



***FEMALE GENITAL MUTILATION İLE
İLGİLİ HEGEMONİK OLMAYAN
SÖYLEMLER***

Doktora Tezi

Karol Yohana CAMARGO GALINDO

Eskişehir 2024

***FEMALE GENITAL MUTILATION İLE İLGİLİ HEGEMONİK OLMAYAN
SÖYLEMLER***

Karol Yohana CAMARGO GALINDO

DOKTORA TEZİ

Sosyoloji Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Serap SUĞUR

**Eskişehir
Anadolu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temmuz 2024**

JÜRI VE ENSTİTÜ ONAYI



ÖZET

FEMALE GENITAL MUTILATION İLE İLGİLİ HEGEMONİK OLMAYAN SÖYLEMLER

Karol Yohana CAMARGO GALINDO

Sosyoloji Anabilim Dalı

Anadolu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temmuz 2024

Danışman: Prof. Dr. Serap SUGUR

Kültürel, dini ve estetik nedenlerle yapılan, kadınların sağlığı ve yaşamı üzerinde sonuçları olan *female genital mutilation* (FGM) Kolombiya'daki yerli toplulukta dahil dünyadaki farklı topluluklarda da uygulandığı belgelenmiştir. Kolombiya'daki FGM ise 2007'de kamuoyuna duyurulması ile akademisyenler ve aktivistler başta olmak üzere çoğu kurum, FGM'nin insan hakları ihlali ve toplumsal cinsiyete dayalı şiddet olduğuna ve ortadan kaldırılmasına yönelik çalışmalar yürütmekte. Kolombiya'daki uygulama, yerli halka mensup bir topluluğun kadınları tarafından gerçekleştirilmekte ve bu halk iç çatışma, ayrımcılığa karşı mücadele eden 115 yerli etnik gruptan yalnızca biridir.

Bu pratiğin dönüştürülmesi sürecinde yapılan tartışmalardan biri de kurumsal söylemlerin etnosentrizmiyle ilgilidir. Kullanılan kategoriler ve kavramlar, egemen söylemin dışındaki yerel seslere ve eylemlere atıfta bulunmamıştır. Bu çalışma ise yerli kadınların söylemlerinde yer alan, epistemolojik hegemonyanın görmezden geldiği bir yorumlama çerçevesi oluşturan kadınların sağlığını ve yaşamlarını etkileyen uygulamaların dönüşümüne katkıda bulunabilecek kategori ve kavramları tespit etmektedir. Bu amaçla, feminist epistemolojik ve metodolojik çerçeve içinde dekolonyal feminizmin teorik önermelerini paylaşarak, yerli kadınların söylemlerini ve topluluklarda FGM'e yaklaştıkları düşünce sistemlerinin temelini belirlemek için saha çalışması ve belge incelemesi yapılmıştır. Bulgular, yerli kadınların bilgisinin, bireysel ve kolektif yaşamlarıyla ilgili olan bu uygulamayı ele almak için meşru bir çerçeve sağlayan bir bilgi kaynağı olduğu sonucuna götürmektedir.

Anahtar Sözcükler: yerli kadınlar, kültürel pratikler, kadın sünneti, postkolonyal feminizm, hegemonik düşünce

ABSTRACT

NON-HEGEMONIC DISCOURSES ON FEMALE GENITAL MUTILATION

Karol Yohana CAMARGO GALINDO

Department of Sociology

Anadolu University, Graduate School, June 2024

Supervisor: Prof. Dr. Serap SUĞUR

Female genital mutilation (FGM), which is practiced for cultural, religious, and aesthetic reasons and has significant consequences for women's health and lives, has been documented in communities around the world, including among the indigenous community in Colombia. Since FGM in Colombia was publicized in 2007, many organizations, including academics and activists, have been working toward the elimination of FGM as a violation of human rights and gender-based violence. In Colombia, the practice is carried out by women from an indigenous community, one of 115 ethnic groups that are struggling against internal conflict and discrimination.

One of the debates in transforming this practice concerns the ethnocentrism of institutional discourses. The categories and concepts used often do not refer to local voices and actions outside the dominant discourse. This study aims to identify categories and concepts within the discourses of indigenous women that can contribute to the transformation of practices affecting women's health and lives, which are often overlooked by epistemological hegemony. To this end, by incorporating the theoretical propositions of decolonial feminism within a feminist epistemological and methodological framework, fieldwork and document reviews were conducted to identify the discourses of indigenous women and the foundational systems of thought through which they approach FGM in their communities. The findings lead to the conclusion that indigenous women's knowledge is a valuable source that provides a legitimate framework for addressing this practice in relation to their individual and collective lives.

Keywords: indigenous women, cultural practices, female genital mutilation, postcolonial feminism, hegemonic thought.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Anadolu Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı”yla tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

.....
(İmza)

Karol Yohana Camargo Galindo

.....

(Öğrencinin Adı Soyadı)

İÇİNDEKİLER

BAŞLIK SAYFASI	i
JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
TABLolar DİZİNİ.....	ix
GÖRSELLER DİZİNİ	x
KISALTMALAR DİZİNİ	xii
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Amaç	2
1.2. Önem	3
1.3. Kavramlar	4
1.4. Rapor Yapısı.....	5
2. KURAMSAL ÇERÇEVE.....	7
2.1. ‘Egemen Feminizm’e Bir Eleştiri Olarak Tanımlanan Postkolonyal Feminizm	8
2.2. Postkolonyal Çalışmaların Bir Mirası Olarak Anlaşılan Postkolonyal Feminizm	11

2.3.	Postkolonyal Feminizmin Özerk Teorisi	14
3.	METODOLOJİK YAKLAŞIMLAR	20
3.1.	Epistemolojik Temeller	21
3.1.1.	Feminist epistemolojiler	21
3.1.2.	Sosyal Epistemolojiler	24
3.2.	Benimsenen Metodoloji	25
4.	YÖNTEM	27
4.1.	Araştırma Bağlamı	30
4.2.	Araştırma Deseni	31
4.3.	Kadın Liderlerle Diyalog (Derinlemesine Görüşmeler)	33
4.4.	Topluluk Toplantıları (Odak Grupları)	40
4.5.	Belgelerin İncelenmesi	44
4.6.	Veri Analizi	46
4.7.	Araştırmanın Güvenilirliği	47
5.	BULGULAR	50
5.1.	Özneler: Kolombiya'da “Kadın Cinsel Organlarının Değiştirilmesi Ritüeli”ni Uygulayan Kadınlar	51
5.1.1.	Kolombiya'daki yerli kadınlar	51
5.1.2.	<i>Embera Chami</i> topluluğunun kadınları	60
5.2.	Uygulama: “Kadın Cinsel Organlarının Değiştirilmesi Ritüeli” Uygulamasının Genel Tanımı	67
5.2.1.	Kolombiya'da “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli”	69

5.2.2. “Kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli”ne tepkiler	73
5.3. Yerel Eylemler ve Söylemler	79
5.3.1. Yerli kadınlar için “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli”	81
5.3.2. “Kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli” uygulamasıyla ilgili topluluk eylemleri	88
5.3.3. “Kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli” uygulamasıyla ilgili yerli söylemler.....	98
5.4. Yerel ile Kurumsal Tepkilerin İlişkisi	110
5.4.1. Uluslararası işbirliği.....	111
5.4.2. Devlet kurumları	112
5.4.3. Feminist bakış açısı.....	115
6. SONUÇ	121
KAYNAKÇA.....	132
EKLER	
ÖZGEÇMİŞ	

TABLÖLAR DİZİNİ

Tablo 4.1. Derinlemesine görüşmeler ve odak grupları için tematik alanlar	32
Tablo 4.2. Belgelerin analizi için çalışma kılavuzu	32
Tablo 4.3. Katılımcıların kodları ve özellikleri.....	34
Tablo 4.4. Yürütülen odak grupları.....	42
Tablo 5.1. Kolombiya'da geçerli olan uluslararası hukuk normları	73



GÖRSELLER DİZİNİ

Görsel 4.1. Görüşmelerden bir tanesinin gerçekleştiği yer/topluluk. Yazarın kendi çektiği fotoğraf. 7 Haziran 2022	35
Görsel 4.2. Topluluklara ulaşmak için asfaltsız yollar. Yazarın kendi çektiği fotoğraflar. Haziran 2022	39
Görsel 4.3. Topluluklara gitmek için kullanılan ulaşım araçları. Yazarın kendi çektiği fotoğraf. 7 Haziran 2022	40
Görsel 4.4. Yerli kadınlar toplantısı (Embera kadınları dahil). Yazarın kendi çektiği fotoğraf. 4 Haziran 2022	41
Görsel 4.5. Bir topluluktaki yetkililerle toplantı. Yazarın kendi çektiği fotoğraf. 4 Haziran 2022	41
Görsel 4.6. Bogota’da Embera kadınlarıyla odak grubu. Yazarın kendi çektiği fotoğraf. 3 Temmuz 2022	42
Görsel 4.7. Yerli kadınlar tarafından yazılan bazı kitapların kapağı	45
Görsel 5.1. Araştırma sorusunun unsurları	50
Görsel 5.2. Birçok yerli topluluğun yaşadığı dağlık alanlar. Yazarın kendi çektiği fotoğraf. 13 Haziran 2022	55
Görsel 5.3. Embera Chami topluluğu. Yazarın kendi çektiği fotoğraf. Ekim 2022.....	56
Görsel 5.4. Embera halkının yaşadığı bölgeler ve “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli” uygulamasının belgelendiği belediyelerin yerleri (Adapted from UNFPA, 2011, s. 15).....	62
Görsel 5.5. Chami halkının karakterizasyon kapağı (Organización Nacional Indígena de Colombia, T.Yb)	63

Görsel 5.6. Embera kadınlarının yaptığı kolyelerin satışı. Yazarın kendi çektiği fotoğraf. Ekim 2022	64
Görsel 5.7. Bazı görüşmelerin ve odak grubunun gerçekleştirildiği topluluk. Yazarın kendi çektiği fotoğraf. 8 Haziran 2022	65
Görsel 5.8. Kadınların sağlığını ve yaşamlarını etkileyen kültürel uygulamalar hakkında konuşmak için nesiller arası Embera kadın buluşması. Yazarın kendi çektiği fotoğraf. Ekim 2022	96



KISALTMALAR DİZİNİ

CEDAW:	Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women
CRIR:	Consejo Regional Indígena de Risaralda (Risaralda Bölgesel Yerli Konseyi)
DANE:	Departamento Administrativo Nacional de Estadística
DNP:	Departamento Nacional de Planeación de Colombia
ECMIA:	Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (Amerika Yerli Kadınları Kıta Ağı)
FGM:	Female genital mutilation
IACHR:	Inter-American Court of Human Rights
ICBF:	Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (Kolombiya Aile Refahı Enstitüsü)
ILO:	International Labour Organization (Uluslararası Çalışma Örgütü)
MDG-F:	Millennium Development Goals Achievement Fund
MPC:	Mesa Permanente de Concertación de los Pueblos y Organizaciones Indígenas (Yerli Halklar ve Topluluklarla İstişare Daimî Masası)
OIM:	International Organization for Migration (Uluslararası Göç Örgütü)
ONIC:	Organización Nacional Indígena de Colombia
ORIVAC:	Organización Regional Indígena del Valle del Cauca
SIVIGE:	Sistema Integrado de Información sobre Violencias de Género (Toplumsal Cinsiyet Şiddeti Entegre Bilgi Sistemi)
UN:	United Nations (Birleşmiş Milletler)
UNFPA:	United Nations Population Fund

- UNICEF:** United Nations Children's Fund (Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım Fonu)
- USAID:** United States Agency for International Development (Amerika Birleşik Devletleri Uluslararası Kalkınma Ajansı)
- WHO:** World Health Organization (Dünya Sağlık Örgütü)



1. GİRİŞ

Kültüre, dine ya da geleneğe dayanarak kadınların bedeni üzerinde belirli ve doğrudan gerçekleştirilen toplumsal uygulamalar bulunmaktadır. *Female genital mutilation* (FGM)¹ ise uluslararası literatürde tanınan uygulamalardan sadece biridir.

Özellikle Sahra altı Afrika ülkeler, Orta Doğu ve Asya başta olmak üzere dünya çapında yaklaşık 200 milyon kadının “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli” (KOD ritüeli) uygulamasını deneyimlediği tahmin edilmektedir (United Nations Population Fund, 2020). KOD ritüeli uygulaması Kolombiya’da da gerçekleşmektedir ve bu uygulama 2007’de yayınlanan bir haberin ardından farklı kuruluşlarca belgelenmeye başlanmıştır.

Uluslararası kurum ve kuruluşların yanı sıra akademisyenler ve aktivistlerin de bu uygulamayı insan hakları ihlali olarak kabul etmiş olması, bu bağlamda önleme ve yasak mekanizmalarını da beraberinde getirmiştir. Ulusal ve uluslararası literatürde, uygulamanın tıbbi, sosyokültürel ve yasal yönlerini büyük ölçüde ele alarak bu uygulamanın önlenmesi konusunda eğitimin önemi özellikle vurgulanmıştır.

Fakat bu toplumsal ve kurumsal tepkiler bir geçmişe ve belli bir bakışa sahip olduğundan bu uygulamaya yaklaşımları da farklı tartışmalara yol açmıştır: Kültürel meşruiyet ve Batı söyleminin evrenselliği iddiası, bireysel ve kolektif haklar arasındaki çatışma, sosyal normlar ve cinsiyet kimliği, kozmetik cerrahi ve erkek sünneti gibi diğer vücut modifikasyon uygulamalarına karşı farklı söylemler, dış aktörlerin ve yerel bireylerin rolü, uluslararası kurumlar ve ulusal özerklik vb.

Ana tartışmalardan biri de bazı müdahaleleri karakterize eden kültürel meşruiyetin ve etnosantrik söylemlerin sorgulanması ile ilgilidir. Ancak çözüm ise, ilgili kadınların, toplulukların ve kültürlerarası diyalogun öneminin kavranmasıdır. Fakat, yaygın olarak KOD ritüeli analizinde kullanılan yerleşik kategoriler; yerel kavramları veya egemen söylemler dışındaki teorik gelişmeleri içermemektedir.

¹Bu çalışmada ‘kadın sünneti’ ve *female genital mutilation* ifadeleri yerine “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli” (KOD ritüeli) ifadesi kullanılacaktır. Bunun iki nedeni vardır: Birincisi, incelenen uygulama hakkında ortaya çıkabilecek etik veya yasal yargılardan kaçınmaya yönelik alınmış kişisel bir karardır. İkincisi, hegemonik olmayan konumlar ve söylemler ile konuyu analiz etmeyi amaçlayan araştırma hedefleriyle kullanılan dil arasındaki tutarlılığı sağlamaktır. Teorik araştırma alanındaki ilk faaliyetlerden biri, bu uygulamanın nasıl adlandırılacağına dair tartışmaların gözden geçirilmesi olacaktır.

Beden ve sağlık üzerine gelişen yerel söylemler ve bunun KOD ritüeli gibi geleneksel uygulamalarla ilişkisi üzerine araştırmalar sınırlı kalmaktadır. Araştırmalar ve ilgili teoriler bu tür uygulamaları yaşayan kadınların eylemselliğine ve düşüncelerine yer vermediklerinden dolayı yetersizdir. Aynı şekilde, yerli kadınların bu tür uygulamalar ile ilgili ürettikleri teorik tartışmalar hakkında ise çok az belge bulunmaktadır.

Bu yetersiz kaynaklar, yerli kadınların değişim ve dönüşümün aktörleri olarak sınırlandırılmasına ve dışlanmasına neden olmaktadır. Ayrıca, kadınların kendi bedenlerinin dönüştürülmesine karar verme konusunda bağımsız olduğu “uygar ve rasyonel kültür”e karşı, kadın bedenine yönelik dehşet verici, vahşı ve irrasyonel (Afrikalı, Müslüman veya Yerli) “başka bir kültür” imajı güçlendirilmektedir. Sonuç olarak, bu kadınların sağlığını ve yaşamını etkileyen bu ve diğer uygulamaların dönüşüm süreçlerine katkıda bulunabilecek bireysel ve kolektif süreçler görünmez kılınmaktadır.

Sunulan soruna dayanarak, bu araştırma, yerli kadınlar, onların kültüre dayalı, sağlıkları ve yaşamları üzerinde etkiler yaratan uygulamalar, etrafındaki eylemler ve konuşmalar hakkındaki soruyla yönlendirildi.

1.1. Amaç

KOD ritüeli konusuna ilk yaklaşımda, yerli kadınların, kendi topluluklarının erkeklerine tabi kılınmasının sonucunda bu uygulamaya maruz kaldıklarına inancım tamdı. Bu doğrultuda tanımlarda “cinsel kontrol”, “erkek gücü”, “cinsiyete dayalı şiddet” gibi kavramları kullandım. Amacım toplumsal cinsiyet ve insan hakları perspektifi doğrultusunda bunun ortadan kaldırılması için çalışmaktı. Ancak bu uygulama ve pratiğin dönüşümünde kadınların rolüne dair bakış aımı sorgulayan bazı teorik sorunlar ortaya çıkmaya başladı.

Böylece zihnimde bilgi sistemlerine dair bir tartışma ortaya ıktı. Yerli kadınlara bakış aımı kendi spesifik konumumdan tanımlama ve aynı zamanda onların benimkinden farklı olan konumlarını tanıma ihtiyaı belirdi. Onları, anlamlar veren ve diğer düşünce biçimlerini inşa eden aktörler, özneler olarak görmeye başladım.

Sonuç olarak, bu araştırmanın ana amacı KOD ritüeli uygulamasını tanımlamak veya Kolombiya’da gerçekleşen biçimine ilişkin niceliksel veri sağlamak değildir. Bu uygulamanın kökeni, Kolombiya’daki toplumlar tarafından gerçekleştirilen KOD ritüelinin türü veya sonuçları hakkında açıklayıcı bir çalışma ortaya koymak da değildir. Ayrıca bu araştırma, bu deneyimi yaşayan kadınların sayısı veya yüzdesi hakkında birincil niceliksel veriler de sunmuyor.

Bu araştırmanın amacı, yerli kadınların, kadın toplum hareketlerinin ve ortaya koydukları teorik birikimin, sosyo-kültürel nedenlerle kadın bedeninde gerçekleşen uygulamalara, özellikle de KOD ritüeline nasıl yaklaştıklarını ve dönüşüm süreçlerini nasıl yarattıklarını ve bu süreçlere nasıl katıldıklarını ortaya koymaktır.

1.2. Önem

Kolombiya’da, ülke topraklarının %29,8’inde yaşayan 102 yerli toplum vardır. Bu yerli toplumlardan biri, Kolombiya’nın huzurlu bölgesinde, Panama ve Ekvador’da yaşayan *Embera* adlı toplumdur. Kolombiya’da bu toplum yaklaşık 250.000 kişilik nüfusa sahiptir ve 4 alt topluma ayrılmıştır. Bu alt toplumlardan biri ise nüfusu 30.000 olan *Embera Chami*’dir.

2007 yılında medya, *Embera Chami* topluluğu kadınlarının uzun yıllar boyunca uyguladıkları klitoris değiştirilmesi uygulaması sonucu ölen, bu topluma mensup bazı kızların ölüm haberlerini yayınlamıştır. Bu haberlerin yaygınlaşmasından bu yana, uluslararası kuruluşlar, Devlet, akademi, feminist hareket ve medya kuruluşları genel olarak, uygulamayı bir insan hakları ihlali olarak kabul etmiş ve ortadan kaldırılması için bir taahhütte bulunmuştur.

Bununla birlikte, bugüne kadar bu uygulamanın boyutu hakkında sistematik bir bilgi yoktur ve ortadan kaldırıldığını belirten toplumlar olduğu gibi, sürekliliğine dair de resmi olmayan raporlar vardır. Ayrıca, toplumun bir kesimi tepkilerinde yerli kadınlar ve toplumları suçlu gibi göstermiş, bir kesimi ise önleme ve eğitim faaliyetlerine öncelik vermiştir. Bazı gruplar ise bu durumun daha derinlemesine analiz edilmesini desteklemiştir. Bu farklı tepkiler, kadın bedenine yönelik ve sosyal olarak gerekçelendirilen bu tür uygulamaların nasıl ele alınması gerektiği konusunda tartışmalar yaratmıştır.

Dolayısıyla, kurumsallaşmamış ve dolayısıyla çok az görünür bir yorum çerçevesi oluşturan yerli kadınların söylemlerinde yer alan kavramları ve kategorileri belirlemek ihtiyacı doğmuştur. Ayrıca, yerli kadın hareketlerinin ve onların teorik birikimlerinin KOD ritüeli uygulamasına nasıl yaklaştığını ve kadın bedenini doğrudan etkileyen diğer uygulamaların dönüştürülmesine nasıl katkıda bulunduklarını analiz etmek önemlidir. Bu, gerçekleştirilen eylemlerin meşruiyetine ve sağlanan dönüşümün analizine olduğu kadar, kadınların bedenini doğrudan etkileyen bu ve diğer uygulamaların dönüştürülmesinin olanaklarını anlamaya da katkıda bulunacaktır.

1.3. Kavramlar

Yerli:

İspanyolca'da Latince *indigēna*'dan gelen *indígena* terimi kullanılır. 'Yerli', 'oradan gelen' anlamındaki bu sözcük, 15. yüzyılda İspanyolların gelişinden önce bu topraklarda yaşayan insanlara atıfta bulunmak için 19. yüzyılın ortalarında Amerika'nın bağımsız devletleri tarafından benimsenmiştir (Ramírez-Zavala, 2011).

Bu terim Batı düşüncesinde "öteki"nin kavramsal inşasında önemli bir role sahip olmasına rağmen (Córdova-Márquez, 2018), *Abya Yala* topraklarının (Amerika toprakları) yerli halkları tarafından da benimsenen bir terimdir. Bu benimseme, aşağılayıcı bir çağrışım kazanan "indio" (Hindistan'dan) terimine karşı çıkmanın da bir yoluydu. Kolombiyalı bir tarihçi, "indio" teriminin nasıl "aşağı, fakir ve eğitimsiz insanlarla eş anlamlı hale geldiğini" anlatmaktadır (Pulido-Prada, 2021).

"Aborijin", "natif", "etnik" veya "kabile" terimleri de bu topraklarda yaşayan halklara ve genel olarak Avrupa kolonizasyonundan önce bir kültürü sürdüren halklara atıfta bulunmak için kullanılmaktadır. Bu araştırmada İspanyolca "indígena" (Türkçe'deki karşılığı olarak "yerli") terimi benimsenmiştir. Çünkü bu terim, bu toprakların natif halklarını, kendi kozmosları ve tarihleriyle ilgili önemli iddialara sahip siyasi bir özne olarak tanımlamak için kullanılan bir terimdir.

Dil bir güç mücadelesidir. Bu anlamda terimler siyasi gerçeklerdir. Yerli halklar için her bir kelimenin ve her bir kavramın anlamını iletirmek önemlidir. *India*, *indígena* ya da aborijin olarak adlandırılmak umrumda değil; söz konusu olan anlam, diğerinin *indígena*, *indio* veya aborijin insanlarını geçmişin araştırma nesneleri olarak değil, bugünün siyasi, aktif, sosyal özneleri olarak yeniden düşünmesidir (Secretaría de Cultura de la Nación de Argentina, 2018).

Kadın Sünneti:

Bu araştırmada ‘kadın sünneti’ ve *female genital mutilation* ifadeleri yerine KOD ritüeli ifadesi kullanılacaktır. Bunun iki nedeni vardır: bir yandan, incelenen uygulama hakkında ortaya çıkacak etik veya yasal yargılardan kaçınmaya yönelik alınmış kişisel bir karardır. Öte yandan, hegemonik olmayan konumlar ve söylemler ile konuyu analiz etmeyi amaçlayan araştırma hedefleriyle kullanılan dilin tutarlılığını sağlamaktır. Araştırmanın teorik kısmında, bu uygulamanın nasıl adlandırılacağına dair tartışmalar gözden geçirilecektir.

Hegemonik Olmayan:

Hegemonya, Yunanca *eghesthai*’den gelir, yani liderlik eden, lider olan, rehber olan anlamına gelir. Dolayısıyla hegemonik düşünce, rehber olarak sunulan, fikir üretme, gerçekleri yorumlama ve yönlendirme hakkına sahip olan düşüncedir. Yol gösterici olması nedeniyle tek makul şey olarak kabul edilir. Örtülü olarak, bazen de açıkça, farklı olan her şeyi “başka” bir şey olarak tanımlar.

Gargallo-Celentani’yi (2012) takip ederek, Antonio Gramsci’ye göre hegemonik üstünlük;

Egemen sınıfın kendisini sürdürmek için kullandığı bir ideolojinin aktarım biçimi ile ilgilidir. Ekonomik, askeri ve politik doktrinleri, felsefi fikirleri, sosyal ve dini inançları açık ya da gizli bir şekilde popüler kesimlere empoze eder ve hatta sonunda rıza gösterdikleri güzel algısını dayatır. (s. 157).

Bu değerlendirmeler altında hegemonik olmayan, kendisini tek yol olarak kabul ettirme niyetinde olmayandır. Ancak hegemonik olmayan düşünce burada hegemonik olana muhalefet olarak anlaşılmamalıdır. Tam tersine hakimiyeti, dayatmayı kabul etmeye karşı bir direniştir. O “öteki” gerçekliğin, içinde yaşayanlar tarafından tanımlanmasıdır.

1.4. Rapor Yapısı

Bu çalışmanın 2. ve 3. bölümü, postkolonyal feminizm ve feminist metodolojilerin araştırmalarıyla ilgili teorik ve metodolojik bir yaklaşım sunuyor. 4. bölümde araştırmanın yöntemi ve güvenilirliği anlatılmakla beraber, araştırmanın geliştirildiği bağlamdan, saha çalışmasının tasarımı, kullanılan tekniklerden bilgilerin analizi ve sistemleştirilmesinin genel yönlerinden bahseder. 5. bölümün

birinci kısmında (5.1.) KOD ritüelini uygulayan yerli kadınların durumuna ilişkin genel bir hat çizilmiştir. İkinci kısmında (5.2.) Kolombiya'daki bu uygulamanın kurumsal yaklaşımı karakterize edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca ilgili bölümde (5.3.) bu araştırmanın temel amacı dikkate alınarak KOD ritüeline ilişkin kadınlarda oluşan algıya dair bulgular sunulmaktadır. İlâveten bu uygulamaya karşı yerli toplulukların ve kadınların gerçekleştirdiği eylemlere de değinilmektedir. Aynı zamanda sağlıklarını ve yaşamlarını etkileyen uygulamalara karşı geliştirdikleri söylemlere de yer verilmektedir. Son bölümde ise (5.4.) kadınların sağlığını ve yaşamlarını etkileyen kültürel uygulamaların ele alınmasında kadınların sosyal ve devlet müdahalesine karşın geliştirdikleri bakışlarına ilişkin bulgulara yer verilmektedir.



2. KURAMSAL ÇERÇEVE

Farklı teorik yaklaşımlar, Batılı düşünce modelini homojenleştirici ve dışlayıcı bir sistem olarak nitelendirmiştir. Bu eleştirel akımlar, bu modeli sorgulayarak, farklı yaklaşımlardan bilgi sistemlerinin dönüşümü için olasılıklar üretmeye ve Batılı rasyonel düşüncenin ikiliğine tabi olan görünmez gerçekliklerle ilgili analizler önermeye çalışırlar.

Bu varsayımlar altında, bu araştırma, -erkek merkezli evrenselciliği sorgulamanın yanı sıra, belirli feminizm akımlarını karakterize eden dışlayıcı Avrupa merkezli Batı düşüncesinin temellerini ortaya çıkaran bir eleştirel düşünce akımı olarak-postkolonyal feminizmin yaklaşımlarından faydalanarak toplumsal, tarihsel ve bölgesel olarak konumlanmış kadınların bedenleri ve yaşamları üzerinde doğrudan etkileri olan bir kültürel pratiğin anlaşılmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Postkolonyal feminizmin tüm yaklaşımlarını kapsayan tek bir teorik çerçeve olmamasına rağmen, genel olarak bu eserler, Batılı feminist düşüncenin “küresel güneydeki” kadınların gerçekliklerini, sorunlarını ve düşünce sistemlerini anlamadaki boşluklarını ve önyargılarını görünür kılmaya çalışır (Montanaro-Mena, 2016).

Yanı sıra, toplumsal cinsiyet kategorisini eleştirel olarak analiz etmek ve periferik, görünmez veya Batılı kriterlerle yargılanan kadınların deneyim ve bilgilerini konumlandırmak için postkolonyal teorilerin bazı yaklaşımlarını da benimser.

Dekolonyal feminizm, feministler, kadınlar, lezbiyenler ve genel olarak ırksallaştırılmış insanlar tarafından marjinallerden üretilen düşünce soykütüğü geliştirir ve Avrupa merkezli olmayan bir bakış açısını varsayarak çoklu baskı matrisini ortadan kaldırmaya kendini adanmış entelektüeller ve aktivistler tarafından üretilen bilgilerle diyalog kurar (Espinosa-Miñoso 2014:7).

“Egemen feminizm” olarak adlandırılan feminizm yaklaşımlarına yönelik eleştirilerin, bu akımın, kadınların yaşadığı eşitsizlik ve ikincilliğe ilişkin sorunları görünür kılma ve tartışma konusunda yaptığı çoklu ve muazzam katkıları göz ardı etmeyi amaçlamadığını belirtmek önemlidir.

Amaç, geniş bir feminist araştırma grubunun titiz çalışmasını göz ardı etmek değildir. Kadınlar için farklı bir dünya ve genel olarak daha eşitlikçi bir toplum için yapılan analizler ve bunun yaratılması yönündeki öneriler ve katkılar da göz ardı edilmemektedir. Aksine, feminist araştırmanın bir parçası olan topluluklar ve kadınlarla empatik ilişkiler kuranların çalışmalarının önemi vurgulanmaktadır.

Bu araştırmanın kuramsal çerçevesi olarak kabul edilen eleştiriler; bazen sorguladıkları egemen iktidar ilişkilerini yeniden üreten “egemen feminizm” akımlarına yönelik yeterince tartışmadıkları veya farklı yorumlayamadıkları yönleri üzerine düşünmeye bir davettir. Bu eleştiriler, tartışmaları canlandırmayı, feminist talepleri zenginleştirmeyi ve soru sormanın yolunun her zaman açık olduğunu hatırlatmayı amaçlamaktadır.

Aşağıda sunulan teorik analiz üç bölüme ayrılmıştır. Birinci ve ikinci kısım, postkolonyal feminizm yaklaşımlarının teorik temeli olarak anlaşılabilir. Bir yandan “egemen feminizm” karşısında bir eleştirel düşünce akımı olarak sunulurken, diğer yandan, postkolonyal, dekolonyal ve madun çalışmaları başlıkları altında gruplandırılan önerilerin bir korelasyonu olarak analiz edilmektedir. Üçüncü kısım ise, iki merkezi unsuru vurgulayarak postkolonyal feminizm teorisyenlerinin genel önerilerine atıfta bulunmaktadır: Birbirine bağlı ırk/cinsiyet/sınıf/cinsellik kategorileri ve “Üçüncü Dünya” kadınlarının failliği.

2.1. ‘Egemen Feminizm’e Bir Eleştiri Olarak Tanımlanan Postkolonyal Feminizm

Feminizmin tarihi, dünyanın herhangi bir yerinde kadınların maruz kaldığı ayrımcılığı kınayan ve amacı bu tahakküm durumuna yol açan koşulları dönüştürmek olan çeşitli teorik gelişmeleri, toplumsal hareketleri ve kolektif mücadeleleri kapsamaktadır. Bununla birlikte, feminizm tarihi, aynı zamanda, ayrıcalıklı bir ifade zeminine sahip olanlar tarafından belirli bir şekilde tanımlandığı biçiminde de karakterize edilmektedir (Moore-Torres, 2018).

Şüphesiz, hem 19. yüzyıl sonlarının ilk feministleri hem de kadınların kurtuluş mücadelesinde bugüne kadar ortaya çıkan farklı siyasi ifadeler ve pozisyonlar, halen yaşanan ayrımcılık ve eşitsizlik durumunun eleştirilmesinde ve kadınların hak öznesi

olarak kabul edilmesinde temel bir rol oynamıştır. Fakat feminizm, Avrupa merkezli bir vizyonu sürdürdüğü ve analizlerinin merkezine belirli baskın bakış açılarını yerleştirdiği gerekçesiyle de sorgulanmıştır (Suárez and Hernández-Castillo (Ed.), 2008).

İlk olarak, kadınların oy hakkı mücadelesinin bazı tezahürlerinde mevcut olan ırkçı önyargılar sorgulanmıştır. Bu anlamda, Mary Alice Waters, örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki oy hakkı hareketinde, "Güney'i siyahlardan Kuzey ve Batı'yı yabancıların kontrolünden kurtarmak için" oylamaya erişimin gerekli olduğuna dikkat çekmektedir (Waters, 1979'dan aktaran Valenzuela-Arce, 2020, s. 88)

1970'lerin ortalarında, farklı yerlerden yükselen ve jeopolitik olarak *çevre bölgelerde* konumlanmış sesler, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki bazı feminist akımların Avrupa merkezli, homojenleştirici ve dışlayıcı karakterini eleştirmeye başlamıştır (Montanaro-Mena, 2016, s. 88).

eminist söylemlerin büyük bir kısmının, kadınların yaşadığı eşitsizlik ve baskının kökenini ve etkilerini incelerken bir yandan da işçilerin, köylülerin, yerlilerin ve siyah kadınların durumunu görmezden gelmesi sorgulanmıştır. Başka bir deyişle sınıf ve etnisiteye dayalı tahakküm ilişkilerini göz ardı ettikleri için eleştirilmişlerdir (Domínguez-Reyes, 2004).

Bu sayede, feminizmin toplumsal cinsiyet baskısına verdiği merkeziyet sorgulanmaya başlanmıştır. Bu merkeziliğin, *küresel güneydeki* kadınların siyasi, ekonomik ve kültürel yaşamındaki sömürge mirasının yok sayılarak, sınıf, ırk ve/veya cinsellik tarafından tahakküm ve baskı yapılarının parçalı bir şekilde ele alınmasına neden olduğuna işaret edilmiştir. Sonuç olarak, çok ırklı, çok kültürlü ve ırkçı olarak nitelendirilen Latin Amerika toplumlarında cinsiyetin *teorik bir değişken* olarak dahil edilmesinin, başta ırkçılık olmak üzere diğer baskı eksenlerinden izole edilemeyeceği iddia edilmektedir (Carneiro, 2001).

Öte yandan, feminizmin evrensel bir kadın kavramını nasıl inşa ettiği ortaya konmuştur. Egemen feminizmler arasındaki tartışmaların nihayetinde kadınların durumuna ilişkin özcü bir noktaya geldiği ve deneyimlerini homojenleştirme eğilimiyle "Batılı olmayan" kadınların hayatlarına müdahale ettiği vurgulanmıştır:

Hegemonik kadın kurtuluş hareketi, kadınları toplumsal cinsiyetin sömürgeciliğinin farkında olmadan “kadın” terimini evrenselleştirerek beyaz adamın sahip olduğu şeyi elde etmeyi amaçladı. Ancak başlangıç noktası dünyanın yerli kadınlarını dışladı, çünkü beyaz adamın istediğini istemek, uygulamaların, inançların, dillerin, topluluk anlayışlarının ve kozmosu oluşturanlarla ilişkilerin terk edilmesini öngören Koloni ve Avrupamerkezciliğe asimilasyonu gerektirir (Lugones, 2012’den aktaran Rivas, 2017, s. 136).

Bu noktada Avrupa merkezli kadın düşüncesinin *öteki* yaşam deneyimlerini ve bilgi biçimlerini nasıl görünmez kıldığı vurgulanmaktadır. Batı feminizminin bakışları, tabiyet kategorileri olarak sınıf ve ırkı görmezden gelmiştir; bu nedenle, kadınların eşitliği ve özgürlüğü için sunduğu öneri, toplumsal gerçekleri bu baskı biçimleriyle tanımlanan kadınlara yönelik değildir. Bu feminizm sorgulanmıştır, çünkü öteki olarak bu Üçüncü Dünya kadınlarını görünmez kılmanın yanı sıra, onları “Batılı kadınlar gibi aktif, eğitilmiş ve özgürleşmiş bir özne yerine pasif, kurban edilmiş ve homojenleştirilmiş” bir nesne olarak inşa etmiştir (Mohanty, 1994’ten aktaran López and Peterson, 2011, s. 3).

Bu dışlamalar ve asimilasyonlar, “gelişmiş ülkeler”in feminist gündemlerinin dışında kalan feminist hareketler tarafından reddedilmiştir. Bu hareketler genel olarak, ana akım feminist mücadeleyle doğrudan bir anlaşmazlık oluşturmazlar. Aksine, çoklu ifadelerinden, kendi özgüllüklerinin, dünyayı görme biçimlerinin, bir mekânda ve bir bedende yaşama biçimlerinin hesaba katılmasını sağlamaya çalışırlar. Taleplerinin bir kısmı işçi, köylü, halk, yerli mücadelelerinin bir parçasıdır; öyle ki ataerkil düzene karşı mücadele etmenin yanı sıra etnisite, sınıf, coğrafi ve ulusal kimliklere dayalı baskı ve sömürüyü de eleştirmekten geri durmazlar.

Batı feminizminin bu dışlayıcı karakterini ortaya koyan düşünce akımları, onun sınıf ve ırka ilişkin ayrıcalıklı konumunun, sömürgeciliği yeniden üreten ayrıcalıklı bir epistemolojik konumda da ifade edildiğini ileri sürmüşlerdir.

Böylece,

Tarihsel olarak Batı feminizmleri tarafından söylemsel bir sömürgecilik sunulmuştur; bu söylemsel sömürgecilik, Batı feminizminin üçüncü dünya kadınlarına yönelik, onların yaşamları ve mücadeleleri üzerinde etkileri olan akademik uygulamasıdır (Mohanty, 2008’den aktaran Espinosa-Miñoso, 2009, s. 42).

Diğer şeylerin yanı sıra, *Küresel Kuzey*'den gelen teorik çerçevelerin taklidine yansıyan bu susturma ile karşı karşıya kalındığında, postkolonyal/dekolonyal feminizm varsayımları ortaya çıkmaktadır. ekolonyal ve ırkçılık karşıtı feminizmin teorik ve politik konumlanmasından yola çıkarak, batılı, beyaz ve burjuva feminizmin eylemlerine karşı bilginin eğitimi, araştırılması ve inşası hedeflenmektedir (Espinosa-Miñoso, 2014).

Genel anlamda bu düşünce akımı:

Homojen bir grup olarak kadın kategorisinin tekdüzeliğini eleştirir ve sömürgeleştirmenin yarattığı kültürel bölünmenin deneyimlerini yağmaladığını belirterek, Üçüncü Dünya'dan gelenlere yeni bir bakış açısı sunar. Böylece postkolonyal dönemde hem kendi ülkelerinde hem de göç durumunda geldikleri ülkelerde, kendi yerel söylemleriyle Batılı ülkelerin söylemleri arasındaki çatışmayla yüzleşmek zorunda kaldıklarında yeni zorluklarla karşı karşıya kalırlar (Fernández-Montes, 2011, s. 396).

Bu şekilde postkolonyal feminizmler, öncelikle *Üçüncü Dünya* kadınlarının genelleştirilmesiyle sömürgeleştirme sürecinin nasıl başladığını ortaya koymaktadır; sonra, farklı güç yapıları içinde toplumsal cinsiyetin seçildiğini; daha sonra, *baskın erkekle* düşmanca bir ilişki kurulduğunu ve son olarak da kadınların Batılı olmayan toplumların ataerkil sisteminin kurbanları ilan edildiğini belirtmektedir. Böylece *kadın bir tabiiyet nesnesi* olarak kurgulanmakta ve batı feminizmi medenileştirici bir misyon olarak sunulmaktadır (Suárez-Navaz, 2008, s. 40).

2.2. Postkolonyal Çalışmaların Bir Mirası Olarak Anlaşılan Postkolonyal Feminizm

1980'lere doğru, Asya ve Afrika'daki sömürgecilik karşıtı mücadeleler çerçevesinde, farklı disiplinlerden ve yaklaşımlardan oluşan çalışmalar sömürgecilik ve emperyalizmin nasıl madun kimlikler yarattığını ve hegemonik olmayan bilgi biçimlerinin dışlanması etkisine dair önemli analizler ortaya koymuşlardır. (Montanaro-Mena, 2016, s. 10).

Bu analizler, Edward Said, Talal Asad ve Homi Bhabha gibi düşünürlerin yanı sıra Hindistan Alt Çalışmaları grubunun temsilcileri Gayatri Chakravorty Spivak ve Ranajit Guha gibi düşünürlerin eserlerinin öne çıktığı postkolonyal teorilerin temelini oluşturmaktadır (Hernández-Castillo, 2008; Montanaro-Mena, 2016).

Bu teorik katkılarının yanı sıra, Enrique Dussel'in kurtuluş felsefesi, Orlando Fals Borda'nın kurtuluş sosyolojisi ve Paulo Freire'nin ezilenlerin pedagojisi gibi Latin Amerika düşünce akımları, Modernite/Sömürgecilik adlı projenin eleştirisinin temelini oluşturmuştur. Bu eleştiri María Lugones, Catherine Walsh, Edgardo Lander, Anibal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Walter Mignolo ve Nelson Maldonado gibi düşünürleri bir araya getirmiş ve modern düşüncenin epistemolojik sınırlarıyla yüzleşmek için kendisini dekolonyal bir bilgi sistemi olarak kurmuştur (Anctil-Avoine, 2018, s. 6).

Anibal Quijano (1992), iktidar, varlık ve bilgi sömürgeciliği gibi kavramlar üzerinde çalışır ve Walter Mignolo (2009) bu projeyi sömürgecilikten farklı bir jeopolitik yaklaşım oluşturmak için epistemik bir itaatsizlik olarak tanımlar. Genel anlamda, bu teoriler şunları gösterir:

Sömürgecilik güç, varlık, bilgi ve toplumsal cinsiyet alanlarında faaliyet göstermeye devam etmektedir. Dekolonyal, küresel ve yerel ilişkilerin yeni bir anlayışını ima eder ve bu, Enrique Dussel'in (1999) belirttiği gibi, Avrupa merkezli Batı modernliği, dünya kapitalizmi ve sömürgeciliğin ayrılmaz bir üçleme olduğunu düşünmek anlamına gelir (Curiel, 2010'dan aktaran Guerra-Perez, 2018, s. 91).

Arturo Escobar'a göre dekolonyalizm "büyük modernist (Hristiyanlık, liberalizm ve Marksizm) anlatılara karşı kendi eleştirel tutumunu, düşünce ve araştırma sistemlerinin en uç noktalarına, Avrupa merkezli olmayan düşünce biçimlerinin olasılığına doğru yerleştiren farklı bir düşünme biçimidir" (Escobar, 2003, s. 54).

Bu bağlamda Modernite/Sömürgecilik üzerine yapılan çalışmalar, hegemonik bilgi modelinin eleştirel bir analizini ve ezilen, görmezden gelinen ve hor görülen öznelerin bilgilerinin görünür kılınması gerektiğini önermektedir. Sömürgeciliği aşmayı ve Latin Amerika gerçekliğinde devam eden sömürge düzenini yıkmayı hedeflemektedir (Montanaro-Mena, 2016).

Bu anlamda, bu analizler, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde egemen feminizmin ırkçı ve heteroseksüel vizyonunu eleştiren ve onların sömürgeci söylemlere yakınlıklarını ortaya koyan Hintli, siyahi, Chicano ve lezbiyen feminist akımlarla bazı noktalarda örtüşmektedir.

2.2.1. Modernite/sömürgecilik araştırma programı

Arturo Escobar’a (2000) göre modernite/sömürgecilik araştırma programı, “bilgi üretimi (farklı bir düşünme biçimi, “başka bir paradigma”, ‘dünyalar ve bilgi hakkında başka bir şekilde’ konuşma olasılığı) için başka bir alan yapılandırmak amacıyla modern bilimlerin söylemselliğine kararlı bir şekilde müdahale etmeye çalışmaktadır” (s. 53).

Bu araştırma programının “başka bir paradigma” olarak tanımlanmasının nedeni Walter Mignolo’nun (2003) bu programın modern düşünceye entegre edilmiş yeni bir paradigma olmadığına; aksine, Avrupa merkezli olmayan düşüncenin başka bir biçimi olduğuna ve 20. yüzyılın eleştirel düşüncesine Latin Amerika’nın katkıları olarak değer verilen teoriler olan bağımlılık teorisi, özgürlük teolojisi ve katılımcı eylem araştırmalarının bir mirası olduğuna vurgu yapan iddiasıdır (Restrepo and Rojas, 2010, s. 163).

Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzáles Casanova ve Darcy Ribeir gibi yazarların içinde bulunduğu özgürleşme felsefesi önerilerinin etkisi özel bir şekilde vurgulanmıştır. Aynı şekilde Latin Amerikalı grupların modernite ve postmodernite tartışmalarının yanı sıra, kültürel ve madun çalışmalar da öne çıkmaktadır.

Bununla birlikte, bu çalışmaların Latin Amerika perspektifleriyle özdeşleştirilmesi, onları Latin Amerika ile sınırlamaz. Benzer şekilde Avrupa ve Kuzey Amerika eleştirel modernite teorilerinin, Güney Asya madun çalışmalar grubunun, Chicano feminist teorisinin, postkolonyal teorinin eserlerinin ve Afrika felsefesinin etkisini inkâr etmez (Escobar, 2003, s. 53).

Arturo Escobar’a (2003) göre bu program epistemolojik bir sömürgeleştirilmeyi amaçlar ve bu, modern başkalık ve dışlayıcı bir ifade alanıyla özdeşleşme mantığının üstesinden gelmek anlamına gelmektedir. Bu, “mutlak öteki” ve “tüm Latin Amerikalılar” rolünü bırakıp bir farklılık siyaseti geliştirme olasılığıdır (s. 81).

Bu şekilde program, Santiago Castro-Gómez’in ‘Latin Amerika Aklının Eleştirisi’ metninde önerdiklerini benimsemektedir: Homojen bir özneye yanıt olarak radikal bir alternatif öznenin var olduğunu ve kimlik söylemlerinde mevcut olan

modernist başkalık mantığıyla karşı karşıya kalındığında “Tüm kimliklerin kısmi, tarihsel ve heterojen karakterini” kabul ederek, farklılığın tarihsel üretimine ilişkin bir mantık önermek gerekmektedir (Escobar, 2003, s. 81).

2.2.2. Dekolonyal dönüşüm (*decolonial turn*)

Dekolonyal dönüşümün (*decolonial turn*) ileri sürdükleri, diğer şeylerin yanı sıra, toplumsal cinsiyet-cinsellik kategorisi veya Donna Haraway tarafından önerilen “konumlandırılmış bilgi” teorisi gibi feminist düşünce kavramlarını dikkate almadıkları için de sorgulanmıştır. Bu bağlamda, Anibal Quijano’nun cinsiyete tarihsel olmayan bir biyolojik gerçeklik olarak yaklaşması ve Santiago Castro-Gómez’in tüm olası bakış açılarını varsayan bir bakış açısıyla bilginin olanağına ilişkin önerileri eleştirilmiştir (Restrepo and Rojas, 2010, s. 119, 218).

Bu sağlam temelli sorgulamalara rağmen, tam tersine feminist düşüncenin yaklaşımını dekolonyal dönüşüm önerisine entegre etmeye çalışan diğer çalışmalara dikkat çekilmektedir. Örneğin, Mignolo, “bakış açısı epistemolojisi” ile “perspektif” arasında ayırım yaparken, feminizmin *standpoint epistemology* (bakış açısı epistemolojisi) ve ‘perspektif’ arasında yaptığı ayırma atıfta bulunur (Mignolo, 2003, s. 28). Aynı şekilde, Angela Davis’in kimlik siyaseti ile siyasette kimlik arasındaki farka ilişkin çalışmaları ve Lugones, Jiménez-Lucena ve Tlostanova’nın türü dekolonyal dönüşüm çerçevesinde bütünleştirme çabaları öne çıkmaktadır (Restrepo and Rojas, 2010, s. 193, 218).

2.3. Postkolonyal Feminizmin Özerk Teorisi

Batı’da üretilen feminist teorilerin sınırlarını ve etnosentrizmi sorgulayarak, toplumsal hareketlerle yakından ilgili olan, baskıyı farklı boyutlarıyla ele alan feminizmler, postkolonyal feminizmin özerk teorisinde birleşirler. Böylelikle özerk, periferik, yerli, topluluk, Afro feminizmlerinden bahsetmek mümkündür, çünkü birden çok ifade yeri, farklı teorik konumlara yol açar.

Çeşitli analizler, dekolonyal feminizm akımı içinde Fransız materyalist feminizminin (Monique Wittig), siyah feminizmin (Patricia Hill Collins, Angela Davis), Amerika Birleşik Devletleri’ndeki üçüncü dünya ve renkli feminizmin (Combahee River Collective, María Lugones), Chicanas’ın, sınır düşüncesinin ve melez bilincinin (Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga ve Norma Alarcón), Latin Amerika ve

Karayıpler'deki Afro-soyundan gelen kadınların feminizminin (Luiza Bairros, Ochy Curiel, Violet Eudine Barriteu, Yuderlys Espinosa) ve Latin Amerika'nın yerli kadınlarının deneyimlerinin (Aura Cumes, Dorotea Gómez, Silvia Rivera Cusicanqui) katkılarının bulunduğunu ortaya koymaktadır (Guerra-Perez, 2018, s. 91; Rivas-Monje, 2017, s. 138; Montanaro-Mena 2016, s. 7).

Ayrıca batı feminizminin etnosentrizmine karşı yürütülen tartışmalar da postkolonyal feminist teori içinde değerlendirilmektedir: Arap yazar Fátima Mernisi; Hint teorisyenleri Mary E. John, Kamala Visweswaran; Chandra Mohant'ın *Üçüncü Dünya Kadını* ve Gayatri Spivak'ın *maddi bilinç* kavramı; Chela Sandoval ve *muhalefet bilincinin* analizi; ve Afrikalı Amerikalı aktivistler ve kültür işçileri olarak Michele Wallace ve "kenarlardan merkeze kayma" hakkında tartışmalar yürüten Bell Hook (Gloria Watkins) (Hernández-Castillo, 2008, s. 87; Portolés, 2004, s. 6).

Postkolonyal feministler, genel olarak, egemen feminist düşüncenin bazı kavram ve ifadelerine karşı çıkmanın gerekli olduğu konusunda hemfikirdirler. Çünkü bunlar kendi gerçekliklerine yabancı bir perspektiften "Batılı olmayan" kadının bir imgesini temsil ederler, farklı toplumsal durumların varlığını doğrularlar ve bu nedenle evrenselleşme eğilimlerine karşıdır (Suárez-Navaz ve Hernandez-Castillo, 2008; Bidasca ve Vazquez-Laba, 2011; Bidasca ve Sierra, 2014; Espinosa-Miñoso, 2014, 2014b, 2016; Montanaro-Mena, 2016; Peres-Díaz, 2017; Moore-Torres, 2018).

Bu çalışmanın, postkolonyal feminizmler başlığı altında gruplandırılabilir farklı yaklaşımların soykütüksel bir analizini yapmayı amaçlamadığı dikkate alındığında aşağıdaki paragraflarda sadece Latin Amerikalı feministlerin yaklaşımlarına zemin oluşturan ve aynı zamanda onların analizlerinden yararlanan bu eleştirel feminist akımların teorik katkılarından bazıları ele alınmıştır.

2.3.1. Birbirine bağımlı kategoriler olarak ırk / cinsiyet / sınıf / cinsellik

Kuzey Amerika'daki yerli kadınların, *Chicanas*'ın ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Afro-Amerikalıların talepleri kesişimsellik teorisinin temellerini atmıştır (Cubillos- Almendra, 2015). Baskı matrisi kavramını öneren Patricia Hills Collins'ın (ırk, sınıf ve cinsiyet) ve kesişimsellik yaklaşımıyla Kimberlé Crenshaw'ın çalışmaları yaygın olarak bilinmektedir (Alvarado, 2016, s. 21; Rivas-Monje, 2017, s. 140).

Afro soyundan bir feminist olan Kimberlé Crenshaw için ırk ve cinsiyet birbirini dışlayan kategoriler değildir, ve siyah kadınların dışlanması, feminist teorilere ve ırkçılık karşıtı politikalara basit bir şekilde dahil edilerek çözülmez, “bunun nedeni, kesişimsel deneyimin ırkçılık ve cinsiyetçiliğin toplamından daha büyük olması ve kesişimselliği hesaba katmayan herhangi bir analizin, siyah kadınların tabi olduğu belirli durumları yeterince ele alamamasıdır” (Crenshaw, 1989’dan aktaran Rivas-Monje, 2017, s. 140).

Kesişimselliğin, baskıya yönelik parçalı yaklaşımın üstesinden gelme girişimi olduğu kabul edilmiş ve kesişimsellik çeşitli feminist yaklaşımlar ve genel olarak kurumsal politikalar tarafından benimsenmiş olsa da bu yaklaşım, cinsiyet ve ırkı ayrı deneyimler olarak yeniden ele aldığı için sorgulanmıştır. “Baskıların örtüşmesi veya kesişmesi, bir kontrol, azaltma, hareketsizleştirme, bağlantı kesme mekanizmasıdır” (Lugones, 2005, s. 69).

İrk / cinsiyet / sınıf / cinsellik arasındaki karşılıklı bağımlılığı analiz eden Arjantinli bir filozof, teorisyen ve Amerika Birleşik Devletleri’ndeki *siyah kadın* hareketi aktivisti María Lugones’tir. Lugones ayrıca, modern toplumsal cinsiyet sisteminde gerçekliği kategorilere bölen, çeşitliliği basitleştiren ve homojenleştiren bir sömürge mantığının nasıl oluştuğunu da gözler önüne sermektedir (Alvarado, 2016, s. 21). Ona göre baskılar birbirinden ayrılamaz:

İrk, cinsiyet ve cinsellik birlikte oluşur. Kolonizasyondan toplumsal cinsiyet meselesinde sömürgeciliğe geçiş, küresel kapitalist güç sisteminin kurucu ilişkilerinin (egemenlik, sömür) karmaşıklığını merkezileştirir. Dekolonyal bir feminizmin analizlerinde ve uygulamalarında, “ırk” ayrılabilir veya toplumsal cinsiyet baskısına ikincil değil, daha çok kurucu ortaktır (Lugones, 2012, s. 134).

María Lugones’in *Toplumsal Cinsiyet Sömürgeciliği* dekolonyal feminizm yaklaşımında temel olarak kabul edilir. Quijano’nun iktidarın, varlığın ve bilginin sömürgeciliği kavramlarını ele alsa da onun heteromerkezçiliğini sorgular ve yaklaşımında Nijeryalı feminist Oryunke Oyewumi ile Amerika Birleşik Devletleri’nden yerli feminist Paula Allen Gun’ın çalışmalarının bazı yönlerini bütünleştirir ve toplumsal cinsiyet ile ırk fikrinin fetihten önce var olmayan sömürgeci

yapılar olduğunun altını çizer (Montanaro-Mena, 2016; Alvarado, 2016; Guerra-Perez, 2018; Pedrozo-Conedo and Ortiz-Ocaña, 2018).

María Lugones, kadınları cinsiyete dayalı bir tahakküm ve homojenleştirme yapısına indirgeyen modern/sömürge bir toplumsal cinsiyet sisteminin varlığına işaret eder. Bu, Hindistan doğumlu sosyolog Chandra Mohanty'nin Batı feminizmlerine atfettiği ve etnosentrik etkiler olarak tanımladığı etkidir.

Kadının “statü” ya da “pozisyonu”nun aşıkâr olduğu varsayılr, çünkü kadınlar daha önce inşa edilmiş bir grup olarak dini, ekonomik, ailevi ve yasal yapılar içine yerleştirilmiştir (...) bu yaklaşım (...) dünyayı bir ikilem içinde, son olarak ikili terimlerle yapılandırır, kadınların her zaman erkeklerin karşıtı olarak algılandığı, ataerkilliğin zorunlu olarak erkek egemenliği anlamına geldiği ve dini, yasal, ekonomik ve aile sistemlerinin erkekler tarafından inşa edildiğinin üstü kapalı olarak varsayıldığı yer gibidir (Mohanty, 1984, s. 145)

Latin Amerika ve Karayip feminizminin teorisyonu Dominik Cumhuriyeti'nden antropolog Ochy Curiel, evrensel kadın fikrini sorgulayan farklılık feminizminin, popüler feminizmlerin, yerli feminizimlerin, Afrofeminizimlerin ve lezbiyen feminizmin ortaya çıkmasına nasıl yol açabileceğine dikkat çekmiştir (Alvarado, 2016, s. 25).

Ochy Curiel (2014) için

Dekolonyal feminist bir konum hem ırkın hem de cinsiyetin modern kolonyal epistememin kurucu unsurları olduğunu düşünmek anlamına gelir; Bunlar basit farklılık eksenleri değil, daha ziyade sömürgeciliği üreten ve ağdağ sömürgecilikte üretmeye devam eden baskıların ürettiği farklılaşmalardır. (s. 55).

2.3.2. Aktör olarak üçüncü dünya kadınları

Postkolonyal feminist düşünce akımları, Batı feminizminin epistemolojik ayrıcalığı ve bunun sonucu olarak *Üçüncü Dünya Kadınlarını* kurban rolüne sahip pasif, homojen bir grup olarak temsil eden sömürgeci söylemi sürekli olarak eleştirmektedir. Filozof Chandra Talpade Mohanty'nin analizleri bu söylemsel kolonizasyonu göstermektedir (Montanaro-Mena, 2016, s. 8)

Dominik Cumhuriyeti'nden bir filozof olan Yuderkys Espinosa, dekolonyal feminizme katkı olarak, Batılı feminizmin kadınların ortak baskısı fikrinin, sınıf ve ırk

ayrıcalıklarına sahip bir grup kadının çıkarlarını meşrulaştıracak bir kimlik inşa etme girişimi olduğu konusunda bir kez daha uyarmaktadır (Alvarado, 2016, s. 24).

Yuderkys Espinosa, cinsiyetçilik, ırkçılık ve kapitalizm gibi baskı sistemlerinin birbirinden ayrılamaz olduğu hakimiyet matrisinde ısrar etmektedir. Chandra T. Mohanti ve Nancy Frase'nin katkılarının ardından Yuderkys; *biz kadınlar* fikrini ve onun dayanışma/kardeşlik çağrısını sorgulamakta ve tarihsel ilişkiler ile belirli deneyimlerin çeşitliliği üzerinden bir kimlik siyaseti önermektedir. Yuderkys'e göre feminist teori ve pratiğin yorumlayıcı çerçeveleri toplumsal cinsiyet ırkçılığı tarafından körüklenmiştir: .

Yuderkys'in ima ettiği teorik proje; siyah ve renkli feministleri, yerli feministler tarafından desteklenen topluluk feminizmi ile Abya Yala'daki Afro-soylu, yerli ve melez hegemonyalara karşı feministler tarafından eklemlenen dekolonyal feminizmi çağırıyor, çünkü bu feminizmler baskı rejimlerinin ve kategorilerinin örtüştüğü, birbiriyle bağlantılı ve kesiştiği yolları görünür kılmak için betimleyici metaforlar önermektedir (Alvarado, 2016, s. 26).

Her ne kadar bazı yazarlar hakkında konuşulacak genel bir Latin Amerika feminist teorisinin eksikliğine işaret etse de (Mendoza, 2014, s. 101), bölgenin entelektüel ve aktivist katkıları arasındaki benzerlik ve farklılıklara rağmen hegemonik feminizme karşı eleştirel bir duruşun paylaşıldığı ifade edilebilir. Kadınların ve feministlerin *Abya Yala*'daki² yaşam deneyimleri, toplumsal cinsiyet kategorisine ve bunun sömürgecilik ve ırkçılıkla bağlantısına dair eleştirel analizlere önemli katkıda bulunmuştur. Benzer şekilde, bu analizlerin Latin Amerika kadın ve feminist hareketine damgasını vuran bölgesel akımları şekillendirdiği de vurgulanmaktadır (Espinosa-Miñoso, 2014b).

Latin Amerika hareketinin bir kısmı, diğerlerinin yanı sıra yerli, köylü, Afro-Karayipli feministlerin yaklaşımlarını dekolonyal teorik zeminde birleştirmek üzere bilgi üretme ihtiyacını tartışmaya başlamıştır. Bunun nedeni, Ochy Curiel'in (2011) işaret ettiği gibi, Latin Amerika feminizminde çoğunlukla burjuva, beyaz/mestizo, şehirli, etnosentrik ve heteronormatif bir köken bulunmasıdır. Bu “sonuçta Latin

²*Abya Yala*, Kolombiya ile Panama arasında yaşayan Kuna yerli halkının dilinde “olgun toprak” “yaşayan toprak” anlamına gelen ve Amerika ile eş anlamlı olarak kullanılan kelime.

Amerika'ya özgü olanın ne olduğu konusunda bilgi eksikliğine yol açıyor [...]" (Mendoza, 2008'den aktaran Espinosa-Miñoso, 2009).

Francesca Gargallo'ya (2014'ten aktaran Anctil-Avoine, 2018, s. 7) göre Latin Amerika feminizmi, Latin Amerika'daki günlük yaşamda öznelere yaşadığı deneyimlerden yola çıkmalı ve buna yönlendirilmelidir. "Latin Amerika ve Karayipler akademik feminizminde neyin hegemonik olduğunu tespit etmeye yönelik bir metodoloji" (2012) metninde, Gargallo, diğerlerinin yanı sıra yerli, siyah ve lezbiyen kadınların bilgilerini bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen Latin Amerikalı feminist akademisyenlerin rolünü sorgulamakta ve Batılı bilgi kurumlarına yanıt veren feminizimlerin göz ardı ettiği bu feminist bilgi ve uygulamaları dahil etmeyi amaçlamaktadır.

Yuderkys Espinosa bu durumu şöyle özetliyor:

(1) Öncelikle küresel kuzeyde üretilen feminist bilgiye bağımlılık ve Latin Amerika feminist öznesinin özelliklerine dikkat eden kendine ait bir Latin Amerika teorisi üretmenin zorlukları (Espinosa 2010 ve Mendoza 2008); (2) feminizmin kurumsallaşması, uluslararası işbirliği gündemiyle suç ortaklığı ve liberal demokrasilerin devlet bürokratik mantığı; (3) sınıfçılık, ırkçılık, eleştirdiği uygulamaların çoğunu kopyalayan özerk feminizm de dahil farklı feminist akımların heteronormatifliği (Espinosa-Miñoso, 2014b, s. 20).

3. METODOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Bu araştırmanın temel amacı, yerli kadınların bedenleri üzerinde doğrudan gerçekleştirilen kültürel uygulamalarla ilgili paylaştıkları bilgilerin birlikte anlaşılması ve bu bilgilerle oluşan söylemin inşa edilmesidir. Bu araştırma, *buen vivir*³ (iyi yaşam) mücadelelerine katkı sağlamaya çalışmaktadır.

Farklı disiplinlerden ve yaklaşımlardan, “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli” (KOD ritüeli) uygulamasını, insan hakları ihlali olarak kabul eden çok sayıda çalışma vardır⁴. Ancak, sağlıklarını ve yaşamlarını etkileyen uygulamaların ortadan kaldırılmasına ana katkı olarak yerli kadınların seslerine, duygularına ve bilgilerine yer veren az sayıda çalışma bulunmaktadır.⁵

Bu nedenle bu araştırmanın amaçlarından biri de KOD ritüeli uygulamasının analizlerinde genellikle duyulmayan sesleri duyulur kılmak, anlamak ve yapılandırmaktır. Dolayısıyla bilimsel ve akademik çalışmaların olduğu alanda duyulmayan seslere bir yer açmaktır.

Bu amaç ışığında, bilgi kuramıyla, (yani bilgiden ne anlaşıldığı, bilginin üretim ve doğrulama süreci ile) ilgili soruların ortaya çıkması mümkündür. Şu gibi sorular ortaya çıkabilir: Yerli kadınlar bilgi üretir mi? Yerli kadınların bilgisi geçerli teorik yapılar oluşturur mu? Bilginin inşası süreçlerinde cinsiyet, ırk eşitsizlikleri ve dışlamalarla nasıl yüzleşilir? Yerli kadınların bilgisi ve inançları bilimsel olarak nasıl değerlendirilir? Yerli kadınların bilgi ve inançlarını, üstün kabul edilen bilimsel bir bakışla doğru değerlendirmek mümkün müdür?

³21. yüzyılda Latin Amerika'nın yerli siyasi söyleminde yer alan ve Quechua dilindeki *sumak kawsay* ifadesinden türeyen İspanyolca bir kavramdır. Torres-Solis ve Ramírez-Valverde'ye (2019) göre bu kavram, toplumsal hareketlerin modernitenin krizine ve kalkınma anlayışına bir tepkisi olarak ortaya çıkmıştır ve genel olarak “insanlar ile doğanın güçleri ve doğaüstü güçler arasında tamamlayıcı bir yaşam tarzına” atıfta bulunmaktadır (s. 80).

⁴Kolombiya'daki uygulama hakkında diğerlerinin yanı sıra bkz. Agaton, 2009; Estarita, 2010; Henao, 2010; Marrugo, 2014, 2015; Moncada, 2013, 2015; Chavarro-Anturi, 2018; Bolaños, 2020; Quintero, ve García, 2021

⁵Özellikle bkz. González-Henao, 2011; Hernández-Palacio, 2015, 2016

Bu soruları yanıtlamak, belirli bir epistemolojik konum ve bu epistemolojiye uygun olarak uygulanan araştırma yöntemlerinin kullanılması ve yorumlanması için bir çerçeve oluşturan bir metodoloji gerektirir.

, Bu araştırma, eleştirel bakış açısı ile yeni yaklaşımların ortaya çıkmasını ve geleneksel teoriler tarafından dikkate alınmayan kadınların deneyimlerine yer veren metodolojilerin tanımlanmasını kolaylaştıran, feminist ve sosyal epistemolojilerin yaklaşımlarını paylaşmaktadır (Bach, 2010).

Bu doğrultuda, aşağıda açıklandığı üzere feminist bir araştırma metodolojisi ve buna uygun araştırma yöntem ve teknikleri benimsenmiştir.

3.1. Epistemolojik Temeller

3.1.1. Feminist epistemolojiler

Feminist epistemolojiler, geleneksel bilgi üretim biçimlerinin ve belirli bir fenomenle ilgilenen özne ile fenomenin içine dalmış özne arasındaki sözde tarafsız ilişkinin sorgulanması olarak ortaya çıkmıştır. Bilimsel bilginin, bilgi sürecinde soyut bir özne ve pasif bir nesnenin varlığı fikri ile bilgiyi özgürleşmenin etik ve politik yönlerinden ayırmanın mümkün olduğu düşüncesinin bir eleştirisi olarak pekiştirilmişlerdir (Bach, 2014, s. 40).

Araştırma süreçlerinde kadınların özne olarak tanınmamasını sorgulamanın yanı sıra, kadınları ilgilendiren konulara ve özel hayata ait olduğu düşünülen olaylara yer vermenin önemini kanıtlamışlardır.⁶

Bilimsel düşünceye yönelik feminist eleştiriler, bir yandan, toplumsal cinsiyet yapılarına ve ırk, etnisite, sınıf gibi diğer kategorilere dayalı iktidar ilişkilerini anlamının önemi konusunda hemfikir olmuşlardır. Diğer yandan, bilimsel düşüncenin kadınlar ve genel olarak toplum için değişiklikler yaratmasının gerekli olduğunu vurgulamışlardır (Blazquez, 2012).

Bugün farklı pozisyonlara⁷ sahip olmalarına rağmen, feminist epistemolojiler, araştırma problemlerini, stratejilerini ve sonuçlarını tanımlamak için evrensel kalıpların

⁶Diğerlerinin yanı sıra bkz. Diaz-Martinez, 1996; Ostrovsky, 2009; Zuluaga-Muñoz, 2011; Martínez vd., 2014

reddi olarak konumlandırılmıştır ve genel olarak eleştirel bir siyasi temele sahiptirler (Bach, 2010).

Belirli noktalarda yakınsak ve farklı olan bu feminist epistemolojik söylemlerden, bu araştırmanın metodolojik önerisinin kılavuzunu oluşturan önermeler ortaya çıkmıştır.

3.1.1.1. Kadınların deneyimleri

Kadınların deneyimleri, feminist duruş epistemolojisinin temel önermelerinden biridir. Kadınlar tarafından ve kadınlar için inşa edilen ile onların deneyimlerine dayalı bilgi ayrıcalıklıdır. Bach'a (2014) göre, Dorothy Smith, Nancy Harstock, Hilary Rose, Sandra Harding ve Patricia Hill Collins bu perspektifin başlıca teorisyenleridir.

Dorothy Smith, bilginin öznesi ve nesnesi olarak kadınların yokluğunu eleştirmekte ve kadınların deneyimlerinin ve günlük yaşamın önemini vurgulamaktadır (Bach, 2014). Sandra Harding, kadınların deneyimlerinin farklılıklar ve çatışmalar yaratan kültürel kategoriler içinde nasıl üretildiğinin altını çizmekte ve buna feminist teorilerin gücü olarak değer vermektedir: “feminist düşünce için zengin bir kaynak, oluşturan şey, parçalanmış kimliklerdir” (Harding, 1987, s. 23).

Erkek bakışının taraflılığıyla yüzleşmek için ve erkeklerin iktidar konumlarından göremediklerini görebildikleri için gerçeklik vizyonu, bilime yeni ve geçerli bir bilgi katan kadınların tarihsel deneyimi vurgulanmaktadır.

Bu, toplumsal yapılar içindeki marjinal yerleri göz önüne alındığında, kadınların “epistemolojik bir ayrıcalığa” sahip olduğunu düşünen Sandra Harding’in önerisinin genel yaklaşımıdır. Kadınların bu deneyimi, bakış açıları ve özgürleştirici projeleri, araştırma sürecindeki bir değişikliği haklı çıkarmakta ve bilimin nesnelliğini artırmaktadır (Harding, 1996).

Bu teori, değerlerden veya önyargılardan arınmış bilginin geliştirilebileceği bir konum olmadığını, ancak bazı konumların diğerlerinden daha iyi olduğunu ve ideal epistemik failin koşulsuz bir özne değil, toplumsal deneyimler tarafından koşullandırılmış bir özne olduğunu ileri sürmektedir (Blazquez, 2012, s. 30).

⁷Sandra Harding (1996) feminist epistemolojilerin en tanınmış sınıflandırmalarından birini yapmıştır: feminist ampirizm, feminist duruş epistemolojisi ve Postmodern feminist epistemolojiler.

Kadınlara ayrıcalıklı bir epistemik yer verilmesi, bu şekilde yalnızca kısmi bir gerçeklik vizyonunun elde edildiğini savunan duruşlar tarafından sorgulanmıştır. Bu bağlamda Donna Haraway (1995'ten aktaran Cruz, Reyes and Cortejo, 2012) üretilen bilginin baktığımız yerden etkilendiğini kabul etme ihtiyacına işaret etmektedir, başka bir deyişle, bilgi her zaman nerede üretildiğine bağlıdır ve bu nedenle kadınların bakış açısından bilgi tarafsız değildir. Araştırmacı, her zaman bilgi üretmenin politik bir eylem olduğunun bilincinde olarak, yerinin bilgi üretme sürecini nasıl etkilediğini analiz etmelidir.

Feminist epistemolojiler, kesinlikle ilk yaklaşımlarından bu yana gelişen farklı teorik tartışmalardan beslenmiştir. Sandıra Harding (2009, s.194), feminist duruş epistemolojisiyle bağlantılı olarak, aşağıdaki önermeleri *siyasi bağlılığın* güncel noktaları olarak sunar:

(i) Feminist araştırmalar, baskın grupların perspektifinden kaydedilmeyen günlük deneyimlerden başlar; (ii) Feminist bakış açısından projeler *aşağıdan* başlar; (iii) Feminist bakış açısı bir atıf değil, toplumsal ilişkilerin ideolojik yüzeyinin altında yatan şeyin açığa çıkarılmasını gerektiren kolektif bir başarıdır; (iv) Feminist bir bakış açısından araştırma ne görecelidir ne de tarafsızdır.

3.1.1.2. “Bilgi”nin yer ile bağımlılığı

Kadınların deneyimlerinden sorular sorarak evrensel bir kadının olmadığı kabul edilmektedir: “Kadınlar bize sadece farklı sınıflarda, ırklarda ve kültürlerde görünürler” (Harding, 1987, s. 22). Eril ve dişil, her sınıfta, ırkta ve kültürde farklı kategorilerdir. Aynı şekilde sınıf, ırk ve kültür kategorileri de cinsiyet içinde tanımlanır.

Her grup kendi bakış açısından konuşur ve kendi kısmi, "konumlu bilgi"sini paylaşır. Ancak her grup kendi hakikatini kısmi olarak algıladığı için bilgisi tamamlanmamıştır. Her grup, kendi bakış açısının tekilliğinden veya diğer grupların kısmi bakış açılarından vazgeçmeden, diğer grupların bakış açılarını en iyi dikkate alan grup haline gelir. Kısmilik, evrensellik değil, duyulacak koşuldur (Hill Collins, 2012'den aktaran Guerra-Perez, 2018, s. 94).

Bu, bilgi üretme sürecinde yer, durum ve konumlandırma politikaları ve epistemolojileri olduğunu vurgulayan Donna Haraway'ın (1995, s. 335) tartıştığı şeyle ilgilidir. Ek olarak, burada, hegemonik kadın kavramının postmodernist eleştirisini ve

kadınların farklı bakış açılarının (siyah, yerli, Chicana, Latina) varlığının kabulünü gözden geçirmek uygun olacaktır. Bu feminist epistemolojik yaklaşım, çok sayıda konumlu bakış açısını kabul eder ve ast kadınların deneyimlerinin epistemik değerine özel bir şekilde odaklanır (Blazquez, 2012, s. 37).

3.1.2. Sosyal Epistemolojiler

Sosyal epistemolojiler *Emperyal Kuzey*’e ait olmayan siyah ve yerli topluluklar gibi ezilen grupların bilişsel uygulamaları karşısında egemen, bireyci ve kısıtlayıcı felsefenin epistemolojisinin bir eleştirisidir (Bach 2014, s. 52). Bu yaklaşımın teorisyenleri arasında Boaventura de Sousa Santos (2009) ve onun Güney epistemolojileri yaklaşımı öne çıkmıştır.

De Sousa Santos’a (2009) göre hem küresel sömürgeciliğin hem de kapitalizmin sonuçlarının yanı sıra bunun suç ortağı olarak hareket eden yerel uygulamaların sonuçlarından muzdarip olan anti-emperyal bir Güney vardır. *Anti-emperyal Güney*’de doğan bilişsel süreçler, hegemonik epistemolojiler tarafından görünmez hale getirilmiştir.

Bu nedenle, Güney’in epistemolojileri, sömürülen ve ezilen sınıfların, halkların ve sosyal grupların bilişsel uygulamalarına görünürlük ve güvenilirlik kazandıran bilginin geçerliliği kriterlerini ve bilgiyi aramayı amaçlamaktadır.

Bu epistemolojik duruşu benimsemek, kadın sorununu bir kez daha görmezden gelinmesini sağlamamaktadır. Breny Mendoza (2014) tarafından önerilen düşünce takip edilirse, aşağıdaki sorular ortaya çıkar:

Yeni *Latin Amerika* diğer bilgileri feminist düşüncenin ve toplumsal cinsiyet sorununun dahil edilmesinde ne kadar ileri gitmekte? Kadınların yaşadığı zorlukları, kurdukları düşleri dile getirmek ve fikirlerinin her zamanki gibi yok sayılmaması için bu Yeni Güney epistemolojisinde (Boaventura de Sousa Santos yeni teorileri böyle adlandırır) feminizm ve cinsiyet nasıl birleştirilebilmekte? Güney epistemolojisinin ortaya çıkışında ve gelişiminde Latin Amerikalı feministlerin yeri nedir ve katkıları ne olabilmektedir? (Mendoza, 2014, s. 91).

Bu feminist ve sosyal epistemolojiler dizisini oluşturan teoriler, bilgi üretme uygulamalarının değer yüklü olduğuna ve bu değerlerin araştırmaya katılan öznel arasındaki ilişkilerin tanımlanma yerini belirlediğine işaret etmeye çalışmaktadır.

3.2. Benimsenen Metodoloji

Yukarıda belirtildiği üzere, bu araştırma çalışması için benimsenen feminist epistemolojik konum, kadınların heterojen deneyimlerini ve sınıf-cinsiyet-etnik köken arasındaki ilişkiyi gündelik yaşanmış gerçeklikler olarak gören bir metodoloji gerektirir. Ayrıca araştırma sorusunun bağlamını, araştırmacının konumunu ve araştırmanın eşitsizliklerin dönüşümüne olan bağlılığını dikkate alan bir metodoloji gerektirmektedir.

Bu feminist bir metodoloji ile mümkündür. Burada önerilen araştırma, kendilerini yerli kadınlar olarak tanımlayan kadınlarla ilgilidir. Onlar, kendilerini sömürgeleştirilmiş ve topraklarının sömürgeleştirilmesine direnmeye devam eden toplulukların bir parçası olarak kabul ederler. Bu tanıma onlara kendi gerçeklikleri üzerinde failliğe sahip siyasi özneler olarak belirli bir yer vermektedir. Feminist metodoloji sayesinde bu yeri ve bilgi üretim süreçlerindeki rollerini tanımak mümkündür.

Bu metodoloji aynı zamanda araştırmanın bağlamını ve araştırmacının rolünü tanımlamayı da mümkün kılmaktadır. Bu, bilgi üretim sürecindeki siyasi ilgiyi tanımakla eşdeğerdir. Bartra'ya (2002) göre “feminist metodoloji politika ve bilim arasındaki ilişkiyi açıkça ifade eder” (s. 68). Kadınların yaşamları kendi deneyimlerinden yola çıkılarak analiz edildiğinde ve araştırma sürecinin odağına alındığında, araştırmanın yürütülme ve sonuçlarının yorumlanma biçimiyle ilişkili bir siyasi pozisyon ortaya çıkmaktadır.

Bu bağlamda, Gargallo-Celentani'nin (2012) kaygıları yersiz değildir:

Bu noktada, feminist bir perspektiften kadın çalışmaları için bir metodolojinin nasıl formüle edileceği konusu, böyle bir metodolojinin Latin Amerika'da hegemonyanın sınırlarında yaşayan kadınların hem feminist özerkliğini hem de ötekiliğini ele alırken, Batı(lı) akademik feminizmin hegemonik bakışıyla suç ortaklığı yapmadığından nasıl emin olunacağı sorusuyla karmaşıklaşmaktadır (s. 166).

Benzer şekilde, Ochy Curiel'in (2014) metodolojik alanla ilgili ortaya attığı sorular da önemlidir:

Temelde siyah ve yerli olan ırksallaştırılmış kadınları incelerken, araştırmacı ve epistemolojik süreçlerde toplumsal cinsiyeti ne ölçüde dayatıyoruz? Irk, sınıf, cinsellik, bu gerçeklikler ile modern-sömürgeci kapitalist dünya düzeni arasında bir ilişki kurmamıza izin vermeyen sadece

analitik ya da betimleyici kategoriler haline geldiğinde, gücün, bilginin ve varlığın sömürgeciliğini ne kadar yeniden üretebiliriz? (Curiel-Pachardo, 2014, s. 55)

Bu nedenle, bu araştırma sürecinin başından itibaren, araştırmanın inşa edildiği ve yürütüldüğü yere anlam atfetmenin uygun olduğu düşünülmüştür. Bu yüzden Latin, Kolombiyalı, İspanyolca konuşan, feminist, insan hakları savunucusu ve yerli grupların bir savunucusu olarak da kimliğimin ve rolümün bu araştırma üzerinde yadsınamaz bir etkisi olduğu açıktır. Bu nedenle, ek bir motivasyon, ayrıcalıklı konumum üzerine düşünmek, onu sorgulamak ve varsayımlarını yeniden yapılandırmaktır.

Öte yandan feminist metodoloji, kadınların statüsünü iyileştirme misyonuna sahip refleksif bir süreç olarak anlaşılmaktadır (Eichler, 1997'den aktaran Bartra, 2002, s. 68). Bu, bilgiyi kolektif olarak inşa etmek ve eşitsizliklerin dönüşümüne katkıda bulunmak için özneler ve onların gerçekliklerine farklı yaklaşım biçimlerinin benimsenmesi anlamına gelmektedir.

Feminist bir metodoloji benimsenmiş olmasına rağmen, kullanılan analiz kategorilerinin genellikle bu tür araştırmalara rehberlik eden kategoriler olmadığını açıklığa kavuşturmak önemlidir. Dolayısıyla analizde ataerkillik, cinsel ayrımcılık, toplumsal cinsiyetçilik veya güçlendirme gibi kategoriler yerine yerli kadınların iyi yaşam ve tamamlayıcılık gibi kendi kavramları dikkate alınmıştır. Bu şekilde, yukarıda açıklandığı üzere, toplumsal cinsiyet kategorisinin ırk ve etnik köken gibi diğer kategorilerle iç içe geçtiği teorik çerçeve ile tutarlı olunmaya çalışılmıştır.

Ayrıca, bu tümevarımsal bir araştırma olduğu için önceden belirlenmiş kavramlar, modeller veya hipotezler oluşturulmamıştır. Anlayışlarını ve kendi kavramlarını ortaya koymak için kadınların sesleri ve eylemleri kendi bağlamları içinde anlamaya çalışılmıştır.

Son olarak, bir sonraki bölümde belirtildiği gibi, benimsenen feminist metodoloji nedeniyle, bilgi üretmenin yanı sıra, araştırmanın farklı aşamalarında ortaya çıkan değerlere, yerlere ve ilişkilere eleştirel bir bakışı ana eksen olarak alan genel bir araştırma yönteminin izlenmesi gerekmiştir.

4. YÖNTEM

Yukarıda açıklanan teorik ve metodolojik çerçeve doğrultusunda, genel araştırma yöntemi olarak nitel bir yöntem benimsenmiştir. Delgado-Ballesteros (2012) tarafından tanımlandığı üzere bu yöntem:

İnsanların, durumların, olayların, etkileşimlerin ve gözlemlenebilir davranışların çok ayrıntılı tanımlarının yapılmasından oluşur. Bunu, araştırma katılımcılarının söylediklerine, düşündüklerine ve hissettiklerine, deneyimlerine, tutumlarına, inançlarına ve analizlerine araştırmacının tanımladığı gibi değil, onların söylediği gibi saygı göstererek ve bunları dahil ederek yapar (s. 199).

Bu anlama süreci, araştırmanın araştırmaya katılan insanların yaşamları üzerindeki etkisinin farkındalığıyla insanların deneyimlerinden, seslerinden ve kimliklerinden başlar. Bu nedenle katılımcı eylem araştırmasına öncelik verilmiştir.

Delgado-Ballesteros'a (2012, s. 206) göre eylem araştırması adını, teorik ilerlemelerin ve sosyal değişimlerin bu araştırma biçimiyle mümkün olduğunu belirten Kurt Lewin'den almıştır. En önemli özellikleri: "katılımcı karakteri, demokratik dürtüsü ve sosyal bilimlerdeki bilgiye eş zamanlı katkısı ve katılanların yaşam koşullarını değiştirmeye yönelik önerileridir" (s. 207).

Latin Amerika'da bu araştırma modeli 1970'lerde Paulo Freire'nin siyasi ve pedagojik düşüncesinin ve Latin Amerika özgürleşme sosyolojisi perspektifinin etkisi altında ortaya çıkmıştır. Orlando Fals Borda, eylem araştırmasından hareketle katılımcı eylem araştırmasını öneren bu metodolojinin ana destekçisi olarak kabul edilmektedir (Rojas-Guerra, 2009; Zapata ve Rondan, 2016).

Başlangıç noktası, araştırmanın özneler arasında bir süreç olduğunu kabul etmektir, çünkü sosyal aktörler araştırmanın nesneleri değildir. Ayrıca süreç, değişim için kolektif bir farkındalık yaratan kolektif bir analiz olarak nitelendirilir. Aynı zamanda sosyal grupların gerçekliklerinin dönüştürülmesi için sahip oldukları bilginin önemini de kabul eder. Katılımcı eylem araştırmasında, dönüşüm için bilgi eylemden ya da uygulamadan ortaya çıkar. Son olarak, bu araştırma, dönüştürücü eylem için deneyimlerin, sorunların ve alternatiflerin ifade edilmesinde eşitlik açısından katılımı teşvik eder (Calderón, J. ve López-Cardona, D., 2014).

Sonuç olarak,

Katılımcı eylem araştırması'nı diğer araştırma yöntemlerinden ayıran, kullanılan metodoloji veya teknikler değil, sosyal değişime olan bağlılık ve kendi değişimlerine karar verebilmeleri ve yönetebilmeleri için savunmasız grupların güçlendirilmesiyle iş birliği yapmaya yönelik açık arayıştır (Zapata ve Rondan, 2016, n. 7).

Teresita de Barbieri'nin işaret ettiği gibi, “(...) meydan okuma, düşünceli bir gözlemcinin araştırmasının yerine özgürleştirici eylemlere aktif katılımı ve araştırmanın bu tür hareket ve eylemlere entegrasyonunu koymaktır” (2002'den aktaran Guerra-Perez, 2018:93). Bu nedenle araştırmanın, araştırmaya katılanlara çok yakın bir bağlılığı olmalıdır.

Bu tür bir araştırmada gerekli olan eylem, siyasi bir savunma senaryosu olarak anlaşılabilir (Mendoza-Zuany, Dietz, Alatorre-Frenk 2018, s. 155). Bu siyasi savunma ancak araştırmacının, analiz ve eylemlerinin araştırmaya katılanlar için bir sonucu olacak siyasi bir aktör olarak tanımlanmasıyla mümkündür. Katılım ise, katılımcı eylem araştırmasını karakterize eden diğer düzeydir. Katılım, katılımcılarla bir karşılaşmada hazır bulunmakla sınırlı değildir. Katılım, süreç boyunca oynanan roller hakkında güven ve dürüstlük yoluyla kademeli olarak gerçekleşir.

Dolayısıyla, eylem ve katılım bu tür araştırmalarda iki temel düzeydir. Bu araştırmanın ortaya çıkmasına neden olan proje bu şekilde tasarlanmıştır. Ancak, aşağıda detaylandırılacak olan sınırlamalar ve ortaya çıkan engeller, projenin gelişimini bir ölçüde etkilemiştir.

Bu sınırlamalar göz önüne alındığında, yürütülen sürecin katılımcı eylem araştırmasının tanınan işlevlerini yerine getirip getirmeyeceği ya da etnografi perspektifine daha yakın bir yol olup olmayacağı sorusu ortaya çıktı. Bu sorgulama, aralarındaki yakınlaşma ve farklılıkların sorgulanmasına yol açtı.

Clifford Geertz'in yaklaşımını benimseyen Castañeda-Salgado (2012), ‘Feminist Etnograf’ adlı metninde etnografiyi, gözlemlenen bir şeyi titizlikle tanımlama süreci olarak ifade eder. Anlam kazandığı bağlamda gözlemlenen şeyin belirli özelliklerini ayırt etmeyi mümkün kılan bir süreç. “Her zaman kısmi bir betimlemedir, gözlemcinin bakışından türetilmiştir ve tamamlanmamıştır, çünkü genellikle değişen bir nesne olan araştırma nesnesine ilişkin farklı düzenlerin sınırlandırılmasını gerektirir” (s. 221).

Ancak feminist etnografiden bahsederken, gözlem sürecinin merkezi olarak kadın deneyimine atıfta bulunmak gerekir. Castañeda-Salgado'nun (2012) işaret ettiği gibi, bu, kadınların kültürel yaratıcı özneler olarak tanınması meselesidir (s. 221).

Katılımcı eylem araştırması ve etnografinin özelliklerini incelemek bu araştırmanın kapsamı dışında olduğundan, bazı yazarlar tarafından vurgulanan temel farka geri dönmek faydalı olacaktır (Mendoza-Zuani, Dietz, Alatorre-Frenk, 2018). Katılımcı eylem araştırması, sosyal değişimle ilgili işleviyle karakterize edilir. Etnografi “dönüştürmek için değil, bilinmeyen belirli bir gerçeklik türünü incelemek için bir metodoloji olarak doğmuştur” (s. 154).

Bununla birlikte, dönüştürücü olanı vurgulayan bir etnografi türü olduğu ve örneğin “eleştirel etnografların özgürleştirici kazanımlar elde etmeye, farkındalık yaratmaya ve potansiyel olarak sosyal değişime yol açacak eylemleri kışkırtmaya çalıştıkları” kabul edilmektedir (Delgado-Ballesteros, 2012 s. 203). Katılımcı eylem araştırması sürecinde kısıtlı olan eyleme yapılan atıf, beni (eleştirel) etnografinin araştırmanın geliştirilmesinde olası bir perspektif olup olmadığı sorusuna geri götürdü.

