

Namusun ve Namus Cinayetlerinin Cinsiyet Eşitsizlikleri Bağlamında Analizi

A. Nevin Yıldız Tahincioğlu
Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi
• • •

Özet

Namus, Türkiye'de hakim olan farklı ataerkil yapılara uyum göstererek varlığını korumaktadır. Bu çalışmada, farklı ataerkil yapılar içinde dönüşen anlamlarına ve işlevlerine rağmen varlığını koruyan namusun ve namus cinayetlerinin cinsiyet eşitsizliklerinin dinamiklerden biri olduğu savunulmaktadır. Bu iddialar kadın cinselliğini ve namusu konu alan feminist literatürün incelenmesine ve Şanlıurfa'da farklı sosyo-ekonomik konumlara sahip otuz yedi kişiyle yapılan mülakatlara dayanmaktadır.

Anahtar sözcükler: namus ve namus cinayetleri, cinsellik, cinsiyet eşitsizlikleri.

The Analysis of Honor and Honor Killing in the Context of Sexual Inequalities

Abstract

Honor and killings in the name of honor continue to exist, re-adapting themselves to diverse dominant patriarchal structures in Turkey. This study claims that despite its transforming meanings and functions, the issue of honor killing is amongst the dynamics of sexual inequalities. The research is based on both a feminist literature review and 37 depth interviews in Şanlıurfa.

Keywords: honor and honor killings, sexuality, sexual inequality.

Namusun ve Namus Cinayetlerinin Cinsiyet Eşitsizlikleri Bağlamında Analizi

Cinsiyet eşitsizlikleri ile cinsellik arasındaki ilişki, cinsel ideolojinin ataerkil toplumu mikro ve makro düzlemde nasıl düzenlediğini tartışmaya olanak sağlar. Bu ilişki Türkiye’de kendisini namus ile gösterir. Namusun bir hak(sızlık) sorunu olarak ele alındığı bu çalışma, Türkiye’de namusa ilişkin geliştirilen son dönem tartışmalarla birlikte düşünüldüğünde daha da anlam kazanacaktır.

Türkiye’deki hegemonik cinsellik ve cinsiyet söylemine göre namus cinayetleri devletin modernleştirici ideolojisinin dışında kalan alt sınıfların, özellikle de Kürtler’in sorunudur. Bu söylemin aksine, Türkiye’de her sınıfa/etnik kökene üye kadın, “ailenin namusu” olarak tanımlanmakta, “cinsel saflığı” erkekler tarafından aşiretin/ailenin/erkeğin “şerefi” için denetlenmektedir. Kadınların birtakım hakları namus etrafında örgütlenen cinsel ahlaka ilişkin değerler çerçevesinde ya gasp edilmekte ya da sınırlandırılmaktadır² Hatta kadınlar namus için öldürülebilmektedir.

Bu denetim ilişkisi cinsiyet/toplumsal cinsiyet kategorilerinin içeriğini belirlemekle kalmamakta, cinsiyet eşitsizliklerinin kaynağı olarak da ortaya çıkmaktadır Bu çalışmada, cinsiyet/toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin dinamiklerinden biri olan namusun, Türkiye açısından farklı ataerkil yapılara uyum göstererek varlığını koruduğu savunulmaktadır.

1 Bu yazı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı’nda tamamlanan *Kadın Cinselliğinin Söylemsel İnşası ve Namus Cinayetleri: Şanlıurfa Örneği* başlıklı doktora tez çalışmasının bir bölümü temel alınarak hazırlanmıştır.

2 Nükhet Sirman (2006) ve Serpil Sancar (2004) başta olmak üzere Leyla Pervizat (2005) gibi feminist isimler namusun ve namus cinayetlerinin savunulduğunun aksine tüm Türkiyeli kadınların sorunu olduğu noktasında hemfikirdir. Yazarlara göre son dönem hakim olan söylemin aksine namus ne sadece “geri kalmış aşiretçi Kürtlerin” bir sorunudur ne de yine namus etrafında toplanan değer ve kurallar sadece Kürt kadınların yaşamlarını düzenlemektedir. Konuyu bu tür bir bakış açısı içinden ele almak, namus etrafında toplanan cinsel ahlaka ilişkin değer ve kuralların farklı sınıflara ve etnik kökenlere üye kadınların yaşamlarını düzenlemedeki etkisini hem görünmez hem tartışma dışı kılmaktadır.

Çalışmanın konusu ve savı, araştırma metodolojisini, sahasını, örneklemine belirlemiştir. Namusun, özneliğin inşasında ve toplumsal yapının düzenlenmesindeki öncelikli önemi ve gücü, günlük yaşamı ayrıntıları ile düzenlemede sahip olduğu öncelikten ve güçten kaynaklıdır. Akrabalık ilişkilerini, evlilik biçimlerini, ritüellerini, evlerin düzenini ve kadın/erkek arasındaki cinsiyete dayalı işbölümünü, değerleri ve hatta kadınların eğitim/çalışma ve yaşama hakkının sınırlarını biçimlendiren, özetle, toplumu en küçük ayrıntısına kadar düzenleyen namusun analizi için derinlemesine görüşme tekniğine başvurulmuştur. Derinlemesine görüşme tekniği ile elde edilen bilgiler, cinsiyet eğitsizlikleri ve namus arasındaki ilişkinin, farklı ataerkil yapılarda aldığı biçimlere görünürlük kazandıracadığı için önemlidir.

Çalışma kapsamında elli üç sorudan oluşan bir araştırma yönergesi oluşturulmuştur. Sorular, ataerkil yapılarda ortaya çıkan dönüşümlerin namus açısından yarattığı sonuçlar ve bu sonuçların ne tür cinsiyet eğitsizliklerine yol açtığı konularına yanıt aramaktadır.

Geleneksel ve modern ataerkil yapılanmalara ve farklı etnik kökenlere mensup öznelere görüşülmesine olanak tanıyan çokkültürlü bir nüfus yapısına sahip olduğu için řanlıurfa³, araştırma sahası olarak seçilmiştir. Zira bu çalışmada namusun farklı ataerkil yapılarda aldığı biçimlere görü-

3 GAP ile başlayan dönüşümle, şanlıurfa'da bugün hakim olan iki yapı karşı karşıya gelmiştir. Bunlardan ilki İslamiyet'le birleşmiş Türk, Arap ve Kürt'lerden oluşan göçebe ve yarı göçebe aşiret yapıları ve bunların yarı feodal uzantılarının oluşturduğu tarihsel mirastr. İkincisi ise laik, kentsel, bürokratik ve kapitalist örgütlenmelerin oluşturduğu yapılar, güçler ve bilgiler ile bunların uzantısı olarak bölgede gerçekteştirilen kalkınma ve sulama projeleridir. Bunlardan birincisi geleneksel yapıyı temsil ederken, ikincisi modernleşme süreç ve işlevlerini temsil etmektedir (Özer, 1998: 33-34).

nürlük kazandırılması amaçlanmakta, daha da önemlisi, namus cinayetlerinin “alt sınıflara” ve/veya “geri kalmış halklara” özgü bir sorun olduğuna ilişkin savların doğruluğunun sınanması planlanmaktadır.

Sahip olduğu nüfus yapısı ile kent, Türkiye’de namusa ilişkin geliştirilen hakim cinsiyet ve cinsellik söyleminin önemli iki ögesi olan bu savların tartışılmasına, iki açıdan olanak tanımaktadır. Birinci olarak Şanlıurfa’daki nüfus, namusun gelenekselden moderne farklı ataerkil yapılarda aldığı biçimlerin tartışılmasına imkan tanımaktadır. İkinci olarak, Şanlıurfa’nın çokkültürlü yapısı namusun Kürt ve Araplar gibi “geri kalmış halkların” bir sorunu olduğuna ilişkin savın doğruluğunun tartışılmasına imkan sağlamaktadır.

Çalışmanın varsayımı ve amaçları temel alınarak belirlenen örneklemde üç değişken esas alınmıştır. Bu değişkenlerden ilki görüşmecilerin üyesi olduğu grubun sosyo-ekonomik yapısıdır. Bu bağlamda, görüşmeciler öncelikle, ikame ettiği yerler (varoş/köy/kent merkezi), eğitim/gelir düzeyleri ve aşiretçi yapılanmayla ilişkileri göz önüne alınarak seçilmiştir. Eğitim ve gelir düzeyi düşük kentin varoşlarında ve köylerde yaşayan görüşmecilerle kentin merkezinde ikame edip eğitim ve gelir düzeyi orta ve üstü olan görüşmecilere eşit derecede ulaşılmaya çalışılmıştır. İlk iki grubun geleneksel, üçüncü grubun ise modern yapıyı temsil ettiği varsayımsal olarak kabul edilmiştir. Örneklem alınırken temel alınan ikinci değişken cinsiyetken (kadın/erkek), üçüncüsü etnik kökendir (Türk/Kürt/Arap).

Çalışma kapsamında, aşiretçi/geleneksel, kentli/modern yapılanmaları temsil eden gruplara üye Türk/Kürt/Arap⁴ görüşmecilere eşit derecede ulaşılmaya çalışılmıştır. Çalışma kapsamında Şanlıurfa’da Eylül-Ekim 2009 aylarında gerçekleştirilen saha araştırmasında derinlemesine görüşme tekniğine başvurulmuş 18’i erkek, 20’si kadın; 11’i Türk, 18’i Kürt, 8’i Arap olmak üzere otuz yedi kişiye görüşülmüştür.

Araştırma, cinselliğe ilişkin söylemsel alanın önemli bir ögesi olan namusun, Türkiye’de farklı kültürel yapılar içinde aldığı biçimlere, bu biçimlerin cinsiyet eşitsizlikleri açısından yarattığı sonuçlara görünürlük kazandıracağı için önemlidir.

4 Aktarılan görüşmeci sayılardan anlaşılacağı üzere Arap kökenli görüşmeciler, Kürt ve Türk görüşmecilere oranla azdır. Arap görüşmeciler, görüşme taleplerinin büyük bir bölümünü reddetmiştir. Toplamda otuz kişiyi bağlantıya geçilmiş; ancak bu otuz kişinin sadece sekizi ile görüşme yapılabilmektedir.

