

## Sevgi, Sadakat ve Güven Söylemlerinde Namusun İzini Sürmek: Öztahakküm Aracı Olarak Namus

*Tracking down Namus on the Discourses of Love, Fidelity and Reliability: Namus as a way of Self-Subjugation*

Ayşe Kalav Köken\*

**Öz:** Heteroseksist cinsiyet rejiminin temel öğretilerinden biri olan namus kavramı; kadınların ve erkeklerin beden ve iktidar pratiklerinin kurgulanmasında son derece etkili bir toplumsal ve politik araçtır. Bilginin tarafsız olmadığı, aksine ataerkil öğretilerle toplumsal olarak inşa edilmiş ve iktidar ilişkilerine gömülü olan yapısı dikkate alındığında; bilgiyi “bağlamsallığı” ve “konumsallığı” ile tartışmak feminist eleştirel çalışmalar için önemli olmuştur. Bu çalışma; “bilen” ve “eyleyen özneler” olarak araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin namus ve beden pratiklerini, toplumsal cinsiyet ve iktidar ilişkisi ekseninde irdelemeyi amaçlamıştır. Çalışmada, hegemonik anlatılarda fiziksel şiddet ve kadın cinayetleri ile ilişkilendirilen namus kavramının, aynı zamanda “gizil” bir şiddet söylemine işaret ettiği; bedeni, cinselliği ve kadının ilişkilene biçimlerini de içine dâhil edecek şekilde bir hakikat yasasına dönüştüğü iddia edilmiştir. İktidar, söylem üretme gücünü kullanarak bütüncül bir özne anlayışının aksine yeni öznellikler yaratır. Ezme ve ezilme dikotomisinin keskinliği içinde anlaşılacak bu yeni öznellikler araştırma kapsamında; “sosyal inşa” kuramının kuramsal çerçevesinden yararlanılarak “biyo-iktidar” ve “ataerkil pazarlık” kavramları ile tartışılmıştır. Bu tartışma sonucunda ise eril tahakkümün kadın bedenine yansımaları olarak kabul edilen namus söylemlerinin, yeni öznellikler ve toplumsal pratikler aracılığıyla yeniden üretildiği ve namus kavramına içkin cinsiyetçi özün sarsılmadığı ortaya çıkmıştır. Namusun - dışarıdan bir baskı aracına gerek duymadan- kadının duygularını, bedenini ve cinselliğini özkontrol mekanizmaları aracılığıyla sınırlandıran ve geleneksellikten arındırılmış bir çerçevede yeniden üretilen yapısına nüfuz eden bu çalışmada; kendiliğin bireysel isteklerle kurgulandığı bu süreç, rızanın inşası bağlamında tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İktidar, Sosyal İnşacılık, Toplumsal Cinsiyet, Beden, Namus

**Abstract:** The concept of namus which is one of the fundamental principles of the heterosexist gender regime is an effective social and political tool to construct women’s and men’s bodily practices and dynamics of power. Upon considering that knowledge is not objective but socially constructed and embedded in power dynamics, analyzing knowledge with its situatedness and contextuality is of significant

\* Arş. Gör., Akdeniz Üniversitesi, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, [aysekalav@akdeniz.edu.tr](mailto:aysekalav@akdeniz.edu.tr), ORCID: 0000-0002-9575-3923.

importance for critical feminist studies. This study aims to explore bodily practices related to namus within the context of gender and power with the help of university students regarded as knowing and acting subjects in the research. It is claimed that namus identified with physical violence and femicide in hegemonic narratives could indicate a refined discourse of violence and turn into a truth regime including women's body, sexuality, and social relations, as well. Employing its capacity to develop discourses, the power constructs new subjects contrary to a monolith subject. These new subjects- which cannot be easily understood in terms of domination and subjection alone- are discussed within the context of social construction, bio-power, and patriarchal bargaining. It is concluded that discourses of namus which are the impacts of masculine domination over women's body are reproduced through new subjects and social practices. Furthermore, the core element of sexism inherent to namus is not abated. Namus is reproduced within a new discursive context which requires female self-control to confine women's emotions, body, and sexuality rather than such traditionally labeled external factors as social or family pressure. These practices of the self are discussed through manufacturing consent.

**Keywords:** Power, Social Constructivism, Gender, Body, Namus

“... Feminist bilinç açıkça veya sadece imkân kısıtlaması alanı olarak toplumsal cinsiyet bilincinden ziyade, kibarlık, mutluluk ve sevgi dilleriyle gizlenen şiddet ve iktidara dair bir bilinç olarak düşünülebilir. Bir şeyi hatırlayarak gizli bir acıya dokunabilirsiniz. Bir şeyi fark ederek mutsuzluğa sebep olabilirsiniz. Bir şeyi fark ederek mutsuzluğa sebep olabiliyorsanız, içinde olduğunuz dünyanın sizin içinde olduğunuzu düşündüğünüz dünya olmadığını fark edersiniz...”

Sara Ahmed, *Feminist Bir Yaşam Sürmek*, 2017: 92

## Giriş

Toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin ve ataerkilliğin meşrulaştırılmasında ve yeniden üretilmesinde “eril bir gerekçe” olarak sabitlenen namus kavramı aracılığıyla; kadın bedeninin tahakküm altına alınmasının ve kadının “toplumsal cinsiyetine uygun” yaşamasının söylemsel koşulları kurgulanır. Bu koşulları ortaya çıkaran ve yayılmasını kolaylaştıran iktidar mekanizmalarına dair kuramsal tartışmaları temellendirmek amacıyla sözcüğün etimolojisine başvurmak önemlidir. Dilimize Arapçadan geçen “namus” sözcüğünün etimolojik kökeni “kurucu ilke ya da genel ilke” anlamlarına gelen Yunanca “nomos” sözcüğüne dayanır (Şenyapılı, 2009: 211). Schmitt'in (1997: 39-40) *Yeryüzünün Nomosu (Der Nomos der Nerde)* adlı eserinde nomos; “yeryüzünü belirli bir düzen içinde bölen ve yerleştiren ölçüyü ve böylece siyasal, sosyal ve dinsel düzene verilen biçimi” (Akt. Ecevitoglu, 2012: 286) işaret eder. Türkçeye Arapçadan geçen namusun Arapçada izlediği tarihsel gelişime bakıldığında, nomosun “kurucu ilke” anlamı ile benzeşecek biçimde ilk olarak “peygamberlere vahiy yoluyla gelen ve onlar tarafından haber

verilen ilahi yasa” (Ecevitoglu, 2012: 296)<sup>1</sup> anlamında kullanıldığı; aynı zamanda peygamberlere vahiy getiren melek olarak kabul edilen Cebrail’in “Namusu Ekber” olarak adlandırıldığı görülür. Türkçede cinsel ahlak kurallarını tanımlamak için kullanılan namus sözcüğünün yerine ise Arapçada “ferç, muhsane, haşama” sözcükleri kullanılır. “Nomos”tan “namus”a bu etimolojik seyirde namus sözcüğü, Türkçedeki kullanımlarıyla, kadının cinsel ahlak kurallarına itaatini; kadının ve erkeğin verili toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında yaşamasını öngörmesi bağlamında heteroseksist düzenin ataerkil bir yasası olarak dönüşüme uğramıştır. Bu süreçte namusun toplumsal cinsiyeti ve ataerkil sosyo-politik yapıyı belirleyen toplumsal bir gerçeklik olarak kurgulanması; söylemsel düzeyde, dil aracılığıyla gerçekleşir. “Bilgiye dair kolektif belleği” (Berger ve Luckmann, 1991: 86)<sup>2</sup> oluşturmada önemli bir araç olan dil, ikili bir işleyişe sahiptir. Dil, mevcut kültürel sistemi yansıtmamasının yanında egemen kültürün kalıp yargılarının ve hakikat rejimlerinin dolaşıma sokulmasına ve bunların pekiştirilmesine de neden olur (Andersen, 2015: 58).

Ahlak ve namus kavramlarının kadın bedeni ve cinselliği bağlamında kadın kimliği üzerinden kurgulanması, ataerkiyle yoğrulan zihinlerin namus kavramı uğruna ölmeyi ve öldürmeyi meşrulaştırmasına yol açar. Bu durumun en çarpıcı örnekleri atasözlerinde ve deyimlerde tezahür eder: “Avradı eri saklar peyniri deri.”, “Tarlayı düz al, kadını kız al.”, “Ad (namus) ayıklanmaz, fakat ark ayıklanır.”, “Malınız olmasın da namusunuz olsun.” (Aksoy, 1988) gibi atasözlerinde ve “namusu iki paralık olmak”, “namusuna dokunmak”, “namusuna sinek kondurmamak”, “namusunu temizlemek”, “namusuyla yaşamak”, “namus belası”, “namus cinayeti”, “namus borcu”, “namus davası”, “namus sözü” gibi deyimlerde namus kavramının cinsiyetçi hâlleri vurgulanır. Kadına atfedilen “cinsel saflık” ve “namuslu olma” hâline karşılık erkek, her an tehdit altında olan “kadının namusu”nu korumakla görevlidir. Nitekim Campbell (1965: 145-147) Sarikatsani çobanlarıyla yaptığı çalışmasında kadını; mütevazılığın, saf davranışların ve özverili aşkların temsili olan Meryem Ana ile özdeşleştirirken erkeği; kahramanlık, cesaret ve savaşçılık özellikleriyle tanınan İsa, Aziz George ve Demetrius ile özdeşleştirmiş; böylece namusa dair oluşturulmuş ikili değerler sistemini arketipsel bir oluşa dayandırmıştır. Determinist bir yaklaşımla namusun cinsiyetçi yapısını meşrulaştıran bu bakış açısı, “erkek hoyratlığını yüceltirken kadın iffetini dramatikleştirir” (Tillion, 2006: 89). Buradan

<sup>1</sup> Ecevitoglu’nun siyasal iktidar ve öldürme ilişkisi bağlamında namus kavramı ve namus cinayetlerini siyasal-ontolojik bir yaklaşımla ele aldığı doktora tez çalışması; 2012 yılında *Namus, Töre ve İktidar: Kadının Çıplak Hayat Olarak Kuruluşu* başlığıyla Dıpton Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Yazar, etimolojik verileri Eski Yunan düşüncesindeki “*thesmoi-nomoi* ayrımı” ve “*physis-nomos* çatışması”ndan itibaren siyaset felsefesinin temel kavramları ve tartışma uğrakları bağlamında inceleyerek namus olgusunun ve namus cinayetlerinin arka planına dair kapsamlı bir literatür sunmaktadır.

<sup>2</sup> İfade orijinal metinde, “collective stock of knowledge” olarak belirtilmiştir.

hareketle namus; kadın için “muhafaza edilmesi” ve “sahip olunması” gereken bir özelliğe işaret ederken erkek için “himaye edilmesi” ve bazen de “yeniden kazanılması” gereken bir durumdur. Namus ve toplumsal cinsiyet arasındaki bu ilişkiyi Kandiyoti’nin (1987: 327) kavramları ile açıklamak gerekirse namus; kadınlık için “verilmiş statü” (*ascribed status*), erkeklik içinse “kazanılmış statü” (*achieved status*) özelliği göstermektedir.