Bu sınırlamalara ve sorulara yanıt olarak ve benimsenen metodolojinin diyalojik tutumuyla tutarlı olmak amacıyla, araştırma sürecinde farklı araştırma yöntemleri ve teknikleri bir araya getirilmiştir. Böylece, bu araştırmanın yöntemi hem katılımcı eylem araştırması ilkeleri (sınırlı bir şekilde de olsa) hem de antropolog Gunther Dietz'in tanımladığı gibi “işbirlikçi” etnografi tarafından biçimlendirilmiştir (Mendoza- Zuani, Dietz, Alatorre-Frenk, 2018, s. 155).

Bu şekilde, yukarıda bahsedilen sınırlamalar, belgelerin analizi ve bu araştırma projesinden önce kişisel olarak yürütülen çalışmalara ilişkin notların ve raporların gözden geçirilmesi gibi alternatiflerle aşılmaya çalışılmıştır.

Belgelerin analizinin tercih edilme nedeni, bir araştırma aracı olarak “dönemleri ve kültürel müdahaleleri karşılaştırarak toplum normlarının ve değerlerinin kurumsallaşmasını, sürdürülmesini veya değiştirilmesini açıklayan belgelerin araştırılmasına ve analiz edilmesine” (Delgado-Ballesteros, 2012, s. 208) katkıda bulunmasıdır.

Bu nedenle, araştırmanın, esas olarak yerli kadınlar tarafından üretilen belgelerle ilgili kaynakların analizi aşaması da vardır. Çünkü bu araştırma açısından, sağlıklarını

ve yaşamlarını etkileyen kültürel uygulamaları analiz etmek için meşru bir çerçeve olarak bu seslerin ve eylemlerin varlığını açıklamak amacıyla, “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli”ni (KOD ritüeli) uygulayan kadınların bu uygulamayla ilgili konular hakkında söylediklerini analiz etmek önemlidir.

Öte yandan, daha önce yürüttüğüm çalışmalarla ilgili raporları gözden geçirerek, bir avukat, araştırmacı ve yerli kuruluşlara danışman olarak şimdiye kadar geliştirdiğim çalışma deneyimlerini doğrulamaya çalıştım. Bu deneyim, araştırma sorusunun bağlamı olmanın yanı sıra, eylem ve katılım senaryolarının çoklu ve çeşitli olduğu burada rapor edilen araştırmanın genel çerçevesini de oluşturmaktadır.

Araştırma sürecinin yapılandırılmış bir sunumunu yapmak için, yol boyunca her bir anı tanımlayan bir açıklama yapılacaktır. Ancak sürecin doğrusal olmadığı, birbiri ardına gelen aşamalardan oluşmadığı gözden kaçırılmamalıdır. Katılımcı eylem araştırmasında analizden önce ve sonra gözlem olabilir; katılım gözleminden önce ve gözlem sırasında gerçekleşebilir veya hatta eylem analizden önce, analiz sırasında ve sonrasında gerçekleşebilir.

4.1. Araştırma Bağlamı

Seçilen tema etrafındaki çalışmanın başlangıcı veya sonu olarak görülmeyen, araştırmaya somut bir yön vermek üzere yerli kadınlar ve örgütleriyle yürüttüğüm çalışmalardan bahsetmek uygun görülmüştür. Çünkü bunların, bu araştırmada yürütülen eylemlerde bir rolü vardır vetopluluk eylemlerine katılımımı da belirlemiştir.

Artık bağlamından koparılmış, onu yapanlarla, içinde yürütüldüğü sosyo-kültürel, tarihi, siyasi ve mesleki gerçeklikle ilgisi olmayan bir bilimden ya da epistemik değerler (bir tekno-bilimsel uygulamanın yeterli olduğunu onaylamamızı sağlayan değerler) ile bağlamsal veya bilim dışı değerler (diğerlerinin yanı sıra toplumsal cinsiyet değerleri) arasındaki kopukluktan söz etmek mümkün değildir (Fernandez-Ruis, 2002, s. 88).

Hukuk eğitimi aldığım üniversite, ilk dönemlerimden itibaren beni Kolombiya’daki yerli halklar gibi dezavantajlı gruplar için çalışmaya yaklaştırdı. Mezun olduktan sonra feminist bir avukat olarak, Kolombiya’daki iç silahlı çatışma bağlamında mağdur olan yerli kadınların haklarını savunmak için farklı yargı senaryolarına katıldım. O zamandan beri, hukuk pratiğinde kurumsal ve sosyal değişimi etkilemek için bir araç buldum. Ancak bunun yetersizliğini fark ederek, başka soruları

gündeme getirmeme ve yeni savunuculuk senaryoları belirlememe olarak tanıyan akademik alanlara katılmaya başladım. Zamanla bölgesel, ulusal ve uluslararası yerli örgütleriyle daha da yakınlaştım ve bununla eylem ve senaryolar giderek daha kolektif bir anlam kazandı.

Yerli halkların ve özellikle de yerli kadınların haklarının savunulmasındaki rolüm ve bağlılığım böyle şekillendi, ancak bireysel bir bakış açısıyla değil. Bu, benim rolümün sınırlı olduğu ve her zaman topluluğun bilgi ve eylemlerine saygılı olmayı amaçlayan kolektif bir mücadele senaryosudur. Dolayısıyla araştırma sorusu, yerli kadınların sağlıklarını ve yaşamlarını etkileyen uygulamaların dönüşümü için yürüttükleri bilgi ve eylemlere ilişkin bir sorudur.

4.2. Araştırma Deseni

Yukarıda belirtilen ilkeler çerçevesinde, dinleme ve kolektif yaratım yerleri olarak karakterize edilen ve hem geniş bağlamı hem de kişisel ve kolektif söylemlerin özel ve derin ayrıntılarını analiz etmemize olanak tanıyan teknikleri kullanarak saha çalışmasına dayalı bir araştırma projesi önerildi.

Böylece, derinlemesine görüşmeler, odak grup çalışması ve katılımcı gözlem gibi yöntem ve tekniklerin tanımlandığı bir saha çalışması kılavuzu hazırlanmıştır. Temaları ve analiz kategorileri ile bu tekniklerin her birinin kapsamı, hedefi ve araştırma sorusunu oluşturan unsurlar temelinde tanımlanmıştır:

- Özneler (yerli kadınlar)
- Uygulama (KOD ritüeli)
- Hegemonik olmayan eylemler ve söylemler (toplumsal hareketler ve söylemler)
- Farklı eylem ve söylemler arasındaki ilişki (eklemlenme olanakları)

Genel anlamda, araştırmanın amacının yerli kadınların, topluluk hareketlerinin ve söylemlerinin KOD ritüelini nasıl ele aldıklarını ve dönüşüm süreçlerine nasıl katıldıklarını tanımlamak olduğu unutulmamalıdır. Bu hedef doğrultusunda, derinlemesine görüşmeler ve odak grupları için saha çalışmasına rehberlik etmek üzere aşağıdaki tablo geliştirilmiştir:

Tablo 4.1. Derinlemesine görüşmeler ve odak grupları için tematik alanlar

Araştırma sorusunu oluşturan unsurlar	Konular
Özeneler Kolombiya’da KOD ritüeli uygulamasını gerçekleştiren kadınlar kimlerdir?	- Kişisel tarih, aile ve toplum yaşamı - Kadınların toplumdaki rolleri - Toplumda kadınların karşılaştığı sorunlar - Toplumda kadın liderliği
Uygulama KOD ritüeli hakkında neler biliniyor?	- Geleneksel uygulamalar - Kadın bedenini etkileyen uygulamalar - KOD ritüeli uygulaması
Hegemonik olmayan söylemler ve eylemler Yerli kadınlar sağlıklarını ve yaşamlarını etkileyen kültürel uygulamalarla ilgili olarak hangi söylemleri ve eylemleri benimsemişlerdir?	- Kadın bedeni ve sağlığı - Kadınlar için iyi yaşam - Kültür ve kültürel uygulamalar - Topluluklarda kadın koruma mekanizmaları - Kadınların zararlı uygulamaların dönüştürülmesi süreçlerine katılımı
Farklı eylem ve söylemler arasındaki ilişki KOD ritüelinin dönüşüm süreçlerinde eklemlenme olasılığı nedir??	- Yerli topluluklarda yaşanan sorunlara sosyal ve devlet müdahalesi. - Feminizm ve feminizmin yerli kadınların hayatındaki rolü hakkında fikirler.

Önerilen belgelerin incelemesi ve analizi için, kaynağı, araştırılacak tematik alanları ve konum rotasını tanımlayan bir çalışma kılavuzu da tasarlanmıştır:

Tablo 4.2. Belgelerin analizi için çalışma kılavuzu

Kaynaklar	Tematik alan	Konum rotası
Yerli kadınlar ve örgütleri tarafından üretilen belgeler	- Yerli kadınların durumu - Yerli kadınların liderliği - Yerli kadınlar ve topluluklar için KOD ritüeli - Kültürel pratikler ve bunların yerli kadınların iyi yaşamıyla ilişkisi	1. Dokümantasyon merkezlerinin belirlenmesi (ulusal ve bölgesel) 2. Projenin sunumu için ilk iletişim 3. Belgelere erişim 4. Belgelerin incelenmesi ve analizi

Devlet ve uluslararası kurumlar tarafından üretilen belgeler	- Yerli kadınların durumu - Yerli kadınların liderliği - KOD ritüeli uygulamasının karakterizasyonu	1. Üniversite arşivlerinin, akademik sosyal ağların, katalogların, arama platformlarının ve veri tabanlarının tanımlanması. 2. Belgelere erişim 3. Belgelerin incelenmesi ve analizi
--	---	--

4.3. Kadın Liderlerle Diyalog (Derinlemesine Görüşmeler)

Saha çalışması kılavuzuna uygun olarak, Kolombiya Ulusal Yerli Örgütü [ONIC]⁸, Ulusal Yerli Kadınlar Konseyi⁹, Ulusal Bilge Erkekler ve Kadınlar Konseyi¹⁰ ve Ulusal Yerli Gençlik Alanı¹¹ üyesi yerli kadınlarla derinlemesine görüşmeler planlanmıştır. Ayrıca ulusal düzeyde kurumsal alanlardaki yerli kadın temsilcileriyle bölgesel ve ulusal düzeylerde *Embera* yerli kadın liderleriyle de görüşülmesi planlanmıştır.

Katılımcıların belirlenmesinde öncelikle kadınlar ile araştırmacı arasındaki güven derecesi dikkate alınmıştır. Daha önce birlikte çalışılmış olan yerli kadın liderlerle temas kurulmuştur. Topluluklarda “uyumsuzluk”¹² yaratan durumlarla ilgili iş deneyimleri hakkında sorular aracılığıyla, kadın sağlığı ve yaşamına zarar veren kültürel uygulamalar konusuna yakınlıkları araştırılmıştır. Ayrıca, araştırmaya katılma konusundaki ilgileri de açıkça sorulmuştur.

⁸Kolombiya Ulusal Yerli Örgütü, 1982 yılında Kolombiya'dan 2500 yerli delegenin katılımıyla Birinci Ulusal Yerli Kongresi'nde kurulan ulusal yerli yönetim otoritesidir. Bugün ülkenin dört bir yanından yaklaşık 50 bölgesel ve yöresel yerli örgütünü bir araya getirmektedir. <https://www.onic.org.co/>

⁹Ulusal Yerli Kadınlar Konseyi, Kolombiya Ulusal Yerli Örgütü Kadın, Aile ve Nesil Konseyi ve Yönetim Konseyi için bir danışma ve destek organıdır. Ülkenin bölünmüş olduğu beş bölgeyi temsil eden 10 kadından oluşmaktadır.

¹⁰Ulusal Bilge Erkekler ve Kadınlar Konseyi, Kolombiya Ulusal Yerli Örgütü'nün özyönetim yapısının en yüksek organının bir parçasıdır. *Köken Yasası, Ana Yasa, Yerli Yasası ve Yaşam Sözü*'nün yerine getirilmesini denetlemekten sorumludur ve ulusal olarak bölgenin koruyucuları olarak tanınan 5 erkek ve 5 kadından oluşur.

¹¹Kolombiya Ulusal Yerli Örgütü'nün Ulusal Yerli Gençlik Alanı, diğer şeylerin yanı sıra kendi nesilsel değişim politikaları için çalışan beş genç yerli kadın ve beş genç yerli erkekten oluşan bir gruptan oluşmaktadır. Ülkenin beş bölgesini ve çeşitli yerli halkları temsil etmektedir.

¹²Bu kavram, 5.3.3. “Kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli” uygulamasıyla ilgili yerli söylemler bölümünde tartışılan yerli düşüncenin temel ilkelerinden biri olan “uyum” ilkesiyle ilişkilidir.

Kadın liderlerle diyalog sırasında, derinlemesine görüşme kılavuzunda önerilen temaların analizi için kilit öneme sahip olduğu düşünülen kişilerle başka temaslar da kurulmuştur. Bu anlamda katılımcıların belirlenmesinde, liderlikleri aracılığıyla KOD ritüeli gibi uygulamaların analizine ve dönüşümüne katkıda bulunan kadınlarla stratejik bir ilişki kurma hedefiyle amaçlı örnekleme yöntemi benimsenmiştir. Katılımcıların bu amaçlı seçimiyle, çeşitli diyaloglardan ortaya çıkan analizlerin araştırma sorusunu yanıtlamada mümkün olduğunca anlamlı olması sağlanmaya çalışılmıştır.

Görüşmeler Şubat ve Temmuz 2022 tarihleri arasında gerçekleştirilmiş ve toplam 20 kadın katılmıştır: Farklı yerli halklara mensup ulusal düzeyde beş kadın lider, ulusal düzeyde liderlikleriyle tanınan üç genç kadın ve bölgesel ve ulusal düzeyde on iki *Embera* kadın lideri.

Tablo 4.3. Katılımcıların kodları ve özellikleri

Kod	Özellik 1	Özellik 2
Lider-A	<i>Embera</i>	Ulusal lider
Lider-B	<i>Embera</i>	Genç bölge lideri
Lider-C	<i>Embera</i>	Bölgesel lider
Lider-D	<i>Embera</i>	Bölgesel lider
Lider-E	<i>Embera</i>	Bölgesel lider
Lider-F	Başka grup	Genç ulusal lider
Lider-G	<i>Embera</i>	Genç ulusal lider
Lider-H	Başka grup	Ulusal lider
Lider-I	Başka grup	Ulusal lider
Lider-J	Başka grup	Ulusal lider
Lider-K	Başka grup	Genç ulusal lider
Lider-L	Başka grup	Ulusal lider
Lider-M	<i>Embera</i>	Bölgesel lider
Lider-N	Başka grup	Ulusal lider
Lider-O	<i>Embera</i>	Genç bölge lideri
Lider-P	<i>Embera</i>	Ulusal lider
Lider-Q	<i>Embera</i>	Bölgesel lider
Lider-R	Başka grup	Genç ulusal lider
Lider-S	<i>Embera</i>	Ulusal lider
Lider-T	<i>Embera</i>	Genç bölge lideri

Görüşülen tüm kadınlar yerli halktan olsa da hepsi bu uygulamanın gerçekleştiği topluluğa mensup değildir. Ancak katılımları iki nedenden dolayı önemli görülmüştür.

Birincisi, daha önce de belirtildiği gibi, bu araştırmanın amacı Kolombiya’da KOD ritüelinin uygulanma şeklinin ayrıntılarını tanımlamak değildir. Kendi düşünce sistemlerinin kavramlarından ve kolektif eylemlerinden yerli kadınların sağlığını ve yaşamını etkileyen kültürel uygulamaları nasıl ele aldığını araştırmak ve açıklamaktır. İkincisi ise, Kolombiya’daki yerli kadınlar, farklı yerli halklara mensup olmalarına ve çok uzak bölgelerde yaşamalarına rağmen, bulgular bölümünde açıklanacağı üzere, ortak ilkeler çerçevesinde taahhütlerle kolektif bir özne kurmayı başarmışlardır.

Görüşmelerin bazıları yüz yüze, bazıları ise telefonla gerçekleştirilmiştir. Her bir kadınla birkaç seans yapılması gerekmiş ve tüm görüşmeler “maalesef” İspanyolca yapılmıştır.



Görsel 4.1. *Görüşmelerden bir tanesinin gerçekleştiği yer/topluluk. Yazarın kendi çektiği fotoğraf. 7 Haziran 2022*

Burada dil farklılığının, yerli kadınlarla çalışırken onların dilini konuşmayan bizler için ortaya çıkabilecek temel engellerden biri olduğunun altını çizmek önemlidir. Yerli kadın katılımcıların çoğu İspanyolcayı anlasa da hepsi konuşmıyor ya da bazıları konuşmaktan rahatsız oluyor. Bunlar arasında ana dillerinde konuşmayı tercih eden ve yalnızca kendi toplulukları dışından birine hitap ederken İspanyolca kullananlar da mevcuttur.

Bu koşullar altında, derinlemesine görüşmeler İşpanyolca'yı sadece anlamakla kalmayıp aynı zamanda konuşan ve bunu yaparken kendilerini rahat hisseden yerli kadınlarla gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte, diyaloglar basit ve telaşsızdı, teknik kelimeler kullanılmadı.

Ayrıca, görüşmeler sırasında araştırmacı ile kadın katılımcılar arasındaki yakınlaşmada kadın olmanın belirleyici olduğunu da belirtmek gerekir. Ama kadın olmamanın ötesinde, haklarının savunulması konusunda müttefik olarak tanıdıkları bir kadın olmam yakınlaşmayı daha da kolaylaştırdı.

Kadınların kendilerini rahat ve güvende hissettikleri bir görüşme gerçekleştirildiği için, benim de sorgulandığım bir soru senaryosu da mevcuttu. Bazı kadınlar “Peki siz ne düşünüyorsunuz Karol? Durumu nasıl görüyorsunuz? Sizce neler yapabiliriz? Bizi desteklemeye nasıl devam edeceksiniz?” gibi sorular sordular. Bu, duyguların ve beklentilerin karşılıklı olarak ifade edilmesini mümkün kıldı, ancak yanıtlarımda onların cevapları hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamaya veya görüşme konusunun lehinde veya aleyhinde bir pozisyon almamaya çalıştım. Her zaman durumu analiz etmek için onların fikirlerinin benim açımdan önemli bir unsur olduğunu vurguladım.

En başından itibaren araştırma projesinin tarihçesi, hedefleri ve araştırmaya olan ilgim anlatıldı. Bazı kadınlar isimlerinin kamuya açık herhangi bir yerde görünüp görünmeyeceğini endişeyle sordu. Görüşmenin ve araştırmanın kapsamı netleştirildi ve isimlerini ve kimlik bilgilerini kullanmayacağım konusunda anlaştık. Bu koşulla, görüşmelerin kaydedilmesine ve daha sonra analiz için yazıya dökölmesine izin verdiler. Dosyalar kişisel cihazlarda tarih ve konuya göre düzenlendi.

Görüşmelerin çoğu 4 seansta gerçekleştirilmiştir. Böylece, alışma kılavuzunda önerilen 4 tematik alan ele alınmış, ancak konu ve soru listesi sadece diyalog için bir rehberdi, vurgu her kadının anlatımına göre yapıldı.

Kadınlarla yapılan görüşmelerde KOD ritüelinin ana konu olarak gündeme gelmediğini açıklığa kavuşturmak önemlidir, çünkü yerli kadınların bu uygulama hakkında konuşması önlenmektedir ve bu anlamda korku duymaktadırlar. Bu uygulama kamuoyuna duyurulduğunda onlar ve toplulukları yargılanmış ve aşağılayıcı isimlerle anılmışlardır. Sonuç olarak, etnik ve kültürel farklılıklarını savunurken yerli halklara

karşı kullanılabilecek bir mesele hakkında kamuoyunda konuştukları için yeniden yargılanmaktan veya kendi topluluklarının yetkilileri tarafından yaptırıma uğramaktan korkmaktadırlar.

Kadınlarla yapılan görüşmelerin odak noktası KOD ritüeli olmamasına rağmen, topluluklarda uyumsuzluk ve dengesizlik¹³ yaratan kültürel uygulamalar tartışılırken bazı kadınlar bundan bahsetmiştir. Yanıtlarında yer vermedikleri durumlarda, bazı toplulukların kadın KOD ritüeline verdikleri İspanyolca isimler olan iyileştirme uygulaması, kesme uygulaması veya yeni doğan kız çocuklarının cinsel organlarının kesilmesi uygulaması hakkında bilgi sahibi olup olmadıkları özellikle sorulmuştur. Her durumda, amacın durumu kendi bakış açılarından anlamak olduğu ve doğru ya da yanlış bir cevabın olmadığı açıkça belirtilmiştir.

Araştırmanın amacı uygulamanın nasıl yapıldığına dair ayrıntıları öğrenmek olmadığından, kadınlar bu konuda konuşmaya istekli olduklarında, onlara sadece nedenleri ve hem olumlu hem de olumsuz sonuçları sorulmuştur. Ayrıca uygulamayı tekrar yapmamalarının sonuçları da sorulmuştur.

Görüşmeler, her şeyden önce, koruma sistemlerini sürdürme ve topluluklarında kendilerini etkileyen durumlarla yüzleşme stratejilerine odaklanmıştır. Ayrıca, kadınların kendi topluluklarında yaşadıkları sorunlara yönelik sosyal ve devlet müdahalesine ilişkin değerlendirmelerine de yer verilmiştir.

Yukarıda bahsedilen yerli kadınlarla yapılan görüşmelere ek olarak, yerli topluluklara mensup olmasalar da Kolombiya'daki yerli halklarla doğrudan çalışmış ve yaygın olarak tanınan ve kabul gören kişilerle üç görüşme yapıldığını belirtmek önemlidir. Bu görüşmelerin amacı sadece araştırmanın ana temaları hakkında bilgi almak değil, aynı zamanda diğer yerli kadınları tespit etmek ve odak grupları veya katılımcı gözlem için olası katılım senaryolarını tanımlamaktır.

Bu aşama için yerli kadınlarla daha derinlemesine bir etkileşim içeren saha çalışması planlanmıştır. Ancak, önerilen faaliyetlerin uygulanmasında değişikliklere yol açan bazı engellerle karşılaşıldı.

¹³Yerli düşüncenin temel ilkeleri 5.3.3 bölümünde ele alınmıştır.

İlk olarak, Covid-19 salgını bazı kadınlarla görüşmeyi zorlaştırdı. Bazı kadın liderler artık kuruluşlarda yüz yüze çalışmıyordu ve topluluklarına seyahat etmek, pandemiye karşı önleyici tedbirler alan yetkililerden ek izinler gerektiriyordu.

Ayrıca, bu çalışmanın gerçekleştirilmesi için alınan hibe ile ilgili mali sıkıntılar ortaya çıkmış ve saha çalışmasının bu aşaması gerçekleştirildiği sırada bu sıkıntılar zamanında çözülememiştir. Yerli topluluklara ulaşmak, çoğu durumda bir uçak yolculuğunu, ardından otobüslerle belirli bir noktaya ve oradan da asfalt yolların olmadığı bölgelerde seyahat etmeye uygun araçlarla karadan transferleri içerir. Aynı zamanda çoğu toplulukta temel ihtiyaçların karşılanmadığı göz önüne alındığında, içme suyu, yiyecek ve ürünlerin paylaşılmasının gerekli olduğu değerlendirilmektedir. Araştırmanın tasarımında bu giderler düşünülmüş ancak alınan burs miktarının azalması nedeniyle bu bütçe de etkilenmiştir.



Görsel 4.2. Topluluklara ulaşmak için asfaltsız yollar. Yazarın kendi çektiği fotoğraflar. Haziran 2022



Görsel 4.3. *Topluluklara gitmek için kullanılan ulaşım araçları. Yazarın kendi çektiği fotoğraf. 7 Haziran 2022*

4.4. Topluluk Toplantıları (Odak Grupları)

Odak gruplarını gerçekleştirmek için yerli kuruluşlar tarafından önceden programlanmış faaliyetlere katılım planlanmıştır. Bu şekilde iki toplantı düzenlenmiştir. Bunlardan biri, Haziran 2022’de *Caldas* bölgesinde, yerli kadınların siyasi katılımı hakkında bir sunum yapmak üzere davet edildiğim bir yerli kadınlar (*Embera* kadınları dahil) toplantısı çerçevesinde gerçekleşti. Diğeri ise yine Haziran 2022’de *Valle del Cauca* bölgesinde gerçekleşti. Kadın alanının güçlendirilmesinin tartışıldığı bir topluluk yetkilileri toplantısına davet edildim.



Görsel 4.4. Yerli kadınlar toplantısı (Embera kadınları dahil). Yazarın kendi çektiği fotoğraf. 4 Haziran 2022



Görsel 4.5. Bir topluluktaki yetkililerle toplantı. Yazarın kendi çektiği fotoğraf. 4 Haziran 2022

Yalnızca bu araştırmanın konusu üzerinde çalışmak amacıyla gerçekleştirilen 2 odak grup çalışması Haziran-Temmuz 2022 tarihleri arasında gerçekleştirildi. Bunlardan biri Bogota’da, iç silahlı çatışma nedeniyle zorla yerlerinden edilmiş bir grup

Embera kadınıyla (*Chamí* ve *Katío*) ve diğeri ise *Risaralda* bölgesinde *Embera Chamí* kadınlarıyla gerçekleştirildi.



Görsel 4.6. Bogota'da *Embera* kadınlarıyla odak grubu. Yazarın kendi çektiği fotoğraf. 3 Temmuz 2022

Bu araştırmanın geliştirilmesi sırasında *Cauca* ve *Valle del Cauca* bölümlerinde yerli kadınlardan oluşan 3 odak grubuna katılma fırsatım oldu. Bu faaliyetler, bu bölgelerde KOD ritüelini önleme faaliyetleri yürüten Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu (United Nations Population Fund) tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak burada toplanan bilgileri yayma yetkisine sahip olmadığım için, sadece gözlemci olarak ve saha günlüğündeki notlara dayanarak yapılan analiz rapor edilecektir.

Tablo 4.4.Yürütülen odak grupları

Kod	Yer	Açıklama
G1	Caldas- Yerli Kadınlar Meclisi	Yaklaşık 100 kadının katıldığı toplantının ardından 5 <i>Embera</i> kadın lideriyle görüştim. KOD ritüeli gibi zararlı uygulamalarla ilgili olarak kadınlar, örgütler ve kurumlar tarafından yapılan çalışmalar hakkındaki algılarını konuştuk. Diyalog yaklaşık 1 saat sürdü ve saha günlüğüne kaydedildi.
G2	Valle del Cauca- Yetkililer toplantısı	Yetkililerle yapılan toplantının ardından, biri <i>Nasa</i> ve ikisi <i>Embera</i> olmak üzere üç kadın liderle bir araya geldim. Araştırmayı sunduktan sonra diyalog, bu liderlerin KOD ritüeli uygulaması üzerindeki çalışma deneyimlerinin hikayesiyle başladı, ancak her

		şeyden önce kadınların toplumdaki bölgesel ve ulusal düzeydeki organize olma sürecine odaklandı. Toplantı iki saat sürdü ve finansman elde etmek ve toplumda bu uygulamayı ele almaya devam etmek için bir proje hazırlanmasına destekle sona erdi.
G3	Bogota- İç silahlı çatışma nedeniyle yerinden edilen <i>Embera Katio</i> ve <i>Chami</i> kadınları	<i>Bogotá</i> 'da bu toplulukların bulunduğu yere ilk ziyaretimi yaptım. İki liderle konuştum ve kadınların sağlığını ve yaşamlarını etkileyen uygulamalarla ilgili görüşmeye katılmak istediklerini belirledikten sonra yaklaşık 15 kadınla bir toplantı planlandı. Bu çalışma, bir tercümanın İspanyolca'dan <i>Embera Chami</i> ve <i>Embera Katio</i> 'ya yaptığı çeviri desteğiyle gerçekleştirildi ve yaklaşık 2 saat sürdü. Konuşmanın ana konusu silahlı çatışma bağlamında kadın mağdurlar olarak karşılaştıkları sorunlardı.
G4	<i>Risaralda- Embera Chami</i> kadınları	Bir topluluk lideriyle yapılan görüşmenin ardından toplulukta bir toplantı yapılmasına karar verildi. İlk ziyaret iki gün sürdü ve topluluk yetkilileri ve bazı kadınlarla bireysel diyaloglar gerçekleştirildi. İkinci ziyarette ise 10 <i>Embera</i> kadını ile toplantı yapıldı. Konuşmanın ana konusu sağlıklarını etkileyen uygulamalar ve yerli kadınların dönüşüm için yaptıkları çalışmalarıydı. Yaklaşık 3 saat süren görüşme, topluluk yetkilileriyle yapılan bir görüşmeyle sona erdi.

Yukarıda vurgulanan dil farklılığıyla ilgili engeli ortadan kaldırmak için odak gruplarında (Bogota ve Risaralda'da) çeviri-tercümanın İspanyolcada kullanılan özel terimleri anlayan kadın liderlerle yapılması sağlandı. Kullanılan ifadeler çeviri-yorumlamayı kolaylaştırmak amacıyla kısa ve teknik terimler içermiyordu. Sözsüz tepkilerin iletişim için de geçerli olduğu konusunda hemfikiridik. Böylece gülme, el hareketleri, şaşırma ya da reddetme jestleri gibi bir tepki oluştuğunda durup ne olduğunu analiz ettik. Bu şekilde kadınlar katılım konusunda kendilerini özgür ve güvende hissettiler.

Bu odak gruplarının bir “bilgi diyalogu” olarak yürütüldüğünü vurgulamak önemlidir. Bunlarda asıl amaç araştırmaya katılmak değil, bir sorunu analiz etmek ve bunları çözmeye yönelik seçenekler bulmak için bilgi, senaryolar ve ilişkiler oluşturmaktır.

4.5. Belgelerin İncelenmesi

Belgelerin analizi için hazırlanan çalışma kılavuzu doğrultusunda kadınlar ve yerli örgütler tarafından üretilen belgelerin belirlenmesiyle başlandı.

Öncelikle Kolombiya'daki feminist örgütler, insan hakları savunucusu örgütler ve yerli örgütlerle yürüttüğüm akademik ve profesyonel çalışmalar sırasında önceki yıllarda toplanan dijital belgeler gözden geçirildi. Bu amaçla tüm dijital dosyalar *Microsoft Windows* işletim sistemindeki bir dosya/klasörde konumlandırıldı ve araştırma, gelişmiş arama programı *DocFetcher* ile, araştırmanın tematik alanlarının her biriyle ilgili Boolean operatörlerine ve anahtar kelimelere dayanan bir sorgu sözdizimi aracılığıyla gerçekleştirildi.

Bu ilk filtreden elde edilen bulgular tek tek incelendi. Bunlar, her belgenin başlığını, yazarını ve tarihini, American Psychological Association [APA] formatındaki referansını, genel bir tanımını ve araştırma için önemine ilişkin kişisel yorumları içeren bir okuma kağıdına kaydedildi.

Daha sonra belirlenen öneme göre bir seçim daha yapıldı. Seçilen eserler analiz edilerek bulgular tema ve alt temalara göre düzenlendi. En alakalı analizler ile ana tartışmalar ve öneriler belirlendi. Son olarak kaynakça incelendi ve önemine göre yeni bir araştırma başlatıldı.

Yerli kadınlar ve örgütleri tarafından üretilen belgelerin incelenmesine devam edilerek, Kolombiya Ulusal Yerli Örgütü'nün Dokümantasyon Merkezi ve Ulusal Yerli Eğitim Okulu ile iletişim kuruldu. Mevcut belgelerin fiziksel incelemesi ve dijital belgelerin ilk okuması gerçekleştirildi. Bulgular yukarıda bahsedilen okuma kağıdına kaydedildi ve daha önce açıklanan sürecin aynısı takip edildi.



Görsel 4.7. Yerli kadınlar tarafından yazılan bazı kitapların kapağı

İkinci aşamada, Kolombiya’da yerli kadınların durumunu ve KOD ritüeli uygulamasını bir şekilde ele alan, devlet kurumları ve uluslararası kurumlar tarafından üretilen akademik belgelerin incelenmesi gerçekleştirildi. Bunun üç amacı vardı: (i) bulunan bilgileri tamamlamak, (ii) ırk/etnik kökenle ilgili önyargıları hesaba katmak, yerli kadınların sesleriyle ilgili boşlukları ortaya çıkarmak ve (iii) olası buluşma ve anlaşmazlık noktalarını belirlemek.

Akademik belgelerin bu incelemesi için kullanılan strateji şuydu:

- Kolombiya’daki KOD ritüeli uygulamasıyla ilgili bilimsel makaleler, tezler ve özel çalışmalar aramaya başlamak için bazı üniversite arşivleri, akademik sosyal ağlar, kataloglar, arama platformları ve veritabanları belirlendi.
- Bulunan belgelerin ilk analizi yapıldı ve genel bilgileri okuma şablonlarına kaydedildi.

- Araştırmayla ilgisi ve uygunluğu açısından seçilen belgeler analiz edildi ve bulguları okuma şablonlarına dahil edildi.

Diğer yandan, kurumsal belgelerin incelenmesi, çalışmaları araştırma konusuyla ilgili olan temel devlet ve uluslararası kurumların belirlenmesiyle başladı. İlgili dokümanları bulmak için anahtar kelimeler web sayfalarının arama motorlarına girildi. Bulgular yukarıda belirtilen okuma şablonlarına kaydedildi ve ilgili analiz gerçekleştirildi.

4.6. Veri Analizi

Saha çalışmasının sonunda gerçekleştirilen görüşmelerin ve odak gruplarının her birinden alınan notlar gözden geçirildi. Öncelikle görüşmenin derinliğine göre kadınların tartışılan konulara ilgi ve bilgi düzeyleri belirlendi. Örneğin bazı kadınlarla organize olma sürecine ilişkin konuşmanın daha ayrıntılı olduğu, ancak sorunlara ilişkin konunun bu kadar ayrıntılı anlatılmadığı tespit edildi.

Bu ilk bulgulara dayanarak kayıtların dinlenmesi ve ilgili transkripsiyonların yapılması için bir düzen oluşturuldu. Öncelikle yerli kadınların durumu konusunun öne çıktığı görüşmelerin kayıtları, diğer konulara katkıları göz ardı edilmeden gözden geçirildi. Daha sonra KOD ritüeli uygulaması ve toplulukların gerçekleştirdiği eylemler hakkında daha detaylı bilgi veren görüşmelerin kayıtları dinlendi. Daha sonra yerli bilgi sisteminin temellerini vurgulayanlar gözden geçirildi ve son olarak da KOD ritüeli uygulamasının ortadan kaldırılması çalışmalarına yönelik toplumsal ve kurumsal müdahalelere ilişkin algıların yer aldığı diyalogların kayıtları dinlendi.

Bu şekilde, bulgular başlangıçta önerilen tematik alanlarda sistematize edilmiş ve daha sonra bu bulgular, belgelerin incelenmesinden ortaya çıkanlar, belgesel katılımcı gözlemlerinden alınan notlar ve önceki bilgiler arasındaki ilişkiler kurulmuştur. Bu ilişkilerden, bu araştırmanın merkezi olan analiz kategorileri tanımlanmıştır.

Analizde, kelimenin yanı sıra, ortak ifadelerin anlamı ve katılımcı kadınlar tarafından ifade edilen duyguların (kahkahalar, sesler veya anlaşmazlık jestleri) kaydı da dikkate alındı. Diğer şeylerin yanı sıra bu, sonuçların sunumunun tamamen kişisel olmayan bir dille yapılmadığını da haklı çıkarır.

Son olarak, bu belgede sunulan analizin hem bu araştırma çerçevesinde yürütülen saha çalışmasına hem de bu araştırma öncesinde veya bu araştırmayla eş zamanlı olarak yerli kadınlarla gerçekleştirilen çalışma deneyimine dayandığı dikkate alınmalıdır.

Bu nedenle, örneğin analiz, Ombudsmanlık Bürosu ve Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu (UNFPA) gibi kurumlarla ve Kolombiya Ulusal Yerli Örgütü (ONIC) Kadın, Aile ve Kuşak Ofisi gibi kuruluşlarla yürütülen çalışmaların deneyimini ele alıyor. Ancak gizli olduğundan dolayı ve bu çalışmalarda açığa çıkan bilgilerin kullanımından açıkça vazgeçildiği için bu çalışmalara ilişkin spesifik veriden bahsedilmemektedir. Bunlar yalnızca, akademik ve profesyonel deneyimi bu araştırmanın sonuçlarının sunumu üzerinde doğrudan etkiye sahip olan araştırmacının yerleşik bilgisinin temelini oluşturur.

4.7. Araştırmanın Güvenilirliği

Araştırmanın güvenilirliğini açıklamak için Guba ve Lincoln (1982) tarafından önerilen 4 terim kullanılmıştır: İnanırlılık, aktarılabilirlik, güvenilirlik ve doğrulanabilirlik.

İnanırlılık

Nitel araştırmanın, incelenen gerçekliğin, yani katılımcılar tarafından algılanan gerçekliğin, açık ve ayrıntılı bir açıklamasını sağladığı ölçüde güvenilir olduğu anlaşılmaktadır. Bu gerçeği derinlemesine açıklayabilmek için araştırmacının katılımcıların bağlamına dahil olması ve analizlerin katılımcıların kendi gerçeklikleri hakkında tanımladıklarına yakın olup olmadığını doğrulaması önemlidir. Bu şekilde araştırma bulgularına güvenilirlik kazandırmak mümkündür.

Daha önce de belirtildiği gibi, derinlemesine görüşmelerin bir kısmı ve odak gruplarının tamamı, katılımcı kadınların bulunduğu topluluklarda gerçekleştirildi ve bu, onların bağlamına yönelik bir yaklaşıma olanak sağladı. Ayrıca araştırmanın bazı zaman sınırlamaları olsa da araştırmanın yürütüldüğü geçmiş ve bağlam, katılımcılarla ve içinde yaşadıkları topluluklarla (görüşmelerin yapıldığı aylardan) daha uzun süredir bir etkileşimin olduğunun belirtilmesine olanak sağlıyor.

Her görüşme veya topluluk toplantısının sonunda, kadınların yorumları onaylaması veya düzeltmesi için ortaklaşa oluşturulan ana fikirlerin bir özeti yapıldı. Bu şekilde belirlenen bulgular, katılımcılarla yapılan kolektif inşanın ve fikir birliğinin sonucudur.

Aktarılabirlik

Öte yandan nitel araştırmaların genellemeyle sonuçlanmamasına rağmen aktarılabir bilgiye dayanması beklenir ve bu da araştırmanın bağlamı, konusu ve katılımcıları hakkında ayrıntılı ve bol açıklamalar mevcut olduğu ölçüde mümkündür.

Bağlamsal detaylar alan notlarına kaydedilmiş ve bu notlar yapılan analizlere dahil edilmiştir. Bulguların ilk bölümünde katılımcıların ait olduğu toplulukların yaşam bağamlarına ayrıntılı olarak değinilmektedir. Ayrıca, kasıtlı örnekleme sayesinde, bulguların sunumunda daha ayrıntılı olarak açıklanan, katılımcıların liderlik ve sosyal örgüt üyeliği gibi ortak özelliklerinin belirlenmesi mümkün olmuştur.

Güvenirlik

Nitel bir araştırmanın ise bilgi toplamak için uygun yöntem ve teknikleri kullandığı ve meydana gelebilecek değişikliklere rağmen istikrarlı kaldığı ölçüde güvenilir olduğu anlaşılmaktadır.

Benimsenen yöntemeye uygun olarak farklı araştırma teknikleri tanımlanmıştır. Her biri kısmi bilgi elde edilmesine izin verir, ancak bunların bir kombinasyonu yoluyla gözlemlenenin yorumlanmasının çoklu olasılıklarını açıklamak mümkündür. Böylece katılımcı gözlem, derinlemesine görüşmeler, odak grupları ve doküman analizi birbirini tamamlamış ve bu araştırmadaki merkezi öznel algıların açıklanması için gereken derinlik düzeyine olanak sağlamıştır.

Benzer şekilde, belgelerin analizi sayesinde, görüşmelerden ve odak gruplarından alınan bazı ifadelerin onaylanması, tamamlanması ve bazı durumlarda yeniden ifade edilmesi mümkün olmuştur. Aynı şekilde saha çalışmasından da tespit edilen dokümanların farklı bir okumasının yapılması mümkün olmuştur. İlaveten bulgulara hem tesadüfler hem de çelişkiler kaydedilmiştir.

Doğrulanabilirlik

Son olarak araştırmanın doğrulanabilir olup olmadığını belirlemek için analiz edilen ve kaynakçada yeterince tanımlanmış dokümanların ve saha notlarını ve bilgi sistemleştirme belgelerinin incelenmesi mümkündür.

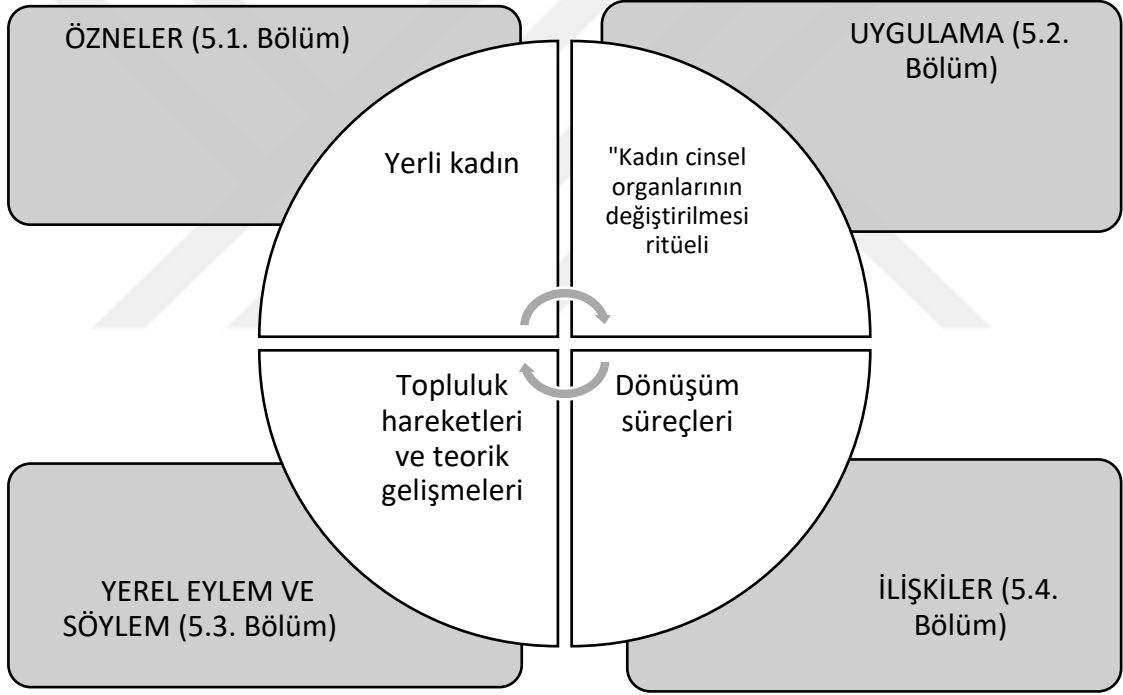
Her halükârda, bu araştırmanın gerekçesi ve amacı ile uyumlu olarak, bulguların geçerliliği, KOD ritüeli gibi yerli kadınların sağlığını ve yaşamını etkileyen uygulamaların dönüştürülmesine yardımcı olma konusundaki yararlılığıyla sağlanmaktadır.



5. BULGULAR

Bu bölümde, önceki bölümde anlatıldığı gibi gerçekleştirilen saha çalışmasının ve belge incelemesi neticesinde elde edilen bulgular sunulmaktadır. Oluşturulan kategoriler ve sunum sırası araştırma sorusunu oluşturan unsurlarla ilgilidir.

Yerli kadınlar, kadın topluluk hareketleri ve teorik gelişmeleri, sosyokültürel nedenlerle kadın bedeni üzerinde gerçekleşen uygulamaları, özellikle de “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli” nasıl ele alıyorlar, dönüşüm süreçlerini nasıl yaratıyorlar ve bu süreçlere nasıl katılıyorlar?



Görsel 5.1. *Araştırma sorusunun unsurları*

Araştırma sorusu öncelikle yerli kadınlara atıfta bulunuyor. Araştırmanın merkezi bunlar olduğundan, bu ilk bölüm (5.1. Öznel), Kolombiya'daki yerli kadınların genel bir karakterizasyonu ile başlıyor ve ardından yerli *Embera* kadınlarının bir tanımını sunuyor.