Kadın bedeninin denetiminde başvuru alan değer ve kuralları içeren namus, her ne kadar Akdeniz ve Ortadoğu bđlgesine özgü bir sorun olsa da kadın bedeninin denetimi ataerkil yapıları birbirine bağlayan evrensel bir sorundur. Cinsellik sylenimini, cinsiyet eğitsizliklerinin altında yatan dinamik olarak ele alan feminist yaklaşımlar, kadın bedeninin denetimi sorununun ataerkil yapıları birleştiren kurucu bir öge olduğuna dikkati çekmektedir. Kadın cinselliğinin denetimi sorunu ve cinsiyet eğitsizlikleri arasındaki ilişkiyi konu alan bu tartişmalar, namusun bir hak(sızlık) sorunu olarak ele alınmasına olanak tanıyan kuramsal dayanakları içermektedir.

Bir İdeoloji Olarak Cinsellik ve Cinsiyet Eğitsizlikleri Arasındaki İlişki

Kadın cinselliğinin denetiminin ataerkil yapıları birbirine bağlayan evrensel bir sorun olduğu savı yeni bir sav değildir. Cinsiyet ve iktidar arasındaki ilişkiyi tartişmaya açan bu sav, ataerkilliği cinsiyetlerarası hiyerarşiye dayanan bir toplumsal yapı olarak tanımlayan Kate Millet (1969), Shulamith Firestone (1970) gibi radikal feministler tarafından ortaya atılmıştır. Bu yaklaşımların birbirinden çok farklı bakış aları olsa da aynı argümanı paylaştıkları söylenilebilir. Bu görüşe göre ataerkillik, kadının cinsiyetinden dolayı erkeğe tabi olduğu evrensel bir toplumsal yapılanma biçimidir. Erkeklerin kadınlar üzerindeki evrensel hkimiyetinin nedeni, “doğal” özelliklerine bağlanan ve dolayısıyla da tartişma dışı bırakılan cinsiyetleridir. Kadın ve erkek arasındaki hiyerarşi, cinsiyetten kaynaklanmakta, cinsellik ezen (erkekler) ve ezilen (kadınlar) iki sınıfı yaratan bir politika⁵ olarak ortaya çıkmaktadır.

Cinsiyet ve iktidar arasındaki ilişkiye görünürlük kazandırması açısından önemli olan bu yaklaşımlar, biyolojist ve evrenselci eğilimler taşıdığı gerekeciyle eleştirilmiştir. Akademisyenler, cinsiyeti merkeze alan bu yaklaşımlar yerine, her iki cinsiyetin iktidar ilişkileri aracılığıyla nasıl tanımlandığına bakmanın, ataerkil yapıyı anlamayı kolaylaştıracadığını savunmaktadır.

5 Kate Millet (1965) iki cins arasındaki hiyerarşik ilişkiyi açıklamak için “cinsel politika” kavramına başvurur. Yazara göre cinsel politika; ruhsal yapı, toplumsal yapı ve durumu açısından her iki cinsin temel ataerkil tutuma göre toplumsallaştırılması yoluyla üretilen bir ideolojidir. Bu yaklaşımlara göre ezen ve ezilen iki grup yaratan cinsiyetin kendisi ataerkil yapının kurumları aracılığıyla tanımlanmaktadır Robert W. Connell (1998)'in de belirttiği gibi günümüz feminist teorisinde ideolojileri cinsel politika alanı olarak ele almaya yönelik gcl bir eğilim vardır.

Başta Ann Oakley (1972) olmak üzere birçok akademisyen, toplumsal cinsiyetin (*gender*) cinsiyetten (*sex*) farklı olarak ataerkil yapı ve pratikler içindeki iktidar ilişkileri aracılığıyla üretilen ideolojik bir kategori olduğunu savunmaktadır (Rubin, 2006; Chodorow, 1999).

Ann Oakley 1972’de yayınlanan *Sex, Gender and Society (Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Toplum)* adlı kitabında; toplumsal cinsiyetin (*gender*), dişi (*female*) ve eril (*male*) olmayı belirleyen cinsiyetten (*sex*) farklı olduğunu söyleyerek cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımına ilişkin önemli bir tartışma başlatmıştır. Buna göre cinsiyet biyolojik bir kategoriyken, toplumsal cinsiyet ataerkil yapının kurumları aracılığıyla oluşturulan bir kategoridir (Oakley’den aktaran Marshall, 1999: 98). Oakley, cinsiyetin biyolojik olarak belirlenmiş, toplumsal cinsiyetin ise toplumsal olarak oluşmuş düzlemlere tekabül ettiğini ileri sürmektedir (Savran, 2004: 234).

Bu savlar, kadınların tabiyet konumunun nedenini cinsiyet olarak işaret eden radikal feministlere yöneltilen eleştirilerde temel alınmaktadır. Ancak 1977’ye gelindiğinde toplumsal cinsiyet ve cinsiyet kategorileri arasında oluşturulan bu ayrımın kendisi eleştirilerin hedefi olmaya başlamıştır (Savran, 2004). Eleştiriler; cinsiyeti, cinsiyet eşitsizliğinin temeli olarak işaret eden radikal feministlerin tezlerine farklı kavramsal araçlarla geri dönülmesinin de yolunu açacaktır.

Bu sürecin ardından feminist teori içinde biyolojik cinsiyetin iktidarla ilişkisi tartışmaya açılmıştır. Savran, bu tartışmaların sosyal bilimlerdeki bir dönüşüme işaret ettiğini söyler. Feminist teori ve politika, radikal bir kuruluş (inşa) anlayışının süzgecinden geçirilmiş, toplumsal cinsiyet kategorisi yapıbozumuna tabi tutulmuştur (2004: 236).

Bu tartışmalarda cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliği hedef alınmakta, cinsiyetin de toplumsal cinsiyet gibi iktidar ilişkilerinin dolayımından geçerek oluşturulduğu savunulmaktadır. Dişi-eril olmayı belirleyen cinsiyet de toplumsal cinsiyet gibi ideolojik bir kategoridir. Toplumsal cinsiyet kategorileri dişi/eril kategorileri ile etkileşim içinde oluşur. Biyolojik olduğu varsayılan ve tartışma dışı bırakılan cinsiyet, erkekliğin ve kadınlığın kültürel tanımlarına geri döner ve eril/dişi kategorilerinin kurgulandığı yer de bu tanımların kendisidir (Gatens, 2003: 33-34; MacKinnon, 2003; Young, 1997: 103-113). Bu nedenlerdendir ki cinsiyeti “biyolojik” bir kategori olarak ele almak yerine, bu kategorilere yüklenen anlamların

cinsiyet eğitsizlikleri açısından yarattığı sonuçlara odaklanılmalıdır (Pateman, 1989).

Bu çalışmada, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını konu alan feminist tartışmalara değinilmekle birlikte cinsiyet/toplumsal cinsiyet kategorilerinin cinsellikle ilişkisine odaklanılmıştır. Çalışmada; cinsiyet, toplumsal cinsiyet gibi iktidar ilişkilerinin dolayımından geçerek oluşturulan ideolojik bir kategori olarak goren yaklaşımlar temel alınmaktadır. Bu tür bir bakış açısı cinsellik ve cinsiyet eğitsizlikleri arasındaki ilişkinin tartışılmasına olanak tanıdığı için işlevseldir. Çalışmanın konusu olan namus, cinsel ahlaka ilişkin değerleri ve kuralları içermektedir. Bu değerler ve kurallar erkeklige ve kadınlığa atfedilen anlamaları ve değeri belirleyerek, erkek lehine olan cinsiyetlerarası hiyerarşik yapıya yol açmaktadır (Peristiany, 1966). Aracılığıyla cinselliğin tanımlandığı ve düzenlendiği namus, aynı zamanda cinsiyet/toplumsal cinsiyet kategorilerinin belirleyeni ve cinsiyet eğitsizliklerinin dinamiği olarak ortaya çıkmaktadır. Cinsiyet eğitsizlikleri ile cinsellik arasındaki ilişkiyi tartışmak açısından, cinselliği siyasal iktidarın bir aracı olarak ele alan çalışmalar yol göstericidir.

Cinsiyet/toplumsal cinsiyet kategorileri arasındaki farkı/ilışkiyi tartışmalarının merkezine alan feminist yaklaşımların bir bölümü cinselliğe ilişkin söylemsel alan ve cinsiyet eğitsizlikleri arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır.⁶ Cinsellik ve cinsiyet eğitsizlikleri arasındaki ilişkiyi tartışmalarının merkezine yerleştiren feminist bakış açısının beslendiği isimlerden biri, geliştirdiği biyo-iktidar yaklaşımıyla Michel Foucault'dur (1992, 2003).

Cinsiyeti araştırmak isteyen araştırmacılar için önemli bir iktidar kavramsallaştırması sunan biyo-iktidar yaklaşımıyla Foucault, bireyin ve bireyselliğin oluşturucusu olarak bizi tanımlayan cinsellik de dahil her şeyi, iktidarın etkileri olarak işaret etmektedir. Birey, iktidarın karşısında ve onunla karşı karşıya duran varlık değil, tam da iktidarın malzemesidir

6 C. MacKinnon (1990, 2003) bu isimlerin başında gelmektedir. Cinsellik ve toplumsal cinsiyet ikiliğini cinsellikle ilişkisi çerçevesinde tartışmaya açan C. MacKinnon'a göre bu kavramlar göreceli olarak birbirlerinin yerine kullanılabilir. Her ikisinin de belirleyeni, amacı kadın hazzının ve doğurganlığının denetimi olan ataerkil cinsellik söylemidir. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet eğitsizliklerinin altında yatan cinsel dinamikler, eril iktidar tarafından tanımlanmış cinselliktir (MacKinnon 1990, 2003). Bu çalışmada cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramları, cinsellikle ilişkileri çerçevesinde ele alınmakta, cinsiyet/toplumsal cinsiyet kavramları zaman zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır.

ve onun aracılığıyla kendi ifadesini bulan şeydir (Butler, 2005; Mansfield, 2006; Sancar, 2004).