Namus, toplumsal cinsiyetin normatif biçimlerini belirginleştirirken akışkan bir yapıya bürünür. Makbul erkeklikleri ve makbul kadınlıkları imleyen önemli bir unsur olarak namusun dinamikliği ve akışkanlığı, ataerkinin tarihsel gelişimi ile birlikte düşünüldüğünde anlamlıdır. Namuslu ya da namussuz olma halleri, namusun sınırlarının sürekli yenilendiği bir örüntüde belirlenir. Namusa dair çizilen sınırları ve örülen duvarları, ataerkilliklerin de kendini yeniden ürettiği tarihsel bağlamda incelemek gerekir. Düz bir tarihsel çizgide incelenmesi mümkün olmayan ataerki; bir taraftan feminist politikalarla sarsılan diğer taraftan da hâkim toplumsal paradigmalara uyum sağlayan potansiyelleriyle birlikte düşünülmelidir. Toplumsal dönüşümlerle birlikte farklı bir içeriğe ve söylemsel yapıya bürünen ataerkillikler içinde namus kavramı, kendine özgü hâllerle tanımlanır ve yeniden üretilir. Klasik ataerkiden modern ataerkiye namus olgusunun geçirdiği dönüşüm göz önüne alındığında, namusun kadın cinselliğini denetlemek ve eril şiddeti meşrulaştırmak için “yeni” ve “modern” söylemlerle yeniden tertip edildiği görülür.<sup>3</sup> Dolayısıyla namus kavramını; tarihsel bağlamı ve coğrafyayı göz ardı etmeden fakat bu bağlamın kesiştiği noktaların ataerki ve toplumsal cinsiyet olduğunu da vurgulayarak tartışmak gerekmektedir. Bu çalışmanın amacı, namus kavramını belirli toplum ve topluluklar için anlamlandırmak ve sabitlemek değil; aksine kavramların geçişkenliğini ve değişebilirliğini evrensel boyutlarıyla sergileyebilmektir.<sup>4</sup> Nitekim Ortner (1978: 19) tüm toplumlar, kadının saflığını ve el değmemişliğini denetlemek üzere en azından belli kuralları benimsediğinden, namus kodlarının ve öğretilerinin sadece bir toplumla ya da köylüler, elitler, göçebeler ve çiftçiler gibi sosyal tebaalarla sınırlandırılmayacağını savunur. Bu durum, farklı şekillerle de olsa kadın bedeninin tüm topluluklar tarafından denetlendiği gerçeğini ve toplumların ataerki yapısını açıklar. Benzer şekilde Nawal El Sadawi, (2015, İngilizce Baskıya Önsöz) kadınların baskı altında bulunmasının

---

<sup>3</sup> Ayşe Nevin Yıldız Tahincioğlu’nun (2011) Şanlıurfa’da, farklı toplumsal sınıftan katılımcılarla gerçekleştirdiği doktora tez çalışmasına dayanan kitabı *Namusun Halleri*’nde namus olgusu; kadın hazzının denetimi bağlamında kadın cinselliğinin söylemsel inşasını oluşturmak adına önemli bir kavram olarak ifade edilmektedir. Ataerkilliklerin farklı “maddi” ve “ahlaki” görünümüne eşliğinde dönüşmesiyle namus olgusu da mevcut söylemsel aygıtlarla yeniden düzenlenmiş ve namusun ataerki için işlerlik sağlayan yapısı yeniden üretilmiştir. Tahincioğlu Yıldız’ın eseri, ataerkinin kadın cinselliğini düzenleme ve denetleme pratiklerinin farklı toplumsal sınıflar içinde farklı yöntemler ve stratejilerle sürdüğünü göstermesi açısından, bu çalışmanın düşünsel temelini oluşturmasında son derece kıymetlidir.

<sup>4</sup> Eril tahakkümün evrensel karakterini ortaya koymak, elbette ki Türkiye’ye özgü istisnai hâlleri görünmez kıldığını düşündürmemelidir. Türkiye’de kadınların her geçen gün Agamben’e (1998) referansla “homo sacer” statülerinin belirginleştiği ve “çıplak hayatlar” yani “öldürülebilir hayatlar” olarak kurgulandığı gerçeği tüm ağırlığıyla önümüzde durmakta.

Arap, Ortadoğu ya da Üçüncü Dünya ülkelerine özgü olmadığını; feodal ya da endüstrileşmiş dünyanın çoğu yerinde cinsiyet eşitsizliğinin ekonomik, politik ve siyasi sisteme eklenmiş biçimde capcanlı durduğunu ifade eder. Mojab (2006: 39-40) ise her bir ataerkil rejimin tikelliğine vurgu yaparak kadına yönelik fiziksel ve sembolik şiddeti sürdürme bakımından her rejimin kendine özgü pratikleri bulunduğunu; dolayısıyla sorunun evrensel olduğunu iddia eder.

Namusun belli coğrafyalara ve tarihlere özgülenerek sabitlenmesini Koğacıoğlu<sup>5</sup> (2004) “gelenek efekti” kavramı ile karşılamış; bu kavramın namus olgusunun ardındaki iktidar ilişkilerini unutturmak için işlevsel hâle getirildiğini belirtmiştir. Namusun gelenekselleştirilmesinde ihtiyaç duyulan “öteki”, çoğu zaman Ortadoğu ve Akdeniz coğrafyaları olurken Avrupa’da bu durum “aklı temsil eden modern Kuzey”e karşı gelenekselliği temsil eden “akıl dışı erkek şiddeti”nin görüldüğü Güney olmuştur. Ötekinin inşası noktasında, namusun kadın bedeni üzerinde yarattığı eril tahakküm yok sayılsa da yakınları tarafından öldürülen ve şiddete uğrayan kadınlar ve bu eylemlerin eril failleri evrensel bir sorun olarak karşımızdadır. Zira Kanada, ABD, Avustralya ve Britanya’da da kadınlar, erkek egemenliğine karşı çıktıklarında ve namus sınırlarını aşmaya çalıştıklarında şiddetle ve kimi zaman da cinayetlerle karşı karşıya kalırlar (Baker vd.,1999: 173, 174). Batı’da bu durum, “namus cinayetleri”nden farklı bir biçimde “tutku suçları” olarak adlandırılrsa da “namus” ve “tutku” kavramları şiddet suçlarının temel bahaneleri olarak birbirine sarılmıştır (Fournier vd., 2012: 164). Böylece sahip olma, tahakküm kurma ve boyun eğme paradigmatlarıyla iç içe geçen romantik aşk kavramı, ataerkil sistemlerde yüceltilmiş; birilerini dövmek, hareketlerini kısıtlamak, hatta öldürmek ve buna “tutku cinayeti” demek “O kadını o kadar çok seviyordum ki öldürmeliydim.” diyerek erkeğin kendini savunmasını meşru hâle getirmiştir (hooks, 2012: 123).

Namus kavramı, “toplumsal cinsiyet sınırları” içinde yaşamak olarak kabul edildiğinde;bu sınırların her ataerkil rejimin tikelliği içinde yeniden üretildiği/üretilebilirliği anlaşılır. Üretilen bu tahakküm pratikleriyle kadının sadece cinselliği değil, gündelik hayatı ve davranışları da sınırlandırılır. KA-MER Vakfı genel başkanı Nebahat Akkoç’un (2006: 128) belirttiği gibi namus; “gülmemek, sevmemek, bir şarkı istememek, konuşmamak, cinsel zevki tatmamak ve daha bir sürü şey”i ifade edebilir. Kadının “çalışma, seyahat etme, bedeni üzerinde söz sahibi olma ve yaşama hakkı”na el koyan namus kavramı (Sirman, 2006: 43-44) ataerkinin güçlü bir aracıdır.

<sup>5</sup> Namus cinayetleri üzerine çalışan Dicle Koğacıoğlu, 2009 yılında “Çok acı var dayanamıyorum.” notuyla hayata veda etmiştir. 2010 yılından beri, Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi’nin desteğiyle SU Gender tarafından Dicle Koğacıoğlu anısına makale ödülleri verilmektedir. Bu ödülü kazanan eserler arasından seçilerek hazırlanan derleme kitabı, *Türkiye’de Cinsiyet Kültürleri Dicle Koğacıoğlu Kitabı* adıyla, 2019 yılında İletişim Yayınları tarafından yayımlanmıştır.

Namusu toplumsal cinsiyet sınırları bağlamında tartışırken bu sınırları sorunsallaştırmanın yanında, sınırların nasıl ve hangi mekanizmalar aracılığıyla belirlendiğini ve yeniden üretildiğini ortaya koymak da çalışmanın temel amaçlarından. Namusun, iktidarın üzerinde bilgi ürettiği bir söylem nesnesi olarak kurgulandığını iddia eden bu çalışmada iktidar ve toplumsal cinsiyet ilişkisi; ana tartışma eksenini olarak kurgulanmıştır. Buradan hareketle bilginin toplumsal inşası, insanların hayatı deneyimleme biçimleriyle ilişkisi ve ideolojik sistemlere içkin olması (Andersen, 2015: 75) bağlamlarında toplumsal cinsiyete dair üretilen bilgi namus kavramı aracılığıyla tartışılmıştır.

### **1.Araştırmanın Yöntemi ve Katılımcılar**

Feminist epistemoloji, görüşmecilerin gündelik deneyimlerinden yola çıkarak deneyimlere dayalı bilgiyi oluşturmanın (Letherby, 2003: 22) gerekli olduğunu savunur ve gelenekselleşmiş bilgi-yöntem ilişkisine eleştirel yaklaşarak yeni bir bilme biçimi tahayyül eder. Bu tahayyül, toplumsal cinsiyetin bir değişken değil analitik bir öge olarak kullanıldığı çalışmaların yapılmasını; bunun için de feminist bir duruşu, görme biçimini ve ontolojik bir yaklaşımı gerekli görür. Feminist epistemoloji egemen bilginin cinsiyet körü, hiyerarşik, objektivist ve otoriter yapısını sorgular; bilginin bilen statüsünden bağımsız olmayacağını vurgulayarak tarafsız değil bağlamsal olduğunu savunur (Kümbetoğlu, 2011: 479). Haraway (1988), bilginin evrensel olduğuna dair pozitivist anlayışın indirgemeci olduğunu vurgulayarak “evrensel” bilgi söylemine karşı kısmi, konumlandırılmış, öznel ve araçsal bilgiyi imleyen “konumlandırılmış bilgi” (*situated knowledge*) kavramını ortaya atar. Bilginin değer yüklü yapısının vurgulandığı feminist araştırmalarda, “yansıtıcılık” ve “araştırmanın öznesi” konularındaki egemen yöntemsel çerçeve sorgulanır. Bu kavramları tartışmak için çalışmaların sonunda, araştırmacının “araştırılanların dünyasına katılımı” ilkesiyle birlikte, araştırılanların çalışmaya ne kadar dâhil edilebildiğine dair sorular sorulur (Kümbetoğlu, 2011: 483). Araştırmanın itici gücü olan “feminist merak”la yola çıkan bu araştırmalarda keşfederek anlamak ve kavramak amaçlanır.

Enleo'nun “feminist merak”<sup>6</sup> kavramı; doğallaştırılmış iktidar ilişkilerinin görmezden gelindiği çalışma alanlarının toplumsal cinsiyet perspektifiyle yeniden incelenmesini sağlarken toplumsal cinsiyet perspektifiyle çalışılan alanlar içinde de yeni sorular sorulmasını, patriyarkanın normalleştirme manevralarına karşı uyanık olunmasını önerir. Stanley ve Wise (1993: 163-164) ise ataerki döngüden kurtulmanın yolu olarak öncelikle verili dilin reddini savunur. Bunun için

---

<sup>6</sup> Cynthia Enloe'nun (2004) geliştirdiği “feminist merak” (*feminist curiosity*) kavramı, doğallaştırılan ve sorgulanmaksızın kabul edilen “erkekleştirilmiş” ve “kadınlaştırılmış” olgular-kavramlar hakkında sorular sorulmasına yol açmakta ve “önemsizleştirilen” bu alanlarda açıklamalar üretmenin önemine vurgu yapmaktadır. Patriyarkanın normalleştirme manevralarına karşı feminist merakı canlı tutmak, saha çalışmasının ilerlemesinde önemli bir motivasyon kaynağı olmuştur.