Araştırmanın amacının “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli” (KOD ritüeli) uygulamasına ilişkin farklı eylem ve söylemleri açıklamak olduğu dikkate alındığında, Kolombiya'daki uygulamaya ilişkin detayların açıklanması ve kurumsal tepkilerin vurgulanmasıyla devam etmektedir (5.2. Uygulama).

Üçüncü bölüm (5.3. Yerel eylem ve söyleme), yerli kadınların KOD ritüeline karşı seslerinin sunumuna, onların sağlıklarını ve yaşamlarını etkileyen kültürel uygulamalarla ilgili olarak kurguladıkları eylem ve söylemlere odaklanıyor.

Son bölüm (5.4. Yerel ile Kurumsal Tepkilerin İlişkisi), toplumsal perspektiften, özellikle yerli kadınların bakış açısından başlayarak, KOD ritüeli uygulamasına yönelik kurumsal ve toplumsal tepkiler arasında bir ilişki kurmaya çalışıyor.

5.1. Özneler: Kolombiya'da “Kadın Cinsel Organlarının Değiştirilmesi Ritüeli”ni Uygulayan Kadınlar

Önceki bölümde açıklandığı gibi, “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli” (KOD ritüeli) Kolombiya'da, özellikle bazı yerli topluluklarda gerçekleşen bir uygulamadır. Nerede, kimler tarafından ve niçin yapıldığını anlamak için öncelikle Kolombiya'daki yerli halkların genel özelliklerine ve özellikle de yerli kadınların durumuna bakmak gerekmektedir.

Aynı şekilde, KOD ritüeli uygulaması belirli bir halka¹⁴ ait yerli kadınlar tarafından gerçekleştirildiğinden, Kolombiya'daki yerli halklara mensup kadınların ve özellikle *Embera* yerli kadınlarının durumunun genel bir tasviri sunulmaktadır.

5.1.1. Kolombiya'daki yerli kadınlar

2018 yılına kadar Kolombiya'daki yerli nüfus, toplam nüfusun %4,4'ünü temsil eden 1.905.617 kişiden oluşmaktadır (Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE], 2018). Bu nüfus, İspanyol sömürgeciliğine rağmen kendi dillerini, kurallarını ve geleneklerini bugüne taşımayı başarmış ve bu kültür etrafında yaşayan 115 yerli halk arasında dağılmıştır. Ayrıca gönüllü tecrit edilmiş (*voluntary isolation*) 3 yerli grup (Jurumi, Passe ve Yuri) ve kendi yerleşim yerleri dışındaki insanlarla temas

¹⁴Farklı yerli halklarda görüldüğü bildirilmiş olsa da sadece *Embera* halkı bu uygulamanın bazı topluluklarında yapıldığını açıkça kabul etmiştir.

kurmamış yaklaşık 15 grup var (Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC], T.Y.).

Sadece 1991 yılına kadar, Siyasi Anayasa, Kolombiya'nın çok kültürlü, çok etnik ve çok dilli bir yapıda olduğunu belirtmiştir. Önceki yüzyıllarda izlenen katı politikanormların aksine¹⁵, bu durum etnik, bölgesel farklılıkların ve etnik halkların çeşitli kültür ve uygulamalarının tanınması ve özel olarak korunması anlamına gelmektedir. Bunlar, diğerlerinin yanı sıra Uluslararası Çalışma Örgütü [ILO] Sözleşmesi 169 ve Birleşmiş Milletler Yerli Halkların Hakları Bildirgesi tarafından korunan haklardır.

Bu sayede, örneğin İspanyol kolonizasyonundan bu yana İspanyolca resmi dil olarak kabul edilse de bugün Anayasa, farklı bölgelerde konuşulan 65 yerli dilini, Afrika dillerini ve Roman halkının dilini resmi diller olarak tanımaktadır. (ONIC, 2015).

Ayrıca, Kolombiya demokratik olarak seçilmiş bir başkanlık sistemine sahip olmasına rağmen etnik topluluklar kendi bölgelerini özerk bir şekilde yönetme hakkına sahiptir. Bu temsilciler, 2 veya 4 yıllık dönemler için binlerce kişiden oluşan meclislerde seçilir. Bu temsilciler devlet, ulusal ve uluslararası kurumlar arasında iletişim köprüsü kurarlar. Farklı kültürlere, inançlara ve dillere sahip olmalarına rağmen yerli halklar, bölgesel, ulusal ve uluslararası örgütler de oluşturmuş, farklılıkların kaynaşmasına ve kolektif çalışmaya örnek olmuşlardır (Lider-J, Lider-L, Lider-N, Lider-P).

Aynı şekilde, Kolombiya'da tek bir adalet sistemi yoktur. Yerli halklar, kendi normlarını oluşturma ve topluluklarında yaptırım uygulama özerkliğine (ekonomik güvenceleri olmasa da¹⁶) sahiptir.

¹⁵19. yüzyılda yerli halk vatandaş sayılmamıştır. Örneğin, 1821 tarihli 11. Kanun, yerli halkı sefiller sınıfına dahil etti. 1887 tarihli 153. Kanun onları "barbarlar" olarak adlandırdı. 1890 tarihli 89 sayılı Kanun, "kendilerini medeni hayata indirgeyenlere" belirli haklar tanımış ve 1892 tarihli 72 sayılı Kanun, "vahşi" durumu terk eden yerli halk için özel bir durum belirtmiştir. Genel olarak 1970 yılına kadar yerli halk Katolik Kilisesi'nin koruması altındaymış (Corte Constitucional de Colombia, *Sentencia T-496/96*, 1996b)

¹⁶Kolombiya Anayasası'nın *özel yerli yargı* hakkını tesis etmesine ve bunu düzenleyecek bir kanun olması gerektiğini belirlemesine rağmen, bugüne kadar bunun ifade edilmesine yönelik bir mekanizma bulunmamaktadır.

Yaşayan ve dinamik kültürlere sahip etnik gruplar olarak yerli halklar, hukuku (kendi normlarını, prosedürlerini ve kurumlarını) iyileştirme, dönüştürme, yaratma ve iç adaleti uygulama konusunda tam meşruiyete sahiplerdir (ONIC, 2007, s. 28).

Bu anlamda, yerli halklar Siyasi Anayasa hükümlerine dayanarak cezalar ve eylemler hakkında karar verme yetkisine sahiptirler. Ek olarak, son on yılda, kendi özerk sağlık ve eğitim sistemlerinde yer almış ve ulusal seviyeden bölgelere dağıtılan mali kaynakların doğrudan yönetimi konusunda da devlet ile anlaşmışlardır (Presidencia de la República de Colombia, Decreto 1953 de 2014)

Yerli halkların genel olarak doğa ile özel bir ilişkisi vardır. Örneğin buralarda yaşam kurmakla beraber, bu topraklar, çeşitli ritüellerle onore edilir ve kutsallık atfedilir (Lider-H, Lider-I, Lider-N). Bu, geleneklerinin ve kültürlerinin çoğunu belirler. Ayrıca farklı yaşam ve düşünce biçimlerinin de kabul edilmesine, saygı duyulmasını gerektirir. “Etnik ve kültürel çeşitlilik temel ilkesi, salt retorik bir beyan olmaktan öte, Cumhuriyetimizin demokratik, katılımcı ve çoğulcu doğasını hukuki zemine yansıtır” (Corte Constitucional de Colombia, Sentencia T-188/93, 1993) anlayışıyla, Anayasa’da yer alan çeşitlilik ilkesinin izlediği amaç budur.

Bu, “Batı kültüründen farklı yaşam biçimlerinin ve dünyayı anlama sistemlerinin çokluğunun kabulüyle bağlantılı olarak ötekiliğin kabulü” (Corte Constitucional de Colombia, Sentencia T-380/93, 1993b) anlamına gelir.

21. yüzyıl, etnosentrik hegemonyayı sorgulayan ve çeşitli barışçıl direniş yollarını teşvik eden yerli hareketlerin güçlenmesi ile karakterize edilmiştir (Sandoval-Forero, 2016, s:199). Yerli halkların yalnızca kırsal alanlarda geleneklerine bağlı yaşadıklarına inanılsa da aslında ülkenin sosyal, ekonomik ve politik hayatına katılmışlardır. Silahlı çatışma ve günlük ayrımcılıkla karşı karşıya kalsalar da haklarını talep etmekte, Kolombiya ve Latin Amerika’da güçlü bir sosyal hareket sürdürmektedirler (Lider-L).

Kolombiya’da coğrafi, tarihi ve kültürel açılardan bölgesel farklılıklara rağmen ulusal yerli hareketi farklı yerli halkları bir araya getirmeye çalışmaktadır. Böylece çölden, sahilden, ormandan ve And bölgesinden halklar bir araya gelmiş ve farklılıklarına rağmen ortak taleplerde bulunmuşlardır. Bununla ulusal, bölgesel ve yerel düzeylerde farklı yerli örgütler oluşturulmuştur. Kolombiya Ulusal Yerli Örgütü gibi bazıları yerli hareketinin siyasi ve örgütsel güçlerinin bir sonucudur. Diğerleri ise bu

örgütlerin, bu düzeyde bir örgütlenmenin bulunmadığı bölgelere ulaşma çabalarının sonucudur (Vasco, 2007, s. 40).

ONIC, Kolombiyalı yerli halkların ve örgütlerinin soykırım, imha, cezasızlık, bölgesel kamulaştırma ve doğal kaynaklarla karşı karşıya kalma konusundaki zorluklarını ve siyasi direnişini somutlaştırıyor. Hakların yokluğunda ve tam olarak yararlanmalarına yönelik güvencelerin yokluğunda verdikleri mücadeleyi temsil ediyor. Ayrıca, yüzyıllardır süren fetih ve sömürgeleştirmenin henüz sona ermemiş siyasi, kültürel ve ekonomik boyunduruğu ile karşı karşıyadır (Eusse, 2013, s. 5).

Kolombiya'daki yerli hareketinin organize olma sürecinde baskın bir akım ve çeşitli aşamalar tespit etmek mümkün olsa da bu doğrusal veya barışçıl olmamıştır. Ulusal siyasi, ekonomik ve sosyal bağlamda dış sorunlarla yüzleşmenin yanı sıra, bu hareket aynı zamanda yerli kurumsal çerçeve içindeki iç sorunlarla da yüzleşmek zorunda kalmıştır (Eusse, 2013). Bu durum şaşırtıcı değildir. Hareket içinde çeşitlilik, eşitsizlik, çoklu çıkarlar ve genel olarak kolektif projelerin yaratılmasının önünde engel teşkil eden dinamikler mevcuttur (Lider-A, Lider-J, Lider-P, Lider-Q).

Yukarıda belirtilen resmi kabullere rağmen, yerli halklar tahliyeyle, baskıyla ve özellikle Kolombiya'daki iç silahlı çatışmaların, zorla yerinden edilmenin ve topraksızlaştırmanın sonuçlarıyla yüzleşmeye devam etmektedir (Lider-A, Lider-B, Lider-K, Lider-O Lider-T).

Ayrıca, yerli halklar devletin programlarına, örneğin sağlık, eğitim gibi hizmetlere en az erişime sahiptir. Bununda daha çok bölgedeki coğrafi zorluğun etkisi neden gösterilmiştir. Antioquia'dan bir *Embera* lideri, kendi hikayesine dayanarak bu durumu şöyle anlatıyor: “Bu bölgede büyük bir nehri geçmemiz gerekiyordu ve bunu ancak bir yetişkinin yardımıyla yapabiliyordum; babam sık sık geçmeme yardım ediyordu, ancak çoğu zaman bunu yapmadı ve bu yüzden okumaya devam edemedim” (González-Henao, 2013, s. 29).



Görsel 5.2. Birçok yerli topluluğun yaşadığı dağlık alanlar. Yazarın kendi çektiği fotoğraf. 13 Haziran 2022

Kolombiya Ulusal Yerli Örgütü (2015), yerli halkların %66'sının aşağıdaki nedenlerle yok olma riski altında olduğunu belirtmektedir: “Madencilik politikaları, toprakların ulusal ve çok uluslu şirketler tarafından işgali; silahlı grupların varlığı, zorla yerinden edilmenin ağırlaştırdığı zor ekonomik koşullar; yerli topluluk liderlerine yönelik cinayetler, suçlamalar ve yetersiz beslenme” (s. 9).

Kolombiya Anayasa Mahkemesi, aşağıdaki nedenlere işaret ederek 34 yerli halkın fiziksel veya kültürel yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu ilan etmiştir:

Bireysel ve toplu temel haklarının ve Uluslararası İnsancıl Hukukun çok ciddi ihlallerini oluşturan aşırı yoksulluk, yetersiz beslenme, gıda güvensizliği, kötüleşen sağlık koşulları, bebek ölümleri, yüksek önlenebilir hastalık oranları, nüfus sayımları ve çelişkili istatistikler nedeniyle önceden var olan görünmezlik, hareketlilik kısıtlamaları, zorla yerinden edilme, etnik ve kültürel parçalanma, etnik ve sosyal zayıflama ve hâkim kültürleşme. (Corte Constitucional de Colombia, Auto-004/09, 2009)



Görsel 5.3. *Embera Chami topluluğu. Yazarın kendi çektiği fotoğraf. Ekim 2022*

Yerli halkların yaşadığı genel kırılmalık bağlamına, kadınların kendi topluluklarının dışında ve içinde yaşadıkları durum da eklenmektedir. Amerikalılar Arası İnsan Hakları Mahkemesi [IACHR] sistematik olarak tekrar eden ve yerli kadınların haklarını etkileyen 5 soruna dikkat çekmiştir: 1) Ekonomik durumlarından kaynaklanan ayrımcılık; 2) Adalet erişimin önündeki engeller; 3) Adalet sisteminde farklı metodolojilerin olmaması; 4) Katılım senaryolarında düşük mevcudiyet; 5) Sağlık ve istihdam hizmetlerine çok az erişim (Fondo de Población de las Naciones Unidas [UNFPA], 2012, s. 35).

Yerli toplulukların karşı karşıya kaldığı zorlu ekonomik koşullar, kadınların yaşamları üzerinde ek bir etkiye sahiptir. Kendi topluluklarında ücretli iş yapmanın imkansızlığı, onları bakım ve ev işlerini yapmak için, genellikle asgari yasal güvencelerden yoksun, psikolojik ve fiziksel kötü muameleye maruz bırakarak başka yerlere taşınmalarını zorunlu kılmaktadır.

Kız kardeşim Riosucio'da yaşıyordu ve bana Pereira'da bir aile evinde iş buldular. Onlar benimle çok mutluydu; ama onlarla mutlu değildim çünkü büyük bir aşağılanma yaşadım. Aziz resimleriyle dolu bir odada yerde yatıyordum, dokunamadığım bir sandalye vardı, yatağa dokunamıyordum, mobilyalara ya da masaya oturamıyordum. Oradan tekrar Riosucio'ya, kız kardeşimin bulunduğu yere geldim, başka bir evdeydim ve orada sekiz gün kaldım. Orada bazı

kızlara bakıyordum ancak Cumartesi günü boş olduğundan dışarı çıktığımda ne taşıdığımı bakmak için sırt çantamı boşalttılar. Dedim ki: "Kusura bakmayın ama ben hırsız değilim." Bu şekilde çalışamayacağımı görünce ayrıldım. "Kahve alacağım" dedim ve işime geri döndüm. (Olga Ensueño Jaramillo Prieto'dan aktaran González-Henao, 2013, s. 176).

Aynı şekilde, eğitime erişimdeki engeller ve yerli halkları genel olarak etkileyen devlet eğitimi ile yerli eğitimi arasındaki eklemlenme eksikliği, kadınların durumu üzerinde farklı bir etkiye sahiptir. DANE'e (2018) göre yerli halkın %6,7'si yükseköğretime katılabiliyor. Bu oranda, nüfusun çoğunluğunun yerli olduğu bölgelerde her 10 yerli erkeğe karşılık 8 yerli kadın bulunmaktadır.

Aynı durum sağlık hizmetleri için de geçerlidir. Devlet sistemi ile yerli sağlık merkezlerinin uzaklığı, bakım sorunları ve çevirmenlerin yokluğu gibi nedenlerden ötürü kadınların hamilelik, doğum ve kürtaj gibi özel bakım gerektiren durumlarda sağlıklarını ve hayatlarını riske attıkları anlamına gelmektedir. UNFPA'ya göre (2022, s. 7), yerli anne ölüm oranları ulusal oranların toplamının çok üzerindedir. 2020'de yaşanan ölüm oranlarından her 100.000'nin 221,16'sı yerli kadın oldu. Ulusal oran ise 65,94'tür.

Bu durum sadece Kolombiya'daki yerli kadınlar tarafından dile getirilmez. Aynı zamanda, yıllardır farklı uluslardan yerli kadınların uluslararası düzeyde temsil edildiği Uluslararası Kadın Konferanslarının da gündeme getirdikleri bir konudur:

Pekin Eylem Platformu [...], eğitim ve sağlığa eşit olmayan erişimi endişe verici alanlar olarak tanımlamakla birlikte, mevcut eğitim ve sağlık sistemlerinin temel Batı yönelimini eleştirmiyor. Bu sistemlerin yalnızca yerli halklara karşı ayrımcılığın sürdürülmesine hizmet ettiği gerçeğini yansıtmamaktadır. Aynı zamanda Batı medyasının, eğitiminin ve dininin yerli halklar arasında var olan kültürel çeşitliliğin aşınmasına katkıda bulunan faktörler olduğunu da kabul etmiyor. Bu Batılı sistemler etnik kıyımı hızlandırıyor ve doğru tanınmayı sunmuyor. Sağlık hizmetleri için uygulanan yerli sistemlere gereken önemi vermiyor ve yerli şifacıların rolünü tanımıyor (Foro de ONG (1995)).

ONIC tarafından yerli kadınların durumuna ilişkin yürütülen araştırmaya göre, şu sorunların altını çizmek mümkündür: yerli kadınlar, kadın oldukları, yerli bir halka ait oldukları ve yoksul kadınlar oldukları için ayrımcılığa maruz kalmaları; ayrıca silahlı çatışma ve devletin terk edilmesi gibi içsel ve dışsal nedenlere bağlı olarak şiddet mağduru olmaları; gıda güvensizliğinden muzdarip olmaları; silahlı aktörler tarafından

cinsel şiddete ve zorla askere alınmaya maruz kalmaları; devlet adaletine erişimde engellerle ve kendi adaletlerindeki eksikliklerle karşılaşmıştır (United Nations Population Fund, 2012:39).

Diğer yandan, yerli kadınların kendi topluluklarında yaşadıkları şiddetin titizlikle belgelenmemesine rağmen, yerli kadınlar kendi topluluklarında yaşanan şiddeti ihbar etmeye başlamışlardır (Lider-A, Lider-H, Lider-J, Lider-L, Lider-P, Lider-Q, Lider-S). Bazı kadın liderler, kendi topluluklarında neler olup bittiğini ifşa ederken karşılaştıkları zorluklara rağmen, aile içinde, topluluk içinde ve kuruluşlar içinde sağlıklarını ve yaşamlarını etkileyen uygulamaları kınamışlardır.

UNFPA (2022) raporuna göre 2021 yılında yerli kız çocuklarına, ergenlere ve kadınlara yönelik 2.106 şiddet vakası kaydedildi: %44,5'i fiziksel şiddet, %30,3'ü cinsel şiddet, %18,9'u ihmal ve terk edilme ve %6,3'ü psikolojik şiddet vakalarına karşılık gelmektedir (s. 5)

Bu bağlamda, Kolombiya'daki yerli kadınların örgütlenme sürecinden bahsetmek önemlidir; zira bu, kadınların kendi toplulukları içinde ve dışında yaşadıkları durumu kınadıkları ana arenadır ve aynı zamanda yerli kadınların halklarının hayatta kalmasında oynadıkları önemli rolü vurgulamaları için bir fırsattır.

Yerli kadınlar, kolektif hafıza ve kimliği yeniden inşa etme süreçlerinde, uluslararası düzeyden yerel düzeye kadar çeşitli yer, kişi ve olaylardan bahsetmektedir (Lider-J, Lider-L, Lider-N-Lider-P).

Uluslararası düzeyde, belirli olaylar örgütlenme süreçlerinde kilometre taşı olarak kabul edilmektedir. Yerli kadınların 1995 yılında Çin'in Pekin kentinde düzenlenen Dördüncü Dünya Kadın Konferansına "Yerli Kadınlar Kaderlerine Sahip Çıkıyor" sloganı ve Bildirgesi¹⁷ ile katılımı öne çıkmaktadır. Aynı şekilde, yerli temsilcilerin Kadına Yönelik Şiddet Özel Raportörü, Yerli Halklar Özel Raportörü, Yerli Meseleleri Daimî Forumu gibi farklı Birleşmiş Milletler [UN] prosedürlerine katılımından bahsetmek de önemlidir.

Yerli kadınların halihazırda yasal ve siyasi bir konuma sahip olduğu bu kurumsal yapılara ek olarak, doğrudan yerli kadınlar tarafından ve yerli kadınlar için

¹⁷Bildirge linki <https://www.nacionmulticultural.unam.mx/movimientosindigenas/docs/92.pdf>

inşa edilmiş başka uluslararası platformlar da vardır. Bunlar arasında Amerika Yerli Kadın Zirveleri, Amerika Yerli Kadınları Kıta Ağı [ECMIA], Uluslararası Yerli Kadın Forumu ve Uluslararası Yerli Kadın Forumu (2002) sayılabilir.

Bu kısmen, Hernández-Castillo'nun (2003, s. 119) işaret ettiği gibi, yerli kadınların yerli olmayan feminist kadınlarla olan anlaşmazlıklarından kendi söylemlerini geliştirmelerine yol açan “hegemonik feminizmin etnosantrizminin” bir sonucu olabilir.

Ancak buna ek olarak, Flores'in (2009, s. 75) vurguladığı gibi, yerli kadınlara yönelik bu alanlar, “indios” kolektif öznesinin ve daha sonra da “yerli hareketleri”nin ardında görünmez kılınmaktan, yerli kadınlar olarak taleplerinin tanınmasına doğru bir geçişi de göstermektedir.

Ulusal düzeyde, kendi tarihlerini inşa etme sürecinde, yerli kadınlar İspanyol kolonizasyonu zamanına kadar geri gitmektedir. Örneğin, 1540 yıllarında yaşayan Cacica Gaitana adlı yerli bir lidere sürekli atıfta bulunmaktadır. Bu liderin, İspanyol istilasına karşı savaşmak üzere yaklaşık 12.000 farklı yerli halkı bir araya getirmeyi başardığı söylenmektedir (ONIC, 2020b).

Analizlerinde ayrıca 1927 yılında Cauca ve Tolima bölgelerinden yaklaşık 14.000 kadının oluşturduğu Yerli Kadın Hareketi'ne de atıfta bulunuyorlar. Quintín Lame'nin yardımıyla yaşadıkları adaletsizliklere karşı bir manifesto yazdıkları belirtilmektedir. Bu manifestonun bir bölümünde şu ifadeler yer almaktadır:

Aynı şekilde sayın yargı, yürütme, yasama vb. erklerin başkanları, haklarınız da kısa sürede değişecektir, çünkü yerli yetim kadının oğlu olan bir dilenci, insan doğasının kendisine bahsettiği zekâ asasıyla zulümlere ve hapisanelere rağmen toplumsal talebimizin tahtına oturacak, çünkü bu acılar biz zavallı, mutsuz kadınları, kocamızın, anne babamızın, çocuklarımızın, kardeşlerimizin çıkarlarını savunduğu için hapse atılan biz kadınları durduramayacaktır (...)
(ONIC, 2020b:30)

1982 yılında Kadınların Birinci Yerli Kongresi'ne katılımının önemi de vurgulanmaktadır. ONIC'in adını öneren *Embera Chamí* yerlisi kadın Eulalia Yagarí ve kendilerine ait olanı geri alma ihtiyacından ısrarla bahseden Sikuanı ve Inga halklarından Rosalba Jiménez ve Rosa Jacanamijoy bu Kongre'den sürekli hatırlanmaktadır (ONIC, 2020b)

Bu noktadan itibaren yerel, bölgesel, ulusal ve uluslararası düzeylerde yerli hareketine yön veren yerli kadınların isimleri saymakla bitmez. Bu isimler arasında 1991 Siyasi Anayasasını ortaya çıkaran Ulusal Kurucu Meclis, Daimî Uzlaşma Masasını ortaya çıkaran Bogota'daki Piskoposluk Konferansının barışçıl yollarla ele geçirilmesi, Havana'daki Barış Diyaloglarına katılım, başkanlık seçimlerine katılım ve şu anda Ulusal Hükümette lider pozisyonlarda yer alma sayılabilir.

Yerli hareketi içerisinde, Kolombiya Ulusal Yerli Örgütü'nün [ONIC] Kadın, Aile ve Nesil Konseyi'nin 2007 yılında¹⁸, bu örgütün VII. Kongresi sırasında yaklaşık dört bin kişinin katılımıyla kurulduğunu vurgulamak önemlidir. Bu konsey her dört yılda bir seçilen yerli bir kadın tarafından yönetilmekte ve bir danışma kurumuna sahiptir: Ulusal Yerli Kadınlar Konseyi.

Bu da 2007 yılında kurulmuştur ve ONIC'in jeopolitik olarak bölündüğü beş bölgeyi temsil eden on kadın liderden oluşmaktadır. Bu liderler ONIC'in Yerli Kadınlar Ulusal Meclisi'nde seçilmektedir. İlk Konsey 2009'da ikincisi 2012'de ve üçüncüsü de 2022'de seçilmiştir. “Ulusal Yerli Kadınlar Konseyi, yerli kadınlarla ilgili yetki, politika, plan, program, proje ve girişimlerin yürütülmesi, uygulanması ve izlenmesi için Ana Hükümet Konseyi ve ONIC Kadın, Aile ve Nesil Konseyi'nin danışma, yönlendirme ve eşlik organıdır” (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2020, s. 122).

Ulusal düzeyde, Ulusal Yerli Kadınlar Komisyonu da kayda değerdir. Bu komisyon, Yerli Halklar ve Topluluklarla İstişare Daimî Masası'nın [MPC] bir parçasıdır ve yedi yerli örgütün kadın koordinatörlerinden oluşmaktadır (Presidencia de la República de Colombia, Decreto 1397 de 1996, Madde 13).

5.1.2. *Embera Chami* topluluğunun kadınları

Kesin olarak belgelenmemiş olmasına rağmen, bazı raporlar KOD ritüeli uygulamasının geçmişte veya şu anda farklı yerli halklarda gerçekleştirildiğini göstermektedir (Marrugo, 2007; Delgado-Becerra, 2014; Hernández-Palacio, 2015; Bolaños, 2020; Quintero ve García, 2021). Uygulamanın geçmişte, diğerlerinin yanı

¹⁸Bu tarihten önce ONIC'in, siyasi düzeyi ve karar alma mekanizmasındaki yeri ONIC İcra Komitesinden daha düşük olan bir Kadın ve Kültür Sekreteryası vardı.

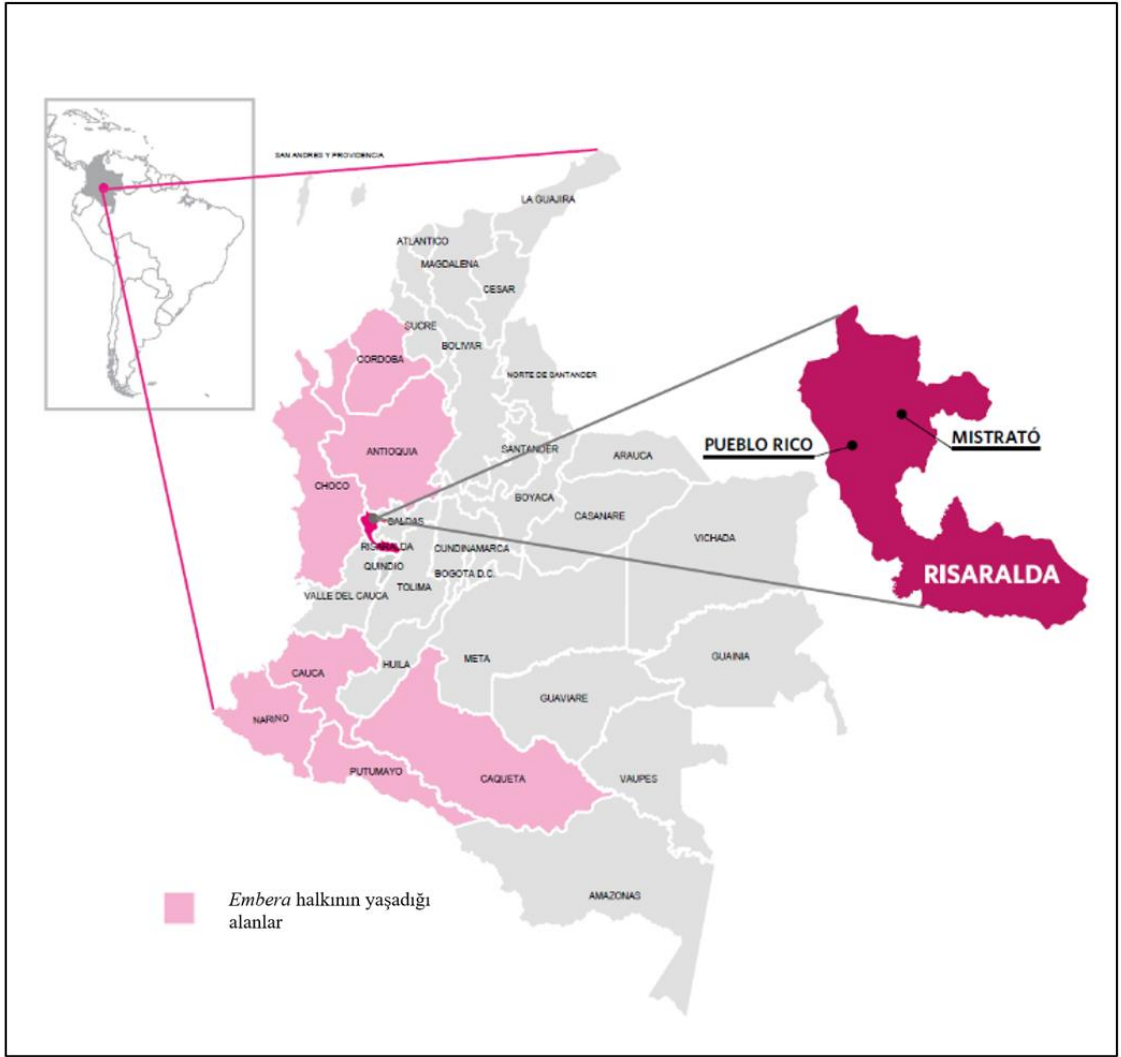
sıra, *Nasa* halkının bazı topluluklarında yapıldığı ve günümüzde *Embera*¹⁹ halkının bazı topluluklarında sürdürüldüğü bilinmektedir. Uygulamanın kabul edildiği ve ortadan kaldırılması için bazı eylemlerin önceliklendirildiği topluluk olduğu göz önüne alındığında, *Embera Chamí* yerli halkının genel bir karakterizasyonu aşağıda sunulmuştur.

Embera yerli halkı Kolombiya'nın Pasifik bölgesinde, Panama ve Ekvador'da yaşamaktadır. Kolombiya'da yaklaşık 250.000 kişilik bir nüfusa sahip olan bu topluluk 3 gruba ayrılmaktadır: *Eyabida* (dağ sakinleri), *Oibida* (orman sakinleri) ve *Dobida* (nehir sakinleri) (Ulloa, 2004'ten aktaran Delgado-Becerra, 2014:42).

Eyabida grubu içinde, yaklaşık 30.000 kişilik bir nüfusa sahip olan ve çoğunlukla *Valle del Cauca*, *Quindío* ve *Risaralda* bölgelerinde, yaşayan *Embera Chamí* halkı bulunmaktadır (Organización Nacional Indígena de Colombia, n.d).

Bu topluluk yaklaşık 30.000 kişilik bir nüfusa sahiptir ve 16 bölgede yaşamaktadır, ancak nüfusun çoğunluğu *San Juan* Nehri üzerinde ve *Pueblo Rico* ve *Mistrató* belediyelerinde, *Risaralda* bölgesinde yaşamaktadır (Organización Nacional Indígena de Colombia, T.Y).

¹⁹"Embera "kişi", düşünen, hareket eden, hisseden ve yapan insanlar ... anlamına gelir" (Cáisamo, 2007'den aktaran Delgado-Becerra, 2014: 41).



Görsel 5.4. *Embera halkının yaşadığı bölgeler ve “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli” uygulamasının belgelendiği belediyelerin yerleri (Adapted from UNFPA, 2011, s. 15)*

Embera Chami toplulukları çoğunlukla, bugün bu toplulukların çoğunluğunun yaşadığı bölgelerde bulunan *Organización Regional Indígena del Valle del Cauca*, *Consejo Regional Indígena de Risaralda* ve *Organización Regional Indígena del Quindío* örgütleriyle bağlantılıdır.



Görsel 5.5. Chami halkının karakterizasyon kapağı (Organización Nacional Indígena de Colombia, T.Yb)

Bununla birlikte, farklı bölgelerde yaşamının yanı sıra, *Embera Chamí* halkı içinde dil, giyim, köken ve bazı kültürel uygulamalarla ilgili farklılıklar da vardır.

Bazen yerli *Embera* olmak fiziksel özellikler temelinde tanımlanıyor. *Risaralda*’dan bir *Embera* lideri şöyle diyor: “Benim için yerli olmak esmer olmamız, saçlarımızın kıvrıkcık değil düz olması, yalınayak yürümemiz ve *Capunia* (yerli olmayan) dilini çok çirkin konuşmamızdır [...]” (González-Henao, 2013, s. 81). Ancak günümüzde fiziksel özelliklerin yerli kimliğinin belirleyicisi olması çok zordur.

Bazı *Embera* kadınları için geleneksel kıyafet parlak renkli, elle dikilmiş bir etek ve bluzdur (Lider-A, Lider-C, Lider-M, Lider-O). Aksesuarları arasında boncuklardan yapılmış kolyeler ile yüz ve vücut boyaı bulunmaktadır. Ne kendi topluluklarında ne de topluluk dışında bu elbiseyi giyen kadınlar olsa da kendilerinin de belirttiği gibi, artık yerli olmayan herkes kolyelerini takabiliyor ve vücut resimlerinde sembollerini kullanabiliyor (González-Henao, 2013, s. 83). Dolayısıyla bu unsurlar da tek başına yerli kimliğinin belirleyicileri değildir.



Görsel 5.6. *Embera kadınlarının yaptığı kolyelerin satışı. Yazarın kendi çektiği fotoğraf. Ekim 2022*

Embera Bedea dili, *Embera Chamí* halkını oluşturan topluluklar için de bir kimlik ve birlik unsuru olmuştur. *Caldas*’tan bir *Embera* lideri, kendi topluluğu dışından bir kişiyle diyalogda çok gündelik bir durumu şu şekilde tanımlıyor:

Siz farklısınız çünkü iki dil konuşmuyorsunuz, sadece bir diliniz var, sadece İspanyolca, sadece Kastilyanca. Diğer yoldaşlarla benim dilimle konuşursak hiçbir şey anlamazsınız ve eğer başka bir yoldaşla konuşursanız, ne söyleyecekseniz söyleyin ve ben sizi mükemmel bir şekilde anlarım (González Henao, 2013, s. 183).

Ancak, tüm *Embera Chamí* toplulukları *Embera Bedea* dilini konuşmamaktadır. Bu anlamda, *Embera Bedea* dili tüm *Embera* toplulukları için yerli kimliğinin temeli değildir. *Caldas*’tan bir *Embera Chamí* lideri, “yerli olmak sadece dili giymek ya da konuşmak değil, onu hissetmek ve düşündürmektir, çünkü dilimizi, lehçemizi ve kıyafetlerimizi çoktan kaybettik, ancak yerli olarak düşünüyoruz” demiştir. (González-Henao, 2013, s. 84).

González-Henao’ye göre (2013):

Şu anda kendini yerli olarak tanımak aynı zamanda kültürel ve siyasi bir meseledir; *Chamí* örneğinde ve genel olarak Kolombiya’da hem geleneksel uygulamaların hayatta kalması hem de savaş, ekonomik eşitsizlikler ve devlet ihmalinin ortasında direniş ve yerlilerin yeniden yorumlanması süreçlerinin uygulanması anlamına gelmiştir (s. 86).

Embera Chamí topluluklarının karşılaştığı sorunlarla ilgili olarak aşağıdaki durumları vurgulamak mümkündür.

Embera Chamí topluluğunun topraklarını karakterize eden zorlu coğrafi koşullara ek olarak, topraklarında silahlı aktörler ve çok uluslu şirketler tarafından ormansızlaştırma ve madencilik faaliyetleri vardır. Bu topluluklar, Kolombiya'daki iç savaşın sonuçlarına katlanmıştır (Corte Constitucional de Colombia, Auto-004/09, 2009). UNFPA'nın (2011) işaret ettiği gibi, "Tarihsel olarak, Kolombiya'daki *Embera* aşırı yoksulluk, dışlanma, ayrımcılık, sosyal hizmetlere erişim eksikliği ve silahlı gruplardan gelen şiddeti içerebilecek kırılganlık koşullarında yaşamışlardır" (s.17).



Görsel 5.7. Bazı görüşmelerin ve odak grubunun gerçekleştirildiği topluluk. Yazarın kendi çektiği fotoğraf. 8 Haziran 2022

İç silahlı çatışma ve uyuşturucu kaçakçılığına bağlı şiddet olaylarıyla daha da belirginleşen bu kırılganlık koşulları, *Embera* topluluklarının kendi topraklarından kent merkezlerine zorla göç etmelerine neden olmuş ve burada yoksulluk ve dışlanma durumlarını derinleştiren yeni durumlarla karşı karşıya kalmalarına yol açmıştır. Örneğin, Bogotá'da, sürekli olarak devletin ilgisini talep eden ve devlet kurumlarının anlaşmalara uymadığını bildiren *Embera* topluluklarının yerleşim yerleri var (Lider-O, G3).

Kendi adlarına, *Embera Chami* kadınlarının özellikle yaşadığı aşağıdaki sorunların altını çizmek önemlidir.

Aile içi şiddet, yerli kadınlar tarafından en sık dile getirilen sorunlardan biridir. Bununla bağlantılı olarak, alkol tüketiminin aile içinde karşılaştıkları fiziksel ve psikolojik şiddet durumlarını nasıl artırdığına işaret etmektedirler (Lider-A, Lider-P, Lider-Q, Lider-S). Ayrıca, hamile kaldıklarında ve çocuk kız olduğunda maruz kaldıkları psikolojik şiddetin de altını çiziyorlar. Birçok denemeden sonra sadece kız çocukları doğduğunda erkeklerin eşlerini terk ettiği vakalar vardır (Lider-C, Lider-M). Bu vakalarda, bebeğin cinsiyetinin genetik olarak belirlenmesine ilişkin yanlış bilgilendirmenin yanı sıra, bir kadının yaşamı ile bir erkeğinki arasında bir eşitsizlik olduğu sonucuna varılabilir.

Sağlık, özellikle cinsel sağlık ve üreme sağlığı hususunda kadınlar birçok engelle karşılaşmaktadır. Bir yandan, çoğu durumda geleneksel tıbbı öncelik verilse de bu zamanla zayıflamıştır. Bir zamanlar hastalıkları tedavi etmek, hamilelikleri planlamak veya doğumu kolaylaştırmak için kullanılan tedavilerin ve bitkilerin çoğu artık bilinmemektedir. Bazı durumlarda, şifalı bitkiler hakkında bilgi sahibi olursa da bunlar artık bölgelerde yetiştirilmemektedir (Lider-A, Lider-C, Lider-M, G2, G3).

Öte yandan, kadınlar devlet sağlık hizmetlerine erişim konusunda zorluklarla karşılaşmaktadır. Bu durum genel olarak sağlık merkezlerinin uzaklığı ve uzmanlaşmış ve farklılaştırılmış hizmetlerin yokluğu ile karakterize edilmektedir. Örneğin, *Embera* dilinde hizmet verilmemekte ve bilgilerin tam olarak anlaşılmasını sağlayacak çevirmenler bulunmamaktadır. Bazı durumlarda, aile planlaması yöntemlerinde olduğu gibi, kadınlar sağlıkları üzerinde yan etkileri olan tedavileri almaya zorlanmaktadır. Ayrıca, acil durumlarda tıbbi personel tarafından ayrımcı muameleye maruz kalmaktadırlar. Kadın doğum öncesi kontrollere gitmediği ve geleneksel tıbbı tercih ettiği için doğum sırasında bakımlarının reddedildiği vakalar vardır (Camargo, 2022).

Bir *Embera* lideri, kendi toplumundaki duruma atıfta bulunarak, içme suyu eksikliğini ve bazı topluluklardaki aşırı kalabalığı temel sorunlar olarak vurgulamaktadır (Lider-B).

Kız çocukları ve kadınlarla ilgili bazı kültürel uygulamalar dönüşüme uğramış ya da kaybolmuştur. Örneğin, çocukluktan yetişkinliğe geçişi sembolize eden ve kız 14

yaşına geldiğinde gerçekleştirilen *paruca* uygulaması. Buna göre, kız çocukları bir hafta boyunca kilit altında tutuluyor ve bu süre zarfında kimsenin onları ziyaret etmesine izin verilmiyordu (Lider-A, Lider-B). Bazı kadınlar için ilk âdet kanamasından önceki bu geçiş ritüeli çok zor anlar yaratıyordu, bu yüzden bunun değişmekte olduğunu görülmektedir (Lider-A, Lider-C, Lider-M).

Benzer şekilde, bazı durumlarda kızların ekonomik nedenlerle ve eğitim haklarını kullanamadıkları için topluluk dışından çok daha yaşlı erkeklerle evlenmelerini içeren erken evlilikler gibi uygulamalar da artık sorgulanmaktadır (Lider-A, Lider-C, Lider-E, Lider-M, Lider-P, Lider-Q).

5.2. Uygulama: “Kadın Cinsel Organlarının Değiştirilmesi Ritüeli” Uygulamasının Genel Tanımı

Dünya genelinde 200 milyon kadının KOD ritüeli uygulamasına maruz kaldığı tahmin edilmektedir (United Nations Population Fund, 2020). Bu uygulama Sahra altı Afrika²⁰, Asya²¹, Orta Doğu²², Doğu Avrupa²³ ve Güney Amerika²⁴’daki bazı ülkelerde gerçekleştirilmektedir, ancak göç dalgaları göz önüne alındığında, dünyanın her yerinde KOD ritüeli vakalarına rastlamak mümkündür (United Nations Population Fund, 2004).

Bu uygulama uluslararası alanda UNFPA ve UNICEF gibi çeşitli Birleşmiş Milletler kuruluşları tarafından kullanılan terim olan *female genital mutilation* olarak bilinmektedir.

Ancak, kültürel nedenlerle yapıldığında uygulamaya verilen tek isim bu değildir. Amerika Birleşik Devletleri Uluslararası Kalkınma Ajansı [USAID] bunu *female genital cutting* olarak adlandırmaktadır (USAID, 2000) ve 1990 yılının sonunda Birleşmiş Milletler tarafından “mutilasyon” kelimesinin bir değer yargısı içerdiği gerekçesiyle reddedilmesi üzerine bu şekilde adlandırılmıştır (La Barbera, 2010, s. 472).

Erkek sünnetinin de yapıldığı toplumlarda, farklı sebep ve sonuçları olan iki uygulama arasında karışıklık yarattığı için sorgulanmasına rağmen “kadın sünneti”

²⁰Benin, Burkina Faso, Kamerun, Çad, Fildişi Sahili, Cibuti, Mısır, Etiyopya, Eritre, Gambiya, Gana, Gine, Gine-Bissau, Kenya, Liberya, Mali, Moritanya, Nijer, Nijerya, Orta Afrika Cumhuriyeti, Demokratik Cumhuriyeti Kongo, Tanzanya Birleşik Cumhuriyeti, Senegal, Sierra Leone, Somali, Sudan, Togo, Uganda ve Zambiya

²¹Arap Yarımadası’nın bir kısmı, Hindistan, Endonezya, Malezya, Pakistan ve Sri Lanka

²²Birleşik Arap Emirlikleri, Umman, Yemen, Irak, İran ve Filistin

²³Gürcistan ve Rusya Federasyonu

²⁴Kolombiya, Panama, Ekvador ve Peru

terimi kullanılmaktadır United Nations Population Fund, 2024). Ayrıca, Dünya Sağlık Örgütü [WHO] tarafından tanımlanan diğer KOD ritüeli biçimlerini dışarıda bırakarak yalnızca klitoral başlığın hafifçe kesilmesini kapsadığı için kullanımı yaygınlaşmamıştır.