Biyolojik bir kategori olmasının yanı sıra cinsiyet de iktidar tarafından tanımlanan ve düzenlenen bir şeydir. Cinsellik ne doğal bir özellik ne de insan hayatına ait bir olgudur. Cinsellik kurgulanmış bir deneyim kategorisidir ve biyolojik değil tarihsel, toplumsal ve kültürel kökenleri vardır. Bu tartışma içinde cinselliğin biyolojik etkenleri yok sayılmamakta ancak oluşumunda kurum ve söylemlerin üstlendiği role daha çok önem verilmektedir. Ne olduğundan çok, toplumdaki işleviyle ilgilenen bu yaklaşım içinde cinselliğin iktidarın bir aracı olduğu söylenmektedir. Düzenli bedenler üretmek yoluyla düzenli bir toplumsal yapı üretmeyi amaçlayan biyo-iktidar, cinselliği bir düzenleme pratiği, bir biyo-politik olarak kullanmaktadır (Butler, 2005 ve 2008; Canpolat, 2003; Mansfield, 2006; Sancar, 2004).

İktidara ilişkin geliştirilen bu yeni kavrayışla biyolojik bir kategori olarak tanımlanan ve tartışma dışı bırakılan cinsiyetin, toplumsal cinsiyet gibi iktidar ilişkilerinin dolayımından geçerek inşa edildiği söylenebilmektedir. Cinsiyet doğal değildir. Toplumsal cinsiyet söylemleri ve pratikleri tarafından doğallaştırılmıştır. Erkekler ve kadınlar arasındaki biyolojik farklılıklar, toplumsal cinsiyet söylemleri ve pratikleri aracılığıyla kategorik farklılıklara dönüştürülür (Connell, 1998; MacKinnon, 1990 ve 2003).

Cinsiyetin toplumsal cinsiyet gibi bir inşa olduğunu savunan bu çalışmalara göre cinsellik toplumsal cinsiyetten farklı olarak bir ideolojidir. Robert W. Connell (1998) bu tartışmalarla uyumlu olarak cinsellik söylemini "cinsel ideoloji" olarak adlandırır. Cinsel ideoloji, toplumsal cinsiyet konularının temel belirleyicidir. Toplumsal cinsiyet ilişkileri, toplumsal pratiğin cinsiyet ve cinsellik etrafında yapılanmasını içerir. Cinsel ideolojide en yaygın süreç ise toplumsal pratiği doğallaştırma yoluyla öğeleri tek bir bütün halinde birleştirerek söz konusu yapının çökertilmesini içermektir. Kadınlar ve erkekler arasındaki işbölümü kadar kadınlığa ve erkeklığe atfedilen özellikler de sorgulanmadan kabul edilir. Cinsellik kolektif bir düzeyde, biyolojik olguları sürekli göz ardı eden fazlasıyla güdülenmiş ideolojik pratiktir. Cinselliğin, içerdiği doğallaştırma özelliği çerçevesinde ideoloji olduğu söylenebilir (Connell, 1998: 332-33).

Cinsellik ve iktidar arasında kurulan bu ilişki, feminist çalışmalar açısından büyük öneme sahiptir. Biyo-iktidar yaklaşımı, cinsiyet (*sex*)/toplumsal cinsiyet (*gender*) kavramlarının, dolayısıyla da cinsiyet/toplumsal cinsiyet eğitsizliklerinin cinsellikle (*sexuality*) ilişkisini tartışmak isteyen feministlere önemli kavramsal araçlar sunmaktadır. Cinselliğin özneliğin inşasında ve toplumsal yapının düzenlenmesinde biyo-iktidar tarafından kullanılan bir biyo-politik olduğu savı, cinsiyet/toplumsal cinsiyet arasındaki farklılığı sorgulamak kadar, bu kavramların cinsellikle ilişkisine vurgu yapmak açısından da kuramsal bir dayanak oluşturmaktadır. Cinsellik ve iktidar arasında kurulan bu ilişki feminist kuram açısından önemini koruyan konu başlıklarına farklı bir gözle bakılmasına sağladığı katkıya rağmen çeşitli eleştirilerin odağı da olmuştur. Bu eleştiriler cinselliği, cinsiyet eğitsizliklerinin altında yatan dinamik olarak tartışmaya açan feministlerden gelmiştir.

Cinsiyet Eğitsizliklerinin Dinamiği Olarak Cinsellik

Feminist kuram üzerinde yarattığı tüm etkiye rağmen Foucault (1992, 2003)'nun iktidar yaklaşımına yönelik bir takım önemli eleştiriler vardır. Foucault, birçok toplumsal mekanizmanın cinsel davranışın yaratılması ve kontrolü açısından anlaşılması gerektiğine vurgu yapmış ancak iktidarı kadın ve erkek arasındaki ilişki açısından, yani cinsiyet eğitsizliği çerçevesinde sorgulamamıştır (MacKinnon, 1990; Sunstein, 1990; Young, 1997). Bu tür bir tartışma cinsiyetin de tıpkı toplumsal cinsiyet gibi ataerkil cinsellik söylemi aracılığıyla inşa edildiğini ve bu yüzden de ataerkil cinsellik söyleminin cinsiyet eğitsizliklerinin dinamiklerine işaret ettiğini savunan araştırmacılardan gelmiştir (Sunstein, 1990).

Foucault (2003) geliştirdiği iktidar yaklaşımıyla cinselliğin toplumsal bir inşa olduğunu göstermekte; ancak cinselliğin toplumsal cinsiyet ile ilişkisi noktasında suskun kalmaktadır. Bu yaklaşım çerçevesinde, cinsellik, cinsiyet eğitsizliklerini biçimlendiren bir iktidar aracı olarak ele alınmamaktadır. Ancak birçok araştırmacının da altını çizdiği gibi kültürel farklılıklar çerçevesinde biçimlenen cinsellik, sahip olduğu evrensel içerikle toplumsal cinsiyet farklılaşmasının ve eğitsizliklerinin merkezinde yer alan ve onu biçimlendiren bir ideolojidir (Berkday, 2000; MacKinnon 1990, 2003; Sunstein, 1990; Young, 1997).

Feminizm ışığında cinsellik, toplumsal yaşamın bütününe etkileyen yaygın bir boyuttur, ona paralel olarak toplumsal cinsiyet ortaya çıkar ve oluşturulur. Bu boyutla birlikte ırk ve sınıf gibi diğer toplumsal bölünmeler de kısmen kendini gösterir. Erotikleştirilmiş egemenlik erkekçe özellikleri, erotikleştirilmiş bastırılmışlık da kadınca özellikleri tanımlar. Kısıtlanma, zorlanma, eğilme, kölelik, teşhir, kendi kendine zarar verme, kendini güzel bir nesne olarak sunma mecburiyeti, zorlanma, pasiflik ve küçümseme gibi kadının ikinci sınıf konumunun belirgin pek çok özelliği kadın için cinsellik kapsamı içine sokulmuştur. Bunun temelinde kadının bir cinsel kullanım aracı olması yatmaktadır. Bu yaklaşım yalnızca toplumsal cinsiyetin yarattığı eşitsizlik altında şekillenen bir cinselliğe değil, aynı zamanda bu cinselliğin kendisinin de cinslerin eşitsizliğinde dinamik bir rol oynadığına dikkat çekmektedir. Toplumsal cinsiyet ayrımının bir erkek egemen oluşunu ve neredeyse her yerde bulunuşunu belirleyen esas olarak cinselliktir (MacKinnon, 2003: 154).

MacKinnon geliştirdiği feminist cinsellik kuramıyla cinselliğin, toplumsal olarak inşa edildiğini söylemekle kalmaz, cinselliği tanımlayan iktidar ilişkilerinin erilliğini de gösterir. Yazara göre eril iktidar tarafından kurgulanan cinsellik kadını, erkek denetimi altına sokan ve kullanımına veren bir ideolojidir. Toplumsal cinsiyet kategorileri bu ideolojinin bir ürünü olduğu gibi yeniden üretilmesinde işlev gören araçlardır. Cinsiyet eşitsizliklerini konu alan feminist bir kuram, eril iktidar tarafından tanımlanan cinselliğe odaklanmalıdır. Cinsellik, cinsiyet eşitsizliklerinin kaynağıdır. Pornografiden tecavüze, cinsel istismara ve hedefi kadın bedeninin denetimi olan cinayet türlerine kadar tüm konu başlıkları cinsel ideolojinin sonucudur. Toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin tartışılacağı temel konu da cinsel ideolojinin kendisidir (2003: 22 vd).

Bu bakış açısı içinde cinsellik, geniş anlamda toplumsal bir olgu olarak kavranmakta, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin dinamiği olarak ele alınmaktadır. Ataerkil yapıyı biçimlendiren cinsiyetlerarası hiyerarşi bu kavram aracılığıyla tartışmaya açılmaktadır. Cinselliği toplumsal cinsiyetin altında yatan dinamik olarak ele alan bu bakış açısı, cinsiyet eşitsizliklerinin cinsellik konu başlığı altında tartışılmasına olanak tanımaktadır.

Cinselliği, cinsiyet eşitsizliklerinin altında yatan dinamik olarak ele alan isimlerden bir diğeri Iris Marion Young'dır (1997). Young da

MacKinnon (2003) gibi cinselliğin nihai hedefinin denetim olduğunu savunur. Nihai hedefi kadın bedeninin denetimi olduğu için cinselliğin kendisi toplumsal cinsiyet eğitsizliklerinin tartışılacağı ilk ve temel konudur.

Kadın hazzının/doğurganlığının denetimi sorunu çerçevesinde örgütlenen ve temelde ataerkil aile kurumu aracılığı ile tanımlanan ve düzenlenen cinsellik, toplumsal cinsiyet eğitsizliklerinin altında yatan dinamiklerden biridir. Erkeklik ve kadınlık, ataerkil kùltür içinde tanımlanan cinsellik aracılığıyla kurgulanır. Bu tanımlar, kadına uygulanan cinsel baskının ve kadınların maruz kaldığı adaletsizliklerin kaynağıdır: Baskı ve şiddet, ataerkil yapı içinde üretilen kadınlık tanımlarıyla derinden bağlıdır (Young, 1997: 99).

Bu bakış açısına göre cinsellik bir politika, ideoloji olarak tartışılmalıdır. Kadınların maruz kaldığı baskı ve şiddet türlerinin kaynağı, toplumsal cinsiyet farklılaşmasının merkezinde yer alan cinsel ideolojidir. Cinsel ideoloji, dũnyayı kadın ve erkek olarak ikiye bõlmekte, kadınları erkeklerin denetimi altına sokmaktadır.