“kişisel” deneyimlerin, tüm davranışların ve eylemlerin altında yatan şey olduğunu fark etmeye; bildiklerimizle deneyimlediklerimizi keşfetmeye; deneyimlerimizi ve içinde yaşadığımız, her gün yeniden inşa edilen toplumsal dünyaya dair bilgilerimizi değerlendirmeye, isimlendirmeye ve yeniden isimlendirmeye ihtiyaç vardır.

Feminist kuram ve yöntemler, toplumu anlamakla kalmayıp aynı zamanda onu dönüştürmeyi de amaçlar (Abbott ve Wallace, 2005: 365). Ataerki ilişkilerin kadınları kontrol eden/sınırlayan örüntülerini anlamak ve onları açığa çıkarmak adına, namus kavramının kadınların hayatları ve bedenleri üzerinde bir baskı aracı olarak işlev gördüğünün tanımlanması; buna karşı mücadeleyi başlatan önemli bir adımdır. Nitekim araştırmanın saha çalışması, bu “ilk adım”ı örneklendiren veriler sunmuştur. Namus kavramının özellikle bekâret ve kadın cinselliği üzerinden tartışılır olması, katılımcıların, görüşmelerin başında, çok rahat davranamamalarına neden olsa da ilerleyen aşamalarda görüşmeler; katılımcıların kendi deneyimlerinden örnekler vermeye başladığı, hayatlarının farklı dönemlerinde karşılaştıkları olayları ve bu olaylara verdikleri tepkileri aktardıkları bir düşünme sürecine evrilmiştir. Konuyla ilgili deneyim paylaşımına geçilmeden önce namus konusunun “zor” bir konu olduğu katılımcılar tarafından özellikle vurgulanmıştır. Bu görüşmelerin sonunda bazı katılımcılar, daha önceden konuşma imkânı bulmadıkları ya da üzerine hiç düşünmedikleri konuları düşünmeye başladıklarını ve bu görüşmeler sonunda “kendilerine yakınlaştıklarını”; görüşmelerin onlara “iyi” geldiğini ifade etmiştir. Görüşmenin bitmesinin ardından bir katılımcı araştırmacıya “Sen bize dokundun.” sözleriyle teşekkür etmiştir. Araştırmanın “bilen öznelere”nin araştırmaya ve araştırmacıya dönük bu yöndeki değerlendirmeleri feminist kuramın iddiaları içinde yer alan “dönüşüm” ve “mücadele” adımları açısından anlamlı olduğu kadar, feminist yöntembilimin “içeriden bakış”ı ortaya çıkarma ve katılımcıların araştırma içinde kendilerine yer bulabilmesi amaçlarıyla da örtüşmektedir. Buradan hareketle katılımcıların görüşlerinin; kuramı yansıtan bir “ekran”, “zemin” ya da “kaynak” değil, eyleyen öznelere (Haraway, 1988: 592) anlatıları ve deneyimleri olarak kabul edildiği belirtilmelidir.

Sosyal inşa teorisinden beslenen feminist kuram ve yöntembilim; kadınların ataerki ve eşitsiz güç ilişkilerinden kaynaklı deneyimlerinin “kişisel” olduğu söylemiyle normalleştirilmesine (Gordon, 1993: 312) “Kişisel olan politiktir.” düsturuyula yanıt verir. Ancak burada sosyal inşacı yaklaşımla namusun ve toplumsal cinsiyetin kurgulanmış gerçekliklere işaret ettiğini belirterek bu kavramların “toplumsal” güçlerini ve anlamlarını önemsizleştirmenin (Lorber, 1994: 35) ya da bireylerin bu toplumsal kurguları öylece içselleştirdiklerini düşündürmenin amaçlanmadığı belirtilmelidir. Nitekim namusun bir toplumsal gerçeklik olarak bireylerin eylemlerinde ve söylemlerinde yeniden üretilmesi, birtakım uzlaşmaları içermekle birlikte bu eylem

ve söylemlere karşı mücadelelerin varlığı da birlikte düşünülmelidir. Bu bağlamda kadınların ataerkil baskı ve denetim mekanizmalarına karşı geliştirdiği aktif ve pasif direnişler biçiminde gelişen, kadının cinsiyetlendirilmiş öznelliğini etkileyen ve ataerkiyle yeniden uzlaşmaya varan sonuçlar da üretebilen “ataerkil pazarlık” (*patriarchal bargaining*) kavramı, toplumsal cinsiyet ideolojisinin farklı bağlamlar içinde anlaşılması için imkânlar sunar (Kandiyoti, 1988: 275).

Kısaca özetlenmeye çalışılan kuramsal çerçeveden hareketle bu araştırmada, katılımcıların nitel yöntemle toplanan namus anlatıları; “sosyal inşacılık” kuramı, “ataerkil pazarlık” ve Fransız düşünce tarihçisi Michel Foucault’un “biyo-iktidar” kavramları bağlamında tartışılmıştır. Namus kavramının akışkan karakterini belirginleştiren bu anlatılarda; namusun kendini yeniden üretmesinde, fiziksel şiddetten farklı “gizil” yöntemlerin geliştirildiği vurgulanmıştır. Türkiye’de namus, kadın ölümlerinin ve kadına yönelik fiziksel şiddetin ardındaki “meşru gerekçe” olarak kurgulanmaya devam etse de bu çalışma; namusun yeniden üretilmesinde, fiziksel şiddetin dışında yeni kontrol, baskı ve denetim aygıtları ile bunların üretiliş biçimleri üzerinde durmuştur. Namusun yeniden üretilmesinde meşrulaştırılan yöntemler incelenirken, iktidarı olumlu ve üretken özellikleriyle tanımlayan biyo-iktidar kavramından yararlanılmıştır.

İktidar ve toplumsal cinsiyet ilişkisi temelinde namusa dayalı beden ve cinsellik anlatılarını tartışmak amacıyla 2013 ve 2014 yıllarında, Akdeniz Üniversitesi’nde öğrenci olan yirmisi kadın, on beşi erkek toplam otuz beş katılımcıyla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Nitel bir araştırma olması nedeniyle bir temsil iddiası taşımayan bu çalışma, bir örnekleme dayanmamaktadır. Araştırmada görüşülen öğrenciler; farklı bölümlerden, farklı yaşlardan, farklı bölgelerden seçilerek olabildiğince farklı toplumsal kesimlerin konuya ilişkin görüşleri elde edilmeye çalışılmıştır. Katılımcılara basit tesadüfi örnekleme ulaşılmıştır. Yarı yapılandırılmış soru formu kullanılarak katılımcılardan namus kavramını, kendi kadınlık ve erkeklik deneyimleri temelinde aktarmaları beklenmiştir. Katılımcıların anlatıları; “toplumsal cinsiyet, aile, cinsellik, modernleşme ve milliyetçilik”<sup>7</sup> gibi kavram, kurum ve ideolojilerin feminist bir merakla tartışılması için imkânlar sunmuştur<sup>8</sup>. Bu çalışma, eril iktidarların ve namusun söylemsel inşalarının karşılıklı olarak birbirini yeniden ürettiği iddiasından hareket etmiştir. Öznelliklerin belirlendiği; bu belirlenimlerin bedenimize ve zihnimize tutturulduğu biyo-iktidarlar çağında

---

<sup>7</sup> Namus, milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet bağlamında önemli tartışmalar açan anlatılar bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Namus bağlamında, milliyetçilik ve militarizm tartışmaları için şu çalışmalara bakılabilir: Ayşegül Altınay (2016) “Vatan Millet Kadınlar”, Joanne Nagel (1998) “Masculinity and Nationalism: Gender and Nationality in the Making of Nations”, Afsaneh Najmabadi (1997) “The Erotic Vatan (Homeland) as Beloved and Mother: To love, To Possess and To Protect”.



özelliklerin kurgulanma süreçlerinin, kadın ve erkek katılımcıların anlatılarında somutlaşan biçimlerinin izi sürülmüştür.

## 2.Görüşmelerin Değerlendirilmesi

Önceki bölümlerde ileri sürüldüğü üzere, “namusun fiziksel şiddet ve baskı mekanizmalarının dışında sevgi, sadakat, kıskançlık gibi ‘modern’ söylemlerle tertip edildiği ve bu yeni tertibatta namusa içkin cinsiyetçi özün yeniden üretildiği” temel iddiasını sarıh bir biçimde ortaya koymak/desteklemek amacıyla araştırma sonuçları, üç tema altında incelenmiştir. İlk temada, kadın ve erkek katılımcılar namusu nasıl tanımladıklarını ve kendi deneyimlerinde namuslu olma haline karşılık gelen eylemleri tartışmışlardır. Bu tartışmalar, bu bölümde özellikle toplumsal cinsiyet dinamikleriyle şekillendiğinden ilk tema “Namusuyla Çalışmak: Cinsiyetlendirilmiş Namus Tertibatları” olarak belirlenmiştir. Namusluluğun toplumsal anlamlarının vurgulandığı ilk temanın ardından, ikinci temada katılımcıların namusu yeniden kurgulama biçimleri vurgulanmıştır. Kıskançlık, namusun himaye edilmesi amacıyla üretilen bir namus pratiği olarak ortaya çıkmıştır. Katılımcıların anlatıları namus ve kıskançlık ilişkisi bağlamında değerlendirilmiştir. “Kadın Bedenine Sinen/Yayılan Huzursuzluk: Namus” başlığını taşıyan çalışmanın üçüncü temasında rızanın imalatı bağlamında, namusun içselleştirilme süreçleri ile sevgi, sadakat ve güven söylemleriyle bireyselleştirilen namus anlatıları tartışılmıştır. Geleneksel yöntemlerin (baskı, dayak, kapatma, öldürme) eğitim eksikliği ve “ilkellik”le ilişkilendirilerek reddedildiği bu yeni anlatıda, kadınların kendine yakıştırdığı/kadınlara yakıştırılan eylemleri ve tutumları içselleştirerek bireyselleş(tir)mesi ortaya çıkan en önemli sonuç olarak belirlenmiştir. Ancak namusun bireyselleşmiş anlatılara dönüşerek kadınlar için bir öztahakküm aracı hâline gelmesi, çeşitli toplumsal pratikler ve söylemlerle birlikte incelendiğinde anlamlı olacaktır. Öztahakkümün kurgulanması bir süreç olarak düşünülecek olursa namusu, toplumsal cinsiyet ve kıskançlıkla ilişkisi bağlamında tartışmak; olgunun yeni görünümelerini anlamakta derinlikli bir kavrayış sunacaktır.

## 3.Namusuyla Çalışmak: Cinsiyetlendirilmiş Namus Tertibatları

Namusun dönüşen yapısını üniversite öğrencilerinin anlatıları ve deneyimleri ile incelemeyi amaçlayan bu çalışmada; ilk olarak katılımcıların kadınlıklara ve erkekliklere dair toplumsal kabulü ve bu kabüllerin kendi hayatlarındaki yansımaları bağlamındaki görüşleri paylaşılmıştır. Bunun nedeni, namusun işaret ettikleriyle “namuslu kadın” ve “namuslu erkek” olmanın katılımcılar tarafından birbirinden farklı tanımlanmış olmasıdır. Namusu sorunsallaştırmak, aynı zamanda kadınlık ve erkeklik deneyimlerinin de konuşulmasını beraberinde getirmiştir. Ancak toplumsal cinsiyet, beden ve cinsellik gibi sosyal inşa süreçleriyle

kurgulanmış ve ataerkinin bilgisini taşıyan toplumsal gerçeklikler hakkında, kamusal alanlarda söz üretme gücümüzün yetersiz olması nedeniyle; katılımcılar sık sık bu konuların “zor” olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü namus kavramını tartışabilmek, verili rolleri-kavramları sorgulamak ve eleştirmekten ayrı düşünülemez. Berger ve Luckman (1991: 149)’ın “dışsallaştırma, nesneleştirme ve içselleştirme” olarak belirttiği sosyal inşa sürecinin aşamalarını deneyimlemiş toplumsal aktörler olarak bilginin üretildiği gerçeğiyle yüzleşmek, yine cinsiyetler arası hiyerarşi göz önüne alındığında farklı biçimlerde deneyimlenir. Nitekim bir erkek katılımcı, namus kavramını “iyi bir insan olmak”la tanımlamaya başlasa da cümlesini “Ama bilmiyorum, yani bayan olmadığım için zor bir konu benim için...” (E12) şeklinde bitirmiş ve namus kavramını kendi cinsiyetinden ayrı konumlandırmıştır.