Genel anlamda, “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi” uygulaması uluslararası düzeyde “tıbbi olmayan nedenlerle dış kadın cinsel organının kısmen veya tamamen çıkarılmasını veya başka bir şekilde yaralanmasını içeren tüm prosedürleri kapsar” (WHO, 2024) şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım, tıbbi olmayan nedenlerle gerçekleştirilen tüm prosedürlere atıfta bulunsada kurumsal eylemler, kadın cinsel organları üzerindeki cerrahi ve estetik prosedürleri²⁵ dışarıda bırakarak kültürel nedenlerle gerçekleştirilen prosedürlerin ortadan kaldırılmasına yöneliktir.

Bu farklılaşma bazı yazarlar tarafından belirli prosedürleri estetik ve dolayısıyla kabul edilebilir, diğerlerini ise vahşi ve dolayısıyla eleştirilebilir olarak tanımlayan sömürgeci bir tutumun ifadesi olarak analiz edilmiştir (Nnaemeka 2001’den aktaran La Barbera, 2010).

Bu eleştirileri kabul ederek, bu araştırma için KOD ritüeli ifadesi benimsenmiştir. Bu tezin başlığından da anlaşılacağı üzere, bu ifadelerin kullanılmasının tercih edilmesinin birkaç nedeni vardır. Bir yandan “mutilasyon” kelimesinin olumsuz bir çağrışımı olması ve bir kurbanın varlığını varsayması, diğer yandan da bu araştırmanın amacının tam da bu konunun hegemonik olmayan söylem ve kavramlarla analiz edilmesi olması bu nedenler arasında yer almaktadır.

Sonuç olarak “değiştirilmesi” terimi, uygulamanın kadın genital organlarının, özellikle de klitoris fiziksel ve işlevsel görünümünü değiştirmeyi amaçlaması nedeniyle kullanılmakta ve bunu uygulayanlar için sahip olduğu kolektif sembolik işlevi vurgulayarak uygulamayı diğer prosedürlerden ayırmak için “kültürel nedenlere” atıfta bulunmaktadır.

Bu varsayımlar altında, bu bölüm Kolombiya’daki uygulamanın genel özelliklerini ve 2007-2022 yılları arasında devletin ve uluslararası kuruluşların verdiği tepkileri vurgulamaktadır. Yerli topluluklar ve kadınlar tarafından gerçekleştirilen

²⁵Kızlık zarı rekonstrüksiyonu, vajinal daraltma, iç dudak boyutunun küçültülmesi gibi.

eylemler, KOD ritüeline ilişkin hegemonik olmayan eylem ve söylemlerin ele alındığı 5.3. Bölümde sunulmaktadır.

5.2.1. Kolombiya’da “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli”

2007 yılında, *Risaralda* bölgesindeki *Pueblo Rico* belediyesinin ombudsman ofisi, *Embera Chamí* yerli topluluğuna mensup bir kızın KOD ritüeli nedeniyle öldüğünü bildirmiştir (United Nations Population Fund, 2012). Bazı medya çevreleri bu haberi yayınlamıştır. Kızın klitoris bölgesinde bir kesikten kaynaklanan kanamayla hastaneye geldiğini belirtmişlerdir.

Belediyede durum zaten bilinmesine rağmen, konu ilk kez kamuoyunda tartışılmıştır (United Nations Population Fund, 2011). Bu haberlerin yaygınlaşmasından bu yana, uluslararası kuruluşlar, Kolombiya’daki Devlet kurumları, akademi, feminist hareket ve medya bu uygulamaya tepki göstermiştir. Genel olarak, bir insan hakları ihlali olarak kabul edilmiş ve ortadan kaldırılması için bir taahhütte bulunulmuştur.

İlk tepkiler topluluklar üzerinde olumsuz bir etki yaratmıştır. *Embera* halkının bir liderine göre, “*Risaralda*’da bize vahşilermiyiz gibi davrandılar, bizim bir örgüt olduğumuzu görmezden geldiler, bu yüzden bu uygulamayı dönüştürmek ve ortadan kaldırmak için büyük bir doğruluk ve sorumlulukla çalışacağımızı açıkça belirttik” (United Nations Population Fund, 2012, s. 44).

Uygulamanın geleneksel doktor ve ebe rolündeki yaşlı kadınlar tarafından ve kızları “iyileştirmek” amacıyla yapılmaya başlandığı tespit edilmiştir. Kökeni için tek bir açıklama bulunmamakla birlikte, o zamandan beri uygulamanın “derin içerik ve kültürel köklere” sahip olduğu belirlenmiştir (United Nations Population Fund, 2012, s. 14).

5.2.1.1. Kolombiya’daki uygulamanın kökeni

Bu uygulamanın Kolombiya’da ortaya çıkışı konusunda bir fikir birliği bulunmamaktadır. Bazı çalışmalar, “Amerika’daki mutilasyonun Afrika’dan Brezilya’ya ulaştığına işaret etmektedir. Oradan da diğer ülkelerin yanı sıra Doğu Meksika ve Peru’ya gitmiştir” (Castañeda, 2003’ten aktaran Delgado-Becerra, 2014, s. 24).

Embera topluluklarında KOD ritüelinin kökenine ilişkin hipotezlerden biri de Afrikalıların zorunlu göçü ile ilgilidir. Tarihçi Zuluaga’ya (2013) göre, Afrika’dan

gelen Müslüman köleler olan Mandingo nüfusu ile aralarındaki yakınlık, bu uygulamanın on sekizinci yüzyılda Fetih döneminde aktarılmasını mümkün kılmıştır (s. 182).

Aynı olasılığa bir *Embera* yerli lideri de işaret etmektedir. Wasorna'ya göre, “ablasyon uygulaması, bugün Kolombiya olarak adlandırılan yerli topraklarının işgali sırasında edinilmiştir. Bu Avrupalıların köle olarak getirdiği, Afrikalılar aracılığıyla girdi (...) bu yerli dünyasından değil” (Wasorna, 2014'ten aktaran Hernández-Palacio, 2018, s. 82).

Bazı *Embera Chami* topluluklarında gerçekleşen uygulama ile Afrika'dan zorla getirilen nüfus tarafından gerçekleştirilen uygulama arasında yakınlık bulunmasına rağmen, Afro-Kolombiyalı²⁶ toplulukların daha önce KOD ritüeli uygulayıp uygulamadıkları veya uyguluyorlarsa bugün uygulamaya devam edip etmedikleri konusunda resmi bir bilgi bulunmamaktadır. Buna ek olarak, Kolombiya'daki uygulamanın kökeninin yalnızca Afrika olup olmadığının sorgulanmasına yol açan başka hipotezler de vardır.

Victor Manuel Patiño (1993, s. 215), İspanyol öncesi dönemlerde Amerika'da yaşayan halklar üzerine yaptığı araştırmanın bir parçası olan *Vida erótica y costumbres higiénicas* (Erotik yaşam ve hijyenik gelenekler) başlıklı metninde, uygulamanın Kolombiya'ya Afrika'dan yayıldığı hipotezinin sorgulanmasına olanak tanıyan veriler sunmaktadır.

Bu yazarın başvurduğu kaynaklara göre, KOD ritüeli uygulaması Peru ve Brezilya arasındaki Javari nehrinin Ticuna yerli halkları; orta Kolombiya'nın Panches'i, Peru'nun Cunivo, Conibo ve Piro'su; Kolombiya ve Venezuela arasındaki Orinoco'nun Sálivas'ı ve Kolombiya Pasifik'inin Noanames'i arasında zaten vardı. Ancak, belgelerin azlığı nedeniyle bu halklar arasındaki uygulamanın tarihsel sürecini (Sequi vd., 2013, s. 41) ya da günümüzdeki geçerliliğini belirlemek mümkün değildir. *Embera Chami* toplulukları tarafından gerçekleştirilen uygulamayla ilişkisini belirlemek de mümkün değildir.

²⁶DANE'e (2018) göre kendini Afro-Kolombiyalı olarak tanımlayan nüfus, toplam ulusal nüfusun %9,34'ünü, yani 4.671.160 kişiyi oluşturmaktadır.

Henao (2010) ise *Embera Chamí* topluluklarında KOD ritüeli üzerine yaptığı analizde, uygulamanın biyolojik bir olguyla ilişkili olarak ortaya çıktığına dair bir hipotezin de bulunduğunun altını çizmektedir.

“(Bu Uygulama), bu toplulukların endogamöz uygulamalardan (akrabalar arası evlilikler) kaynaklanan genetik bir malformasyon nedeniyle kadınlar arasında psödohermafroditizm veya interseksüalite ortaya çıkmasını önleme ihtiyacına bir yanıtı. Bunlar, uzun vadede kızların virilizasyonuna ve klitoris orantısız büyümesine neden olan endokrin bozukluklarını beraberinde getirmektedir” (s. 57).

Castañeda’ya (2015) göre bu uygulama, Amerika’nın fethi sırasında İspanyollar tarafından kız çocuklarına tecavüz edilmesiyle başa çıkmak için bir strateji olarak ortaya çıkmış olabilir; zira cinsel organlarında bu değişiklik yapılmış kız çocuklarını bulan İspanyollar onlara tecavüz etmekten kaçınırlardı. Bununla birlikte, bu uygulamanın yerli kadınların İspanyol erkeklerle birlikte olmasını engellemek için bir önlem olarak kullanıldığı da bildirilmiştir. Bu bağlamda bir lider şunları söylemektedir: “Onları yakışıklı gördükleri için yerli kadınlar onlarla gidiyor ve kocalarını terk ediyorlardı. Bunu önlemek için ebeler doğduklarında kızların klitorislerini keserlerdi, böylece olgunluk çağlarında çok ateşli olmazlar ve aldatma eylemlerine girmezlerdi” (Sequi vd., 2013, s. 42).

Benzer şekilde, Quintero (2021) da diğer yazarların söylediklerini ele alarak, KOD ritüelinin *Risaralda* bölgesinde *Embera* çocuklarına yönelik merkezlerden sorumlu misyonerlerin ve rahibelerin bir mirası olabileceğine ya da kolonileşmeden önce Peru, Brezilya ve Kolombiya’da yaşayan topluluklardaki cezalandırma ritüellerinin bir parçası olabileceğine işaret etmektedir.

Sadakatsizlik ve klitoris orantısız büyümesi dışında, uygulamanın kökenine ilişkin diğer iddiaların, bugün *Embera* yerli topluluklarının uygulamayı sürdürme gerekçeleri arasında yer almadığını belirtmek önemlidir. Bu seslere daha yakından bir bakış bir sonraki bölümde sunulmaktadır.

5.2.1.2. Kolombiya’da uygulamanın geçerliliği

Kolombiya’da bu uygulamanın ortaya çıkışına ilişkin bir fikir birliği olmadığı gibi, bu uygulamaya maruz kalan kadınların sayısına ilişkin tutarlı resmi veriler de bulunmamakta ve hangi topluluklarda uygulanmaya devam ettiği bilinmemektedir (Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia, 2018).

Devletin elindeki bilgiler üç kaynaktan gelmektedir: Devlet kurumlarının kayıtlarına dayalı olarak toplumsal cinsiyete dayalı şiddete ilişkin istatistiki bilgiler sunan ve 2020’de KOD ritüelini de bir cinsel şiddet biçimi olarak tanımlayan Toplumsal Cinsiyet Şiddeti Entegre Bilgi Sistemi [SIVIGE], Kolombiya Aile Refahı Enstitüsü [ICBF] ve Ulusal Hukuki Tıp ve Adli Bilimler.

“Kolombiya’da 8.000’den fazla *Embera* kızına ritüel müdahalede bulunulduğu belirsiz bir şekilde bildirilmektedir” (Agatón, 2009, s. 8). Birleşmiş Milletler [UN] güvenilir veriler olmamasına rağmen, “Kolombiya’daki her üç *Embera* kadınından ikisinin sakatlandığının tahmin edildiğini” (UN, 2018) ve “uzmanların *Embera Chami* topluluğunda her yıl üç ila dört kızın “iyileştirme” uygulamasından kaynaklanan komplikasyonlar nedeniyle öldüğüne inandığını” (MDG-F, T.Y.) belirtmektedir.

Devlet kaynaklarının yalnızca enfeksiyonu olan ya da kötü muamele veya yetersiz beslenme gibi savunmasız bir durum sergiledikleri için devlet kurumlarına gelen kız çocuklarının vakalarını kaydettiğini belirtmek önemlidir.

Kayıtların ve verilerin güvenilmezliğine rağmen, uygulamanın devam ettiğine dair sürekli söylentiler vardır. KOD ritüeli konusunda çalışan bir lider, “gözden kaçan birçok vaka olduğunu ve ne kurumların ne de topluluk dışındaki kişilerin bunun farkında olmadığını” belirtmiştir (Lider-E).

Kadınlar, uygulamanın meydana geldiği yerle ilgili olarak, *Antioquia* veya *Caldas* gibi diğer bölgelerdeki *Embera Chami* topluluklarının KOD ritüeli uygulamadığını belirtmektedir. Bu bölgelerde belgelenen vakalar, zorla yerinden edilmenin bir sonucu olarak başka yerlerden gelen *Embera Chami* kadınlarıyla ilgilidir (Lider-P, Lider-Q, Lider-S).

Bölgelerinden zorla göç ettirilmeleri sonucunda Bogota’ya yerleştirilen *Embera Chami* ve Katío topluluklarından bir grup kadınla yürütülen çalışmada, herhangi bir KOD ritüeli vakasını belgelemek mümkün olmamıştır (G3). Kadınların ve ailelerinin aşırı kalabalık koşullarda yaşadıkları alanlarda her gün karşılaştıkları zor duruma uygun olarak, öncelik verdikleri konular barınma, yiyecek, çocukları için eğitim, el sanatlarını geliştirme fırsatları ve kültürel gösterilerdir. Vücut bakımı ve cinsellik konusu ikinci planda kalmaktadır (Camargo, 2022).

5.2.2. “Kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli”ne tepkiler

5.2.2.1. Uluslararası düzeyde

Birleşmiş Milletler tarafından “kadın sünneti” olarak adlandırılan uygulama, uluslararası toplum tarafından da kız çocuklarının ve kadınların insan haklarını ihlal eden bir uygulama olarak görülmektedir. Aynı zamanda kadınların sağlığını ve yaşamını tehlikeye atan, kız çocukları ve kadınların maruz kaldığı eşitsizliği ve ayrımcılığı yansıtan toplumsal cinsiyete dayalı bir şiddet türü olarak değerlendirilmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, uygulamayla ilgili olan ve uygulamanın gerçekleştiği devletlere tavsiyelerde bulunan veya yükümlülükler getiren çok sayıda uluslararası normatif belge bulunmaktadır. Uluslararası hukuk standartlarına uygun olarak Kolombiya’da geçerli olan düzenleyici araçlardan bazıları şunlardır:

Tablo 5.1. Kolombiya’da geçerli olan uluslararası hukuk normları

Kolombiya’da geçerli olan uluslararası hukuk normları	Yıl	KOD ritüeli ile ilişki
Kadınlara Yönelik Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Uluslararası Sözleşmesi (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women [CEDAW]).	1979	Doğrudan KOD ritüeline atıfta bulunmamakla birlikte, kadına yönelik ayrımcılığın bir tanımını yapmakta, buna göre bu uygulamanın bir şiddet biçimi olduğu anlaşılmaktadır.
Çocuk Hakları Sözleşmesi (Convention on the Rights of the Child)	1989	Hükümetlere “çocukların sağlığına zararlı geleneksel uygulamaları ortadan kaldırmaları”nı emretmektedir.
Uluslararası Nüfus ve Kalkınma Konferansı (International Conference on Population and Development)	1994	Üreme sağlığını bireysel ilerleme ve gelişme için gerekli bir unsur olarak tanımlar.
Birleşmiş Milletler Genel Kurulu Kararı A/RES/67/146	2012	İlk kez “FGM” açıkça yasaklanmıştır ve Devletlerin “FGM”yi kınamasını ve ortadan kaldırmak için eğitim ve bilinçlendirme kampanyaları yürütmesini gerektirmektedir.
Birleşmiş Milletler Binyıl Kalkınma Hedefleri (Millennium Development Goals)	2015	Cinsiyet eşitliğiyle ilgili olarak, Devletlere “Çocuk yaşta, erken ve zorla evlilik ile kadın sünneti gibi tüm zararlı uygulamaların ortadan kaldırılması” hedefini koymaktadır.
Çocuk Hakları Komitesi (Committee on the	2015	Kolombiya’daki uygulamanın devamlılığıyla

Rights of the Child)		ilgili endişelerini dile getiriyor ve devletin “kadın sünneti” vakalarını kaydetmesini ve yerli toplumlar ve yetkililerle çalışmayı güçlendirmesini tavsiye ediyor.
Kolombiya 2007 tarihli Yerli Halkların Hakları Bildirgesini kabul etmiştir	2016	Devletlerin ve yerli halkların, kadınların ve çocukların her türlü şiddet ve ayrımcılığa karşı koruma ve güvenceden yararlanmasını sağlayacak tedbirleri ortaklaşa benimsemeleri gerektiğini belirtir.
CEDAW Komitesi (Committee on Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women)	2019	Devletin “FGM”yi ortadan kaldırmak için eylemleri yoğunlaştırmasını tavsiye etmiştir.

5.2.2.2. *Ulusal düzeyde*

5.2.2.2.1. *Sektörler arası eylemler*

2007 yılında haberin yayılması ve *Pueblo Rico* belediyesinin Ombudsmanı tarafından yapılan şikâyetin ardından, UNFPA’nın desteğiyle birkaç devlet kurumu kurumlar arası bir diyalog masası oluşturmuştur. Bu masaya *Embera* toplumlarının temsilcileri ve *Risaralda* Bölgesel Yerli Konseyi ve Kolombiya Ulusal Yerli Örgütü yetkilileri katılmıştır (United Nations Population Fund, 2012, s. 13).

Böylece, UNFPA, hükümet temsilcileri ve yerli kuruluşlar, *Embera* kadınlarının sağlık ve hakları konularını analiz etmek ve KOD ritüeli uygulamasının ortadan kaldırılmasında ilerleme sağlamak için bir araya gelmiştir (United Nations Population Fund, 2011)

Bu ittifak çerçevesinde toplumalarda toplantılar yapılması, kültürlerarası sağlık üzerine uluslararası bir toplantı düzenlenmesi, haklar üzerine eğitim için gezici bir okul oluşturulması ve *Pueblo Rico* ve *Mistrató* belediyelerindeki yerli konseyleriyle bir çalışma planı düzenlenmiştir (United Nations Population Fund, 2012, s. 32).

Bu bağlamda, cinsel sağlık ve üreme sağlığı konularına ve KOD ritüeli de dahil olmak üzere kadına yönelik şiddetin önlenmesine odaklanan *Embera Wera* (*Embera* kadın) projesi başlatılmıştır (United Nations Population Fund, 2012, s. 13).

En gözle görülür sonuç, topluluğun eksizyonu ortadan kaldırma konusundaki kararlılığı oldu, ancak program aynı zamanda kadınların kamusal alanda karar alma süreçlerinde yer kazanmasına ve haklarını daha iyi anlamalarına yardımcı olacak diğer girişimleri (Haklar Okulu'nun kurulması veya Birinci *Emberás* Kadınları Kongresi'nin kutlanması gibi) de destekledi (MDG-F, (T.Y.).

Bu proje 2009'da sona ermiş ve üç yıl sonra, yerli ve yerli olmayan yetkililer arasında, KOD ritüeli de dahil olmak üzere Kolombiya'daki yerli kızların ve kadınların yaşamları ve sağlıkları için zararlı uygulamaların ortadan kaldırılmasına yönelik bir anlaşma imzalanmıştır.

Bu anlaşmayı imzalamak için *Embera Dobida, Eyabida, Chami, Katio, Eperara Siapidara* ve *Wounaan* halklarının yetkilileri ve temsilcileri, çeşitli yerli kuruluşlar ve *Risaralda* bölgesinin bazı belediyelerinin²⁷ konsey yetkilileri bir araya gelmiştir. Toplantıya Kolombiya Devleti adına Kolombiya Aile Refahı Enstitüsü, İçişleri ve Adalet Bakanlığı, Kadın Eşitliği Yüksek Başkanlık Konseyi, Cumhurbaşkanlığı Yardımcısı, Dış İlişkiler Bakanlığı, Kamu Denetçiliği ve Sosyal Refah İdari Dairesi Başkanlığı da katılmıştır. Bu toplantı Amerikalılar Arası İnsan Hakları Komisyonu, Birleşmiş Milletler Toplumsal Cinsiyet Eşitliği ve Kadının Güçlendirilmesi Birimi ve UNFPA temsilcileri tarafından desteklenmiştir.

Bu toplantı şu amaçlarla gerçekleştirilmiştir: Birincisi, yerli kadınların durumu ve yerli kadınların sağlığına ve yaşamlarına zararlı uygulamalar hakkında bilgi edinmek; ikincisi, “durumu ele almak ve yerli kadınların sağlığına ve yaşamlarına zararlı uygulamaları ortadan kaldırmak için birlikte çalışmak üzere hem yerli hem de Batılı yetkilileri devreye sokmak” (United Nations Population Fund, 2012, s. 17); ve üçüncüsü, sorunu ortaklaşa ele almak için bir çalışma grubu oluşturmak.

Bu toplantının başlangıç noktalarından biri, bu uygulamaların ciddi bir insan hakları sorunu ve sadece yerli halkları değil, tüm toplumu ilgilendiren ve tüm yetkililer tarafından ele alınması gereken bir kamu sağlığı sorunu olarak kabul edilmesidir (United Nations Population Fund, 2012, s. 8).

Toplantı, yerli ve yerli olmayan yetkililerin yerli kadınların sağlığı ve yaşamı için zararlı uygulamaların ortadan kaldırılması için birlikte çalışma taahhüdü ile sona ermiştir. Ayrıca, cinsel hakları ve üreme haklarını farklı bir yaklaşımla geliştirmeye

²⁷*Pueblo Rico, Quinchía, Marsella, Suratena, Curmado, Guatica, Belén ve Mistrato*

yönelik eylemler gerçekleştirme ihtiyacı vurgulanmıştır (United Nations Population Fund, 2012, s. 49).

Öte yandan 2017 yılında, Valle del Cauca bölgesinden yerli kuruluşlar ve Valle del Cauca valiliği, *Embera* yerli kadınlarının da katılımıyla, KOD ritüelinin ortadan kaldırılması için başka bir anlaşma imzalamıştır (Lider-E).

“Yerli Kadın ve Kız Çocuklarının Sağlık ve Yaşamlarına Yönelik Zararlı Uygulamaların Ortadan Kaldırılması için Kurumlar Arası Eylem Planı”nın varlığı belirtilmiş olsa da stratejilerini ve eylemlerini tespit etmek mümkün olmamıştır. Aksine, eşlik edilen kurumlar arası çalışma alanlarında, kültürel nedenlerle bir KOD ritüeli vakasından haberdar olduklarında devlet yetkililerinin izleyeceği yol konusunda netlik yoktur ve tüm kurumlar önleme açısından somut eylemler tanımlamamaktadır (Camargo, 2022).

5.2.2.2.2. *Ulusal ceza kanunları*

Kolombiya anayasal rejimi, kadın haklarının korunmasını destekleyen çeşitli uluslararası normlar ve temel ilkeler içermektedir. Kadın haklarının korunmasına yönelik bu anayasal çerçevede, hukuk sisteminin son çaresi olarak, kadının bütünlüğü ve yaşamı etkilendiğinde cezai yaptırımlar belirleyen normlar bulunmaktadır. Bu sistem, yaralanma, işkence ve kadın cinayeti gibi davranışları cezalandırmaktadır (Congreso de la República de Colombia, Ley 599, 2000, Madde 116, 128 ve 104B):

- En az 96 ay hapis cezası ile Kişisel Yaralama
- En az 128 ay hapis cezası ile İşkence
- En az 250 ay hapis cezası ile cezalandırılan Kadın Cinayetleri

*Rosa Elvira Celis*²⁸ Yasası olarak bilinen yasaya göre, bir kadın cinayetinin cinsel saldırı, bir ritüelin gerçekleştirilmesi veya genital mutilasyon eylemlerinden sonra işlenmesi halinde asgari ceza 500 ay hapis cezasıdır (Congreso de la República de Colombia, Ley 1761, 2015b, Madde 3). Yukarıdakilere dayanarak, bazıları KOD ritüelinin Kolombiya’da gerçekten de ceza hukuku tarafından yasaklandığını ve yaptırıma tabi tutulduğunu savunmaktadır (Camargo, 2022). Ancak, bu yasanın KOD

²⁸Bogota’da 24 Mayıs 2012 tarihinde eski bir sınıf arkadaşı tarafından tecavüze uğrayan, işkence gören ve öldürülen 35 yaşında bir kadın. Onun davası, toplumsal öfke yaratarak, kadın cinayeti suçunu ele alan 1761 sayılı Kanunun çıkarılmasına yol açtı.

ritüeli uygulamasına maruz kalan bir kız çocuğuna uygulanıp uygulanamayacağını belirlemek için göz önünde bulundurulması gereken iki husus vardır.

İlk olarak, Kongre kadın cinayetleri yasasını kabul ederken ve genital mutilasyon ile ilgili ağırlaştırıcı sebepleri belirlerken, ülkenin farklı bölgelerinde kadınların maruz kaldığı aşırı şiddete atıfta bulunmuştur.

Gerçekler, kadınların, kadın oldukları için kendilerine karşı mutlak bir aşağılamanın söz konusu olduğu çok sayıda saldırıya maruz kaldıklarını, işkence, sakatlama, cinsel saldırı ve diğer zalimane, insanlık dışı ve aşağılayıcı muamelelere maruz kaldıktan sonra birçok kez hayatlarına son veren korkunç saldırılara maruz kaldıklarını göstermektedir (Senado de la República de Colombia, 2013, s. 4).

Kongre, kadınlara yönelik toplumsal cinsiyete dayalı şiddetin bu biçimi için özel bir suçun gerekliliğini gerekçelendirmek amacıyla Latin Amerika'daki kadın cinayeti suçunun bir analizini sunmuştur. Bazı ülkelerde bir kadının ölümünün, bir genital sakatlama eyleminden sonra gerçekleşmesi halinde *feminisid* veya *femisid* olarak kabul edildiği vurgulanmıştır. Bu durum örneğin Guatemala ve El Salvador mevzuatında belirtilmiştir (Senado de la República de Colombia, 2014, s. 4).

Bu anlamda, Kongre genital mutilasyonu kadın cinayeti suçu için ağırlaştırıcı bir neden olarak belirlerken, kültürel nedenlerden dolayı özellikle “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi”ni dikkate almamıştır. Genital sakatlama durumuna işaret etmek için Kolombiya'daki kadına yönelik şiddetle ilgili verileri ve diğer ülkelerdeki bu tür mevzuat deneyimlerini dikkate almıştır. Belirtildiği üzere, Guatemala ve El Salvador'da genital sakatlamadan bahsedilmektedir, ancak kültürel nedenlerle ve Kolombiya'daki özellikleriyle KOD ritüeli uygulamasından bahsedilmemektedir, zira bu uygulama orada görülmemektedir.

Yukarıdakilere rağmen, KOD ritüeli vakasında, savcılık bir soruşturma başlatabilir ve suç teorisinin diğer unsurlarına ek olarak, failin kız çocuğunu kadınlığı veya cinsiyet kimliği nedeniyle öldürmeyi amaçladığını kanıtlaması gerekecektir. Ancak burada göz önünde bulundurulması gereken başka bir durum daha vardır.

İkinci bir husus olarak, bir yerli toplulukta meydana gelen ve bu topluluğa mensup kişileri ilgilendiren olaylar söz konusu olduğunda, devlet yargı sisteminin

uygulanabilir başka normlar ve Özel Yerli Yargı Yetkisi adı verilen bir sistem olduğunu dikkate alması gerekmektedir.

KOD ritüeli, yerli bir topluluğa mensup kız çocuklarını kapsar ve bunu yapan kişi de bu topluluğun bir parçasıdır. Bu koşullar, kadın cinayeti suçunun yaptırımını uygulama olasılığını ve ayrıca bunun bir kişisel yaralama ve işkence suçu olduğuna işaret etme olasılığını koşullandırabilir.

Ulusal ve yerel adalet sistemleri arasındaki ilişkiye dair tartışmalar, yerel ve kurumsal söylemler arasındaki ilişkiyi ele alan 5.4. Bölümde sunulmaktadır. Bu bölümde ayrıca, KOD ritüeli gibi uygulamaların cezalandırıcı bir bakış açısıyla ele alınmasının uygunluğuna ilişkin bir analiz de sunulmaktadır.

5.2.2.2.3. Kamu politikaları

Kolombiya'nın yasal çerçevesine göre, dört yılda bir yapılan cumhurbaşkanlığı seçimlerinden sonra, hükümet ekibinin ulusal düzene ait kurumlar için bir genel plan ve bir yatırım planı oluşturması gerekmektedir (Constitución Política de Colombia, 1991, Madde 339 ve Congreso de la República de Colombia, Ley 152, 1994 Madde 4). Bu planlar, sözde Ulusal Kalkınma Planı'nda bir araya gelir ve dört yıllık hükümet döneminde uygulanacak kamu politikalarının temelini oluşturmaktadır.

2010-2014²⁹ yılları arasında yürürlükte olan Ulusal Kalkınma Planı, zararlı uygulamalar ve KOD ritüeli kavramlarından özel olarak bahsetmemiş, yalnızca topluluklarda yerli kadınların maruz kaldığı şiddet durumlarına karşı bazı önlemler belirlemiştir.

2014'ten 2018'e kadar ulusal hükümetin Ulusal Kalkınma Planı, yerli halklarla ilgili kalkınma bileşeni kapsamında Sağlık ve Sosyal Koruma Bakanlığı bünyesinde KOD ritüeli konusunda özel bir strateji oluşturmuştur:

Yerli halkların ve toplulukların nesiller arası diyalog alanları geliştirmeleri ve ortadan kaldırılmasını teşvik etmek için kadın sünneti vakalarının ve yerli halkların kadınlarını ve kızlarını etkileyen zararlı uygulamaların dikkate alınması ve takip süreçleri geliştirmeleri için insani ve finansal kaynakların garanti edilmesidir (Departamento Nacional de Planeación de Colombia [DNP], 2015, s. 402).

²⁹Soruşturmanın zaman sınırı 2007 yılı “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli” uygulamasının kamuoyu tarafından bilindiği tarih) olduğu için önceki imar planlar incelenmemiştir.

2018-2022 yıllarını kapsayan Ulusal Kalkınma Planı, çocuklarla ilgili eşitlik politikaları alanında "Kız, erkek ve ergenlere yönelik şiddet ve ihlallerin önceden tahmin edilmesi ve çözülmesi için koşulların oluşturulması" özel hedefini belirlemiştir (DNP, 2019, s. 282).

Bu bölümde, yasal işlemlerle sınırlı olan KOD ritüeline özel bir atıf vardır. Adalet Bakanlığı ve Kolombiya Aile Refahı Enstitüsü (ICBF) “fiziksel ceza, çocuk yaşta evlilik ve “kadın sünneti”nin yasaklanmasını” teşvik etmesini emretmektedir (DNP, 2019, s. 286).

Öte yandan, kadın eşitliğine yönelik politikalar alanında sekiz eylem hattı belirlenmiştir (DNP, 2019, s. 1134). “Kız, erkek ve ergenler için cinsel hakların ve üreme haklarının desteklenmesi” kapsamında “kişinin gelişimi üzerinde başka olumsuz etkileri olan zararlı uygulamaları” azaltmaya yönelik tedbirler oluşturulmuştur (DNP, 2019, s. 1165).

İlke olarak önlemler çocuk evlilikleri veya erken evlilikler uygulamalarına atıfta bulunuyor olsa da Sağlık Bakanlığı, ICBF ve Başkanlık Kadın Eşitliği Konseyi'nin zararlı uygulamaların dönüştürülmesi, özellikle KOD ritüeli'un kaldırılması için yerli topluluklarla diyalog kurması gerektiğine karar verilmiştir (DNP, 2019, s. 1166).

Bu Plan, sivil toplum ve özellikle etnik topluluklar (siyah, Afro-Kolombiyalı, Raizales ve Palenqueras, Yerli ve Rom) ile katılımcı bir şekilde oluşturulduğu için, özellikle yerli kızların ve kadınların durumuna atıfta bulunan bazı önlemler bulunmaktadır. Böylece, aralarında yedi spesifik bileşenle Kadın, Aile ve Kuşak ekseninin de yer aldığı birden fazla çalışma alanı oluşturulmuştur. Adalet bileşeninde, yerli halklar ve ulusal hükümet aşağıdaki hususlarda anlaşmışlardır:

Kadınların ve geleneksel yetkililerin katılımıyla, cinsellikle aile içi şiddet ve “kadın sünneti” mağdurları için (cinsiyet şiddeti ve özel yerli yargı yetkisine ilişkin mevcut düzenlemelere uygun olarak yerli halklar için özel ve farklı) dikkate yolunun bileşenini oluşturmak ve uygulamak. (DNP, 2019, s. 1012)

5.3. Yerel Eylemler ve Söylemler

Bu bölüm, yerli kadınların eylem ve söylemlerini burada sunarak “ötekiler” olarak “sesi olmayan madun kadınlar” gibi “onlar” fikrini pekiştirme riskini göze alarak, KOD ritüeli gibi sağlıklarını ve yaşamlarını etkileyen kültürel uygulamaları ele

almak için kaçınılmaz bir eylem çerçevesi olarak yerli kadınların inşa ettikleri söylemleri bir araya getirmeyi amaçlamaktadır.

Amaç yerli kadınlar adına konuşmak değil, aksine onların sahip oldukları farklı gerçekliklere bir alan açmaktır. Yerli kadınların seslerinin, onların gerçekliklerine tamamen yabancı olan ve sorunlarına yasal ve siyasi argümanlar temelinde çözüm arayan epistemolojik hegemonya tarafından defalarca bastırılması meşru bir yaklaşım olarak kabul edilmiştir.

Bu, farklı değerlere sahip farklı kültürlere ait olan bilgiyi karşılaştırmak mümkün olmayacağı ölçüde kültürler arasında diyalogun mümkün olmadığını savunan göreceli bir konumu da varsaymamaktadır (Rodríguez, 2002, s. 8). Yerli kadınların vurguladığı gibi, amaç, belirli değerlerin göreceliği sayesinde uygulamalarının gözden geçirebileceği gerçeğini gözden kaçırmadan kültürel çeşitliliğin tanınmasıdır (Lider-E, Lider-F, Lider-J, Lider-P, Lider-R).

Ancak bu hususlar çerçevesinde mümkün kılınan diyalog, bir (Batı) kültürün diğerine (yerli) dayatılmasına dayanamayacağı gibi, “transkültürel” bir yargıda bulunmayı da amaçlayamaz. Her şeyden önce, bu “öteki” kültürde de egemen sistemler tarafından geliştirilenlere eşdeğer standartlar sağlayan bir bilgi sistemi olduğunu kabul etmek gerekir.

Dekolonyal perspektifi için bu, “yerlilere özcü bir bakış” anlamına gelmez, çünkü “içine daldığımız jeotemporalitenin, sorunlara teorik yaklaşımdaki adımlarımızı işaretlediğini, ancak aynı zamanda farklı ve kendi seçeneklerimizi inşa etmek için bir işaret olduğunu kabul etmektedir” (Montanaro-Mena, 2016, s. 48).

Dolayısıyla, KOD ritüeli uygulamasının yalnızca bunu uygulayan kadınlar tarafından anlaşılabileceği değil, onaylamak istendiği şey, bu uygulamayı ele alırken sıkça bahsedilen “kültürlerarası diyalogun” inşası için onların seslerinin temel olduğudur.

Bu düşünceler ışığında, bu bölüm yerli kadınların sağlıklarını ve yaşamlarını etkileyen uygulamalarla ilgili seslerine ve eylemlerine odaklanıyor. Saha çalışmasının ve gerçekleştirilen dokümanların incelenmesi sonucunda ortaya çıkan ana bulguları, sistematik bir şekilde üç bölüm halinde sunulmaktadır.

Birincisi, kadınların bakış açısından KOD ritüeli. İkincisi, kadınların kendilerine ait olarak gördükleri senaryoların parçası olan ve dolayısıyla sağlıklarını ve yaşamlarını etkileyen uygulamaların dönüşümüne daha uygun olan eylemler ve aktörler. Son olarak, kadınların kişisel ve toplumsal yaşamlarının belirli yönlerini yeniden doğruladığı veya sorguladığı, kendi söylemlerini ve düşünce sistemlerinin temelini oluşturan sesler.

5.3.1. Yerli kadınlar için “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli”

5.3.1.1. *Bir şifa uygulaması olarak “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli”*

Bir önceki bölümde, bu uygulamanın literatürün çoğunda ve özellikle de Birleşmiş Milletler kuruluşları ve Kolombiya'daki devlet kurumları tarafından nasıl ele alındığı anlatılmıştır. Ancak bu uygulamayı gerçekleştiren yerli kadınlar bunu "mutilasyon" olarak adlandırmamaktadır. Bu uygulamayı deneyimleyen kadınlar "genellikle ne kendilerini sakatlanmış ne de ailelerini sakatlayıcı olarak görmektedirler" (Henao, 2010, s. 15).

Embera Chamí topluluklarında KOD ritüeli uygulamasının iyileştirici bir uygulama olduğu varsayılmaktadır (Lider-A, Lider-B, Lider-C, Lider-E, Lider-M, Lider-P, G4). Farklı argümanlar bulunsa da uygulamanın gerçekleştirilmesinin temel nedeni kadının, ailenin ve toplumun refahıdır. Bu nedenle, topluluklarda kadınların bakım pratikleri üzerine çalışırken, "iyileştirme"yi bunlardan biri olarak zikretmektedirler (Lider-C, Lider-M).

"Chamí kadınlar ablasyona farklı isimler verir; en sık kullanılan isim "iyileştirme"dir, ancak "düzenleme" veya "operasyon" gibi başka ifadeler de kullanılır. Bu isimler, kadınların vücutlarındaki bir kusuru düzeltmesi, ameliyat etmesi veya iyileştirmesi beklenen prosedüre verilen anlamı yansıtmaktadır" (González-Henao, 2011, s. 170).

La Barbera'nın da belirttiği gibi, "isimlere bu kadar büyük önem veren ve onları belirlemek için törenler düzenleyen kültürlerde, kültürel pratiklerin yeniden adlandırılmasının etkisi küçümsenemez" (La Barbera, 2010, s. 470). Buna ek olarak, yerli kadınların uygulamaya verdikleri ismi görmezden gelmek, bunun yapılma nedenleriyle önemli bir bağı koparmak anlamına gelir. Dolayısıyla, kadınlar bu uygulamayı bir şifa yöntemi olarak görüyorlarsa, neyi şifa ihtiyacı olarak gördüklerine bakmak önemlidir.

5.3.1.1.1. Bir malformasyon olarak klitoris

Uygulamaya ilişkin ritüel ile ilgili olarak, klitorisin boyutunu belirlemek için dikkatle incelenen yeni doğan kız çocuklarında yapıldığı bilinmektedir (United Nations Population Fund, 2012, s. 30). "Gelecekte normal bir yetişkinliği garanti etmek" için klitorisin boyutu kontrol edilir, eğer büyük dudaklardan dışarı çıkıyorsa ebe onu keser (United Nations Population Fund, 2012, s. 30). Bu nedenle, *Embera* kadınları için klitorisin kesilmesi gereken bir malformasyon olduğuna inandıkları için bu bir "şifa"dır (Lider-C, Lider-M, Lider-P).

"FGM" *Embera* için sosyal olarak kabul edilebilir ve değerli bir uygulama olmuştur. Yakın zamana kadar kadınlar bile bunun doğal olduğuna inanıyorlardı. Kadınlar, özellikle yaşlı kadınlar, KOD ritüelini kadınlıklarının ve gururlarının ayrılmaz bir parçası olarak düşündüler ve uygulamayı bir "şifa" biçimi olarak yorumladılar (United Nations Population Fund, 2011, s. 21).

Klitorisi kesilmeyen bir kadının sadece fiziksel bir bozukluğa sahip olmakla kalmayacağına, aynı zamanda asla evlenemeyeceğine de inanılmaktadır. Çünkü bir erkek asla fiziksel kusurları olan bir kadınla evlenmek istemeyecektir (Lider-C, Lider-M, Lider-P). Bu, uygulamanın hem estetik hem de sosyal sonuçları olduğu anlamına gelir, çünkü ancak tedavi edildikten sonra bir erkek tarafından kabul edilecektir.

5.3.1.1.2. Penis olarak klitoris

Bazı kadınlar, KOD ritüeli uygulamadıkları takdirde kız çocuğunun vücudunda penis büyüyeceğine dikkat çekmektedir (Lider-A). "Bir keresinde kayınpederim bana da biraz olup olmadığını sordu, "tıpkı penisim erekte olduğunda karımın bana tepki verdiği gib" dedi. Bana ne sorduğunu hiç anlamadım ama daha sonra kayıinvalideme "iyileşme" yapılmadığını fark ettim" (*Emberá Chamí* kadını, 2009'dan aktaran González-Henao, 2013, s. 220).

Estetik sonuçlara ek olarak, bir kızın penis büyütmesi halinde bir erkek gibi davranacağına ve kadınlarla seks yapmak isteyeceğine inanılmaktadır (Lider-A). Böylece, eğer "iyileşme" gerçekleşmezse, kız lezbiyen bir kadın olacaktır. "Yaşlı kadınlar KOD ritüeli yaptıklarını çünkü yapılmazsa kadınların lezbiyen olabileceğini veya klitorisin büyümeye devam edebileceğini söylüyor" (United Nations Population Fund, 2012, s. 43).

5.3.1.1.3. Klitoris ve sadakatsizlikle ilişkisi

Uygulama ile ilgili başka inançlar da vardır. Bazı kadınlar, bir kızın KOD ritüeli geçirmemesi halinde "hoplayan" olacağına dikkat çekmiştir (Lider-C, Lider-M). Bu, farklı erkeklerle seks yapan kadınları ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Böylece kadınların kocaları dışındaki erkeklerle birlikte olma arzularının sınırlandırıldığına ve böylece sadakatsizlik yoluyla ailenin yıkılmasının önüne geçildiğine inanılmaktadır. Ayrıca burada ayrılık fikrinin *Embera* kadınları üzerinde büyük bir olumsuz etkisi olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Aile içi şiddet vakalarında bile aileden ayrılma en son seçenektir (Lider-P, Lider-Q, Lider-S, G2). Dolayısıyla, *Embera* kadınları için kültürel nedenlerden ötürü KOD ritüeli riskiyle yüzleşmek, olası bir ayrılık riskine karşı tercih edilmektedir.

Bu bulgular ışığında, klitorisin bir malformasyon olacağı ya da penis gibi büyüyelebileceği gerekçelerini kabul ettiklerinden, KOD ritüeli uygulamasını bir cinsel kontrol biçimi olarak okumak mantıksız olacaktır. Ancak, KOD ritüelinin olası sadakatsizlik durumlarından kaçınmanın bir yöntemi olarak da kabul görüldüğünden (kadınlar uygulamayı erkeklerin bedenleri üzerindeki kontrolünün bir uygulaması olarak tanımlamasa da) başka bir anlam daha kazanmaktadır.

Rodríguez'e (2002) katılmakla beraber, sosyal gruplar içinde var olan güç ilişkileri yadsınamaz; bu durum yerli kadınların uyum ve denge ilkeleri çerçevesinde kabul ettikleri ve kınadıkları bir gerçektir (Lider-H, Lider-J, Lider-L, Lider-Q, Lider-R, Lider-S, G1, G2). “Bu anlamda, kadın sünneti ile kadın cinselliğinin kontrolü arasındaki ilişkiyi tartışmak mümkündür, ancak bu ilişki genital yok etme yoluyla değil, uygun toplumsal cinsiyet davranışına ilişkin bilginin aktarılması yoluyla gerçekleşmektedir (bkz. Skramstad 1990: 18)” (Rodríguez, 2002, s. 9).

5.3.1.2. “Kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli” ve kimlikle ilişkisi

Yukarıda belirtildiği üzere, kadınlar bu uygulamayı vücutlarına bir zarar olarak değil, kökleri kültürlerine dayanan toplumsal işlevi olan bir ritüel olarak algılamaktadır. Dolayısıyla, yukarıda da belirtildiği gibi, KOD ritüeli uygulaması bedensel bir malformasyon durumunda iyileştirici bir işleve sahip olabileceği gibi, istenmeyen büyümeye karşı bir koruma veya aile birliğinin garantisi de olabilir.

