyleyecektir... Gündelik hayatta da itildiğini gördüğü zaman ona yoruyor. Bu itilmelerin bir kısmı zandır, bir kısmı doğrudur... Kültürünün, kimliğinin tanınmasını da o kültürü yönetenin kendisi olmasını istediği için istiyor, belirleyici olmak istiyor... Bu bir tehdit değildir ama anarşik bir şeydir, toplumun ihtiyacı olan bir şey değildir." G33 (E, 60, Üni.)

Bir görüşmeci Kürt kimliğinin gözetilerek siyaset yapıldığını belirtse de Mardin'in kültürel özelliklerinin, Mardin'deki kültürel çeşitliliğin siyaset yapılırken hesaba katıldığını ifade etmiştir:

“Tabii mutlaka kimliği vurguluyorlar. Şimdi kimliğini ön plana çıkarmasa DEHAP bu ülkede olmaz. Yani şu anda Kürt tabanı üzerinden siyaset yapan bir siyasi parti. DEHAP'a Trabzon'dan, Yozgat'tan, Ankara'dan, İstanbul'dan Türk kökenli vatandaşlarımızdan oy çıkmayacağını biliyor, dolayısıyla bu siyasi parti Kürt oyları üzerinden siyaset yapıyor. Kürtler üzerinden siyaset yapıyor, dolayısıyla seçimde ön plana çıkarmak zorunda. Öbür partiler ön plana çıkardıkları zaman da bir yerde şu sistemde çalışıyorsun: Kürt kimliğini giyersen Kürt'sen gelir verir. Öbür partilere çalışıyorsan kesinlikle sana oy yok. Şeyler, DEHAP dışında kalan siyasi partiler kimliklerini ön plana çıkarsalar çok çok inandırıcı olmaz. Ama DEHAP'a veren Arap kesiminden de var, Süryani kesiminde de var. Şimdi bir parti kendisini bir etnik kökene bağladığı zaman zaten başarılı olma şansı yok aslında... Mardin merkezde farklıdır en azından her kesimden insanların yaşadığı bir yer, bir kültür mozaigi. Siz burada sadece Kürt kimliğini ortaya çıkarırsanız, kaybedersiniz dolayısıyla seçilen arkadaşlar en azından aday gözetilen arkadaşlarda en azından özellikle bu özellikler aranıyor. Bu toplumda kabul görebilecek mi Arap vatandaşlarımızdan ve Kürt vatandaşlarımızdan ya da Süryani vatandaşlarımızdan da kabul görebilecek bir insan. Kendisini en azından kanıtlamış bir insan. Demokrasiye inanan bir insan seçilmesi hatta bu özellikleri bünyesinde barındıran bir insan ön plana çıkartıyor.” G26 (E, 31, Lise)

Yine bir görüşmeci, seçmenlerin etnik köken ve oturdukları mahalle itibarıyla hangi partileri desteklediklerinin belli olduğunu, ama son yerel seçimde, “Kürtlerin kendi partilerini desteklemediklerini” belirtmiştir:

“Hangisi halkın desteğini kazanabilirse, hangisine inanırsa o seçilebiliyor. Şimdi bakın mesela bu seçimde HADEP midir,

DEHAP mıdır? Seçmenin yarısından fazlası kendi partisine oy vermediyse Saadet Partisi'nin adayına oy verdi. Yani toplam seçmenin yarısı kendi partisine oy verdiyse, diğer yarısı da Saadet Partisi'nin adayına oy verdi. Hizmet getireceğine inandırıldı. HADEP'e oy vermedi. Düşünüyor bu adam diyor ki 20 senedir, 25 senedir aynı aday oluyor, seçilemiyor. E, ben her seçimde oyumu heder ediyorum boşu boşuna, e oturup 4-5 sene daha niye muhalefette kalayım? Ben hiç olmazsa seçileceğine, hizmet vereceğine inandığım bir insana oyumu vereyim. Bu memlekete hizmet getirsin, böyle oluyor. Seçimler mesela. HADEP'in büyük bir kısmı kendi partisine oy vermiyor. Mesela mahalledeki insanlar bellidir. Siyasi çizgileri bellidir, herkes kendi mahallesinde bilir. Her siyasi partinin kaç tane seçmeni var, kaç tane oyu var. Bunlarla mesela bir görüşme oluyor. Bazılar mesela fikir değiştiriyor." G24 (E, 59, Lise)

Bir odak grup görüşmesinde gençler siyasi tercihleri konusunda, ailelerin hassasiyetlerinin farklı biçimlerde etkisi olduğunu belirtmişlerdir:

“– Bir önceki belediye başkanına oy vermedim. Zaten soydu soğana çevirdi. AK Parti hükümetine oy verdim. O da yani inanıyordum. Bir Genç Parti vardı, bir AK Parti vardı sivri len. Genç Parti'ye Uzanlara güvenmiyordum. Neden güvenmiyordum, Telsim'den dolayı. Çünkü o zamanlar Telsim'den çok kazık yemiştim. Ondan dolayı güvenmiyordum. AK Parti de bana güven verdi. Hissettiklerime göre... Ailemin bir tavsiyesi olmadı, kesinlikle. Sormadılar bile. Ben sordum merak ettim, ama onlar sormadılar bile. OGG2-A (K, 23, Lise)

– Biz de ailenin telkini ya da tavsiyesi oluyor. Mesela DYP'ye ya da ANAP'a falan veriyorlar. HADEP'e yani vermek istiyorlar ama korktukları için vermiyorlar. Ben biraz daha aykırıyım. Bizimkiler ANAP deyip de HADEP'e vermiş de olabilirler. Duymasınlar diye. Annem babam biz ANAP'a, DYP'ye vereceğiz deyip HADEP'e vermiş olabilirler... Şimdi korkuyorlar benim oğlum işte şey yapar diye... Yani onlar doğruyu yanlış biliyorlar. Çevrelerinden de korktukları için... Bizim işte verme-

mizi istemiyorlar. Yani o mantıkta olmasınlar diye. Bazıları da vermeyince şey düşünüyor, bu Kürt neden vermiyor, diye bir düşünce olabilir belki. OGG2-B (E, 24, Lise)”

Mardinlilerin siyasete ilgisinin çok olduğu, parti üyeliklerinin yaygın olduğu görüşmelerde vurgulanmıştır. Bununla birlikte, politik tercihleri belirleyen faktörler arasında rant, kişisel menfaat gibi “olumsuz unsurları” aynı görüşmeciler kendileri dışında etkili olan unsurlar olarak saymışlardır. Bu doğrultuda siyaset “yalan”, “rant kavgası”, kişisel menfaatler için yapılan bir etkinlik olarak tanımlanmış, oy verirken de buna göre davranan insanlar olduğu vurgulanmıştır. Yakınlarını işe aldirmek için oy verdiğini söyleyenler de olmuştur.

Bazı görüşmeciler, seçimleri ve siyaseti “partiye çalışmak”, “oy satmak” vb. ifadelerle değerlendirmişlerdir. Görüşmecilerden bir kısmı, parası olmayanın seçilemeyeceğini, bazıları da ailecek ya da aşiret olarak menfaatleri gereği bir partiye ya da adaya çalıştıklarını belirtmiştir. Yine bazı görüşmeciler de Mardin’deki yardımsever bir siyasetçiye çalıştıklarını, onun yardımlarını dağıttıklarını, bu sayede belli bir oy potansiyelinin olduğunu belirtmiştir.

Bununla birlikte görüşmeciler, kırsaldan göçenlerin ekonomik koşullarının çok zor olduğunu, aldıkları yardıma oy ile karşılık verdiklerini belirtmiştir. Buna karşılık bazı görüşmeciler de özellikle kenar mahallelerde yoksul insanlara yardımların yapıldığını ancak “herkesin oy satmadığını”, Kürtler için oyun “namus” olduğunu vurgulamıştır.

Aşağıdaki örnekte görüleceği üzere kimi görüşmeciler siyasetin ideolojilere göre değil, ekonomik çıkara ve ranta dayandığını belirtmişlerdir:

“Aktif politika yaptım uzun yıllar. O yüzden tercihim bellidir... Görüş ayrılığı nedeniyle partiden istifa ettim. Mardin’de belli bir döneme kadar insanlar siyasi fikirleri doğrultusunda oy kullanır, çizgisini korur, taraftar kazanmak isterdi. Son zamanlarda para için içine girince bu fikir ve duygular kayboldu. Artık siyasi birikim, ideoloji, fikir, hizmet aşkı, yeteneğe kimse

bakmıyor. Rant ve ekonomik çıkar. Tabii vatandaşlar da ekonomik sıkıntı içinde olduğu için cazip geliyor. Ama burada ayrıca bir de DEHAP, DTP geleneği var. Gerçi orada da ekonomik çıkarın işlediği oluyor ama bunu açıkça yapamıyor, telafuz edemiyorlar.” G31 (E, 56, Üni.)

Yine bazı görüşmeciler Mardin’de siyasetin ve siyasal tercihlerin Türkiye’deki siyasetten farklı olmadığını, hemen her yerin benzer bir “yozlaşma” içinde olduğunu vurgulamıştır:

“Siyasi tercihte genel olarak ideoloji ile hareket edilmiyor. Çıkar ve akrabalık, ahabap çavuş ilişkileri belirleyici oluyor... Bu politika yapanlar için de geçerli, nitelik, bilgi, beceri değil, akrabalık ve çıkar ilişkilerine göre politik kadrolar belirleniyor. Bu yüzden yetersiz ve gereksiz insanlar politikayı kirletiyor. Aktif politika ile uğraşırken karşı çıkıyordum ama politika yapan söyleme sanatı haline geldi artık. Siyasi mücadele, ahlaki olmayan bir yarışa dönüştü.” G40 (E, 70, Üni.)

Aynı düşünce daha somut örneklerle de dile getirilmiştir:

“Bölgede ideolojik siyaset yapan, Fazilet ve DTP’dir. Diğerleri düzen partileri, ihale partileridir. İl temsilciliklerine baktığınız zaman da, müteahhitleri, tüccarları, iş adamlarını görürsünüz. Çıkar ilişkilerine dayanan partilerdir. Biz bunlara ihale partileri diyoruz.” G11 (E, 29, Üni.)

Görüşmelerde, aile ve aşiret bağlarının siyasetteki etkisi üzerine görüşler çeşitlidir. Görüşmecilerin bazıları aşiretlerin ve büyük ailelerin etkili olduğunu, bunların özellikle seçim dönemlerinde, aday çıkarmak ve destek almak konusunda siyasi partilerle pazarlık halinde olduklarını belirtmiştir. Kimi yerlerde aşiretin “sözünün senet” olduğunu vurgulayanlar olmuştur. Bu grupların, aday çıkarmak, ihale almak, kadro elde etmek ya da köylerine, topraklarına hizmet getirtmek gibi taleplerinin olabildiği belirtilmiştir.

Kimi görüşmeciler ise, Mardin’de aşiret ya da ailelerin siyasette etkili olmaya çalıştıklarını ya da siyasi partilerin bunla-

rın desteğini aradığını ancak aile ya da aşiret reisinin, aile/aşiret üzerinde eskisi kadar etkili olmadığını, insanların kendi görüşlerine göre oy verdiğini belirtmişlerdir.

“Valla önceden aşiret reisimiz ne derse o partiye verirdik. Amcam veya babam bir şey derdi, ona çalışırdık. Fakat artık herkes sahsına göre oy veriyor. Adam evdeki karısına bile oy şuna verdiremiyorsun. Kim neyi isterse ona verir. Valla ben dü-rüstlüğe bakarım, şimdi aslında şahsa bakıp oy veriyoruz ama genel seçimlerde partiye oy veririz. Biliyorsun Güneydoğu olarak DEHAP'a veriyoruz.” G29 (E, 39, İlkokul)

“Oy verirken hizmet edecek olana veriyoruz. Deneyerek bakıyoruz hizmet ediyor mu etmiyor mu... Ben şahsen sol görüşteyim... Aileler, aşiretler kendi çıkarlarına göre destekleyebiliyor partileri ama artık kalkıyor, eskiden aşireti ne diyorsa öyle oy kullanırlardı, şimdi öyle değil.” G32 (E, 51, İlkokul)

“Eskiden sola oy verirdik, Ecevit'ten şaşmazdık. Sonra bir kez Refah'a oy verdik, pişman olduk... Burada aşiretler etkilidir oy tercihlerinde. Aşiret karar veriyor ama etkisi de azalıyor. Gençler eskisi gibi riayet etmiyor. Aşiret, aile menfaatine göre partiyi destekler. Maddi açıdan getirisine bakar. Köyüne hizmetine, yol, su, elektrik, bakar.” G20 (E, 34, Lise)

“Burada hiçbir aşiret tek parça değildir. Aşiret faktörü bizim burada parçalanmış. Hiçbir ağa kendi aşiretine tam olarak sahip değil. Aşiret reisi de bir tane değil, oy garantisi veremez. Aşiret reisleri ne şekilde yapıyor mesela. Burada hükmetme hakkı yoktur. Nasıl hükmeder? Eğer aşiretine iyi hizmet yapmışsa o zaman hükmedebilir. Yoksa ağalık sistemi gibi ben bir partinin peşine takılıyım, ondan para koparıyorum, kendi çıkarıma iş yaparım, aşiretim de benim arkamdan gelir diye bir şey yok yani. Dolayısıyla çok azdır.” G35 (E, 42, Lise)

Yine bazı görüşmeciler toplumsal yapı değiştikçe aşiretlerin de dönüştüğünü, siyasetteki etkilerinin de buna koşut geliştiğini dile getirmiştir:

“Mardin merkezde aşiret yoktur. İlçelerde vardır ama o da zayıflıyor. Aşiret eskisi gibi her şeye egemen değil. Aşiret liderinin mutlak bir gücü yok, demokrasi geliyor yavaş yavaş... Sonra burada ya da ilçelerde, örneğin Kızıltepe’de kültürlü, okuyan insan sayısı da artıyor. Kürtler okumak istiyor artık. Hem ticaret hayatının gelişmesi hem siyasi olaylar insanları bilinçlendirdi. Bu bilinçlenme ile feodal zihniyet de zayıflıyor. Aşiret egemenliği çağ dışı olarak algılanmaya başladı. Seçimlerde mesela, adam aşiretine karşı çalışabiliyor, aşiretinin desteklediği partide değil kendi partisinde çalışabiliyor... Mesela bir aşiret köylerden birinde AKP’yi destekleme kararı aldı. Buna rağmen DTP’ye çalışanlar oldu. Tepki ve tavır oldu, tehditler oldu ama geri adım atılmadı... Eskisi gibi sert değil aşiret. Ama köylerde oy üzerinde baskı var elbette... Tabii DTP’nin de aşiret desteği aradığı oluyor, pazarlık şeklinde değil de... yani DTP’nin Kürt kimliği, aşiret anlayışının önündedir... Zaten DTP’nin güçlü olduğu yerler bellidir. Oralarda gösterilecek aday üzerinde mücadele oluyor. DTP’nin güçlü olmadığı yerlerde diğer partiler adaylar üzerinden siyaset yapıyor... Mardin merkezde adaylara veriliyor genel olarak. Ama özellikle ova kesiminin köylerinde aşiretlerin etkisi de var. Bir de köylerde devletin de baskısı olabiliyor seçimlerde.” G26 (E, 31, Lise)

Benzer şekilde kimi görüşmeciler de Mardin merkezde aşiret olmadığını, ailelerin kendilerini aşiret gibi göstermek istediğini, özellikle politikada, toplumda ya da devlet nezdinde güçlü görünmeye çalıştıkları için böyle yaptıklarını belirtmiştir. Bir görüşmeci ise Mardin merkezinde olmasa da çevre ilçelerde aşiretlerin güçlü olabildiğini kendi deneyimiyle belirtmiştir:

“Feodal yapıdan gelmeyim. Ağılık düzeninden farklı olarak feodal geniş ailede, bir hiyerarşi oluşuyor ve bunun dışına çıkmamız zor. Ne kadar okursanız okuyun, ailenin, aşiretin lideri vardır. Ben aşiret liderinin oğluyum, peder bir şey yapın derse yapmak durumundasınız. Ailemiz eğitilmiş bir aile, buna rağmen o katılık sürüyor. Aşiretlerin partilerle ilişkisi ise... yani bölgede tek bir partide kalmak ender görülür. Siyasi taraf-

lar ideolojik değildir, inatlaşma vardır. Bir aile birindense, diğeri ötekinden olur, inattır. Son zamanlarda ise belirleyici olan para oldu. Seçim kazanmanız ekonomik gücünüzle ilgili tamamen.” G39 (E, 47, Üni.)

Süryani bir görüşmeci de seçim dönemlerinde bütün partilerin ziyaretlerine gelip destek istediklerini ancak cemaatin herhangi bir partiyi destekleme kararı almadığını, cemaatte herkesin “hür iradeyle” oy kullandığını vurgulamıştır.

“Partiler oy istemeye gelir, hepsine diyoruz iyiyseniz dua edeceğiz... Cemaatimizin siyasi olarak temsil edilmesini isteriz ama nüfusumuz azdır... Kilise devlete karşı değildir. Siyaset yalan söylemek değil, kutsal bir görevdir, hizmet etmektir, insanları yönetmektir... Kilise ile devlet çatışmıyor. Kilise hiçbir zaman siyasete bulaşmaz. Ama cemaat isterse mani olunmaz tabii.” G12 (E, 46, Üni.)

Bazı görüşmeciler ise seçim dönemlerinde oy baskısının da yapıldığını, bunun da seçimlerde etkili olduğunu belirtmiştir:

“Bir de özellikle kırsal kesimde, oy üzerinde baskılar da oluyor, işte DTP'ye verilmesin diye. Eskiden şiddetle olurdu. Çok zor dönemler yaşandı. Şimdi geliyor elektriğin kaçaktır keserim, yeşil kartını alırım. Işın bana düşer, yok başka sorunlar çıkacak, engellerim. Bir şekilde tehdit ediyor. Geçmişte şiddetle tehdit ediyordu şimdi başka şeyler. Bir de şey var, nasıl diyeyim... Aile, aşiret etkisi... Kürtlerin sosyal yapısından kaynaklanıyor. Biraz önce dedik ya feodal aşiretçi bir yapıya sahip. Bu çıkar ilişkilerinden dolayı, etkinlik var. Ne kadar kırıldı desek de var... Zaten bir parti var, çizgisi belli. Kimliğinden dolayı ona verecek belki ama aile büyüğü şu partiye gidiyor mecbur veriyor. Tabii ki bunlar zamanla kırılıyor. Eskisi gibi değil.” G11 (E, 29, Üni.)

Mardin'deki hoşgörü kültürünün siyaset yapma biçimlerine de yansıdığını, muhafazakâr ya da milliyetçi partilerin, soldaki partilerle iyi bir diyalog içinde olabildiğini vurgulayan da olmuştur:

“Biz seçime girdiğimiz zaman Allah ne verdiyse... Ama birbirimizin canına kastetmeden, birbirimizin izzet-i nefesine ve değerlerine saldırmadan, ölçüler dahilinde biz gereken mücadelemizi veririz ama dostluklar, kardeşlikler ayrıdır. Mardin’in bu bir özelliğidir. Bu çok ilginç. Mardin böyle... Ahmet Altan buraya geldiğinde bir MHP’li ile bir HADEP’linin yan yana, diyalog içinde olduğunu görüp şey yazmıştı: Türkiye’yi Mardinleştirmek lazım... Mardin böyle...” G40 (E, 70, Üni.)

Genel olarak Mardin yerlilerinin, merkez sağın güçlü partilerini destekledikleri, o partilerin de ihale, sosyal hizmetler, memuriyet ya da işçi kadroları gibi kaynakları tahsis ederek siyaset yaptıkları belirtilmiştir. Kendisini Mardinli, Mardin yerlisi, Arap ya da Arap kökenli olarak tanımlayanların birçoğu, politikayı iki kutup içinde düşünmektedir. Birincisi, daha çok kaynaklar üzerindeki rekabet ve mücadele anlamında siyaset, ikincisi Kürtlüğü temel alan kimlik siyaseti. Birincisini olumlayan görüşmeciler bu siyaseti, merkez sağ siyaset ya da “partinin değil adayın önemli olduğu siyaset” olarak kavramaktadır. Buna göre, parti değil aday önemlidir ve adaylar da hangi parti revaçtaysa o partiden aday olurlar. Onlara göre bu bir ilkesizlik değil, hizmet etmenin bir biçimidir. Bir görüşmeci bunu, AKP’li olmadığı halde, Mardinlilere hizmet etmek için AKP’den aday olmak için girişimde bulunduğunu belirterek vurgulamıştır. Bazı görüşmeciler de menfaat icabı siyasette “güçlü rüzgâra” katılmanın ahlaki bir sorun olmadığını, yerel düzeyde siyaset yapmanın biçiminin bu olduğunu vurgulamıştır. Kendisini Arap asıllı ya da Mardinli sayanlardan, kaynak tahsisi anlamındaki siyaseti olumsuzlayanlar bu siyaseti “yalan” ve “para” ile seçmenlerin oyunu alarak, kendi çıkarları için çalışmak olarak yorumlamaktadır. Birçok görüşmeci bu siyaseti, “politika yalan söylemektir”, “ihale ve müteahhit katılımı”, “para ile oy satın almak”, “yozlaşmış ve vasıfsız siyasetçiler” gibi ifadelerle olumsuzlamışlardır. Ana dili Arapça olan ve kendisini Mardinli ve/veya Mardin yerlisi sayan görüşmecilerin büyük birçoğunluğu, Kürt kimliği temelindeki siyaseti, büyük oranda dışlayı-

cı terimlerle tanımlamaktadır. Bu terimler, “ırkçı”, “sabit fikirli”, “dar kafalı”, “fanatik”, “aşırı milliyetçi”, “terörist” “Öcalancı” “kimliği sömüren”, “inat siyaseti”, “ispat siyaseti” gibi sıfatlarla çeşitlenebilmektedir.

Kendisini Kürt olarak tanımlayanlar da, kaynaklar için rekabet anlamındaki birinci siyaseti “Araplara” atfetmiş ve bu anlamda “ilkesiz bir siyaset” anlayışına sahip olduklarını, maddi çıkarları doğrultusunda siyaset yaptıklarını, bu yüzden de hangi parti güçlüyse onun safında yer aldıklarını belirtmişlerdir. Bu safı “Kürtlerin karşısında olmak”, “Türklerden fazla Türkçülük yapmak”, “ihaleci düzen partilerini desteklemek”, “özünü inkâr etmek” ifadeleri ile tanımlayanlar olmuştur. Buna karşılık, Kürtler için politikanın “hak mücadelesi” olduğu, Kürt siyasetini temsil eden çizginin de “ezilenler için politika” yaptığı, “fikir ve ideolojiye göre politika” yapıldığı belirtilmiştir. Bu doğrultuda Kürt görüşmecilerin birçoğu, Kürtlük ile Kürt siyasetine oy vermeyi özdeşleştirmiştir. Birkaç Kürt görüşmeci ise, Kürt siyasetini “ırkçı” ya da “tehlikeli” bulduğundan mesafeli olduğunu belirtmiştir.

Kültürlerarası İletişimde Kimliğin Sınırları ve Kültürel Farkın İnşası

“Sınırlar, özünde topluluğun, toplumsal söylem içerisinde ayrıksı anlamlar icat etmelerinden oluşur. Bu ayrıksı anlamlar insanlara kişisel kimlikleri için birer gönderge sağlar. Bunu sağladıktan sonra, bizzat bu ayrıksı anlamlar söz konusu kimliklerin toplumsal hayatta sunulmaları yoluyla ifade edilip perçinlenir.”

Anthony P. Cohen (1999: 134)

Kültürel ayrımlar, “biz ve ötekiler”e ait kültürel unsurları belirleyerek etnik grubun ve kimliğin sınırlarını çizer. Söylemde çizilen bu kültürel sınırlar, kültürel kimliğe dahil edileni ve kimlikten dışlanana açığa çıkarır. Söylemdeki bu ayrımların, kültürel farkın ve bu fark aracılığıyla inşa edilen kimliğin kültürel içeriğini oluşturduğu söylenebilir. Burada “ayrımlar” olarak anılan “sözcüklerin” kültürel farkı ve böylece kimliği nasıl inşa ettiğini açmakta fayda olabilir. Bunun için, sözcüklerin, simgelerin ve genel olarak dilin, gerçeğin saydam bir temsili olmadığını kanıtlayan sosyal bilim paradigmasının (dilsel dönüş-linguistic turn) özlü bir biçimde anılması gerekir.

Özellikle 20. yüzyıl sosyal bilimindeki paradigmatik bir değişimi ifade eden dilsel dönüşün öncü filozofu Ludwig Wittgenstein, erken dönem eseri *Tractatus Logico-Philosophicus*’da (Türkçesi 2002) “resimsel anlam kuramı”nı geliştirmiştir. Buna göre, dil ile olgusal durum arasında ortak bir yapı vardır. Bir cümle, mümkün bir olgunun resmine benzer. Dil, fiilî bir olguya tekabül ederek, olguları ayna gibi yansıtır. “Tümce, gerçek-

liğin bir tasarımıdır” (*Tractatus*, 4.01, s. 45) ve “Tasarımın öğelerinin birbiriyle belirli bir tarzda bağlantı içinde olmaları, şeylerin öyle bir bağlantı içinde olduklarını ortaya koyar” (*Tractatus*, 2.12, s. 21). Wittgenstein, *Tractatus*’tan (1921) otuz iki yıl sonra, 1953 yılında yayımlanan ve geç dönemini temsil eden *Philosophical Investigations*’da (*Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, 1998) ise kullanımsal anlam teorisine geçer.¹ Searl, Wittgenstein’in ilk dönemde savunduğu görüşün, gerçek dünyanın yapısının dilin yapısını belirlediği sonucunu doğurduğunu, ikinci dönem yaklaşımının ise bunun bir anlamda tersi olduğunu belirtir. Buna göre, dilimizin yapısı gerçek dünyayı düşünme tarzımızı belirler (Magee, 2002: 336-337). *Felsefi Soruşturmalar* dilin, gerçekliğin basit bir temsilini sağlayan bir simge sisteminden ibaret olmadığını gösterir. Anlam, *Tractatus*’ta olduğu gibi olgusal gerçekliğin dilde (cümlede) resmedilmesinde değildir. “Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır” (1998: 43. paragraf s. 36). Dolayısıyla anlamak, bir kullanımı ve kullanım kurallarını bilmekle ilgilidir. Wittgenstein ve onunla aynı felsefi yönelime sahip J.L. Austin (1962), J. Searl (2005) gibi dil kuramcılarının ortaya koyduğu üzere “söz”ler (*speech*), gerçekliği temsil etmezler, onlar aynı zamanda “eylem”lerdir (*act*), niyetleri ve kuralları içerirler.

Bu dil felsefesini Anthony Cohen, antropolojik bir bağlamda ele alarak, sözcüklerin ve genel olarak simgelerin anlam yaratma kapasitesini tartışır. Simgeler sadece, nesnelerin ve olguların saydam temsilleri değildir, bunlara nasıl bakılacağını da biçimlendirir. Bu demektir ki simgeler yalnızca ve basit bir şekilde, tutumların ve nesnelerin yerine geçmez, simgelerin aynı zamanda normatif bir boyutu da vardır. Olgu ve nesnelere nasıl bakıldığını ve betimledikleri duruma karşı ne yapılması gerektiğine dair bir fikir barındırır. Bir olguyu anlatmak için seçilen simgeler, aynı zamanda olası eylemleri de yüklenmiştir. Co-

1 Ludwig Wittgenstein’in felsefesi ve onun sosyal bilimler bağlamında yorumları üzerine oldukça geniş bir literatür mevcuttur. Wittgenstein’in sosyal ve beşerî bilimlere açısından yorumlayan temel kaynaklar olarak şunlar sayılabilir: Winch (1994), Pitkin (1972).

hen, Mary Douglas'ın, "kir" sözcüğünü çözümlemesinden örnek verir. Douglas (2005), örneğin parmak tırnaklarının içindeki parçacıkları gösteren "kir" sözcüğünün, sadece betimleme yapmadığını, aynı zamanda bir tikslenme tutumunu, "öğg"ü ifade ettiğini ve bir çareyi –"yık!"– emrettiğini ya da buna çağrıda bulunduğunu belirtir (Cohen, 1999: 11). "Gözünde bir şey var" ile "gözünde çapak var" aynı durumu dile getirir belki ama farklı bir normatifik ve tutum, dolayısıyla farklı eylemlerin gereğini içerir: İlk söz aynaya bakmayı, ikincisi temizleme yönelimini.

Elbette bu sözcüklerin ve genel olarak simgelerin normatif ve eylemsel boyutlarıyla taşıdıkları anlamların (yeniden) üretilmesi ve paylaşılması, uzlaşma bağlıdır. Aynı simgelerin kullanımı, aynı anlamların paylaşılması demek değildir. Simgelerin anlamı, onları kullananların içinde bulunduğu kültürden, bireysel tecrübesinden ve iletişimin dolayımından geçer. Bu dolayım, kültürün faillerine, simgelere kendi anlamlarını ilaştırma olanağı sağlar. Böylece simgeler, anlam aktarma ya da ifade etmenin yanı sıra, anlam yaratma kapasitesi kazandırır. Chambers da "Dil aslında iletişim aracı değildir. Her şeyden önce, bizzat kendiliklerimizin ve anlamın kurulduğu kültürel bir inşaa aracıdır," derken, bu perspektifi, kültürel kimliğe açar.

Bu çerçevede, derinlemesine görüşmelerde kültürel farkın söylemde ne tür ayrımlarla kurulduğu üzerinde durulmuştur. Ayrımları ifade eden sözcük ve simgeler, içerdikleri normatifik ve değerler ile kimliğin kültürel içeriğini kurmaktadır. Aşağıda etnik kimliğin kültürel unsurlarının serimi ve çözümlenmesi, kimliğin ve içerdığı kültürel unsurlar ile kültürlerarası etkileşimlerin ilişkisi incelenecektir.

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 kültürlerle 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 (1990: ix) bir kültürün sadece, bir başka kültüre karşı ayrımlarda (*counterdistinction*) somutluk kazanabildiğini belirtir. Yapısalcılık sonrası kültür çözümlemelerini takip eden bu yaklaşım çerçevesinde Halil Nalçaoğlu da, kültürü, kültür yapanın ayrımlar olduğunu öne sürer. Bu ayrımların tespit edildiği “nesne” sınırdır. Barth’ın etnisite kuramında sınır kavramına verdiği merkezî önem burada da söz konusudur. Ayrımlar her zaman bir sınırın varlığı ile mümkün hale gelmektedir. Ancak burada sınır ile birbirinden ayrılan “şeyler” (kültür) arasında neden-sonuç, yani önce neyin geldiğine ilişkin ilkçi (*primordial*) bir ilişki kurmamak gerekir. Şeyler olmasa sınırlar da olmayacaktır. “Sınır sabitlenebilir bir ontolojik gerçekliğe sahip değildir. Bu nedenle sınır değişken olduğu kadar üretken olan, tanımlayıcı olduğu kadar tanımları bozucu özelliklere sahip bir kavramdır” (Nalçaoğlu, 2004: 8). Kültürel ayrımlar aracılığı ile

görünürlük kazanan simgesel sınırlar, çoketnili bir şehir olarak Mardin’de, kültür söyleminde nasıl çizilmektedir?

Öncelikle Mardin’deki temel kültürel ayrımlardan birinin dinsel aidiyet olduğu söylenebilir. Dinsel çeşitliliğin barışçıl bir aradılığı, Mardin şehrinin tarihî, kültürel kimliği olarak kabul edilmektedir. Tarih bölümünde ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı üzere, Mardin bölgesi farklı dinlerin çoğunlukla barış içinde yaşadığı bir yerdir ve bu Mardinliler için bir övünç kaynağıdır. Bugün dinsel aidiyetleri belirten ayrımlar nasıl yapılmaktadır? Dinsel aidiyetler ile etnik kimliğin sınırları hangi kültürel ayrımlar ile belirlenmektedir?

Birinci olarak dinsel anlamda, ayrımı kuran terimler Müslüman-gayrimüslimdir. Bu ayrımın, basitçe Müslüman olmayanların etnik ve dinsel çeşitliliğini kapsayan bir sözcük ekonomisi olduğu kabulü, dili (simgelerin), gerçekliğin nesnel bir yansıtıcısı saymak olurdu. Peki kültürel sınırı çizen “Müslüman-gayrimüslim” ifadesinin taşıdığı anlam yükü nedir? Burada öncelikle söz konusu olan, kültürel farklılığın tespit edildiği kaynağın (referans) Müslümanlık olmasıdır. Kültürel “olağan” ya da norm, Müslümanlıktır. Elbette dinsel temelde kültürel hegemonyayı içeren bu ayrımın tarihî bir kaynağı vardır. Osmanlı döneminin son yüzyıllarına kadar, idari anlamda toplumsal kategorizasyon Müslüman-gayrimüslim olarak yapılmıştır. Bu kültürel ayrımı, politik meşruiyet kaynağının din olduğu bir çağın ve bu dinin İslam olduğu bir imparatorluğun kültürel mirası olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak bugün, gayrimüslim kategorisi altında neredeyse mevcut tek bir dinsel kimlik kalmıştır: Hristiyanlık. Bununla birlikte “gayrimüslim” ifadesinin halen kullanıldığına tanık olunabilmektedir. Bir ayrım olarak “gayrimüslim”in anlam katmanlarını açarsak ne ile karşılaşırız? Bu kültürel ayrımda 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, Hristiyan-Müslüman ola-

rak 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, ‘Hristiyan’ deriz. Çünkü Mardin’de sadece Süryani yok, Ermeni ve Keldani de vardır,” (G33, E, 60, Üni.) 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. Çünkü bu mücadele kültürün politikleşmesine dair önemli içerimlere sahiptir.