Erkek katılımcıların görüşmelerin başında ve zaman zaman görüşmeler boyunca da sergiledikleri bu tutumları, namus ve toplumsal cinsiyet ilişkisi bağlamında değerlendirilebilir. Namus olgusunun kadın bedenini, cinselliğini ve gündelik hayat ilişkilerini çok farklı ve çok yönlü bir biçimde düzenleyen yapısını kadınlar bizzat deneyimler ve hissederken erkeklerin olguyla ilişkisi dolaylı olarak gerçekleşir. Şiddetin ve tahakkümün kadın bedeninde “namusla” açtığı yaralar, derin ve tarihsel bir geçmişe sahipken erkekler için bu durum -sorgulanmadığı durumlarda- kendilerini etkileyen bir olgu olarak görülmez ve tartışılmaya da gerek duyulmaz. Bu çalışmada namus, kadının ve erkeğin toplumsal cinsiyet kurallarına itaatini dikte eden kurallar bütünü olarak kavramsallaştırılmasına rağmen, erkek katılımcıların büyük bir kısmı toplumsal normları tartışmaya açmayarak bunları içselleştirdiğini belirtmiş ya da bu normları “erkeklik”ten ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinden bağımsız tekil kategoriler olarak ele almıştır:

... Toplum olarak bize verilen bir cinsiyet var. Erkek için mesela bize atfedilen bir rol var. O rol doğrultusunda hareket etmeye çalışıyoruz. O rolün dışına çıktığımız zaman toplum tarafından tuhaf karşılanıyoruz, dışlanıyoruz mesela. Bu yüzden o rollerin dışına çıkmamak gerekir. Ben yapmaya çalışıyorum bu rolleri. Öyle doğup büyüdüğüm için. Çocukluktan beri sen onunla büyüdüğün için sen onu fark etmiyorsun artık. Çok bir şey ifade etmiyor artık onun hayatında. İsteyip istemeyerek yapma gibi bir durum yok artık... (E19).

Toplumsal cinsiyet ve namus ilişkisini tartışmadaki “eril isteksizlik”, erkeklerin toplumsal avantajlı konumunun sarsılması ihtimaline karşı bir tepki olarak da okunabilir. Namusun cinsiyet ayrımını derinleştiren politik yapısını sorgulamak ve tartışmaya açmak yerine, toplumsal cinsiyet rollerinin bir “alışkanlık rahatlığıyla” yerine getirildiği cinsiyet rejiminde; ataerkinin normalleştirme manevraları yeniden üretilir. Toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında namusun politik olduğu savı, böylece alışkanlık söylemiyle ve bir katılımcının (E12) burçlar üzerinden

“Bende burç özelliği mi bilmiyom ama öyle bir baskın olma durumu var.” şeklinde ifade ettiği sözleriyle normalleşir; politikliğinden arındırılır.

Namus bağlamında değerlendirildiğinde toplumsal cinsiyet rollerini normalleştirmek, farklı derecelerde çok fazla alana etki eden söylemsel bir güce sahiptir. Kadının çalışma hayatındaki ilişkilerinin ve tutumlarının dahi namus bağlamında değerlendirilmesine ve “namusuyla çalışmak” deyimiyile meşrulaştırılmasına bir kadın katılımcının tepkisi şu şekildedir:

... Ne yani namusuyla çalışıyor dedikleri şu mu? Başu önde, eğik bir şekilde işine gidecek akşam olduğunda başu önünde, eğik bir şekilde gelecek; iş yerinde erkeklerle fazla iletişime geçmeyecek; ikili görüşmelerde kesinlikle yanında başka birileri olacak. Toplumda ‘namuslu bir şekilde çalışmak’ dedikleri şey kadının öğretmen olması, hemşire olması mı? Tabii ki hayır. Namusuyla çalışmak diye toplumda bir kavram var evet ama bence çok saçma bir kavram... (K23).

Katılımcının tepki gösterdiği “namusuyla çalışmak” tabiri, bir başka katılımcının anlatısında ise “toplumsal cinsiyet rollerinin alışkanlıkmiş tavrıyla normalleştirilmesine” benzer biçimde yeniden üretilmiştir:

... Geçerken bile belki arkasından söylerler. O nasıl bir kadın mesela? Başını önüne eğip de yürüyen falan derler ya hani, hiç sağa sola saç olmayan tabiri caizse. Evinden işine çalışıyorsa; mesela çocuklarına iyi bir şekilde bakan, evini iyi bir şekilde dizen ya da temizleyen, yemeğini yapan, kocasını iyi bir şekilde karşılayan, o şekilde olabilir. Yani sadece kendisini, kocasını düşünen. Bazı evli kadınlarda kocası evden çıktıktan sonra yani, nereye gittikleri belli olmayan kişiler var, yani yok değil. Gazetelerde zaten sayfa sayfa bunların haberleri var, namus cinayetleri falan. Ondan kaynaklanan çok şeyler var... (E3).

Anlatısında görüldüğü üzere katılımcı (E3), kadının çalışma hayatını ve annelik-eşlik üzerinden toplumsal konumunu anlatmak için ataerkilliği normalleştirme stratejisine başvurmuş; bu stratejiyle kadının öldürülmesini dahi meşrulaştırmıştır.

Toplumsal olarak inşa edilmiş gerçekliklerin evrensel doğrular olarak içselleştirilmesi sürecinde, insanlar bu gerçeklikleri yaratanların zaten kendileri olduğunu zamanla unuttur (Ergün, 2006: 33). Erkekliğin daha çok “birtakım avantajlar ve kolaylıklar” bağlamında deneyimlenmesi, toplumsal cinsiyetin kurgulanmış bir gerçeklik olarak unutulmasına, unutulmasa dahi normalleştirilmesine neden olur. Katılımcının içselleştirme sürecini kolaylaştıran cinsiyetçi rejimin varlığı, burada önemlidir. Görüşme yapılan erkekler arasında sadece bir katılımcı, erkek olmanın aynı zamanda iktidar sahibi olmak anlamına geldiğini belirtmiş ve cinsiyetler arasındaki güç ilişkilerinin erkeğin iktidarını ve kadının tahakkümünü yeniden üretecek şekilde kurgulanmasında erkeklerin önemli bir payının olduğunu kendi ilişkisinden yola çıkarak örneklendirmiştir:

... Erkek olmak zor bir şey, aslında çok kolay bir şey. Bazı şeyleri düşündükten sonra zor bir süreç hâline geliyor. Erkek olmak her gün bazı konularda mücadele etmeni gerektiren bir şey namus kavramı devreye girdiği zaman. Çünkü erkek olmak iktidar olmak demek. Bu sana öğretilmişlik olarak var. Toplum olarak bu konum doğal olarak elinde yani. Kurduğun ilişkilerin birçoğunda da bu var. Ama bunları sorgulamaya başladığın zaman bunlarla mücadeleye girişmek, belki kadınlarınkı kadar değil ama erkeklerin de ciddi bir zorluğu var. Aslında erkeklerde bu durum şizofrenik bir durum yaratıyor. Şimdi bir öğretilmişliklerimiz var bizim. Bu öğretilmişliklerin sağladığı çok ciddi kolaylıklar var. Egemen olmanın o kadar ciddi rahatlığı var ki. İlişkiler içinde istediğin gibi davranabiliyorsun. Sorumsuzlukların o kadar ciddi bir sorun yaratmıyor. Yani çok daha rahatsın. Oldukça kârlı bir noktayız erkek olarak. Ama başka bir noktadan baktığın zaman bu kâr aslında hoş olmayan bir kâr. Çünkü başkasının zararından edinilmiş bir kâr. Buradan sorguladığın zaman, kendini suçlu hissettiğin noktalar oluyor. Yani ama bu suçluluk hissetmekle beraber senin hayatında ne kadar değişiklik yaratıyor dersin bu çok tartışmalı bir nokta oluyor hani. Şöyle oturup düşündüğümüz zaman, konuştuğumuz zaman, mesela birisi sana şu anda olduğu gibi bu soruları yönelttiği zaman, o zaman daha makul şeyler düşünüyorsun. Daha güzel şeyler söylüyorsun. İşin teorisini lafını kolay yapıyorsun yani... Hani mesela toplum içinde, toplumsal olarak yürütülen mücadelenin pratik görünümünü örgütlemek çok daha kolay. Herhangi bir mesela kadın eylemi gerçekleştirmek, ya da bir kadın dayanışması yaratmak ya da bunu gündeme alan bir yazı yazmak bunlar kolay şeyler bence. İnsanın kendisini değiştirmesinden çok daha kolay. Bu konuda çok güzel teoriler geliştiren erkekler tanıdım, aydın ama hayatında bunu o kadar da yedirememiş olduğunu görüyorsun. En başta kendinden görüyorsun zaten (E6).

Bir önceki katılımcının (E3) toplumsal cinsiyet rollerini yerine getirme çabasına karşılık katılımcı (E6), cinsiyetçi düzene uyum sağlamak için verilen çabanın erkekleri “suçlu” hissettirme potansiyeli üzerinden erkekliği tartışmıştır. Katılımcı (E6), heteroseksist ikili cinsiyet rejiminde kadının öteki olma hâli üzerine inşa edilen “ataerkil kâr”dan (Connell, 2005: 79) rahatsızlık duysa da toplumsal ve kişisel ilişkilerinde bir değişim yaratmaktan uzaktır. Erkeklerin siyasal ve ekonomik alanlarda daha güçlü olduğu ve dolayısıyla toplumsal gerçekliklerin eril terimlerle kurgulandığı ataerkil yapıda (Ergün, 2006: 33), bu nedenle erkeklik pratiklerinin değişmesi elzemdir. Kadın bir katılımcının (K7) ifadesiyle erkek, “düzenin çarkına kendisi yön verdiği için” erkeklik pratiklerinin değişmesi; erkeğin bu toplumsal avantajlı konumundan vazgeçmesi ile mümkündür. Namusun bir taraftan erkekler için de roller ve sorumluluklar bağlamında sınırlandırıcı bir işlevi olduğu<sup>9</sup>, yani erkeklere ait olarak kabul edilen “güçlü, koruyan kollayan, sahip çıkan olma” özellikleriyle toplumsal cinsiyet yüklerini “sırtlandıkları” ifade edilse de bu

<sup>9</sup> Namus olgusunu, heteroseksist cinsiyet rejiminin bir öğretisi olarak tartışan bu çalışmada; erkek katılımcıların çoğunluğunun namusu, erkeklikten bağımsız bir olgu olarak ele aldıkları görülse de konunun eleştirel erkeklik çalışmaları içinde tartışılmasına ihtiyaç vardır.

çalışmada erkek katılımcılar; bu rollerin ağırlığının onları daha da güçlendirdiğini, “olgunlaştırdığını” (E10) ifade etmişlerdir<sup>10</sup>. Namusun dönüşen yapısında dolaşıma sokulan yeni söylemlerin inşasında erkek katılımcıların anlatıları, kadınların kendi bedenlerine ve cinselliklerine yönelik öztahakküm pratikleri geliştirmesinde önemli bir dinamik olarak düşünüldüğünden, bu bölümde erkek katılımcıların anlatıları önemli bir etken olarak değerlendirilmiştir.