Bu uygulamanın kültürel nedenlerle yapıldığına işaret edilerek aşağıdaki hususlar göz önünde bulundurulmaktadır:

- Uygulama toplulukla bir kimlik yaratmaktadır. Bu topluluklarda bir *Embera* kadını olmak, bir kadın bedeni kimliğini paylaşmak anlamına gelmektedir. "İyileşme"ye sahip olmamak farklı bir bedene sahip olmak anlamına gelir ve bu da aile ve sosyal bağların kurulmasında etkili olur.
- Bu uygulama bir törendir. " İyileşme", topluluk içinde bilge, daha deneyimli ve dolayısıyla kutsal otoritenin taşıyıcısı olarak kabul edilen kadınlar tarafından gerçekleştirilir.
- Uygulama nesilden nesile aktarılır ve günlük topluluk yaşamının bir eylemi haline gelmiştir.
- Uygulamanın farklı sembolik temsilleri vardır. Kadınlar için bireysel ve kolektif vücut bakımının bir biçimidir.
- Buna ek olarak, uygulama kolektif inançlara dayanır ve aynı zamanda topluluk yaşamına uyum getirmek için bunları yeniden üretir.

5.3.1.3. Köken hukukunda “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli”

Uygulamanın kültürlerinin bir parçası olduğunu anlamalarına rağmen, kökeni ya da dünya görüşleriyle ilişkisi sorulduğunda kadınlar sessiz kalıyor veya emin olamıyorlar. Yavaş yavaş bunun köken yasalarının bir parçası olmadığı ve kültürel kabulüne rağmen atalarının geleneklerinin bir parçası olmadığı fikrini geliştiriyorlar.

Kendi topluluklarında KOD ritüeli konusunda çalışan yerli liderler, KOD ritüelinin kendi kültürel uygulamaları olmadığı, geleneklerinin bir parçası olmadığı konusunda hemfikirdirler. Bunu yabancı bir uygulama olarak kabul ederler ve bu nedenle ortadan kaldırılması gerektiğini onaylarlar (Lider-A, Líder-C, Lider-E, Lider-M, Lider-P, G4).

Önceki bölümde açıklandığı gibi, bu uygulamanın ataların kökenine ilişkin tek bir açıklama yoktur. Bazı kadınlar bunun kolonyal bir miras olduğunu, bu uygulamayı getirenin 500 yıl önce gelen Batı kültürü olduğunu vurgulamaktadır. Ancak çoğu, bu uygulamanın nesilden nesile aktarıldığına ve artık nereden geldiğinin bilinmediğine dikkat çekmektedir. Liderler, bu uygulamanın kendi köken yasalarının bir parçası

olmadığını ısrarla onaylamak, ayrıca bunun atalarının inançlarından hiçbirisiyle ilgili olmadığına da işaret etmektedir (Lider-A, Líder-C, Lider-E, Lider-M, Lider-P, G4).

5.3.1.4. Herkes tarafından bilinen ama bir sır olan “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli”

Embera halkında KOD ritüeli, genellikle yaşlı kadınlardan oluşan geleneksel doktorlar ve toplum ebeleri tarafından gerçekleştirilmektedir United Nations Population Fund, 2012, s. 14). "Yaşlılarda o kültür var, ‘kadın sünneti’ sadece *Risaralda*’da değil, *Garrapatas* Kanyonu’nda da yapılıyor, kızlar üzerinde uyguluyorlar" United Nations Population Fund, 2012, s. 43).

Uygulama için sadece ebe ve kızın annesinin dahil olduğu bilinmekte yalnız bazı durumlarda annenin bilgisi dışında da gerçekleşmektedir (Lider-A, Lider-C, Lider-G, Lider-M, Lider-O, Lider-T, G1, G4). Ancak, annelerin kendilerinin ne olduğunu bilmediklerini, sadece ağlama sesi duyduklarını ve sonra ne olduğunu öğrendiklerini söyledikleri vakalar olduğu belirtilmektedir (Lider-L).

Hayır, bilmiyorduk, burada toplumda var olduğu konusunda masumduk, kız çocuğum olmadığı için klitoris neye benzediğini de bilmiyordum. [...] Neden bende olmadığını merak ettim, anneme sordum ve bana böyle doğduğumu söyledi... Yaşlılar bu tür şeyleri çok gizliyorlardı, size hiçbir şey söylemiyorlardı, erkekler bile bilmiyordu (Emberá *Chamí* kadını, 2009’dan aktaran (González-Henao, 2013, s. 216).

Erkeklerin sürece doğrudan dahil olmadığı ve uygulamanın sadece ebeler tarafından gerçekleştirildiği belgelenmiştir (Líder-A, Líder-C, Líder-F, Líder-G, Líder-M, Líder-O, Líder-P, Líder-S, Líder-T, G4). Uygulamadan sonra kız çocuğu sağlık sorunları yaşadığında, kocalarına söylemediklerini ve erkeklerin bihaber olduğunu söyleyenler olmakla beraber, bunun bir doğum hastalığı ya da ruhlardan gelen bir şey olduğunu aktaranlar da vardır (Lider-A, Lider-C, Lider-M). *Valle del Cauca* bölgesindeki bir toplulukta, erkeklerin bu uygulamanın yapıldığını bilmedikleri ve bu nedenle tartışmanın onların yanında yapılmasının uygun olmadığı belirtilmiştir (Lider-C, Lider-M, Lider-P). Ancak *Embera* erkeklerine, KOD ritüeli uygulanan bir kadınla evlenmeleri gerektiği öğretildiği bilinmektedir United Nations Population Fund, 2011, s. 21)

5.3.1.5. *Değişen bir uygulama olarak “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli”*

Zaman geçtikçe ve konuya yönelik müdahaleler yapıldıkça KOD ritüeli uygulaması değişmektedir. Böylece, örneğin klitorisi kesmenin sonuçlarının olası kanama, enfeksiyon ve hatta ölüm olduğu vurgulanarak, gerçekleşmesinin arkasındaki sebepler değişmeden KOD ritüeli uygulanırken kullanılan aletler veya yapılış şekli değişebilmektedir.

Topluluklarda KOD ritüeli konusunda çalışmış olan bir *Embera* lideri, genel olarak kesintinin "çok sakın" bir şekilde yapılabileceğine dikkat çekmektedir. Acil bir rahatsızlık olmadan, hiç kimse bir kızın KOD ritüeli geçirdiğini anlamaz. Kızın hastaneye nakledilmesi gerektiğinde veya aynı toplulukta öldüğünde alarm verilmektedir. KOD ritüelinin hala uygulanıp uygulanmadığını bilmenin çok zor olduğunun belirtilmesinin nedenlerinden biri de budur (Lider-A, G4).

Ayrıca, González-Henao'e (2013) göre, "bu organın büyümesiyle ilgili potansiyel tehlikeye karşı koymak için geleneksel tıp veya başka bir mekanizma ile bir geçiş töreni gerçekleştirmenin gerekli olduğuna inanılmaktadır" (s. 221). Bu nedenle, acıdan ve kızın enfeksiyon veya ölüm riskinden kaçınmak için klitoral bölgeyi sıcak tavuk yumurtası veya şifalı bitkilerle ovma gibi kesme yerine başka yöntemler kullandıkları bildirilmektedir (Lider-A, Lider-C, Lider-E, Lider-M, Lider-P, G4) "Ben *Córdoba* bölgesindeki *Alto Sinú*'nun *Embera Katío* konseyindenim, şifayı farklı bir şekilde yapıyoruz, bir meyve aracılığıyla ve zarar vermiyoruz" United Nations Population Fund, 2012, s. 45)

Bu da bazı durumlarda KOD ritüeli yapılmasa bile, uygulamanın altında yatan nedenlerin devam ettiği anlamına gelmektedir. Böylece, kadınlar, klitorisin kadınlar için bir sorun teşkil etmemesinin nasıl sağlanabileceğini, tedavinin kadınların sağlığına ve yaşamlarına herhangi bir zarar vermeden nasıl gerçekleştirilebileceğini sormaktadır (Lider-C, Lider-M, Lider-P).

Konunun kamuoyuna duyurulmasından bu yana bu konu üzerinde çalışan liderlerden biri, topluluklarda yürütülen çalışmalarda anneannelerin KOD ritüelini uygulamaktan asla vazgeçmeyeceklerini, çalıştaylarda söylenenlerin yalan olduğunu ve uygulamanın devam etmesi gerektiğini söylediklerini anlatıyor (Lider-A). Grup

toplantılarında da farklı tepkiler geldi. Her ne kadar çoğunluk bu uygulamanın bir daha yaşanmaması için konunun konuşulmasının önemine işaret etse de uygulamayı bırakma fikrinden korkulan ifadeler de vardı ve hatta vücuda zarar vermeyen diğer yöntemlerle ilgili sorular da vardı.

KOD ritüelinin sonuçları bilindiği halde, kadınlar için en iyisi olduğu düşünüldüğü için hala uygulanmakta ve yapılmaması halinde kadınlara daha fazla zararverildiğine inanılmaktadır (United Nations Population Fund, 2012, s. 30).

Yukarıdakilerin aksine ve toplumsal sonuçlarına rağmen, KOD ritüeli uygulamasını deneyimlemiş olsun ya da olmasın, bunun devam etmesine karşı çıkan kadınlar vardır. Örneğin görüşmelere katılan kadınların tamamı bu uygulamaya karşı çıkıyor. Bir yandan da yukarıda sayılan nedenlerin hiçbirinin aslında gerçekleşmediğine dikkat çeken kadınlar var. Yani ne klitoris bir malformasyondur ne penis gibi büyür ne de kadının sadakatsizliği ile alakası vardır.

"İlk kızımı ergenlik çağında doğurmuş olmama rağmen, kızımın vücudunun nasıl olacağını görmek aklıma geldi ve şöyle dedim: "O büyük bir kız olana ve normal olana kadar ona bakacağım. On dört yaşına gelene kadar. Ve evet, büyüdüğünde ona vücudunda herhangi bir kusur olup olmadığını sordum... ve kızım bana şöyle dedi: "Hayır anne, bende anormal bir şey yok, hiçbir şey yok." Orada her şeyin yolunda olduğunu anladım" (González-Henao, 2013, s. 222).

Öte yandan, kız çocuklarının çektiği acılara ve kadın bedenine verilen zarara atıfta bulunanlar da var. Görüşülen liderlerden biri, KOD ritüeli ile kendilerine zarar verdiklerine inandığını, ancak büyükannesi veya teyzesinin aynı şekilde hissetmesinin çok zor olduğunu söyledi (Lider-A).

Son olarak, KOD ritüeli uygulamasını yasaklayan düzenlemeler sayesinde artık eskisi gibi yapılmadığına dikkat çekenler de var. Hernández-Palacio'e (2015) göre "çoğu kadın bugünlerde yapmadıklarını, eskiden yaptıklarını çünkü bunu yasaklayan bir yasa olmadığını söylüyor, ancak bölgede son zamanlarda KOD ritüeli vakaları biliniyor (Saha Günlüğü 2014)" (s. 39).

Bununla birlikte, KOD ritüeli uygulamasına karşı çıkan kadınların bireysel tanıklıklarının yanı sıra, çoğu durumda kadınlar tarafından yönetilen ve bu uygulamaları ortadan kaldırma eğiliminde olan topluluk eylemlerini tespit etmek mümkündür. Bu

eylemler ve yerli kadınların KOD ritüeli uygulamasına yaklaşımıyla ilişkilendirilebilecek teorik kurguları aşağıdaki iki bölümde sunulmaktadır.

5.3.2. “Kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli” uygulamasıyla ilgili topluluk eylemleri

5.3.2.1. Kendi kurallar

Bölüm 5.1'de açıklandığı gibi, Kolombiya Anayasasına göre, yerli topluluklar, kendi bölgelerinde idari, bütçesel ve mali özerkliğe ek olarak, siyasi ve yasal özerkliğe de sahiptir. Bu, temsilcilerini ve kendi yetkililerini seçme ve toplulukları içinde yargı işlevlerini yerine getirme hakkını gerektirmektedir. Bu işlevin yerine getirilmesinde yerli topluluklar, kendilerini yöneten kuralları ve bunların yerine getirilmesi için süreçleri ve önlemleri belirleme özerkliğine sahiptir.

Bu nedenle, amaç KOD ritüelinin ortadan kaldırılmasına yönelik eylemlere devam etmek ise, yerli halkların bunu siyasi ve programatik gündemlerine dahil edip etmediklerini gözden geçirmek ve yerli toplulukların bununla ilgili olarak kendilerinin oluşturduğu normları ve talimatları belirlemek gerekir.

Böylece, ilk adımı, cinsel haklar ve üreme haklarına, topluluklarda kadınların maruz kaldığı şiddet durumuna ve özellikle de ilke olarak kültürel kabul edilen ancak kadınların sağlığı ve yaşamları için zararlı olan uygulamalara atıfta bulunan normlar dizisinin belirlenmesi olmalıdır.

Bu kararlar, bunlarla sınırlı olmamakla birlikte, aşağıdakileri içermektedir.

Pueblo Rico ve Mistrató belediyeleri için Risaralda Bölgesel Yerli Konseyi [CRIR] 001/2009 sayılı Kararı

Bu, *Embera*'nın en üst düzey yetkililerinin katılımıyla 2007 yılında başlatılan sektörler arası çalışmanın sonuçlarından biridir. Bu karar, kesin ve kolektif bir karar alınana kadar uygulamanın iki yıl süreyle askıya alınmasını belirlemiştir. Yaklaşık bir yıl sonra, yetkililer uygulamanın kesin olarak ortadan kaldırılması gerektiğine karar vermiş ve 2012 yılı civarında CRIR'in IV Kongresi çerçevesinde onaylanarak *Risaralda* bölgesinin tamamını kapsayacak şekilde genişletilmiştir.

Bu karar, KOD ritüeli uygulamasını açıkça yasaklamaktadır ve bu nedenle onu uygulayan diğer topluluklar için bir örnek olarak kabul edilmektedir. ONIC'in en yüksek yetkililerinden biri, bu uygulamaları yasaklamak için *Risaralda* deneyiminin toplulukların geri kalanına yayılması gerektiğini düşünmektedir (United Nations Population Fund, 2012, s. 21).

2012'de yerli kızların ve kadınların yaşamları ve sağlıkları için zararlı uygulamaların ortadan kaldırılmasına yönelik Birinci Devlet yetkilileri Zirvesi'nde yerli ve yerli olmayan yetkililer arasında anlaşma.

Yerli yetkililer, kızların ve kadınların sağlık durumlarını takip etme, bu uygulamaların onların yaşamları üzerindeki etkilerini inceleme ve ölüm nedenlerini kayıt altına alma sözü vermiş. Bu eylemlerin yerli kuruluşların sağlık programlarından gerçekleştirileceği belirlenmiştir.

Yetkililer zararlı uygulamalar konusunu devlet kurumlarıyla diyalog alanlarına dahil etmeyi de kabul etmiş. Başta cinsellik ve üreme hakları olmak üzere çocuk ve kadın haklarına ilişkin eğitim eylemleri ve yerli ebeler ile geleneksel doktorlara yönelik eğitimler yürütmek üzere bir çalışma ekibi oluşturma konusunda anlaşmışlardır (United Nations Population Fund, 2012, s. 22-24).

Kolombiya Ulusal Yerli Örgütü'nün [ONIC] Yerli Otoriteler Ulusal Meclisi'nin 2015 tarihli "Kadınlar, şiddet ve adalet erişim" Kararı

ONIC'in Ulusal Yetkililer Meclisi, örgütün en yüksek otoritesidir. Her yıl ONIC'e üye olan her bir kuruluşu temsil eden kadın ve erkeklerin katılımıyla gerçekleştirilmektedir. Eylemleri, her 4 yılda bir düzenlenen ONIC Yerli Halklar Kongresi'nde çıkan bildirilerle belirlenmektedir (Organización Nacional Indígena de Colombia, TY).

2015 yılında 45 yerel ve bölgesel kuruluşun katılımıyla meclis gerçekleştirilmiştir. Tartışılan konulardan biri, topluluklarda yerli kadın ve kızların yaşadığı ciddi hak ihlalleri durumuydu. Bu durumun, "Fiziksel, psikolojik ve ruhsal bütünlüklerini etkileyen ve dolayısıyla Menşe Yasasını ihlal eden farklı şiddet biçimleri ve zararlı uygulamalarının" bir sonucu olduğu vurgulanmıştır (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2015b).

Buna cevaben, yargı süreçleri ve konuyla ilgili eğitim süreçlerinin yürütülmesi gereğini ortaya koyan “Kadın, şiddet ve adalete erişim” kararı imzalanmıştır.

Adalet süreçleri, adalet sisteminin kendi içindeki eylemlere atıfta bulunur, ancak bu bölüm doğrudan zararlı uygulamalara karşı önlemlerden bahsetmez. Bunlar sadece eğitim süreçleri bölümünde listelenmiştir:

Eğitim süreçlerinde kadının yaşamını, bütünlüğünü ve sağlığını tehdit eden tüm zararlı uygulamalar dahil olmak üzere kadına yönelik şiddet konusuna yer verilecektir. Farkındalık süreçleri, farklı yerli topluluklardaki erkek ve kadın yoldaşları ve yetkilileri hedef alacaktır. (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2015b, Num. 5).

Risaralda Bölgesel Yerli Konseyi- CRIR'in 2012 yaşam planı

Bu yaşam planında kadın politikasına ilişkin özel bir bölüm bulunmaktadır. "Kadın genital ablasyonun ortadan kaldırılması" da dahil olmak üzere on iki hedef belirlenmiştir. Belirli eylem önerileri arasında kadın haklarının güçlendirilmesi ve ebe rolünün güçlendirilmesi de yer almaktadır.

5.3.2.2. Yerli makamların rolü

Yerli halkların örgütlenme biçimleri çok çeşitli olmasına rağmen, önleme ve bakım düzeylerinde yerli kadınların durumunu ele almak için yürütülen eylemlerde belirleyici olabilecek bir uzlaşma noktası vardır. Geleneksel otoriteler, temsili otoriteler, topluluklar ve yerli kadın liderler arasındaki karşılıklı bağımlılıkla ilgilidir.

Topluluk içinde koordinasyon konumunda olan bir lider, kadınlarla herhangi bir proje yürütülebilmesi için öncelikle topluluk yetkilileri ve bölgedeki örgüt ile koordinasyonun sağlanması gerektiğine dikkat çekmektedir. Örneğin, “yetkililer ve topluluk, projenin nasıl olacağı, ne kadar süreceği, ne hakkında olacağı, meclis mi, eğitim mi, toplantı mı, kongre mi yapılacağı, hangi konuda çalışılacağı bilgilendirilmelidir” (Lider-D).

Yetkililerle bu iletişim ve koordinasyon süreci, yasal olarak yerli halkların gerekli bilgilere sahip olarak özgürce verecekleri ön onayı verme hakkının bir kısmıdır.

Devletler yerli halkları etkileyebilecek yasal veya idari önlemleri kabul edip, uygulamaya koymadan önce yerli halkların gerekli bilgilere sahip olarak özgürce verecekleri ön onayı almak için iyi niyetle yerli halklarla istişare ve işbirliği yapmalıdır (UN, 2007, 61/295, Madde 19)

Sadece yetkilileri bilgilendirmek ve onaylarını almak değil, onların da süreçlere katılımı önemlidir. Bu, süreci meşrulaştırmanın yanı sıra projelerin sürekliliği için de bir stratejidir. Görüşülen kadın liderler sürekli olarak "sadece kadınlarla çalışmanın değil, yetkilileri ve genel olarak topluluğu dahil etmenin gerekli olduğuna" işaret etmişlerdir (Lider-A, Lider-D, Lider-E, Lider-H, Lider-I, Lider-N).

KOD ritüeli uygulamasına ilişkin olarak bazı yetkililer bilgisizliklerini ortaya koyuyor (G3), bazıları konunun nasıl ele alınması gerektiği konusunda şüphelerini dile getiriyor (G4), bazıları da uygulamanın yasaklanması ve gerçekleştiğinde yaptırım uygulanmasının önemine işaret ediyor (Camargo, 2022).

Yetkililerin KOD ritüeli uygulamasını ele almadaki rolü ile ilgili olarak, yetkililerin toplumları hangi bağlamda yönettiklerini ve adaleti nasıl uyguladıklarını göz önünde bulundurmak önemlidir. Yetkililer tarafından bildirilen bilgi eksikliği ve şüpheler, kadınların adil bir çözüm umuduyla vakalarını sunmak için yetkililere gittiklerinde genellikle karşılaştıkları durumun yalnızca bir parçasıdır. Bu durum kısmen, yetkililerin özellikle kadınları etkileyen durumların yeterli bir şekilde belgelenmesi, eşlik edilmesi, ilgilenilmesi ve çözüme kavuşturulması için gerekli araçlara sahip olmamasından kaynaklanmaktadır (Camargo, 2022).

Bu durum, kadınların cinsel ve üreme hayatlarıyla ilgili durumlarla ilgilenmek söz konusu olduğunda daha da kötüleşmektedir. Dolayısıyla, yetkililerin empatik bir tutumu olsa da daha titiz analiz ve daha fazla mali kaynak gerektiren durumlarla başa çıkma konusunda birçok kısıtlamaları vardır.

Dolayısıyla, yetkililer ilk etapta bu konular üzerinde topluluk olarak çalışılması gerektiğini düşünseler de bazı durumlarda yaptırım tedbirleri de dahil olmak üzere müdahale için devlet yetkililerine başvurulması gerektiğini öne sürmektedirler (Lider-C, Lider-M, Lider-P). Bu anlamda, "eğer bir kız çocuğu doğarsa, tüm topluluk kız çocuklarına göz kulak olmalı ki 'iyileşme' yapılasın. Kadınlar, erkekler, herkes uyanık olmalı" (González-Henao, 2013, s. 223) diyenler olduğu gibi, bir kadın KOD ritüeli uyguladığında devletin ceza normlarını uygulama seçeneğini gündeme getirenler de var.

2012 yılında gerçekleşen yerli ve yerli olmayan devlet yetkilileri zirvesinde, ONIC'in *Embera* halkına ait en yüksek otoritesi şunları ifade etmiştir:

(...) Bu uygulamayı geçmişte bırakmak için harekete geçeceğimizi taahhüt edeceğiz. Devlet kurumları, bazı direnişlerin olduğu bu tartışmayı yapmak için topluluklara yardım etmelidir. Lider erkekler bunun kadınlara ait bir uygulama olduğunu söylemeye devam edemezler (...) United Nations Population Fund, 2012, s.19)

Aynı toplantıda yetkililer, “Bu zirvede yetkililer tarafından üstlenilen taahhütlerin geliştirilmesi için tüm sürecin yerli yetkililerle koordine edilmesinin temel bir gereklilik olduğunu” vurgulamışlardır (United Nations Population Fund, 2012, s. 25).

Bununla birlikte, Bazı durumlarda, yerli örgütlerin topluluklarda kadınların yaşadığı durum üzerinde çalışmaya öncelik vermedikleri veya belirli sorunlara müdahale süreçlerini yürütmek için teknik araçlara sahip olmadıkları belirtilmiştir (Lider-A, Lider-J, Lider-P, Lider-Q).

Doğrudan KOD ritüeli konusunda çalışan bir lider, bazı kuruluşların kadın süreçlerine terk edilmesinden duyduğu endişeyi dile getirmiş. Topluluklardaki durum değişmese de “işin durduğuna ve unutulmuş gibi göründüğüne” dikkat çekmiştir (Lider-E).

5.3.2.3. Kadın liderliği

Geleneksel ve temsili makamlarla birlikte toplulukları ve yerli kadın liderleri içeren çalışma stratejisinin önemine vurgu yapılmıştır. Rollerinin farkındalık ve eğitim süreçlerindeki katılımcılarla sınırlı olmaması, bunun yerine erken planlama aşamalarından itibaren aktif özneler olmaları önemlidir (Lider-A, Lider-C, Lider-E, Lider-J, Lider-L, Lider-N, Lider-P). Kadın liderlerin eğitim süreçlerine katılımına ilişkin bulgular bir sonraki bölümde analiz edilecektir.

Kadın liderlerin KOD ritüeli ile ilgili çalışmalara etkisi olan aktif bir rol üstlendiği bir diğer senaryo ise kadın meclisleri ve toplantılarıdır. Yerli halkların hakları konusunda uzman bir avukat, yerli kadınların sağlığına ve yaşamına yönelik zararlı uygulamalar konusunun analiz edildiği ana alanlar arasında ONIC kadın meclisleri, gençlik toplantıları ve *Embera* kadın bölge meclisleri olduğuna dikkat çekmiştir (Camargo, 2022:1)

Ulusal düzeyde, farklı yerli halklardan kadınlar, sorunlarını analiz etmek ve ortak bir gündem belirlemek için bu ortamlarda buluşuyor. Bu, kadınların katıldığı bölgesel ve yerel örgütlenme süreçlerine örnek oldu.

Bir süre önce bölgesel temsil konumunda olan liderlerden biri, "bölgeler içinde, topluluklar içinde kadın grupları oluşturuyoruz, böylece kadınların sahip oldukları bilgilere göre çalışabiliyoruz" demiştir (Lider-E). Böylece, yerel düzeyde KOD ritüelinin ortadan kaldırılması için çalışma girişimleri de vardır.

Fakat, liderlik yapmış kadınların, bölgesel örgütsel politik durumun çok karmaşık olduğuna ve bunun KOD ritüeli gibi konularda yürüttükleri çalışmaları olumsuz etkilediğine dikkat çekmelerini yaygın bir durumdur (Lider-A, Lider-E, Lider-P, Lider-Q).

Bölgedeki siyasi-örgütsel durum analiz edilirken, genel olarak, temsilcilerin seçimi gibi konularda örgütler içindeki bölünmelerle ilgili sorunlar tespit edilmiştir. Buna ek olarak, kuruluşların projelerini geliştirmek için bütçe yetersizliği ve iç silahlı çatışmanın bir sonucu olarak karşılaştıkları zorluklarla ilgili sorunlardan bahsedilmektedir. Bu sorunlar yeni olmamakla birlikte, günümüzde kadınların çalışmaları üzerinde daha belirgin bir etkiye sahiptir çünkü KOD ritüeli konusu uluslararası işbirliğinin ve bazı devlet kurumlarının merkezindeyken sahip oldukları ekonomik kaynaklara şu anda sahip değillerdir. Bu nedenle, günümüzde bazı durumlarda daha az özerkliğe sahiptirler ve yaptıkları iş, kuruluşların genel sorunlarına kıyasla daha az önemlidir.

KOD ritüelinin ortadan kaldırılması için çalışma deneyimi olan bir lider, bazı kadınlar devam etmek istese de yerli kadınların örgütlenmesinin şu anda çok zayıf olduğuna dikkat çekiyor. Eskiden kadınlar için buluşma ve liderlik alanları olduğunu, ancak bugünlerde durumun böyle olmadığını, artık "kadınların oynadığı rolün evdeki anne, kız, eş gibi olduğunu" vurguluyor (Lider-B).

Kadınların örgütlenme süreçlerindeki zayıflıklar iki durumla ilişkilidir. Bir yandan, ekonomik destek işbirliği kuruluşlarının ilgi alanlarına bağlı olduğundan, faaliyetlerinin geliştirilmesi için oluşan bütçe eksikliği, diğer yandan KOD ritüelinin ilk tartışıldığı yıllarda kuruluşların faaliyetlerin uygulanmasını desteklediğini ve bunun

kadınların liderliğini güçlendirdiğini fakat günümüzde yardım kuruluşlarının eskiye oranla daha az desteklemesinden kaynaklanmaktadır.

Öte yandan, ulusal düzeydeki örgütlerde kadınların liderliğinin bölgesel ve yerel düzeydeki kadınların liderliği üzerinde nasıl bir etkisi olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla, ulusal örgütlerin liderleri KOD ritüeli konusuyla ilgilendiklerinde, topluluklarda faaliyetler yürütmekte ve bu da bölgesel lider olan kadınlara görünürlük kazandırmaktadır.

ORIVAC gibi organizasyonlarda KOD ritüeli konusu liderlerin çalışma planları içinde yer almış ancak organizasyon sadece *Embera*'yı değil, birkaç halkı temsil ettiği için yerini başka meseleler de almıştır (Lider-E, Lider-K). Aynı şekilde CRIR kadın programının *Embera Wera* projesinden sonra nasıl konsolide edildiği vurgulanırken, günümüzde örgütlerde yaşanan iç sorunlardan etkilenen zayıf bir süreçtir (Camargo, 2022: 6).

Örgütlerdeki iç sorunlardan biri erkeklerin kadınların çalışmalarını olumsuz değerlendirmeleridir. Erkekler sürekli olarak kadınların kurumlarda sadece baş belası olmak için bulunduklarını söylemekte ya da oğulların ve kızların evde yalnız bırakılmasından şikâyet etmektedirler. Bu durum bazı kadınların çalışmayı bırakmasına neden olmakta ve böylece yavaş yavaş çok az sayıda kadın lider kalmasına neden olmaktadır (Lider-B). Bazı kadınlar, kadın hakları için çalışmaya devam edebilmek için kocalarına şartlar koşmak zorunda kaldıklarını, böylece daha sonra önlerine engeller koyamayacaklarını vurgulamaktadır (Lider-A, Lider-C, Lider-E, Lider-J, Lider-P).

Kadınların kendi örgütlerinde çalışmalarının özerkliği konusunda görüşler iki grupta toplanabilmektedir. Bir yandan, bazı kadınlar, herhangi bir projenin önce erkek ya da kadın, otorite tarafından onaylanması gerektiğini ve tüm projenin topluluğun ait olduğu örgüt ile koordinasyon içinde yürütülmesi gerektiğini düşünmektedir (Lider-D, Lider-S).

Öte yandan, bazı kadınlar, toplumda herhangi bir projenin yürütülmesi için yetkililerin kabulünün bir koşul olduğunu göz ardı etmeksizin, topluluklarda kadının durumunu ele almayı amaçlayan projelerin bölgesel örgütler aracılığıyla yürütülmesini olumsuz görmektedir. Bazı durumlarda temsilci olarak seçilen kişiler, toplulukların

desteğine sahip kişiler değildir veya kadın alanı koordinatörü iseler, kadın haklarını savunan kişiler değildir (Lider-A, Lider-C, Lider-E, Lider-J, Lider-P, Lider-Q)

Diğer durumlarda ise faaliyetler yürütülmez ve sadece örgüt temsilcileri yararlanmaktadır. Liderlerden biri şuna dikkat çekmiş: "Yerli halk kötü bir alışkanlık edindi ve artık topluluk için değil, yalnızca kişisel çıkarları için çalışmak istiyor. Buda yerli kadınlar sorununu daha da kötüye götürüyor" (Lider-C).

5.3.2.4. Eğitim süreçleri

Ulusal ve bölgesel düzeydeki kadın yetkililer, cinsellik, üreme hakları konusunu, yerli kadınların sağlığını ve yaşamlarını etkileyen uygulamaların dönüşümüne ilişkin eğitim süreçlerini yönetmiştir. Bu, KOD ritüeli konusunu analiz etmenin stratejik bir yolu olmuştur, çünkü bu konu açıkça gündeme getirilirse kadınların katılmaması ve faaliyetlerin reddedilmesi olasıdır (Camargo, 2022).

ORIVAC'ın Covid-19 pandemisinde alınan tedbirler nedeniyle ara verilen 2018 ve 2019 yıllarında yürüttüğü çalışmalara dikkat çekilmektedir. O dönemde örgütte çalışan liderlerden birine göre hem *Embera* hem de İspanyolca olarak bazı rehber kitaplar yazılmış ve bir eğitim videosu hazırlanmıştı. Bunun amacı, toplulukların erkek ve kadınlarının kendi sesi ile bugüne kadar yapılan çalışmaları bilmeleriydi (Lideresa-E, 2022: 2).

Bazı liderlerin KOD ritüeli uygulamasıyla ilgili çalışmalarda oynadıkları bu aktif rolün başka örneği, 2022'de *Valle del Cauca*'da gerçekleştirilen projedir. Kendi topluluklarında lider rolüyle tanınan 10 *Embera* kadınından bir grup oluşturuldu. KOD ritüeli, diğer ilgili konular ve topluluklarda çalıştay düzenleme metodolojisi hakkında bir eğitim sürecine katıldılar. Bu eğitim sürecinin ardından topluluklarda kadınlara ve yetkililere yönelik eğitim oturumları düzenlediler. Bu şekilde kadınların KOD ritüeli konusuna kendi metodolojilerini kullanarak uygun bir dille yaklaşımlarını sağlamayı başardılar ve bu da çalışmanın bu topluluklarda devam etmesi için motive etti (Camargo, 2022; Lider-C, Lider-M, Lider-P).



Görsel 5.8. Kadınların sağlığını ve yaşamlarını etkileyen kültürel uygulamalar hakkında konuşmak için nesiller arası Embera kadın buluşması. Yazarın kendi çektiği fotoğraf. Ekim 2022

Eğitim süreçleriyle ilgili olarak kadınlar, toplulukların projelerin ne hakkında olduğunu önceden bilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Bir lider, "halkın bilmesi gerektiğinden, herhangi bir proje veya soruşturmanın önceden istişareden geçmesi gerektiğine" işaret etmiştir (Lider-D).

KOD ritüeli konusunun ele alındığı eğitim süreçlerine erkeklerin katılımı sıklıkla tartışılmaktadır. KOD ritüeli konusunun tartışıldığı faaliyetlere kadın ve erkeklerin birlikte katılmasının sakıncalı olduğu düşünülür; bu, diyalogun yalnızca kadınlarla gerçekleşmesi gerektiği anlamına gelmez, ayrı tartışma alanlarının garanti edilmesi gerektiği anlamına gelmektedir (Camargo, 2022).

Ancak bazı kadın liderler için, kadın hakları ve özellikle cinsel haklar konusunda kendi bakış açılarıyla çalışırken, yetkililer ve erkeklerin hazır bulunması stratejiktir. Onlara göre kadınların haklarını bilmesi gerektiği gibi erkeklerin de kadın hakları ve şiddet biçimleri hakkında bilgi alması gerekmektedir (Lider-B, Lider-E, Lider-F, Lider-G, Lider-H, Lider-K, Lider-R, Lider-T). Onlardan biri, "eğer onlara öğretilmezse, neyi yanlış yaptıklarını, neden olabilecekleri sonuçları veya etkilerini asla bilemeyecekler" demişti (Lider-F). Bu nedenle, sadece kadınlara yönelik alanlar olduğu gibi, erkeklerin de aynı bilgileri alması önemlidir.

KOD ritüelinin ortadan kaldırılmasıyla ilgili projelere öncülük eden yerli kadınlar, konunun oldukça karmaşık olduğuna ve bu konuda kadınlarla konuşmak için

titizlikle hazırlık yapmaları gerektiğine dikkat çekiyor. "Tamamen kendi dilimizde konuşmak lazım, kadının mahrem yerinden bahsetmek, kadın vücudundan bahsetmek onlar için hassas bir şey" (Lider-A, Lider-C, Lider-E, Lider-M, Lider-P).

Topluluk bilinçlendirme süreçlerinin devam etmesinin önündeki engeller arasında bir yanda kuruluşların kendi iç sorunları (Lider-A, Lider-C, Lider-E, Lider-P), diğer yanda toplulukların karşı karşıya olduğu silahlı çatışma ve madencilik faaliyetleri gibi yapısal sorunlar yer almaktadır (Camargo, 2022; Lider-A, Lider-B, Lider-K, Lider-O, Lider-T).

Kolombiya'daki yerli kadınların yaşadığı genel durumla ilgili 5.1 bölümde açıklandığı gibi, silahlı çatışma yerli halkları ve kadınları farklı ve orantısız bir şekilde etkilemekte ve onların fiziksel ve kültürel hayatta kalmalarını riske atmaktadır. Bu, toplulukların içinde yaşadığı zaten zor olan koşulları daha da kötüleştiriyor ve yürütülen her türlü projeyi de zorlaştırmaktadır.

Yerli kadınların sağlığını ve yaşamını etkileyen uygulamalar konusunda çalışmanın önemli olduğunu kabul etmekle birlikte, acil ilgilenilmesi gereken öncelikli konuların da olduğunu altını çizmektedir. Örneğin, gençlerin katledilmesi, okul terki, bireysel ve toplu projeler inşa etme fırsatlarının olmaması vurgulanmaktadır (Lider-B, Lider-E, Lider-F, Lider-H, Lider-J, Lider-K, Lider-L, Lider-R).

Aynı şekilde, KOD ritüelinin uygulandığı topluluklarda sürekli eğitim süreçlerinin yürütülmesinin önündeki bir başka engel de örgütlerinin veya yerli kadın programlarının mali kaynaklarının yetersiz olmasıdır. Uygulamanın gerçekleştirildiği topluluklar, erişimin zor olduğu farklı yerlerde bulunmaktadır.

Yerli kadınların durumuna ilişkin 5.1 bölümde anlatıldığı gibi, bunlar toplu taşıma araçlarıyla ulaşılamayan ormanlık alanlardır. Bir topluluk ile diğeri arasında büyük mesafeler vardır, bu nedenle toplantılara veya eğitim alanlarına katılmak için kadınların yerinden edilmesi, örgütlerin sahip olmadığı ekonomik kaynakları gerektirmektedir. Bir lider şunu vurgulamıştı: "bunlar çok dağınık topluluklar o yüzden ne yazık ki ne ekonomik ne de insanı olarak yeterli olmadı. Çünkü tüm topluluklara ulaşamadık" (Lider-E)

5.3.3. “Kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli” uygulamasıyla ilgili yerli söylemler

Yerli kadınların kendi düşünce sistemini açıklamaya çalışmak, rastgele bir teorik veya kavramsal çerçeve seçiminin sonucu değildir. Bir dizi kavramın diğerlerine göre ayrıcalıklı kılınması ve nihayetinde belirli durumların meşrulaştırılması ya da sorgulanması anlamına geldiği ölçüde, siyasi düşünmenin bir sonucudur. İlaveten yerli topluluklarında kadının rolünü bilmek için fikir dünyalarını anlamak gerektiği kaçınılmazdır. Bir *Kankuama* yerli liderine göre bu, “yerli topluluklar ve örgütler içindeki haklarının savunulması için ilk strateji ve başlangıç noktası bu olmalıdır” (Ochoa, 2014, s. 60)

Bu noktada, yerli kadınların düşünce sisteminin kendi halklarını ilgilendiren daha geniş sistemin bir parçası olmasına rağmen, bu sistemde dışlanma durumlarını da deneyimlediklerini akılda tutmak önemlidir. Yerli oldukları ve kadın oldukları için çifte ayrımcılık olarak anladıkları şey bu şekilde gerçekleşmektedir. Bu nedenle sesleri halklarının düşünce sisteminin bir parçası olmasına rağmen kadınların kendi konuşmaları ayrıcalıklı olmuştur.

Bu düşünceler ışığında araştırmanın amacı yerli kadınların sağlıklarını ve yaşamlarını etkileyen uygulamaların dönüşümüne katkıda bulunabilecek söylemlerine değer vermek olduğu için hem onların yazılı olmayan seslerini hem de yerli halklar ve kuruluşlar tarafından üretilen yazılı ve görsel-işitsel belgeleri, kadınların kendileri tarafından üretilenlere öncelik vererek analize dahil edildi.

Bu çalışmanın çeşitli zorlukları var. İlki, yerli kadınlar için “söylem” kavramının geniş olmasıdır. Onlar için "söylem" şarkı söylemek ve dans etmektir; kullandıkları renkler, şifalı bitkiler ve bölgeye bakım uygulamalarıdır. Ayrıca birkaç "söylemi" vardır; bunlardan biri tanrılarla ve doğayla konuşmak için kullanılır, diğeri kendi topluluklarının dışındaki insanlarla konuşmak için, diğeri ise kendi içlerinde iletişim kurmak için kullanılır.

Yerli ataların vizyonunda dört kelime kategorisi vardır: Bilgi büyüklerinde yaratıcı baba ruhuna ilham veren kelime olan "Açığa Çıkmış". 'Konuşulan', topluluğun normal diyalogunda kullanılan kelimedir. Danslar ve bazı ritüel anları için kullanılan "ritmik söylem". Ritüelin son bölümünde veya iyileşme anlarında kullanılan kelime 'dua' (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2013, s. 20)

Bu nedenle bu araştırmada bir sınırlılığın olduğu kabul edilmektedir. Çünkü yalnızca tek bir konuşma türü dikkate alınacaktır; “söylenen” söz.

Öte yandan yerli topluluklar için bilgi nesilden nesile aktarılır. *Caldas*'tan bir *Embera* lideri, bilginin korunmasında yaşlıların şu şekilde rolünü vurguluyor:

Yaşlılarla birlikte eğitim aldım, ancak bulunduğum alanlarda kadın çalışmalarına çok ilgi duydum ve bu alanlarda bize birçok araç veren yaşlılar da vardı. Biz gençler için okul gibi oldular, onlarla ve büyüklerle konuşmayı gerçekten seviyorum, bu yüzden onlarla konuşmak ve onların bana anlatmasını sağlamak ilgimi çekiyor ve endişeleniyorum, bu yüzden hikayeler biliyorum (González-Henao, 2013, s. 39)

Bu bilgi aktarım süreçlerinde yerli kadınların ve genel olarak yerli halkların ana aracı yazı değildir. Antioquia'dan bir *Embera* liderine göre:

Yazma egzersizi kadın dinamiğinin bir parçası olmadığı gibi kültürel bir şey de değil, çünkü biz doğası gereği sözlü kültüre sahibiz, bu yüzden yazmada zorluk yaşıyoruz. Söyleyecek çok şeyleri olduğunu söylüyorlar ama iş yazmaya gelince o kadar zor oluyor ki yazmak karmaşık bir iş, çünkü dile hâkim olmak, yazmayı bilmek demek. Bu yüzden yazmaya başladıklarında cümleler çok kısa kalıyor. (González-Henao, 2013, s. 45)

Bu nedenle, kadınların sözlü anlatıları bu araştırmada merkezi bir öneme sahiptir, ancak kendi yazarları oldukları ve bu nedenle kendi seslerini en meşru şekilde yeniden ürettikleri anlayışıyla yazılı üretimlerinden de bahsedilmektedir.

Yerli kadınların, sağlıklarını ve yaşamlarını etkileyen kültürel uygulamalara ilişkin düşünce sistemleri içinde ne inşa ettiklerini belirlemeye yönelik ek bir zorluk, belirli kavramlar hakkında konuşurken bunların önlenmesiyle ilgilidir çünkü onları yabancı ve kendi gerçeklikleriyle ilgisiz görüyorlar.

Bazı topluluk toplantılarında, şiddet konusunu ele alırken ve ‘kadın sünneti’ terimini kullanırken, katılan kadınlar sessiz kaldılar, bazıları ilgisiz kaldılar ve diğerleri sanki yeni bir kavramlarmış gibi not aldılar (Camargo, 2022). Aksine kendi terimleri ya da günlük hayattan örnekler kullanıldığında tema ile ilgili kendi durumlarını anlatmaya başladılar.

Yerli halklar konusunda uzman olan bir avukata göre, bazı feminist söylemlere mesafeli durarak yerli kadınlar kültürlerine dayalı olarak kendi kavramlarını geliştirmekte. Örneğin, "biz feminist değiliz ama bazı konularda feministlerle aynı fikirdeyiz" diyorlar (Camargo, 2022:2).

Bu nedenle, kadınların sağılığını ve yaşamlarını etkileyen kültürel uygulamalar hakkında konuşmanın içerdiği zorlukları ele almak için, aşağıda KOD ritüeli yaklaşımına rehberlik edebilecek bazı ilkeler ve kavramlar yer almaktadır.

Dolayısıyla bu zorluklarla yüzleşmek için öncelikle her zaman kadınların kullandığı kavramları (veya daha doğrusu İspanyolcadaki karşılıklarını) kullanmaya veya yabancı kavramların tanımları üzerinde anlaşılmaya varmaya çalışıldı. Ayrıca analiz, bir terimin belirli tanımlarına değil, kültürel nedenlerden dolayı KOD ritüeli yaklaşımına yön verebilecek ilkelere odaklanmıştır.

5.3.3.1. Tamamlayıcılık ilkesi

Kadınların, topluluklarda sorunların ayrı ayrı ele alınmadığına, kadın ve erkeklere yönelik sorunların bulunmadığına işaret etmesi yaygındır (Lider-B, Lider-D, Lider-I, Lider-O, Lider-T). Ancak topluluklar özelinde hak ihlali yaşandığının da bilincindeler. Bir lider, "maalesef haklarımızı ihlal eden her zaman kurumlar veya dışarıdakiler değil, bu ihlalin bazen içeride de gerçekleştiğine, liderlerin kendilerinden, hatta biz kadınların arasında gerçekleştiği"ne dikkat çekmektedir (Lider-E).