Toplumsal cinsiyet eğitsizlikleri ile cinselliğe ilişkin geliştirilen söylemsel alan arasındaki ilişkiye görünürlük kazandıracak konu başlıklarına odaklanmak, ataerkil yapıyı anlamayı kolaylaştıracaktır. Bu ilişkiye odaklanmak, aynı zamanda cinsellik ideolojisinin ataerkil toplumu mikro ve makro düzlemde nasıl düzenlediğini tartışmaya olanak tanıyacağı için önemlidir. MacKinnon'un da altını çizdiği gibi "Toplumsal cinsiyet eğitsizliğini "cinsel politika" terimleriyle açıklamak, yalnızca cinsiyeti tanımlayan politik bir cinsellik kuramı değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyetin temel oluşturduğu politikaya ilişkin cinsellik kuramıdır"(2003: 154). Cinsiyet eğitsizlikleri ile cinsellik söylemi arasındaki ilişkinin kendini en iyi gösterdiği konu başlıklarından biri namustur.

Cinsellik ve Cinsiyet Eğitsizlikleri Arasındaki İlişkinin Namus Özelinde Analizi

Bu çalışmanın konusu olan namusun, cinsellik ve iktidar arasındaki ilişkiye odaklanan feminist tartışmalar aracılığıyla analiz edilebilir olduğu dũşünülmektedir. Birçok araştırmacı namusun, cinselliğe/doğurganlığa ilişkin geliştirilen değerler/kurallar bütünü aracılığıyla tanımlandığını

söylemekle kalmaz aynı zamanda kadın ve erkek öznelerin toplumsal cinsiyet konumlarını belirleyerek toplumsal yapıyı düzenlediğini de savunur. Aynı isimlere göre kadın ve erkek arasındaki eşitsizliklerin kaynağı, namus kavramı etrafında örgütlenen ve amacı kadın hazzının ve doğurganlığının denetimi olan cinsel ahlaka ilişkin değer ve kurallardır (Abu-Lughod, 2004; Gezik, 2003; Rivers, 1966; Sirman, 2000 ve 2006.).

Akdeniz ve Ortadoğu kültürel-coğrafi bölgesinin, kadın hazzının denetimine verilen önemin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve cinsel ahlaka ilişkin değerleri /kuralları içeren namus çerçevesinde dünyanın geri kalanından ayrıldığı birçok araştırmacı tarafından kabul edilir. Yine aynı isimler, farklı biçimlerde de olsa, hazzın denetiminin, dolayısıyla namusun özneliğinin inşasında ve toplumu düzenlemede sahip olduğu önceliğe vurgu yaparlar (Peristiany, 1966; Rivers, 1966; Tillion, 2006).

Kadın cinselliğinin saflığı anlamında kullanılan namus, Akdeniz ve Ortadoğu coğrafi/kültürel bölgesindeki toplumsal yapıyı örgütleyen temel ahlaki değerleri ve kuralları içermektedir. Akdeniz ve Ortadoğu toplumları toplumsal cinsiyet konumlarına ilişkin değerler/kurallar etrafında organize olmaktadır. Bu değerlerin, kuralların en temel belirleyicisi kadın cinselliğinin saflığı anlamında kullanılan namustur. Namus, içerdiği ve cinsel ahlaka ilişkin olan iki değer ve bu değerler etrafında örgütlenen kurallarla, kadının ve erkeğin toplumsal cinsiyet rollerini hiyerarşik bir biçimde belirler: Utanç ve şeref (Peristiany, 1966: 9-10).

Namus, kadını utanç, erkeği ise şeref değerleri çerçevesinde tanımlar. Kendi cinselliğinden duyduğu utançla kadın, erkeğin namusunu sakınmakla; erkek ise şerefi için kadının cinsel saflığını ve /veya kendi namusunu, şiddet ve zora da başvurarak denetlemekle sorumludur. Bu zıtlık ilişkisi, kadının ve erkeğin gündelik pratikleri başta olmak üzere, yaşamlarını her yönüyle düzenlemekte, dolayısıyla toplumu da düzenleyen bir ikilik olmaktadır (Peristiany, 1966: 9-10; Rivers, 1966: 22).

Bu toplumları düzenleyen değer ve kurallara ilişkin bir piramit yapılması durumunda namus bu değer ve kurallar piramidinin hem en üstünde yer alır hem de hepsini keser. Namusun sahip olduğu bu önem, bireylerin kendi içlerinde değerlerini ve toplum karşısındaki yerini belirlemede sahip olduğu güç açısından dikkat çekici olan adla ilişkisinden kaynaklanır. Bu topluluklara üye insanlar açısından yüz yüze ilişkiler hakimdir ve

yüz yüze ilişkiler hem bireylerin hem de toplulukların/ailelerin sahip oldukları ad çerçevesinde değer kazanır. Adın değerinin belirleyeni kadının utancı, erkeğin şerefidir (Peristiany, 1966: 9-11). Adın değeri, topluluğa üye kadınların cinsel saflıkları, başka bir ifadeyle hazlarından duyduğu utançla, utancın olmadığı yerde, erkeklerin şerefleri için şiddet yoluyla koruduğu namus aracılığıyla belirlenmektedir (Peristiany, 1966: 10; Rivers, 1966: 22).

Rivers (1966) ve Peristiany (1966) gibi birçok araştırmacı namus cinayetlerini şeref, utanç ve cinsiyetlerarasındaki bu üçlü ilişkiye başvurarak açıklamaya çalışmaktadır (Abu-Lughod, 2004; Berktaş, 2000; Delaney, 2001; Gezik, 2003). Ancak namusun içerdiği ikiliği kadın cinselliğine ilişkin söylemsel alanın bileşenleri olarak analiz eden çalışmaların sayısı oldukça kısıtlıdır. Sayı olarak kısıtlı olan bu çalışmalara göre içerdiği şeref/utanç ikiliği çerçevesinde namus, cinselliğin tanımlandığı söylemsel alanın önemli bir öğesi olmakla kalmamakta, bu tanımlarla ilişkili bir şekilde, erkeği kadın üzerinde egemen kılmaktadır. Kadın ve erkek arasındaki bu iktidar ilişkisi aracılığıyla aynı zamanda toplum düzenlenmektedir (Abu-Lughod, 2004; Berktaş, 2000, Delaney, 2001).

Carol Delaney'in (2001) konuya ilişkin tartışması, şeref/utanç ve cinsiyetlerarasındaki ilişkiyi, kadın cinselliğinin/doğurganlığının tanımlandığı söylemsel alan aracılığıyla analiz ettiği için çalışma açısından önemlidir. Erkek nasıl ki kadınla kurulan zıtlık ilişkisi içinde tanımlanıyorsa, şeref de utancın zıttı olarak tanımlanır. Şerefin taşıyıcısı ve sahibi erkeken; utancın hem sahibi hem de kaynağı kadındır. Kadınlık/erkeklik tanımları şeref/utanç değerleri arasında kurulan zıtlık ilişkisi aracılığıyla yapılır. Kadının utançla ilişkili tanımlanması ataerkil yapıların cinselliğe/doğurganlığa ilişkin geliştirdiği söylemle derinden bağlıdır ve bu söylem aynı zamanda kadının toplumsal cinsiyet konumunun ve tabiliğinin altında yatan nedendir (Delaney, 2001).

Üremede kadına biçilen rol, taşıyıcı bir kap olma özelliğinden ileri gitmemektedir. Bu düşünce sistematiği içinde, çocuğun erkekten geldiğine inanılır. Kadının genetik değerı burada çok değersiz olduğu için sadece çocuğu taşıyan bir kap olarak tanımlanır. Tohumun, yani çocuğun nereden geldiği çok önemli olduğu için de kadın cinselliği/doğurganlığı, yani kadının utancı, erkeğin şerefi için namus adı altında sıkı sıkıya denetlenir.

Yazar, bu tezlerini kanıtlamak için Arap diline ait olan sülale kelimesinin “üreten meni” anlamına geldiğini söyler. Mitolojide tohum ve meni her zaman ateş, ışık ve güneşle birlikte anılmıştır, yani yaratıcılığın gerçek kaynağı olarak imlenmiştir (Delaney, 2001).

Bu konuda esas olan erkeğin onurudur: Cinsellik tanımlarının, dolayısıyla namusun iktidarla ilişkisi. Ümmetin korunmasından ve sürdürülmesinden iktidarla ilişkisi dolayısıyla temelde erkek sorumlu olduğu için namusun sahibi de erkektir (Berktaş, 2000: 118).

Yukarıda aktarılan tartışmalar kadın cinselliğinin ve doğurganlığının tanımlandığı söylemsel alanın bir ögesi olan namus etrafında toplanan yasakların/değerlerin, kadın ve erkek arasındaki hiyerarşik ilişkinin altında yatan dinamiklerden, dolayısıyla cinsiyet eşitsizliklerinin nedenlerinden biri olduğunu göstermektedir. Takip eden başlıkta, namusun farklı toplumsal yapılanmalar içinde aldığı biçimlerin cinsiyet eşitsizlikleri açısından yarattığı sonuçlara görünürlük kazandıran araştırma verileri aktarılacaktır.

Şanlıurfa’da Namus(Kadın) Olmak: Utanç ve Zorla Korunan Namustan Temiz Ahlakın Koruduğu Namusa:

Çalışma kapsamında Şanlıurfa’da 2009 Eylül-Ekim aylarında gerçekleştirilen alan araştırmasında konusu namus ve namus cinayetleri olan otuz yedi görüşme yapılmıştır. Alan araştırmasında elde edilen veriler doğrultusunda görüşmecilerin ikame ettiği yerler, eğitim/gelir düzeyleri ve aşiretçi yapılanmayla ilişkileri temel alınarak üç ayrı grup oluşturulmuştur. GrupI (GI) kentin varoşlarında, GrupII (GII) köyde ikame eden eğitimi, gelir seviyesi düşük ve kendini üyesi olduğu Türk/Kürt/Arap aşiretin adıyla tanımlayan kadınlardan ve erkeklerden oluşmaktadır. Alan araştırmasında elde edilen veriler sonucunda oluşturulan GrupIII (GIII) kentin merkezinde ikame eden, eğitim ve gelir seviyesi yüksek, kendini tanımlarken herhangi bir aşiret adını, bağına vurgu yapmayan kadınlardan ve erkeklerden oluşmaktadır.