#### **4.Kıskançlık: Ataerkil Koruma Stratejisine Sarmalanmış Namus Pratiği**

Katılımcıların namus bağlamındaki toplumsal cinsiyet anlatıları, bu bölümde kıskançlık teması altında irdelenmiştir. Katılımcılar tarafından paylaşılan “kadınların hassas ve narin varlıklar olduğu için erkeklerin korumasına ihtiyacı olduğu” düşüncesi, anlatılarda kıskançlık pratiğiyle meşrulaştırılmıştır. Kıskançlık söylemine; erkekliğin avantajlı konumunu sürdürmesinde ve kadınların kendi bedenlerine-cinselliklerine dair öz kontrol mekanizmaları geliştirmesinde öne çıkan bir strateji olarak işaret edilmiştir. Bu bağlamda, sevgi ve sadakat söylemleriyle normalleştirilen kıskançlığın; namusun muhafazasındaki geleneksel baskı ve kontrol mekanizmalarının yerine kullanılmaya başlandığı iddia edilebilmektedir. Akdeniz ve Ortadoğu toplumlarında namusun kurgulanışını utanç ve şeref ikiliğinde<sup>11</sup> anlatan geleneksel namus anlayışına karşı bu anlatılarda namus; modern aşk, sevgi ve sadakat söylemlerine yaslanarak örtülü bir söylemsel yapıya kavuşturulmuştur. Namusun dışarıdan, eril bir baskı unsuru ile korunmasının kültürel bir özellik olarak dışlandığı<sup>12</sup> görüşmelerde; erkeğin şerefini kadının namusunu korumak üzerinden kazandığı söylemi, yerini kıskançlık pratiklerine ve söylemlerine bırakmıştır. Yakınındaki kadınlara kıskançlık hissiyatıyla (E6) gündelik hayatın pek çok alanında tepki veren erkek katılımcılar, kıskançlığı “doğal” bir duygu hatta bir “içgüdü” olarak nitelendirmiş ve bunun “engellenemez” olduğunu iddia etmişlerdir:

... Bir erkek arkadaşın var ve sen başka bir erkekle çok rahat işte oturup bir yerde, hani hiç ona haber vermeden, gidiyorsun konuşuyorsun falan. Tamam, belki bir şey yok ortada ama sonuçta bir kıskanma olayı var... Kıskanmanı engelleyemezsin. Beni sinirlendirir bu (E22).

<sup>10</sup> Kadın ve erkek üniversite öğrencilerinin toplumsal cinsiyet ve namusa dayalı tutum ve algılarını ölçmeyi amaçlayan, çoğunlukla hemşirelik ve psikoloji bölümlerinde “namus kültürü” paradigmasıyla yapılmış niceliksel çalışmalar bulunsa da bu çalışmada ortaya konulan erkek katılımcıların “namusu, toplumsal cinsiyet ilişkilerinden bağımsız” kavradıkları iddiasını destekleyecek nitel çalışmalara ihtiyaç vardır.

<sup>11</sup> Bknz; Pitt-Rivers, J. (1965). *Honor and Shame The Values of Mediterranean Society*, The Trinity Press: Londra.

<sup>12</sup> Farklı bağlamda ancak benzer bir sonuç, Özyeğin’in (2009: 110) çalışmasında da belirtilmiştir. Burada, evlilik öncesi cinsellik söylemi; erkek katılımcılar tarafından “modern serbest erkekliği” temsil ettiği ve cinselliğini bastıran geleneksel erkekliklerden toplumsal olarak ayrışmanın bir yöntemi olduğu için sahiplenilmiştir. Bu çalışmada ise evlilik öncesi cinsellik, söylemsel düzeyde dahi benimsenmemiş; yalnızca namusun tanımlanma biçimlerinde gelenekselin reddine başvurulmuştur.

... Yedinci sınıfta falandım. Benden küçük teyzem var. Oyun oynuyorlar. Bir erkek sürekli onunla oyun oynuyor. Diyorsun benimle oyun oynuyor ve bir şey yapamıyorsunuz. Teyzeme bir daha o çocukla oynama dedim. Çocuğa da bir daha seni teyzemin yanında görürsem öldürürüm dedim. Sonuçta bir şeyde haklısanız etrafınıza arkadaş topluyorsunuz (E22).

... Kıskanma olayı çok olurdu. Ablam benle aynı ortaokulda, aynı lisede okudu. Hep beraber büyüdük. Hiç de anlaşmadığımız bir konu yok, hep de anlaşıyorduk. En ufak şeyde düşünüyorsun yani, çünkü öyle büyüyorsun ya! Ya diyorsun ki oyun oynuyor arkadaşıyla, fotoğraf çekiniyorlar mesela beraber, işte görüyorsun yanında, bir sıkıntı oluyor içinde (E10).

Namusun inşasında erkeklere çok küçük yaşlardan itibaren dayatılan kadının “korunmaya muhtaç” yapıda olduğuna (Tillion, 2006: 129) dair cinsiyetçi düşünce, kıskançlık söylemi ile yeniden üretilmiştir. Kıskançlık bağlamında dünyayı; korunması gerekenlerle sakınılması gerekenler olarak ikiye ayıran (Sirman, 2011: 30-32) erkekler, namusun savunulmasında aktif bir rolle görevlendirilmiştir; bu durumun öznesi olan kadınlar ise bedenleri ve cinsellikleri üzerinden nesneleştirilmiş ve kamusal alandaki ilişkileri namussallaştırılmıştır<sup>13</sup>. Diğer yandan namus; kıskançlık, sevgi ya da aşk gibi kavramlarla “romantize” edilerek modern bir görünüme kavuşturulmaktadır. Katılımcılar, konuşmalarının başında namus kavramını “yerelleştirerek” (Sancar, 2004: 2) ve “gelenekselleştirerek” (Koğacıoğlu, 2004: 121) kendilerinde uyandırdığı “vahşi” ve “ilkel” çağrışımların ötesinde, kendilerine özgü bir namus tanımı yapsalar da kıskançlık ve aldatma konularında verdikleri örneklerde, gündelik hayatın içine sızmış iktidar pratikleri ortaya çıkmaktadır.

Ataerkil korumacı zihniyetin bir ürünü olarak kavranan kıskançlık pratiği, kadın katılımcılar tarafından farklı bağlamlarda deneyimlenmiş ve yorumlanmıştır. Kıskançlığı, erkeğin sevgisini göstermesinin bir biçimi olarak kabul eden bir katılımcı (K26); erkek arkadaşını kızdırmamak için kıyafetlerine “dikkat” ettiğini belirtmiştir. Bir kadının giyinme biçimiyle etrafında, ama özellikle erkeklerde, nasıl bir kadın olduğuna dair yargılar oluşturabileceğini düşündüğü için özellikle bu konuda hassasiyet gösterdiğini paylaşmıştır:

... Mesela bu kolun burada açık olmasıyla değil de giysi vardır, bence bir de giysi vardır. Bu kadar insanın vücudunu bu şekilde sergilemesi hiç hoşuma gitmez. Erkekler gerçekten bir kadın, vücudunu çok fazla sergiliyorsa bence bu onların elinde de biraz da ellerinde olmayan bir dürtü. Başka şeyler, kafalarında başka şeyler düşünebiliyorlar. Bu yüzden belki de dış görünüme dayalı kendimi koruyorum (K26).

---

<sup>13</sup> Erkek egemen iktidarlar aracılığıyla namusu haiz olarak kabul edilen alanların sürekli değişen ve genişleyen yapısını vurgulamak üzere Nil Mutluer (2008) tarafından ortaya atılan “namussallaştırma” kavramı ile namusun hem akışkan bir yapıda olduğu hem de bir sürece işaret ettiği vurgulanmaktadır.

Sevgi, koruma ve sahiplenme söylemleriyle normalleştirilen namus, kadın katılımcılar tarafından içselleştirilen bir değere dönüşebilmektedir. Toplumsal normların içselleştirilmesi, iyi bir sevgili ve iyi bir eş olmanın toplumsal şartı olarak sunulmakta; nerede-nasıl davranacağını, giyineceğini bilmekten isteklerini ertelemeye kadar geniş bir aralıkta kadının gündelik hayatını ve ilişkilerini sınırlandırmaktadır. Bir katılımcı (K33), tek başına yurt dışına çıkma isteğini erkek arkadaşı “hoş” karşılamadığı için bir süre ertelemek durumunda kaldığını ifade etmiştir. Bu bağlamda kıskançlığın basit bir sevgi gösterisi olmadığı, aksine ataerkil korumacı ve sahiplenici zihniyetin bir yansıması olduğu görülmektedir. Kadınların korunmaya muhtaç yapıda olduğuna dair cinsiyetçi düşünce erkek arkadaşlarla sınırlı kalmamış, kadınların anlatılarında belirttiği üzere ağabeyleri, babaları ve akrabaları aracılığıyla yeniden üretilmiştir:

... 2 tane abim var. Aslında biraz korumacı oluyorlar. Aslında bu yüzden biraz zorluk çıkıyor da. O kadar da sorun yaratmıyorlar aslında. Aslında biraz baskı oluşturuyorlar insanın üstünde. Daha böyle korumacılar, gidemezsin akşam buraya falan, ya da arkadaşında kalamazsın falan yani sürekli bir korumacı tavır güdüyorlar yani. Ya bilmiyorum. Çok sevdiklerinden dolayı mı yoksa yaşadıkları kültürel ortam mı? Aslında ikisinden de kaynaklanıyor. Herhangi bir şey gelir başına akşam, bu tür şeylerden olabilir, bir de yaşadıkları kültürden dolayı. Akşam kızlar dışarı çıkamaz, arkadaşında kalamaz, başına bir şey gelir (K15).

Evin en küçük ve tek kız çocuğu olduğunu belirten katılımcı, ağabeylerinin kendisine karşı tutum ve pratikleri konusunda görüşmeler boyunca ikilemde kalmıştır. Katılımcı; gece dışarı çıkma, arkadaşlarında kalma gibi isteklerinin ağabeyleri tarafından kısıtlanmasının nedenini bazen kültür bazen de sevgi ile açıklasa da korumacı zihniyetin onda hissettirdiği baskıyı anlatısında dile getirmiştir. Kıskançlık, korumacılık ve sahiplenme sözcüklerinin kadınlar tarafından olumlu algılanıyor olması, yaşadıkları baskıyı doğrudan ve “ama”sız dile getirmelerine engel olmaktadır. Dışarıdan gelen baskıyı direkt baskı olarak görmek yerine, bunu bir istek olarak kabul etmek korumacılığın şiddetini masumlaştırabilmektedir:

... Babam mesela çok uzak bir yerde okumamı istememişti. Dışarıda okumamı istiyordu, bunda bir problem yoktu ama çok uzak bir yerde okumamamı istedi. Ben mesela KTÜ falan yazmıştım. Onu istememişti. Çünkü onun bakış açısı şu; kadınlar biraz daha zarif görülür ya, sana bir şey olursa ben oraya hemen gelemem. Tek derdi buydu. Evet, bazen giyinmemize falan karışabiliyor (K34).

Kadının bir eş, sevgili, kız kardeş ve kız evlat olmasının ötesinde özgür bir kadın olarak toplumda var olduğu ve var olacağı düşüncesi; korumacı zihniyet tarafından kabul edilmez ve bu reddiye “kıskançlık, sevgi, sahiplenme ve koruma içgüdü” gibi söylemlerle sürdürülür. Bir katılımcı bu söylemlerin sonucunda, kadınların annelik ve eşlik üzerinden

“modellendiğini”/“işlevselleştirdiğini” belirtmiş; bu durumun ona ne hissettirdiği sorusuna tüm yalınlığıyla şöyle cevap vermiştir:

... Hayatım boyunca kendi özgür irademle ne yaşayabilirim ne de var olabilirim. Bunun kadar sakat bir anlayış var mı? Bence yok, çok hastalıklı yani (K13).