Bu, yerli kadınlar için güncel bir tartışmayı ortaya koymaktadır. Bir yandan kadınlar, aileleri ve toplulukları içinde deneyimledikleri savunmasızlık durumuyla yüzleşme ihtiyacının farkındadır. Öte yandan ise, bu durumlarla başa çıkma stratejilerinin bölünmeler yaratacağından ve toplum uyumunu olumsuz etkileyeceğinden korkmaktadırlar. Bunu çözmek için yerli kadınlar, topluluklarda gerçekleştirilen eylemlerin kendi bakış açılarından başlaması gerektiğine dikkat çekmişlerdir.

Önemli olan kökene, tamamlayıcılık temasına geri dönmek... bağlama göre, neleri güçlendirebileceğimize, 'erkek-kadın' fikrinden yola çıkarak gerçekten tamamlayıcı olana bir kez daha nasıl anlam verebileceğimize bakalım. Bir kadının "kendimizi koruyalım, kadınlar arasında örtünelim" demesi ne güzel, ama bir erkeğin "kadınlara sahip çıkılmalı, korunmalı" demesi daha havalı olur (Lider-F)

Kadınların sıklıkla atıfta bulunduğu "kendi bakışı", yerli düşüncenin temelinin bir parçası olarak tanımlanan ilkeler temelinde tanımlanabilir: tamamlayıcılık, denge, ikilik, uyum ve birlik.

Görüşüne başvurulmuş yerli halklar konusunda uzman bir avukata göre ONIC, yerli kadınların temsil edilebilirliği konusunda, özellikle de ikilik ve tamamlayıcılık

kavramları üzerinde çalışmakta ve yerli kadınların "kültürün dokuyucuları" olarak rolünü yinelemektedir (Camargo, 2022).

Böylece *tamamlayıcılık*, tüm varlıkların toprakta birbirleriyle ilişki kurma ihtiyacı olarak anlamak ve *ikilik* ilkesi dahilinde dişil ve eril olanın ayrılmaz varlığı kabul edilmektedir. Yerli kadınlar, bilge ve dirençli başlıklı metne göre,

Yerli dünya görüşlerinde kadınlar ve erkekler birbirlerini tamamlayıcıdır; kadınlar dişil gücün, erkekler ise eril gücün sahibidir. Her ikisi de dünyanın dengesi için gereklidir: karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde yaşamın kaynaklandığı tanrıçalar ve tanrılar. (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2012, s. 83).

Yerli halklar için kadın ve erkek arasındaki ilişkiler köken hukukunda veya üst hukukta tamamlayıcı ikilik ilkesi altında düzenlenmektedir. Bu ilkeye göre, "erkekler ve kadınlar eşit değer ve öneme sahiptir ve ilişkileri karşılıklı destek, farklılıklara saygı, karşılıklılık ve hakkaniyete dayanmalıdır" (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2015, s. 21)

Pratikte bu ilkeler, diyalog ve söze saygı yoluyla aile ve toplum içinde uyumun sürdürülmesi olasılığında somutlaşmaktadır. Dolayısıyla, örneğin, bir çift çocuk sayısına veya ailenin ekonomik dinamiklerine karar verdiğinde ikilik söz konusudur. Topluluktaki kadınların görüşlerini ifade etme ve topluluk işlerine karar verme imkânı olduğunda tamamlayıcılık vardır (Camargo, 2022, Lider-A, Lider-C, Lider-E, Lider-J, Lider-L, Lider-N, Lider-P).

"Denge" ilkesini tanımlarken, eşit ilişkilere sahip olmak için farklılıklara saygı duymanın önemini vurgulamışlardır. "Uyum" kavramı içinde ise, toprakla ilişkilerin 'iyi yaşam'ı garanti etmesi gerektiğini vurgulamışlardır (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2015b).

Bu anlamda, birlik ilkesine yapılan atıf tekrarlanmaktadır. Sorunların kadın ya da erkek sorunu olarak anlaşılmadığına dikkat çekilmektedir. Bir lider, "biz ayrı ayrı çalışmıyoruz mesela, çünkü bu bir kadın meselesi, kadınlar yalnız çalışırlar... hayır, biz her zaman el ele, kadınların ve erkeklerin birlikte çalışması gerektiğine inanıyoruz" diye belirtmektedir (Lider-D).

5.3.3.2. Atalardan gelen kültür ilkesi

KOD ritüeli ile başa çıkmak için geliştirilen stratejilerden bazıları, "kültür ölümü değil yaşamı yaratmalı" gibi sloganlarla biçimlendirilir. Böylece, topluluk düzeyinde, KOD ritüeli ile ilgili tartışmaların, yerli halkların temel ilkelerinden biri olan kültür tanımına yer vermesinin önemi kabul edilmiştir. "Kültür, toplumsal rolleri ve kapasiteleri yapılandıran miras, atalardan kalma bilgi ve kolektif yaratımdır ve bu nedenle direniş ve özyönetim süreçlerinin temelidir" (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2015, s. 43).

Böylece bu ilkeyi oluşturan unsurların içinde sadece ata bilgisi, maneviyat, ritüeller ve halkların bakımını, hayatta kalmasını ve iyi yaşamasını garanti eden uygulamalar olduğunu vurgulamışlardır. Dolayısıyla kadının sağlığını ve hayatını etkileyen bir uygulama kültür olarak değerlendirilemez. Aksine, "sömürgeleştirme sürecinin ve onun şiddet dinamiklerinin ayrılmaz bir parçası" olarak kabul edilmelidir (Ochoa, 2014, s. 68).

Kültürleşme süreci, yerli kadınları, yerli ve kadın olarak çifte sömürüye maruz bırakıyor. Sistem, kadınları erkeğin kendisinden daha fazla eziyor ve yok ediyor, aynı zamanda kültürleşmiş yerli erkek de kadınlara yönelik bu genel kötü muameleye katılıyor. (Eusse, 2013, s. 473)

Kankuama yerlisi bir lider olan Ana Manuela Ochoa'ya (2014) göre, Ulusal Yerli Kadınlar Konseyi için "bu boyun eğdirme ve şiddet durumu, yerli halkların uyum ve tamamlayıcılığa dayanan atalarının kültürünün değil, ataerkil yapısal şiddetin bir sonucudur" (s. 69).

Bu yaklaşımları takiben, yerli kadınlar için kültürün bir boyutunun halklarının varoluşuna içkin olduğu, diğer boyutunun ise diğer halklarla veya toplumlarla ilişki kurma süreçlerinden gelen bir temellük olduğu sonucuna varılabilir.

İçkin kültür ataların kültürüdür ve Ana Manuela Ochoa'nın (2014) işaret ettiği gibi, yerli halkların köken yasalarıyla ilişkilidir. Öte yandan, zaman içinde ve farklı boyun eğdirme stratejileri yoluyla asimile edilen kültür, halkların dünya görüşünün bir parçası değildir ve dönüşüme açıktır. "Kullanımlar ve gelenekler" ve "kendi kültürümüz" sloganı altında kadınlara yönelik haksız ve ayrımcı uygulamaları "normalleştirmeye" çalışan söylemlere direniyoruz" (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2007b, s. 58).

5.3.3.3. *"İyi yaşam" ilkesi*

Yerli halklar için iyi yaşam aile, toprak bakımı, sağlık, eğitim ve örgütlenme ile ilgili bir kavramdır (Lider-A, Lider-C, Lider-E, Lider-J Lider-L, Lider-N, Lider-P). "İyi yaşam" kavramı bu yönlerin her birine kapsamlı bir bakışı ve aynı zamanda aralarındaki uyumu ifade eder.

Dolayısıyla, iyi yaşamdan söz ettiğimizde, toprak içsel ve dışsal bir boyut kazanır. Bireysel beden olduğu kadar kolektif bedendir de. O yüzden her şey bireysel ve kolektif yaşamın diğer bileşenleriyle de yakından ilişkilidir. Aynı şey sağlık için de geçerlidir. İyi yaşam perspektifinden bakıldığında sağlık, fiziksel olduğu kadar duygusal ve ruhsal bir durumu da ifade eder ve kültürle yakından bağlantılıdır.

Bu şekilde, iyi yaşam uyum ve tamamlayıcılık gerektirir ve yerli halkların bugünlerini ve geleceklerini tanımlama biçimini temsil eder. Başka bir deyişle, halkların hayatta kalmasının temelidir ve kolektif olarak bir mücadele anlamına gelir, fakat kolektifin onsuz hiçbir anlamı olmayacağı topluluğun her bir üyesinin refahı için de bir mücadeledir.

Bu, bireysel düzeydeki etkilerin halkların kültürel ve fiziksel hayatta kalmaları üzerinde de etkisi olduğunu varsayar. "İnsan iyi değilse toplum da iyi değildir. Birçok yerli kadında olduğu gibi kadını dışlayan ya da ona karşı saldırgan ilişkiler olduğu sürece bir uyum ve denge projesinin yaşanabileceğini düşünmek mümkün değil" (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2007b, s. 20).

Sonuç olarak, sağlığı en bütüncül anlamıyla etkileyen uygulamalar aynı zamanda toprağı, domino etkisiyle kültürü ve halkın hayatta kalmasını da etkiler. Dolayısıyla, KOD ritüeli gibi bir kişinin yaşamı için risk oluşturan bir uygulama, aynı zamanda yerli halkın hayatta kalması için de bir risk haline gelmektedir.

5.3.3.4. *İlk toprak olarak beden*

"Toplumsal cinsiyete dayalı şiddet", "ayrımcılık" ve "kadın hakları" gibi kavramlar da yerli kadınların düşüncelerinin merkezinde yer almıştır. Ancak kadın oldukları için maruz kaldıkları şiddete ilişkin analizleri ve talepleri kendi kavramları etrafında dönmektedir.

Yerli kadınlar için beden konusunda çalışırken enerjilerden, özden bahsetmek gerekir (Lider-H, Lider-I, Lider-N, Lider-P). “Çocuklar enerji konusunda eğitilmeli, beden meselesinin halklar için ne anlama geldiğini açıklamak gerekir... bakımın önemi... beden dağlardır ve bu yüzden onu önemsemek ve uygun şekilde paylaşmak önemlidir” (Lider-E).

Beden, tanınmanın, kimliğin, mücadelenin ve iddianın ilk toprağı olarak anlaşılmaktadır (Lider-E, Lider-H, Lider-I, Lider-L, Lider-N, Lider-P). Yerli kadınlar genellikle vücut ile kolektif toprak arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır.

Biz “toprağı” toprak olarak değil ana olarak görüyoruz; biz onu hayat veren, bilgelik aktaran bir kadın olarak görüyoruz... Bu yüzden kadının topraklarının ve bedeninin kutsal olduğunu söylüyoruz ve bu nedenle şiddetin her türlü saygısızlık olarak görülüyor (Yanakona yerli Enriqueta Anacona’dan aktaran Organización Nacional Indígena de Colombia, 2015, s. 20).

Dolayısıyla bedene saygı, *Wêtwêt Fxizenxi* ilkesinin (kendisi ile ve toprak ile arasındaki uyum) ilk tezahürü olarak görülebilir. Dolayısıyla bedenin fiziksel, zihinsel ve ruhsal sağlığını riske atan uygulamalara maruz kalması halinde dengenin mümkün olmadığını düşünmektedirler.

İlk toprak olarak beden aynı zamanda bireysel ve kolektif kimliğin temelidir, öyle ki bedeni etkileyen her şey yerli kimliği de etkiler. Bu sayede kişinin kendine bakması, kendi vücudunu tanıması ve fiziksel, zihinsel ve ruhsal iyilik hali gibi konulara önem verilir. *Nasa* yerli halkının kadınları, “vücudumuzun savunulacak ve iyileştirilecek ilk bölge olduğuna” işaret etmiştir (Lider-L).

Yerli topluluklar için kadın bedeni, cinsel ve üreme hakları ve kişiliğin özgür gelişimi ile ilgili konular dikkatli bir analize ve topluluk tartışmasına tabidir. Yerli yetkililerin bir toplantısında, kadınların cinsel ve üreme haklarından biri olarak çocuk sahibi olup olmamaya karar verme hakkı konusu ele alınırken, aşağıdaki durum gündeme gelmiştir:

Artık çocuk sahibi olmak istemeyen kadınlar diğerlerini de çocuk sahibi olmamaları için ikna etmeye çalışıyorlar, neden çocuk sahibi olduklarını soruyorlar, bunun zor olduğunu söylüyorlar... Çocukları bile olmadı ve şimdi sorun şu ki, çocuk sahibi olmak istemeyenler dünyayı değiştirmek isteyenler... Ama hangi tohumları bırakıyoruz? ... Çevreye zarar veren insanlar çocuk sahibi olmaya devam ediyor... Tohumlarını bırakıyorlar ve dünyayı değiştirmek isteyenler bunu yapmıyor (Lider-E).

5.3.3.5. *Kendi sağlık kavramı*

Sağlık, yerli halklar tarafından fiziksel, duygusal ve ruhsal refah hali olarak da tanımlanmıştır. Fiziksel ve duygusal düzeyler esas olarak bireysel yönleri ifade eder. Ruhsal düzey ise hem bireysel hem de kolektif yönlerle ilgilidir. Kadınlar için ruh, aile ve toplum ilişkilerinde uyum olduğunda sağlıklıdır (Camargo, 2022).

İnsanların sağlık kavramı hakkında sahip oldukları farklı bakış açılarını ifade etme ihtiyacı göz önüne alındığında, sağlık hizmetlerinin geleneksel doktorların (*Embera* halkında *jaibanás* olarak adlandırılır) ve ebelerin geleneksel bilgilerini içermesi gerektiğine işaret edilmiştir (International Organization for Migration, 2011).

Bu, Kolombiya'daki sağlıkla ilgili geçerli yönetmelikte zaten öngörölmüştür; bu yönetmelikte aşağıdaki ifadeler yer almaktadır:

- i) Kùltürlerarasılık. Bu, ÷lkede ve küresel olarak var olan kùltürel farklılıklara saygı gösterilmesinin yanı sıra, bu farklılıkları sağlık, yaşam koşulları ve kapsamlı hastalık bakım hizmetlerinde entegre edecek mekanizmalar oluşturmaya yönelik kasıtlı çabadır. Küresel düzeyde sağlığın iyileştirilmesine yönelik geleneksel, alternatif ve geleneksel bilgi, uygulama ve medyanın tanınmasına dayanan bir çaba.
- m) Yerli halkların korunması. Devlet, yerli halklar için, Yerli ve Kùltürlerarası Sağlık Sisteminde (SISPI) geliştirilen, kendi dünya görüşleri ve kavramlarına göre anlaşılan kapsamlı sağlık temel hakkını tanıır ve garanti eder (Congreso de la República, Ley 1751, 2015, Madde 6).

Ancak, bu yasanın mevcut olmasına ve Devletin kùltürlerarası diyalogun önemini kabul etmesine rağmen, bu resmi bir tanınma olarak kalmıştır. Uygulamada yerli halklar ve özellikle yerli kadınlar, kendi tedavilerinin yanı sıra sağlık ve hastalık anlayışlarının da dikkate alınmasını talep etmeye devam ediyorlar. Bu talepte yerli kadınlar, diğerlerinin yanı sıra fiziksel beden, ruhsal beden, hamilelik, doğum gibi konulardaki kavramsal farklılıkları vurguluyor.

Örneğin, *Embera* kadınları beden ve doğa arasında doğrudan bir ilişki kurarlar ve UNFPA'nın (2012 s. 13) belirttiğı gibi, "anatomilerini Batı kùltürünün sağlık kavramlarıyla bilmezler". Bunun bir örneğı, dünya ile bağlantı kurmanın bir yolu olarak plasentanın ekilmesidir. "Ebelerimiz sadece çocukları getirmek için değil, aynı zamanda geleneksel uygulamaları gerçekleştirmek için de oradalar, örneğin plaseenta kendi toprağına dönmeli ve topraklarına gömülmeli" (United Nations Population Fund, 2012, s. 46).

Biyolojik cinsel özellikler yerli kozmovizyonu tarafından ikili ve tamamlayıcı olarak kabul edilir (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2007b, s. 22). Dolayısıyla biyolojik cinsiyet farklılıkları toplum yaşamında dengenin temelidir ve bu nedenle yerli dünya görüşünde “olması gereken”, kadın ve erkek arasında tamamlayıcılığın gerçekleşmesi için bu farklılıkların sürdürülmesidir.

Bir diğer husus da pratikte yerli kadınların durumunun tam olarak bir tamamlayıcılık örneği olmamasıdır. Yerli kadınlar, kendi toplumlarında yaşadıkları eşitsizlik ve şiddetin tam da köken yasalarının ihlali ve sömürgeleştirme süreçlerinin bir sonucu olduğu gerçeğini dile getirmektedir (Lider-A, Lider-H, Lider-J, Lider-L, Lider-P, Lider-Q, Lider-S).

Cinsel sağlık ve üreme sağlığı ile ilgili olarak, yukarıda açıklanan kategorilerde de gruplandırılacak farklı bileşenleri tanımlamak mümkündür. Kadınlar ilk etapta geleneksel tıp yoluyla bakım faaliyetlerine ve Batılı sağlık tedavileriyle yeterli bir eklemlenmeye atıfta bulunmaktadır (Camargo, 2022).

Genel olarak, kadınlar aşağıdaki uygulamaları yeterli cinsel sağlık ve üreme sağlığı olarak tanımlamaktadır:

- Kendi toplulukları içinde kız çocuklarının istismarını önlemeye yönelik eylemler
- Kadın bedeni hakkında anlaşılabilir bir dilde bilgiye erişim
- Hastalık önleyici muayenelerin eksiksiz ve anlaşılır bilgilerle sağlanması
- Menstrüasyonla ilgili olarak, ağrı ve bazı düzensizliklerle başa çıkmak için şifalı bitkilerin kullanılması
- Halklarının fiziksel yok oluşuna karşı mücadele etmenin bir yolu olarak erken gebeliklere ve çoklu doğumlara karşı bakım önlemleri
- Geleneksel planlama yöntemlerinin kullanımı için güvenceler ve diğer planlama yöntemleri ve cinsel yolla bulaşan hastalıkların önlenmesi hakkında tam bilgi
- Hamilelik ve doğum sırasında yeterli gıda tüketiminin yanı sıra kendi ilaçlarıyla ve geleneksel ebeler eşliğinde kontroller.
- Kendi sağlık sistemlerinin güçlendirilmesi ve Batı tıbbi ile koordinasyon

5.3.3.6. *Kaynağa geri dönme ihtiyacı*

Yerli halkların evreni algılama biçimleri sömürgeleştirmeden beri sorgulanmaktadır. Yukarıda vurgulandığı üzere, o zamandan bu yana yok etme, kültürel dayatma, asimilasyon ve aynı zamanda tanınma aşamaları yaşanmıştır. Tanıma sürecinde, bu farklı düşünce dünyalarını birbirine bağlayan diyalog köprüleri kurma ihtiyacı ortaya çıkmıştır.

Yerli halklar için diyalog köprüleri kurmak, kelimeleri uyumlu hale getirmek anlamına gelmektedir. Bu uyumlaştırma sürecinde yerli halklar, bir Inga yerlisinin de vurguladığı gibi, kökene geri dönülmesi gerektiğini savunmaktadır:

Binlerce yıldır dünyadaki tüm yerli halklar, bizi tanımlayan ortak bir amaca dayanan bir felsefe ve mücadele yapısıyla karakterize edilmiştir; yani: Hayatın Kökeni ilkesini ve bu ilkenin manevi ve kültürel değerlerimizi nasıl tanımladığını savunmak (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2013, s. 13).

Bu bağlamda, ONIC'in 2007'den beri, 2016'daki IX. Kongresinde şekillenen bazı yapısal ve siyasi değişiklikler üzerinde çalışmaya başladığını vurgulamak önemlidir. Bu alanda, ONIC'in kurucularını bir araya getirmek ve böylece “kökene dönüş” sloganı altında yasalarını ve ilkelerini yeniden düzenleme önerisi üzerinde çalışabilmek amacıyla metodolojik bir yol önerilmiştir.

Kökene geri dönmek, yerli halkların bir direniş biçimidir, aynı zamanda köken yasalarını ve düşüncelerine ve ruhlarına hayat veren mitleri ve hikayeleri yeniden ziyaret etmekten oluşan bir bilgi inşası metodolojisidir (Lider-A, Lider-F, Lider-I, Lider-J, Lider-L, Lider-N, Lider-P, Lider-R).

Yerli kadınlar kendi köken yasalarını gözden geçirirken, kolonileşme öncesinde “tüm kadınların fiziksel bütünlüklerini ve ilişkilerinin istikrarını koruyan katı kurallarla korunduğunu” vurgulamışlardır (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2007, s. 15).

Bu noktada toplumların ortak bir tarih inşa etmesini mümkün kılan köken mitleri önemli bir rol oynamaktadır çünkü manevi konularda yol göstericidirler, aile ve toplum hayatının temeli olan davranış ve uygulamaları belirlerler. Böylece, analizin yerli kozm vizyonuna odaklanması ve köken yasasının bir parçası olan mitlerin gözden geçirilmesiyle, toplum ilişkilerini tanımlamak için bir çerçeve ortaya çıkmaktadır.

“Latin Amerika’daki yerli halkların mitolojisinde, erkek ve kadın tanrıların varlığına rastlamak yaygındır, hikayeler, mücadele ve direniş tarihinin kahramanları olan erkek ve kadınların varlığını gösterir” (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2007b, s. 38).

Analize örnek olarak Embera kadın liderinin bahsettiği *Aribada* miti seçilmiştir.

Aribada, bazı büyülü bitkiler sayesinde mezardan dirilen ölü bir adamdır. Hikayelere göre farklı görünümlere sahip olabilir. Bazı durumlarda insan ve hayvan özellikleri de taşır. Görünüşe göre herkes *aribada* olamaz ve görünüşü *jaibaná*ların (geleneksel doktorlar) gücüyle ilgilidir. Bazen iyi niyetli bir karakter olabilir ama çoğu zaman canavarca bir şeyle ilişkilendirilir. Üstelik bu karakterden nasıl kaçınılacağına dair farklı versiyonlar da mevcuttur.

Bunun gibi efsanevi bir hikâye etrafında, *Embera*’nın kültürel uygulamalarını anlamada özel öneme sahip çeşitli unsurları tespit etmek mümkündür. Örneğin şifalı bitkilerin kullanımı, ölümden sonra bedenin dönüşümü hakkındaki fikirler, *jaibaná*ların ruhsal gücüne ve ölümden sonra ruhun iyiliğine veya kötülüğüne olan inanç.

Bu unsurlardaki amaç belirli şifalı bitkilerin kullanımının istenmeyen sonuçları hakkında toplumsal düşünce oluşturmak olduğunda önemlidir. Benzer şekilde, amaç insan bedeninin ölüm gibi biyolojik süreçler yoluyla ya da yaşam boyunca vücuda yapılan müdahaleler yoluyla dönüşüm olasılıklarını analiz etmek olduğunda da geçerlidirler. Ayrıca insanların yanılabilirliğini analiz etmek ve dolayısıyla onların bazı kararlarını veya eylemlerini sorgulamak istediğinizde de kullanışlıdır.

5.3.3.7. Hayatta kalmanın temeli olarak kadınlar

Yerli kadınların ailelerinde ve topluluklarında üstlendikleri rollere ilişkin okumalar, çoğu zaman kadınların daha az ayrıcalıklı olduğu eşitsiz bir sistemin parçası oldukları fikrini göz ardı ediyor. Bazen evdeki ve toplumdaki rolleri nedeniyle topluluklarının karar alma senaryolarından nasıl dışlandıkları konusunda eleştirel bir analiz yapsalar da (Lider-A, Lider-L, Lider-P), çoğunluk, yaptıkları işin halklarının hayatta kalması için temel olduğu konusunda hemfikir. “Her kasabanın ata kanunlarına göre kadınlar, aile ve toplum eğitim alanlarında dilin, dünya görüşünün ve kültürel değerlerin aktarılmasından sorumludur” (Ochoa, 2014, s. 67).

Böylece anne olarak yaptıkları çalışmalar sayesinde kendi dillerinin korunduğunun altını çiziyorlar. Ayrıca diğer insanlara hayat verenin ve ilgilenenlerin kendileri olduğunu belirtiyorlar. Onlar aynı zamanda ebeler, geleneksel doktorlar ve toplum anneleridir. Toprağın işlenmesi ve gıdanın hazırlanmasındaki rollerinin yanı sıra gıda egemenliğinin korunmasına katkılarını da vurguluyorlar. Yerli kadınlar da zanaatkârdır; dokuma yaparlar, farklı malzemelerle çalışırlar ve geleneksel yöntemlerle ve kendi sembollerleriyle çeşitli ürünler üretirler.

Bu işlevleri ataerkil sistemin dayatması olarak tanımlamanın aksine, yerli kadınlar bunları vermekle ve önemlerinin anlaşılmasını talep etmekle yükümlü olmuşlardır. Bunları gerçekleştirmek için gereken çaba ve bilgiye atıfta bulunurlar. *Antioquia*'dan bir *Embera* liderinin belirttiği gibi: “Erkekler bazen kadınların işinin kolay olduğunu düşünse de bunu yaşayan kişi bunun da zor olduğunu bilir. Kadınların harika bir işi var; her şeyi aile için organize etmek. Hiçbir iş eksik değildir, kadın ve erkeğin işi önemlidir” (González-Henao, 2013, s. 182)

Yerli kadınlar bu rollerin eleştirel analizini yaptıklarında eleştirileri rolün kendisine yönelik değildir. Çoğu durumda eşitsizlik, istismar, yoksulluk ve ayrımcılık gibi bunların gerçekleştirildiği koşullara atıfta bulunurlar (Lider-B, Lider-E). Bu şekilde, farklı sosyokültürel kategorilerin kesişimi göz önüne alındığında, yerli kadınların kendi topluluklarında üstlendikleri roller tek başına analiz edilemez. Burada, yerli kadınlar için “dişil”in kültürleriyle, etnik kökenleriyle ve aynı zamanda sosyal ve politik sınıflarıyla ve sömürgeleştirme sonrasında halklarının sürgün edildiği yerle yakından ilişkili olduğunu anlamak önemlidir.

Genel olarak yerli kadınların temel talebi, hayatta kalmak için temel olarak üstlendikleri bu rolleri değiştirmek değil, kültürlerinin sürdürülmesinde onlara sahip oldukları önemin verilmesi ve ayrıca bunların kamusal alanlara ve topluluklarının organizasyonel süreçlerine katılımlarını engellememesidir (Lider-A, Lider-L, Lider-P). “Adalet Konseyinin koordinasyonunda çalışıyorum. Aynı zamanda kadın grubuyla çalışıyorum ve kolyeler yapıyoruz, kıyafet dikip kesiyoruz ve Amanda'nın kadın grubunu koordine etmesine yardım ediyorum” (Gloria Tamanís Tascón'dan aktaran González Henao, 2013, s. 168).

Yerli kadınlar, talep süreçlerinde hem yerel hem eyalet hem de uluslararası farklı senaryolarda fırsatlar elde ediyor. Yerli kadınların durumunun genel olarak anlatıldığı bölümde, bazı örgütsel süreç örneklerine değinildi.

Yerli kadınların, halklarının hayatta kalmasında sahip olduğu önem, onların sağlıklarını ve yaşamlarını etkileyen uygulamaların analizinde temel olarak kabul edilmektedir. Eğer bir uygulama kadınların hayatını riske atıyorsa, bu durum yerli halkların hayatta kalmasını da riske atıyor demektir. Kadınların topluluklar içinde zarar ve ölüme yol açan uygulamalara karşı çıkmaları ve yerli halkların fiziksel ve kültürel olarak hayatta kalmalarını etkileyen çeşitli şiddet biçimlerini eleştirmeleri bu mantık çerçevesindedir.

Bir Embera Chamí liderinin vurguladığı gibi:

“Kültürle kavga etmeyeceğim ama bu konuda gerçekçi olmak istiyorum. Bu uygulamadan mağdur olan çok sayıda kadın var, hayatlar kaybediliyor. Biz yerli halklar hayatlarımızı yeniden kazanmaya ve nüfus artışı için mücadele etmeye hazırız çünkü Kolombiya’da insanımız az. [...] Bu bir gerçek, dolayısıyla kadınların hayatlarına doğrudan saldıran kültürel uygulamalara değer vermeye devam edemeyiz” (González-Henao, 2013, s. 227).

5.4. Yerel ile Kurumsal Tepkilerin İlişkisi

Bölüm 5.2’de. Kolombiya’daki KOD ritüeli uygulamasının genel bir tanımını yapma girişiminde bulunuldu. Orada hem uluslararası hem de ulusal düzeyde temel kurumsal tepkilere dikkat çekildi. Daha sonra bölüm 5.3’te. Yerli kadınların söylemlerinde KOD ritüeli ile ilgili temel bulgular sunuldu. Ayrıca bu bölümde, yerli kadınların sağlığını ve yaşamını etkileyen uygulamaların kişisel bir bakış açısıyla ele alınmasına olanak tanıyan, uygulamaya ilişkin toplumsal eylemler ve söylemlerin temelleri belirlendi.

Bu noktaya kadar uygulamaya yönelik kurumsal ve toplumsal tepkiler ayrı ayrı tespit edilmiş olsa da aynı noktada birleşiyorlar, dolayısıyla artık aralarındaki ilişkinin belirlenmesi gerekiyor. Bunun amacı, esas olarak sosyal müdahalenin ve devlet müdahalesinin kadınlar tarafından nasıl anlaşıldığını belirlemektir.

Bu anlamda bu bölüm, kadınların sağlığını ve yaşamlarını etkileyen kültürel uygulamaların ele alınmasıyla ilgili olarak sosyal müdahaleye ve devlet müdahalesine ilişkin bir topluluk perspektifi sunmaktadır.

5.4.1. Uluslararası işbirliği

Bazı durumlarda, Birleşmiş Milletler sisteminin parçası olan kuruluşların müdahalesi olumlu bir şekilde değerlendirilmektedir. BM'nin KOD ritüeli hakkında konuşmak için topluluklara ulaştığı gerçeğinin, topluluklardaki bazı yerli kadınları nasıl “uyanmaya” motive ettiği, korkularını yenerek bu konu üzerinde çalışmaya başladıkları vurgulanmaktadır (Lider-A, Lider-C, Lider-E, Lider-M, Lider-P).

Uluslararası kuruluşlar, devlet kurumları ve topluluklar arasında yürütülen çalışmalardan önce topluluklarda KOD ritüeli sorgulanmazdı, hatta konu tabuydu.

Kadın sünneti, yalnızca ebelerin tartışacağı tabu bir konuydu; topluluk bunun kültürel bir gelenek olduğuna inanıyordu [...] Bugün, *Pueblo Rico* ve *Mistrató*'dan *Embera* liderleri, kadınlar ve topluluk, kız çocuklarında kadın sünnetini yasaklamak için seslerini yükselttiler; Kadın sünnetinin hastalığa ve ölüme yol açtığını ve bunun geleneksel bir uygulama olmadığını anladılar (United Nations Population Fund, 2011, s. 9).

Ancak, maddi desteğin kesilmesinden dolayı, toplantıların organizasyonu için bütçenin yetersiz kaldığı ve bu problemlerin süreci zayıflattığına dikkat çekilmektedir (Lider-A, Lider-E).

KOD ritüeli konusunda çalışmış bir lider şunu belirtmiştir: “Dışarıdan bir motivasyon yok, teknik kişilerin, profesyonellerin gelip bize konuyu öğretmesi gibi bir destek yok burada” (Lider-A). Konuyla ilgili çalışmalarını sürdüren kadın liderlerden biri, bu nedenle “kapıları çalıp hangi kişilerin bize destek sağlayabileceğini görmek ve bu şekilde topluluklar içinde çalışabilmek için kaynak aramak” gerektiğinin altını çizmiştir (Lider-E).

Kadın haklarına ilişkin çalışmaların, belirli ölçüde bütçeli projelerin varlığına bağımlı olduğunu söylemek mümkündür. Bir lider, “projesiz konuşursak bunun zaman kaybı olduğunu çünkü hiçbir şeyin işe yaramadığı”nı belirtmiştir (Lider-D).

KOD ritüelinin ortadan kaldırılmasına yönelik projelerde çalışmış ve belli bir deneyime sahip profesyonellerin vurguladığı gibi, kadınlar, uluslararası kurumların çalışma dinamiklerine uyum sağlıyor (Camargo, 2022). Böylece örneğin *Embera Wera*

projesi sonunda kadın komitesi zayıfladı ve KOD ritüeli konusu bir daha tartışılmadı (Lider-A).

Öte yandan, zararlı uygulama ve şiddet durumlarının dönüştürülmesinde UNFPA gibi işbirliği kuruluşlarının desteği önemli olmakla birlikte, yerli kadınların sürecinin, dışarıdan müdahale ve/ya doğrudan feminist teorilerden değil, toplulukların içinden çıktığı ve giderek güçlendiği vurgulanmaktadır (Lider-C, Lider-K, Lider-R).

KOD ritüeline yönelik kurumsal dikkat süreçlerine katılan profesyonellerden biri, uygulamaya yönelik yaklaşımın, onu ortadan kaldırmak için sürekli ve sürdürülebilir bir eylemi temsil etmeyen izole projelere dayandığının altını çizmiştir. Ek olarak, bazı eylemler doğrudan KOD ritüeli konusuna değil, ebelik konusuna odaklanmıştır (Camargo, 2022).

Devlet ve uluslararası kurumların KOD ritüelinin ortadan kaldırılmasına yönelik eylemlerinin bir sonucu olarak, bazı yerli kadınlar bu uygulamayı ele alan projelere liderlik etmeye devam etmektedir.

Bu konuda çalışmalarını sürdürmek için uluslararası işbirliklerinden destek arayan genç bir *Embera* lideri, “kültür ölümü değil, yaşamı doğurmalı” adlı anlaşımanın yürürlükte kalması için yerli topluluklarda öz bakım ve insan haklarının tanınmasının teşvik edildiğine ve ayrıca kadın liderlerin kadın hakları konusunda eğitildiği”ne dikkat çekmiştir (Lider-E).

Aynı şekilde bir *Embera* yetkilisi de şuna dikkat çekmiştir:

“Uluslararası işbirliğinden ve Birleşmiş Milletler sisteminden *Embera* halkı ile Kurumlar arasındaki diyaloga katkıda bulunmalarını istiyoruz, *Embera* halkı bu diyalogda ne yargılanmadan, ne de damgalanmadan ilerleyecek durumda” (United Nations Population Fund, 2012, s. 20).

5.4.2. Devlet kurumları

Eylemleri sürekli bir şekilde yürütmek için kurumsal liderliğin yokluğu belirlenmektedir (Camargo, 2022). Topluluklarda KOD ritüeli konusunda çalışan bir lider, “Kolombiya'da *Embera* adlı yerli bir halkın bu uygulamayı gerçekleştirdiğini hala bilmeyen kurumların olduğuna ve bunun kurumların sorumluluğunda olduğuna” dikkat çekmiştir (Lider-E).

Bu, Devletin kurum ve yasalarındaki bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Bu ilgili kurumların, yerli yasaların işlevi, uygulamanın biçimi ve nasıl yaklaşılması gerektiği hakkında yeterli bilgi ve kaynağa sahip olmamasındandır.

Kadın liderler, kurumsal programların her zaman yeterli olmadığını önemini vurgulamaktadır. Görüşülen liderlerden biri, kurumların sadece iki veya üç aylık destek garantisi verdiğine ve bu destek sona erdiğinde uygulamanın yeniden gerçekleştirildiğine dikkat çekmektedir (Lider-E).

Öte yandan, bazı durumlarda, devlet kurumlarının veya yerli olmayan kadın örgütlerinin temsilcileri gibi topluluk dışından kişilerin de uygulamayı ortadan kaldırmaya yönelik eylemlere katılması olumlu karşılanmaktadır.

Bazı topluluklarda KOD ritüeli konusunda çalışan bir yerli lider, yerli olmayan insanların katılımının önemli olduğunu ancak “topluluğun kendi ürettiği fikir ve düşüncelerin” her zaman dikkate alınması gerektiğine işaret etmektedir (Lider-A, Lider-C, Lider-E, Lider-M, Lider-P). Aynı şekilde KOD ritüeli konusunda çalışmalarını sürdüren başka bir lider, kurumların ve konuya ilgi duyan grupların sürece katılmasının gerekli olduğuna, fakat bu çalışmaların yaşadıkları topraklarda gerçekleşmesi gerektiğine çünkü bilginin ve uygulamanın burada olduğuna dikkat çekmektedir (Lider-E).

Yerli kadınların devlet kurumlarında aktif roller almasının önemi belirtilmekle beraber Kolombiya Aile Refahı Enstitüsü, eğitim kurumları ve politik alanlara katılımı özellikle vurgulamıştır. Bu kurumlarda çalışan kadınlar aynı zamanda topluluktaki sorumluluklarını da yerine getirmektedirler. Örneğin aynı zamanda yerli kadın çalışmalarına destek vermektedirler (Lider-D).

2012'de gerçekleşen Zirvede, yerli taraflar devletin, sorunu bölgesel düzeyde de ele almak için mali kaynaklara sahip, yerli ve yerli olmayan kurumların temsilcilerinden oluşan bir ulusal ekip oluşturmasını istemiştir.

Aynı şekilde, kültürlerarası bir bakış açısıyla yerli kızların ve kadınların sağlık, hastalık ve ölüm durumlarının izlenmesine öncelik verilmesini ve yerli halklar ve kadınlara yönelik zararlı uygulamalar konusunun kamu politikalarına dahil edilmesini talep etmişlerdir (United Nations Population Fund, 2012, s. 25).

Kolombiya'da yaşayan yerli kadınlar adına kadın koordinatörü olarak Kolombiya Devletinden yerli kadınların eğitilmesi ve sakatlamaya son verilmesi için projeler yürütmesini talep ediyorum. Bu uygulamayı sadece *Embera*'nın değil, diğer halkların da yaptığını öğrendik, yerli kızların ve kadınların refahı için bu zararlı uygulamaları dönüştürmek ve ortadan kaldırmak için devletin yerli yetkililerle koordinasyon içinde müdahale etmesi gerektiğini düşünüyoruz (United Nations Population Fund, 2012, s. 43).

Yukarıdakilerin dışında, Kolombiya'da KOD ritüeli ile ilgili 5.2. bölümde belirtildiği gibi, bu uygulamanın gerçekleştirilmesinde rolü olanlara yönelik cezai yaptırımlar yoluyla devletin müdahale etmesi gerektiğine dair tartışmalar vardır.

Ulusal sistemin ceza kanunlarında, temel kadın haklarının yerli halkların hakları üzerindeki üstünlüğüne işaret edilmektedir. Böylece, etnik ve kültürel çeşitlilik hakkının üzerinde yasal asgarilerin olduğu yinelenmektedir. Bunlar yaşama hakkı, vücut bütünlüğü hakkı, köleleştirilmeme hakkı ve yasal süreç hakkıdır (Corte Constitucional de Colombia, *Sentencia T-346/96*, 1996).

“Evrensel değerler olarak bu ilkelerin diğerlerinden üstün olarak korunmasını savunan uluslararası fikir birliği nedeniyle, insan grupları arasında var olan kültürel farklılıkların üzerinde anayasal ilkelere saygı gösterilmesi gerektiğine” işaret edilmektedir (United Nations Population Fund, 2012, s. 21).

Öte yandan, bu ceza kanunlarının uygulanmasının uygun olmadığını savunan eğilim, devletin yargısal müdahalesini olanaksız kılacak iki durumu ortaya koymaktadır.

Bir yandan, kültürel kökleri olan bir uygulamayla uğraşırken ortaya çıkan karmaşıklıklar ve bunun gerçekleştirilme biçimi, bu davalarda ceza hukukunun uygulanmasının en uygun ve etkili yol olup olmadığı ve KOD ritüeli ile mücadelede devletin önceliği olup olmayacağı bu konudaki tartışmaya yön vermektedir (Kaplan, 2017, s. 69, 101-122).

Bu uygulamanın, cezai yaptırımın yarattığı korku veya etkilerinin kadınların bedeninde gösterilmesinden sonra ortaya çıkan reddedilme üzerinden ele alınması stratejisinin, zarar verici bir eyleme dönüşebileceğini dikkate almak önemlidir. Bazı araştırmalar kadınların hapse girme korkusuyla uygulamayı bıraktıklarını gösteriyor (Hernández-Palacios, 2015, s. 40), ancak, Bölüm 5.2'de vurgulandığı gibi uygulamanın ortadan kalkmadığı, aksine uygulamayı yürütme şeklinin değiştiği görülmektedir.

Ayrıca, Kolombiya'da bu uygulamayı yürüten kişiler (ebeler ve akrabalar) özel korumaya sahip bir etnik grubun parçasıdır ve bu nedenle ulusal yasaların uygulanmasında bazı kısıtlılıklar söz konusudur.

Daha önce bahsedildiği gibi, Kolombiya'da kendi dilleri, gelenekleri, inançları, toprakları, hükümetleri ve adalet sistemleri olan 102 yerli halk vardır. Anayasa, ulusun çok etnikli ve çok kültürlü doğasına, farklı yasal sistemlerin bir arada var olmasına ve yerli toplulukların üyelerinin belirli koşullar altında kendi kural ve prosedürlerine göre yaptırım görme hakkına işaret ederek bu durumu kabul etmektedir (Constitución Política de Colombia, 1991, Madde 10, 63, 70, 171, 176, 246, 286, 287 ve 330).

Embera halkı, kendi kuralları (her zaman yazılı değildir) ve otoriteleri olan yerli bir halktır. Bu nedenle, devlet yetkilileri, herhangi bir eyleminde, bu yerli halkın kendi adalet sisteminin varlığını, bir topluluk olarak bu uygulamayla yüzleşmek üzere benimsediği eylemleri ve bunun gerçekleştirilmesine katılan yerli halkın durumunu dikkate almak durumundadır.

5.4.3. Feminist bakış açısı

Yerli kadınlarla diyaloglarda feminizm kavramının onlarda yarattığı rahatsızlığı algılamak mümkündür. Hatta bazı konuşmalarda bu terimin “kadın hakları” ile değiştirilmesini talep ediyorlar (Camargo, 2022; Lider-I, Lider-J). Bazı kadınlar, feminizm teriminin “bunu tek başıma yapabilirim” anlamına geldiğini anladıklarında, yerli halkları karakterize eden tamamlayıcılık ve ikilik ilkeleriyle bir çelişki oluşturduğunu düşünmektedirler (Lider-F, Lider-K).

Yerli kadınların İspanyolca konuştuklarında feministlere “beyaz kadın” demeleri, ana dillerinde ise topluluk dışından insanlar anlamına gelen *kapunia*, *güagas* gibi sözcükler kullanmaları yaygındır.

Genel olarak, yerli kadınlar bir grup feminist kadın olarak tanınmazlar. Amaçlarının feminist kadınlardan oluşan bir örgüt kurmak olmadığını da belirtiyorlar (Lider-I, Lider-J). Kendilerini topluluklarının bir parçası olarak tanırlar ve hem kendilerinin hem de halklarının hakları için savaşırlar. Bir lider şunu belirtiyor: “Grev yapmıyoruz veya ayrı örgütler kurmuyoruz” (Lider-R).

Ayrıca, yerli kadınlar, yerli olmayan feminist kadınlardan ayrı alanları tercih etmektedir. Yerli kadınların yaklaşımlarının feminist hareketle eklemlenmesinin zor olduğuna işaret edilmektedir. Bir kadın lider için bunun nedeni, “yerel düşüncenin yurt dışından gelen beyazların düşüncesinden çok farklı olmasıdır”. Kendileri için yararlı olabilecek bazı şeyler olsa da olmayan başka şeyler de olduğunu, çünkü yerli düşüncesinin birlik, kolektif olma ve toprak ile ilgili olduğunun altını çizmiştir (Lider-H).

Bazı yerli kadınlar, sözlerinin hiçbir geçerliliği olmadığını düşündükleri için, yerli olmayan feminist kadın alanlarına katıldıklarında kendilerini rahatsız hissettiklerini belirtmişlerdir. Bir lider şunu belirtmiştir: “Fikirlerimizi ortaya koyduğumuz zamanlar oluyor ama sanki bizi dinlemiyorlar, not bile almıyorlar” (Lider-K).