Veriler yorumlanırken, namusun farklı ataerkil yapılanmalar içinde aldığı biçimlere ve bu biçimlenmelerin cinsiyet/toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri açısından yarattığı sonuçlara odaklanılmıştır.

Utandı/Şeref Zıtlığından Temiz Ahlaka: Namusta Yaşanan Dönüşümün Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet Eğitsizlikleriyle İlişkisi

Alan araştırmasında elde edilen veriler kadının ve erkeğin namusun korunmasında sahip olduğu sorumluluklarını ortaya çıkartmıştır. Bu sorumluluklar cinsiyet/toplumsal kategorileri ve değerleri açısından belirleyicidir. GI ve GII için arzuya işaret eden beden olarak okunan kadın, kendi “kadınlığından utanarak kendi namusunu korumakla” yükümlüdür. Erkek ise “kendi şerefi için” kadını denetlemek ve “yeri geldiğinde cezalandırmakla” sorumludur. Kadının utanç, erkeğin şeref değeri aracılığıyla tanımlanması, erkek lehine olan cinsiyetlerarası hiyerarşinin altında yatan dinamiklerden biridir.

Bu çerçeve Peristiany (1966) tarafından namus etrafında ortaya çıkan kadın ve erkek sorumluluklarına ilişkin geliştirilen kuramsal tartışma ile uyumludur. Daha önce de aktarıldığı gibi yazara göre utanç/şeref ve cinsiyetlerarasındaki üçlü ilişki toplumsal cinsiyet kategorilerini belirlemekle kalmaz, aynı zamanda toplumu da düzenler.

GI’e üye ve lise mezunu olan, kentin varoşunda yaşayan Samet, kadınlığı ve erkekliği utanç/şeref zıtlığına başvurarak tanımlamış, namusun korunmasında kadının ve erkeğin sahip olduğu sorumlukları aynı değerler ekseninde tartışmıştır:

Kadın bir defa kadındır, erkek erkektir. Bunun ötesi yoktur. Kadın Allah ele yaratmış erkekten alçaktır, değersizdir. Bir kız doğdu mu derler beladır doğdu, keşke kız değil erkek doğaydı, kız elin malıdır. Evlenir birine verirsen gider onun çocuklarını doğurur olur onun malı... Ne senin kanını sürdürebilir ne de adını... Çünkü soy erkektendir, döl erkeğindir. Derler burada mesela bacının çocuğu elin belindedir kardaşınıki senin belindedir. İşin gerçeği bir de kadın namustur... O yüzden de beladır kapına. Korumazsan namusunu kadın hiç korumaz her şey olur, her şey başına gelir... Kadınların her zaman içinde erkek korkusu olacak, utanacaklar yoksa namus mamus kalmaz... Erkek namusuna sahip çıkacak, nasıl, çıkacak? Karısını kızını getirip bilmediği eve bırakmayacak, sokağa tek başına koymayacak... Her türlü önlemi alacak... kadın dediğin de kendinden utanacak, ar edecek. Diyelim yabancı erkek var önüne çıkmayacak, onunla konuşmayacak, kadın olduğunu unutmayacak... Unutursa ne olur, erkek girer devreye gerekeni yapar. Gerekirse vurur, döver öldürür. (GI: Samet, 20, Kürt).

Delaney'in (2001) de belirttiği gibi kadınların utançla ilişkilendirilmesi hegemonik cinsellik ve cinsiyet söylemi ile derinden bağlıdır. Kadının utanç değerine bağlanması doğurganlık özelliğine yüklenen anlamların bir sonucudur. Yukarıda görüşleri aktarılan Samet gibi, evli ve ilkökul mezunu "mahalle muhtarı" Muhsin de (46) kanın ve dölün sadece erkekten geçtiğine inanmaktadır. Muhsin kadının akrabalıkta hiçbir etkisinin olmadığını savunmuş, "kendi dölünü korumak için eşeğini sağlam kazığa bağlaması gerektiğini" söylemiştir. Erkek görüşmeciyeye göre aksi taktirde "dölün, soyun namusunun garantisi kalmaz". Kendini bağlı bulunduğu Arap aşiretinin adı ve "şerefi" ile tanıtan Muhsin için soy ve soyun temizliği her şeyden önemlidir. Soyun temiz olması ise erkeğe bağlıdır. Erkek görüşmeci birçok görüşmeci gibi "dölü" soy anlamında kullanmakta ve dölün erkeğe ait olduğunu açıkça ifade etmektedir. Döl sahibi olmayan kadın, erkeğin soyunun sürdürülmesinde ve aktarılmasında kullanılan bir araçtır, ve bu aracın "temizliği ve namusu" soyun temizliğinin garantisidir:

Baba önemli, senin soyun oradan gelir, kanın birdir, kan kadından geçmez, o yüzden de bizde kadından değil erkekten akraba olunur, Allah ele yaratmış, kan da soy da erkeğindir. Çünkü döl erkeğindir. Döl kadından geçmediği gibi kadına da emanet edilmez ha. Avratın bahtı yoktur. O yüzden avrada güvenme ki dölün, soyun temiz kalsın. Çünkü avrat akli yarım, hem ahlakları tam değildir hem de güçsüzdür koynuna girerler al başına bela. Sen elin dölünü kendi dölün sanarsan el alem de arkaydan siye güler... öl daha iyi... Şeref bizimdir (erkekleri kastediyor), kadın utanacağı, ar edecek ki bir parça ekmek yiyecek hatta hayatta kalacak (GI: M, 46, Evli, Arap).

Şeref/utanç zıtlığı toplumsal cinsiyete ilişkin değeri belirlemekle kalmaz aynı zamanda işbölümünü de şekillendirir. Şeref/utanç ve cinsiyetler arasındaki üçlü ilişki GI'e üye olan evli ve iki çocuk annesi kırk iki yaşındaki Hayriye tarafından da erkek/kadın arasındaki işbölümünü açıklamak için kullanılmıştır. Hayriye de dölün, dolayısıyla soyun ve şerefin erkeğin olduğuna inanmaktadır. Erkek, sahibi olduğu şerefi korumak, kadın ise erkeğin şerefine "kendinden, kadınlığından duyduğu utançla" sahip çıkmak zorundadır. Hayriye için "dünyadaki en önemli şey" üyesi olduğu Türk aşiretin "adının temizliğidir":

Aşiretimiz diğerlerine benzemez. Adı da soyu da kökü de kümleti⁷ de tertemizdir. Tek leke yoktur içinde. Buralarda eğer sen namusuya sehep çıkmazsan zati adam değilsen, heç bir şeyin de kalmaz. Bizde bu yüzden avratlar da erkekler de üstle-

7 "Kümlet" kelimesi, görüşmeciler tarafından aile/soy anlamında kullanılmaktadır.

rine dűşüni yaparlar. Erkek avratları bűker, gerekirse dűver de öldürür de... Avrat kendini o tarağa getirmez. Kendini taşır, kendi için ama her şeyden önce babasının kardaşının şerefi için adı için. Bilir ki taşımazsa sonu yoktur ölümdür. Avrat sıkı tutulur ki lekelenmesin ona gelen leke hem ailesine gelir hem de çocuklarına, derler bunun anası bele bele Allah bilir bu kimin piçidir (GI: Hayriye, 42, Türk).

Namusun korunmasında erkeğe ve kadına dűşen görevler hem kadının hem de erkeğin öznellik konumlarını ve dolayısıyla da toplumsal yapıyı belirlemektedir. Kadının utanç değerine bağlı yaşaması evli ve kırk beş yaşındaki GI'e üye olan Lughod'un ifadelerinden de anlaşılacağı üzere onun gündelik yaşanının bu kodlar etrafında düzenlenmesi anlamına da gelmektedir:

Kadın kendinden kadınlığından ar etmezse tek başına dışarı çıkar, küçeye, dama uzatır başını. Yabancı adamlarla konuşur, yabancınn evine gider gelir, yav mesela kızlarını okula gönderirler... karılarını çalıştırırlar... küçeye salarlar... hep yabancı erkeklerin içinde, kendi payıma utanıram...kadın hep ar edecek...erkeğin ar edacağı bir şey yoktur ama kadın kadındır...kadınlığından ar edecek... Okumak, çalışmak o kocayı isterem öbürünü istemem demek yoktur... Kadın doğduğu gün başa beladır... Bela açmasın, sussun kendini star etsin (korusun ve yüceltsin) yeter" (GI: Lughod, 45, evli, Arap).

Yukarıda aktarılan alıntılar namusun korunmasında temel alınan toplumsal cinsiyete ilişkin işbölümünün alt metnini okunur kılmakla kalmamakta, aynı zamanda kadınların kendilerinden duydukları utancın, toplumda çıkması muhtemel şiddetten kaçınmada başvuru olan başlıca strateji olarak kullanıldığını da göstermektedir. Denetlenmeyen ve düzene sokulmayan kadın bedeni erkekler arası rekabetin ve dolayısıyla da şiddetin sebebi olarak imlenmektedir. Kadın cinselliğine ilişkin her türlü gösterge yasaklı ilan edilmekte, toplumu düzenleyen kurallar da bu yasaklar üzerinden yükselmektedir.

Eđitim seviyesi dűşük, aşiret bağları güçlü görüşmeci grubunda kadına ilişkin her şey arzuya işaret etmektedir. Bu grupta, kadın bedeninin görünürlüğu başlı başına bir utanç kaynağı dolayısıyla da önemli bir sorun olarak tanımlanmaktadır. Kasap olan otuz yaşındaki Murat için de kadın, varlığıyla arzuyu imleyen bir nesnedir. Murat, namus açısından hiç kimseye güvenmemektedir. Erkek görüşmeci evlilik için "namusuna ve sütünün helalliğine" inandığı henüz on üçündeki amcasının kızının büyümesini beklemektedir:

Bacılarım küçeye⁸ çıksa yanlarında çıkmağa tahammül edemem. Bakan olur, erkeklerin ne gözle baktığını bilirem. O yüzden ortaya kadar okuttum bacılarımı. Arkadaşlarımdan birini evime götürmem, ölümdür, bayramdır gelirler bacılarım su için bile gelmezler önlerine. Dışarıdaki avratlara da güvenmem almam, icabında bacımın arkadaşlarına da karışırım. Herkesin namusu şerefi bir değil (GI: Murat, 30, Türk).