Bu bölümde; romantikleştirilen, masumlaştırılan ve olumlanan korumacılık ve kıskançlık söylemlerinin kadınlar üzerinde farklı sonuçları olduğuna değinilmeye çalışılmıştır. Bu sonuçlar; bu söylemleri kabul ederek içselleştirmek olabileceği gibi, K13’ün ifade ettiği biçimiyle, bir isyanı da yükseltebilmektedir. Ancak, çalışmanın ana sorunsalı bağlamında düşünülecek olursa bu konunun; itaat ya da başkaldırı şeklinde kolaylıkla kategorize edilemeyen stratejiler, uzlaşmalar ve mücadeleler ekseninde de değerlendirilmesine ihtiyaç vardır.

### **5.Kadın Bedenine Yayılan/Sinen Huzursuzluk: Namus**

Kıyafetlerin, ilişkilene biçimlerinin ve isteklerin “namussallaştırıldığı” cinsiyetçi düzende, hangi davranış örüntülerinin yok sayılıp dışa atılacağı ve değersizleştirileceğinin sınırları çizilir. Ataerki, namus sınırlarının dışında kalanları “marjinalleştirilme” ve “ötekileştirilme” tehdidini sürekli canlı tutarken kadınlar ise bu duruma karşı toplumun “makbul kadın” olma normlarını kabullenebilir ve “namuslu” yaşamaya rıza gösterebilir. Fiziksel şiddeti, taciz, tecavüz ve cinayetleri; ataerki hegemonyanın tesisindeki somut baskı araçları olarak belirlemek kolayken kadın bedeninin iktidar haritasına rıza ve ikna söylemleriyle sızan pratikleri ortaya koyabilmek, bir o kadar zordur. Gramsci (1971: 80), hegemonik ideolojilerin kendilerini doğal bir hakikat olarak sürdürebilmelerinde, çoğunluğun rızasına ihtiyaç duyduklarını belirtir. Çünkü iktidar, çoğunluğun rızası üzerinden meşruiyetini ve doğallığını yeniden üretebilmek potansiyeline sahiptir. Toplumdaki hegemonik değerlerin, normların ve söylemlerin ataerkiyi güçlendirdiği bağlamını göz ardı eden özellikle erkek katılımcılar, kadınların hegemonik beden politikalarına “rıza”sını normal ve kendiliğinden gelişen bir süreç olarak ele almışlardır. Fakat bu anlatılarda rızanın imalatının hangi koşullarda gerçekleştiği göz ardı edilmiş, tartışılmamıştır:

... Kendine yakıştıramaz. Bazen pantolon giyiyor. Babam eve gelince kaçıyor. Niye? ‘Babam gelmiş utanıyorum.’ Hani, vücut şeylerim görünüyor. Biraz şeydir, hani babasına verdiği değerdir, saygıdır. Görünmek istemez o şekilde (E5).

... Hayır, hiç karışmıyorum. Çünkü onlar kendilerine yakıştırdıklarını giyerler. Eğer kendilerine yakıştırıyorlarsa giyebilirler, sıkıntı değil yani benim için (E10).

... Kardeşime karşı bir güdümlenme oldu yani bizde. Başını ört, daha güzel olur falan filan. Ama o istediği zaman örttü. Lise sona doğru falan örttü (E2).



Hegemonik bir ideoloji olan ataerki, kadınların taleplerini marjinalleştirerek ve değersizleştirerek eril tahakküm pratiklerini yeniden üretse de rıza kavramını “kendiliğinden” ya da “bile isteye” gelişen bir sürecin normal bir sonucu olarak değil, kurgulanmış ve imal edilmiş bir inşa olarak toplumsal veçheleriyle tartışmaya açmak gerekir:

Erkeklerle iç içe olduğunuz zaman, milletin iğneleyici bakışları, o kötuleyici bakışlar bile insanı direk baskı altına alabilir. İnsanın gururunu, onurunu kırabiliyor. İnsanların o bakışlarına maruz kala kala ben kendimi kötü hissetmeye başladım. Ben uygun olmayan bir davranış mı yapıyorum sorusunu sormaya başladım kendime (K23).

Mesela ben aşırı mini şort falan giyemem. Burada baktığımda giyen bir kişiye de bir şey diyemem. Ben giyemiyorum neden acaba diye düşündüğümde, bu ileriki şeylerden geliyor işte, bana bu yargı yüklenmiş gibi. Beni de rahatsız ediyor aslında, o kadar empoze edilmiş ki beni de rahatsız ediyor artık o kadar kısa giydiğimde. Bence bu toplumsal yargılardan kaynaklanıyor (K15).

Çok açık giyinmem. Bunu zaten kendim de istemiyorum da belki toplum böyle istediği için, hiç denemediğim için böyle istiyorum. Bilmiyorum, açık giyinmiyorum. Mesela arkadaşım açık giyindiğinde, fotoğraf çekindiğinde istemsiz onun omzunu falan kapattım. Öyle kendimde de bir gariplik olduğunu hissettim geçen. O konularda açık değilim demek ki öyle düşünüyorum (K7).

... Şimdi benim ailem bir şey demiyor ama ister istemez düşünüyorum sonuçta babama laf gelir diye. Onlar tuhaf bakıyor yani, o bakışları hissediyorsunuz zaten. Yaşlılar olur, işte şey der, ‘Böyle giyinme!’ Hani ‘Niye böyle giyiniyorsun?’ Sen zaten ister istemez dikkat ediyorsun bir yandan da...(K9).

Benim babam çok rahat giyinmemi zaten istemez, ben de çok sevmem de. Hani giysem de burada giyerim ama orda giymem. Yani babama bir şey derler diye değil, kendim rahatsız olurum. Sürekli böyle önünden geçtiğin her erkeğin senin bir tarafına bakması güzel bir şey değil (K26).

...Ben hani etrafı değil de aileden gizli bir şey yapılmaması gerektiğini düşünüyorum. Ben burada mini şort giyiyorsam ailem benim burada bunu giydiğimi biliyor. Ben Ankara’da bunu belli yerlerde giyebilirim. Sincan’da giyemem mesela, rahatsız olurum. Etrafta bir sürü kişinin laf etmesinden rahatsız olurum ama ailenin haberi olması gerektiğini düşünüyorum. Etraf değil de ailenin haberinin olması hem benim için benim iç huzurum için daha önemli. Aileden habersiz bir şey yapmaktansa ne bileyim. Sadece kendin yapıyorsun ailenin haberi yok. Aile önemli (K24).

Toplumun kadınları kıyafetleri üzerinden makbul kadınlık ölçütlerine göre değerlendirmesi, kadın katılımcıların çoğunun da ifade ettiği gibi doğrudan bir baskı unsuru olarak gösterilmemiştir. Kadın katılımcılar; bireysel istekleri toplumsal taleplerle kesiştiği durumlarda, bunu kendi istekleri olarak özellikle belirtme ihtiyacı hissetmişlerdir. Görüşmeler; toplumsal normlar üzerinden

şekillenen ve bireyselleştiği ifade edilen süreçlerin, esasında belli aşamalardan geçerek gerçekleştiğini vurgular niteliktedir. Katılımcıların bu sürece itaatle değil, rasyonelleştirme ve bireyselleştirme stratejileriyle dâhil olduğu görülmüştür. Namus kodlarına dayalı bir toplumda sürekli yaşamın sonucu olarak kadınlar, önce kendilerini sorgulamaya başlamış ve hareketlerinin “doğruluğu” konusunda içsel bir hesaplaşmaya girmişlerdir. Bu sorgulamayla birlikte söylemleri; “rahatsızlık, ikilem ve huzursuzluk” ile yeniden kurgulanmıştır. Namus kodlarına uymamanın onlarda yarattığı bu tedirginlik hâliyle kadın katılımcılar anlatılarını, “zaten istemedikleri” ya da “sevmedikleri” gerekçesiyle desteklemişlerdir.

Kandiyoti (2013: 15), kadınların sadece kadın oldukları için ezildikleri gibi basmakalıp ve içeriksiz formüllerin ötesinde; kadınların “ataerkiye uyum ve direniş stratejileri” üzerine bilgi üretmenin erkek egemenliğindeki derin farklılıkları tekil bir ataerkillik kavramında toplamaya çalışmaktan daha yararlı olacağını belirtmiştir. Kadınların ataerkil yapıyla girdiği ilişkilene biçimlerini anlamak, ataerki kavramından vazgeçmek anlamına gelmez; aksine ataerkinin farklı bağlamlarda aldığı biçimleri daha incelikli tartışmaya olanak sağlar. Bu bağlamda, anlatılarda da görüldüğü üzere kadınların ataerkil normlara uyumu; “toplumsal değer”, “saygı”, “güvenlik” ve “istikrar” ile ödüllendirilirken namus sınırlarının dışına çıkmak kadınların kendilerini “garip” ve “rahatsız” hissettikleri, “iç huzurlarını” yitirdikleri bir süreci beraberinde getirmektedir. Kadınların iç huzurlarını tesis etmeleri, ataerkil normlara uymak pahasına geliştirilen otokontrol mekanizmalarının varlığıyla mümkün olur.

Namusa dayalı rolleri, beklentileri ve davranış örüntülerini uygulamamanın ve benimsememenin kadınlarda yarattığı tedirginliğin diğer bir kaynağı, namus bağlamında ötekileştirilen “rahat” kadınlarla özdeşleştirilmek ve toplumdan ya da aileden dışlanmaktır. Namusu “ilk defa cinsel ilişki yaşadığı bir insana kendini ispat etme” olarak tanımlayan katılımcı (K8), bu düşüncesini evleneceği kişi için “cinsellik çok önemli olursa” sözleriyle desteklemiş ve erkekler tarafından namusa önem vermeyip duygularını yok sayan kadınlar gibi algılanmasından rahatsız olacağını belirtmiştir:

... İnsanlar beni de onlara göre değerlendirebilir. Kiminle olursa onunla birlikte olan insanlar hani, beni de mi o şekilde değerlendirirler. Ben bu şekilde düşünüyorum ama beni de o şekilde değerlendirirlerse... Duygularına önem vermeyen, genelde sonradan görme gibi, sonradan ortaya çıkıyor. Erkekler o kızlara sanki içmiş gibi davranıyor (K8).

Ataerkinin namussuz kadın tehdidine karşı katılımcı; bedeni, cinselliği ve duyguları üzerindeki otokontrolünü bu şekilde gerekçelendirmiştir. Kadınların sokakta güldüğünde “ucuz kadın” (K27) olarak damgalandığı ve sevgilisiyle el ele dolaşmasının “ortalık malı” (K14) olarak

namussallığın sınırlarının dışına itildiği cinsiyet rejiminde, kadınların tedirginliklerinin ve korkularının maddi bir gerçekliğe işaret ettiği de açıktır. Erkek arkadaşlarıyla konuşmasının ailesi tarafından yargılanmasına neden olduğunu belirten başka bir katılımcı (K29); üniversiteye geldiğinde bu nedenle, karşı cinsle diyalog kurmakta dahi zorlandığını belirtmiştir. Erkek arkadaşıyla ilişkisinin ailesi ve akrabaları tarafından öğrenilmesinin ardından yaşadığı toplumsal dışlanmayı ise başka bir katılımcı şöyle ifade etmiştir:

...Çok uzun süre, kaç sene boyunca ben o olayı sürekli çevremden duydum. Sürekli sürekli insanlardan duydum. Konuşmasından, bakışından her şeyi görüyordum. Mesela halam beni çok severdi. Onun kızıyla aynı dershaneye gidiyorduk, yakındık falan. Kızıyla görüştürmedi beni. Halam yani. İşte senin de sevgilin olur. Amcam mesela yine aynı şekilde. Onların çocuklarıyla görüşmedim. Eskiden beni sarıp seven halam o olaylardan önce, şimdi aramızda mesafe var yani. Yıllarca kızını benimle görüştürmedi (K9).