Yukarıdaki alıntıda Bauman’ın, kültürlerin hegemonya kurmak ve bazı seçenekleri ayrıcalıklandırmak gibi bir yöneliminin olduğu vurgusu kültürlerin karşıtlıklarla yüklü etkileşimsel niteliğini göstermek açısından önemlidir.² Daha önce tartışıldığı üzere, Jorge Larraín’in kültürlerarasındaki karşılaşmalar da 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 şehridir? Mardin, 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* etmektedir.³ Kül-

2 Bazı görüşmelerde Bauman’ın tarif ettiği “misyonerce” tavrın, “şaka” ve “takılmak” gibi “masum” biçimlerde 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 da ne yapıyorsunuz?’ Bu tür muhabbetlerin bile şeyi yok” (G27, E, Üni.).

3 Çalışmamız 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. Çalışmamızın günlüğünden: “İkinci gün ... (resmî bir yetkili) ile görüştüm. Doktora çalışmamın alan araştırması için Mardin’de olduğumu söyledim. Mardin’de kültürel topluluklar arası iletişime bakacağımı; Süryaniler, Araplar, Kürtler arasındaki ilişkileri incelemek istediğimi belirttim. Yetkili, Mardin’in 750 bin civarında bir nüfusu olduğunu, Süryanilerin

türel 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 kalabalık 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. 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 (Allah’ın) Kullar Dağı bölgesi Süryaniler için “anavatan” niteliğindedir⁴ ve Anthony Smith’in

bunun içinde 2.500 kişi olduğunu, durum buyken Süryanilerin bu tür araştırmalarda fazla öne çıkarıldığını oysa Mardin’in Artuklular ile şehir haline geldiğini ve bu sayede geliştiğini, Süryanilerin aslında –alçak sesle– köylü olduğunu söyledi.” Sergilenen yaklaşımın “ilginçliği” açıktır ancak yine de birkaç eleştirel soru akıldan geçmektedir: Kültürlerin incelenmesindeki öncelik ve yoğunluk, nüfusun yapısına ve niceliğine mi bağlıdır? Eğer öyleyse Mardin’de ve genel olarak Güneydoğu Anadolu bölgesindeki nüfus yoğunluklarıyla öncelik ve çoğunlukla Kürtleri inceleyen kültürel çalışmalar mı yapılmalıdır? Yapılan kültür araştırmalarının konuları ve “öne çıkardıkları” ile nüfusun niceliksel özellikleri arasında doğru orantı olmamasının sakıncaları neler olabilir?

- 4 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

(2002) etnik kimliğin unsurları arasında saydığı “teritorya” gerekliliğini karşılar.

Bu anlamda Süryanilerin, kültürlerini korumak yönündeki gayretlerinin kimi zaman bir kültürel milliyetçilik biçimine dönüştüğü de belirtilmelidir. Süryanilerin Türk vatandaşı olmakla birlikte “kendi ırkının da milliyetçisi” olduklarını, azınlık olmadıklarını, tarih boyunca Hristiyanlar içindeki hâkim unsurun Süryaniler olduğunu vurgulaması, temel ayrımın Süryani-Müslüman olarak kurulmasını gerekçelendirmektedir.⁵

Söylemde temel kültürel ayrımın terimlerinin “Müslüman-Süryani” olması, Müslümanlar arasındaki etnik çeşitliliği yok sayan 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 eylemidir.

Bununla birlikte kültürel hegemonya mücadelesine etnisite bağlamında katılan, yani Mardin’de “kültür kalesinin zaptına”

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.

- 5 Süryani bir görüşmecinin gayrimüslimler arasındaki kültürel çeşitliliği anmak-taki çekingenliği dikkat çekicidir: “Mardin %70 Hristiyan’dı. Bunların yarısı Süryaniydi. Katolik olan, Keldani olan, hepsi Süryaniydi (ES: Ermeniler?). Evet ayrı bir ırk olarak sadece Ermeniler vardı. Geri kalan hepsi aynı ırk, aynı kültürden (ES: Yahudiler?). Tabii Yahudiler de vardı.” G12 (E, 46, Üni.)

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 hâkimiyetine 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, mücadelecı 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 Hristiyan kültürene 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."⁶

Mardin'de "kültür yorganı"nın altındakileri sınıflayan ve onların yerlerini belirleyen diğer ayrımlar nelerdir? Kültürel sı-

6 Bu görüşmeci (G30, E, 54 Üni.), '70'lerde İstanbul'da üniversite yıllarında sol politik hareket içinde politize olmuş, 12 Eylül'ün ardından '80'lerin ortalarında memleketi Mardin'e dönmüştür ve şu anda Mardin kültürü ile ilgili araştırmalar yapmaktadır: "... Şimdi ben kendimi Arap sosyalisti olarak tanımlarım. Ama 12 Eylül'den sonra dedim bu millet için bir şey yapılmaz. Artık benim için yakın hedef Mardin, uzak hedef sosyalizmdir... 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 dükkân açmak istiyorum, turistler için. Hediyeelik eşya satacağım, gelen yabancıya ben de propagandamı yapacağım, açık söylüyorum. Birileri diyor Süryani şehri, öbür taraftan resmî ideoloji Selçuklu diyor, sanki onun dışında bir şey yok. Bir atlama yapıyorlar. Sanki Orta Asya buraya şey olmuş..."

nırı Süryani ve Müslümanlar arasında çizen bazı Süryaniler, Arap ve Kürt etnisitesi arasında bir birliktelik kurmuştur. Ancak Müslümanlar arasında etnik farka dayalı güçlü bir ayrımın yapıldığı da belirtilmelidir. Kültürel ayrımı 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 Hanefi, Kürtler Şafii mezhebine mensuptur. Yalnız bu ayrımın kültürel sonuçlarından, dinsel pratikler bakımından içerdiği farkları⁷ kültürel sınırlara dönüştüren bir anlamlandırma 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 çoğalması, kültürel sınırların yükseltilmesine neden olmuştur. Araplar ve Kürtler arasındaki zorunlu mekânsal 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 toplu-

7 Görüşmelerin hemen tamamında Müslüman olanlar Şafii 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 ilgili kurulabilir. Şehirli Arapların genel olarak Hanefi, köylü Kürtlerin Şafii olduğu söylenmiştir. Şehirlilerin karşı cinsle temas olasılığının yüksekliği, köylülerin de yaralanma tehlikeleri olan işlerle meşguliyeti söz konusudur. Bununla birlikte Araplar ve Kürtler arasında ayrık örnekler gibi, mezhep değişiminin de olabildiği ve bunun imam huzurundaki bir dua ile yapılabildiği belirtilmiştir.

mu” nitelemesi 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 Hristiyanlık 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. Rekabet halindeki kültür söylemlerine göre, İsa peygamberin dili Aramca (Süryanice) ise, Muhammed peygamber de Arap’tır ve Mardinli Müslümanların birçoğu Seyit yani peygamber soyundandır; Mardin’in içinde bulunduğu Tur Abdin ve dolayısıyla Süryaniler, Doğu Hristiyanlığı için önemliyse, Mardin’i bir şehir yapan da İslam fetihleri ve ticaret erbabı Araplardır.

Bununla birlikte kültür üzerindeki hegemonya mücadelesinin bir de resmî ya da devlet yanlısı söylem kanadı vardır ve bu da Süryanileri “köylü toplumu”, Arap kültürünü ise bir “öz” değil, bir “görünüş” olarak kodlamaktadır.⁸ Buna göre hâkim 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, hâkim milliyetçiliğin belirlediği anlamda Türk kültürünü içermemesinin bir başka göstergesi daha vardır. Bu fark söylemde karşılığını “Osmanlı-Türk” ya da “Osmanlı torunları” olarak bulmaktadır.⁹ Bugünkü etnik ve kültü-

8 Bir görüşmeci Araplığı, Arapça konuşmaktan ibaret görerek, bu dili de ticareti geleneğe bağlamakta, aslen Türk olunduğunu vurgulamakta ve ilginç bir tanımlama yapmaktadır: “Köken olarak Türk, etnik yapı olarak Arap. Çünkü buradakilerin dışarıdaki Araplar ile bir ilişkisi kalmamış. Arapçası da farklı, karma bir Arapça” G6 (E, 56, Lise).

9 Hatta bir görüşmeci, kendi kimliğini “Benim Müslüman kimliğim önceliklidir. Zaten Kürt falan değilim. Türk de değilim, Arap da değilim. Yani bir etnik şe-

rel 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 ayırım, dolayısıyla simgesel bir sınır haline gelmektedir. Ve bu sınırın içinde şehirli Müslüman ve Hristiyanlar varken, öte yakasında (dışında) göçle gelmiş Kürtler vardır. Kürtler de Mardinli Arapları, Kürtçe *bajari* (şehirli) olarak adlandırır.

Göçle gelmek önemlidir çünkü göç, kültürün öngördüğü düzeni tehdit eder, belirsizlik yaratır ve kültür en çetin mücadelesini belirsizliğe karşı verir. Dışarıdan içeriye göç, sınırları aşındırır, içeriden dışarı olan ise kültürün hegemonik gücünün zayıflamasıdır. Kültür, sınırları aşındıran dışarıdan içeri hareketi denetlemek için ne yapar? Sınırı kuran Mardinlilik ise, “gelenler köylüdür”.¹⁰ İçeridekiler Mardin “yerli”si ise gelenler “yabancı”dır. Coğrafi bir sınır aşılmış ve aşınmışsa, simgesel sınır kurulmaktadır. Ancak söylemde vurgulanmaya özenilen bir duruma da dikkat çekmek gerekir. Köylerden göçle gelen, Mardin’in çevresine yerleşen Kürtlerdir ama “Mardinli-Mardinli olmayan” ya da “şehirli-köylü” ayrımı, bütünüyle etnik bir ayırım değildir. Çünkü Mardinlilerin içinde Süryaniler, Ermeniler, Keldaniler, Araplar ve Kürtler vardır. Ancak Mardinli Kürtler çok daha eskiden gelmiştir. Arapların ve Süryanilerin kanaatine göre, Mardinlileşmişlerdir; Kürtlüğü nedeniyle göçtüğünü bilenlere, yani “kimliğin göçünden göçün kimliğine”¹¹

yim yok. Müslüman’ım, Mardinliyim, Türkiye Cumhuriyeti’nin de iyi bir vatanşayım. Daha doğrusu açık söyleyeyim, ben bir Osmanlı’yım,” G33 (E, 60, Üni.) diyerek anlatmıştır.

10 Bir görüşmecinin deyişiyle “Göç ile gelen hemşehrilerimiz, buraya geldi yeni bir köy kurdu. Şehrin kültürüne, ekonomisine, siyasetine, sporuna entegre olmadı. Onlar için Mardin aslı bir şey. Şehri bilmezler. Ama bir hayırsever, devlet bir şey dağıtacağı zaman onun yerini çok iyi bilirler. Buna karşı değilim ama entegre olmamalarına karşıyım. Gelmelerine karşı değilim ama yabancı olmalarına karşıyız. Eğitimleri yok. Mahallelerinde hayvancılık yapıyorlar. Kanalizasyonu yok, temizlik nosyonunu bilmiyorlar. Şehir kültürünü paylaşmaları gerekir ama yok...” G33 (E, 60, Üni.)

11 Bu kavram, kimliği nedeniyle göçmekle birlikte, göçtüğü yerde “göçmen, köylü, taşralı, yabancı, Kürt” vb. yeni kimliklere sahip olmayı, kimliğin dönüşümü ve inşasını vurgulamak için kullanılmaktadır.

seyahat edenlere ve Mardinli olamayan Kürtlere göre ise daha önce gelmiş olan ve Kürtçe değil Arapça konuşan Kürtler, asimile olmuşlar, hatta Araplaşmışlardır. Kimi şehirli Süryaniler de Kürtler için Mardinli olmayı Araplaşmaktan geçirmektedir.

Yine de 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, şehirli-köylüler olarak kurulması aslında aynı kültürel sınıra işaret etmektedir bu yüzden de, ayrımın alternatif terimlerine geçiş yapılabilir. 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. Kürtlüğü şehirli olmakla bağdaştırmayan bir tanımlama gündeme gelmektedir ki, burada sınırın muhafazasına yönelik dışlayıcı tavır devrededir.

Çünkü şehirli-köylü simgesel ayrımı aynı zamanda hem toplumsal hem de kültürel bir hiyerarşi kurmaktadır. Gerek Arap gerek Süryani Mardinliler açısından şehirli olmanın içini yaşam tarzının birçok pratiğinde açığa çıktığı haliyle modern değerler doldurmaktadır, köylülük ise, geleneksel ya da feodal değerleri barındırmaktadır. Şehirlilik medeni olmak, temiz olmak, birlikte yaşama kültürüne sahip olmaya tekabül eder; köylülük ise kaba güce, temizlik anlayışı ve estetik yoksunluğuna. Kültürel ayrım kentlilik ve köylülük olarak kurulduğunda, Araplar ile Süryaniler arasındaki dinsel fark ortadan kalkmakta, bir yaşam tarzı ortaklığı ile köylü Kürtler, karşı kültür olabilmektedirler. Çünkü dışarıdan gelen kültürel unsurun, mevcut şehir kültürünün yarattığı düzeni bozması, tehdit edicidir. Yaşam tarzının, kültürel düzenin değişmesi tehlikesine verilen karşılık da kültürel sınırlara dair aydınlatıcıdır.

Yapılan kültürel ayrımların içerdiği hiyerarşi açıksa, yani dışlama ve dahil etme söylemi belirginse, bunun ortaya çıkarabile-

ceği çatışma olasılığı da sezilebilmektedir çünkü bölgenin kültürlerin çatışması konusunda da tarihsel deneyimi vardır. Bu durumda, dışlayıcı ayrımların vurgulanmasını bir içirme 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 “hemşehrilerimiz”, “vatandaşlarımız” hatta “kardeşlerimiz” olarak içeridedir.

Kültürel ayrımın Mardinliler ve köylüler, yerliler ve yabancılar, Mardin merkez ve kenar mahalleler, şehirli ve taşralı gibi etnik olmayan terimlerle yapılmasının, etnisitesinin çatışma yüklü olarak kavranması ile ilgili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte kültürel ayrımı bu şekilde yapanların eğitilmiş, seçkin olarak tanımlanabilecek Mardinliler olduğu da belirtilmelidir.

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. Sözgelimi “ana dil Arapça”, “köken ve/veya soy Arap”tır, “ama Türk” olunmaktadır. Buna karşılık ana dili Kürtçe olanlar ve Kürt kökenli olanlar neden Türk olmamaktadır, belki Türk vatandaşı ya da “Türkiyeli” olmakla “yetinmektedir”? Bununla birlikte kendilerini Araplar gibi şehirli 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? Kültürel kimliklerin sınırlarını belirleyen nedir? 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. Bu kültürlerarasındaki sınırların takip edilebildiği diğer kategorilerde de kültürel kimliği kuran ayrımların politik olarak kurulduğunu göstermektedir.

Kültürel ayrımların politikada kurulmasını en büyük göstergesi, söylemde dışlama ve dahil etme ifadelerinin ve tutumlarının açıklığıdır. Bu, kültürdeki sınırların politik olarak kurulduğunu gösterir. Kültürel farkı kuran ayrımların ve kimliğin sınırlarının anahatları politik olarak çizilmektedir. Etnik kimlikler arasında, gerek politikaya iliştirilen anlamlar, gerek politik pratikler bakımından ayrımlar oldukça nettir. Birçok Kürt açısından politikada yapılan ayrımlar, kültürel kimliğin önemli bir unsurudur. Burada kültürel kimliğin, tamamıyla politik olarak kurgulanmadığını, kültürün sınırlarının salt politikadaki ayrımlarla çizilmediğini vurgulamak önemlidir. Kültürde, kültürlerarası ilişkilerde oluşturulan sınır çizgilerinin, yani bir kültürü bir başka kültürden ayıran sınırın, en belirgin olduğu uğrağın politika olduğudur burada söz konusu olan. Çünkü politika, dışlama ve dahil etmelerin en görünür olduğu alandır. Her iki anlamında da politika –kaynakların dağıtımı (Easton) ve topluluğun sınırlarının çizilmesi ve korunması (Schmitt)– etnik kimliği inşa eden ayrımları barındırmakta ve içirme/dışlama mekanizmalarını işletmektedir. Politikanın bu ayırt edici niteliği, kültürel farkı kuran diğer ayrımlarla kıyaslandığında daha anlaşılır olabilir. Örneğin dildeki ayrımlar.

Somut bir ayrım olduğu için dilin, kimliğin en nesnel göstergesi olduğu düşünülür. Konuşulan dilin sorulduğu 1962 genel

nüfus sayımını, etnik grupların nüfusları olarak kabul edilmesi böyle bir düşünceye dayanır. Ancak bu kabulün, etnik grubun niteliği doğrultusunda bir kısmilik taşıdığını belirtmek gerekir. Arapça konuşmak ya da ana dilin Arapça olması, nesnel bir Arap kimliğine işaret etmemektedir. Arapça konuşan insanlar öznel olarak kendilerini, “Arap kökenli ama Türk” olarak tanımlayabilmektedir. Süryaniler ise güç dengesini gözetten 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 ana dil Kürtçe olmuştur. Bu durumda Kürtçe konuşmak, tartışmasız bir şekilde Kürt kimliğinin taşındığını göstermez. Bu da ayrımların politik olarak kurulduğunu ispatlar tarzda şu iddiayı geliştirmemize izin verir: Etnik kimliğin seçimi politiktir.

Bu çalışmada kültür ve kimlikler üzerine düşünürken sıkça önerilen “kimliğin olumsuzluğu”nın 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 seçim konusu olmadığı, içine doğulduğu, bu anlamda olumsuz olduğu iddiasının da kültürün ve kimliğin toplumsal ve kamusal olarak tanınmasına yönelik politik bir talebi içerdiği öne sürülebilir. Kültürün ve kimliğin seçilmediği, içine doğulduğu iddiası politiklikten bağımsız değildir, söz konusu olan politikliğin niteliğinin değişmesidir.

Kültür ve etnik kimlikle ilgili tercihlerin politik hale gelmesinin, kültürlerarası ilişkilere tabi olduğu söylenmelidir. Kül-

türel 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 (Nalçoğlu, 2004: 8). Bir kültür, kültürel fark ile ayrımı kuruyor, yani bir sınırı vurguluyorsa, bu sınır aynı zamanda karşıdaki kültüre de olduğu için, sınırın öte yakasındaki kültür tarafından da fakat bu sefer başka bir yoğunluk ile yeniden vurgulanmaktadır. Bu karşılıklı vurgulama kültürel sınırı katılaştırmaktadır. Bir görüşmecinin dediği gibi: “Bana kendi kültürünün milliyetçiliği ile gelene, ben de milliyetçilik ile cevap veriyorum.”¹²

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 oluşturmadığından, daha çok anlam yaratma kapasiteleri kazandırdığından söz edilmişti. Böylece simgeler ne kadar aynı ve güçlü olursa olsun, onlara ilâştirilen anlamlar da hep “gezici” yani kültürlerarası iletişim pratiğine tabi olacaktır ve politik dinamizmin izini taşıyacaktır.

Etnik kimliğin kültürel unsurları

“Şimdi kültürler farklıdır. Kültürlerin bir olduğunu söyleyemeyiz. Kürt ve Arap kültürü farklıdır. Birbirinden de etkilenmiştir. Mesela bizim halayımızı Araplar da oynuyor ama biz Kürtler onların Reyhani’sini oynayamıyoruz. Mardin’de çok farklı kültürler var ve etkilenmiştir. Ama birbirlerinin düğünlerine giderler.”¹³

Kültürel farkı kuran ayrımlar gibi, kimliğin kültürel unsurları da, kimlik inşası hakkında açıklayıcıdır. Terry Eagleton’ın

12 G30 (E, 50, Üni.) ile yapılan görüşmeden.

13 G10 (E, 40, İlkokul) ile yapılan görüşmeden.

(2007) da belirttiği gibi, herhangi bir kültürel kimliğin, belli değerler üzerinde tekeli yoktur. Ancak bazı kimlikler, kimi değerleri diğerlerinden daha fazla önemser ve bunu kimliğinin kültürel içeriği olarak görür. Bu durumda bu kültürel özelliklerin ve bunlara iliştilirilen anlamların sahiplenilmesi, korunması ve sürekliliğinin sağlanması, kültürel kimlik açısından varoluşsal bir önem taşır. Benzer şekilde Castells de, kimliğin seçilmiş kültürel özelliklerle inşa edildiğini söyler. Önemli bir diğer 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).

Barth da etnisite kuramında, etnik topluluğun sınırlarını işaretleleyen simgelerin 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. Etnik kimliğin kültürel unsurlarını, emik boyutlarıyla, yani aidiyet hissedilen etnik kimliğe içeriden atfedilen özellikler çerçevesinde incelersek şunları söyleyebiliriz: 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, görünüme özen gösterilmesi ve kadının toplumsal konumudur. Mardinli Arap kimliğinin kültürel içeriği olarak sayılması gereken bir başka unsur yemek kültürüdür. Her ne kadar, “verimli hilal” olarak adlandırılan Yukarı Mezopotamya’nın ortak mutfağının bir parçası olsa da şehirli Araplar, birçoğunun ismi Arapça olan yemekleri ile övünürler. 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 hoşgörü şehri” olma özelliğini biraz da buna borçludur.

Bazıları, Mardinli Arapların “yumuşak başlı”lığını, “yardımsever”liğini ve “misafirperver”liğini özellikle vurgulamıştır.¹⁴ Bu özellikler Mardin’i turizm markası haline getirmeye çalışan halkla ilişkilerin de bir parçası haline getirilmiştir.¹⁵ Buna göre hoşgörülülük, dinlerin ve dillerin kardeşçe birlikteliği Mardinliliğin önemli bir parçasıdır.¹⁶

Mardin’in hoşgörülülüğü ve barışçılığının vurgulanma biçimlerinden bir diğeri ise, Mardin merkezde “hiçbir şekilde terör olayının” olmamışlığının belirtilmesidir. Özellikle Araplar, bu konuyu sık sık vurgulamışlardır. Bu vurgu, kültürel kimliğe iki değer katmaktadır: Birincisi farklılıkların çatışmaksızın bir

14 Yabancıya karşı yardımseverlik ve misafirperverlik gündelik dilde de karşılığı olan bir gösteri gibidir. Yabancı ile diyaloglarda “Başım gözüm üstüne” Arapça veya Türkçe olarak hemen her cümlelerin sonuna getirilebilir. Araştırma günlüğünden: “Esnaf ve sanatkârlar kooperatifine gittim. Görüşeceğim kişiye daha kendimi tanıtırken başım gözüm üstüne demeye başlamıştı. ‘İsmim Engin Sarı,’ dedim, ‘Başım gözüm üstüne,’ dedi... sonra kendimi tanıtırken her cümlemden sonra ‘Başım gözüm üstüne, hoş geldiniz,’ diyordu. Oda doluydu, hemen yanındaki sandalyeye buyur etti. Geliş nedenimi söylüyordum ki... ‘Dur,’ dedi, ‘önce ne içersin?’ ‘Çay,’ dedim. ‘Birkaç sorum var, o başlıklarda uygun bir zamanınızda görüşebilir miyiz?’ dedim, ‘Tamam,’ dedi önüme boş bir kâğıt ve kalem koydu. ‘Ne soracağınızı yazın ben hazırlanayım,’ dedi. ‘Hazırlanmayı gerektirecek sorular değil,’ deyip birkaç örnek verdim. Kısa sohbette, Mardin’de farklı kültürlerle sahip topluluklar olarak birlikte sorunsuzca yaşadıklarını vurguladı, ‘Arap’ım ama Kürtçe de biliyorum, iyi ki de biliyorum.’” dedi.

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

16 “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 göstersin” OGG2-B (K, 23, Lise). Sıkça tekrarlanan diğer ifadeler ‘can seşi, ya can sesinin birbirine karışması’ ve “dinlerarası karşılıklı saygı”dır.

arada yaşayabilmesini sağlayan hoşgörünlük, ikincisi ise devlete yakın olmak anlamında politik olarak güvenilir olmak.¹⁷

lere ve erdemlere sahip olmaktan çok, bir üstünlük ve dışlama ilkesi anlamına gelmektedir. Arapların insanseverlik ve misafirperverlik olarak gördüğü şehirli değerler, kimi Kürtler tarafından “ikiyüzlülük” 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 yorumlamaktadır.¹⁸ Araplar, devlete ve ulusa bağlılığı övünç kaynağı görürken, kimi Kürtler bu tavrı “kraldan çok kralcılık”, “Türk’ten çok Türkçülük”, “özünü inkâr etmek” olarak anlamlandırabilmektedir. Araplar uğraş anlamında ticaret erbabı olmalarının erdemlerine dikkat çekerken, Kürtler bunu maddi çıkarın, ahlaki ve politik değerlerden önde tutulması olarak yorumlayabilmektedir.¹⁹ Arapların çokkültürlülük, hoşgörü, kültürlerarası karşılıklı saygı göstergesi saydığı üç 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 karşıtlık içinde dile getirildiğini hatırlatarak şunlar söylenebilir: Birçok Kürt görüşmeciye göre, Kürt kimliği ilkeli

18 Süryani bir görüşmeci bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Araplar ‘tarlacı’dır, yağmur nereye yağarsa tarlasını oraya çeker” OGG3-B (E, 19, Lise).

19 Bir odak grup görüşmesinde “Arapları kaypak biliriz,” diyen bir görüşmeciye, gruptan bir başka görüşmeci şöyle bir menkıbe anlatmıştır. “Ebu Sityan hadi savaşa, senin şerefın yok mu?” demişler, o da devesindeki malları gösterip ‘Benim şerefim şu devenin üzerindedir,’ demiş” G11 (E, 29, Üni.).

ve açık olmak gibi değerleri içerir.²⁰ Bazıları da dayanışmacı olduklarına dikkat çekmiştir: acılarında ve sevinçlerinde “kenetlenirler”. Bazı Kürtlere göre de, 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 bağını”, “cesareti” yüceltmektedir. Yine bir görüşmeci, kültürel bir karşılaştırma ile, Kürtlerin zayıfın yanında olduğunu, zayıfı ezmenin onursuzluk anlamına geldiğini vurgulamıştır.²¹

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 yoksundurlar.²² Burada temizlik anlayışından yoksunluk, üzerinde durulması gereken önemli bir kültürel isnattır. Göçle gelenler hakkındaki fi-

20 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.” G11 (E, 29, Üni.)

21 “Tabii köylerden gelen Kürtler ilk zamanlarda çok zorluk çektiler. Araplar eziyordu. Ama bizde öyle değil. Bizim kültürümüzde zayıfın yanında olunur. Bizde zayıfın yanında olunur. Birisi zayıfa şey yaptığı zaman şerefi gider. Zayıf ona küfeder, onu muhatap kabul etmez, kalkıp ona bir şey yaparsa ‘benim şeref gider’ der.” G11 (E, 29, Üni.)

22 “Bu gelen hemşerilerimiz geldi, kendilerine yeni bir köy kurdu. Şehrin ne ekonomisine ne kültürüne ne siyasetine, ne efendim sporuna entegre olmadı. Onlar için Mardin asılı 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 çıkarır. 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 aşgarisini paylaşsınlar. Benim derdim o.” G33 (E, 60, Üni.)

kirlerini kire dair eğretilmeler ile dile getiren başka görüşmeler de olmuştur.²³ 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." Kirliliğe dair inançlar statü iddiaları ile karşı-iddiaların diyalogunda da kullanılır (2005: 24). 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 Hristiyanların 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.²⁴ Kültürel içermeye 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 köy-

23 "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 lekeli, köyden kaçıp gelmiş. Fakat göç eden arkadaş haklı mıdır haksız mıdır, devletin bileceği iş." G9 (E, 56, İlkokul)

24 "Mesela bir Kırklar Kilisesi'nin sokağına girersiniz, parlıyordur. Süryani diyor, her gün kapısını temizliyor. Çünkü bizde vizyon çok önemlidir. Bir evin temiz olması için, kapısının önü temiz olması lazım." G19 (E, 24, Lise)

deki 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.²⁵

Bununla birlikte temizlik anlayışı üzerinden yapılan bu değerlendirmeler, kentteki kültürel hiyerarşiyi gösterir niteliktedir. 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, yardımseverken, Kürtler “sert kafalı” ve “yabancıya güvensiz”dir. Kürtlerin dayanışmacılık olarak anlamlandığını, 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 tanımladığı çok çocuklu kalabalık aile yapısında, Kürtler için, güç gösterisi ve yoksullukla mücadele vardır.²⁶ Araplar için ağalığın, fe-

25 “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 şeyi biz de karşılaştık, onlar yani şehirli Araplar, biraz daha şehir kültürüne ait şey olmuşlar” Gl 1 (E, 29, Üni).

26 Bazı görüşmeciler, köylerden geldiği ilk zamanlarda ev bulmak, iş bulmak gibi konularda zorluk çektiklerini, şehirli Araplarla kavga etmek durumunda kaldıklarını, bu zamanlarda kalabalık ailelerinin caydırıcı olduğundan bahsetmiş-

odal yapının kalıntısı, şehir kültürüne, kalkınmaya engel, devlete rakip olan aşiret yapısı, Kürtler için adalet, güç, dayanışma ve ahlaki otorite kaynağıdır.²⁷

Politikaya yüklenen anlamların da etnik kimliğin kültürel unsurları içinde değerlendirilmesi gerekir. Çünkü şehirli Araplar için olmasa da, politik kimlik Kürtler için etnik kimliğin önemli bir bileşenidir ve birçok kültürel özellik ile politikaya yüklenen anlamlar arasında geçişlilik vardır. Şehirli Arapların birçoğu, Kürt politik hareketi dışındaki politikayı kaynaklar için yapılan mücadele ve kaynak dağıtım süreci olarak kavramaktadır. Bu kaynak mücadelesi anlamındaki politikaya olumsuzlayıcı yaklaşımlar, bu politik mücadeleyi hizmet üretme yarışı olarak tanımlamaktadır. Olumsuzlayanlar ise yozlaşmış ve ahlaki temelini yitirmiş bir rant mücadelesi olarak görmektedir. Arapların büyük bölümü için, Kürtlerin politik eğilim ve mücadeleleri ise, “solculuk”tan, “rejim muhalifliği” “kimliğini ispatlamak”, “güç göstermek”, “biz de varız demek”, “Kürtçülük”, “ırkçılık”, “milliyetçilik”, “bölücülük”, “devlet karşıtlığı-düşmanlığı”, “Öcalancılık”a kadar çeşitli anlamlara gelmektedir. Ancak genel eğilimin, farklı dışlayıcı tonlamalar içermekle birlikte kimlik siyaseti etrafında bir anlamlandırma olduğu belirtilebilir. Bunun yanı sıra, Kürt siyasetini “sol” ya da “muhalifet” gibi politik sisteme dahil edilebilen ifadelerle tanımlayanlar oldukça sınırlıdır.

Birçok görüşmede Mardinli Arapların ve Kürt siyasi hareketini eleştiren Kürtlerin birçoğunun, Kürt kimliği ile ilgili kültürel unsurları çatışmacı bir politika olarak anlamlandırdığına dikkat çekmek gerekir. Kürt dili, müziği, oyunları genellik-

tir. Kürtlerin yaşadığı bir kenar mahallenin muhtarı da (G10, 40, ilkokul), çok çocuğun bir gelir kaynağı olarak görüldüğünü belirtmiştir. Kimi Kürt aileleri çocuklarını okutsa bile, simitçilik, kantarcılık; inşaat işçiliği, boyacılık gibi işlerde çalıştırarak, ekonomik durumlarını düzeltmeye çalışuklarını belirtmiştir.

- 27 Bir görüşmeci (G36, 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 (G47 K, 43, Üni.), devlet otoritesine güvenmeyen Kürtlerin aşiret bağları sayesinde belli bir toplumsal ve ahlaki düzen içinde olduklarını dile getirmiştir.

le folklorik özellikler olarak değil, politik tartışma ve politik saflaşma konusu olarak algılanmıştır. Bu anlamda Kürt kimliğinin kültürel içeriğinin, bir siyasi direnişin “ismi” olarak yorumlanması, bu politik mücadele karşısındaki konumunu belirtme gereğinin hissedilmesi önemlidir. Bu anlamda bazı Mardinli Araplar için, Kürtlükle ilgili her şey, rejim, sistem veya devlete karşı güçlü, kimi zaman yıkıcı bir muhalefet anlamına gelmektedir.

Buna karşılık, Kürtlerin birçoğu, politikayı bir kültürel hak ve kimlik mücadelesi olarak kavramaktadır. Onlar için politika ideolojik mücadeledir. Örneğin, oylar siyasi görüşe göre verilir. Kürtlerin birçoğu, Arapların rant için politika yaptığını, oylarını da maddi çıkara göre verdiklerini düşünmektedir. Kürt bir görüşmecinin, Mardinli Arapların ve Kürtlerin kimliğini içerdiği değerleri tanımlarken kullandığı ifade, politikaya ilişkin kültürel özellikleri bir şekilde özetlemektedir: “Mardin’de Araplar siyasidir, Kürtler politik”.

Bu ayrım, “siyaset” kelimesinin Arapça, at ya da sürü yönetimi anlamındaki “seyislik”ten gelmesi, “politika” kavramının ise klasik Yunanca “polis” ve “polis’in yönetimi” anlamları arasındaki farka atıf yaptığı pek söylenemez. Bu tam da, yukarıda anlatılan, Kürtlerin Arap kimliğinde ve kendi kimliklerinde gördükleri kültürel değerlerin, belli bir anlamsal karşıtlıkla politika bağlamındaki özetidir. Güç dengelerini, kendi çıkarları doğrultusunda yönetmek, ticari mantığı toplumsal ilişkilerin birçok alanına taşımak gibi unsurları içerir “siyasilik”. Çatışmadan kaçınmak, güçlü ile uzlaşmak, mevcut iktidar ilişkilerini bozmamak, bunun için içten olmamak, “durumları idare etmek”, politikadaki eğilimleri gizlemek gibi özelliklere gönderme yapar. Kürtlerin politiklığı ise, kimliklerini içerdiği kültürel değerlere koşut olarak hak ve kültürel varoluş mücadelesi anlamına gelir.