Murat gibi GI ve GII'ye üye olan tüm erkek görüşmeciler kadın bedenini arzuyu imleyen bir nesne olarak tanımlamaktadır. Bu ifadeler kadın bedeninin varlığından duyulan rahatsızlığın sonucudur. Kadın bedeninin utanç kaynağı olarak imlenmesi beraberinde erkek denetimi altına sokulmasını da getirmektedir. Utancın kaynağı olan kadınlar okutulmamakta, çalıştırılmamakta dahası sokağa çıkmalarına bile izin verilmemektedir:

Kadın utanacak, erkekler pistir, ben de erkeğim. Bir kadın gördüm mü aklımdan neler geçer. İstemem arkadaşım da olsa benim bacımı görsün, aklından pis pis şeyler geçsin. Kızlarımızı bu yüzden okula göndermeziğ, karılarımız çalışamaz... Doktora giderken de yanlarında bir shepleri olur ele tek başlarına sokağa çıkamazlar (GI: İhsan, 27, Arap).

Yabancıya ya da erkeklere duyulan güvensizliğin bedeli kadınlar açısından ağır olmaktadır. Yabancı'nın "pis gözü" değmesin diye kızlar okutulmamakta, çalışmalarına ya da sosyalleşmelerine izin verilmemektedir. Kadınlar da erkekler gibi akraba kadınların bedenini "yabancıdan sakınmaktadır". GI'e üye evli ve sekiz çocuk annesi Halime (67) "soylu ve temiz" bir Türk aşiretine üyedir. Halime şereflerinin titizlikten geldiğini söylemiştir. Titizdirler çünkü "kızlarına kadınlarına laf gelmesin diye onları küçeye bilem salmazlar":

Kızın memesi ne bilem kalçası ortaya çıktı mı bizde mesele biter... Kız kızdır, erkek erkek. Allah'ın kanunu beledir. Erkeğin sakınacağı bir şey yoktur kadının vardır, namusudur... Namusu olmayan kadın ölsün daha iyidir. Namusumuz kaldırmaz kızımızı kadınıımızı küçeye bile bırakmazığ. Okul da olmaz bize... Ele yabacı oğlanların arasında. Kızlar da cahildir, kafaları basmaz bir laf gelir, okulda konuşsalar da bize kabahattir oğlanlarla. Kızımıza shep çıkarığ, evde tutarığ, ele erkeklerin önüne de atmazığ şehirliire gibi (GI: Halime, 67, Türk).

GI ve GII açısından kadının eğitimi, çalışması gibi miras alması, aşık olması veya evlilikte fikir beyan etmesi de utanç değeri nedeniyle kabul edilemez davranışlardır. Kadından farklı olarak erkek okuyabilmekte,

8 "Küçe" kelimesi, görüşmeciler tarafından sokak anlamında kullanılmaktadır.

çalışabilmekte, miras alabilmekte severek evlenebilmektedir. Bu haklardan mahrum olmaları kadınlar tarafından da meşru görölmektedir. Yukarda görüşleri aktarılan, kentın varoşlarındaki bir mahallede yaşayan evli ve dokuz çocuk annesi Halime kadınların bir takım haklardan yoksun olması gerektiğini utanç değerine başvurarak açıklamıştır. Halime'ye göre kadının kendisi “zaten ayıptır ve beladır”. O yüzden kendisinden duyduğu utançla susmalı ve “kaderine razı gelmelidir”:

Kadın da kız da erkek gibi değildir, ayıp, ar onlara lazımdır. Kalkıp ben bunu isterem, bunu istemem diyacak... Çıkacak babasının, kardaşının karşısına... kadın ne bilir miras istiyey... Bir kız bir kere evlendi mi onun baba evinden hiçbir hakkı kalmaz... O gider bir başka erkeğin malı olur, o adamın çocuklarını doğurur... O da çocukları da bir yabancıdır. Alacağı malı ne yapacak? Götüreceak elin oğluna yedirecek. Hem canını hem malını götürüreceak elin oğlunun altına seracak. Bizde eğer bir kadın babasından kardeşleri toprak isterse bil ki o kadının ne arı ne hayası kalmıştır. Aşiretinin şerefini ayağının altına almıştır... Kaç kızım var... ne bu kocayı isterem istemem dediler ne de geldi bizden toprak davası gördüler... Bele yapsalardı ben onları kendi elimle boğardım, boğmasam da bir daha yüzlerine bakmazdım (GI: Halime, 67, Türk).

Aynı gruba üye olan Fatoş kadınların aşık olmaya veya evlilikte fikir beyan etmeye hakkının olmadığını söylemiştir. Amcasının oğluyla nişanlı olan Fatoş'a göre üzerine kuma getirilen kadın da “utanmalı” ve “susmalıdır”. Fatoş, bu savlarını utanç değerine başvurarak açıklamıştır:

Kız ben bunu isterim bunu istemem diyecek... Yoktur öyle bir hak... Öyle konuşursa bil ki o kadının utanması da arı da.. Utanması yoksa edebilir bir sülalenin şerefini ayaklar altına ala... hele bir de aşk maşk... olamaz... Bilirler ki olursa sonları yoktur, namustur, ölümdür... Bir kadın boşanamaz da... Üzerine kuma bile gelse boşanamaz. Derler hele bak ne kadar yangın kadındır, heç utanması yoktur... kocasını paylaşamadı getti çocuklarını bıraktı... Kadın ne yapsa derler ayıptır, utan ar et... Yürüse ayıp, sesini erkeğe duyursa, onun önünde yemek yese, okusa, çalışsa yani ben bunla evlenecağam dese, kocamı istemiyem dese, kocasıyla kavga etse, toprak istese sheheplerinden... giyinse, gülse... Derler bunun arı da yok namusu da... Bizim tek görevimiz vardır hep utanacağız... Utanacağız ki sheheplerimizin başına da kendi başımıza da iş açmayağ. Yoksa yandık zati bir koca da bulamazığ evde çürürüğ, sheheplerimiz de bizi artık ne yapar bilmem (gölüyor) (GII: Fatoş, 18, Arap).

Kadınlar, aynı gruba üye erkekler gibi kendi cinselliklerini denetlenmesi gereken bir tehlike olarak görmektedir. Cinsellik tanımlarının denetim ilişkisi aracılığıyla yapılması kadınların bir takım haklardan yoksun

olmasının nedenidir. Kadınlar, kendilerinin okuyamayacağını, çalışmayacağını, miras alamayacağını, aşık olamayacağını, evlilikte fikir beyan edemeyeceğini söylemektedir.

Eğitim ve gelir düzeyi orta ve üstü sınıfa üye kentli (GIII) görüşmeciler açısından da cinselliğinin saflığı, kadının üyesi olduğu aile açısından önemsenmektedir. Bu gruba üye kadınlar cinsel saflıklarına yüklenen anlamlar aracılığıyla tanımlanmakta ve bu tanımların bir sonucu olarak denetlenmektedir. Mesleği avukatlık olan evli ve iki çocuk babası otuz beş yaşındaki Namık, ideal kadınlığı “dişi olmayan kadın” olarak tanımlamıştır. Dişi olmayan kadının cinsel saflığından şüphe duyulmamaktadır:

Aşiretçi köylüler gibi cahil değiliz, kız erkek ayrımı yoktur. Kadına da kıza da namus gözüyle bakmayız. Ancak bazı değerler bizim için de önemlidir. Bir kızın, kadının erkekten çok daha fazla temiz bir ahlaka ihtiyacı vardır. Namus değil bunun adı. Biz kadını dişi olarak değil insan olarak görürüz. Ondan da kendini insan olarak görmesini, öyle davranmasını bekleriz. Mesela kendini cinselliğiyle ön plana çıkartan, dişiliğini sergileyen kadına değil erkek gibi kadına saygı gösteririz. Bizim için bir kadının dişiliğiyle değil insanlığıyla ön plana çıkması önemlidir. Bu da ancak temiz ahlakla olur. Giyimine kuşamına dikkat eden, erkeklerle ilişkisinde dişiliğini ön plana çıkartmayan, okulunda işinde başarılı olan ama cahil kadınlar gibi sadece dişi olmayan kadınlar. Kendini kontrol eden, ilk gördüğü erkeğe kanmayan, erkekle ilişkisine kendine duyduğu saygı nedeniyle sınır koyan kadınlar. Sınırlarını bilen kadınlar... Bu da ancak temiz bir ahlakla, içten gelen bir ahlakla, vicdanla olur, zorla değil (GIII: Namık, 35, Kürt).

Yukarda aktarılan alıntıdan anlaşılacağı üzere GIII’e üye görüşmeciler kadınların cinsel saflığını, utanç değeri ile değil “temiz ahlak” adlandırmasıyla açıklamaktadır. Bu bakış açısı beraberinde GIII’e üye görüşmeciler tarafından eğitilmiş dolayısıyla “temiz bir ahlakı” olan kadınların/kızların “erkek gibi” olduğuna ilişkin bir söylemi de doğurmaktadır. Ancak burada kullanılan erkek gibi ifadesi, aslında kadının erkeklere karşı cins olarak değil de, tıpkı bir erkek gibi yaklaşması gerektiği vurgusunu içermektedir. Başka bir ifadeyle kadınlar, arzuları olmadığı için erkekleri tıpkı “erkeklerin yaptığı gibi karşı cins olarak görmemelidir”. GIII’e üye tüm erkek görüşmeciler gibi yirmi dokuz yaşındaki evli, inşaat mühendisi Egemen de kadınların birtakım haklara erişimini temiz ahlakın varlığı koşuluna bağlamıştır. “Temiz ahlakın, ancak iyi bir aile terbiyesi ile kazanılabileceğine” inanan Egemen, avukat olan eşini seçerken “aile terbiyesine bakmıştır”:

Üniversiteyi bitirdim, oldu okulda sevgilerim... hiçbirinin aile terbiyesi bize göre değildi, çok rahattılar, yatma kalkma, diğer erkeklerle iletişim biçimi. Temiz ahlak yoktu. Sonra eşimle tanıştık. İyi bir ailesi olduğu her halinden belliydi, temiz bir ahlakı vardı. Evlenmeden önce benimle cinsel ilişki kurmadı. Dedim temiz ahlakı var ki buna ortam bile tanımıyor. Ortamı tanısa, onu eş olarak seçmezdim. Aklımda hep soru işareti kalırdı, benden önce kaç kişiyle yaptı, evlendikten sonra rahat durur mu. Kontrolsüz, zaafı var, güven olmaz. Karım erkek gibi avukat, kent dışına çıkıyor, aklım asla onda kalmaz. Kız kardeşlerim, hepsi üniversite mezunu, çalışıyor. Onlar da öyle. Burada iki yol var: Ya erkek gibi olur okur ve çalışsın, ya da erkeklere bakarsın, seviyesiz olursun o zaman eve kapatırlar sonra bir köpeğe verirler. Seçim senin (GIII: Egemen, 29, Türk).