Erkek arkadaşı olduğu öğrenilen katılımcının (K9) bir ceza pratiği olarak yaşadığı toplumsal dışlanma olasılığı, kadın katılımcılar tarafından özellikle vurgulanmıştır. Evlenmemiş bir kadının bekâretle tanımlanmasının toplumsal bir norma işaret ettiğini belirten katılımcı, kendini toplumdaki dışlanmasının da mümkün olmadığını eklemiştir:

...Toplumdan dışlanmayı açıkçası istemem. Bu yüzden yani, onu kaybetmeyi pek göze alamam ve özellikle ailemden dışlanmayı asla istemem. Ki bizim orda böyle bir şey asla affedilmez. Ben böyle bir şey yapsam da ne anneme ne kardeşlerime hiç kimseye anlatamam böyle bir şey yaptığımı (K26).

Katılımcıların anlatılarında “ailenin güvenini boşa çıkarmak” ya da “aileye laf getirmek” söylemleriyle dikkat çektikleri üzere, kadının bedeni ve cinselliği üzerinden yeniden üretilen cinsiyetçi rollerin gelişiminde ve bunların içselleştirilmesinde ailenin beklentilerinin önemli bir payı vardır (Özyeğin, 2009: 115).

...Annemle konuşuruz mesela. Sonuçta senin kız olman ayrı bir duygu diye bana şey yaptı. Hayatında çok önemli bir insanla yaşaman gereken bir şey. Annem bana bu şekilde öğretti. Onun için gerekeni yap dedi, ona göre davran. Benim için de o tarz duyguların aceleye gelmemesinden yanayım. Cinsellik güdüsü ayrı bir şey. Cinsellik duygusu engellenemeyen bir şey ama engellenebiliyor gibi. Toplum etkili değil benim için böyle düşünmemde. Kendim olarak...(K8).

...Şu an mesela erkek arkadaşım olduğunu biliyor, Mersin’de okuyan bir erkek arkadaşım var. Buraya gelip gittiğini biliyor, ama hâlâ bunu ima ediyor. Biz sana güveniyoruz, yanlış bir şey yapmayacağını bilmiyoruz. Bu öyle bir sorumluluk ki hani sen namusuna sahip çıkacaksın ona mukayyet olacaksın (K30).

Aile üyelerinin “uyarı” ve “nasihat”lerine sürekli maruz kalan kadın katılımcılar, bu toplumsallaşma sürecinde ailelerine karşı sorumluluk ve güven duygusu geliştirirler. Katılımcıların namus sınırlarını aşmayacaklarına dair ailelerine “güvence” vermesi, “kendini bilen” ve “kendine yakışanı yapan” kız çocuğu algısının da aileler tarafından kabullenmesine neden olur. Bu kabullenme sonucunda kadın katılımcılar; erkeklerin korumasına ihtiyaç duymadıkları, bireyselleşmiş bir namus anlayışı inşa ederler. Bu olgu, Tahincioğlu’nun (2011: 118-119) şu görüşlerini hatırlatır: Kendi “namus”unu “kendi içinden gelen ahlak” yardımıyla yaratmayı amaçlayan namusun yeni kontrol mekanizmalarında, “rıza” kavramının önemi büyüktür. Namusun bedenden öte bir yere, akla yaslanması; cinsel ahlakın rasyonelleştirilerek eğitim ve akıl yoluyla kazanılması gerektiği savunusu, bahsi geçen kontrol mekanizmalarındandır.<sup>14</sup> “Güven”, “güvence”, “bilinçli olmak”, “ne yaptığından emin olmak”, “kendine yakışanı yapmak”, “kendini bilmek” gibi sözcükler etrafında örülen namus anlatıları, bu şekli ile “geçmişten farklılık” üzerine inşa edilen modern kılıflar olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Kadının kendine yakışan” eylemlilikleri ve tutumları benimsemesinin özünde; Foucault’un “biyo-iktidar” olarak kavramsallaştırdığı ve geleneksel iktidar biçimlerinden farklı, üretmeye odaklanmış yeni iktidar biçiminin yansımaları görülür. Foucault (2007: 103-104) geleneksel model iktidarın; bir hükümlünlüğün yasa, yasaklama ve itaat sınırları içinde tasarlandığını belirtirken XVII. yüzyılın sonundan itibaren gelişen yeni “üretken, yaşamı desteklemeye, yaşamın sağladığı güçleri sınırlamaya değil artırmaya yönelik” yani “pozitif” bir iktidar modelinden bahseder ve bunu “biyo-iktidar” olarak kavramsallaştırır. İktidar, hakikat üretimi yoluyla bireyleri yeniden yaratır ve oluşturulan öznel deneyimleri ile iktidar ağlarının yaygınlaşmasını ve çoğalmasını mümkün kılar. Foucault’un (2014: 63) belirttiği bu iktidar biçimi; “bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder.” Foucault’un “kendilik pratiği” adını verdiği yeti ile bireyler, toplumsal ahlakın dayatmalarını kendi tutumlarıyla dengeleyerek kendi ahlaki öznelliklerini kurma aşamasında ilerler.

Namus kavramının dıştan gelen baskılarla, sürekli kadını denetlemek için kullanılan toplumsal bir olgu olarak kavramsallaştırılmasına; burada deneyimlerine ve gözlemlerine yer verilen katılımcılar sıkça tepki göstermiştir. Başkalarının koruması gereken bir kavram olarak

---

<sup>14</sup> Yıldız Tahincioğlu (2011); rızaya dayalı namus anlatılarının oluşmasında, kadınların ailelerine karşı borçlu hissetmelerinin önemli bir söylemsel alana karşılık geldiğini belirtir. Bu çalışmada da bir katılımcı (K29), ailesinin emeğine karşı “sorumluluk ve vicdan hissettiği” için onları üzmemek istemediğini vurgulamıştır. Bu emeğin ne olduğu sorusuna ise, ailesinin ona büyükşehirde okuması için izin vermesi ve eğitimi süresince maddi harcamalar yapması şeklinde cevap vermiştir.

tanımlanan namusu, çok “ilkel” ve “gerici” bulduğunu belirten kadın katılımcılar; namus kavramını bireyselleştirmiş ve ona yeni bir anlam kazandırmışlardır. Cinsellikle yoğrulan namus kavramı, “özelleştiği” ve “bireyselleştiği” anda toplumsal olandan kopmuş olmaz; aksine Berktaş’ın (1995: 213) da ifadesiyle baskının kaynağı unutturulmaya çalışılır ve kime ya da neye karşı mücadele edileceği bilinmez hâle gelir. Annesiyle namus üzerine bir konuşmasını paylaşan kadın katılımcı (K17), toplum tarafından dayatılan baskı araçlarının bireyin benliğinde anlam bulmasını çok belirgin bir biçimde anlatmaktadır:

...‘Kızım!’ dedi. ‘Hayatta kendini koruyacaksın. Kendin için koruyacaksın. Namusunu da şerefini de doğruluğunu da dürüstlüğü de. Başkası için, benim için, baban için, el alem için koruduğun her şey bizim gözümüzden uzaklaştığın yerde biter. Arkanı döndüğün zaman bizim sen, göremeyeceğimiz yerde sen, o an aklına gelen ilk şeyi yaparsın. Ama sen bazı değerleri, bazı sende olan özellikleri kendin için korumaya kalktığın anda dünyanın öteki ucuna da gitsen aynı davranışı sergilersin.’ Namus da aynen böyle bir şeydir. Birileri benim namusumu bekleyemez (K17).

Toplumsal baskının yerini bireysel vicdan anlatılarına bıraktığı bu yeni namus kurgusunda, kadın bedeninin ve cinselliğinin kontrolü kadının sadece kendisine aittir. Kadınların “bir bölük askerinin içinde ‘dahi’ kendi davranışını, değerlerini bilerek” (K23), “namusu beyinde yaşayarak” (K1) kurguladıkları beden ve cinsellik anlatılarında; “cinsellik içimizdeki sınırı çizmek için ve bizzat kendimizi sınır olarak çizmek için açtığımız bir yarı” (Foucault, 2006: 52) hâline dönüşür. Bekâret ve namus baskısını “dışımızda değil içimizdeydi.” sözleriyle anlatan Altınay (2002: 323-343), bu konudaki en etkin kontrolü kadının kendi bedenine kendisinin yaptığını belirtir. “Kadın bedeninin iktidar haritasındaki belli belirsiz ama kadını, kimliğini derinden etkileyen çok sayıdaki çizgiden birini bekâret” olarak vurgulayan araştırmacı; bekâret kavramının sebep olduğu şiddetin kadını ve bedenini “yoğurarak, yorarak ve acıtarak” görünmeden ortaya çıktığını anlatır.

Kadın katılımcıların anlatılarında, bekâret temelinde namus tanımlamaları yapılırken sıkça olumsuzlanan “namusun bacak arasında olduğu” toplumsal düşüncesi; yerini “namusun zihniyette olduğu” düşüncesine bırakmıştır. Parla (2001: 83-84); bacak arasından zihniyete yerleştirilen namus anlayışının ataerkilliği ya da namus kavramının kadın üzerindeki tahakkümünü hafifletmediğini, aksine modern kadını imleyen önemli bir unsur olarak kadınların kimliklerinde yer aldığını ifade etmektedir. Toplumda namus algısının, yalnızca kadının bekâretinin fiziksel bir işareti olarak ifade edilen himenin namevcudiyeti üzerinden şekillenmesi, katılımcılar tarafından eleştirilse de yerine konan “ruhsal bakirelik” kavramı ile himen; biyolojik taşıyıcısı olan vajinadan kaydırılıp tüm bedene yerleştirilmiştir. Bekâret, Hanne Blank’ın (2008: 12) ifadesiyle, zaman içerisinde toplumsal bir kurgu olmaktan çıkarılarak temeli bedenimize atılmış bireysel bir olguya dönüştürülmüştür. Bedenin “ruhun hapisanesi” (Rabinow, 1991: 177) olarak kurgulandığı

anlatılarda; bir kadın görüşmecinin “kızların okumasının askerlik yapmaya benzediği” düşüncesine (K29) katılması gibi, kadınların bedenlerini “terbiye” edebildikleri ölçüde “kadınlık” vazifelerini yerine getirebildikleri görüşü tekrar edilmiştir. Kadının “kendini bilmesi” üzerinden sıkça tekrar edilen bu ifadelerde, kadının sorumluluklarını ve vazifelerini yerine getirdiği takdirde, kendinden ve cinselliğinden şüphe etmesine gerek duymaması gerektiği vurgulanmıştır.

### **Sonuç**

Kadın bedeni ve cinselliği üzerindeki iktidar ilişkilerinin ve yapılarının görünürlüğü, beden ve cinselliğin siyasallaşması; aydınlanmacı liberal feminizmin eksiklikleri üzerine yükselen radikal feminist hareketlilikle ivme kazanmıştır. Bedenin, ailenin ve evin; cinsiyete dayalı ayrımcılık ve iktidar ilişkilerinin somutlaştığı mekânlar olarak imlenmesi, bilinç yükseltme hareketlerinde ortaya çıkan “kişisel olanın politik olduğu” şiarıyla mümkün olmuştur. Kamusal alandaki eşitlik taleplerinin, cinsiyet ayrımcılığıyla mücadelede kazanımlara yol açtığı kabul edilse de özel alandaki cinsiyete dayalı eşitsizliğin farklı görünümünde devam etmesi, bu tartışmaları meşrulaştırmıştır. Modern ataerkinin kamusal alanda uyguladığı “biçimsel eşitlik”, kadın bedenine içkin iktidar örüntülerinin göz ardı edilmesine yol açmış; bedenin rasyonelleştirilerek nötr bir cisim olarak algılanmasını beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda, üniversite öğrencileriyle gerçekleştirilen saha çalışması; namus bağlamında kadın bedenine kazandırılan yeni anlamları düşünmemiz için önemli sonuçlar ortaya çıkarmıştır.