Burada Kürt kimliğinin politik unsurları biraz daha açılabilir. Kürt görüşmecilerin birçoğu, son yıllara kadar Kürtlüğün hem “resmî ulusal kültür” içinde hem de gündelik hayatta tanınmadığını ve dışlandığını, kişisel deneyimlerinden örnek-

ler vererek sık sık vurgulamıştır. Köylerinden göçtükten sonra, kentsel topluma dahil olma sürecindeki tecrübeler Kürtlük bilincinin yükselmesine neden olmuştur. Kültürlerarası ilişkilerdeki çatışma ve uzlaşma deneyimleri ve bunun kültürel kimliğin oluşumu üzerindeki etkileri bir sonraki bölümde incelenmektedir ancak burada Kürt kimliğinin politik içeriğini oluşturan ve kentlere göçün de parçası olduğu bir konuya değinmek gereği vardır.

Kürtlerin şehirlere göçmesi ve geldikleri yerlerde tutunmaya çalışmaları ve bu süreçte karşılaştıkları içirme (dahil etme) ve dışlama deneyimlerinin, yüz yüze geldikleri kültürel ve politik sınırların, kimlik bilinçlerini yükselttiğini anlamak güç değildir. Ancak bu göç deneyimi ve sonrasındaki kentsel gerilimleri sadece şehirli-köylü, yerli-yabancı ayrımlarından ve buna bağlı içirme-dışlama pratiklerinden ibaret görmemek gerekir. Zira bunun Kürt etnik kimliğinin oluşumundaki tek kültürel süreç olduğunu öne sürmek yüzeysel bir çözümleme olur. Kürt kimliğinin kültürel içeriğini oluşturun önemli bir başka etken, bu göçün, ekonomik faktörlerden çok, politik bir bağlamının olmasıdır. Bu bağlam ise Kürt sorunudur.

Mardinli Araplar, Kürt sorunu ile ilgili olarak büyük oranda resmî söylemin içinden konuşmaktadır. Onlara göre “Kürtler adına yapıldığı söylenen mücadele”, “devlet karşıtlığı”, “bölücülük” ve “terör”dür ve büyük oranda hem bölgeye hem de Kürtlere zarar vermektedir. Kürt kültürü ile ilgili bir sorun yoktur, herkes dilini konuşabilmekte, müziğini dinleyebilmektedir ancak daha önce yapıldığı gibi kültürü yasaklamak da doğru bir kültür politikası değildir. Örneğin Kürtçe müzik yasakken, herkes illegal olarak Kürtçe kasetler almakta ve dinlemektedir. Serbest olduğunda ise rağbet edilmez hale gelmiştir. Çünkü onlara göre “bizim insanımız” yasakları çiğnemek ister. Mardinli Arapların yasakçı eleştirilerinden şu anlam çıkar: Yasakçılık “özgürlükler ve haklar adına değil”, maliyetleri yüksek olduğu için yanlıştır. Bölgedeki sorun ise bir kimlik sorunu değil, geri kalmışlıktır ve bunun da en büyük sebebi feodal sistemin, ağılık ve aşiret düzeninin varlığını korumasıdır. Eğitim-

sizlik ve yatırımsızlık, dolayısıyla işsizlik de kimliğe dayalı çatışmaların nedenidir.

Kürtlerin birçoğu için ise Kürt sorunu, kültürün ve kimliğin varoluşu ile ilgili bir meseledir. Kürt sorunu görüşmelerde sık sık gündeme gelmekle, konu başlıklarının birçoğu ile ilişkilendirilmekle birlikte, bunları irdeleyerek araştırma konusunun sınırlarını zorlamaktan çok tartışma açısından önemli olan tarafı ile ilgilenmek daha isabetli olacaktır. Bu da, Kürt sorunu ve onunla ilişkili olan deneyimlerin araştırma alanındaki Kürtler için kimlik oluşumu açısından içerimleridir. Bu bize etnik kimliğin kültürel içeriğine ve bu kültürün nasıl politikleştiğine dair de cevaplardan birini sağlamaktadır.

Bu kapsamda özetlenebilecek temel önerme, kültürel kimlik nedeniyle baskıya maruz kaldığında kimlik bilincinin yükselmesidir. Birçok görüşmeci “Doğulu”, Mardinli ve Kürt olması nedeniyle dışlandığında ya da ayrımcılığa maruz kaldığında Kürtlüğünü fark ettiğini dile getirmiştir.²⁸ Benzer baskılara örnek olarak gösterilen, güvenlik nedeniyle boşaltılan köylerden şehre zorunlu göçtür.

Kürt sorununun ve 1980’lerden 1990’ların ortalarına kadar süren çatışma döneminin Kürtlük bilincini yükselttiğini söyleyenler de olmuştur. Buna göre, “küçümsenen” ve bunu içselleştirerek kültüründen ve kimliğinden “utanan” Kürtler, bu siyasi sürecin sonunda kimliklerini ispatladıklarını düşünmektedir.²⁹ Benzer bir kültürel güç dengesinin, Mardin’de de ku-

28 Görüşmelerde dışlayıcı sayılabilecek birçok deneyim anlatılmıştır. Bunların en sık dile getirileni “iş verilmemesi”dir. Okulda, resmi kurumlarda Kürtçe konuşulmasının yasaklanması belirtilen bir başka unsur olmuştur. Birkaç görüşmeci Kürtçe isim almanın zorluklarından bahsetmiştir. Bir görüşmecinin deneyimi, kimliğin oluşumu hakkında da fikir vericidir: “...Nüfus dairesine gittik babamla, ‘Oğluma Kürtçe isimle nüfus cüzdanı çıkartacağım,’ dedi. Memur, babama ‘Eşek Kürt defol git şuradan,’ dedi. Ben müdahale ettim bana ‘Eşek oğlu eşek sus,’ dedi. Kürt’üz diye bizi dışladı. ‘Türkçe konuşun, yasaktır,’ dedi. O gün gerçekten nefret etmişim. Ben ilkokul tahsilimle o memura güldüm sonra, cehaletine. O zaman ‘Türkiye’de Kürt ve Türk ayrımı var,’ dedim. O beynimde yer etti.” G16 (E, 37, Lise)

29 “(Bu sürecin sonunda) bir Kürt artık ben Kürt’üm deme ihtiyacı hissetmiyor. Dediyi zaman bir eziklik yaşıyordu. Çünkü şey yoktu. Artık bir gereklilik yok. O siyasal şey tamamlandı, bitti. Kimse artık ben Kürt’üm deme ihtiyacını his-

rulduğu söylenmiştir. Bu kapsamda, göçün ilk zamanlarında “horlanmışlar”, “dışlanmışlar”dır ama artık bir güç dengesinden söz edilmektedir, Kürt kimliğine yönelik açık bir dışlamanın söz konusu olması güçtür. Çatışma döneminin Kürtlerin kültürel kimlik bilincinin oluşumu için önemli olan bir başka boyutu, bu dönemin bölge insanları tarafından bizzat deneyimlenmesidir. Bir görüşmeci, çatışma döneminin sonucunda her Kürt ailesinin bir yarası olduğunu vurgulamıştır.³⁰ Bazı görüşmeciler de, bu deneyimlerin, Kürtleri mecburen milliyetçi yaptığına dikkat çekmiştir.³¹ Bu deneyimlerin, Kürt etnik kimliğinin oluşumuyla ilişkisi hakkında yapılabilecek yorumlar sınırlıdır. Görüşmelerde kültür ve kimlik ilişkisi bağlamında birçok sınırlılık dile getirilmiştir. Burada da etnik kimliğin kültürel unsurları çerçevesindeki boyutları incelenmiştir. Daha kapsamlı bilimsel değerlendirmeler için bu konudaki araştırmaların artmasını beklemek gereklidir.

Etnik kimliğin kültürel unsurları bakımından önemli olan bir başka konu, medya izleme örüntüleridir. Bu konu da daha çok Kürt kimliği ile ilgilidir. Mardinli Arapların hemen hepsi Kürtçe bildiğini belirtmiştir. Mardinli kimliğinin önemli bir parçası olarak üç dili de (Arapça, Kürtçe, Türkçe) bilmek gösterilmektedir. Bununla birlikte Kürt görüşmecilerin hemen

setmiyor.” Benzer şekilde dile getirilen bir başka düşünceye göre: “Şu anda Güneydoğu’da biz otoritemizi koymuşuz. Eskisi gibi boyun eğmiyoruz, karşılık verebiliyoruz. Diyaloğumuz var. Birlik beraberliğimiz var. Kendimizi savunabiliyoruz. Bundan bir on yıl öncesine kadar, bir asker, bir emniyet, polis buradan geçtiği zaman ‘Askerlik yapmış mısınız?’ ha ya da mekâna geldiği zaman, bize hep suçlu gibi bakıyordu. Ama şu an öyle değil. Normal bir vatandaş gibi bakıyor bize. Sordukları soruya heyecanlanmadan cevap veriyoruz. Karşılığını, hakkımızı savunabiliyoruz.” G11 (E, 29, Üni.)

30 “Her Kürt ailesinin bir yarası var. Hangi Kürt ailesini araştırırsanız mutlaka bir yarası vardır. Böyle bir şey çıkar. Mutlaka bir yarası vardır.” OGG5-B (E, 31, İlkokul)

31 “Eskiden güç olarak kabul edilmiyordu Kürtler, şimdi denge unsuru olabiliyor. Hangi tarafa giderse o taraf güçlü olabilecek. Ama dediğim gibi milliyetçilik yok, Kürtleri milliyetçi hale getirdiler, baskı kurarak, adamı döve döve, döve döve, adamı zorla milliyetçi ettiler. Bugün bile iş buna gelince, normal sıradan ilişkilere geldiğin zaman öyle bir şeyden eser bulamazsın, normal gündelik ilişkilerde eser bulamazsın. Ben seninle rahat arkadaşlık kurabilirim.” G11 (E, 29, Üni.)

hepsi Kürtçe yayın yapan televizyon kanallarını izlediklerini belirtirken, Araplar ve Süryaniler Kürt televizyonlarını izlediklerini vurgulamışlardır. Kürtçe yayınları izlemek, Kürt kimliğinin önemli bir kültürel parçasıdır.

Kürtçe yayın yapan kanallar çanak antenle izlenebilmektedir ve uydudan Kürtçe yayın yapan 8 televizyon kanalı sayılmıştır. Mardin’de evlerin birçoğunda çanak anten mevcuttur. Ancak özellikle kenar mahallelerdeki evlerin birçoğunda çanak anten olması dikkat çekicidir. Araplar Kürtçe yayınları izlemenin Kürt kimliği ile ilgili olduğu kadar Kürt politik hareketiyle de ilişkili olduğunu düşünmektedir. Kürtler de Kürtçe yayınları izlemeyi, kültürel kimliğin göstergesi saymakta ve bunun içerdiği politik muhalif anlamlarını paylaşmaktadır. Kürt kültürüne ve siyasetine daha mesafeli olan Araplar da vardır ve bunlar da Kürtçe yayın yapan kanalları izlediklerini belirtmektedir. Bunun yanı sıra Kürtçe yayınları izlemeyi Kürtçe müzikleri beğenmekle ya da ailede Türkçe bilmeyenlerin bulunması ile gerekçelendirenler de vardır. Kürtçe kanalları izlemenin kimlik ve politik bir eylemle ilişkisi olması direniş anlamı içermesiyle ilgilidir. Kürtlerin birçoğu, genellikle devletin uluslararası girişimler ile engellemeye çalıştığı Roj TV’yi, Barzani’nin Zagros TV’sini, Kürdistan TV’yi izlediklerini belirtmiştir. Roj TV izlemenin politik bir direniş eylemi olarak anlamını pekiştiren bir başka unsur, devletin (askeriyenin) karşı sinyaller ile uydu yayını engellediği düşüncesidir. Bunlarla birlikte, hem Roj TV’nin engellenmeye çalışılmasını hem de TRT’nin Kürtçe program yayımlaması gibi kültür politikalarının ciddiye alınmadığı belirtilmelidir. Uydudaki onlarca Kürtçe kanalın ve 10 dakika değil 24 saat Kürtçe yayın izleyebilme imkânlarının, devletin Kürtçe’ye yönelik kısıtlayıcı politikalarının “ironik” bulunmasına yol açtığı düşünülmektedir. Bunun yanı sıra Roj TV’nin Türkiyeli Kürtlere hitap etmesi, Kürtçe, Türkçe ve Arapça yayın yapması Kürtlerin kültürel çeşitliliğin tanınmasına yönelik tutarlılığının göstergesi olarak anılmaktadır.

Etnik kimliğin kültürel unsurlarının tartışılmasında Mardin’in etnik ve kültürel demografisine koştur olarak Arap ve Kürt kim-

liklerinin içerdiği değerlere ağırlık verilmiştir. Ayrıca Kürt kimliğinin politik tarafları da tartışmanın genişletilmesini gerektirmiştir. Bunlarla birlikte Mardinli Süryani kimliğine atfedilen anlamlardan ve Süryanilerin Arap ve Kürt kimliğine atfettikleri kültürel anlamlardan bahsedilebilir. Öncelikle Kürtlerden farklı olarak Süryanilerin Arap kimliğine atfettiği özelliklere değinilebilir. Süryanilerin, Süryanilik ile Araplık arasında çok sınırlı farklar gördüğü belirtilmelidir. Bazıları Süryani ve Arapların aynı ırktan, Sami ırkından geldiğini vurgulamıştır.

Kültürel kimliğin bu tür ırksal ya da kökensel içerikle tanımlamasını açmak gerekir. Bazı görüşmelerde özellikle kültür ve kimlikle ilgili olarak, ırka atıf yapılmıştır. Bu ırksal açıklamalar, Kürt siyasi hareketini dışlamak ve eleştirmek amacıyla kullanılan “ırkçılık”tan farklı olarak, kültürel kimliğin ve kültürel sınırların gücünü vurgulamak amacıyla yapılmaktadır.³² Süryanilerin dış evliliğe izin vermediği, o yüzden Türkler, Araplar ve Kürtlerden farklı olarak, “karışmamış bir ırk” olduğu görüşü bu kapsamdadır. Bununla birlikte ırksal açıklamaların, Türklük lehinde yapılan ırkçılığa cevaben kullanıldığını da belirtmek gerekir. Çünkü özellikle kimi Hristiyanlar, Türkleştirme politikalarını eleştirirken, kimliği ırkçı bir şekilde de tanımla-

32 Görüşmelerde, “Yeni tanıştığınız bir insanın kültürel kimliğini merak eder misiniz, sormadan anlayabilir misiniz, nasıl?” veya “Tanımadığınız biriyle karşılaştığınız zaman Arap, Kürt, Türk ya da Süryani olduğunu anlar mısınız?” gibi sorular sorulmuştur.

“Eee... şimdi Kürt yapısı biraz farklıdır. Burada yaşayan birisi bunları birbirinden ayırtır. Bir Kürt’le karşılaştığımız zaman, %95 diyelim, hemen Kürt olduğunu şey yaparız, tanırız... Fiziksel yapısı. Kafatası diyelim. Yüz, göz yapısı daha farklıdır. Araplardan farklıdır. Araplar, Süryaniler daha yakın. Çünkü Araplar ile Süryaniler Sami ırk olduğu için. Süryanice, Arapça iki kardeş dil olduğu için, onlar birbirine daha yakın. Yani Kürtler ile Araplar bu şekilde... Arapların yapısı Süryanilere benzemektedir. Bu Muhalmi dediğimiz kesim, Arapların bir kesimidir. Bütün Arapları kastetmiyorum. Türklerin bir yapısı var biliyorsun. Türklerin fiziksel yapısı, Uzakdoğu’dan geldikleri için farklıdır. Şimdi asimile değil de, karışukları için şimdi tamamen şekil değiştirdiler. Artık Türk yapısı şöyle kaldı diyemeyiz. Özellikle Türkler tamamen değişti, ne dersiniz? Ben öyle görüyorum. Tabii zamanla şekli değişiyor. Süryanilerde bu değişim fazla değil. Neden? Dışardan evlilik olmadığı için. 2000 yıldır Süryaniler hiç değişmez, değişmedi. Bu şekilde yaşıyor. Alıp vermiyor. Ama Müslümanlıkta öyle değil. Müslümanlıkta evlilik şey olduğu için, öyle geniş bir ırk olduğu için fark etmiyor.” G12 (E, 46, Üni.)

layabilmektedir.³³ Bazı Mardinli ve Araplar da Kürtlükle ilgili ırksal tanımlamalarda bulunmuştur. “Türk” kelimesinin vatan-daşlık bağından çok bir “ırkın” adı olarak yorumlayan ve kendi kimliğinin de sınırlarını ırksal olarak çizen Kürtler de olmuştur. Ancak etnik kimliği, ırksal göndermelerle tanımlanmanın, Türklük lehindeki resmî kimlik politikalarıyla diyalog halinde yapıldığını, bu politikaların terk edilmesi gerektiğine dair açıklamalar bağlamında vurgulandığı belirtilmelidir. ırksal göndermeler, algılanan bir ırkçılığa yanıt olarak verilmektedir. Çünkü Arap, Kürt, Türk, Süryani etnisiteleri arasında kamusal söylemde açık bir hiyerarşi kurmaktan kaçınılmaktadır. Bu kimliklerin herhangi biri lehindeki hiyerarşi kurucu bir söylem ya da pratik, hızla cevabını bulmaktadır.³⁴

Süryaniler kendilerini de Arapları da şehirli saymaktadırlar. Ancak kendilerini Araplara göre daha modern ve Batılı kabul etmektedir. Bazı Süryaniler Mardinli Arapların Kürtlere göre daha modern olmalarını Süryanilere borçlu olduğunu düşünmektedir. Hem Arap hem de kendi etnik kimliklerinin kültürel içeriğini dinsel değerler ile doldurmaktadır. Bu yüzden Araplık

33 Bir görüşmeci kültür politikalarını eleştirirken, kültürel kimliğin ırksal-kökenli bir şekilde yorumlamıştır: “...(Y)ani Türk olmayandan korkmaya gerek yok. İşte ‘Ne mutlu Türk’üm diyene’. Ya Türk olmayan? Ama ‘Ne mutlu Türkiyeliyim’ olsa, o zaman sorun olmaz. Türk olmak için hem Müslüman olmak lazım hem de Orta Asya’dan gelmek lazım. Öyle değil mi? ‘Ne Mutlu Türkiyeliyim.’” G13 (E, 68, Lise)

34 Bu cevap özellikle Arap, Kürt, Süryani görüşmecilerden oluşan odak grup görüşmelerinde gözlenmiştir. Bir odak grup görüşmesinde, Kürt olmakla birlikte, yer yer Kürt kimliğine ve siyasetine mesafeliliğini vurgulayan, hatta “Bir şekilde asimile olmuşuz,” diyen bir görüşmeci (OGG8-A, K, 29, Üni.), okulda geçen bir anısını anlatmaktaydı. Anı bir kelimenin Arapçasını bilmeme ve anlayamamanın yarattığı karışıklık üzerineydi. Anlatımı bitince Arap görüşmeci OGG8-C (E, 59, Üni.) “Ama bunu bilmelisin,” müdahalesinde bulundu. Bunun üzerine, anısını anlatan görüşmeci, şakayla karışık, “Siz Kürtçesini biliyor musunuz peki?”, “Şimdi Kürtçe konuşsam kimse anlayamaz ama,” dedi. Yine Arap, Kürt, Süryani gençlerin bulunduğu bir başka odak grup görüşmesinde (OGG3), Süryani genç (OGG3-B, E, 19, Lise), Süryanilerin azınlıkta olduğu için, bütün kesimlerle iyi geçinmesi, işlerini düzgün yapması ve siyasete fazla bulaşmaması gerektiğinden bahsederken, Kürt genç (OGG3-D, E, 31, Üni.), şakayla acımağlı bir ifade takınarak “Azsınız burada!” deyince, Süryani genç “1945’te burada olacaktın, görecektin o zaman kim azınlık kim değil,” karşılığını verdi.

ya da Kürtlüğe afettikleri değerlerden çok Müslümanlığa dair yorumlarından bahsetmek daha anlamlıdır. Bu değerler yine belli bir kültürel karşıtlık kurularak yapılmaktadır.

Süryaniler, Hristiyanlığın insanseverliğini, kötülüğe iyilik ile karşılık vermeyi kendi kültürlerinin önemli bir unsuru sayarlar. Dış evliliği kabul etmezken, bunu Hristiyanlık ile İslam'ın evlilik kuralları bakımından bağdaşmazlığı ile gerekçelendirirler. Hristiyanlık tek eşliliği öngörürken, İslam'ın dört eşe izin verdiği belirtilir. Burada dikkat çekilen dinî bir pratikten ibaret değildir. Süryani kimliğinin kültürel bir değeri olarak çağdaşlığın altı çizilmektedir. Benzer şekilde kadının toplumsal konumu ve kadın erkek ilişkilerine dair Müslüman değerlere karşı Hristiyanlığın kuralları açıklanırken, Süryani kimliğinin çağdaş içeriği vurgulanır. Süryaniler açısından çağdaş değerlere yakınlık ya da Müslümanlıkta görülen dinsel bağnazlıktan uzaklık, alkol kullanmak ve kilise idaresinin demokratik bir şekilde (seçimle) belirlenmesi gibi pratikler üzerinden öne sürülür.

Yine dinsel anlamda Süryaniler, Hristiyanlık için önemlerini vurgularlar. Daha önce değinildiği gibi, Hristiyanlığı ilk kabul eden kavim olmak, İsa peygamberin konuştuğu dili konuşmak Süryani kimliğinin önemli bir kültürel övünç kaynağıdır. Süryaniler ve diğer Hristiyan topluluklar olan Keldani ve Ermenilerin kimliklerinin kurucu bir kültürel unsuru meslekleridir. Zanaatkârlık, ince işlerde ustalık, kültürel kimliğin önemli ve ayırt edici özelliği olarak en az Hristiyanlık kadar vurgulanmaktadır. Zanaatkârlık vurgusunun, Mardin'e, yaşanan topraklara aidiyetin altını çizdiği ve bu topraklardaki mevcudiyetin tehdit altında olmasına verilen bir ifade olduğu söylenebilir. Zanaatkârlığın bu çerçevede şöyle anlamları ürettiği öne sürülebilir: Süryani, Ermeni ve Keldani'si ile Hristiyanlar Mardin şehrini ve kültürünü güzelleştirmiş, estetize etmiştir. Bugün övgüyle bahsedilen kuyumculuk, telkari (gümüş takı işleme) sanatı, Mardin anıtsal yapılarındaki taş işçiliği Hristiyan ustaların eseridir. Hristiyanlar, Mardin kültürünün estetik tarafını oluşturur. Bunun yanı sıra zanaatkârlık vurgusunun üretti-

gi bir başka anlam, Süryaniler ve diğer Hristiyanların, toplumsal iş bölümü içinde önemli bir yeri doldurduğudur. Söylenen şudur: Mardin'in kaliteli ve estetik ustalıkları, dürüst işçilikleri ile Süryanilere ihtiyacı vardır. Bunun yanı sıra elbette "turistik vitrinin en egzotik unsuru" Süryanilerdir.

Süryanilerin estetik değerlerinin ve toplumsal iş bölümündeki yerlerinin yanı sıra, Mardin'e kültürel aidiyetlerini vurguladıkları bir başka nokta, bin yıllardır, bölgenin Türk ve Kürt Araplardan daha kadim halkı olmalarıdır. Bununla birlikte siyasi birliğe ve devlete bağlılık, kendilerini azınlık kabul etmemek de Süryani kimliğinin önemli bir unsuru olarak sayılmaktadır. Süryaniler açısından azınlık olmanın kabul edilemez bulunan iki anlamından söz edilebilir. Birincisi, azınlık olmak ile siyasi sadakat uzlaşmamaktadır. Azınlıklar tarih boyunca siyasi birliği ve toplumsal huzuru, bir başka deyişle mevcut güç/iktidar ilişkilerini tehdit etmiştir. Süryaniler böyle bir tehdit unsuru değildir. İkinci olarak, azınlık olmak, memleket-toprağa, (teritorya) kültürel aidiyet bilincini zayıflatır. Binlerce yıldır o topraklarda yaşayan, bölgenin en kadim halkının azınlık olması söz konusu olamaz. Azınlık olmak, kültürel hakları gündeme getirmekte ama kültür üzerindeki politik gücü ve meşruiyeti zayıflatmaktadır. "Azınlık kimliği" kültürel anlamlar ve tarih üzerindeki mücadelede politik bir mevzi kaybıdır. Kültür kavramının, toprağı ekme biçme anlamlarını kapsayan etimolojisinden³⁵ esinlenerek bir eğretileme ile anlatılacak olursa: Azınlık, kültür bahçesinin, korunan süs çiçeğidir, oysa Süryaniler "anlatım ve inanışlarıyla" bahçenin çınarıdır, belki budanmıştır ama kökleri en derine giden ağaçtır.

Araplar da, Kürtler de Hristiyanların turizmdeki rolleri ile

35 Kültür terim olarak Latince "colere" fiilinden türetilmiş. *Colere* Latince'de, işlemek, yetiştirmek, düzenlemek, onarmak, inşa etmek, bakım ve özen göstermek, ekip biçmek, iyileştirmek, eğitmek anlamlarını içerir. *Cultura* terimi de bu tarımsal etkinlikleri ifade etmek için kullanılır. Romalılar *cultura* terimini doğada kendiliğinden yetişen bitkilerden farklı olarak, insan emeğiyle yetiştirilen bitkileri adlandırmakta kullanmışlardır. Yine Romalılar da toprağı işlemek/tarım anlamında *agri-cultura* terimini türetmişlerdir. Kültür sözcüğünün halen bu anlamdaki kullanımından söz edilebilir (Özlem, 2000: 142-143).

kentsel refahın artmasına katkı sağlayacağını düşünmektedir. Bir Kürt görüşmecinin deyişiyle, az sayıdaki Süryaniler, kültürel bir renk olmakla birlikte, ziyaret edilen “müzelik” bir unsurdur.³⁶ Bununla birlikte bazı Araplar, Süryanilerin şehirliliğinden ve Mardinliliğinden şüphe duymaktadır. Aslında zanaatla uğraşan, kentin kültürü ve ekonomisine katkı yapanlar Ermenilerdir. Onlardan boşalan yerleri doldurmuştur Süryaniler, asıl olarak köylüdürler. Ayrıca işlerini düzgün yapmaları, nitelikli işleri ve dürüst çalışmaları da azınlık olmalarından kaynaklanır çünkü yanlış yapmaları pahalıya patlayacaktır. İnsanlarla iyi geçinmeleri, uyumlulukları da kültürel bir özellik değil, bir zorunluluktur.

Mardinli Araplar da, Süryanilerle aralarında din dışında kültürel bir fark görmezler. Onlara göre, tek ayırım “ezan-çan” ayırımıdır. Bununla birlikte bazı Mardinli Araplar, Süryanilerin kendi kimliklerinde Hristiyanlıktan kaynaklı gördükleri sevgi, hoşgörü ve uyumu, tıpkı çalışma ahlakında olduğu gibi, kültürel bir değer değil, bir mecburiyet olarak yorumlamaktadır. Zira Araplara göre onlar da, bu mecburiyetin bilincindedir. Onlara göre, Süryaniler dışarıdan bakıldığında uyumlu, mazlum, hoşgörülü görünmekle birlikte, içlerinde mağduriyetten kaynaklı bir “husumet” beslemektedirler.³⁷

36 Özmen de, Süryaniler hakkındaki antrpolojik çalışmasında özellikle turizmin gelişmesiyle Süryanilerin “müzelik obje” olarak algılanmasından bahsetmektedir (2006: 240).

37 Arap bir görüşmecinin ifadesiyle: “Eskiden kiliseye giderdim. Bizim aynı, yani Batılılar gibi kalbimiz temiz, açık, iyi kalpli bir şekilde şeye gidiyorduk, kardeşçe onları savunurdum, Araplardan daha çok onları, Süryanileri daha çok korurdum. Ama sonradan baktım ki çok yanlış yapıyorlar. Süryanilerin içine girdiğimde bilindiği gibi olmadığını anladım. Küçükken bize göründükleri gibi olmadığını. Eskiden çok mazlum bilirdik onları. Gerçi zulüm etmişlerdi... Müslümanlar yapmış. Birkaç cahil Müslüman, birkaç Arap, ‘habis’ derlerdi onlara. Bizde ‘habis’ demek çok kötü bir şey. Onun dışında köyden gelen Kürtler onlara şey etmiş. Yani burada kiliseleri, Hristiyanları kaçırان köyden kırsal alandan gelen kişilerdi... İçleri dışları bir değil, dışarıdan dost görünüyorlar ama içlerinde aleyhimize konuşuyorlar... Bizde bir atasözü var Arapça. Ben bunu bir kere papaza da söyledim: ‘Eski yeni olmaz, düşman da dost olmaz.’” (G30, E, 50, Üni.)

Yine Mardinli Müslüman bir kadın görüşmeciye göre: “Şimdi aslında Süryaniler biraz tepkililer bize. Yani ben bunu sezdim. Süryaniler hakikaten tepki-

Birçok Kürt görüşmeci Süryaniler ile Araplar arasında dinsel aidiyet dışında kültürel bir fark olmadığını, örf-âdetlerinin Araplar gibi olduğunu vurgulamaktadırlar. Süryanilerin dayanışmalarının yüksekliğine, kimi cemaat bilinçlerinin güçlü olduğuna dikkat çekmektedir.

Son olarak Mardin'deki varlıkları birkaç aileye inmiş Keldanilerin ve Ermenilerin kimliklerinin kültürel unsurları inceleyebilir. Keldanilerin, Süryaniler ile aralarında gördüğü tek fark mezheptir. Katolik olmaları dışında hiçbir kültürel fark dile getirilmemiştir. Hristiyan cemaat de ibadetlerini mezhepsel fark gözetmeksizin birlikte yaptığı için pratikte de kültürel ayrımlar izlenememektedir. Ermeniler ise kentte, Süryaniler gibi tanınmakta ya da "vitrin"de değildirler. Kendi kimliklerinin de öncelikle kurucu unsuru Hristiyanlıktır ve kadim Süryanilerden farklı olarak Katoliktirler. Yine kuyumculuk ve ince işleri içeren zanaatlar Ermeniler için kültürel kimliğin vazgeçilmez öğeleridir. Geçmişte Hristiyanlar içinde olan kuyumculuk, taş işçiliği ve diğer ustalıkların asıl olarak Ermenilerde olduğu belirtilir ve bunlar övgüyle anılır.³⁸ Bunun yanı sıra Mardinli Ermeniler için dil ve örf-âdet gibi kültürel unsurların kimliğin parçaları olduğu söylenemez çünkü Ermenice bilmedikleri gibi, öğ-

li, konuşamıyoruz, bir şey söyleyince hemen dışladığımızı düşünüyorlar. Azınlık oldukları için. Zaten onlar bizimle beraber belirli bir süre okuyorlar. Mesela ilkokulda Süryani öğrenci bulabilirsiniz, ortaokulda, ilköğretimde bulabilirsiniz, lisede bulamazsınız. Okuldan alınır artık farklı yerlerde okutuluyorlar, ya yurt dışına gönderiliyorlar ya da kilisede eğitim alıyorlar... Bazen de söylüyorlar işte onlar azınlıkta kalmış, bunların birçoğu İsveç'e göç etmiş, bunlar azınlıkta kalmışlar. Azınlıkta kalınca Mardinli halktan tepki görmüşler biraz... Ama yok burada karşılıklı bir şey olmamıştır da, bir şekilde azınlıkta kaldıkları için küçük hissetmişler kendilerini, o yüzden tepki var. Bu büyüklerin içinde. Bunları küçüklere de aşılamışlar. Zaten küçükleri bizimle konuşmuyorsa muhakkak büyüklerden dolayı" (OGG2-B, K23, Lise).

- 38 Ermeni bir görüşmeci (G23 E, 48, Ortaokul), zanaat ile birlikte geçmişin de Ermenilerin kültürel kimliğinin unsurlarını oluşturduğunu belirtir tarzda şöyle söylemektedir: "Burada Ermenilerin zenginlikleri ve zanaatları vardı, silahları yoktu. Kürtler kullanıldı. Onlar itiraf ediyor, affediyoruz. Hristiyan kin gütmmez. Onlara bir toprak vaat edilmişti, kullanıldılar. Yani öbür yandan komşunun evine, malına, kadınına göz dikmişsin, bazı şeyler de vesile olmuş, bunlar da var. Gerçi biz demiyoruz Ermenilerin hepsi iyiydi, bazıları kötülük yapmış olabilir ama çoğu masumdu Ermenilerin."

renme imkânları da yoktur. Ancak 1915 olayları ve tarihte yaşanan kıyım ve baskıların kültürel kimliklerin önemli bileşenleri olduğu da söylenmelidir.³⁹ Assmann'ın (2000: 75) vurguladığı gibi, baskı koşullarında hatırlama bir direniş biçimi olabilmektedir. Görüşme yapılan Ermenilerin de güçlü bir geçmiş duygusu olduğu, ancak bunlar hakkında konuşmamayı tercih ettikleri belirtilebilir.⁴⁰ Ermenilerin de zanaat erbabı olmaları, geçmişte şehrin ekonomi ve kültür hayatına yaptıkları katkıları vurguladıkları belirtilmelidir.

Mardinli Arapların büyük bölümü Ermenileri de Hristiyan cemaatin içinde, dinsel bir azınlık olarak görmektedir. Ancak Arapların Ermeni kimliğine, Süryanilere oranla daha mesafeli olduğu da söylenebilir. Bazı Araplar Mardin'de Ermeni olmadığı konusunda ısrarcı olmuş, mevcutların civar ilçelerden ya da tehcir sırasında Müslüman aileler tarafından korunmak üzere alınanlar olduğunu belirtmişlerdir. Kimi Araplar diğer Hristiyan topluluklar gibi Ermenilerin de gidişinin Mardin'in ekonomik hayatı açısından kayıp olduğunu vurgulamaktadır. Arap ve Kürt görüşmecilerden bir kısmı, tehcir sırasında Müslüman ailelerin korumak üzere Ermeni çocukları himayelerine almasını kültürel hoşgörü ve saygının göstergesi olarak anmaktadır. Bununla birlikte Mardin Ermenileri ve Ermenilik hakkındaki görüşler oldukça sınırlıdır. Ermeni kimliğine uzaklığın politik ve tarihsel tarafları olduğu açıktır. Bu politik etki, Ermeni kültürü ve kimliği hakkındaki genel "suskunluğun" en büyük nedeni olsa gerektir.