Eğitim seviyesi / gelir düzeyi orta ve üstü olan görüşmeciler açısından evlilikte fikir beyan etme, flört, miras, çalışma ve okuma “kızların da hakkı” olarak görülmekte, dahası bu konu başlıkları hak/adalet kavramları aracılığıyla tartışılmaktadır. Ancak erkek çocuklardan farklı olarak kız çocuklarının bu haklara erişimi “temiz ahlak” şartına bağlanmaktadır, Mesleği avukatlık olan yirmi dokuz yaşındaki Alparslan için de “kızlar okutulmalı, kadınlar çalıştırılmalı ama belli sınırlar korunmalıdır”. Özetle bazı haklar, bazı koşullara bağlı verilmeli:

Benim iki kız kardeşim var biri üniversitede diğeri lise... Onlara baskı yapmadık. Okusunlar diye destek olduk. Kürtler ve Araplar gibi cahil değiliz. Nişanım benim gibi avukat, çalışıyor, koşturuyor. Bunlar çok normal. Kız kardeşlerimin yasal olarak benimle eşit miras, eğitim ve eş seçme hakkı var... Ama dürüst olmak var ki kız ve erkek bazı konularda farklıdır, o kadar da eşit değildir... Bunlar... ahlaki konular. Ben mesela, bakir değilim tabi ki... Yani kaç kızla çıktım, sevgililerim oldu, icabında biz... yattık da. Ama evleneceğim kızda bekaret ararım. Bekaret aradığım gibi evlenmeden önce bana belli sınırları aşarak yaklaşırsa ona iyi gözle bakmam. Ahlak önemli. Hani erkek gibi olsun, çalışsın okusun ama erkek gibi rahat olmasın. Kadın kadındır, ikisi de insandır ama kadın daha hassas daha değerlidir. Ahlak kadına erkekten daha çok lazımdır. Çünkü onu değerli yapan ahlakıdır. Kız kardeşlerim ahlaksızlık yaparsa onlar için tüm haklar askıya alınır, rafa kaldırılır... Her şeyden önce bizim onlara saygımız hiç ama hiç kalmaz. Sınırları koruyacaklar (GI: Alparslan, 29, Türk).

Aynı görüşmeciye sınırlarını korumazsa ne yaparsınız dendiğinde verdiği yanıt, namus şiddetinin her türlü toplumsal yapılanma içinde varlığını koruduğunu göstermekteydi:

Kız kardeşlerimi okuldan alırsız, belki eve bile kapatırsız bilmiyorum, ama çözüm bulmaya çalışırsız... Eşim yapsa, aldatırsa bir hukuk adamı olmama rağmen bilmi-

yorum, öldürmem herhalde boşarım. Ama gerçekten o an her şeyi yapabilirim, şiddet uygulayacağım kesin ama o an daha da ileri gidebilirim. Ne de olsa erkeklik gururum yok edilmiş (GI: Alparlan, 29, Türk).

Bir görüşmecinin ifadesiyle “Bir erkeğin gururu zedelenirse her şey olabilir. Çünkü erkek ancak kadına söz geçirirse erkektir”. GI’e üye her bir erkeğin erkeklik gururu sadece aldatılma durumunda zarar görmemektedir. Eşlerinin giyim tarzı, karşı cinsle iletişimi ve arkadaşlığı, “uygunsuz kadınlarla” arkadaşlığı, eve girip çıkma saatlerindeki “uygunsuzluk” onları “zedelebilmektedir”. “Zedelenmek” ve bir görüşmecinin ifadesiyle “zedelemek” istemeyen erkekler kızlarını/kız kardeşlerini ve eşlerini cinsiyetsiz birer varlık olarak görmeye çalışmaktadır.

Bedenin cinsiyetsizleştirilmesi aynı zamanda arzunun yokluğu olarak okunmaktadır. Cinsiyetsizleştirilen kadın kendi “vicdanıyla” baş başadır. Vicdan kesinlikle “temiz ahlak” ile ilişkilidir. Kadın cinselliğine ilişkin “şehirlinin” söylemi; kadının erkekler tarafından kapatılarak denetlenmesinden, kadının kendi “vicdanıyla” baş başa bırakılarak denetlenmesine kaymıştır. Eve kapatılmadığı ve kısmen özgür olduğu bu ataerkil yapıda kadın artık bedeniyle sadece cinselliği imleyen bir özne olmaktan çıkmaya başlamıştır. Kadının sadece bedeniyle cinselliği temsil ettiği düşünülen bir söylemsel alandan bu kez bedenin cinsiyetsizleştirildiği bir söylemsel alana kaydığı gözlemlenmektedir. Bu bağlamda GIII’te varlığıyla sadece erkek arzusunun nesnesi olan kadınlık/dişilik tanımlarından cinsiyetsizleştirilmiş bir beden olarak kurgulanan kadınlık tanımlarına doğru bir evrilme vardır. Algılardaki bu dönüşüm beraberinde, kadınların kamusal alanda görünürlüğünün önünü açtığı gibi, aynı zamanda kadınların “namuslarını” kendilerinin korumasına dair bir inancın da kapılarını açmaktadır. Artık evde kapalı tutularak kontrol edilemeyen bir kadın neslinin varlığından söz edilebilir. Bu kadınların kendi cinsellikleri ile ilgili algıları ise çalışma açısından büyük öneme sahiptir. Evli ve bir kız çocuğu annesi öğretmen Sevgi’ye göre kadının da erkek gibi eğitim, miras gibi bir takım hakları vardır. Ancak kadın erkekten farklı olarak kamusal alanda ancak “temiz ahlaki ile” var olabilir:

Kadın, erkek eşittir. O da eğitim alma, çalışma hakkına ya da evleneceği kişiyi seçme hakkına sahiptir. Ama bu haklara erişmek için bir takım kurallara uymak, kendini taşımak zorundadır... Kadınlar erkekler gibi değil... Dışarı çıktığında, okula ya da işe gittiğinden temiz ahlakımı yanında taşıyacak... Sınırlarını bilecek...

Kadın olduğunu unutmuyacak. Unutursa toplum ona bunu çok kötü hatırlar. Tüm hakları, saygınlığı elinden alınır. Demezler řu kız avukattır canının istediğini yapabilir, ya da mesela ben öğretmenim... Üniversite okuduğumda da řu anda görev yaptığım okulda da hiçbir zaman sınırları zorlamadım... Sınır derken ahlaki sınırlar tabi... Benim de inandığım, bana değer katan sınırlar... Bir kız evlenene kadar cinsel ilişkiye girme ihtiyacı duymaz, ya da kadın kocası istemediği sürece aylarca yatmayabilir. Erkek öyle değil, o durmaz. Bu yüzden kadınlar daha kontrollüdür, öyle de olması gerekmektedir (GIII, Sevgi, 31, Kürt).

Bu grup açısından “temiz ahlak” kadınların okuması, çalışması için gerekli görülen bir zırh gibidir. Temiz bir ahlaka sahip olmayan kadınların kamusal alandaki varlıkları, meşruluk temelini yitirmektedir. Başka bir ifadeyle namuslu olduklarını kanıtlamak, kadınların kamusal alandaki varlığının bedelidir. Namuslu olmak aynı zamanda cinsiyetsizleşmek anlamına da gelmektedir. Kadın olduğunu unutmak veya Deniz Kandiyoti'nin (1997) kelimeleriyle cinsiyetsizleşmek, kadınların kamusal alana çıkmasına olanak tanımaktadır. Avukat Ayşegül (28) kadınların kamusal alana çıkışlarının bir bedeli olarak gördüğü “cinsiyetsizleştirmeyi” řu şekilde tartışmıştır:

Bizden beklenen nedir? Okutuluruz, çalışmamıza izin verilir, arkadaşlarımız olur... Ama hep bir sınır vardır: İleri gitmeyeceksin. Yani okurken erkeklerle çok samimi olmayacaksın, giyimine dikkat edeceksin, üniversiteye gittin, erkek arkadaşın olabilir ama sınırını bileceksin, yani cinsel temas hele ilişki olmayacak, çalıştın yine aynı çerçeve... Erkek gibi olacaksın, ama erkek gibi rahat ve özgür değil, karşı cinse erkek gibi yaklaşacaksın, ona kadın olduğunu hissettirmeyecek, bir mesaj vermeyeceksin. İşte bizim okumamız, çalışmamız ancak bu kurallara uymak durumunda mümkün... Yani kadın olduğunu sen bile unutacaksın ki erkek de unutsun, senin kadınlığını görmesin... Yani seni kadın olarak görmesin... Bir yerde sen aslında kadın değilsin onun için ama erkek de değilsin... Anlayacağın garip bir varlık gibisin (GIII: Ayşegül, 28, Kürt).

Yukarda aktarılan alıntılar namus etrafında örgütlenen cinsel ahlaka ilişkin değer ve kuralların cinsiyet eğitsizliklerinin altında yatan dinamiklerden biri olduğunu göstermektedir. Cinselliğe ilişkin geliştirilen söylemsel alanın önemli bir öğesi olan namus, kadın bedenini eril iktidarın denetimi altına sokmaktadır. Erkekler, kadınların birçok hakkını bu söylem çerçevesinde gasp etmekte, veya bir takım koşullara bağlı olarak vermekte, denetlemektedir.