Çalışma; gelenekselin reddi üzerine inşa edilen bireysel namus anlayışları ve bunların kurgulanma biçimleriyle sonuçlanmıştır. Kadın katılımcıların kendi namus anlayışlarını, “bilinçli olmak, kendine yakışanı yapmak ve kendini bilmek” söylemleri aracılığıyla ürettikleri ortaya çıkmıştır. Bireyin kendini “ahlaki özne” olarak oluşturduğu bu süreçte, bireyin kendi benliği ile kurduğu ilişki çarpıcıdır. Baskı ve tahakkümün sınırlarının keskinliğine işaret eden geleneksel hükümler farklı olarak “parçalı”, “adem-i merkezîyetçi” ve “gündelik ilişkilere sızan” yeni bir iktidar modelinin varlığı bu noktada anlamlı hâle gelmiştir. Namusun yeni kontrol mekanizmalarında dışarıdan gelen baskı araçları, “güven” ve “bilinçlenme” kavramlarının söyleme sokulmasıyla önemsizleştirilmiş; bunun yerini, gündelik hayatın birçok veçhesine bulaşan mikro-iktidar ağları almıştır. Bunun sonucunda namus, kadının kamusal ilişkilenebileceği biçimlerini, gündelik hayatını ve davranışlarını yönlendiren ve yeniden şekillendiren bir öztahakküm aracına dönüşmüştür.

“Suçluluk” ve “huzur” ikileminde ortaya çıkan namus anlatıları; toplumsal ve kültürel öğrenme süreçlerinin bir parçası olarak duygular ve toplumsal cinsiyet ilişkisi bağlamında başka çalışmalar için değerlendirilebilir potansiyeli taşımaktadır. Ataerkinin ve eril tahakkümün kadın

bedeninde ve kimliğinde yarattığı endişe, huzursuzluk ve suçluluğun izlerini sürerek duyguların feminist politikasını yapmak; onları bireysel deneyimlerin ötesinde tartışmaya açarak duyguların politik olduğunda ısrarcı olmayı beraberinde getirecektir.

### Summary

The diverse constructions of women's bodies and sexuality are formed based on honor which is determined as a "male excuse" to justify and reproduce gender hierarchy and patriarchy. To understand how honor functions on this issue, etymological origins of the word could be instructive in some ways. *Namus* in Turkish is derived from the Greek word *nomos* which basically means "foundational principle or general principle" (Şenyapılı, 2009: 211). Schmitt (2006:70) defines *nomos* as "the measure by which the land in a particular order is divided and situated; it is also the form of political, social, and religious order determined by this process. *Namus* in Turkish indicates a "heterosexist patriarchal rule" which requires men and women to live accordingly to their gender. In this reconstruction, female submission to sexual norms is of the highest importance.

Besides being sexist, *namus* has a liquid structure, as well. From classic patriarchy to modern patriarchy, patriarchy has gained new meanings, contexts and discursive structures in which *namus* is redefined and reconstructed according to each paradigm. This study emphasizes the liquidity of the concept through displaying it in different historical and geographical contexts. Patriarchy and gender are signified as the common features of that universality, though. The main purpose of this study is to reveal the mechanisms in which *namus* is reconstructed. It is claimed that *namus* is reconstructed as a discursive object in which power reproduces knowledge.

Feminist epistemology is followed in order to understand patterns that control and confine women through their bodies, sexuality, and relations in their daily lives. Being touched upon by social constructivism, feminist methodology and theories attach significant importance to female experiences and stories to react to such claims that state those are personal and thus normal (Gordon, 1993: 312) with the motto from radical feminism "Personal is political." Objectivity, reflexivity and the subject of the research (Kümbetoğlu, 2011: 483) are the points raised in this study through in-depth interviews conducted with thirty-five university students in Akdeniz University in 2013-2014. Female and male participants at different ages are from various departments and geographic regions. They are interviewed through a semi-structured question form and the interviews last approximately 45 minutes.

The narratives of the participants are analyzed employing such theories and concepts as *social constructivism, patriarchal bargaining, and bio-power*. It is revealed that *namus* is reshaped

by the participants through such latent and modern discourses as love, fidelity, and trust upon the denial of traditionally labeled descriptions of the concept which includes physical violence and murder. They react to that “traditional” concept as it connotes to “direct male control, violence, and femicide which are considered to be closely related to ignorance and lack of education. Therefore, they conceptualize individual namus definitions to discard those backward references. Newly created definitions of namus, their experiences and stories are analyzed through three themes. “Gendered Namus Reconstructions”, “Jealousy: A Patriarchal Protection System” and Namus as Permeating through Women’s Bodies” are the themes formulated in order to track down namus on the discourses of love, fidelity, and reliability. It is concluded that discourses of namus which are the impacts of masculine domination over women’s bodies are reproduced through new subjects and social practices. Furthermore, the core element of sexism inherent to namus is not abated. Namus is reproduced within a new discursive context which requires female self-control and self-subjugation to confine women’s emotions, bodies and sexualities rather than such traditionally labeled external factors as social or family pressure. These practices of the self are discussed through manufacturing consent.

#### **Yazarın Notu:**

Bu çalışma, yazarın “Değişen ve Dönüşen Sosyal Bir Olgu olarak Namus ve Toplumsal Cinsiyet” (2015) başlıklı yüksek lisans tez çalışmasından üretilmiştir.

#### **Kaynakça**

- Abbott, P. & Wallace, C. & Taylor, M. (2005). *An introduction to sociology: Feminist perspectives*. New York: Routledge.
- Ahmed, S. (2017). *Feminist Bir Yaşam Sürmek*, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Akkoç, N. (2006) Namus Adına Uygulanan Şiddetin Kültürel Dayanakları. Mojab, S. & Abdo, N. (Der.) *Namus Adına Şiddet Kuramsal ve Siyasal Yaklaşımlar* içinde (s.119-132). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aksoy, Ö.A. (1988). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Altınay, A.G. (2002). Bedenimiz ve biz: Bekaret ve cinselliğin siyaseti. Bora, A. & Günel, A. (Der.) *90'larda Türkiye'de Feminizm* içinde (s.323-343). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Andersen, M.L (2015). *Thinking about Women Sociological Perspectives on Sex and Gender*, Londra: Pearson Education, Inc.



- Baker, N.V., Gregware, P.R., Cassidy, M.A. (1999) Family Killing Fields: Honor Rationales in the Murder of Women, *Violence Against Women*, 5(2), 164-184.
- Berger, P.L. & Luckmann, T. (1991). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Londra: Penguin Books.
- Berktaş, F. (1995). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hristiyanlıkta ve İslamiyette Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Blank, H. (2008). *Bekaretin El Değmemiş Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Campbell, J.K. (1965). Honour and The Devil. Peristiany, J. G. (Ed.) *Honor and Shame the Values of Mediterranean Society* içinde (s.139-170). Londra: The Trinity Press.
- Connell, R.W. (2005) *Masculinities*. California: University of California Press.
- Ecevitoglu P. (2012). *Namus, Töre ve İktidar: Kadının Çıplak Hayat Olarak Kuruluşu*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- El Sadawi, N. (2015). *The Hidden Face of Evil*. Londra: Zed Books.
- Enloe, C. (2004) *The Curious Feminist Searching for Women in a New Age of Empire*. California: University of California Press.
- Ergün, E. (2006). *Social, Medical and Legal Control of Female Sexuality Through Construction of Virginity in Turkey*. Towson University, Master of Science in Women's Studies.
- Foucault, M. (2006). *Sonsuza Giden Dil*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2007) *Cinselliğin Tarihi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2014) *Özne ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fournier, P., McDougall, P., Dekkers, A, R. (2012). Dishonour, Provocation and Culture: Through the Beholder's Eye?, *Canadian Criminal Law Review*,16,161-193.
- Freund, P. E. S. & McGuire, M. B. (1991). *Health, illness, and the social body: A critical sociology*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- Gordon, A. F. (1993). Twenty-two theses on social constructionism: A feminist response to Ibarra and Kitsuse's "Proposal for the study of social problems. Holstein, J. A. & Miller, G. (Ed.). *Reconsidering social constructionism: Debates in social problems theory* içinde (s.301-326). New York: Aldine de Gruyter.
- Gramsci, A. (1971). İçinde Hoare, Q. & Nowell-Smith, G. (ed.). *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Londre: Lawrence and Wishart Trans.

- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- hooks, b. (2012). *Feminizm Herkes İçindir Tutkulu Politika*. İstanbul: BGST Yayınları.
- Kandiyoti, D. (1987). Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case, *Feminist Studies*, 13 (2), 317-338.
- Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with Patriarchy, *Gender and Society*, 2(3), Special Issue to Honor Jessie Bernard, 274-290.
- Kandiyoti, D. (2013). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Koğacıoğlu, D. (2004). The Tradition Effect: Framing Honor Crimes in Turkey, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 15(2), 118-152.
- Kümbetoğlu, B. (2011). Feminist Yöntem ve Kadın Çalışmalarına İlişkin Bazı Sorular, Sorunlar. Sancar, S. (Der.) *Birkaç Arpa Boyu 21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar Prof. Dr. Nermin Abadan Unat’a Armağan* içinde (s.475-504). İstanbul: Koç üniversitesi Yayınları.
- Letherby, G. (2003). *Feminist Research in Theory and Practice*. Philadelphia: Open University Press.
- Lorber, J. (1994). *Paradoxes of gender*. New Haven: Yale University Press.
- Mojab, S. (2006). “Namusun” Tikelliği ve “Öldürmenin” Evrenselliği: Erken Uyarı Sinyallerinden Feminist Pedagojiye. Mojab, S. & Abdo, N. (Der.) *Namus Adına Şiddet Kuramsal ve Siyasal Yaklaşımlar* içinde (s.17-42). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Mutluer, N. (2008) Türkiye’de Cinsiyet Hallerinin Sınırları: Namussallaştırma. Mutluer, N. (Der.). *Cinsiyet Halleri* içinde (s.14-30). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Ortner, S. B. (1978). The Virgin and the State, *Feminist Studies*, 4(3), 19-35.
- Özyeğin, G. (2009). Virginal Facades: Sexual Freedom and Guilt among Young Turkish Women, *European Journal of Women’s Studies*, 16(2), 103-123.
- Parla, A. (2001). The "Honor" of the State: Virginitiy Examinations in Turkey, *Feminist Studies*, 27(1), 65-88.
- Rabinow, P. (1991) *The Foucault Reader An Introduction to Foucault’s Thought*. New York: Penguin Books.

- Sirman, N. (2006). Akrabalık, Siyaset ve Sevgi: Sömürge-Sonrası Koşullarda Namus- Türkiye Örneği. Mojab, S. & Abdo, N. (Der.) *Namus Adına Şiddet Kuramsal ve Siyasal Yaklaşımlar* içinde (s.43-61). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Sirman, N. (2011). Kıskançlığın Ekonomisine Doğru, *Amargi*,16, 30-32.
- Stanley, L. & Wise S. (1993) *Breaking Out Again Feminist Ontology and Epistemology*. Londra: Routledge.
- Şenyapılı, Ö. (2009). *Her Sözcüğün Bir Öyküsü Var*. Ankara: Odtü Yayınevi.
- Tahincioğlu Yıldız, A.N. (2011) *Namusun Halleri*. İstanbul: Postiga Yayınları.
- Tillion, G. (2006). *Harem ve Kuzenler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Üşür Sancar, S. (2004). Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi, *Doğu Batı: İdeolojiler II*, 29, 1-15.