39 1915 olayları politik olarak oldukça tartışmalı bir konudur, neredeyse bir "tabu"dur. Bu nedenle rahat konuşulamamıştır. Bununla birlikte bu konudaki konuşma ve yorumların, bir dizi kültürel ve politik etkiyle "kırılmaması", politik dolayımından geçmemesi beklenemez. Bu yüzden, tarihteki mağduriyetlerin kimliğin kültürel unsuru haline nasıl geldiği ayrıntılı olarak incelenememiştir.

40 Ermeni bir görüşmeci tarih konusundaki suskunluğu şöyle anlatmaktadır: "Burada bu meseleler hakkında ne kadar az konuşursan o kadar rahatsın. O yüzden konuşmayız. Burası bizim memleketimiz, gitmek istemeyiz buradan. Yurdumuz burada. Herkesin yurdu bir yerde. Nasıl sen Çorumlusun, biz de Mardinliyiz. Yani biz gözümüzü burada açtık. Abi korkuyorsun, milliyetini söylemekten çekiniyorsun. Şey karşılanıyorsun, hor karşılanıyorsun. Mardin öyle değil tabii, rahattır. Tabii Hristiyan'ız biz" (G22, E, 48, Ortaokul).

"Sen kendi elbiseni üzerinde, ben senden daha güzel görürüm. Senin elbisendir, tamam giymişsin, ama ben senden daha güzel görürüm, rengini ve modelini. Sen bilmezsın."⁴¹

"Ben, Öteki'nin bakışında yazılıdır" (Hall,1998: 71).

Etnik kimliğin kültürün içinden (*emik*) tanımlanan ve diğer etnik topluluklarca dışarıdan (*etik*) atfedilen kültürel özelliklerin, kültürlerarası ilişkileri belirleyen tek etken olduğu söylenemez. Etnik kimliğin oluşumu, kültürel sınırların nasıl çizildiğinin daha iyi anlaşılabilmesi için bu anlamların kültürlerarası ilişkilerce hangi koşullarda oluşturulduğu ve dolaşıma girdiği incelenmelidir. Kültürlerarası iletişim, sahip olunan (ya da içinde olunan) kültürün farkında olunmasında, kimliğe iliştirilen anlamların yaratımında ve kültürün sınırlarının çizilmesinde olduğu kadar temas edilen, kültür ve kimliğe dair anlamların oluşumunda etkilidir. İnsan, kültürün hem yaratıcısı hem de etkisindedir. Kültürel kimlikler de hem inşa edilir hem de Castells'in söylediği gibi, anlam ve tecrübe kaynağı olurlar. Geertz'in (2000) kültür tanımında kullandığı eğretilmeyi yineleyerek söylemek gerekirse, insan, kendi yaptığı kültür ağında asılıdır.

Kültürler, başka kültürler ile karşı karşıya geldiği için, kendilerine dair tanımlar ve anlamlar oluşturmaya gerek duyarlar (Boon, 1990). Bu kuramsal çözümlemeyi, bu çalışmanın konusu bağlamında şöyle okumak da mümkündür: Kültürü kültür yapan, kültürlerarasılıktır. Assmann'ın (2001: 28) kültürel topluluğu kuranın iletişim olduğu iddiası da bu doğrultuda değerlendirilebilir.

Kültürün kendiliğinin oluşumuna dair bu yaklaşım pekâlâ kimlik için de geçerlidir. Hall (1998:71), eski ve yeni kimlik anlayışlarını çözümlediği bir makalesinde, Derridacı bir tonla, "Ben, Öteki'nin bakışında yazılıdır," derken kimliğin daima bir karşı karşıya gelişe, bir ötekine ihtiyaç duymasını vur-

41 Ermeni bir görüşmeciyile (G23 E, 48, ortaokul) yapılan mülakattan.

gular. Kimliğin bir süreç, bir anlatı, bir söylem olarak anlatımı Öteki'nin konumundan gerçekleşir. Kùltùrlerarası ilişkilerin incelenmesi ile, kùltùrùn sınırlar aracılığıyla nasıl oluştuğuna ve kimliğin inşasına dair birçok yanıt ulaşılabilecektir. Ayrıca, kùltùrùn politik ayrışmalardan uzak, uzlaşmalar ve hořgòrù alanından ibaret olmayıp, bir iktidar ve gùç mùcadelesinin de sahnesi olduğunu gösterebilecektir.

Mardin'de kùltùrlerarasında karşılıklı saygı ve hořgòrù içinde yaşandığı söyleminin egemen bir kùltùr söylemi olduğu ve bunun da en çok dinler arası ilişkiye atıfta bulunduğu belirtilmelidir. Kùltùr hakkındaki hâkim kamusal söylemin katmanları arasında dolaşarak ve ötesine geçerek, etnik gruplar arası ilişkilerin niteliğine odaklanmak gereklidir. Araplar ve Süryaniler arasındaki ilişkiler genel olarak karşılıklı hořgòrù ve saygı çerçevesinde tanımlanmaktadır ancak turizmin, ilişkilerin bu yönde gelişmesindeki etkisinden bahsetmek gerekir. Son dönemlerde, Süryaniler turizm vitrinine çıktıktan sonra, resmî düzeyde de tanınmakta ve kabul görmektedir. şehir protokolünde yerleri vardır ve resmî kurumların, yerel yönetim ile sivil toplum kuruluşlarının temsilcilerinin yer aldığı Kent Konseyi'ne üyedirler.

Bütün bunlardan çıkan, Süryanilere yönelik kamusal bir dışlamanın olmadığıdır. Bunlar ortak bir kent topluluğunun olduğu anlamına gelir mi? "Mardinli", Arapları ve Süryanileri de içeren bir topluluğun adı olabilir mi? Bu yönde gùçlü ve kabul gören bir söylem vardır; resmî ve kamusal düzeyde de pratik karşılığını bulmaktadır.⁴² Ortaklığı kuran Mardinli olmanın yanı sıra Araplar ile Süryanilerin aynı ırktan geldiği inancıdır. Ancak bu neredeyse sadece Süryaniler tarafından dile getiril-

42 Arap bir görüşmeci bunun, bilinçli ve organize bir çaba ile sağlandığını vurgulamaktadır: "Son yıllarda bir yakınlaşma var. Bu diyaloglar gerçekte, eski şeyler kalmadı, eski kin ve bakış şeyleri kalktı ortadan fakat son altı yıldan bu yana özellikle Mardin'in merkezinde gözle görùlen bir hořgòrù ortamı oldu. Çok belirgin, bilinerek yapılmış, bilerek tasarlanmış, bilinerek organize edilmiş bir kaynaşma meydana geldi. Özellikle bu söylediğim dinler arasında. Kùrtler ve Araplar arasında değil, Müslùmanlar ve Süryaniler arasında korkunç bir kaynaşma oldu" (G31, E, 56, Üni.).

miştir. Araplar açısından Arapça konuşmak daha birleştirici bir unsurdur. Buna karşılık Süryaniler gündelik dillerinin Arapça olmasına rağmen, (bilmeseler bile) ana dillerinin Süryanice olduğunu belirtmektedir. Süryanilerin birçoğu Araplarla din dışında her şeylerinin aynı olduğunu, ilişkilerinin de çok iyi olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte ilişkileri kültürlerarası yapan ayrışma noktalarına da değinilmelidir.

Öncelikle Süryaniler ile Araplar arasındaki ilişkilerin turizmin etkisiyle yakın görünmekle birlikte mesafeli olduğu düşüncesine değinilebilir. Bu düşüncede olanlara göre, yakınlık özel ve kişisel düzeydedir ve bunun da etnik kimlikle bir ilgisi yoktur. Komşuluk ve arkadaşlık gibi özel ilişkilere bağlıdır. Kimi Araplar, bu mesafeliliği, Süryanilerin güçlü bir mağduriyet duygusu taşımalarıyla açıklamaktadır. Bu durumlarda, Araplar yakın ve samimiyken, Süryanilerin Araplara karşı önyargılarından, açık olmamalarından bahsedilmektedir. Bazı Araplar ise, Süryaniler ile ilişkilerin mesafeli olmasını, Süryani sayısının azalmasına bağlamaktadır.

Diğer yandan dinsel kaygı ve tutumların ilişkileri tereddütlü hale getirdiğinden de söz edilebilir. Örneğin Kent Konseyi'ndeki çalışmalar sayesinde Süryani arkadaşlarının olduğundan memnuniyetle bahseden bir görüşmecinin, bunun Hristiyanlığa özenmek gibi bir anlamı olmadığını da vurgulama ihtiyacı hissetmesi ilginçtir.⁴³ Süryanilerle yakınlaşmayı dinî aidiyetin (Müslümanlığın) zayıflaması ya da kaybedilmesi olarak algılayan Araplar da vardır.⁴⁴ Burada kültürlerarası ilişkileri geliştirme

43 "Bir kere pazar ayinlerinde bulundum. O da Süryani bir arkadaş sayesinde. O olmasa almazlardı içeri. Merak etmişim. Ne yaptıklarını bilmek istiyordum. Görmek istiyordum. İlahi okuyorlar, dualar ediyorlar. Ashında şunu hissettim. İnandıkları dine çok bağlılar. Biz de Müslüman'ız, biz ne kadar yerine getiriyoruz? Onlar kadın-erkek bir arada, sorun olmadan, ibadetlerine bağlı olarak yerine getirmeleri, ben hayran kaldım onlara. Hristiyan Süryani olmak istediğimden değil kesinlikle. Ama onların o bağlılığı çok hoşuma gitti. Keşke biz de yapabiliydik dedim" (OGG2-B, K, 23, Lise).

44 Bir Arap görüşmeci (G9, E, 56, İlkokul) Süryanilerle ilişkilerden bayramları kutlama bağlamında söz ederken şunları söylemiştir: "Süryanilerin bayramlarına... yok, katılmadım. Yav kim giderse onlarla birlik olur. Bizim iki günlük bir zamanımız var, onu da kendi kültürümüzü yaşamaya... di mi?"

Benzer şekilde genç bir Arap görüşmeci de (OGG4-C, E, 21, Lise) aile bü-

ve kültürlerarası yakınlaşmanın özenmeyi; özenmenin de kültürel kimliğin ve/veya özün kaybına yol açacağı korkusunu taşıdığı söylenebilir.

Bazı Araplar, Süryanilerle ilişkilerin çok eskilere dayanmakla birlikte, yaşanan kimi olayların kültürlerarasındaki ilişkilerdeki güveni sarstığını belirtmektedir. Süryani görüşmeciler de Süryani kızlarının, ailesinin rızası olmadan, Araplarla evlenmesi ya da “kaçırma olayları”nın kültürlerarasındaki güveni kaldırmasından bahsetmektedir. Böyle bir “kültürel ihlal”, birlikte yaşama kültürüne ihanet anlamına dahi gelebilmektedir. Yine bazı Arap görüşmeciler, Süryanilerin Müslümanların ibadetlerine, dinî ritüellerine saygı gösterirken, kimi Arapların aynı saygıyı Hristiyanlığa göstermediğini vurgulamaktadır.⁴⁵ Yine bir kısım Arap görüşmecinin Süryaniler dinsel anlamda kabullenememeye verdiği başka bir örnek, geçmişte Süryanilerin cenazelerine yönelik yaşanan “çirkin” tutum ve davranışlardır.⁴⁶ Dinsel dışlamaya örnek olacak şekilde bir Arap gö-

yüklerinin Süryanilerle yakınlaşmamasını tavsiye ettiğini şu şekilde örneklemiştir: “Yani bir defa Hristiyan bir arkadaşımın düğünü olmuştu. Dedem çok kızdı. Çünkü gideceğimi filan söylemişim, hazırlık yapmışım, dedem çok kızdı. ‘Bizim onların meclisinde yerimiz yok, ne onlar gelir, ne biz gireriz,’ demişti. Tabii o bağınaz bir kafa ile düşündüğü için, ben öyle düşünmüyorum. Ben gayet doğal şekilde görüyorum çünkü onlarla aramızda bir farkımız yok. Uzun zamandır bir arada yaşıyoruz. Onların bize ne kadar saygısı varsa bizim de onlara saygımız var. Mesela Ramazan ayına çok saygı gösteriyorlar. Dışarıda yemek yemezler, sigara içmezler, dükkânı bizimle beraber açarlar bizimle akşam kapatırlar. Aynı bizim gibi yaşarlar.”

45 Arap bir genç bunu şöyle örneklendirmektedir: “Süryaniler çok saygılılar bizim dinimize karşı. Benim Süryani arkadaşım hiçbir bayramı kaçırmaz, her bayramda mutlaka mesaj gönderir. Hatta kandili falan da bilir mesaj gönderir. Onlar bizi iyi tanıyorlar, dikkat ediyorlar da biz pek fazla tanımıyoruz. Onların içine girip öğrenmeye çalışmadık. Onlar da biraz tedirgin oldukları için. Azınlıktalar ya... Mesela çocuğu ile konuşursunuz, aileyle muhabbet edersiniz. Bir şey ararlar, altında bir şey mi var diye. Biraz tedirgin oluyorlar. Ha bir arkadaşımız var, tanırız, ailesini tanırız. Ondan dolayı hepsine ulaşabiliriz. Birisini tanırsanız, zaten hakkınızda, diğerlerine aktarıyorlar. İşte dostça, insancıldır, herhangi bir noktada tedirgin olmanıza gerek yok gibisinden. O açıdan zaten bize güveniyorlar. Ama kimisi... bu her toplumda vardır. Bazı insanlar kabullenemiyorlar onları, Müslümanlık had safhada olan kişiler onları pek kabullenemiyor” (G3, E, 22, Lise).

46 Arap bir görüşmecinin (G31, E, 56, Ün v.) çocukluk anısı, geçmişte Müslüman Araplarla Süryanilerin ilişkilerinin nasıl olduğu konusunda aydınlatı-

rüşmeci de Süryaniler ile çocukluklarından beri bir arada olduklarını, Hristiyan olarak değil Süryani olarak bildiklerini, “Hristiyan” demenin bir itham olarak kullanıldığını, o yüzden büyüklerin “Hristiyan” denmemesi konusunda uyardığını belirtmektedir.

Araplar ve Süryaniler arasındaki kültürlerarası ilişkilerde güveni zedeleyen geçmişteki bir olay olarak, 1970’lerde Kıbrıs’taki gelişmeler sırasında Süryanileri hedef alan saldırılar da anılmaktadır.

Bazı Süryaniler ise, kültürel olarak Araplara yakınlığını belirtmekle birlikte bazıları da Araplara da Kürtlere de aynı mesafede olduklarını, her iki toplulukla da iyi geçinmeye çalıştıklarını dile getirmektedir. Araplara da, Kürtlere de aynı mesafede olmanın, azınlık olarak dengeleri gözetmek gereğine dayandığı söylenebilir. Bu mesafelilikten ise Süryanilerin halen kültürel varlıklarını tehdit altında hissettiklerini çıkarmak yanlış olmaz. Nitekim görüşmecilerden kimileri, Mardin’de Süryaniler ve Araplar arasındaki ya da şehirli Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki ilişkinin bir hoşgörü ve karşılıklı saygı değil bir “tahammül” ilişkisi olduğunu vurgulamaktadır; Mardin’de Hristiyanlar, Müslümanlar onlara “tahammül ettiği” için mev-

cıdır: “Benim çocukluğumda 1950’ler diyelim. O zamanlar Süryanilerin din adamları, Hristiyan din adamları ileri gelenleri cadde ve sokaklarda rahatça özgürce gezemezlerdi. Müslümanlar kendisini, çok rahatsız ederdi. Hakaretler, yumurta atmalar, domates atmalar. Kendini bilen Müslüman aileler çok rahatsız olurlardı bu durumdan. Niye bu kadar olumsuzluk vardı hiç bilmiyorum. Tabii biz çok küçüktük. Süryanilerin mezarlıkları vardı, bizim evin önünden geçmek zorundaydılar. Ara sokaktan cenazeleri, kalabalık olamazdı asla, cenazeleri, ancak beş-altı kişi o tabutu kaldıracak kişi olurdu... Bir an önce varmak, rahatsızlık duymamak için dikkat çekmemek için fazla kalabalık olunmuyordu. Başlarında bir din adamı ama bu arada sağdan soldan hakaretler onlara. Ve yine bir başka özellik, o zamanın baskısı herhalde, o zamanlar araba olayı yoktu, ara sokaklarda omuzlarda taşınır cenazeler. Omuzlara alınmaz Hristiyanların o zamanlar ama o şekilde taşınır. Ben sormuştum o zaman neden biz omuzda taşıyoruz da onlar taşıyorlar diye, küçük aklımla bile benim dikkatimi çekmişti. Bu şeymiş sınıf farkından geliyormuş, bana o zaman verilen cevap onların omuzlara alma hakları yokmuş, Müslüman uludur, ulu kesim Müslüman’dır, Müslüman kendi ölüsüne değer verir, onların ölüsüne değer verme şansı yok, o yüzden böyle götürmek zorundadır denildi bana.”

cudiyetlerini sürdürmektedir.⁴⁷ Burada, dinî azınlıklar üzerindeki devlet baskısına yönelik bir eleştirinin olduğu, Mardinli Müslümanların da buna rağmen Süryanilere “tahammül ettiği” dair bir imanın bulunduğunu belirtmek gerekir.

Bazı Süryani görüşmeciler de, siyasal İslam’ın yükselmesinden sonra, Mardin’in muhafazakârlaştığını, özellikle dindar Araplarla ilişkilerde sıkıntı olduğunu belirtmektedir. Kimi Kürt görüşmeciler de, Arapların Süryanilere yaptığı baskıları vurgulamaktadır. Araplar ile Süryanilerin ilişkilerindeki gerilimleri azaltan bir unsur son dönemde turizmin yükselmesi olmuşsa, bir diğer gelişme de köylerden şehre olan göçtür. Bu hem şehir kültürünü korumak anlamında hem de Kürt kimliği temelinde yapılan politik mücadele karşısında alınan konumla ilgilidir.⁴⁸

Araplar ile Kürtlerin ilişkilerini belirleyen temel unsur ise şehirli-köylü, yerli-yabancı gerilimi ve Kürt siyasi hareketi karşısında Mardinli Arapların konumu olmuştur. Elbette kentsel yaşamın birçok alanında bu ayrımlar ve gerilim unsurları çakışarak (ve birbiri içine geçerek) Araplar ile Kürtlerin ilişkilerini biçimlendirmektedir. Bazı Arap görüşmecilerin sözleri, Süryaniler ile etkileşimlerinin dini kimliklerine karşı duyarlılıklarını arttırdığını göstermektedir. Buna benzer şekilde, köyden göçen Kürtlerin de, şehirli Araplarla ilişkileri aracılığıyla kimlik bilincinin yükseldiğini söylemek mümkündür.

Kürt görüşmecilerin birçoğu, Araplar ile Kürtlerin ilişkisinin son yıllara kadar oldukça gerilimli olduğunu ancak günümüzde artık böyle yaşanmadığını, ilişkilerin düzeldiğini belirtmek-

47 “Tabii birlikte yaşama kültürü önemli ama Mardin’de dikkati çeken bir şey var. Mardin’de olan şey, söylendiği gibi hoşgörü falan değil, sakın aldatmasın yani burada Hristiyan, Süryanilerin olmasının sebebi, tahammül kültürüdür. Kim kime tahammül etti? Mardinli Müslümanlar Hristiyanların bulunmasına tahammül etti. Hoşgörü diye bir şey yok. Yanlıştır o şiirseldir. Tahammül etmiştir. Bu tahammülün de faydaları olmuştur, birçok faydası olmuştur” (G33, E, 60, Üni.).

48 “Araplarla bütün her şeyimiz bir. Düşünlerimizde beraberiz, ölüm şeylerinde, taziyelerimizde beraberiz. Yani biz yapabildiğimiz kadar şehir merkezine sokmadık gelenleri. Hep kenar mahallelerde kaldılar. Yani şehir merkezine almadık. Gelecek rahatsız edecek, bilmem neyini rahatsız edecek. Bir ara Kürt-Arap kardeşler diye slogan atıldılar ama yok olmadı... Her ne kadar berabersek de onlarınki çok değişik bir kültür” (G13, E, 68, Lise).

tedir. Birçok Kürt görüşmeci Arapların temel olarak şehirli olmalarından kaynaklı olarak kendilerini üstün, Kürtleri ise cahil ve eğitimsiz gördüğünü, bunun da ilişkileri belirlediğini vurgulamaktadır. Arapların “birbirlerini tuttukları”, köyden gelen Kürtleri ise “terörist” olarak gördüklerini, o yüzden şehirde dışladıkları da belirtilmektedir. Kimi Kürt görüşmeciler bu algılaşma biçiminin diyalog kurmaya engel olduğunu, ilişkilerin ancak zorunluluk ya da çıkar temelinde kurulabildiğini dile getirmektedir. Bazı Kürt görüşmeciler ise Araplar ile Kürtlerin birbirlerini sevmediğini, bunun da temel olarak kültürel ve sınıfsal farklılıklardan kaynaklandığına dikkat çekmektedir.⁴⁹ Benzer şekilde kimi Kürt görüşmeciler de, Arapların Kürtleri ikinci sınıf gördüğünü, ancak günümüzde bunun değişmeye başladığını belirtmektedir.⁵⁰ Bir Kürt görüşmeci, “bugün nasıl

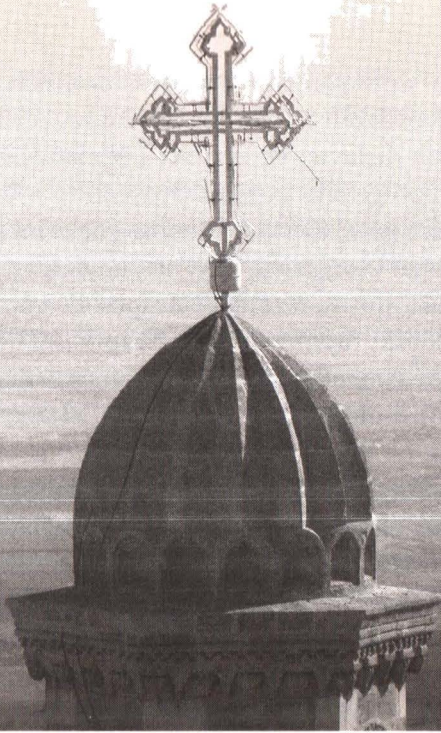
49 “Normalde Araplar-Kürtler birbirlerini sevmezler. Bir çekememezlikleri vardır... Örneğin biz iş olmadı zaman kendi içimize kapanırız. Araplar öyle değil. Araplar iş olsun olmasın bir yerlerden bir şey koparmaya çalışıyor, onları ilgilendirmiyor, keyfine bakıyor... Örneğin bizim kadınlarımız iş olmadığı zaman onlara yansıyor. Ama Araplar öyle değil. Onlar yansıtmıyorlar” (OGG5-A, E, 34, İlkokul).

50 “Buradaki Arap aileleri, Arap kökenli aileler Kürtleri ikinci sınıf vatandaş gibi görürler. Eskiden... Tabii daha öncesi var bu işin. Daha öncesi de Kürtler hatta beşinci sınıf vatandaştı. Yani Kürtler buraya geldiklerinde, Kürtlerle dalga geçiyor domates momates atıyorlardı. Bunları biliyoruz çünkü buraya yerleşen, yerleşik ilk Kürt ailelerinden biri de biziz, dedemdir... Yani buradaki birçok Arap ailede de Kürtlük vardır, asimile olmuştur, ya da gizler. Ama bugün bakığımız zaman Arap-Kürt uyumu sağlanmış” (G21, E, 42, Lise).

Köylerden sebze meyve satmak, ya da mal almak için gelen Kürtleri, Mar-dinli Arapların hor görmeleri, dışlamalarına ve ayrımcılık yapmalarına dair buna benzer birçok olay anlatılmaktadır: “Adam köyden geliyor, malını satacak, Araplar geliyor elinden alıp gönderiyorlardı. Hiç kimseye iş vermezlerdi. Fabrikalarda da hep kendi çevresini işe alır. Ne olacak, Kürtler aç kalacak, artı üstüne de baskı geldiği zaman ne yapacak? Çaresiz kaldığı zaman, kaçacak bir satış yapacak” (OGG5-B, E, 31, İlkokul).

Bir odak grup görüşmesinde de, Kürt ve Süryani bir gencin anlattığına göre “Dedem anlatıyor, tamam mı, dedem ve nenem buraya domates, yoğurt falan getiriyorlarmış satmak için, domatesi ne yapıyorlarmış biliyor musun hocam, çürük domatesleri kafalarına atıyorlarmış, Kürt olduğu için” (OGG3-A, E, 23, Üni. Öğr.).

“Hatta demirciler ne yapıyorlarmış biliyor musun? Demiri ısıtıyorlarmış, bir Kürt tam sokağın başından geçerken, atıyorlarmış sokağa, Kürt geçerken bağırıyorlarmış, bakın pratik zekalı bir şey, ‘Haloo bana atsana o demiri’. Adam tabi bir tutuyor, elleri yansıyor” OGG3-B (E, 19, Lise).



*Restore edilmekle birlikte faal ibadetin yapılmadığı
Süryani kiliselerinden biri.*

Türk-Kürt ayrımından söz ediliyorsa”, eskiden de “Arap-Kürt ayrımı”⁵¹ yapıldığını ama bunların “diyalogla, iyimserlikle” aşıldığını dile getirmektedir. yine bir Kürt görüşmeci eskiden bir Arap ile Kürt’ün bir arada oturmadığını ama bugün diyalogun daha iyi olduğunu belirtmektedir. Bir Arap görüşmeci de Kürtlere karşı küçüklükten beri önyargıları olduğunu ancak köyden göçen Kürtlere yönelik sosyal projelerde çalıştıkça anlamaya ve önyargılardan kurtulmaya başladığından söz etmektedir.

51 Yine Kürt bir görüşmecinin kendi deneyiminden verdiği örnek, geçmişte şehirli Araplar ile köylü Kürtler arasındaki ilişkilere dair fikir vericidir: “Eskiden Arap-Kürt ayrımcılığı vardı. Kürtleri köylü diye dışlıyorlardı. Yirmi yıl önce bir Kürt olarak Mardin’e giremezdim. 1977-78 yıllarında lise okuyordum. Mardin’e geliyordum, köylü diye aşağılıyorlardı. Köylü demek Kürt demek. Arapça konuştuğum halde dışlarlar döverlerdi. Çok dayak yedim... Gelen köylüler de malını satmıyordu. Aşağılanıyor, çürük domates atıyorlardı. Birinci Dünya Savaşı zamanından beri Araplara Kürt düşmanlığı aşıladılar” (OGG9-B, E, 45, Lise).

Bu toplumsal dönüşümde Kürt görüşmecilerin değerlendirmelerinden çıkartılabilecek en önemli konu, şehirli Arapların Kürtlere yönelik dışlayıcı ve ayrımcı uygulamaları ile şekillenen ilişkilerin, bölgedeki çatışma döneminin ardından değişmesidir. Kürtlere göre, Kürtler direnme güçlerini göstermişler, “otoritelerini ispat etmişlerdir”. Ayrıca köylerden yapılan göçle şehirdeki Kürt nüfusu artmış ve Araplar ile güç dengesi sağlanmıştır. Artık eski “ayrımcılıkların” yapılması beklenemez.

Bazı Arap görüşmeciler ise göçle gelen Kürtlerin, şehir ile ilişkilerinin sınırlı olduğunu, kenar mahallelerde kendi içlerine kapandığını, bu yüzden Mardinli Araplar ile Kürtlerin ilişkisinin gelişemediğini belirtmektedir. Kimileri de göçle gelen Kürtlerin şehrin gündelik yaşamına uyum sağlayamaması nedeniyle Araplar ile ilişkilerinde sıkıntılar çektiklerini ancak bunların çatışmaya dönüşmediğini çünkü bölgenin etnik gerilimler konusunda oldukça hassas olduğunu dile getirmektedir. Yine bazı Arap görüşmeciler, göçle gelen grupların dışlama ile karşılaştıklarını⁵² entegrasyon sorunları yaşadıklarını ama bunun Kürtlükleri ile değil, yoksullukları ve eğitimsizliği ile ilgili olduğunu vurgulamaktadır.⁵³ Bazı görüşmeciler de, etnik çatış-

52 Şehirli bir Arap görüşmecinin sözleri buna örnek verilebilir: “Arap kökenliyim diğer tarafları karıştırırsan olmaz. Diğerleri de, biz diğer Türk ve Kürt kökenli kardeşlerimizi kötülemeyiz de tabii esasında bir kopukluk var. Yalnız, bu merkezde biz Araplar her şeye hâkimiz. Diğerlerini katmıyoruz. Biz devletin fikirleri ne olursa olsun devletin fikirlerine katlıyoruz.”

53 “Göçle gelenler için Mardin asılı bir ampul gibidir. Bundan korkuyorlar, yani ışık mıdır, ateş midir, fayda mıdır, zarar mıdır? Diğer insanlar da bunları kendinden kabul etmiyor tabii, biraz dışlama var yani, pratik karşılığını söylersek. Bu insanlar tabii dar gelirli insanlar. Minibüse muavinlik yaptılar, amelelik yaptılar. O açıdan da kabul ettirdiler olayı. Üçkağıtçılık yapmaya çalışanlar oldu. Gelenlerin belki binde biri, tam bilmiyorum tabii, bu adaptasyonu sağladı. Durumunu düzeltti. O da aynı Mardinliler gibi davrandı. Ne yaptı Mardinliler? Yenişehir’e taşındılar. Kendi sitelerini oluşturdular. Kabullenme olayı olmadı. Yani dışlanma sürdü. Biz bunu bir tehlike olarak görüyoruz. Çünkü farklı dinlerden, ırklardan mezheplerden insanların bir arada yaşadığı bir toplumda dışlanmış bir grubun bulunması ileriye yönelik sıkıntı yaratır. Ha bugün Mardinli olup bu üst kimliği kabul eden çok Kürt var. Ama bizim bahsettiğimiz o Kürt meselesinden farklı bir şey yani. Yani insanların etnik bağlı oldukları grup... Kavimleri Kürt ama mesele o değil. Bunların köyden göçüp ekonomik durumlarının düşük oluşu, eğitim seviyelerinin çok düşük oluşu ve adaptasyon zorlukları bunları bu hale getirdi” (G37, E, 40, Üni.).

maların Araplar ile Kürtler arasındaki güven ilişkilerini zedelediğini, iletişimleri olmadığı için de bu güvenin tesis edilemediğini dile getirmektedir.⁵⁴

Bazı görüşmelerde gündeme gelen bir tartışma yine bu konuyu ve kültürün ve kimliğin karşılığını vurgulamaktadır. Güneydoğu bölgesinin başka birçok ilinde olduğu gibi, Mardin’de de bazı askerî arazilerde şehirden rahatlıkla görünebilen “Ne Mutlu Türk’üm Diyene” yazısı bulunmaktadır. Mardin’de Atatürk’ün bu sözü, belirgin olarak iki yerdedir. Biri Mardin’in hemen doğusunda yer alan Kalat Mara denilen tepede, diğeri Kızıltepe’den Mardin’e giden karayolunun solunda kalan tepede. Görüşmelerde kültürel kimlik etrafında yapılan yorumlarda kimi zaman bu yazılara atıfta bulunulmuştur. Bu yazının da Kürtlük bilincini yükselttiğinden bahsedilebilir.⁵⁵

Assmann (2000: 130) kimliğin bir bilinç sorunu, daha doğrusu kişinin kendi hakkında bilinçsizce oluşan algılayışının bi-

54 “Güven kalmamış. Güven kaybının nedeni işsizliktir, diyalog kopukludur... Şimdi şöyle, ekseriyetle yerli ile köylerden gelen biraz şeyleri kopuk. Benim burada en fazla tabi 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” (G9, E, 56, İlkokul).

55 Kürt gençlerle yapılan bir odak grup görüşmesinde bu konu şu şekilde tartışılmıştır: (OGG1-A, E, 21, Lise) “Belli bir düşmanlığımız yok ama Türklerin bu yazısı bence hoş değil çünkü hani ne gerek böyle bir yazıya... O (GG1-B, E, 21, Üni. Öğr.) “O Türk orada tüm Türkiye’yi temsil ederse ben yani kıvanç duyarım ama sırf şeylikse olmaz... OGG1-C (E, 20, Üni. Öğr.) Türkiyelilik anlamı yok. Türküm deyince de bence bir Türkiyelilik anlamı taşıyor. Sadece bir ırka söylüyor...” (OGG1-D, E, 22, Üni. Öğr.): “Ama bence birden fazla ırk var. Kürtler ilerliyor kalkınıyor gibi karşılıklarımız da yok. Ama Türklerin bu ortamda ‘Ne Mutlu Türk’üm’ diye yazısı bence henüz mantıklı bir yazı değil. Yeri geldiğinde de milliyetçilik damarlarını kabartıyor. Kürt milliyetçiliğini. Ama Araplar pek bu duyguyu hissetmezler. Yeri geldiğinde de Türk milliyetçiliği yaparlar... Kürt gençlerinde milliyetçilik şöyle, şu var aslında. Mesela kendi diline, kültürüne sahip olmak için, pozitif milliyetçilik nasıl yani dilini kültürünü kaybetmemek için, milliyetçilik olabilir. Ama yok yani illa Türkler düşmanımızdır diyenler genelde ya bilmiyorlar ya da cahilliğinden kaynaklanıyor. Benim Türk arkadaşlarım da olmuştur. Mesela biz yurttan kalıyorduk bizim Kürt, Arap bir de Türk, yan odamız öyleydi. Türk, Kürt, Arap çok güzel de anlaşıyorlardı.”