Sonuç

Görüşmelerden elde edilen veriler namusun cinsiyet eşitsizliklerinin altında yatan dinamiklerden biri olduğunu göstermiştir. Namus kavramı etrafında örgütlenen cinsel ahlaka ilişkin değer ve kurallar toplumsal cinsiyet kategorilerini biçimlendirmektedir. GI ve GII açısından namus, şeref/utanç değerleri aracılığıyla ifade edilmekte, bu değerler cinsiyete dayalı hiyerarşinin nedeni olarak ortaya çıkmaktadır. Eğitim ve gelir düzeyi orta ve üstü olan GIII'e üye görüşmeciler açısından namus, şeref/utanç ikiliği ekseninde açıklanmamaktadır. Bu grup açısından şeref/utanç ikiliğinin yerini temiz ahlak almıştır. Orta ve üstü sınıfa üye görüşmeciler kadın cinselliğinin saflığını imleyen kelime olarak namusa değil temiz ahlak nitelemesine başvurmaktadır. Temiz ahlak her ne kadar namus gibi kadın cinselliğinin saflığını aile şerefine bağlayan bir tamlamaysa da namustan farklı içeriklere ve işlevlere sahiptir. Ancak gerek namus etrafında toplanan şeref/utanç zıtlığı gerekse temiz ahlak nitelemesi her iki sınıfsal yapı açısından kadın cinselliğinin tanımlandığı söylemsel alanın temel bileşenleri olarak ortaya çıkmakta ve kadın bedenini eril iktidarın denetimi altına sokan ahlaki değerler olarak işlev görmektedir.

GI ve GII açısından kadın utanç değeri ile tanımlarken GIII açısından temiz ahlak temelinde tanımlanmaktadır. Her iki çerçeve içinde de kadın cinsel saflığı ile tanımlanmakta ve bu saflığı koruması koşulu çerçevesinde değer kazanmaktadır. GI ve GII'de kadının utanç değerine bağlı yaşaması, saygı görmesi, değer kazanması hepsinden de önemlisi hayatta kalması için tek ve kaçınılmaz bir koşuldur. GIII'e üye kadınlar açısından ise temiz ahlak çalışmanın, okumanın sosyalleşmenin koşuludur. Temiz ahlakın sınırlarını zorlayan davranışlar kadınların bu haklara erişimini tehlikeye sokmaktadır. Söz konusu sınırların zorlanması tıpkı utancın sınırlarını zorlayan davranışların karşılığında olduğu gibi erkek şiddetini doğurmaktadır.

Kaynakça

- Abu-Lughod, Lila (2004). *Peçeli Duygular*. Çev., Suat Ertütün. İstanbul: Epsilon.
- Berktaý, Fatmagül (2000). *Tektanlı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis.
- Butler, Judith (2005). *İktidarın Pisişik Yaşamı Tabiyet Üzerine Teoriler*. Çev., Fatma Tütüncü. İstanbul: Ayrıntı.
- Butler, Judith (2008). *Cinsiyet Belası*. Çev., Başak Ertürk. İstanbul: Metis.
- Canpolat, Nesrin (2003). *21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar: Kadife Karanlık*. İstanbul: Su.
- Chodorow, Nancy J. (1999). *The With a New Preface Reproduction of Mothering*. California: University of California Pres.
- Connell, Robert W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*. Çev., Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı.
- Delaney, Carol (2001). *Tohum ve Toprak*. Çev., Selda Somuncuoğlu ve Aksu Bora. İstanbul: İletişim.
- Firestone, Shulamith (1993). *Cinselliğin Diyalektiği*. Çev., Yurdanur Salman. İstanbul: Payel.
- Foucault, Michel (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev., Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara, İmge.
- Foucault, Michel (2003). *Cinselliğin Tarihi*. Çev., Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı.
- Gatens, Moria (2003). *İmaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. New York: Routledge.
- Gezik, Erdal (2003). *Şeref, Kimlik ve Cinayet*. Ankara: Kalan.
- Kandiyoti, Deniz (1997). *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. Çev., Aksu Bora vd. İstanbul: Metis Kadın Araştırmaları.
- MacKinnon, A. Catharine (1990). "Sexuality, Pornography and Method: Pleasure under Patriarchy" *Feminism and Political Theory*. Cass R. Sunstein (der.) içinde. London: The University of Chicago Press.
- MacKinnon, A. Catharine (2003). *Feminist Bir Deolet Kuramına Doğru*. Çev., Türkan Yöney ve Sabir Yücesoy. İstanbul: Metis.
- Mansfield, Nick (2006). *Öznellik: Freud'dan Haraway'e Kendilik Kuramları*. Çev., Hayri Çetinkaya, İstanbul: Aralık.
- Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev., Osman Akınhay ve Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat.
- Millett, Kate (1987). *Cinsel Politika*. Çev., Yurdanur Salman. İstanbul: Payel.
- Özer, Ahmet (1998). *Modernleşme ve Güneydoğu*. Ankara: İmge.

- Pateman, Carole (1989). *The Disorder of Women; Democracy, Femenism and Political Theory*. California: Stanford University Press.
- Peristiany, J. G. (1966). "Honour And Shame in a Cypriot Highland Village". *Honour And Shame The Values of Mediterranean Society*. J. G. Peristiany (der.) içinde. Chicago: The University of Chicago Press. 171-191.
- Pervizat, Leyla (2005). *Uluslararası İnsan Hakları Bağlamında Namus Cinayetleri: Kavramsal ve Hukuksal Boyutu ve Türkiye Özelinin Değerlendirilmesi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi Ve Uluslararası İlişkiler Bilim Dalı'nda tamamlanmış doktora tezi. İstanbul.
- Rivers, Julian Pitt (1966). "Honour and Social Status". *Honour And Shame The Values of Mediterranean Society*. J. G. Peristiany (der.) içinde. Chicago: The University of Chicago Press. 19-79.
- Rubin, Gayle (2006). "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex". *Feminist Anthropology: A Reader*. Ellen Lewin (der.) içinde. UK: Blackwell. 87-107.
- Sancar, Serpil (2004). "Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi". *Doğu Batı* 29: 197-215. Ankara: Doğu Batı.
- Savran, Gülnur (2004). *Beden, Emek, Tarih: Diyalektik Bir Feminizm İçin*. İstanbul: Kanat.
- Sirman, Nükhet (2000). "Kadınların Milleti." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*. Cilt 4. Tanıl Bora (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 226-245.
- Sirman, Nükhet (2006). "Akrabalık, Siyaset ve Sevgi:Sömürge Sonrası Koşullarda Namus-Türkiye Örneği". *Namus Adına Şiddet Kuramsal ve Siyasal Yaklaşımlar*. Shahrzad Mojab ve Nahla Abdo (der.) içinde. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 43-63.
- Sunstein, Cass R (1990). *Notes on Feminism and Political Thought, in Feminism and Political Theory*. Cass R. Sunstein (der). London: The University of Chicago Press.
- Tillion, Germiane (2006). *Harem ve Kuzenler*. Çev., Şirin Tekeli ve Nükhet Sirman. İstanbul: Metis.
- Young, Iris Marion (1997). *Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*. New Jersey: Princeton University Press.

Notlar: Görüşmecilere İlişkin Bilgiler

Gİ:

- Samet (20): Bekar, lise mezunu, sekreter (Kürt)
- İhsan (20): Ortaokul terk, evli ve üç çocuk babası, kamyon şoförü (Arap).
- Erhan (32): Evli, dört çocuk babası, ilkokul mezunu, kuaför (Türk).
- Mustafa (55): Evli, bir çocuk babası, ilkokul mezunu, hizmetli olarak çalışmakta (Kürt).
- Sofu (50): Evli, dokuz çocuk babası, hayvancılık yapmakta, “okuması var” (Arap).
- Muhsin (46): Evli, sekiz çocuk babası, “mahalle muhtarı” (Arap).
- Murat (30): Ortaokul terk, kasap, bekar (Türk)”
- Zelal (20): Evli, üç çocuk annesi, ev hanımı, ilkokul terk (Kürt).
- Lugoh (45): Evli, yedi çocuk annesi, “okuma yazması yoktur” (Arap).
- Halime (67): Evli ve dokuz çocuk annesidir. Hiç okula gitmemiştir (Türk).
- Hüsniye (42): Evli, beş çocuk annesi, okuma yazması “çat pat” (Türk).
- Hülya (28): Bekar olan Hülya varoşta yaşayıp çalışan tek kadın görüşmecidir. “Ortaokul” terktir (Kürt).
- Fatoş (18): Bekar, ortaokul terk (Arap).
- Münevver (45): Evli, beş çocuk annesi, okuma yazması yok (Türk).
- Hayriye (42): Evli, iki çocuk annesi, okuma yazması yok (Türk).
- Aliye (16): Bekar, lise öğrencisi (Kürt).

Grup II

- Samet (24): Evli, iki çocuk babası, lise terk, bakkal (Türk).
- Hatice (21): Evli, iki kız çocuğu annesi, ilkokul mezunu (Arap).
- Şirvan (15): Evli, ilkokul mezunu (Kürt).

Grup III

- Nehir (21): Hukuk öğrencisi, bekar (Kürt).
- Zehra (42): İki çocuk annesi, öğretmen, kocasından boşanmıştır (Kürt).
- Zeynep (25): Araştırma görevlisi, bekadır (Türk).
- Sevgi (30): Evli, bir kız çocuğu annesi, öğretmen (Kürt).
- Emel (21): Üniversite öğrencisi, bekadır (Kürt).
- Zuhal (45): Dört çocuk annesi, devlet memuru (Kürt).
- Ayşegül (30): Avukat, bekar (Kürt).
- Delal (50): Tıp doktoru, evli, iki çocuk annesi (Kürt).

Hakan (36): Evli, iki çocuk babası, öğretmen (Kürt)

Hasan (21): Bekar, üniversite öğrencisi (Türk).

Kemal (45): Evli, iki çocuk babası, gazeteci (Kürt).

Baran (30): Avukat, bekar (Kürt).

Ahmet (23): Üniversite öğrencisi, bekar (Arap).

Egemen (29): İnşaat mühendisi, evli (Türk)

İdris (32): İşletme mezunu ve bekar (Türk).

Namık (35): Evli, iki çocuk babası, avukat (Kürt).

Ulaş (19): Üniversite öğrencisi, bekar (Kürt).

Alparslan (29): Avukat, bekar (Türk).