Yine bir görüşmeci bu yazının Kürtlüğünü ilk hatırlatan şey olduğunu belirtmektedir: “Bizim birkaç tane keçimiz vardı. Otlatıyorduk. Ben o yazıyı ilk gördükten sonra, artık ilk karşı duruşum oldu” (G11, E, 29, Üni.).

lince çıkması olduğunu belirtir. Kùltùrlerarası ilişkiler de, kimlik bilinci oluşumunda önemli bir rol oynar. Özellikle kùltùrlerarası ilişkiler güç mücadelesini ve iktidar uygulamalarını içeriyorsa, bu etkileşim biçiminin kimlik bilinci yaratması kolaylaşmaktadır. Kùltùrlerarası ilişkilerin bir güç ve iktidar mücadelesini yansıtmaları kadar, hoşgörölü bir aradalıklar alanı da olduğunu; bir çatışmalar alanı ifade ettiğı gibi, uzlaşmaları da içerdiğini görebilmek önemlidir. Kimlik, hem kùltürel farklılıkların yoğunlaştırılmasından hem de bu farklılıkların kurduğı ayrımların yumuşatılmasından ve kaldırılmasından geçmektedir. Kùltürel çatışma ve uzlaşmalar, kùltürel farklılıkları inşa ettiğı kadar, kùltürlerin bir aradalığını da üretir. Kimliğin bu *Janus* karakteri, kùltürün iki anlam alanından herhangi birine kapanmasının güçlüğünü gösterir. Kùltür söylemindeki konturlar bu iki anlamın bir aradalığını sergilemektedir.

Kùltür söyleminde konturlar: Hoşgörüden tahammüle, kardeşlikten mücadeleye

Araştırma boyunca kùltür söyleminde sık karşılaşılan ve paradoks gibi görünen bir unsur, hem kùltür ve kimliğin kavranışına hem de kùltürlerin farklılığını ve bir aradalığını daha yakından incelemeye izin vermektedir. Bu, kùltür söyleminde, benzerlik/birliktelik ile farklılık/ayrım iddialarının aynı anda varolabilmesidir. Birçok görüşmede, “Arap’ı, Süryani’si, Kürt’ü ya da Müslüman’ı, Hristiyan’ı ile bir arada yaşıyoruz, ayrım yapmıyoruz,” ifadeleri farklı biçimlerde dile getirilmiştir.⁵⁶ Kùltü-

56 Bu söylemden birkaç örnek verilebilir: “Burada Hristiyanlar 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... Dinî cemaatlerin, etnik kimliklerin örf-âdetlerinde bir fark yok. Bizim orucumuz, onların Paskalyası var” (G6, 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 veriyoruz biz. Bu özelliğimiz de çok güzel bir özellik bence. İşte biz o yüzden kùltürlerarası iletişim içerisindeyiz. Bir Süryani’yle de kardeşiz, bir... eee... Kürt’üyle de bir Arap’ıyla da, iç içeyiz” (G3, E, 22, Lise).

“Mardin’de herkes kùltürüne göre yaşıyor. Arapça, Kürtçe, Türkçe konu-

rel 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 aradallığı vurgulamaya özen göstermiştir.

Aslında kültür söylemi, sadece hoşgörü ve bir aradallığı 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 dikkatle belirtilmesi gereken, kültür söylemindeki bu konturların bir tutarsızlık değil, kültürlerarasılığın ve anlamın kültürlerarasında oluşmasının bir sonucu olarak yorumlanabileceğidir. Bu yorum, kültürel farklılıkların ortak yaşamlarının bir biçimi olarak “hoşgörü söylemi” incelenerek geliştirilebilir.

Michael Walzer, hoşgörünün farklılığı mümkün, farklılığın da hoşgörüyü zorunlu kıldığını belirtir. Burada hoşgörü ile kültürel farklılık arasındaki bir *olanak*, farklılık ile hoşgörü arasında ise bir *zorunluluk* ilişkisi tanımlamaktadır. Zira “Hoşgörü savunusu, farklılık savunusu olmak zorunda değildir” (1998: 10). Bauman da “Birden fazla kültürel düzenlemenin etki alanlarını belirleyen bariz sınır çizgileri olmaksızın yan yana (yani kültürel çoğulculuk koşullarında) var olduklarında, karşılıklı hoşgörü tüm yakıcılığı ile ihtiyaç duyulan ama öyle kolayca ortaya çıkmayan bir tutumdur,” derken, benzer bir gerekliliğe dikkat çekmektedir (1999: 174).

Walzer, kültürel, dinsel ve yaşam tarzı farklılıklarının söz konusu olması durumunda, öteki kültürler eşit katılımcılar ol-

şuluyor. Müslümanlar Hristiyanlar rahatça ibadet ediyor. İstedğini yaşıyor ve bunlar Mardin’de hoşgörülüyor. Burada barış ve hoşgörü kültürü hakim. Bütün kültürler karşılıklı saygı içinde diyalog kurabiliyor” (G40, E, 65, Üni.).

“Beraber kardeşçe yaşıyoruz. Diyaloglarımız çok iyi yani hiçbir farkımız yok. Sohbetlerimizde onlar oluyor, biz onların sohbetlerinde oluyoruz, yani bir dinî ayrım yok, karşılıklı saygı var. Hristiyanlar Ramazan’da bir Müslümandan daha saygılı olabiliyor. Burada banştan, kardeşlikten yana birbirimizle kenetlenmiş şekilde yaşıyoruz... Olabilir, gülün diken olabiliyor” (G4, E, 59, Üni.).

madığında, gösterilecek hoşgörüyü incelediğini belirterek dört hoşgörü biçimi sıralar. Birincisi, barış uğruna farklılıklara katlanmaktır: “İnsanlar yıllar yılı birbirlerini öldürdüler ve sonra şükürler olsun, dermansız düştüler, işte biz buna hoşgörü diyoruz.” İkincisi, kültürel farklılıklar karşısında edilgen olmak ve iyi niyetle umursamamaktır. Üçüncüsü, hoş gitmese de ötekilerin haklarını ilkel bir şekilde kabul etmektir. Dördüncüsü ise “ötekine karşı açıklıktır: merak hatta belki de saygı duyma; dinleme ve öğrenmeye heves etmek” olarak hoşgörüdür. Ötekine açıklık olarak hoşgörü, kültürel farklılıkların “şevkle onaylanması”na da uzanabilir. Kültürel farklılık, Tanrı’nın ya da doğanın yarattıklarının zenginliği olarak görülürse bu estetik onaylama; liberal çokkültürcülükte olduğu gibi insanın gelişiminin zorunlu bir koşulu ve özerkliğini anlamlı kılan seçimleri karşıladığı için kabul edilirse bu işlevsel bir onaylamadır (1998: 25-26).

Araştırmada incelenen kültür söyleminin içerdiği hoşgörünün, çeşitli biçimleriyle bu dört biçime de dahil edilebileceği söylenebilir. Ancak her ne kadar Walzer (1998: 68) hoşgörünün bir eşitsizlik ilişkisi olmaktan daha karmaşık olduğunu ve hoşgörmenin bir “güç eylemi” olduğu düşüncesinin⁵⁷ ötesine geçmeye çalışsa da, bu ilişkinin politik yükünü, hoşgörülülük-hoşgörüsüzlük ekseninde değerlendirir. Oysa Nalçaoğlu’nun da belirttiği gibi, kültürel farka saygı aynı zamanda farkın inşası ve meşruiyeti anlamlarına gelir ve bunu politik bir ilişki olarak değerlendirmek yanlış olmaz. Çünkü, “kimsenin, ‘farklı olana’ saygı duyma, hele hele tolere etme hakkı yoktur” (2004: x).

Araştırma alanı bağlamında söylemek gerekirse, Arapların birçoğu, büyük oranda Süryani ve/veya Hristiyan azınlıklara atıfla hoşgörü ve barış içinde yaşadıklarını belirtmektedir. Kimi Araplar, tarihteki dinsel çatışma ve kısımlar çerçevesinde, Süryaniler ile Müslümanların barış içinde bir aradalığını değerlendirmiştir. Dinî terimden –Hristiyan– kaçınılarak, etnik terimin –Süryani– tercih edilmesi de anlamlıdır. Bazı görüşmeciler

57 Bu argümanı Walzer, Stephen L. Carter’dan aktarmaktadır. Buna göre, “hoşgörü dili gücün dilidir” (Carter, 1993: 96).

de, Ortadoğu'da İsrail'in ve "Hristiyan âleminin" Müslümanlara yaptıklarını kınarken, Mardinli Süryanilerin iyi insanlar olduklarını ancak yakın ilişkilerinin olmadığını belirtmiştir. Yine bazı Araplar Hristiyanların "meclisinde" yerlerinin olmadığını, onların kendi cemaatleri içinde yaşadıklarını, ancak ilişkilerde bir sorun çıkmadığı vurgulamıştır. Bu hoşgörü ilişkilerinin, "iyi niyetli bir umursamama" olduğunu öne sürmek yanlış olmaz. Müslüman görüşmecilerden bazıları, Mardin'de kültürlerarası ilişkilerde sorun olmadığını, kimsenin Süryanilerin kültürel yaşamasını kısıtlamaya kalkmadığını, bununla birlikte Süryaniler ile "içli dışlı" olunmadığı şeklinde tanımlanan kültürlerarası hoşgörünün "ötekilerin haklarını kabul etmek"ten ibaret olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Mardin'de Süryanilere ve Hristiyanlara yönelik genel hoşgörü biçimin "ötekine açıklık" olduğu, ancak "ilgi ve merakın" sınırlı yaşandığı da iddia edilebilir. Bu sınırlılıktaki ilgi ve merakın karşılıksız kalması ve "bir kimlik kaybı korkusu" içermesinin etkisi olduğu belirtilmelidir. Kültürel farklılıktan, büyük oranda Hristiyan ve/veya Süryani cemaat anlaşılmakta ve Ermenilerin ise etnik kimlikleri ile kamusal tanınmadan uzak tutulduğu görülmektedir. Ermeniler Hristiyanların içinde görülmekte, onlardan ancak sorulduğu zaman bahsedilmektedir.

Bununla birlikte bazı görüşmeciler, Mardin'de Süryani ve Hristiyanların olmasının hoşgörü değil "tahammül kültürü"yle ilgisi olduğuna dikkat çekmiştir. Tahammül, hem kültürel farklılığın getirdiği bir zorunluluk hem de kültürlerin çeşitlilikten karşılıklı fayda sağlamalarıyla ilişkilidir. Buna göre kültürel farklılıkların yadsınamaz varlığı zorunlu bir kabullenmeyi, kent ekonomisine getirisi de karşılıklı fayda anlamında bir hoşgörüyü sağlamaktadır. Kent ekonomisi büyük oranda geçmişte, kısmen de bugün zanaat işlerinin Hristiyanların yürütmesiyle, günümüzde ise Süryanilerin "turizm değeri" olmasıyla ilgilidir. Bu bağlamda Mardin'e "hoşgörü kenti" gibi "şiişsel" bir değer atfedilmesi, "turizm markası" yaratmanın bir aracıdır.

Kürtler ile ilişkiler ise şehirli Araplar tarafından hoşgörü bağlamında değerlendirilmemektedir. Bu ilişkilerin şehirli-köylü,

yerli-göçmen gerilimi bağlamında bir güç/iktidar ilişkisi olduğu söylenebilir. Kürtlerin kültürel farklılığı, hoşgörü terimleri ile değil, politik terimler ile ifade bulunmaktadır. Kürtlerin, kültürlerini yaşaması konusuna ise, şehirli Araplar ve Süryaniler tarafından zorunlu “bir hoşgörü ve umursamazlık” ile yaklaşıldığı belirtilebilir⁵⁸ ve genel olarak dinsel farklılıkların bir aradalığına gönderme yapmışlardır. Süryaniler de hoşgörüyü, dinler arası saygı ilişkisi olarak kavramaktadır. Kürt görüşmeciler ise kültür meselelerini hoşgörü kavramından çok “mücadele ve denge” kavramları ile değerlendirmişlerdir.

Kürtler ile şehirli Araplar arasındaki hoşgörü ilişkisinin, barış uğruna farklılıklara katlanmak olduğu da iddia edilebilir. Hem çatışma dönemi deneyimi hem de köylerden şehre göçten sonra oluşan etnik kentsel gerilimler sonucu kültürlerarası ilişkilerin güç mücadelesinden, güç dengesine evrildiğini söylemek mümkündür.⁵⁹ Kültür söyleminde ayrışmalara ve rekabe-

58 Bu yaklaşımın ortaya çıktığı konular için Kürtçe konuşma özgürlüğü, Kürtçe yayın ve eğitim, Nevruz'un kutlanması hakkındaki değerlendirmeler örnek verilebilir. “Yani Kürtçe yayın serbest olsa da olmasa da değişen bir şey yok. Kim kaç kişi onu izledi ki, bir de o var. Bir ara izledim ama çok mantıksız geldi. Bir defa izledim. Bana çok mantıksız geldi. Kimse şey yapmıyor ki, kimse konuşmayın, dilinizi öğrenmeyin demiyor ki. İstedığınız kadar konuşun, istediğiniz kadar şarkı yapın. Ya da ne bileyim kaset yapın. Kimse bir şey demiyor. İnsanların bu şekilde... Yani illa ki bir kanalın olması şart değil” (G2, K, 29, Üni.).

“Kürtçe yayın... olmalı, neden? Hevesleri kırılır. Şey yapacaklarından değil, inan ki, okulları da açılrsa, gene kolejlerde okutacaklar çocuklarını. Ana dilde yayın serbest olsun, eğitim de serbest olsun bakalım ne yapacaklar? Bir şey yapacaklarından değil. Kaset davası gibi. Eskiden yasaktı, milyonlarca satıyordu. Bizim yasaklara karşı alerjimiz vardır. Serbest oldu. Kimse izlemiyor. Kasetler Kürtçe 1 milyona satılıyor” (G15, E, 73, Lise).

“... Kürt olduğunu iddia etmeye çalışıyorsun, zaten sen Kürt'sün bunu kimse inkâr etmiyor ki. İnkâr eden var dersin, ‘Ne istiyorsun? Kimlik’. Ben devletin yerinde olsam ‘al sana kimlik’ derim. Yasaklar da kalktı, düne kadar yasaklar vardı, işte Kürtçe kasetler vs. herkes böyle cayır cayır Kürtçe kaset alırdı. Şimdi ne oldu? Kürtçe kaset serbest oldu kimse dinlemiyor” (G16, E, 37, Lise).

“Nevruz kutlamalarına Mardinliler rağbet etmez. Zaten işte izin verdiler, ne yaparsanız yayın dediler. Yani yeter ki olay çıkarmayın, kutlayın işte” (G13, E, 68, Lise).

59 Müslüman bir görüşmeci kültürdeki ilişkilerin nasıl güç dengesine dönüştüğünü şöyle anlatmaktadır: “Kimliklerin çatışmasına gelince, şimdi burada bir denge var. Başka yerde yapılabilecek bir zorbalık burada yapılamaz. Çünkü bilir ki, karşılık verecek. Çok iyi karşılık verecek. Ne oluyor, bir denge oluyor.

te tekabül eden güç ilişkilerinin, hoşgörölü birliktelik biçimine “kardeşlik” kodu ile dönüştüğü de belirtilmelidir.

Kültürel hoşgörünün politiklığı de vurgulanmalıdır. Hoşgörmek ya da tersi, horgörmek, bir bakış meselesidir. Bu bakış daha çok egemen kültürün bakışıdır, egemenin bakışından yapılan bir kültürlerarası ilişki tanımıdır. Hoşgörü, gücün perspektifinden barış uğruna bir katlanmadan da doğabilir, bir teşvikten de. Hoşgörü ve barış içinde bir arada yaşama, “kardeşçe yaşamak” söyleminin yaygınlığını, kültürlerarası ilişkilerde ve kültürel farklılığa dair sorunların en belirgin semptomu olarak da yorumlamak mümkündür. Tabi olanın bakışından ise hoşgörü, kültürel farklılığa ve kültürel sınırların korunmasına yönelik bir talebin taşıyıcısıdır.

Farklı dinlerin bir aradalık sorununa yanıt veren hoşgörü ve farklı etnik kimliklerin bir aradalık soruna yanıt veren “kardeşçe yaşamak” söylemi, kültürel farklılık sorunlarının üstesinden gelmeye çalışan bir politik bir çabayı içerir. İki söylem de kültürel farklılık sorunlarını mevcut iktidar ilişkilerinde bir değişiklik yaratmayacak düzeye havale eder. Hoşgörü söyleminde, kültürel farkı belirleyen ölçü (örneğin dinsel aidiyet kategorileri) politik olarak tarafsız değildir ve bu ölçü, iktidara/güce yönelmeyen bir ayrıma dayanır. Kardeşçe yaşamak söylemi-

Geldiği zaman da o dengenin hesabını yapar. Yani ben tahakküm edeceğim, ben arsızlığa vuracağım, bu iş benim yanıma kâr kalacak diye düşünemez. Bölge insanı aynıdır, onun elinde silah varsa bunda da var. Ondan ateş çıkıyorsa, bundan da çıkar. Yani ona eyvallah demez” (G33, E, 60, Üni.).

Benzer şekilde bir görüşmeci yukarıda anlatılanı kendi deneyimi ile örneklemiştir: “İlişkilerde... şimdi denge olduğu yerde kimse kimseye bir şey yapamaz. Eskiden çok büyük haksızlıklar oldu. Şehirde Araplar gelen Kürtlere büyük haksızlıklar yaptılar, malını alıyor vermiyor, çeteler oluşmuş dövüyorlar. Ama şimdi öyle değil. Ben hatırlıyorum. Bir yere hamallık yapmaya gitmiştim çarşıya. Orayı parsellemişler, hamallık yapamazsın diyorlar. Nedir? Bir eşek var. Beni bırakmamışlardı. Dedim ben yapacam. Bir toptancı vardı o da Arap'tı, beni seviyor bana vermek istiyor. Ama diğerleri bırakmıyor. Gideceksin buradan dedi, gitmeyecem dedim. Kavgaya tutuştuk, dövdüm onu. Sonra tabii büyüğü küçüğü diğerleri geldi. Kaçtım oradan, dedim gitmeyin bekleyin. Beş dakika beni bekleyin. Gittim 20-30 adam getirdim. Hepsi puşulu muşulu, kahveden getirdim tabii. Ondan sonra adam Arapça başımı okşuyor, leibni, şudur budur. Ondan sonra sorun yaşamadım. Bulursa döver. Ama bizde öyle değil” (G11, E, 29, Üni.).

nin ise, kültürel farklılıklara ve haklara dair politik bir sorunu, psikolojik ve ahlaki bir zemine ötelemek anlamına geldiği söylenebilir.

Son olarak, 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

"Bize göre fethetme ya da dönüştürmeye fazla azimli-sinizdir. Evet, biz de sizi kimliğiniz konusunda daha alçak-gönüllü, olumsal bir görüş beslemeniz için dönüştürme-ye çalışacağız ve kimliğinizin size sadece onun hakikat id-diasını tehdit ediyorlar ya da tehlikeye atıyorlar diye öte-kiler üzerinde hiçbir hak tanımadığı konusunda ısrar ede-ceğiz. Biz bu görüşlerdeki ironiyi olumlayarak sizi de ken-di benzer ironilerinizi olumlamaya davet ediyoruz." (Con-nolly, 1995: 161)

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

Bu çalışmada kültür, kimlik ve politika arasındaki bağlantıların niteliği, kültürlerarası iletişim ve ilişkilere odaklanarak ince-lenmeye çalışılmıştır. Söz konusu bağlantılar, kültür, kimlik ve politikanın birbirine temas ettiği yerlerde, yani bu kavramların ortak "sınır"larında irdelenmiştir. Kültür ve kimliğin sınırları-nın gözlenebileceği en verimli mecranın kültürlerarası iletişim ve ilişkiler olduğu düşünülmüştür. Çünkü bu simgesel sınır, kültürlerin ve kimliklerin karşılaştığı ya da yan yana geldiği yerlerde açığa çıkar ve böylece sınırlar bize kültürü ve kimliği tespit etme olanakları yaratır. Kültürler ve kimlikler iletişimde (yeniden) inşa edilirler. Assmann'ın (2001: 28), kültürel toplu-luğu kuranın iletişim olduğu iddiası da bu noktaya işaret eder. Kültürlerarası iletişimde gözlenebilen simgesel sınırların hare-ket noktası olarak ele alınması, kültür, kimlik ve politikanın birbiriyle nasıl ilişkilendiğini, bütün bu kategorilerde anlamı kuran ayrımların nasıl yapıldığını inceleme imkânı sağlamıştır.

Çalışmada kabul edilen kültür tanımının yorumlayıcı kültür kuramına dayadığı belirtilmişti. Geertz (2000), Weberci bir tonla, kültürü anlam ağları olarak tanımlar. Cohen bu tanımın üç ilke barındırdığını söyler ki, bunlar bu araştırmanın geliştirdiği argümanların dayanakları olmuştur: 1) Kültür toplumsal etkileşimlerle yaratılır, 2) Kültürün tek başına belirleyici bir gücü, tanımlayıcı yasaları yoktur, 3) Kültür, insanların toplumsal eylemdeki anlamı kavrama ve bu eylemlere anlam ilâştırme yeteneğinde izlenebilir. Bu kültür kuramı, kültürü etkileşimlerdeki anlam üretimlerinde aramaya rehberlik edebilmiştir ancak kültür ile diğer kavramlar arasındaki ilişkileri çözümlmek için yeterli olmamıştır. Tomlinson'un kültür kuramı, kültürün diğer kavramlarla olan ayrımlarını da içeren bir tanımlama yapmakta ve çalışmanın sorunsalı açısından verimli bir çerçeve sağlamaktadır. Tomlinson'un kültür ve ilişkili olduğu kavramlar için yaptığı tanımlar şöyledir: Ekonomi insanların malları nasıl ürettiği, değiş-tokuş ettiği ve tükettiği ile, siyaset iktidarın toplumda yoğunlaşma, yayılma ve işleme pratikleri (kullanım) ile, kültür ise "insanların bireysel ve kolektif olarak, birbiriyle iletişim kurarak yaşamlarını nasıl anlamlı kıldıkları" ile ilgilidir. Anlam üretimi, simgelerin kullanımına bağlı olduğundan, simgeleştirmelerin söz konusu olduğu bütün alanları kuşatan bir etkinliktir. Örneğin kültür, simgeleştirmelerin söz konusu olduğu ekonomik etkinliğe de anlam kazandırır. Tomlinson burada bir ayrım daha yapar; kültür, varoluşsal önemi olan anlam inşası ile ilgilenir (2004: 33). Bu durumda, kültür insanların birbiriyle iletişim kurarak yaşamlarına dair varoluşsal anlamlar inşa etmeleri ile ilgilidir. Clifford'un anlamların, kültürler arasındaki akışlarda ve bağlamlarda üretildiği iddiasını da bu kültür tanımına eklemek gerekir.

Bu tanım kültürün, kültürel farkın ve bu farklarla oluşan kimliğin, kültürlerarası iletişimde kurulan anlamlar aracılığıyla inşa edildiğini öne sürmeyi sağlamıştır ancak kültür ile politika arasındaki ilişkiyi muğlak bırakmıştır. Çünkü politika da varoluşsal anlamların üretildiği bir alan olabilmektedir.

Politika kavramı için Easton'a ve Schmitt'in (2007) kuram-

larına atıf yapılmıştı. Easton'da politika, maddi ya da simgesel kaynakların ve değerlerin, etkileşim içindeki toplumsal aktörlerle dağılımı ile ilgili meşru süreçlerden biri olarak görülmektedir. Politika kaynakların dağılımı ile ilgili üç meşru ilkedden (görenek, değiş tokuş, yönetsel talimatlar) biridir (Poggi, 2001).

Schmitt ise politikanın topluluklar arası sınırları çizmek ve korumakla yükümlü olduğunu, bu sınırları korumanın da dost ve düşman, biz ve ötekiler ayrımıyla gerçekleştiğini belirtmiştir. Biz ve ötekiler arasındaki ilişki hukuki değil, güç ilişkisidir. Politik ötekinin, ahlaki açıdan kötü, estetik açıdan çirkin, ekonomik olarak rakip olması zorunlu değildir. Politik olarak kurulan biz ve ötekiler ayrımı, karar alma süreçlerine katılım aracılığıyla tespit edilebilir. Schmitt, politikayı kuran bu ayrımların nihai olmadığını, sürekli bir mücadeleye yaslandığını belirtir (2007).

Topluluklar arası sınır çizmek ve bu sınırları korumak olarak [tanımlanabilecek] politika, Tomlinson'un kültür kavram-sallaştırmasının açıklamadığı noktayı tamamlar. Araştırma alanından üretilen niteliksel veri, başlangıçta ortaya konan sorunsala (kültür-politika ilişkisi) yanıt veren bir argüman geliştirmemize olanak verir. Bunun için iktidar mücadelesi ve pratikleri olarak politika ile varoluşsal anlam inşaları olarak kültür bu noktada birbirine bağlamamız gerekir. Araştırma sonucunda şöyle bir iddia geliştirebiliriz: Kültür ve politika arasındaki ilişki karşılıklı bir ilişkidir. Kültürün sınırları tehdit altında olduğunda, sınırların korunması politik bir mücadeleyi gerektirmektedir. Bu durumda kültürel sınırları kurmaya yönelik her türlü eylemi politik olarak kavramak uygun hale gelir. Kültürün sınırları, kültürel farkı kuran ayrımlarla açığa çıktığına göre, kültürel farkın inşasının politik olduğunu iddia edebiliriz. Bu nedenle kültürel farkın simgesel dışavurumları politiktir. Elbette bu güç/iktidar mücadelesinde, direniş anlamında bir politikadır. İktidar açısından politikanın, kültür aracılığı ile işlediğini, iktidarı insanların gündelik yaşamlarına ve alışkanlıklarına yerleştirenin kültür olduğunu da belirtmek gerekir.

Kültür, varoluşsal anlam inşaları olduğuna göre, farklı anlam dünyalarının, farklı kültürler demek olduğunu söylemeli-

yiz. Çalışmanın beşinci bölümü, kültürel farkı kuran ayrımların nasıl farklı anlamlar inşa ettiğini, dolayısıyla anlam dünyalarındaki indirgenemez farkları göstermişti. Ana dil veya dinsel pratikler gibi gözlemlenebilir nesnel farklılıkların yanı sıra anlamlardaki farklılıklar da “Kültür”den değil kültürlerden bahsetmemiz gerektiğini kanıtlar. Kültür, sadece bir kolektif isim (örneğin Arap, Kürt, Süryani) meselesi değil, anlamlardaki farktır. Kültürün politikleşmesini de bu kültürler açısından düşünmeliyiz. Araplar açısından topluluğun sınırlarının korunması anlamında bir politikleşmeden bahsedemeyiz. Araştırma alanı bağlamında söylenirse Araplığın kültürel sınırları, politikayı kaynak dağıtımı üzerindeki mücadele olarak kapsadığı, Kürtler açısından ise politikanın, kültürel sınırlara ve kimliğe dair varoluşsal bir kaygı ve çabaya tekabül ettiği öne sürülebilir. Bu durumda kültürün politikleşmesi iddiası, belli bir kültür için geçerlidir ancak bu politikleşme kültürlerarası bağlam içinde gerçekleştiği için, kültürlerarası ilişkileri de politikleştirir.

Kültür ve politika arasındaki ilişkiyi, kültürü bir fark kaynağı olarak tanımlayan ve simgesel ayrımlar repertuarı olarak işlev gören kimlik kavramı da kurabilir. Bunun için kültürün politik ayrışmalardan uzak, toplulukları birleştirici tarzda bir uzlaşma(lar) ve hoşgörü alanından ibaret olmayıp, güç ve iktidar mücadelesine de sahne olduğunu görmek önemlidir. Bu mücadelenin öznelerinin kimlikler olduğunu söyleyebiliriz. Ancak aynı zamanda anlamlar üzerindeki mücadelenin kimlikleri inşa ettiğini de belirtmeliyiz. Castells, kimliğin anlam ve tecrübe kaynağı olduğunu iddia eder (2006: 12). Kimlikler kültürlerarası etkileşimler, kültürlerin çatışması gibi hem yaşadığımız tecrübelerle inşa edilir hem de tecrübelerimize anlam verir.

Hall, kimliğin sabit bir özü olmadığını, üretilmiş, daima kurulma sürecinde ve ontolojik bir gerçeklik değil ilişkisel bir inşa olduğunu belirtir. Bununla birlikte Castells, kimliğin inşa olduğunun ötesine geçen bir çözümleme önerir. Ona göre, kimliğin nereden hareketle, kim tarafından, ne için inşa edildiği üzerine düşünmeliyiz. Çünkü kimliğin ne için inşa edildiği onun sim-

gesel içeriğini ve hem onunla özdeşleşenler hem de onun dışında konumlananlar için anlamını belirler. Castells üç kimlik inşa biçimi belirler: 1) Meşrulaştırıcı kimlik, egemenliğin genişletilmesi, akılcılaştırılması ve haklılaştırılmasını; 2) Direniş kimliği, egemen tarafından değersiz olarak damgalanan ve dışlanan konumlardaki aktörlerce inşa edilmesini; 3) Proje kimliği, toplumsal aktörlerin arz edilen kültürel unsurlar ile konumlarını tanımlamalarını ve inşa edilmesini içerir. Bunlar sabit kimlikler değildir, direniş kimliği proje kimliğine, proje kimliği de tarih içinde meşrulaştırıcı kimliğe dönüşebilir. Araştırmada, söylemde kültürel farkı kuran ayrımlar ve sınırlar aracılığıyla inşa edilen kimlikleri bu çerçevede düşündüğümüzde, kimlikleri bu kategorilere yerleştirmekte zorlanırsınız. Çünkü kültürlerarası sınırlar, anlamlar üzerindeki mücadelenin alanıdır ve herhangi bir kimliği, bir kategori içinde sabitlemek güçtür. Araplar açısından Türklük meşrulaştırıcı kimliktir ama Kürtler açısından bunun geçerliliği kolaylıkla iddia edilemez. Kürtler açısından, Kürtlük direniş kimliğidir ama Araplar bu kimlikte “direniş” değil, iktidara yönelme görürler. Aynı durum, kültürel kimliğin, etnisite ile tanımlanmasının uygun olup olmaması için de geçerlidir.

Smith (2002), etnik kimlik için gerekli özellikleri şöyle sıralar: 1) Tanımlayıcı bir işaret ve simge olarak kolektif isim: Bu isim etnik grubun üyelerinin ve dışarıdakilerin düşünce ve imgelerinde topluluğun ayırt edici niteliklerine ilişkin özellikleri bir araya getirir. 2) Ortak soy miti: belli bir zaman ve mekânda ortak bir köken düşüncesini içerir ve gerçek soyla ilgili olmak zorunda değildir, bunlara yüklenmiş anlamları da kapsayabilir. 3) Ortak tarih ve bellek. 4) Özel ortak kültür: Din, dil, folklor, beslenme vb. gibi ayırt edici kültürel özellikler. 5) Belli bir teritorya ile özdeşleşme ve bağlanma: Toprak parçasına fiziksel bağlılık zorunlu değil, simgesel bir anavatan fikri de teritorya bağlılığını karşılayabilir.

Bütün bu ölçütler etrafında düşündüğümüzde, incelenen kimliklerin etnik kimlikler olduğunu söyleyebiliriz. Fakat dışarıdan yaptığımız bu kimlik tanımlarının kültür, kimlik ve

politika ilişkisini anlamak açısından önemi olabilir mi? Belki bu kategorik ayrımların da, kimliği tanımlamanın, sınıflamanın da politik bir niteliğinin olduğunu söylersek. Çünkü araştırma verilerinin tartışıldığı bölümde de görüldüğü gibi, kültürel farkın inşası tam da bu tür “anlam kapatma”larına dayanır ve bu söylemsel işlemlerin politik olarak yansız olduğunu söyleyemeyiz. Bunun yerine kimlikleri, etnik bir öze kapatmadan, farklılıklara olanak veren anlam fazlalığını tasavvur edebilmeliyiz. Bayart’ın (1999: 89) “Kimlikler yoktur, sadece kimlik teşhis etme işlevleri vardır. (...) Toplumsal bir failin gerçekleştirdiği kimlik teşhisi her zaman bağlamsal, çoğul ve görelidir,” iddiası böyle bir tasavvura yardımcı olabilir. Teşhislerin bağlamsal, çoğul ve görelidir olduğuna dair bir farkındalık, kültürü ve kimlikleri kuramsal dile tercüme etmek konusunda bir zorlamadan da kaçınmayı gerektirir. Bununla birlikte, araştırma alanı açısından düşündüğümüzde kültürel farkın etniklik kategorilerine tercüme edilmesinin hegemonik bir girişim olduğunu söylemek zordur ama güç/iktidar ilişkilerinin damgasını taşıyan “teşhis işlevlerinden” ve kategorilerden bahsedebiliriz. Örneğin “köken”, “asıl” (“... asıllı olmak”) kategorileri. “Köken” teriminin kültürel farkı indirgeme, kimlik kurucu gücünden arındırarak içirme dolayısıyla kimlikler arasındaki bir egemenlik ilişkisine tekabül ettiği iddia edilebilir. Buna göre, “Arap kökenli”, “Kürt kökenli vatandaşlarımız”dan söz edilmektedir ancak “Türk kökenli”nin kültür haritasında yerinin olduğunu söyleyemeyiz, çünkü “Türk” haritanın kendisidir.

Bununla birlikte etnik grubun ve etnik kimliğin, belirli kültürel özlere kapatılamayacağını söyleyen etnisite kuramlarına da değinmemiz gerekir. Barth, kültürel grupların, diğer gruplar ile girdikleri etkileşim sürecinde ortaya çıkan bir tasarım olduğunu vurgular. Etnik topluluğun sınırları simgesel olarak inşa edilir ve korunur. Ancak sınır mutlak değil esnek, katı değil geçirgendir. Kültürel topluluğun sınırları tarihseldir, zaman içinde değişebilir çünkü objektif farklara değil, kültürlerarası etkiyle oluşan anlamlara bağlıdır.

Kültürün ve kimliğin sınırlarının esnek ve geçişken oldu-

ğunu, dolayısıyla karşıtlık ve hiyerarşi kuran ayrımların mutlak olmadığını söylemek önemlidir. Çünkü bu sınırı oluşturan ayrımlar bir iletişim [biçimi] olduğu için kurulur ve yine iletişim olduğu için yerinden oynar. Chambers'ın dediği gibi "Sınırları işaretlemekle kendimizi zaten bir açılım olasılığına açmış oluruz" (2005: 49). Kültürel farkı işaretleyen simgesel sınır, sadece hiyerarşik ayrımlar, içermeye ve dışlama mekanizmaları üretmez, bunların yapı-sökümleri olanağını da üretir. Kimliğin bir anlama kapanması da, kimlikler ve anlam kaynakları olarak kültürler arasındaki ilişki de zorunlu değildir. Hall bunu politik olanla ilişkilendirir: Bir kültür olarak kimliğin ve politikanın eklemelenmesi zorunluluk değil olumsaldır (Hall, 1987). Beşinci bölümde söylemdeki konturlar olarak kavramsallaştırılan, kültürel ayrımların kayganlığı ve atfedilen değerlerin karşıt uçlar arasındaki salınımının bunu gösterdiğini belirtebiliriz.

Kültürü, simgesel sınırların mutlak olmadığı, geçişken, esnek ve sürekli bir oluşuma tabi olduğu savıyla inceleyen bir çalışmaya bir son söz, kapanış yani "sınır" tayin etmenin güçlü-güyle yüzleşmek ironiktir. Bu ironiye gülmenin yolu Valery'nin "İşler bitmez terk edilirler," sözünden geçiyor olabilir. Hall (1998: 65) "Kavramların temel işlevlerinin gece rahat uyku uyumamızı sağlamak olduğunu düşünüyorum," der. Bu yüzden son yerine söylenmek istenen şunlardır: Kültür, kimlik ve politika arasındaki ilişkileri anlamaya çalışmak, bir anlam-lar ağının hatlarını adlandırmak gibidir. Bu hatlara yani sınır çizgilerine "kültürlerarası" denebilir. Kültürü ve kimliği hep bu sınır aracılığıyla (kültürlerarasında) tespit edebiliriz. Bu sınırların oluşumu politiktir. Politik olduğu için de bir güç/iktidar mücadelesine tabidir ve bu yüzden sabit ve mutlak değildir. Kültürdeki sınırlar çift değerlidir; hem ayırır/kapatır hem de bir birleşme/açılma olanağını yaratır. Bir yandan kimlik olarak "kültürler"imiz, bir yandan da "kültür" olmamız, kültürlerarası iletişime muhtaçtır. Bu kavrayış bize kültürlerarasılığın içerdiği politik imkânları çoğaltma fırsatı verir.

EKLER

EK 1

Mardin İlindeki Aşiretlerin Listesi

- | | |
|---|---------------------------------|
| 1 Barava (Barafa) | 27 Hasinan |
| 2 Bereli (Bereketli) | 28 Hastad |
| 3 Bileşki | 29 Hazuna (Hasuna) |
| 4 Bubelan (Büblana) | 30 Helecan (Helece) |
| 5 Cemnehir | 31 Herikan |
| 6 Çayı | 32 Herikan |
| 7 Çiti | 33 Hevırki (Deksuri) |
| 8 Dekkori (Dekkari) | 34 Hıdıran |
| 9 Dekşuri | 35 Hüverki (Heverki) |
| 10 Allo (Aliko) | 36 İspirti |
| 11 Alyan - Dekturi | 37 Kalendernan (Kalenderen) |
| 12 Batiyan (Batvan)- Atmanki-
Mahmutki | 38 Kica Hasinan (Kiçan Hasinan) |
| 13 Batuan (Batuvan)- Dere (Dari) | 39 Kiçan (Kılcan) |
| 14 Cemmakakı (Çemkari)-
Deştiguvar | 40 Kicani Hasinan |
| 15 Delikan | 41 Kicani Omerhan (Omerhan) |
| 16 Diveran | 42 Kicani Şemsan |
| 17 Dizveren | 43 Kikan |
| 18 Dûderyan (Dudıran, Dıdaran) | 44 Kiki |
| 19 Dûbilan | 45 Köse |
| 20 Dûmbûllhan (Dûmili) | 46 Lef |
| 21 Ermeni (Varta) | 47 Mahalleme (Mahalmi) |
| 22 Erolyan | 48 Mahalye |
| 23 Gencoi (Genco) | 49 Mahmudan |
| 24 Göcikan (Göcekan) | 50 Mazıdağ |
| 25 Habesbeni | 51 Meman (Memokan) |
| 26 Hasana | 52 Metinan |
| | 53 Milan |
| | 54 Mışkin (Mışki, Mışki) |

55 Musa Reşşan
56 Ömergan (Ömergan)
57 Pınarlı
58 Rutan
59 Selikan
60 Sofnan (Safhan)
61 Sorkan
62 Sürgücü

63 Şeyhan
64 Taşlı (Daşıyan, Daşı)
65 Temikan
66 Teyyanı Kervan
67 Teyyam Reşit
68 yakubi
69 Zahuran
70 Zivikan (Ziyerkan)

EK 2

Tablolar

TABLO 1
Mardin Mahalleleri (1518-1565)

<i>1518-1523</i>	<i>1540-1565</i>
Kölasıye	Kölasıye
Yahudiyan	Yahudiyan
Şemsiyye	Şemsiyye
Zeytun	Zeytun
Kıssis	Kıssis
Zarraka	Zarraka
Kamil ve Bimaristan	Sündik/Sevindik
Babül – Hammara	Babül – Hammara
Bab-ı Cedid	Bab-ı Cedid

Kaynak: Göyünç (1991: 106)

TABLO 2
Mardin Kent Nüfusu (1518-1564)*

<i>Mahalle</i>	<i>1518 Nefer (Bekar)</i>	<i>1530 Nefer (Bekar)</i>	<i>1540 Nefer (Bekar)</i>	<i>1564 Nefer (Bekar)</i>
Kölasıye	Hıristiyan 100 (14) Müslüman 88 (15) Diğer. 25	236 (54) 150 (19)	265 (92) 124 (20) 16	270 (31) 96 (19)
Şemsiyye	Şemsi. 72 (8) Müslüman ...	131 (36) 2 (1)	146 (46) 2	195 (2) 7
Zeytun	Hıristiyan 26 (2) Diğer 35	40 (6) 139 (82)	76 (28) 283 (91)	104 288 (99)
Zarraka	Hıristiyan 87 (4) Müslüman 136 (16) Diğer 42	64 (22) 143 (20)	112 (27) 198 (43) 10+22	250 (2) 202 (65)
Kamil ve 8imaristan	Hıristiyan 182 (25) Müslüman 43 Diğer 19	295 (45) 128 (26)		
Sündik / Sevindik	Hıristiyan ... Müslüman ...		379 (152) 143 (38)	463 (5) 135 (5)
Bab-ı Cedid	Hıristiyan 57 (11) Müslüman 174 (22) Diğer 28+30	114 (29) 178 (41)	116 (54) 276 (53)	146 (4) 214 (54)
Yahudiyan	Yahudi 112 (20) Diğer 20	234 (103)	180 (59)	198 (6)
Kıssis	Hıristiyan 183 (29) Müslüman 59 (4) Diğer 42	264 (104) 77 (32)	473 (200) 177 (41)	492 85 (26)
Babü'l Hammar	Hıristiyan 245 (63) Müslüman 16 (4) Diğer 32	395 (103) 67 (11)	590 (227) 71 (22)	759 44 (19)
Toplam (Cemaat- lere göre)	Hıristiyan 880 (141) Müslüman 714 (94) Yahudi 112 (20) Şemsi 72 (8) Diğer (Muaf + Kışlakçıyan 273)	1408 (363) 884 (232) 234 (103) 131 (36)	2016 (780) 1274 (308) 180 (59) 146 (46) 48	2484 (42) 1071 (287) 198 (6) 195 (2)
Toplam (Genel)	1778 (263)	2930 (734)	3610 (1193)	3996 (337)

(*) Bu sayımlardaki rakamlar tahrir defterlerinde kaydedilen vergi mükellefi yetişkin erkek nüfusu rakamlarıdır.

Kaynak: Göyünç (1991: 81-88), Aydın vd. (2000: 131)

TABLO 3
Mardin Şehir Merkezinin Nüfusu (1766-1893)

Yıllar	Müslüman		Gayrimüslim								Toptan
	Müslüman	Toplam	Süryani	Ermeni	Keldani	Şemsi	Katolik Süryani	Protestan	Katolik	Yahudi	
1766	40.000 2.000 h.	20.000 1.000 h.									60.000 3.000 h.
1807	20.000	6.000	3.200	2.000		800					27.000
1814	9.500	1500									1.100
1826			2.000 h.	500	300 h.				1.000 h.	400 h.	20.000
1834	2.943 e. 1.816 h.	3.190 e. 1.809 e.								50 e. 18 h.	6183 e. 3643 h.
1837	8.500 1.700 h.	6.250 1.250 h.	2.000 400 h.	2.500 500 h.	500 100 h.	1.250 250 h.					
1838											12-15.000
1871	3.655 e.	1.643 e.									5.298 e. 1.929 h.
1875	4.219 e.	2.720 e.									
1877	8.184	8.202	2.922	3.188	420		1.340	308		24	16.386
1879											20.000
1883	4.003 e.	3.744 e.									7.734 e. 2.291 h.
1891	15.700	8.710	810	4.330	580		90	1.700	1.200	580	25.000
1891	15.700	9.270	810	4.330	580		70	1.700	1.200	580	25.000
1893	22.558	8.218	3.559					432	4.227		30.756

Kaynak: Aydın vd. 2000: 244 [Aydın vd. nin yararlandığı kaynaklar: 1766 Niebuhr, 1807 Dupre, 1814 Kinneir, 1826 Buckingham, 1834 Abdulgani Efendi (1929), 1837 Southgate, 1838 Mühlbach, 1871 Salname, 1875 Salname, 1877 Geary, 1879 Sachou, 1883 Salname, 1891 Cuinet, 1891 Ali Cevad, 1893 Karpat (1985)].

TABLO 4
Mardin Mahalleleri

<i>1540-1565</i>	<i>1834</i>	<i>Bugün</i>
Kölesiye	Kölesiyye Medrese	Gül Medrese
Yahudiyan	Şehidiyye	Şehidiyye
Şemsiyye	Babû's-Savur	Savurkapı
Zeytun	Şeyhullah	Şar
Kıssis		
Zarraka	Necmeddin	Necmeddin
Sündik/Sevindik	Latifiyye Şeyh Çabuk	Latifiye Çabuk
Babül-Hammara	Emineddin	Emineddin
	Mışkin	Diyarbakırcapı
Bab-ı Cedid	Bab-ı Cedid Cami-i Kebir Tekke	Yenikapı Ulu Cami Teker

Kaynak: Aydın vd., 2000: 226.

TABLO 5
14. Defa Diyarbakır Vilayet Salnamesine Göre
1891 Mardin Sancağı Nüfusu (1894)

<i>Toplam</i>	<i>İslam</i>	<i>Hristiyan Toplam</i>	<i>Ermeni</i>	<i>Ermeni Katolik</i>	<i>Süryani Kadim</i>	<i>Süryani Katolik</i>	<i>Kadim</i>	<i>Protestan</i>	<i>Yahudi</i>	<i>Yezidi</i>	
Mardin	34.634	26.060	8.320	–	2.844	3.406	1.185	352	560	–	266
Cizre	12.843	10.438	2.229	53	1.113	1.030	–	–	35	126	43
Midyat	27.928	22.281	769	–	242	4.294	–	–	628	–	483
Avine	22.840	22.071	2.588	–	142	363	–	–	264	–	–
Nusaybin	10.657	7.482	19	–	–	2.588	–	–	–	340	247
Toplam	108.914	78.332	067	53	4.341	11.676	1.185	353	1.487	466	1.044

Kaynak: Aydın vd., 2000: 246.

TABLO 6
1927 Mardin Kazası Şehir ve Köy Nüfusu

<i>Mardin</i>	<i>Erkek</i>	<i>Kadın</i>	<i>Toplam</i>
Şehir	12.705	10.547	23.252
Köy	11.492	12.743	24.235
Toplam	24.197	23.290	47.487

Kaynak: Aydın vd., 2000: 370-371.

TABLO 7
1927 Kaza Nüfusları

<i>Kaza</i>	<i>Erkek</i>	<i>Kadın</i>	<i>Toplam</i>
Mardin	24.197	23.290	47.487
Cizre	12.738	14.298	27.036
Derik	7.047	8.017	15.064
Gercüş	10.592	10.732	21.324
Midyat	15.943	16.285	32.228
Nusaybin	6.191	6.082	12.273
Resûlayn	427	50	473
Savur	13.408	14.178	27.586

Kaynak: Aydın vd., 2000: 370-371.

TABLO 8
1927 Mardin'de Dinler

	<i>İslam</i>	<i>Katolik</i>	<i>Protestan</i>	<i>Ortodoks</i>	<i>Ermeni</i>	<i>Hristiyan</i>	<i>Musevi</i>	<i>Sair</i>	<i>Meçhul</i>
Şehir	18.657	1.286	12	1	60	61	1	2.972	208
Toplam	163.274	1.634	157	1	118	3.601	490	9.521	1.660

Kaynak: Aydın vd., 2000: 370-371.

TABLO 9
Mardin ve Kazalarında Diller

<i>Kazalar</i>	<i>Türkçe</i>	<i>Rumca</i>	<i>Ermenice</i>	<i>Fransızca</i>	<i>İtalyanca</i>	<i>İngilizce</i>	<i>Arapça</i>	<i>Yahudice</i>	<i>Kürtçe</i>	<i>Çerkezce</i>	<i>Sair</i>
Mardin	5.820	–	7	2	–	3	25.698	–	15.650	15	304
Cizre	3.087	–	–	–	–	–	1.556	4	18.797	–	577
Derik	54	–	15	–	–	–	72	–	14.694	–	27
Gercüş	109	–	–	–	–	–	3.549	–	17.447	–	211
Midyat	834	–	–	–	–	–	11.223	8	15.078	–	5.285
Nusaybin	1.024	21	–	9	7	–	1.109	59	9.604	–	440
Resûlayn	349	4	–	–	–	–	84	–	32	–	4
Savur	387	–	–	–	–	–	8.443	–	18.749	–	7
Toplam	11.864	25	22	11	7	3	51.734	71	109.841	15	6.855

Kaynak: Aydın vd., 2000: 370–371.

TABLO 10
Değiştirilen Mahalle Adları

<i>Eski</i>	<i>Yeni</i>
Mişkin	Diyarbakırkapı
Kölesiyan	Gül
Babıssor	Savurkapı
Babülcidede	Yenikapı
Şeyhullah	Şar
Camikebir	Ulucami
Tekke	Teker

Kaynak: Aydın vd., 2000: 379.

TABLO 11
2008 Yılı Mardin İl Merkezi Nüfusu

Sayım yılı	Şehir			Köy-Bucak		
	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın
2008	110.964	57.705	53.259	81.269	42.802	38.467

Kaynak: TÜİK 2008 Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS).

TABLO 12
Mardin İl Merkezi Yıllık Nüfus Artış Hızı

	1990			2000			2008			Yıllık artış hızı (%)		
	Toplam	Şehir	Köy	Toplam	Şehir	Köy	Toplam	Şehir	Köy	Toplam	Şehir	Köy
Merkez	91.181	53.005	38.176	108.340	65.072	43.268	110.296	81.269	29.695	11,6	29,6	-12

Kaynak: DİE 2000 Nüfus Sayımı, TÜİK 2008 ADNKS.

TABLO 13
Mardin'in GAP Illerine Göre Aldığı ve Verdiği Göç (1990-1995)

<i>İller</i>	<i>Aldığı göç</i>	<i>Verdiği göç</i>
Adıyaman	31.446	72.191
Batman	29.185	47.217
Diyarbakır	109.499	157.562
Gaziantep	96.971	93.472
Kilis	8.585	12.627
Mardin	38.147	80.229
Siirt	23.641	40.702
Şanlıurfa	66.354	115.667
Şırnak	34.788	28.837
GA bölgesi toplam	438.616	648.504

Kaynak: Başbakanlık GAP-BKI Başkanlığı, *GAP'ta Son Durum*, Ankara, 2005, s. 15.

TABLO 14
Mardin'in GAP Illerine Göre Aldığı ve Verdiği Göç (2000-2005)

<i>İller</i>	<i>Yurt içi</i>				<i>Yurt dışından aldığı göç</i>
	<i>Aldığı göç</i>	<i>Verdiği göç</i>	<i>Net göç</i>	<i>Net göç hızı (%0)</i>	
Adıyaman	17.624	58.369	-40.745	-70,2	396
Batman	20.133	38.165	-18.032	-45,2	232
Diyarbakır	62.996	111.060	-48.064	-40	863
Gaziantep	68.550	65.051	3.499	3,1	2.166
Kilis	7.157	11.199	-4.042	-38,9	105
Mardin	26.083	68.165	-42.082	-67,6	744
Siirt	17.932	34.994	-17.062	-75,1	113
Şanlıurfa	38.320	87.632	-49.312	-38,9	803
Şırnak	28.457	22.507	5.950	21,8	445
Bölge toplam	287.252	497.142	-210.890	-43,8	5.867

Kaynak: Başbakanlık GAP-BKI Başkanlığı, *GAP'ta Son Durum*, Ankara, 2005, s.16.

TABLO 15
Mardin Okur-yazarlık ve Eğitim Durumuna Göre Nüfus (1975-2008)

<i>Sayım yılı</i>	<i>Toplam</i>	<i>Okuma-yazma bilmeyen</i>		<i>Okuma-yazma bilen fakat bir okul bitirmeyen</i>		<i>İlkokul / ilköğretim</i>		<i>Ortaokul ya da dengi meslek okulları</i>		<i>Lise veya lise dengi okullar</i>		<i>Yüksek öğretim</i>		<i>Bilinmeyen</i>
		<i>(%)</i>		<i>(%)</i>		<i>(%)</i>		<i>(%)</i>		<i>(%)</i>		<i>(%)</i>		
<i>Genel</i>														
1975	167.028	125.982	75,6	14.917	8,96	20.744	12,5	1.951	1,17	2.363	1,42	593	0,36	478
1980	171.890	127.947	74,5	13.714	7,99	20.919	12,2	3.554	2,07	3.464	2,02	2.080	1,21	212
1985	196.257	128.579	65,6	16.145	8,23	36.230	18,5	5.125	2,61	6.330	3,23	3.755	1,91	93
1990	169.756	103.969	61,3	7.631	4,5	39.449	23,3	5.605	3,31	8.979	5,3	3.915	2,31	208
2000	237.631	103.070	43,4	16.899	7,12	69.534	29,3	16.544	6,97	22.446	9,45	9.016	3,8	122
2008	458.594	106.171	23,1	64.196	13,9	157.316	34,3	12.050	2,62	63.538	13,8	12.727	2,77	42.596
<i>Erkek</i>														
1975	81.462	47.633	58,7	12.107	14,9	17.283	21,3	1.593	1,96	1.947	2,4	538	0,66	361
1980	81.243	43.022	53	12.214	15,1	18.028	22,2	3.126	3,85	2.844	3,51	1.881	2,32	128
1985	93.662	39.165	41,8	12.468	13,3	29.204	31,2	4.417	4,72	5.099	5,45	3.261	3,48	48
1990	81.840	30.132	36,9	5.420	6,63	30.891	37,8	4.662	5,7	7.279	8,91	3.355	4,1	101
2000	118.864	24.927	21	8.551	7,2	47.104	39,6	13.112	11	17.854	15	7.282	6,13	34
2008	208.879	25.341	12,1	27.733	13,2	93.457	44,7	8.382	4	44.817	21,4	9.149	4,3	21.071
<i>Kadın</i>														
1975	85.566	78.349	91,7	2.810	3,29	3.461	4,05	358	0,42	416	0,49	55	0,06	117
1980	90.647	84.925	93,8	1.500	1,66	2.891	3,19	428	0,47	620	0,68	199	0,22	84
1985	102.595	89.414	87,2	3.677	3,59	7.026	6,85	708	0,69	1.231	1,2	494	0,48	45
1990	87.916	73.837	84,1	2.211	2,52	8.558	9,75	943	1,07	1.700	1,94	560	0,64	107
2000	118.767	78.143	65,8	8.348	7,03	22.430	18,9	3.432	2,89	4.592	3,87	1.734	1,46	88
2008	203.551	80.830	39,7	36.463	17,9	63.869	31,3	3.668	1,8	18.721	9,1	3.578	1,7	21.525

Kaynak: DIE 2000 Genel Nüfus Sayımı Mardin, TÜİK 2008 ADNKS Veri Tabanı.

TABLO 16
Mardin İl Merkezi Eğitim Durumu 2008 Yılı (15 ve Üzeri Yaştaki Nüfus)

	<i>Toplam</i>	<i>Okuma-yazma bilmeyen</i>	<i>Okuma-yazma bilen fakat bir okul bitirmeyen</i>	<i>İlkokul / ilköğretim</i>	<i>Ortaokul ve dengi meslek okulu</i>	<i>Lise ve dengi meslek okulu</i>	<i>Yüksek öğretim</i>	<i>Bilin- meyen</i>
Toplam	55.108	6.634	4.287	17.749	2.245	14.446	3.996	5.751
Erkek	29.441	1.670	1.940	1.940	1.317	9.653	5.521	2.757
Kadın	25.667	4.964	2.347	8.409	928	4.793	1.232	2.994

Kaynak: TÜİK 2008 ADNKS Veri Tabanı.

TABLO 17
Bölge Şehirleri ve Eğitim Seviyesine Göre Okullaşma Oranları (%)
(2001-2002 Eğitim Öğretim Yılı)

	<i>İlköğretim</i>	<i>Ortaöğretim</i>
Adıyaman	84,15	30,94
Gaziantep	100,00	34,05
Şanlıurfa	74,43	13,39
Diyarbakır	82,92	22,25
Siirt	89,49	22,11
Mardin	82,81	18,43
Batman	88,88	20,85
Kilis	100,00	38,45
Şırnak	82,71	10,78
Bölge	87,27	23,47
Türkiye	89,79	43,16
Kaynak: TÜİK.		

TABLO 18
Bölge Şehirleri ve Eğitim Seviyesine Göre Okul, Öğrenci ve Öğretmen
Sayıları (2007-2008 Eğitim Öğretim Yılı)

	<i>Toplam</i>			<i>İlköğretim</i>				<i>Ortaöğretim</i>				<i>Yükseköğretim</i>	
	<i>Okul</i>	<i>Öğretmen</i>	<i>Öğrenci</i>	<i>Okul</i>	<i>Öğretmen</i>	<i>Öğrenci</i>	<i>Öğretmen başına düşen öğrenci sayısı</i>	<i>Okul</i>	<i>Öğretmen</i>	<i>Öğrenci</i>	<i>Öğretmen başına düşen öğrenci sayısı</i>	<i>Öğretim elemanı</i>	<i>Öğrenci</i>
Adıyaman	1.030	7.386	153.904	684	5.411	110.518	20	66	1.670	36.118	24	83	4.490
Batman	633	4.975	159.788	405	3.945	117.843	30	36	840	31.662	38	27	1.656
Diyarbakır	1.841	13.556	426.408	1.127	10.449	321.344	31	111	2.044	81.252	31	1.316	12.242
Gaziantep	1.160	13.595	414.536	625	10.053	317.329	32	118	3.078	79.105	26	946	11.796
Kilis	210	1.363	29.849	113	927	21.125	23	22	370	6.555	18	61	2.170
Mardin	1.042	6.414	205.796	672	5.134	158.504	31	61	1.042	38.162	37	22	1.083
Siirt	546	2.923	90.280	345	2.338	68.329	29	37	297	14.441	32	42	2.310
Şanlıurfa	1.923	12.457	436.517	1.368	9.991	360.651	36	100	2.043	55.736	27	772	8.699
Şırnak	469	3.504	125.492	277	2.925	100.020	34	36	292	18.207	43	5	327
Bölge	8.854	66.173	2.042.570	5.616	51.223	1.575.663	31	577	8.812	361.238	29	3.274	44.773
Türkiye	66.097	679.373	15.351.849	33.769	453.318	10.709.920	24	8.675	196.713	3.837.164	20	96.105	2.345.887

Kaynak: TÜİK, 2009.

TABLO 19
Bölge İllerinde ÖSS Sonucuna Göre Yüksek Öğretim Programına Yerleşen
Öğrenci Oranları (2002-2003 Eğitim Öğretim Yılı)

<i>İller</i>	<i>ÖSS'ye giren öğrenci sayısı</i>	<i>Toplam yerleşen sayısı</i>	<i>Fakülte ve yüksek okula yerleşme oranı (%)</i>
Adıyaman	4.591	448	8,67
Diyarbakır	7.798	962	7,82
Gaziantep	8.138	1.783	14,15
Mardin	2.752	387	8,69
Siirt	1.114	227	11,72
Şanlıurfa	4.362	644	8,94
Batman	2.159	268	7,51
Şırnak	867	114	5,01
Kilis	830	229	24,88
Türkiye	510.102	165.830	21,39

Kaynak: TÜİK (2006).

TABLO 20
Mardin İşgücü, İstihdam ve İşsizlik Oranları (2000)

Sayım yılı	Toplam nüfus	12 ve daha yukarı yaştaki nüfus	12 ve daha yukarı yaş oranı (%)	İş gücü	İstihdam	İşsiz	İş gücüne katılma oranı	İşsizlik oranı	İş gücüne dahil olmayan nüfus	Bilinmeyen
Genel										
1980	564.967	317.385	56,2	223.130	216.083	7.047	70,3	3,2	91.288	2.967
1985	652.069	369.766	56,7	259.854	247.267	12.587	70,3	4,8	109.012	900
1990	557.727	323.005	57,9	216.217	196.750	19.467	66,9	9	106.631	157
2000	705.098	444.388	63	245.042	213.155	31.887	55,1	13	199.333	13
Erkek										
1980	288.385	159.209	55,2	131.003	124.520	6.483	82,3	4,9	26.373	1.833
1985	332.812	185.659	55,8	155.973	144.379	11.594	84	7,4	29.202	484
1990	282.459	160.599	56,9	131.750	113.974	17.776	82	13,5	28.747	102
2000	362.167	226.225	62,5	151.424	124.448	26.976	66,9	17,8	74.792	9
Kadın										
1980	276.582	158.176	57,2	92.127	91.563	564	58,2	0,6	64.915	1.134
1985	319.257	184.107	57,7	103.881	102.888	993	56,4	1	79.810	416
1990	275.268	162.406	59	84.467	82.776	1.691	52	2	77.884	55
2000	342.931	218.163	63,6	93.618	88.707	4.911	42,9	5,2	124.541	4

Kaynak: DIE 2000 Genel Nüfus Sayımı Mardin.

Tablo 21
Eğitim ve İşgücü Durumuna Göre İl Merkezi Nüfusu

	Toplam	Erkek	Kadın	İşgücü		İstihdam		İşsiz		İşgücünde olmayan	
				Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın
Toplam	44.904	23.919	20.985	15.958	2.277	13.424	1.552	2.534	725	7.961	18.706
Okuma-yazma bilmeyen	7.818	1.724	6.094	742	121	504	41	238	80	982	5.973
Okuma-yazma bilen toplam	37.077	22.193	14.884	15.215	2.156	12.919	1.511	2.296	645	6.978	12.727
Bir okul bitirmeyen	5.514	2.826	2.688	457	49	348	21	109	28	2.369	2.639
Bir okul bitiren toplam	31.552	19.365	12.187	14.758	2.107	12.571	1.490	2.187	617	4.607	10.079
İlkokul	12.643	6.423	6.220	4.559	238	3.640	82	919	156	1.864	5.981
İlköğretim ortaokul veya dengi okul	1.516	941	575	140	24	102	8	38	16	801	551
	4.237	2.969	1.268	2.344	109	1.948	53	396	56	625	1.159
Lise veya dengi okul	10.134	6.952	3.182	5.795	987	5.057	673	738	314	1.157	2.195
Yüksek öğretim	3.022	2.080	942	1.920	749	1.824	674	96	75	160	193

Kaynak: DIE 2000 Genel Nüfus Sayımı Mardin.

Tablo 22
Yapılan İşe Göre İstihdam Edilen Nüfus (1980-2000)

Sayım yılı	Toplam	İlmi ve teknik elemanlar, serbest meslek sahipleri ve bunlarla ilgili diğer meslekler		Müştebbisler, direktörler ve üst kademe yöneticiler		İdari personel ve benzeri çalışanlar		Ticaret ve satış personeli		Hizmet işlerinde çalışanlar		Tarım, hayvancılık, ormancılık, balıkçılık ve avcılık işlerinde çalışanlar		Tarım dışı üretim faaliyetlerinde çalışanlar ve ulaştırma makinaları kullananlar		Meslekleri tayin edile- meyenler	
		(%)	(%)	(%)	(%)	(%)	(%)	(%)	(%)	(%)	(%)	(%)	(%)				
Toplam																	
1980	216.083	6.033	2,8	427	0,2	5.220	2,4	5.873	2,7	5.302	2,5	169.428	78	19.274	8,9	4.526	2,1
1985	247.267	6.046	2,4	675	0,3	3.400	1,4	6.204	2,5	13.980	5,7	192.823	78	24.087	9,7	52	0
1990	196.750	5.568	2,8	629	0,3	3.445	1,8	5.345	2,7	12.413	6,3	146.348	74	22.959	12	43	0
2000	213.155	8.450	4	1.285	0,6	7.005	3,3	5.885	2,8	13.877	6,5	149.127	70	27.237	13	289	0,1
Erkek																	
1980	124.520	5.009	4	371	0,3	4.808	3,9	5.812	4,7	5.202	4,2	80.424	65	18.605	15	4.289	3,4
1985	144.379	4.841	3,4	669	0,5	2.928	2	6.088	4,2	13.838	9,6	92.446	64	23.517	16	52	0
1990	113.974	4.459	3,9	615	0,5	2.908	2,6	5.279	4,6	12.253	11	66.076	58	22.343	20	41	0
2000	124.448	6.429	5,2	1.256	1	5.677	4,6	5.790	4,7	13.542	11	64.609	52	26.864	72	281	0,2
Kadın																	
1980	91.563	1.024	1,1	56	0,1	412	0,4	61	0,1	100	0,1	89.004	97	669	0,7	237	0,3
1985	102.888	1.205	1,2	6	0	472	0,5	116	0,1	142	0,1	100.377	98	570	0,6	-	-
1990	82.776	1.109	1,3	14	0	537	0,6	66	0,1	160	0,2	80.272	97	616	0,7	2	0
2000	88.707	2.021	2,3	29	0	1.328	1,5	95	0,1	335	0,4	84.518	95	373	0,4	8	0

Kaynak: DİE 2000 Genel Nüfus Sayımı Mardin.

TABLO 23
Kent Merkezindeki Mahallelere Göre Nüfus Konut Sayısı
ve Hane Büyüklüğü

<i>Mahalle adı</i>	<i>Nüfus (kişi)</i>	<i>Konut sayısı</i>	<i>Hane büyüklüğü (kişi)</i>
Yeni Kent			
Yenişehir	16.188	3.330	4,86
Eski Kent			
Ulucami	3.024	267	11,32
Yenikapı	2.612	295	8,85
Çabuk	5.553	814	6,82
Şar	7.148	1.244	5,74
Teker	5.045	838	6,02
Savurkapı	9.746	1.593	6, 11
Şehidiye	3.957	559	7,07
Gül	5.077	704	7,21
Medrese	2.093	366	5,71
Latifiye	1.317	247	5,33
Necmettin	1.938	302	6,41
Diyarbakırcapı	2.847	439	6,48
Eminettin	1.322	225	5,87
Cumhuriyet	5.356	573	9,34
Eski Kent Toplam	57.035	8.466	
Gecekondu mahalleleri			
Ofis	3.018	324	9,31
İstasyon	6.845	974	7,02
Evren	1.811	260	6,96
Ensar	7.412	888	8,34
Saraçoğlu	7.751	887	8,51
Kayacan	993	156	6,36
Nur	1.044	95	10,98
Gecekondu mahalleleri toplamı	28.874	3.584	
Ortalama hane büyüklüğü			6,65
Kent toplamı	102.097		

Kaynak: Mardin Belediyesi, Mardin Katılımcı Kentsel Rehabilitasyon Projesi, 2001.

- Abdulgani Efendi (1999), *Mardin Tarihi*. Yay. Haz. Burhan Zengin. Ankara: GAP-BKİ Başkanlığı.
- Akaş, Cem (haz.) (2002), *Kavramlar ve Bağlamlar Arasında. 20. Yüzyıl Düşünürleriyle Söyleşiler*. İstanbul: YKY.
- Akyüz, Gabriel (1998), *Mardin İlinin Merkezinde ve Civar Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi*. İstanbul: Kendi Yayını.
- Akyüz, Gabriel (2005), *Tüm Yönleriyle Süryaniler*. Mardin: Kendi Yayını.
- Albayrak, Kadir (1997), *Keldaniler ve Nasturiler*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Altun, A. (1991), "Artuklular". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3. cilt.
- Altuntaş, Nezahat (2002), "Türkiye'de Etnik Kimlik Farklılaşmasında Din-Mezhep Etkisi ve Siyasete Yansıması." Hacettepe Üniversitesi Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı. Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Anderson, Benedict (2004), *Hayali Cemaatler*. Çev. Iskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları.
- Andrews, Peter Alford (Ed.) (2002), *Ethnic Groups in the Turkey*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- (1992), *Türkiye'de Etnik Gruplar*. Tümm zamanlar Yayıncılık
- Armstrong, J. (1982), *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Arslan, U. Tümay (2007), *Gecikmiş Modernlik, Ulusal Kimlik ve Türk Sineması*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo TV. Sinema Anabilim Dalı. Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Aslan, Cahit (2003), "Etnisite ve Kimlik: Nusayri ve Çerkezler Üzerine Bir Karşılaştırma." Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

- Assmann, Jann (2000), *Kültürel Bellek*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ay, E. (1993), "Mardin Bölgesi Zergan Çayı ve Çevresi Arkeoloji Değerlendirmesi." Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Aydemir, I. (1973-1975), "Türkiye Çerkezleri." *Kafkasya dergisi*. Sayı 39 (I), 40(II), 41 (III), 42(IV), 43 (V), 44 (VI), 45 (VII), 46 (VIII), 47 (X), Ankara.
- Aydın, Suavi (1998), *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve "Türk Kimliği"*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- (2000), *Modernleşme ve Milliyetçilik*. İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Aydın, Suavi; Emiroğlu, Kudret; Özel, Oktay ve Ünsal, Süha (2000), *Mardin Aşiret Cemaat Devleti*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Aydın, Suavi ve Emiroğlu, Kudret (2003), *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Banton, Michael (1983), *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1994), "Modelling Ethnic and National Relations". *Ethnic and Racial Studies* (17)1.
- Barth, Fredrick (2001) (Der.), *Etnik Grup ve Sınırları*. Çev. Ayhan Kaya- Seda Gürkan. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- (2001), "Giriş." *Etnik Grup ve Sınırları*. Fredrick Barth (Der.), Çev. Ayhan Kaya- Seda Gürkan. İstanbul: Bağlam Yayıncılık içinde, s. 11-40.
- Barut, M. (1999-2001), "Zorunlu Göçe Maruz Kalan Kürt Kökenli T.C. Vatandaşlarının Göç Öncesi ve Göç Sonrası Sosyo Ekonomik, Sosyo Kültürel Durumları, Askeri Çatışma ve Gerginlik Politikaları Sonucu Meydana Gelen Göçün Ortaya Çıkardığı Sorunlar ve Göç Mağduru Ailelerin Geriye Dönüşü. Eğilimlerinin Araştırılması ve Çözüm Önerileri." Yayımlanmamış Rapor. Göç-Der, İstanbul.
- Başbakanlık GAP-BKI Başkanlığı, *GAP'ta Son Durum*. Ankara, 2005.
- Bates, D.G. (1973), *Nomads and Farmers. A Study of the Yörük of Southeastern Turkey*. New York: Ann Arbor.
- Bauman, Zygmunt (1999), *Sosyolojik Düşünmek*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- (2000), *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı.
- (2006), *Küreselleşme*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayart, Jean-François (1999), *Kimlik Yanılsaması*. Çev. Mehmet Morali. İstanbul: Metis.
- Bayath, O. (1944), *Bergama'da Köyler 4. Çepni Köyü*. İzmir: Ticaret Matbaası.
- Beck, Ulrich (1999), *Siyasallığın İcadı*. Çev. Nihat Üner. İstanbul: İletişim.
- Benedict, P. (1974), *Ula: An Anatolian Town*. Leiden: Brill. İstanbul: İstanbul University Faculty of Letters Press.
- Benhabib, Seyla (1998), "Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu" *Demokrasi ve Farklılık*. Seyla Behbahib, (Yay. Haz.). Çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel. İstanbul: İstanbul Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD) içinde, s. 11-34.

- (Yay. Haz.) (1998), *Demokrasi ve Farklılık*. Çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel. İstanbul: İstanbul Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD).
- (1999), *Modernizmi, Evrensellik ve Birey*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berghe, V. (1996), "Does Race Matter". *Ethnicity*. J. Hutchinson ve A.D. Smith (Der.) Oxford: Oxford University Press içinde, s. 57-63.
- Beşikçi, İ. (1969), *Doğu Anadolu'nun Düzeni. Sosyo Ekonomik ve Etnik Temeller*. Ankara: Yurt.
- Bochner, Stephen (1988) (Der.), *Cultures in Contact*. Oxford: Pergamon Press.
- Boon, James (1982), *Other Tribes, Other Scribes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bora, Tanıl (2005) (Der.), *Taşraya Bakmak*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Breger, Rosemary ve Rosanna Hill (1998), "Introducing Mixed Marriages". Rosemary Breger ve Rosanna Hill (Ed.), *Cross-Cultural Marriage: Identity and Choice*. Oxford, New York: Berg, s. 1-32.
- (Ed.) (1998), *Cross-Cultural Marriage: Identity and Choice*. Oxford, New York: Berg.
- Bruinessen, Martin van (2004a), *Ağa, Şeyh, Devlet*. Çev. Banu Yalkut. İstanbul: İletişim Yayınları.
- (2004b), *Kürtlük, Türklük, Alevilik*. Çev. Hakan Yurdakul. İstanbul: İletişim Yayınları.
- (2005), *Kürdistan Üzerine Yazılar*. Çev. Nevzat Kırac vd. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Calhoun, Craig (1993), "Nationalism and Ethnicity". *Annual Review Sociology*, 19: 211-239.
- Castells, Manuel (2005), *Enformasyon Çağı: Ekonomi Toplum ve Kültür*. 1. cilt, *Ağ Toplumunun Yükselişi*. Çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- (2006), *Enformasyon Çağı: Ekonomi Toplum ve Kültür*. 2. cilt *Kimliğin Gücü*. Çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Chambers, İain (2005), *Göç, Kültür, Kimlik*. Çev. İsmail Türkmen ve Mehmet Beşikçi. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Childe, Gordon (1995), *Tarihte Neler Oldu*. Çev. Mete Tunçay-Alaeddin Şenel. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Clifford, J. (1988), *The Predicaments of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1992), *Travelling Cultures. Cultural Studies*. L. Grossberg, C. Nelson ve P. Treicher (Der.) Londra: Routledge içinde.
- (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.
- Cohen, Abner (1974) (Der.), *Urban Ethnicity*. Londra: Tavistock.
- Collier, Mary Jane ve Thomas, Milt (1988), "Cultural Identity. An Interpretive Perspective". *Theories in Intercultural Communication*. y. y. Kim & Gudykunst (Eds.), Beverly Hills, CA: Sage içinde.

- Connolly, W. (1995), *Kimlik ve Farklılık*. Çev. Ferma Lekesizalın. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cornell, Stephen ve Hartmann, Douglas (1994), *Ethnicity and Race*. Londra: Pine Forge Press.
- Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) (1998), *Doğu ve Güneydoğu Ön Raporu*. Cumhuriyet Halk Partisi Merkez Yönetim.
- Dağ, R., A. Göktürk ve H.C. Türksoy (Der.) (1998), *Bölge içi Zorunlu Göçten Kaynaklanan Toplumsal Sorunların Diyarbakır Kenti Ölçeğinde Araştırılması* (Genişletilmiş 2. Baskı), TMMOB Yayınları, Ankara.
- Derrida, J. (2003), *Öteki Hedef*. Çev. Melih Başaran. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Devlet İstatistik Enstitüsü (DİE) (2000), *2000 Genel Nüfus Sayımı*. İL 47- Mardin. Ankara: T.C. DİE Başbakanlık Yayını.
- (DİE) (2002), *GAP İlleri İstatistikleri 1996-2001*. Ankara: T.C. DİE Başbakanlık Yayını.
- Doğruel, Fulya (2005), *İnsanîyetleri Benzer: Hatay'da Çoketnili Ortak Yaşam Kültürü*. İstanbul: İletişim.
- Dolapönü, Hanna (1972), *Tarihte Mardin*. Haz. Cebail Aydın. İstanbul.
- Dolukhanov, Pavel (1998) *Eski Ortadoğu'da Çevre ve Etnik Yapı*. Çev. Suavi Aydın. Ankara: İmge Kitabevi.
- Douglas, Mary (2005) *Saflık ve Tehlike*. Çev. Emine Ayhan. İstanbul: Metis.
- DPT (2003), *İllerin ve Bölgelerin Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırması 2003*. DPT Yayın No. 2761.
- Eagleton, Terry (2005), *Kültür Yorumları*. Çev. Özge Çelik. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- (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): 49-64.
- Epstein, A.L. (1978), *Ethos and Identity*. Londra: Tavistock.
- Erder, Sema (1996), *İstanbul'da Bir Kent Kondu: Ümraniye*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erder, Sema (2001), *Kentsel Gerilim*. Ankara: um:ag Vakfı Yayınları.
- Erol, Ebru Gülbuğ (2004), "Avrupa Birliği ve Türkiye İlişkilerinde Televizyon Yayıncılığı: Uyum Sürecinde Televizyon Yayıncılığının Düzenlenmesi, Televizyonun Kültürel İşlevleri ve Kimlik Edinimi". Marmara Üniversitesi Radyo TV Bilim Dalı. Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- Ersoy, M., ve H.T. Şengül (der.) (2000), *Kente Göç ve Yoksulluk: Diyarbakır Örneği*. ODTÜ Kentsel Politika.
- Fenton, Steve (2001), *Etnisite*. Çev. Nihat Şad. Ankara: Phoenix.
- Francis, Emerich (1976), *Inter-Ethnic Relations, An Essay in Sociological Theory*. New York: Elsevier Scientific Publishing Company.
- GAP-BKI Başkanlığı (2003), *2002 Yılı Faaliyet Raporu*. Ankara.
- Geertz, Clifford (1963), "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States" C. Geertz. (Ed.) *Old Societies and New States*. New York: The Free Press içinde, s. 105-157.

- (1963) (Ed.), *Old Societies and New States*. New York: The Free Press.
- (2000) (ilk baskı 1973), *Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- Gellner, Ernest (1987), *Culture, Identity and Politics*. Londra: Cambridge University Press.
- (1992), *Uluslar ve Ulusçuluk*. Çev. Büşra Ersanlı Bahar, Günay Gökse Özdoğan. İstanbul: İnsan Yayınları.
- (1994), *Milliyetçiliğe Bakmak*. Çev. Simten Coşar vd. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gezik, Erdal (2004), *Alevi Kürtler*. İstanbul: Kalan Yayınları.
- Giddens, Anthony (2005), *Ulus Devlet ve Şiddet*. Çev. Cumhur Atay. İstanbul: Devrin Yayıncılık.
- Giddens, Anthony; Beck, Ulrich ve Lash, Scott. (1994), *Reflexive Modernization Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*.
- Glaser, B. ve Strauss, A. (1967), *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Adline.
- Glazer, Nathan ve Moynihan, Daniel (1953), *Beyond the Melting Pot*. Cambridge: MIT Press.
- Govers, Cora ve Vermeulen, Hans (1997) (Der.), *The Politics of Ethnic Consciousness*. Londra: MacMillan Press.
- Gökarp, Ziya (1953), "Kürt Aşiretleri." *Barış Dünyası* dergisi sayı: 13, s. 241-243.
- (1992) *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*. Haz. Şevket Beysanoğlu. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- (2007), *Kitaplar - Bütün Eserleri I*. Haz. Ş. Beysanoğlu, Y. Çotuksöken vd. İstanbul: YKY.
- Gren, J.L. ve Wallat, C. (1981), (Der.), *Ethnography and Language in Educational Setting*. Norwood: Ablex.
- Gudykunst, W. ve Kim, Y. (Ed.), (1988), *Theories in Intercultural Communication*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Guibernau, Montserrat ve Rex, John (1997) (Der.), *The Ethnicity Reader Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge: Polity Press.
- Gumperz, J. (1981), "Conversational Inference and Classroom Learning." *Ethnography and Language in Educational Setting*. J.L. Gren ve C. Wallat (Der.) Norwood: Ablex.
- Güler, Abdulkadir (1998), *Mardin Folkloru*. Ankara: Marev.
- Günal, Veysi (2006), "Mardin İlinde Kültürel Çekicilikler ve Turizm Amaçlı Kullanım Olanakları." Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Coğrafya Anabilim Dalı. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Gündüz-Hoşgör, Ayşe ve Jeroen Smits (2002), "Intermarriage between Turks and Kurds in Contemporary Turkey: Inter-ethnic Relations in an Urbanizing Environment". *European Sociological Review*, cilt 18, sayı 4: 417-432.
- Güngör, K. (1941), *Cenubi Anadolu Yörüklerinin Etno-Antropolojik Tetkiki*. AÜ DT-CF Antropoloji ve Etnoloji Enstitüsü Yayın No. 24, Ankara.
- Güvenç, Bozkurt (1994), *Türk Kimliği*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Habermas, Jürgen (1998), *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kalcı Yayınevi.

- Hall, Stuart (1987), "Minimal Selves". L. Appignanesi (Der.) *Postmodernism and Question of Identity*. ICA Documents 6, Londra: ICA içinde.
- (1990), "Cultural Identity and Diaspora" J. Rutherford, (Der.), *Identity, Community, Culture, Difference*. Londra: Lawrence and Wishart içinde.
- (1994), "The Question of Cultural Identity". *The Polity Reader in Cultural Theory*. Cambridge: Polity Press içinde.
- (1996), "Who needs identity". Stuart Hall ve Paul Du Gay (Der.), *Question of Cultural Identity*. Londra: Sage Publication içinde, s. 1-17.
- (1998) "Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler". Anthony D. King. *Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi*. Çev. Gülcan Seçkin-Ümit Hüsrev Yol-sal. Ankara: Bilim ve Sanat Kitabevi içinde, s. 63-96.
- (1998), "Kültürel Kimlik ve Diaspora". J. Rutherford, (Der.), *Kimlik: Topluluk/ Kültür/Farklılık*. Çev. İrem Sağlamer. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Hammersley, Martyn ve Atkinson, Paul (1983), *Ethnography Principles in Practice*. London: Routledge.
- Handelman, Don (1977), "The Organization of Ethnicity". *Ethnic Groups An International Periodical of Ethnic Studies*. Cilt 1, sayı 3, s. 187-200.
- Hechter, Michael (1986), "A Rational Choice Approach to Race and Ethnic Relations" *Theories of Race and Ethnic Relations*. D. Mason ve J. Rex (Der.), Cambridge: Cambridge University Press içinde.
- (1992), "The Dynamics of Secession", *Acto Sociologica* (35): 267-283.
- Horowitz, D. (1985), *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press.
- Hutchinson, John ve Smith, Anthony D. (1996) (Der), *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.
- HÜNEE (Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etüdları Enstitüsü) (2006), *Türkiye Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması* (TGYONA), Haziran 2006.
- Hür, Ayşe (2007), "Modern Zamanların Tehcir Mağdurları", 8 Temmuz 2007 *Pazar Radikal* İki, sayı 561, s. 7.
- Isaacs, H. (1975), *Idols of Tribe*. New York: Harper and Row.
- Jordan, Glenn ve Chris Weedon (1995), *Cultural Politics: Class, Gender, Race and Postmodern World*. Oxford: Blackwell.
- Jwaideh, Wadie. *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi*. Çev. İsmail Çekem-Alper Duman. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kalmijn, Matthijs (1998), "Intermarriage and Homogamy: Causes, Patterns, Trends". *Annual Review of Sociology*, 24: 395-421.
- Kandiyoti, Deniz ve Saktanber, Ayşe (2003) (Der.), *Kültür Fragmanları*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kanlı, Tuğba ve Engin Sarı (2005), "İletişim Alanında Lisansüstü Çalışmalar: Bir Sınıflama ve Yorumlama Denemesi". Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Türkiye'de İletişim Araştırmaları Sempozyumunda sunulan bildiri. 20-21 Ekim 2005, Ankara.
- Kaplan, Fatime Neşe (2005), "Türk Sinemasında Almanya'ya Dış Göç Olgusu ve Kimlik Sorunu". Marmara Üniversitesi Radyo TV Bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi.

- Kartarı, Asker (2001), *Farklılıklarla Yaşamak*. Ankara: Ürün.
- Kaya, Ayhan (2001), "Çevirenin Önsözü". *Etnik Grup ve Sınırları*. Fredrick Barth (Der.), Çev. Ayhan Kaya- Seda Gürkan. İstanbul: Bağlam içinde.
- Kaynak (1998), *Aşiretler Raporu*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Keyman, Fuat (1997), "Globalleşme ve Türkiye: Radikal Demokrasi Olasılığı". *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*. Yay. Haz. Nuri Bilgin. İstanbul: Bağlam Yayıncılık içinde, s. 283-294.
- King, Anthony D. (Der.) (1998), *Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi*. Çev. Gülcan Seçkin-Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: Bilim ve Sanat Kitabevi.
- Kirişçi, Kemal ve Winrow, Gareth M. (1997), *Kürt Sorunu Kökeni ve Gelişimi*. Çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Köker, Eser (2005), *Kitapta Kurutulmuş Çiçekler ya da Sözlü Kültür Üzerine Düşünmek*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Köprülü, Fuat (1997), "Artukogulları". *MEB İslam Ansiklopedisi* 1. cilt.
- Köy İşleri Bakanlığı (1966), *Köy Envanter Etüdlerine Göre Mardin, 1966*. Köy İşleri Bakanlığı Ankara.
- (1981), *Köy Envanter Etüdlere-Mardin*.
- Kroeber, A.L. ve C. Kluckhohn (ilk baskı 1952) (1969), *Culture: A Critical Review of Concept and Definitions*. New York: Vintage Books.
- Kreyenbroek, P. ve Sperl, Stefan (1992), (Der.), *The Kurds*. Londra: Routledge.
- Kutlay, Naci (1997), *Kürt Kimliği Oluşum Süreci*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Kymlicka, W. (1998) *Çokkültürlü Yurttaşlık*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- (2004), *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. Çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Laclau, Ernesto (1995), "Giriş". E. Laclau (Der.), *Siyasal Kimliklerin Oluşumu*. Çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Sarmal Yayınevi içinde.
- (1998), *İdeoloji ve Politika*. Çev. Hüseyin Sarıca. İstanbul: Belge Yayınları.
- (Der.) (1995), *Siyasal Kimliklerin Oluşumu*. Çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Laçiner, Ömer (1991), *Kürt Sorunu Henüz Vakit Varken*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Larrain, Jorge (1995), *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*. Çev. Neşe Nur Domaniç. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Lash, Scott ve Friedman, J. (1991) (Der.), *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.
- Leach, Edmund (2001), *Rewanduz Kürtleri*. Çev. Sinan Birwan, Hişyar Özsoy, Serap Ruken Şengül. İstanbul: Aram Yayıncılık.
- Lutz, F. W. (1981), "Ethnography The Holistic Approach to Understanding Schooling". *Ethnography and Language in Educational Setting*. J.L. Gren ve C. Wallat (Der.) Norwood: Ablex içinde.
- Magee, Bryan (2002), *Büyük Filozoflar Platondan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*. Türkçesi Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Magnarella, P.J. (1973), *The Peasant Venture. Tradition, Migration and Change among Georgian Peasants in Turkey*. Cambridge: Mass.

- Mardin Halkevi (1938), *15. Cumhuriyet Yılında Mardin-Mardin Cumhuriyetten Önce ve Sonra*. İstanbul: CHP Mardin Halkevi Neşriyatı.
- Mardin Katılımcı Kentsel Rehabilitasyon Projesi-Yaşam Biçimleri Araştırması (2001). UNDP-GAP Bölge Kalkınma İdaresi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Yayınlanmamış Rapor. Nüvis Beşeri Araştırmalar ve Yayıncılık.
- Mardin Valiliği, Kültür ve Turizm Müdürlüğü <http://www.mardin.gov.tr/turkce/turizm/turizm.asp>.
- Marshall, Catherine ve Rossman, B. Gretchen (1989), *Designing Qualitative Research*. Londra: Sage.
- Martin, Judith N. ve Nakayama, Thomas K. (2000), *Intercultural Communication in Contexts*. California: Mayfield Pub.
- Mason, D. ve Rex, J. (1986) (Der.), *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meeker, M. E. (1973), "A Comparison of Beliefs and Values and Their Relation to Social Change: Black Sea Town versus Mediterranean Sea Town." Yayınlanmamış doktora tezi. Chicago: University of Chicago.
- Melih, Pınarcıoğlu ve Oğuz Işık (2004), *Yeni Kalkınmacılık: Bölgesel Kalkınmada Arayışlar*. Ankara: Gap Gidem Yayın No:4.
- Mengü, Seda (2002), "Televizyon reklamlarında kadına yönelik oluşturulan toplumsal kimlik: Görüntülü reklamlar üzerine bir toplumsal çözümleme örneği". İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler Anabilim Dalı. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Miller, David vd. (1995), *Blackwell'in Siyasal Düşünceler Ansiklopedisi I-II*. Çev. Bülent Peker-Nevzat Kırac. Ankara: Ümit Yayıncılık
- Moore, Shaun (1995), *Interpreting Audiences*. Londra: Sage.
- Mouffe, Chantal (2005), *On Political*. Londra, New York: Routledge.
- Mutlu, Erol (Der. ve Çev.), (2005). *Kitle İletişim Kuramları*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Nalçaoğlu, Halil (2005), *Kültürel Farkın Yapısökümü*. Ankara: Phoenix.
- Neyzi, Leyla (2004), *Ben Kimim? Türkiye'de Sözlü Tarih*. Çev. Hande Özkan. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2003), *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları.
- Olcaytı, İbrahim (2000), *Folklor Defterleri*. Çev. Sadık Perinçek. İstanbul: Kalan Yayınları.
- Ong, Walter (1999), *Sözlü ve Yazılı Kültür*. Çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları.
- Oommen, T.K. (1997), *Citizenship, Nationality and Ethnicity*. Cambridge: Polity Press.
- Oran, Baskın (2005), *Türkiye'de Azınlıklar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öğün, Süleyman Seyfi (1995), *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Özbaş, Ö (1938), "Barak Türkmenleri Arasında." *Ortayayla*, yıl 2, sayı: 14, s. 27.
- Özcoşar, İbrahim (2005), "19. yüzyılda Mardin Süryanileri." Erciyes Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yakın Çağ Tarihi Bilim Dalı. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri.

- (2007), "19. yüzyılda Mardin'in İdari Yapısı." İbrahim Özcoşar (Haz.). *Makalelerle Mardin-I*, İstanbul: Mardin İhtisas Kütüphanesi Yayınları içinde, s. 445-456.
- (2007), *Makalelerle Mardin I, II, III*. İstanbul: Mardin İhtisas Kütüphanesi Yayınları.
- Özlem, Doğan (1996), *Felsefe ve Doğa Bilimleri*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- (1996b), *Metinlerde Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri Cilt I-II*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- (1999), *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- (2000), *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- (2001a), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- (2001b), *Tarih Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- (2002), *Kavramlar ve Tarihleri-I*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- (2000), *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Özmen, Abdurrahim (2006), "Turabdin Süryanileri Örneğinde Etno-kültürel Sınırlar." Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Pıçak, Murat (2007), "Mardin İlinin Ekonomik Gelişmesinde Tarıma Dayalı Sanayi Sektörlerinin Rolü (1990-200 Dönemi)". *Makalelerle Mardin-II*. Haz. İbrahim Özcoşar. İstanbul: Mardin İhtisas Kütüphanesi Yayınları içinde.
- Pitkin, Hanna F. (1972), *Wittgenstein and Justice*. California: University of California Press.
- Poggi, Gianfranco (2001), *Modern Devletin Gelişimi*. Çev. Şule Kut ve Binnaz Toprak. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rabinow, Paul ve William Sullivan (1990), *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*. Çev. Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Rattansi, Ali ve Westwood, Sallie (1997) (Der.), *İrkçilik, Modernite ve Kimlik*. Çev. Sevdâ Akyüz. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Rex, J. ve Mason, D. (1986) (Der.), *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robertson, Roland (1999). *Küreselleşme*. Çev. Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Rutherford, J (1998) (Der.), *Kimlik: Topluluk/Kültür/Farklılık*. Çev. İrem Sağlamer. Ankara: Sarmal Yayınevi.
- (ed.) (1990), *Identity, Community, Culture, Difference*. Londra Lawrence and Wishart.
- Sarı, Engin (2002). "Bir İlişki ve Kültür Örüntüsü Olarak Hemşehrilik Ankara'da Bir Hemşehri İletişim Ağı." Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Ankara.
- (2004). "Kültürlerarası İletişim: Temeller, Gelişmeler, Yaklaşımlar" *Folklor/ Edebiyat Üç Aylık Kültür Dergisi* 2004/3 sayı: 39, s. 49-74.
- Saville-Trokie, M. (1983). *The Ethnography of Communication*. Oxford: Basil Blackwell.
- Schlesinger, Philip (1994). *Medya, Devlet ve Ulus*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.

- Schendel, Willem van ve Zürcher, Erik J. (2004). *Orta Asya ve İslam Dünyasının da Kimlik Politikaları*. Çev. Selda Somuncuoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Schmitt, Carl (2007). *Siyasal Kavramı*. Çev. Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları.
- Schnapper, Dominique (2005). *Sosyolojik Düşüncenin Özünde Öteki ile İlişki*. Çev. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Searle, J. (2005). "Söz Edimi Nedir?". Erol Mutlu (Der. ve Çev.) *Kitle İletişim Kuramları*. Ankara: Ütopya Yayınevi içinde, s. 101-122.
- Smith, Anthony D. (2002). *Ulusların Etnik Kökeni*. Çev. Sonay Bayramoğlu-Hülya Kendir. Ankara: Dost Kitabevi.
- (2004). *Milli Kimlik*. Çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Somersan, Semra (2004). *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Spradley, J.P. (1980). *Participant Observation*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Stone, John ve Dennis, Rutledge (2003) (Der.), *Race and Ethnicity*. Londra: Blackwell Publishing.
- Suvarı, Ceyhun (2002), "Yezidilik Örneğinde Etnisite, Din ve Kimlik İlişkisi." Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Anabilim Dalı, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara.
- Şahin, A. (1962), *Güneydoğu Anadolu'da Beydili Türkmenleri ve Baraklar*. Ankara.
- Şakeli, Ferhad (1996), *Mem û Zîn'de Kürt Milliyetçiliği*. İstanbul: Doz Basım Yayın.
- Tanyol, C. (1952), "Baraklarda Örf Adet Araştırmaları" *Sosyoloji* dergisi, sayı 7: 71-108 (I), sayı 8: 129-135 (II), sayı 9: 67-96 (III).
- Taşgın, Ahmet (2005), *Yezidiler*, Ankara: Aziz Andaç.
- TBMM (1998) "Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Boşaltılan Yerleşim Birimleri Nedeniyle Göç Eden Yurttaşlarımızın Sorunlarının Araştırılarak Alınması Gereken Tedbirlerin Tespit Edilmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırması Komisyonu Raporu". *Tutanak* dergisi 53, Dönem 20.
- TESEV (2006), "Türkiye'de Ülke İçinde Yerinden Edilme Sorunu: Tespitler ve Çözüm Önerileri." Ülke İçinde Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlık Haklarının Yeniden Tesisi ve Rehabilitasyon Araştırma ve İzleme Grubu. www.tesev.org.tr.
- (2006a), "Zorunlu Göç" ile Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası. Yay. Haz. Derya Demirler, Mert Kayhan. İstanbul: TESEV Yayınları.
- (2006b) (Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı), "Güvensizlik Mirasının Aşılması: Devlet ve Yerinden Edilmiş Kişiler Arasında Toplumsal Mutabakata Doğru". BM Genel Sekreteri'nin Yerinden Olmuş Kişiler Özel Temsilcisinin Tavsiyelerinin Hayata Geçirilmesiyle İlgili Güncelleme. Haziran 2006.
- Tok, Nafiz (2003), *Kültür, Kimlik ve Siyaset*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tomlinson, John (2004), *Küreselleşme ve Kültür*. Çev. Arzu Eker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Touraine, Alain (2002), "Özneler ve Aktörler". Cem Akas, (Haz.), *Kavramlar ve Bağlamlar Arasında. 20 Yüzyıl Düşünürleriyle Söyleşiler*. İstanbul: YKY içinde, s. 211-226.

- TÜİK (Türkiye İstatistik Kurumu), (2009), *Bölgesel Göstergeler TRC Güneydoğu Anadolu 2008*. Ankara: TÜİK Yayınları.
- Türkyılmaz, A., A. Çay, Z. Avşar ve M. Aksoy (1998), *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan Terör Nedeniyle Göçeden Ailelerin Sorunları*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları,
- Wallerstein, I. ve Balibar, E. (2000), *İrk, Ulus, Sınıf*. Çev. Nazlı Ökten. İstanbul: Metis Yayınları.
- Wallman, Sandra (1986), "Ethnicity and the Boundary Process in Context". *Theories of Race and Ethnic Relations*. J. Rex ve D. Mason (Der.), Cambridge: Cambridge University Press içinde.
- Walzer, Michael (1995), "The New Tribalism". Omar Dahbour ve Micheline R. Ishay (Der.) *The Nationalism Reader*. New Jersey: Humanities Press içinde, s. 322-332.
- (1998), *Hoşgörü Üzerine*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Williams, Raymond (1990), *Marksizm ve Edebiyat*. Çev. Esen Tarım. İstanbul: Adam Yayınları.
- (2005), *Anahtar Sözcükler*. Çev. Savaş Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Winch, Peter (1994), *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*. Çev. Ömer Demir. Ankara: Vadi Yayınları.
- Wittgenstein, Ludwig (1998), *Felsefi Soruşturmalar*. Çev. Deniz Kandı. İstanbul: Küreyl Yayınları.
- (2002), *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çev. Oruç Aruoba. İstanbul: YKY.
- Wright, Susan (1998), "The Politicization of Culture". *Anthropology Today*, Cilt 14, sayı 1, s. 7-15.
- Yağcı, Ö. (2002), "Güneydoğu Anadolu Bölgesi Turizm Arz ve Talep Özellikleri". *T.C. Turizm Bakanlığı II. Turizm Şurası Bildirileri I*. Cilt. Ankara: Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Yalçın-Heckmann, Lale (2002), *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*. Çev. Gülhan Erkaya. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yalın, A.R. (1934), *Cenupta Türkmen Oymakları*, 5 cilt İstanbul, Ankara.
- Yalkut, S. Banu (2006), *Melek Tavus'un Halkı Yezidiler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Yavaşgel, Emine (2000), "Bir iletişim değişkesi: Siyasal iletişim (Siyasal ve kültürel farklılık söylemi açısından demokratik kimlik arayışı içerisindeki Cumhuriyet Türkiye'sinde çağcılılaşma siyaseti üzerine yorumcu toplumbilimsel yaklaşım)." İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler Anabilim Dalı. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Yegen, Mesut (1999), *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yılmazçelik, İbrahim (1995), *XIX. İlk Yarısında Diyarbakır*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yükseker, Deniz (2006), "Türkiye'de Yerinden Edilme Olgusu Hakkında Yapılan Bazı Araştırmaların Bulguları." *"Zorunlu Göç" ile Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası*. Yay. Haz. Derya Demirler, Mert Kayhan. İstanbul: TESEV Yayınları içinde, s. 121-131.
- Zürcher, Erik Jan. (2005) (Der.), *Türkiye'de Etnik Çatışma*. İstanbul: İletişim Yayınları.

12 Eylül 19, 118, 263, 291
1915, 1915 Olayları 94, 109, 128, 153, 154, 319
Abbasi 94, 95, 128
ABD 80, 123
Arjantin 123, 141
Abgar Beyliği 91, 92
AÇEV 204
Aforoz 151, 163
Agalık 277, 278, 309
Aidiyet,
 etnik 142, 147, 161, 174, 267
 dinsel 142, 287, 293, 318, 335
 kültürel 164, 265, 270, 287, 316
AK Parti 257-261, 264, 267-269, 274
AKP 278, 280
Akad 90
Akkoyunlu 39, 96, 98
Akrabalık ilişkileri 64, 66, 69, 168, 178, 202, 276, 296, 379
Alan araştırması 12, 13, 27, 31, 35-37, 43, 49, 82, 115, 116, 123, 129, 131
Alevi 25, 128
Alkol 167, 223, 224, 315
Almanya 24, 109, 123, 129, 374
Ana dil 31, 40-42, 128, 136, 138, 139, 141-147, 230, 232-234, 239, 244, 248, 250, 252, 253, 257, 280, 296, 298, 322, 334, 340
Ana dilde eğitim 230, 232-234, 239
ANAP 258, 259, 274

Anavatan 65, 134, 147, 289, 341
Ankara Antlaşması 110
Anlam
 -acı 48
 -dünyası 51, 52, 305, 339, 340
Anlamlandırma 20, 35, 83, 292, 303, 306, 307
Anlatı 36, 51, 59, 61, 321
Antropoloji 21, 25, 29, 34, 56, 62, 63, 70, 73, 79, 80, 82, 182, 284
AP 258
Araçsal 66
 -cı 67, 68, 207
Aramca 40, 90, 123, 289, 293
Arami 90-92, 94, 125, 238, 289
Artuklu 28, 39, 92, 95, 96, 98, 289, 293
Asimilasyon 143, 162
Asur 38, 90, 91, 125
Aşiret 42, 93, 99, 102, 104, 106-108, 110, 111, 114, 129, 134, 139, 147, 148, 161, 163, 185, 191, 205, 218, 223, 254, 256, 258, 259, 262, 264-266, 275-279, 303, 307, 309, 347
AB (Avrupa Birliği) 8, 19, 25, 87, 230-239, 255, 265
Avusturya 123
Aydınlanma 20, 53, 55
Aydınlanma Felsefesi 55
Ayin 125, 142
Ayrımcılık 186, 213, 236, 260, 326, 328

Azınlık 20, 25, 51, 111, 133, 138, 155,
163, 178, 208, 211, 212, 219, 252,
266, 271, 290, 314, 316-319, 323-
325, 332

Babil 90

Bagdat 39, 112, 113, 146, 290

Barış 88, 91, 201, 287, 301, 331, 332,
334, 335

-çıl 287, 301, 303,

Barzani (isim dizinine taşınacak) 246,
312

Basra 88, 100

Başbakan 248, 268, 272

Bayrak 240, 250, 267

Bayram 31, 106, 132, 181, 192-197,
199-201, 219-221, 223, 224, 322,
323

Bedirhan

Ayaklanması 40

Bey 101, 180

Hanedanlığı 40

Belçika 123

Bellek 64, 65, 69, 70, 341

Beşeri bilimler 284

Botan 96

Bölünme 65, 77, 79, 238, 240, 251
-tehdidi 233

Bölücülük 233, 266, 296, 307, 309

Cami 98, 102, 104, 124, 126, 145,
173, 189, 196,

Cami-i Kebir 102, 103, 173, 352

Cemaat(ler) 22, 30, 39, 40, 50, 51, 60,
87, 93, 98, 100, 102, 104-106, 108-
110, 124, 125, 138, 140, 145, 150-
152, 154, 163, 173, 176, 178, 179,
185, 187, 189, 199, 202, 206, 220,
254, 256, 259, 260, 279, 318, 319,
330, 333

Hayali Cemaatler 63

Cezire (yer olan) 90, 96

CHP 118, 258, 261, 264, 267, 268

Cizre 38, 40, 90, 98, 101, 110, 111,
116, 127, 128, 233, 353, 354

CNN (Türk) 243, 244, 246-249

Cumhurbaşkanı 268, 272

Cumhuriyet 19, 102, 107, 110-113,
117, 120, 174, 226, 230, 233, 234,
258

Çabuk Mahallesi 173, 174

Çanak anten 243, 245-249, 253, 312

Çeçen 27, 42, 43, 129, 191, 233

Çıkar

ekonomik çıkar 275, 276

çıkar çatışmaları 76

Çingene 43, 130

Çokkültürlü

çokkültürlülük 88, 149, 252, 298,
302, 303

çokkültürcülük 332

Dara 92

Davranışçı 80, 82-84

Dayanışma 65, 114, 158, 188, 194,
202, 203, 205-207, 215, 304, 306,
307, 318

Değer yargıları 72, 300

DEHAP 257, 258, 261-264, 268-270,
273, 274, 276, 277

Demircilik 141, 210, 326

Demografik yapı 32, 42, 115, 117, 136

Demokrasi 21, 37, 57, 159, 165, 235-
237, 257, 270, 273, 278

DP (Demokrat Parti) 113, 258

Dericilik 141, 208, 210, 211

Derik 116, 124, 129, 145, 354, 355

Deyrüzazafaran Manastırı 40, 108, 141

Dicle 38, 90, 92, 94

Dil grupları 298

Dilbilim 30, 55, 80, 84, 132

Dinler arası 153-156, 162, 183, 301,
321, 334

Diyaletik yaklaşım 85

Diyalog 162, 177, 178, 187, 195, 217,
226, 279, 280, 301, 303, 305, 311,
314, 321, 326, 327, 329, 331, 337

Diyarbakır 38, 39, 90, 95, 96, 98, 100,
102, 106, 109, 125, 140, 205, 218,
222, 243, 352, 353, 356, 358, 361-
363, 367

Doğu Bloku 18, 50

Doğu Hristiyanlığı 28, 39, 293

Doğu, Doğululuk 310

Dokumacılık 141, 210

DTP 261, 269, 270, 272, 276, 278, 279

Dua 176, 185, 188-191, 279, 292, 322

Duygudaşlık 183

Düğün 31, 35, 106, 148, 150, 164-172,
184, 219, 221, 223, 228, 306, 325

DYP 267, 274

- Egzotik 316
- Eğitim 37, 109, 121, 135, 136, 138,
140, 142, 147, 156, 160, 204, 214,
228, 234, 237, 240, 241, 244, 264,
270, 278, 294, 296, 304, 309, 318,
328, 334, 359-363, 365
- Ekonomik ilişkiler 207
- Ekrad 127
- ı aşair 100
- El Cezire 37, 247, 249
- El sanatları 140, 208
- Eleştirel kuram 53, 60
- Emevi 94
- Emik 65, 132, 134, 300, 302, 320, 348
- Ensar 174, 226, 367
- Entegrasyon 19, 127, 328
- Ermeni 25, 27, 40, 89, 91, 93, 95, 98,
99, 106, 108, 109, 117, 124, 141,
145, 146, 148, 153, 160, 210, 211,
214, 219, 223, 241, 252, 270, 288,
290, 293, 294, 300, 315, 317, 318,
319, 320, 330, 333, 347, 353, 355
- Ermeni tehciri 153, 211
- Erok 221, 222
- Esnaf 12, 144, 211, 213, 215, 218,
301, 303
- Estetik 47, 77, 78, 295, 296, 304, 315,
316, 332, 339
- Etik 11, 65, 132, 134, 302, 320
- Etnik
- grup 24, 28, 31, 39, 43, 63, 66,
70-73, 114, 122, 125, 128, 155,
174, 179, 184, 185, 207, 219, 222,
298, 321
- topluluk 31, 37, 63, 64, 66, 138,
164, 173, 189, 192, 195, 219, 320
- bağlar 67, 214, 266
- bellek 69
- çatışma 290, 328
- köken 68, 85, 160, 161, 180, 218,
261, 264, 266, 273
- siyaset 148
- Etnilerarası 70
- Etnografi 12, 25-30, 33, 34, 36, 79, 84,
131, 132, 207
- Etno-simgesel 68-70
- Evlilik 31, 35, 132, 148-157, 159-164,
169, 171, 313, 315
- Evren Mahallesi 118, 226
- Evrenselcilik 21
- Eyyubi 95, 96
- Fanatik 208, 247, 263, 268, 281
- Fanatizm 106
- Fenomen 20, 48, 70, 149
- Feodal 94, 224, 278, 279, 295, 296,
306, 309
- GAP 31, 87, 115, 119, 121, 209, 358
- Gayrimüslim 12, 40, 99, 100, 105,
112, 113, 124, 127, 140, 147, 151-
153, 171, 173, 181, 183, 184, 187,
190, 194-196, 208, 214, 223, 287,
289, 290, 351
- Gazete 112, 113, 240, 242, 244, 247-
249, 291
- Gecekondı 118, 172-174, 179, 183,
367
- Göç
- dış göç 40, 114, 117, 208
- iç göç 117
- zorunlu göç 118, 119, 161, 310,
370, 372, 378, 379
- sermaye göçü 114
- Görenek 61, 64-69, 75, 76, 167, 339
- Göstergebilim 149
- Gözlem 35, 71, 131, 340
- katılımlı gözlem 82
- Gregoryen 124, 145
- Grup kimliği 62, 134
- Gül Mahallesi 175
- Gümüş işçiliği 135, 211, 315
- Gündelik hayat 20, 21, 84, 30, 32,
125, 225, 272, 308
- HADEP 259, 262, 266, 267, 268, 270,
273, 274, 280
- Halaf Kültürü 89
- Halay 165-172, 299
- Halep 100, 113, 141, 220, 223
- Halk Partisi 113
- Hamidiye Alayları 106
- Hanefi 122, 129, 184, 292
- Hasankeyf 38, 95
- Hegemonya 286-290, 293, 299
- Hemşehri 113, 294, 296, 377
- Hermenötik 29
- Hıdırellez 199
- Hristiyan 25, 27, 28, 35, 39, 40, 92-
94, 98-100, 102, 105, 106, 111,
117, 122, 124, 127, 128, 130, 138,
140-142, 144, 145, 146, 150-156,
162, 163, 165, 167, 171-173, 176-

181, 186-188, 190, 192-196, 202,
208, 210, 211, 214, 219-221, 224,
228, 235, 236, 256, 287-291, 293,
294, 305, 313, 315-319, 322-325,
330-333, 350, 353, 355

Hitit 90

Hollanda 123

Hoşgörü

- kenti 333

- kültürü 279, 331

İkbibeyt 222

Irak 96, 111, 113, 125, 129, 136, 146,
243, 246-248, 290

İrk 24, 61, 66, 68, 139, 149, 290, 297,
313, 314, 321, 328, 329

-çı 20, 257, 269, 281, 296

-çılık 85, 149, 257, 267, 269, 307,
313

İbadet 40, 94, 109, 123, 124, 144, 145,
240, 318, 322, 323, 327, 331

İdeoloji 19, 20, 23, 50, 55, 262-264,
268, 269, 275, 276, 279, 281, 291,
308

İktidar

-ilişkileri 17-19, 35, 55, 60, 82, 84,
85, 308, 316, 334, 335, 342

-simgeleri 104

İletişim 12, 13, 21-23, 25, 28, 30, 33-
35, 45, 49, 53, 55, 60, 61, 68, 80,
81-85, 90, 132, 135, 143, 144, 202,
226, 242, 253, 283, 285, 288, 299,
320, 330, 337, 338, 343

-etnografisi 30, 84

-modelleri 83

İnternet 242, 248, 249

İpek Yolu 28, 39, 90, 136

İran 27, 38, 39, 89, 92, 94, 95, 246,
247, 249, 290

İslam 19, 20, 38, 39, 92-95, 98, 106,
112, 146, 162, 193, 262, 287-290,
292, 293, 295, 297, 302, 315, 325,
353, 355

İstanbul 110, 120, 123, 130, 135, 145,
170, 189, 198, 216, 231, 273, 291,
301

İsveç 120, 241, 248, 318

İşçi-işveren ilişkileri 37, 205, 211,
213, 215-217, 268, 280, 287

İşkençe 201

İşsizlik 121, 122, 158, 231, 237, 239,
310, 329, 364, 365

İzleyici etnografisi 30

Kaçırılma, kaçırma (kız) 151, 153-
155, 162, 187, 323

Kadro 12, 276, 280

Kafir 180

Kahvehane 189, 228, 230, 248, 335

KAMER 204

Kamu 127, 173, 213

-sal 17, 79, 104, 298, 314, 321

-sal tanınma 333

Kan bağı 65, 66, 134, 179, 304

Kan davası 42, 138

Karakoyunlu 39, 96

Kardeşlik 143, 201, 280, 330, 331,
335

Karma evlilikler 149, 150

Kasımiye Medresesi 97, 98

Katolik 27, 40, 41, 102, 106, 108-110,
111, 124, 125, 136, 142, 145, 181,
290, 318, 330, 351, 353, 355

Kayacan Mahallesi 174, 367

Kefertüh 94

Keldani 27, 40, 94, 108, 109, 111,
117, 124, 125, 136, 141, 142, 145,
160, 181, 288, 290, 294, 300, 315,
318, 330, 351

Keldanice 125, 136

Kenar mahalle 37, 42, 43, 117, 127,
135, 138, 168, 176, 177, 181, 205,
215, 226, 228, 230, 243, 249, 260,
264, 266, 275, 296, 304, 307, 312,
325, 328

Kent Konseyi 12, 37, 124, 125, 139,
304, 321, 322

Kıbrıs 324

Kıltu 42, 123, 128, 214, 302

Kına 165

Kipti 130

Kırmancı 42, 215, 252

Kırsal 100, 114, 119, 120, 127, 135,
137, 138, 144, 164, 178, 205, 213,
226-228, 249, 266, 271, 275, 279,
296, 317

Kızıltepe 31, 43, 89, 116, 127, 129,
199, 205, 252, 278, 302, 329

Kilise

Kitle iletişimi 30

Klasik Çağ 89

Kod, Kodlama 21, 53, 79, 136, 179, 288, 293, 335
 Kolektif hafıza 69
 Komşuluk ilişkileri 172, 174, 176-181, 202, 226
 Korucu, koruculuk 70, 79, 102, 115
 Kozmopolit 172, 252, 262
 Köçer 130
 Köylü 199, 114, 138, 164, 178, 179, 211, 221 228, 266, 289, 292-296, 304, 309, 317, 325, 327, 333
 -lük 179, 220, 295, 296
 Kurban bayramı 194
 Kurtuluş Savaşı 110
 Kuyumculuk 124, 125, 135, 136, 141, 208-212, 315, 318
 Kültür
 - endüstrileri 85
 - politikaları 252, 299, 309, 312, 314, 339
 - el bellek 192
 - el çalışmalar 56, 289
 - el çoğulculuk 331
 Kültürlerarası
 -lık 23, 27, 78, 131, 132, 320, 336, 343
 -iletişim 22, 23, 26, 28, 30, 38, 80-85, 132, 143, 202, 283, 299, 320, 330, 337, 338, 343
 -etkileşim 22, 27, 28, 68, 85, 169, 285, 340, 342
 -ilişkiler 22, 31, 37, 131, 132, 150, 172, 179, 186, 207, 215, 219, 242, 254, 297, 298, 301, 309, 320-322, 324, 330, 333-335, 340
 Kürdistan Eyaleti 101
 Kürdistan TV 244, 246, 312
 Küreselleşme 18, 19
 Kürt-Sat 246, 247
 Kürt
 - lük 160, 266, 272, 281, 296, 298, 308-310, 314, 326, 328, 329, 341
 - sorunu 19, 148, 201, 236-239, 241, 255, 309, 310
 - çe 32, 39, 42, 89, 114, 122, 123, 127-129, 138, 139, 143-146, 148, 162, 165-167, 170-172, 180, 182, 189, 191, 199, 206, 240, 242-254, 263, 264, 294-296, 298, 301, 302, 303, 309-312, 314, 330, 334, 355

- çülük 250, 259, 307
 - lük bilinci 309, 310, 329

Latifiye Mahallesi 173, 352, 367
 Lehçe 42, 123, 125, 127, 128, 214, 246, 248, 253, 302
 Liberalizm 18, 19, 21, 51, 57, 332
 Liturji 94
 Lozan Antlaşması 110, 111
 Lübnan 123, 147
 Mahalmi (Mihelmi, Mihellemi) 128, 129, 210, 347
 Mardin
 -ce 302
 -lilik 135-138, 146, 266, 294, 296, 300, 301
 MAREV 301
 Marksizm 48, 55, 60
 Mazıdağı 31, 116, 265, 347
 Meclis-i Mebusan 110, 146, 259
 Med TV 245, 247, 248, 253
 Medya çalışmaları 30
 Mem ü Zin 40
 Memleket 107, 124, 140, 142, 256, 274, 291, 316, 319
 Menfaat 63, 235, 236, 257, 265, 272, 275, 277, 280
 Menzil 101
 Mervaniler 93
 Meşrulaştırıcı kimlik 60, 299, 341
 Meşrutiyet 19
 Metropolitlik 94, 108, 109, 193, 195
 Mevrit 167, 185, 189-191, 221
 Mezopotamya 27, 38, 39, 89-91, 93, 96, 128, 146, 224, 300
 Mezopotamya (TV) 243, 244, 246, 247
 MHP 257-260, 266, 268, 271, 280
 Mırra 184, 185, 188-191, 224
 Mırrap 43, 130
 Midyat 31, 42, 43, 90, 94, 101, 116, 123, 127-129, 142, 144, 210, 215, 353-355
 Millet sistemi 104, 110, 294
 Milletler Cemiyeti 111
 Milli
 -leşme 19
 -yetçilik 18, 20, 45, 50, 69, 149, 161, 182, 257, 261, 266, 267, 271, 272, 290, 293, 299, 307, 311, 329
 -yetçi söylem 233

Misafirperver(lik) 34, 222, 301, 303
 Misyoner(lik) 40, 102, 104, 105, 109, 286, 288
 Mit 61, 64, 69, 70
 Moda 300, 303
 Modernleşme 18, 19, 39, 66, 99, 102, 104, 108, 223, 224, 231, 232, 255, 256, 300, 369, 370, 376
 Mogol 28, 94, 96
 Mondros Mütarekesi 110
 Morfoloji 64, 71, 131, 150
 MSP 258, 267
 Muhacir 140
 Muhafazakâr 70, 76, 162, 167, 235, 279, 295, 325
 Muhaliif 76, 148, 262, 272, 307, 312
 Muhalefet 114, 258, 274, 299, 307, 308
 Musul 38, 100, 101, 110, 111, 113, 125, 215, 220, 335
 Mutfak (mutfak kültürü) 220, 222, 223, 300, 303
 Mutlaklık 23, 53, 59, 70, 78, 278, 298, 299, 342
 Müftü 195
 Müslüman 18, 27, 40-42, 98-101, 105-107, 110, 111, 127-129, 140, 141, 148, 150-156, 161, 162, 165, 171, 173, 174, 176, 177, 179, 181-184, 186-190, 192-196, 202, 208, 210, 211, 213, 220, 221, 223, 224, 228, 235, 236, 251, 287, 289-294, 313-315, 317, 319, 321-325, 330-334, 350, 351
 Müze 41, 107, 108, 137
 Müzik 47, 164-168, 170, 171, 244, 246-248, 251-253, 267, 309, 312
 Nasturi 40, 93-95, 101, 108, 109, 125
 Nebati 125
 Nevruz 197, 201, 334
 NTV 244, 246-249
 Nusaybin 38, 39, 43, 89-91, 94, 96, 98, 110, 111, 116, 123, 127, 129, 141, 265, 302, 353-355
 Nusayri 25, 128
 Nüfus sayımı 41, 42, 99, 111, 115, 125, 128, 129, 172, 298, 357, 359, 364-366

OHAL 118, 198

Ortadoğu 28, 88, 98, 110, 121, 129,

207, 222, 223, 238, 239, 289, 333
 Ortodoks 27, 40, 108, 111, 112, 123, 128, 136, 142, 181, 355
 Oruç 181, 224, 292, 330
 Osmanlı 19, 28, 39, 43, 87, 98-101, 104, 105, 107-110, 115, 124, 125, 127, 129, 146, 172, 173, 180, 208, 211, 287, 293, 294
 Otorite 26, 74-76, 147, 240, 290, 307, 328
 merkezî otorite 106, 110, 111, 115
 Oy, oy vermek 206, 256-263, 266-271, 273-275, 277, 281 308

Öcalancılık 281, 307

Örf 160, 167, 189, 195, 197, 232-235, 302, 318, 330, 378

Örneklem 36, 119

amaçsal örneklem 36

kartopu örnekleme 36

rastlantısal örneklem 36

Öteki 52-54, 62, 64, 77, 283, 321, 332, 337, 339

-leştirme 52

-lik 53

-ne açıklık 332, 333

Özcü 20, 149

-ideoloji 20

-lük 149

Özne 34, 51, 53-57, 60, 63, 73, 82-84, 298, 340

özne konumları 55

Paskalya 193-195, 221, 224, 330

Patriklik 41, 108, 113, 125

Pers 27, 39, 89, 91, 92

Peygamber 146, 289, 293, 302, 315

Polis 85, 153, 171, 216, 308, 311

Postmodern 56

-izm 55

Poşu 167

Pozitivist 29, 81

Protestan 27, 40, 41, 102, 106, 109, 111, 124, 145, 351, 353, 355

Protokol 124, 187, 193-196, 200, 201, 321

Psikanalitik(psikanaliz) 60

Psikoloji 56, 69, 82, 83, 179, 182, 217, 252,

sosyal psikoloji 56, 68, 69, 81

Qereçi 43

Radikal 18, 55, 66

Ramazan 188, 193, 323, 331

Reform 106

Rejim 203, 258, 307, 308

Resmî dil 234

Reyhani 169, 171, 299

Ritüel 30, 35, 94, 149, 164, 182, 183,

192, 195, 224, 286, 323

Roj TV 243-249, 252-254, 312

Rum 145, 214

Rus Kazakları 106

Sabahiye 165

Safevi 98

Salname 88, 125, 351, 353

Sami 125, 313

Sanayi 121, 122, 127, 138, 213, 215,

234

-ci 215

Saraçoğlu Mahallesi 118, 119, 174,

226, 228

Savurkapı 102, 352, 356, 367

Seçim 206, 254, 256, 258-260, 262-

264, 266-280, 286, 297

Sekülerleşme 19

Selahaddin 96

Selçuklu 95, 96, 291

Selevkoslar 91

Sembusek 222

Semitik 39, 123

Sendika 37, 197, 198, 205

Seyit 146, 293, 302

Seyyahlar 104, 105, 125, 128

Sınıf 15, 37, 52, 57, 65, 85, 98, 100,

104, 114, 163, 186, 221, 324, 326

Sınır

simgesel sınır 22, 27, 73, 182, 183,

287, 294, 337, 343

kültürel sınır 26, 28, 31, 67, 72,

79, 81, 131, 132, 134, 135, 138,

149, 152, 155, 162, 163, 172, 174,

176, 179, 254, 283, 287, 289-293,

295, 297, 299, 306, 313, 320, 335,

339, 340

Simgesel etkileşimcilik 60

Sivil toplum 12, 19, 31, 37, 60, 123,

194, 197, 203, 204, 321

Siyasal İslam 20, 325

Soğuk Savaş 18, 21

Sol, solculuk 140, 161, 180, 186, 257,

258, 262, 263, 268-270, 277, 279,

291, 307, 324, 329

Sosyal bilimler 11, 17, 20, 21, 24, 25,

29, 30, 45, 47, 50, 56, 62, 81-83,

117, 283, 284

Sosyal proje 31, 37, 163, 179, 203,

204, 307, 327

Sosyalizm 291

Soyso-linguistik 30

Söylem 17, 23, 25, 28, 31, 33, 54-56,

59, 79, 85, 131, 132, 135, 143, 150,

155, 172, 219, 233, 255, 256, 261,

171, 283, 287, 290-295, 297, 314,

321, 330, 331, 336, 341, 343

STK 163, 204, 235

Suriye 91, 95, 110, 111, 113, 123,

129, 141, 143, 146, 147, 153, 169,

223, 290

Sümer 90, 112

Sünni 48, 127, 128

Şafii 42, 122, 127, 184, 292

Şahkulu 102

Şam 105, 113, 141, 146, 220

Şar Mahallesi 100, 102, 173, 352, 356

Şehidiye Mahallesi 102, 173, 352, 367

Şehirli 142, 164, 171, 179, 190, 212,

219, 220, 224, 253, 292, 294-296,

300, 302-307, 309, 314, 317, 324-

328, 331, 333, 334

Şemsi 18, 27, 40, 95, 99, 100, 109,

110, 141, 173, 350, 351

Şeyh Sait 111

Şiddet 21, 74, 118, 198, 204, 265,

279, 373

Tahammül kültürü 8, 324, 325, 330,

333

Tanzimat 19, 99, 101

Tarih öncesi 8, 87, 89

Tarihsellik 23, 52, 61, 78, 81

Tarihsici(lik) 53

Taş işçiliği 93, 104, 211, 212, 215,

315, 318

Taşra(lı) 137, 292, 294, 296

Taziye 31, 35, 132, 168, 169, 176,

181-192, 194, 219, 224, 306, 325

Tebaa 104, 105, 107

Tek eşlilik, çok eşlilik 151, 315

Teker Mahallesi 102, 352, 356, 367

- Telkari 108, 315
 Temellendirilmiş kuram (grounded theory) 29
 Temsil, temsiller sistemi 57
 Teritorya, toprak, toprak parçası 39, 42, 64, 65, 89, 104, 105, 111, 114, 145, 215, 250, 276, 290, 301, 315, 316, 318, 341, 377
 Terör, terörist 21, 136, 178, 201, 216, 233, 240, 252, 263, 266, 281, 292, 301, 301, 309, 326, 379
 TESEV 118
 Tigran 91
 Tipoloji 63, 73
 Topluluk 22, 25, 26, 30, 31, 37, 40, 43, 50, 52, 61, 63-67, 69, 70, 72, 77-79, 108, 110, 125, 128, 132, 138, 149, 150, 159, 163, 164, 171, 172, 182, 183, 189, 192, 195, 207, 211, 219, 254, 286, 288, 301, 315, 319, 320, 324, 339, 340
 Toplumsal hareketler 17, 57
 Torani (Turoyo) 40
 Törenselleştirme 61
 TRT 242,243, 246-248, 252, 253, 312
 Tunç Çağı 89
 Tur Abdin 38, 39, 90, 93, 94, 96, 123, 289, 293
 Turizm 123, 124, 136, 144, 187, 212, 225, 291, 301, 316, 317, 321, 322, 325, 333
 TÜİK 42, 115, 116, 120, 121, 124, 356, 357, 359-363
 Türk Hristiyanı 145
 Türkçülük 19, 281, 303
 Ulusal kanal 242-244, 254
 Ülkede Özgür Gündem 247
 Üniversite 24,25, 97, 139, 140, 158, 201, 206, 245, 304
 Üretim araçları 207
 Üretim ilişkileri 207
 Vatan 51, 65, 264
 Vatandaş, vatandaşlık 42, 128, 143, 201, 233, 240, 256, 258, 271-273, 276, 290, 294, 296, 297, 311, 314, 326, 342
 Verimli hilal 38, 88, 300
 Yahudi 27, 40, 94, 95, 99, 110, 111, 141, 173, 290, 349-353, 355
 Yakubi 94, 95, 98, 125, 348
 yapısalcilik 55, 56, 60, 85, 286
 postyapısalcilik 56, 63
 Yapısal-işlevselcilik 52, 60
 Yardımlaşma 190, 202, 206, 207
 Yasak, yasaklama 165, 200, 201, 202, 245, 250, 252, 253, 309, 310, 334
 Yaşam tarzı 43, 71, 290, 295, 331
 Yerel medya 37, 249
 Yezidi 27, 40, 42, 109, 110, 127, 129, 141, 214, 353
 Yoksulluk 127, 138, 161, 264, 306, 328, 372
 Yorumlayıcı sosyal teori 22
 Yöresel yemek 222
 Zanaat 96, 100, 114, 127, 136, 140, 145, 208-210, 219, 300, 315, 317-319, 333
 Zaza 214, 244
 Zenginlik 36, 63, 88, 214, 220, 240, 242, 318, 332

- Abdulgani Efendi 88, 96, 98
Ahıska, Meltem 25
Akyüz, Gabriel 13, 38, 41, 88, 129
Altun, Ara 25, 95
Altuntaş, Nezahat 25
Armstrong, J. 69
Andrews, Peter Alford 24, 65, 122,
123, 125, 128, 132, 134
Anschütz 123-125
Aslan, Cahit 25
Assmann, Jan 30, 51, 53, 61, 87, 132,
192, 319, 320, 329, 337
Atatürk (Mustafa Kemal) 111, 146,
233, 234, 236, 238, 329
Atkinson, Paul 29
Austin, J.L. 284
- Banton, Michael 67
Barth, Fredrick 63, 68-73, 79, 207,
286, 300, 342
Bates, D.G. 24
Baudrillard, Jean 56
Bauman, Zygmunt 18, 285, 288, 305,
331
Bayart, Jean-François 20, 26, 50, 342
Bayatlı, O. 24
Beck, Ulrich 255, 256
Benedict, P. 24, 63
Benhabib, Seyla 21, 57
- Berghe, V. 66
Beşikçi, Mehmet 24
Boon, James 27, 286
Brass 67
Breger, Rosemary 148
Bruinessen, Martin van 24
Buckingham 105, 351
Bumke 24
- Carbaugh, Donal 84
Carter, Stephen L. 332
Castells, Manuel 50, 52, 59, 60, 300,
320, 340, 341
Catlin, G.E. 79
Chambers, Iain 117, 285, 343
Childe, Gordon 38
Clifford, James 49, 338
Cohen, Anthony 27, 48, 63, 182, 283,
284, 338
Collier, Mary Jane 28
Connolly, William 17, 337
Cornell, Stephen 62
Cuisenier 24
- Çelenk, Sevilay 25
- Derrida, Jacques 49, 320
Descartes, René 54, 55
Doğruel, Fulya 25, 68, 128

Dolapönü, Hanna 88
Douglas, Mary 285, 305
Durkheim, Émile 48, 60, 76

Eagleton, Terry 299
Easton, David 75, 76, 79, 254, 297,
338, 339
Eberhard, W. 24
Eggeling 24
Ehmede Xant 40
Emiroğlu, Kudret 62, 87, 99
Epstein, A.L. 73
Erder, Sema 207
Erkanal 92

Feuerbach, Ludwig Andreas 54
Foucault, Michel 55
Francis, Emerich 73
Freud, Sigmund 55, 60
Fukuyama, Francis 21

Geary 106, 351
Geertz, Clifford 48, 66, 320, 338
Gellner, Ernest 26,50
Gezik, Erdal 24
Glaser, B. 29
Glazer, Nathan 63
Gökalp, Ziya 62, 108, 128
Göyünç, Nejat 88
Gudykunst, William B. 82
Guibernau, Montserrat 66
Gulet 129
Gumperz, J. 30
Gülbuğ, Ebru 26
Günel, Veysi 95
Güneş, Hüseyin Haşimi 87
Güngör, K. 24
Güvenç, Bozkurt 19

Habermas, Jürgen 57, 83
Hall, Stuart 56, 58, 320, 340, 343
Hammersley, Martin 29
Handelman, Don 63
Hartman, Douglas 62
Hechter, Michael 67
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 54
Herder 20, 46, 47
Hill, Rosanna 148
Hofmann 123
Horowitz, D. 64, 68, 69
Hoşgör, Ayşe Gündüz 149

Hütteroth 24, 100
Hymes, Dell 30

Isaacs, Harold 66

Jordon, Glenn 51

Kankal, Ahmet 87
Kanlı, Tuğba 13, 25
Kant, Immanuel 54
Kartarı, Asker 28, 80
Kehl, Krisztina 24
Keyman, Fuat 59
Kim, Young Y. 82
King, Anthony D. 18
Klemm, G.F. 47
Kluckhohn, Clyde 21
Köprülü, Fuat 95
Kroeber, A.L. 21
Küçük, Mehmet 132
Kumbetoglu, Belkis 35,36
Kymlicka, Will 50

Lacan, Jacques 55
Lacau, Ernesto 21, 26, 55
Larrai, Jorge 45, 53, 54, 56, 84, 288
Layard, Henry 101
Leibniz, Gottfried 54
Levi-Strauss 55
Locke, John 54
Lutz, F.W. 30
Lyotard, Jean François 55

Magee, Bryan 284
Magnarella, P.J. 24
Malinowski, Bronislaw 70
Maner, Çigdem 301
Martin, Judith N. 29, 81, 84, 85
Marx, Karl 54
Mead, G.H. 55, 56, 60
Meeker, M.E. 24
Melucci, Alberto 17, 57, 58
Miller, David 254, 74
Minorsk 92
Moltke 107, 108
Moores, Shaun 30
Mouffe, Chantal 55
Moynihan, Daniel 63

Nakayama, Thomas K. 81, 84, 85
Nalçaoglu, Halil 286, 299, 332

Niebuhr, Seyyah 109, 128, 351
Nietzsche, Friedrich 55, 61

Onaran-Incirlioglu, E. 13, 43

Öcalan, Abdullah 261
Özbaş, Ö. 25
Özcoşar, Ibrahim 13, 87, 88, 108
Özel, Oktay 87
Özmen, Abdurrahim 25, 43, 123-125,
128, 317

Pitkin, Hanna F. 284
Poggi, Gianfranco 75-79, 254, 339

Rex, John 66
Ritter, C. 123
Robertson, Roland 18, 20, 21
Roux, Jean Paul 24

San, Enginl-3, 5, 25, 80, 81, 90, 207, 301
Saussure, Ferdinand de 55
Schlesinger, Philip 17, 50, 57, 58, 286
Schmitt, Carl 75-79, 254, 297, 338, 339
Schnapper, Dominique 70
Schütz, Alfred 60
Searle, J. 284
Shils, Edward 66
Sinclair, G. 92
Skyles 128
Smith, Anthony D. 17, 19, 45, 50, 63-
65, 67-70, 73, 289, 341
Smits, Jeroen 149, 150
Somersan, Semra 24, 25, 62, 63
Spradley, J.P. 30
Strauss, Levi 29, 55
Suvani, Ceyhan 25, 129
Svamber 123

Şahin, A. 25
Şenol, Funda 25

Tajfel, Henri 69
Tanyol, C. 25
Taş, Kenan Z. 87
Taşgın, Ahmet 129
Tayyip, Erdoğan 246, 261
Thomas, Milt 28, 81
Tok, Nafiz 50, 51
Tomlinson, John 18, 48, 49, 74, 77,
338, 339
Touraine, Alain 17, 18, 60
Tümay 26

Ünsal, Süha 87

Vakidi, Muhammed El 89
Valery, Paul 343
Van de Maal 24
Vico, Giambattista 47

Wallman, Sandra 73
Walzer, Michael 18, 331, 332
Weber, Max 338
Weedon, Chris 51
Williams, Raymond 46, 47
Winch, Peter 284
Wittgenstein, Ludwig 283, 284,
Woods 98

Yalçın-Heckmann, L. 25
Yalkut, S. Banu 129
Yavaşgel, Emine 26
Yegen, Mesut 19
Yılmazçelik, Ibrahim 100
Yükseker, Deniz 118

Mardin, Türkiye'nin meşhur ve görölmek istenen tarihî şehirlerinden biri... Başka yerlerde birbirine hasım bilinen farklı kimliklerin bir arada yaşayabildiği, kardeşlik ve hoşgörünün örnek yurdu olarak gösterilen bir yer. Sadece turistik değil, siyasi bir ilgiye de mazhar olan bir "mozaik"... Engin Sarı'nın kitabı, bu Mardin imgesinin ne derece güzelleme, ne derece gerçek olduğuna eğiliyor.

Kültür bize, insanların birbirleriyle bireysel ve kolektif iletişim kurarak yaşamlarını nasıl anlamlı kıldıklarını gösterir. Her şeyi belirlediği varsayılan ekonomi ve siyaset gibi etkinlikleri de etkileyen bir anlam çerçevesidir bu. Engin Sarı, "kültür"ün bu geniş ufkundan Mardin'e bakıyor. Farklı etnisite, kimlik ve aidiyetlerden Mardinlilerin konuştukları; hayatları, değerleri, diğerlerini ve şehirlerini anlattıkları bir çalışmada Mardin'in kimliği ve Mardin şehrinin simgesel içeriğinin nasıl inşa edildiğini, kimlerin ve nelerin bunun dışında olduğunu, Mardinlilerle "beraber" tartışan bir çalışma.

Siyaset, antropoloji, kültürlerarası iletişim temalarıyla zenginleşen bir fikirler havasıyla, Mardin'in bir fikir bir şehir, hemşehrilik ve dönem analizi.



İLETİŞİM 1502
MEMLEKET
KİTAPLARI 16

ISBN-13: 978-975-05-0791-5



9 789750 507915