Kadın hakları alanında çalışma deneyimine sahip bir lider, bazı topluluklarda feminizm teriminin birkaç kadın tarafından “normal” kabul edildiğini, ancak erkekler için durumun böyle olmadığını belirtmiştir. Feminist kadınların “erkeklerden nefret eden, erkeklerin yaptığı her şeyin kötü olduğuna inanan kadınlar” olarak anlaşıldığının altını çizmiştir (Lider-A). Bu çağrışım, onun gibi kadınların feminist kadınlar olarak tanımlandıklarında kendilerini aşağılanmış hissetmelerine neden olmaktadır.

Genç bir yerli lidere göre, yerli kadınlar feminist yaklaşımların amacını merak etmektedir. Böylece şu sorular ortaya çıkmıştır: Erkeğin yanında olmak mı, yoksa erkekten üstün olmak mı; erkekle rekabet etmek mi; yapabileceğimi ve erkekleri geride bıraktığımı mı göstermek, yoksa birlikte yapabileceğimizi mi göstermek? (Lider-F). Toplumda kabul görmesi bu sorulara verilecek cevaplara bağlıdır.

Öte yandan, “güçlendirme” terimiyle “feminizm” terimi benzer şeyler olarak algılanmaktadır. Bazı topluluk toplantılarında, “kadınların güçlendirilmesi”nin bir sonucu olarak, şuna dikkat çekilmektedir: “Aile yapıları etkileniyor... ayrılırlar ve çocuklar babalarıyla kalır ve kadınlar gider ... ya da kadınlar çocuklarla birlikte ayrılır ve başka insanlarla daha çok çocuk sahibi olur... çocuklar ise öyle ortalıkta kalıyor ya da büyükannelerinin yanına gidiyor” (Lider-F).

Yerli kadınlar, kadınlara yalnız kalmayı öğreten bir güçlendirme yerine, yeteneklerini göstermek için her bir bağlamı analiz etmeyi önermektedir. Bu aynı zamanda liderliğin ne anlama geldiğini gözden geçirmelerine de olanak sağlamıştır.

İnsanların, mikrofonu alıp konuşanın lider olduğunu düşünmelerine engel olmalıyız... Ev hanımına, çocuklara bakana, ekmeye karar verene, dokuma grubu olana, evde olana, katılmayı sevene kadar tüm liderleri tanıyacağız... Kadın liderlerin sadece burada örgütlerde bulunanlar ya da konuşanlar olmadığını göstermeye başlayacağız, çünkü diğerleri de rollerini oynuyor, evle ilgilenen kadın, evi içinde iyi bir liderdir, ekin içinde olan ekimi sever ve ekip biçerken iyi bir liderdir (Lider-F).

Cinsiyet terimi hakkında ve genel olarak kadın ve erkek arasındaki ayrımlarla ilgili bazı tartışmalar da olmuştur. Örneğin, Etnik Barış ve Bölgesel Haklar Komisyonu³⁰ çerçevesinde yerli kadınların ve Afrika kökenli topluluklara mensup kadınların kendi alanlarını yaratırken isim üzerinde nasıl tartıştıklarına dikkat çekiliyor. Bazıları cinsiyet kelimesini kullanmak isterken, bazıları ise istememiştir (Lider-F).

Genel olarak, yerli kadınlar, yerli topluluklarda uyumu etkilediğini, kadın ve erkek arasında bir ayrım yarattığını düşündükleri için, programlarını veya komitelerini toplumsal cinsiyet kelimesini eklemekten “kadın, aile ve nesil” gibi sözcüklerle tanımlamaktadır. Analizlerinde cinsiyet kelimesi yerine 5.3. Bölümde sunulan kavramlara, esas olarak köken yasalarında yer alan tamamlayıcılık ilkesine başvuruyorlar, çünkü “And kültürlerindeki dişil kavramı, kadınların bu toplumlardaki konumuyla birlikte, köken yasalarına ve bu yasaların kültürün doğuşundaki önemli rolüne dayanmaktadır” (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2007, s. 15).

Kadınlarla yapılan görüşmelerden birinde, etnik gruplara mensup kadınların katıldığı bir toplantıda yerli bir liderin, bir erkeğin tüm grubun önünde konuşmasını nasıl savunduğu hatırlanmıştır. O kadın, “yerli halklarda kadın ve erkeğin bir arada olduğuna, bu toplantıda konuşmasının bizim önemli olduğumuzu anladığı anlamına geldiğine, bulunulan yerin bizim alanımız olduğuna ama sözü erkeklerden almadığımızı”a dikkat çekmiştir (Lider-F).

³⁰Kolombiya'daki silahlı çatışmanın sona erdirilmesi için Ulusal Hükümet ile FARC isyanı arasındaki müzakere çerçevesinde 2016 yılında oluşturuldu.

Hatta erkeklerin kadınların durumu ve hakları hakkında konuşmasının stratejik olarak uygun olduğuna işaret edilmektedir, çünkü bu şekilde daha çok erkeğin ilgisi çekilmekte ve daha çok kadının desteği alınmaktadır (Lider-J).

Bu bağlamda, kadınların kendi topluluklarında karşılaştıkları zorlukların üstesinden gelmek için kendi gerçekliklerine dayalı stratejiler geliştirme ihtiyacının altı çizilmektedir. Bir *Kankuama* lideri, kadınların “bazen bazı feminist akımların sorguladığı ev, mutfak ve özel alan gibi alanlara başvurarak bu zorlukları çözme stratejilerine ve yollarına” dikkat çekiyor (Ochoa, 2014, s. 60).

Bazı yerli kadınlar için mücadeleleri, kendilerine böyle isim vermeseler de veya toplumda bu şekilde adlandırılmasa da aynı zamanda feminist bir mücadeledir. “Topluluk içinde feminist olduğumuzu söylemeden feministlerin yaptığını biz de yaptık, eşit haklar olmasını talep ediyoruz. Artık eskisi gibi itaatkâr değiliz, bir erkek bize vurursa bunun şiddet olduğunu biliyoruz” (Lider-C).

Feminizm terimi genellikle kadına yönelik şiddet vakalarının bildirilmesi ile ilişkilendirilmektedir. Ancak, Kolombiya'da bir kadının kadın olduğu için şiddet yoluyla öldürülmesi olan *femicide* adı verilen belirli bir suç olduğundan, kavramlar arasında bir karışıklık olabilmektedir. Bu nedenle, bazı durumlarda yerli kadınlar, eşlerini öldüren kocaların hapisle cezalandırılmasını destekledikleri için feminizmle aynı fikirde olduklarını söylemektedirler (Lider-C). Esasında burada söz konusu olan genellikle kadın cinayetidir.

Vurgulanan eklemlenme sorunlarına rağmen, bazı yerli kadınlar, bazen eşitsizlik ve maçoçluk hakkında konuşmak konusunda topluluk kadınlarından destek gelmediğini belirtmektedirler. Aksine, yerli olmayan feminist kadınlarla bu konuyu konuşmanın daha kolay olduğuna işaret etmektedirler (Lider-A, Lider-C, Lider-G).

Ayrıca onlarla bir eklemlenme yaratılarak yerli kadınların mücadeleleri görünür hale gelmektedir. Görüşülen genç liderlerden biri şuna dikkat çekmiştir: “Yaptığımız şey aramızda gidip geliyor ve hiçbir şey olmuyor, bu nedenle, görünür kılmak istediğiniz konuya veya neyi göstermek istediğinize bağlı olarak, müttefikler meselesi önemli hale geliyor” (Lider-R). Bu şekilde, özellikle uluslararası senaryolarda yerli kadınlar aynı zamanda “tüm toplumsal hareketlerle, özellikle de kadın hareketleriyle

ittifakların güçlendirilmesi ve geliştirilmesi”nin önemini vurgulamışlardır (Organización Nacional Indígena de Colombia 2007, s. 68).

Ayrıca kadınlar aile içinde yaşadıkları şiddet durumunun farkında olarak feminizm mücadelelerini kabullendiklerini belirtmektedirler. Fakat şunu da belirtmektedirler: Önemli olan “erkeğe kadına nasıl davranması gerektiğini öğretmek ve ilişkiyi geliştirmek için neler yapılabileceğini görmek... Yoksa erkek bir kadına kötü davranıyorsa ve kadın onu terk ederse, onu başka bir kadına kötü davranması için terk etmiş olur” (Lider-R).

Cinsiyete dayalı şiddet konusunda görülebilen yerli kadınların söyleminin feminist söyleme bu yakınlığı bir eklemlenme sürecinin sonucudur. Şili’den bir Aymara araştırmacısının yerli Aymara feminist kadınlarının varlığına ilişkin işaret ettiği gibi, bu, farklı kültürler arasındaki “karşılıklı ilişki süreçlerinin” bir işaretidir. Bu yazara göre süreçler, “anlamları ve uygulamaları yeniden benimseyenlerin” “baskı altındaki grup ve kültürlerin parçası olması ve tam tersi olmaması” ölçüsünde asimetriktr (Gargallo-Celentani, 2014, s. 150).

Böylece, bu “karşılıklı ilişki süreçlerini” daha eşitlikçi hale getirmek amacıyla, feminizmin, sömürgecilik tarihinden ve yerli kimliğe yönelik baskıdan başlayarak, yerli kadınların kendi gerçekliklerinden inşa ettikleri bilgi sistemine açık olmasının gerekliliği vurgulanmaktadır.

“Biz “birinci dünya” kadınları, kadın sünneti konusunda en bilgili kişiler değiliz ve öyleymiş gibi davranmamalıyız. Ama bu, uygulamaya karşı mücadeleyi mümkün olan her şekilde desteklerken cesur olmamamız gerektiği anlamına gelmiyor. Üçüncü dünya feministlerinin kurtarıcı olarak bize ihtiyaçları olmadığını anlamalıyız (...)” (Cornell, 1991’den aktaran Millán de Benavides ve Estrada, 2004, s. 347).

Yerli kadınların taleplerini ve belirli konulardaki görüşlerini anlamak için görüşmelerin doğrudan yerli kadınlarla yapılması gerekiyor çünkü “ne istediklerini bilenler onlardır” (Lider-E). Yerli kadınlar, yerli olmayan kadınların ve kurumların katılımının önemine değinirken, refakat işleminin doğrudan topluluklar içinde yapılmasının gerekliliğine işaret etmektedir (Lider-C).

Son olarak, bazı durumlarda, yerli kadınların feminist kadın alanlarına daha aktif katılması gerektiği düşünülmekte, ancak belirli sınırlamalarla. Görüldüğü gibi “feminist hareketin tüm önerilerini kabul etmiyoruz” vurgusu yapmaktadırlar (Lider-G).

Örneğin, ulusal düzeyde kadınların gündeminde yer alan kürtaj konusu bazı durumlarda reddedilmektedir. Erken yaşta evlilikler konusunda ve aile içinde kadının yaşadığı şiddet durumunda bunun tersi söz konusudur. Burada yerli kadınların feminist kadınların talepleriyle daha fazla eklemlenmesinin gerekli olduğu düşünülmektedir. “Büyük bir güçle taleplerini görünür kılıyorlar. Biz onlar gibi duvarları boyayamayız ya da çılgın hareketler yapamayız, ama feministler, topraklarımıza yönelik şiddete karşı sahip olduğumuz vizyonun görünür kılınmasına yardımcı olabilirler” (Lider-H).



6. SONUÇ

2007 yılında “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli”nin (KOD ritüeli) Kolombiya’daki yerli bir topluluk tarafından gerçekleştirildiği ortaya çıktığından beri, uygulamanın ortadan kaldırılması için bazı sosyal ve kurumsal müdahaleler gerçekleştirilmiştir.

Bugüne kadar Kolombiya Devleti KOD ritüeli uygulamasına ilişkin yeterli niceliksel veya niteliksel bilgiye sahip değildi. Kolombiya Aile Refahı Enstitüsü gibi bazı kurumların elinde, KOD ritüeli uygulaması dışındaki sebeplerden dolayı da olsa, yetkililerin dikkatini çeken vakalarla ilgili rakamlar vardı. Aynı şekilde, sağlık sektörü kurumları da doğrudan veya dolaylı olarak bir KOD ritüeli vakası tespit ettiklerinde kayıt tutmaktadır. Ancak Kolombiya’da uygulamanın özelliklerini belirleyen birleşik bir sistem bulunmamaktadır.

Bazı yerli topluluklarda liderler ve kadınlar, uygulamanın artık yapılmadığına dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, kız çocuğu doğduğunda veya doğumdan birkaç gün sonra kendi topluluklarında KOD ritüeli ile benzer bir ritüelin hâlâ uygulandığını belirten başka yerli kadınlar da vardır. Bu durumlarda uygulamayı yapmayı kültürel olarak meşrulaştıran fikirler muhafaza edilmekte, ancak bazı topluluklarda uygulamayı yürütme şeklinin değiştiği belirtilmektedir. Yerli kadınların söylediklerine göre bu, ciddi sonuçların ortaya çıkmaması ve kızın hastaneye nakledilmesinin gerekmemesi için bir strateji olabilir.

Baskın söylem

KOD ritüeline yönelik kurumsal tepkiler arasında sektörler arası çalışma yapılmasına yönelik çabalar öne çıkmaktadır. Ancak bunlar ilk yıllarda ve birkaç tekil müdahaleyle sınırlı kalmıştır.

Temel kamu politikası yönergelerini içeren ulusal düzeydeki kalkınma planları, yalnızca uygulamanın varlığını ve ortadan kaldırılması için çalışma ihtiyacının resmi olarak tanınmasını temsil eder. Bugüne kadar bu politikaların topluluklarda kadınların ve yetkililerin katılımıyla sürdürülebilir bir şekilde uygulanmasına ilişkin ulusal bir plan

bulunmamaktadır. Hiçbir katılımcı, hükümetin çalışmalarına atıfta bulunulması dışında, uygulamanın ortadan kaldırılmasına yönelik çalışmalarda devlet kurumlarından müttefik olarak bahsetmemektedir.

Kurumsal müdahaleler arasında Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu'nun yürüttüğü çalışmalar öne çıkmaktadır. Kadınlar sürekli bu kurumun çalışmalarından bahsetmektedir. *Risaralda* Yerli Kadın Programının aldığı desteğin altını çizmektedirler. Ayrıca yerli ebelerle yürütülen çalışmanın, yerli otoriteler ve liderlerle gerçekleşen koordinasyonun önemli olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu olumlu gelişmelere rağmen Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu eylemlerinin topluluklarda sürekliliği olmayan işbirliği projeleri mantığına yanıt verdiğini de belirtmek gerekir.

Bu sınırlı tepkiden, devlet kurumlarında uygulamanın varlığının kabul edildiği ve devletin bunun ortadan kaldırılması için yalnızca resmi makamların yaptığı çalışmaları tanıdığı sonucuna varılabilir. Kolombiya devleti için KOD ritüeli uygulaması, yerli kız çocuklarının haklarının ihlali ve kadına yönelik şiddete ilişkin normatif bir çerçeve ve genel kamu politikası aracılığıyla ele alınabilir.

Uygulamaya karşı önleme faaliyetleri, insan hakları, cinsellik, cinsel sağlık ve üreme sağlığı hakkında konuşulduğunda, uygulamanın bunu uygulayan topluluklar tarafından sorgulanacağı fikrine dayanmaktadır. Bu bakış açısı, uygulamanın devam etmesini kolaylaştıran şeyin bilgi eksikliği olduğunu varsaymaktadır. Sonuç olarak amaç, yerli kadınların yasal belgelerde yer alan hak tanımlarından haberdar olmalarını sağlamak ve böylece kendi haklarına yönelik bir saldırı olarak KOD ritüeli uygulamasını sorgulayabilmelerini sağlamaktır.

Bu açıdan bakıldığında, eğer kişi kavramı bilmiyorsa, anlamının ne ifade ettiğini de deneyimlememiş demektir. Başka bir deyişle, yerli kadınlar cinselliğin ne olduğunu bilmiyorlarsa, onu uygulamamışlardır da. Dolayısıyla amaç, cinselliğin ne anlama geldiğini bilmeleri, böylece onu yaşayabilmeleri ve yaşamalarını engelleyen uygulamaları reddetmeleridir.

Bu süreçte kadınların evrensel bir kavram olarak cinselliğin ne olduğunu bilmeleri ilgi çekicidir. Ancak kadınların kendi dünya görüşleri ve gelenekleri dahilinde kendi cinsellik anlayışlarını nasıl uyguladıkları sorgulanmamaktadır. Bilgi sistemleri

içindeki yaşamı koruyucu söylemler ve eylemlerle ilgilenilmemekte, daha ziyade homojenleştirici bir koruma sistemi dayatılmaktadır.

Egemen söyleme göre, eğer yerli kadınlar cinselliğin ne olduğunu bilmiyorlarsa, onlara öğretilmelidir. Eğer kadınlar farklı bir cinsellik anlayışına sahip olduklarını ifade etmişlerse, bunun düzeltilmesi gerekir. Bu hegemonik bilgi sistemi için farklı anlayışların varlığının bir önemi yoktur, çünkü eğer varsa bile, eksik ya da yanlıştır.

Öte yandan, uygulamayı gerçekleştirenlerin cezalandırılmasının, aşırı şiddet karşısında kadınların hayatlarını korumak için gerekli olduğu iddia edilmektedir. Böylece ceza tehdidiyle karşı karşıya kalan kadınların, kendileri için iyileştirici, koruyucu bir mekanizma olan ve toplumdaki yaşam için bakım sistemlerinin bir parçası olan bir uygulamayı bırakmaları beklenmektedir.

Kadınların KOD ritüeli uygulamasını sorgulamaları, yaptırım tehdidini değil, düşünce sistemlerinin bir parçası olan ilkelerin sorgulanmasını gerektirmektedir. Bu tehdit, uygulamanın toplumdaki sonuçları üzerine derinlemesine düşünülmeden, değişime yönelik özerk bir karar olarak değil, yalnızca bir dayatma olarak görülmektedir. İki durum bu farkı açıklamaktadır. Bir yandan, bir kadın yaptırıma uğrama korkusuyla uygulamayı yapmamaya karar verebilir. Ancak yaptırımın uygulanmadığını ya da uygulamaya gizlice devam edebileceğini görünce bunu yapmaya devam edecektir. İkinci durum ise, uygulamanın yarattığı sonuçların toplum hayatını etkilediğini gördüğünde uygulamayı yapmamaya karar verecektir. Dünya görüşü, kadınları korumak için bu tür etkileri olmayan farklı yollar bulmasını sağlamaktadır. Böylece uygulama bir daha gerçekleştirilmeyecektir.

Şu ana kadar bahsi geçen müdahalelerin ortak noktası, başlangıç noktalarının, insan hakları yaklaşımının ve toplumsal cinsiyet yaklaşımının eylemlerine rehber olarak kabul edilmesidir. Bu şekilde, kendilerini görünüşte evrensel ve sorgulanamaz bir geçerlilikten korurlar. Ancak kendi dünya görüşüne sahip topluluklarda ortaya çıkan bir pratik için çalışmak, evrenselci ve homojen konumların sorgulanmasını gerektirir.

Hegemonik olmayan düşünce

KOD ritüeli gibi bir uygulamaya müdahale etmek için, genel olarak kadınların sağlığını ve yaşamlarını etkileyen uygulamaların ortadan kaldırılması için harekete geçme yükümlülüğünü savunmak yeterli değildir. Bu sadece, kendi hak anlayışlarını, onları etkileyen durumları ve koruma mekanizmalarını dayatmaya çalışan egemen söylemin bir parçasını temsil eder.

Kurumsal ve sosyal sorumluluk her şeyden önce, evrensel söylemlerin sorgulanması ve yaşamı korumanın farklı yollarının onaylanması anlamına gelse bile, farklı düşünme biçimleri arasında anlayış sağlayan kültürlerarası bir diyalogun geliştirilmesiyle ilgilidir.

İnsan hakları; cinsiyet, ırk, etnik köken, din, milliyet ve diğer koşullardan bağımsız olarak insanların insan oldukları için sahip oldukları haklar olarak anlaşılmıştır. Bu hakların hayata geçirilmesi insanların gelişimi için vazgeçilmez kabul edilmektedir. Ancak, insan haklarına sahip olmak için sadece insan olmak yeterli olsa da bunların gerçekleştirilmesi göreceli bir kavrama bağlıdır: Kalkınma.

İnsanların gelişimi evrensel olarak aynı düzeyde değildir. Bu nedenle, eğitim, sağlık ve adalet gibi hakların hayata geçirilmesi, kalkınma fikrine ilişkin belirli anlayışlara göre değişiklik göstermektedir. Bu nedenle, bu hakların nasıl güvence altına alınması gerektiğini belirlemek için, öncelikle bu hakların belirli bir sosyal grup için ne anlama geldiğini ve bu grubun hayatta kalma ve gelişme biçimleriyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu anlamak gerekir. Aksini yapmak, kendi kaderlerini tayin etme kapasitesine sahip olmayan ve Batı düşüncesinin genel kararları tarafından yönlendirilmesi gereken sosyal grupların var olduğu fikrini güçlendiren bir dayatma olacaktır.

KOD ritüeli uygulamasıyla ilgili olarak kurumlar, sağlık hakkı ile cinsel ve üreme haklarını etkilediği için müdahale edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Başka bir deyişle, kurumlar ve çoğunluk toplumu için, cinsiyetleri nedeniyle toplumlarında yaşadıkları ikincilleştirmenin sonucu olan bir uygulama nedeniyle haklarını kullanamayan kadın mağdurlar söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında, kadınların evrensel olarak tanımlanmış haklarını kullanabilmeleri için egemen sistem tarafından kurtarılmaları gerekmektedir.

KOD ritüeli, sağlık ve daha genel olarak insan hakları konusunda belirli bir anlayışa ve belirli bir dünya görüşüne sahip bir toplumda gerçekleşmektedir. Genel anlamda, insan hakları insan olma gerçeğiyle ilgilidir, ancak bireysel bir şekilde değildir. Toplum içinde iyi yaşamakla ilgilidirler. Aynı şey sağlık ve onun kişisel, aile ve toplum düzeylerinde uyum ve denge ile ilişkisi için de geçerlidir.

Sonuç olarak, cinsel sağlık, üreme sağlığı ve hakları üzerindeki etkiler hakim söylemle ilgili olsa da, KOD ritüeli topluluk için aynı anlama gelmemektedir. Aksine kendi sağlık ve cinsellik anlayışlarıyla ilgilidir. Kadın sünnetinin bir insan hakları ihlali ve kadına yönelik şiddetin aşırı bir biçimi olduğu ileri sürülmeye devam edilebilir. Uygulama yasaklanabilir ve uygulayanlar ağır cezalarla tehdit edilebilir. Başka bir deyişle, kendini evrensel olarak tanımlayan egemen bir söylem dayatılmaya devam edilebilir. Ancak yerli kadınlar için, KOD ritüeli uygulamasının etkileri kendi düşünce sistemleri tarafından tanımlandığında daha anlamlı hale gelmektedir.

Dolayısıyla, KOD ritüelinin sonuçları hem bireysel hem de kolektif düzeyde analiz edilmelidir. Bu, uygulamanın ortadan kaldırılması için çalışan kadın liderlerin stratejisidir. Kişisel acının toplumdaki dengeyi etkilediği fikri, toplumsal cinsiyete dayalı şiddetin bir kurbanı oldukları fikrinden daha fazla etkiye sahiptir. Bu bakış açısına göre, kadınlar kendi düşünce sistemleri tarafından korunabilir.

Bu nedenle, insan haklarının, insan olarak yaşamının koşullarına atıfta bulunsa da, evrenselmiş gibi görünen ancak öyle olmayan bir söylemin parçası olduğunu kabul etmek gerekir. Dolayısıyla, sağlık kavramı evrensel gibi görünse de diğer dünya görüşleri belirli bir sağlık kavramına sahip olduğundan birey, aile ve toplum arasında yakın bir ilişki kurar. Bu nedenle, hegemonik olmayan bir dünya görüşü çerçevesinde ortaya çıkan KOD ritüeli gibi bir pratiği analiz etmek söz konusu olduğunda, egemen söylemin kavramları hegemonik olmayan sistemin inşa ettiklerine dayanarak yeniden yorumlanmalı, yeniden tanımlanmalıdır.

Bu yeniden yorumlama ancak ikincil konumdaki öznelerin söz sahibi olduğu ve kendi kaderlerini tayin edebilecekleri kabul edildiğinde mümkündür. KOD ritüeli örneğinde, bu yeniden yorumlama, yerli kadınların tabi statülerine meydan okumada aktif bir role sahip oldukları kabul edildiğinde mümkündür.

Yerli kadınların yeri: tabiiyetten failliğe

Şimdiye kadar, kesin istatistiki veriler olmamasına rağmen, Kolombiya'da kadın KOD ritüelinin bazı yerli topluluklarda gerçekleşmeye devam ettiğine dair bilgiler olduğu söylenmiştir. Devletin tepkisinin insan hakları ve toplumsal cinsiyete dayalı şiddet söylemine dayandığına dikkat çekilmiştir. Bu söylem evrensel ve dolayısıyla geçerli ve meşru olarak sunulmaktadır. Ancak, uygulamayı sorgulamak ve dönüştürücü bir senaryo oluşturmak için meşru bir çerçeve sağlayan hegemonik olmayan bir düşünce sistemi vardır.

Bu hegemonik olmayan düşünce sistemi, yerli kadınların çoklu tabiiyet konumlarından kendi yaşamlarını ve topluluklarının yaşamlarını savunmada oynadıkları rollerin bir sonucudur. Bu süreçte yerli kadınlar sadece kendi düşünce biçimlerine yabancı söylemlerin dayatılmasını sorgulamakla kalmamışlardır. Aynı zamanda kendi toplumlarında sahip oldukları yerleri de sorgulamışlardır.

Yerli topluluklara mensup kadınlar da kendi toplulukları içindeki eşitsiz ilişkilerden etkilenmektedir. Etnik kimlikleri nedeniyle yaşadıkları ikincilleştirmenin yanı sıra, kadın oldukları için de topluluklarında eşitsizlik durumları yaşadıklarının farkındadırlar. Tarihleri ve gündelik yaşamları, etnik kimlikleri ve kadın olmaları tarafından belirlenmekte olup, bu durumlardan biri diğeriyle örtüşmemektedir.

Bu çeşitli baskı senaryoları seçici değildir. Bu ikincilleştirmeler birbirinden ayrılamaz ve dolayısıyla kadınların talepleri de öyle. Yerli bir kadın, etnik kimliğini sorgulamadığı sürece bir kadın olarak hakları için mücadele eder. Aynı zamanda yerli bir kadın, bir kadın olarak hayatını tehlikeye atmadığı sürece kültürünün hayatta kalması için mücadele eder. Sonuç basit ve açıktır: Yerli kültür olmadan yerli kadın olmaz, tıpkı yerli kadın olmadan yerli kültür olmayacağı gibi.

Bu doğrultuda postkolonyal feminizmin gerektirdiği gibi, dışlanmış topluluklara mensup olan ve bugün hayatta kalma mücadelesini sürdüren kadınların gerçekliklerini, sorunlarını ve düşünce sistemlerini anlamak gerekir. Bu, bugün yerli toplulukların bir hakkı ve dolayısıyla devletin bir yükümlülüğüdür. Ayrımcılık yapmama hukuki ilkesi de dikkate alınmalıdır. Bu ancak dışlanan seslerin duyulduğu, yerli kadınların

kendilerini ifade edebilecekleri bir alana sahip oldukları ve ifadelerinin geçerlilik kazandığı zaman gerçek olacaktır.

Yerli kadınların kendi topluluklarının içinde ve dışında üstlendikleri roller analiz edildiğinde, yerli kadınların yerli halkların hayatta kalmasına ve yerli hareketin inşasına katıldıklarını vurgulamak önemlidir. İlaveten aile ve topluluk rollerine ek olarak yerli halkların örgütlenme süreçlerine ve bilginin kolektif inşasına ilişkin uygulamalara da katılırlar.

Bununla birlikte, yerli kadınlar örgütsel süreçlerini güçlendirmek için çalışmakta ve toplulukları içinde kendilerini etkileyen durumları ve mağdur oldukları farklı şiddet biçimlerini de eleştirmektedirler.

Bu şekilde yerli kadınlar, içinde bulundukları baskı durumuyla yüzleşerek, kendi halklarının kimliklerinin inşasına katkıda bulunur, ancak bu durum onların kendi kültürel normları içindeki yerlerini sorgulamalarını ve belirli uygulamaları yeniden formüle etmek için seçenekler üretmelerini engellemez. Aynı şekilde, kadın olarak kimliklerini yeniden teyit etmek için insan haklarına ve feminist söylemlere atıf yapmaları, bunların egemen sistemle ilişkisinin sorgulanmasını dışlamamaktadır.

İnsanın özel sorunları hakkında kendi bağlamı ve bakış açısıyla düşünmesi, evrensel olarak sunulan ve farklı gerçeklikleri yorumlayıp tanımlayan konumlarla yüzleşmek anlamına gelir. Bu anlamda yerli kadınlar eyleme geçerek kendi söylemlerini yaratırken hegemonik sisteme direniyorlar. Aynı zamanda bu söylemlerin kadın olarak yaşadıkları deneyimlerden de yola çıktığı göz önüne alındığında, bu projeye kadınlar toplumdaki yaşamlarının belirli yönlerini sorguluyorlar. Bu, çevreye gönderilen öznenin eleştirel sesinin, toplulukla olan derin bağlantıyı etkilemeden hem topluluğun dışındaki baskı ifadelerine hem de kolektif düşüncenin kendisine yöneltildiği postkolonyal feminizmin bir ifadesi olarak analiz edilebilir.

KOD ritüeline ilişkin hegemonik olmayan kavramlar

Yukarıda belirtilenler doğrultusunda, sorulması gereken soru, KOD ritüelinin toplumsal cinsiyete dayalı bir şiddet biçimi mi yoksa kültürel olarak meşru bir uygulama mı olduğu değildir. İlgili soru, toplulukların kendi düşünce sistemi içinde

KOD ritüelinin, temel ilkelerini ve varoluşlarının temelini etkileyip etkilemediği ve etkiliyorsa, bu düşünce sistemi içinde bunu ele almak için stratejiler olup olmadığıdır.

Böylece, yukarıda belirtildiği gibi, KOD ritüeli uygulamasına yeterli bir kurumsal müdahale için, KOD ritüeli uygulayan kadınların algılarının belirlenmesi ve yerli kadınların söylemleri ve yerli toplulukların normlarına dayalı yaklaşım stratejilerinin oluşturulması gerekmektedir.

Bu algıları belirlerken ilk bulgu, yerli kadınlar için KOD ritüeli uygulamasının bir inisiyasyon değil, iyileştirme uygulaması olduğudur. Bu uygulama bu topluluklarda gereklidir çünkü klitoris bir malformasyon olarak anlaşılmaktadır, penis olarak görülmektedir veya sadakat vaadi açısından bir risk teşkil etmektedir. KOD ritüelinin kendi topluluklarında bunu gerçekleştiren kadınların kimlikleriyle de yakın bir ilişkisi vardır, ancak bu onların geleneksel yasalarının bir parçası değildir. Kadınların kendi gerçekliklerine dair yaptıkları yorum olan bu algılar, yapılması gereken eylemleri belirlemektedir.

Söylemleri belirlerken ilk söylenmesi gereken şey, yerli kadınların bilgilerinin kendi halklarının bilgi sistemi içerisinde yer aldığıdır. Ancak bu bilgi, kadın olma durumları nedeniyle onları etkileyen durum veya uygulamalara atıfta bulunulduğunda belirli özellikler kazanmaktadır. Aynı zamanda yerli kadınlar, “kadın”, “kadın hakları” ve “feminizm” gibi kavramları, kendi deneyimleriyle ya zayıf ya da zıt buldukları zaman çoklu dışlanma yerine alternatifler yaratmaktadır.

Dolayısıyla KOD ritüeli uygulamasını farklı yorumlayan ve onunla ilişkili sembolik temsilleri ve kolektif inançları sorgulayan sesler var. Ayrıca bu kadınlar, bu uygulamanın dönüşümüne yönelik eylemlere katılarak, dünya görüşlerinin bir parçası olan ve dönüşüm süreçlerinin anahtarı olan bir dizi ilkeye konuşmalarında da yer vermiştir.

Bu kadınlar için, her ne kadar uygulamanın kadınların sağlığı ve yaşamları açısından doğuracağı sonuçlar asıl endişe kaynağı olsa da insan hakları perspektifinin tipik özelliği olan yaşam hakkının dokunulmazlığı ve sağlık hakkının temel niteliğine ilişkin söylem başlangıç noktası değildir.

Yerli kadınlar, insan haklarının geçerliliğine karşı çıkmaksızın “tamamlayıcılık”, “iyi yaşam” veya “hayatta kalmanın temeli olarak kadınlar” gibi ilkelere atıfta bulunuyor. Bu ilkelere yola çıkarak, hayatlarını riske atan uygulamaların topluluklardaki yaşam dengesini etkilediğine ve yerli halkların hayatlarını riske attığına dikkat çekiyorlar.

Ayrıca yerli kadınlar “beden ilk topraktır” ilkesini savunuyorlar. Bu şekilde, her canlının fiziksel ve ruhsal bedeni ile geniş anlamda doğa olarak anlaşılan toprak arasındaki yakın ilişki üzerinde ısrar ediyorlar. Bu ilişkiden dolayı toprak üzerindeki etkiler insanların yaşamlarını etkilediği gibi beden üzerindeki etkilerin bölge üzerinde de sonuçları vardır. Bu düşünce sistemi çerçevesinde KOD ritüeli gibi bir uygulamanın sonuçları sadece bireysel değil kolektiftir.

Diğer taraftan, yerli halklar için “kültürün” ve “kökene dönüş” ilkesinin savunulması, kimliklerinin savunulmasıdır. Bazı insanlar için yerli olarak tanımlanmak, ortak bir tarihi benimsemek, kendi diline sahip olmak, atalardan kalma bilgileri kabul etmek ve kültürel uygulamaları sürdürmek anlamına gelir. Genel olarak, yerli olmanın bireysel ve kolektif olarak yaşadığı toprak ile özel bir ilişkiye sahip olmayı ve her şeyden önce kolektif bir mücadelenin parçası olmayı gerektirdiği fikri paylaşıyor.

Burada vurgulanan ilkeler, modern düşüncenin mantıksal sistemi (tümdengelimli veya tümevarımlı) altında teorik bir yaratım sürecinin sonucu değildir. Bu ilkeler, “gündelik yaşamın parçalarını bir araya getiren” ve kadınların toplum içindeki gerçekliklerini kendi yorumlarıyla açıklayan bir düşünce sisteminin temelini oluşturmaktadır.

Genel olarak bu bilgi, kadınların kolektif iş deneyimlerinde biriktirdikleri her şeydir. Yerlere, insanlara, deneyimlere, somut olsun ya da olmasın doğada yaşayan herhangi bir varlığa yapılan göndermelerdir. Dolayısıyla anlamları, ortaya çıktıkları referans çerçevesinden başka bir referans çerçevesi içinde verilemez. Bu, deneyimlenen durumlara, bugün karşılaştıkları ihtiyaçlara, kolektif projeksiyonlarına ve aynı zamanda aktarım süreçlerine bağlıdır.

Bu düşünce sistemi, hem yerli kadınların topluluklarıyla olan yakın ilişkilerinin, hem de topluluk dışında kalan kadınların bazı taleplerine olan yakınlıklarının görünür hale geldiği yerli kadınların projesidir.

Yukarıdakilerden, yerli kadınların bu kendi projesini inşa etmek için sömürge mirasını ve hegemonik sistemin izlerini tanımak ve bunlarla yüzleşmek için topluluk bağlarını güçlendirmek zorunda oldukları sonucu çıkarılabilir. Öte yandan, kendi toplulukları içinde kendilerini belirli bir şekilde etkileyen uygulamaları tespit etmek ve kadın olarak deneyimlerine dayalı stratejiler belirlemek zorunda kalırlar.

KOD ritüelini ele alma stratejileri

Buna ek olarak yerli kadınların KOD ritüeli uygulamasına karşı gerçekleştirdiği eylemlerde, genel olarak kendi kavramları içinde kadınların sağlığını ve yaşamını etkileyen kültürel uygulamalara atıfta bulunan kendi normlarının geliştirilmesine vurgu yapar. Eylemler arasında, genellikle yerli örgütlerde olduğu gibi, yerli yetkililerin rolü ve KOD ritüeli gibi uygulamalara müdahale etme konusundaki sınırlamaları vurgulanır.

Bu arada, yerli kadınların KOD ritüeli uygulamasıyla tek başına yüzleşmeleri de doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü kamuoyunun haberdar olmasından sonra, uygulamanın yapıldığı topluluklarda yaşayan kadınlara yönelik kötü ithamlar artmış, bu da kadınların kadın olma ve yerli olma nedeniyle yaşadıkları ayrımcılığı arttırmıştır. Öte yandan yerli kadınlar için KOD ritüeli uygulaması, yerli kadınların sağlığını ve yaşamını etkileyen daha geniş bir dizi uygulamanın parçasıdır. Bu yüzden eylemlerinin ve konuşmalarının birden fazla soruna yanıt olmasını bekliyorlar.

KOD ritüeli gibi uygulamaların kadınların sağlığı ve yaşamları üzerindeki sonuçlarını göz ardı etmeden, sağlıklarını ve yaşamlarını da etkileyen başka sorunlarla da karşı karşıya oldukları göz önüne alındığında, yerli kadınların sahip olduğu endişeler çoğalmaktadır. Silahlı çatışma, yetersiz beslenme, yoksulluk gibi problemlerin yanı sıra, kendi topluluklarında yaşadıkları ve açıkça eleştirdikleri iç sorunlar da eklenmektedir. Bu bağlam, KOD ritüeli uygulamasına yönelik bakış açısının genişletilmesini ve kadınlara özgü olmayan yapısal sorunların tanınmasını gerektirmektedir.

Bu arada, yerli kadınların bakış açısını kendi bedenlerinde gerçekleşen bir pratiğin analizi için bir çerçeve olarak sunmak, bu konudaki araştırmaların kendisini izole etmesi ve bilgi üretimine ilişkin diğer senaryoları dikkate almayı bırakması gerektiği anlamına gelmiyor. Dekolonyal düşünce karşı-hegemoniktir, yani onun yerini almaya direnir. Bu anlamda egemen düşünce akımlarına ait olmadıkları için görmezden gelinen yerli kadınların sesine kulak verir. Ayrıca kültürel nedenlerden dolayı sağlık ve yaşamlarını etkileyen uygulamaların dönüşümü için geçilen bu karmaşık yolda bu seslerin benzersiz olmasa da meşru olduğunu düşünmek gerekir.

Bu araştırma, konsolide bir teorik çerçeveye göre insan hakları ihlali olan bir uygulamanın dönüşümü karşısında yerli kadınların rolü, sesleri ve eylemleri hakkındaki soruyla başladı. Son olarak bu araştırma, yerli kadınların bilgisinin, onların bireysel ve kolektif yaşamlarıyla ilgili bir uygulamayı ele almak için meşru bir çerçeve sağlayan bir bilgi kaynağı olduğu sonucuna varıyor.

Kültürel nedenlerle KOD ritüeli uygulamasını gerçekleştiren kadınlar ve topluluklar, kendi bilgi sistemlerini oluşturan, sürdüren ve dönüştüren öznelerdir. Gelenek ve görenekleri, toplulukların kendilerinin tanımladığı stratejilerin rehberliğinde değişimlerin başladığı yerlerdir. Dolayısıyla KOD ritüelinin değiştirilmesi için uygun yer uygulamanın gerçekleştiği yerdir ve karar verilecek meşru özneler de kadınların kendisidir. Dolayısıyla yerli kadınların kendi kaderlerini yönlendirme kapasitesine sahip özneler olarak tanınması gerekiyor.

Bu araştırma, yerli kadınlara yönelik kişisel taahhüdün bir parçasıdır ve yalnızca onların topluluklarında iyi bir yaşam için verdikleri mücadelelere katkıda bulunması halinde geçerli olacaktır.

KAYNAKÇA

- Agatón, I. (2009). *Mutilacion Genital Femenina en Colombia: trato cruel, inhumano y degradante*. Revista Unimar, 5(3), 7- 9
- Alvarado, M. (2016). Latin American feminist epistemologies: A crossroads “junto-a-otras but “no-junta-a-todas” en *RELIGACION. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Vol I Num. 3, Quito, Septiembre 2016, pp. 9-32 ISSN 2477-9083
- Ancil-Avoine, P. (2018). *Transitando lo cotidiano: método autobiográfico en estudios de género en Bucaramanga, Colombia* Revista Sinéctica 52. Recuperado de: <https://sinectica.iteso.mx/index.php/SINECTICA/article/view/916>
- Bach, A. (2010). El rescate del conocimiento en *Temas de Mujeres* No. 6 pp. 05- 30
- (2014) Fertilidad de las epistemologías feministas. *Sapere Aude – Belo Horizonte*, v.5- n.9, p.38-56 – 1º sem. 2014. ISSN: 2177-6342
- Bartra, E. (2002). *Acerca de la investigación y la metodología feminista*. En Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México. Recuperado de: <https://ru.ceiich.unam.mx/handle/123456789/3394>
- Bidaseca, K. and Sierra, M. (2014). *Políticas de lo mínimo: genealogías coloniales en los mapas del sur*. Estudios Feministas, Florianópolis, 22(2): 304, maio-agosto/2014
- Bidaseca, K. and Vazquez-Laba, V. (Comps.) (2011). *Feminismos y poscolonialidad Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. 2a ed. - Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina, 2011. 296 p.; 20x13 cm. ISBN 978-987-1489-30-5 1. Feminismo. I. Vazquez Laba, Vanesa II. Título CDD 305.42
- Blazquez-Graf, N. (2012). Epistemología feminista: temas centrales en Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación*

feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales. México.
CEIICH, CRIM, FP-UNAM

Bolaños, D. (2020) *Proyecto para la prevención de la Mutilación Genital Femenina en el Departamento de Chocó*. Trabajo de grado para optar el título de Especialista en Psicología Clínica y Autoeficacia Personal. Universidad El Bosque. Bogotá, Colombia

Calderón, J. ve López-Cardona, D. (2014) “Orlando Fals Borda y la investigación acción participativa: aportes en el proceso de formación para la transformación”. En: Pablo Imen, Pablo Frisch, Natalia Stoppani. I Encuentro hacia una Pedagogía Emancipatoria en Nuestra América, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Publicación Anual - N° 1, disponible en <https://pedagogiaemancipatoria.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/04/pedagogc3adas-eman-lc3b3pez-cardona-y-calderc3b3n.pdf>

Carneiro, S. (2001). Ennegrecer al feminismo. En: *Seminario Internacional sobre Racismo, Xenofobia y Género*. Lolapress en Durban, Sudáfrica, agosto de 2001. Recuperado el 17 de abril en: https://www.jstor.org/stable/j.ctv253f4nn.10?seq=2&metadata_info_tab_content_s=

Camargo, K.Y. (2022). *Diario de campo*. Registro inédito.

Castañeda-Salgado, M.P. (2012). *Etnografía Feminista*. En Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México. Recuperado de: <https://ru.ceiich.unam.mx/handle/123456789/3394>

Castañeda, C. (2015). *Horrorismo y biopolítica de la ablación. Racializaciones de lo indio en el conflicto armado colombiano*. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.22: 53-68, enero-junio 2015

- Congreso de la República de Colombia. (1994). *Ley 152 de 1994. Por la cual se establece la Ley Orgánica del Plan de Desarrollo*. Disponible en <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=327>
- (2000). *Ley 599 de 2000. Por la cual se expide el Código Penal*. Disponible en <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=6388>
- (2015). *Ley 1751 de 2015. Por medio de la cual se regula el derecho fundamental a la salud y se dictan otras disposiciones*. Disponible en https://www.minsalud.gov.co/Normatividad_Nuevo/Ley%201751%20de%202015.pdf
- (2015b). *Ley 1761, 2015. “Por la cual se crea el tipo penal de feminicidio como delito autónomo y se dictan otras disposiciones. (Rosa Elvira Cely)*. Diponible en <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=65337>
- Constitución Política de Colombia (1991). *Gaceta Asamblea Constituyente de 1991*. Disponible en <http://www.secretariassenado.gov.co/index.php/constitucion-politica>
- Córdova-Márquez, M. (2018). *Elaboración conceptual de lo indio y lo indígena (Análisis etimológico fundamentado en la teoría del indoeuropeo)*. Horizonte de la Ciencia, vol. 8, núm. 14, pp. 11-24, Universidad Nacional del Centro del Perú
- Corte Constitucional de Colombia. (1993) *Sentencia T-188/93* <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1993/T-188-93.htm>
- (1993b) *Sentencia T-380/93 (M.P. Cifuentes Muñoz Eduardo)* <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1993/T-380-93.htm>
- (1996). *Sentencia T-349/96*
- (1996b). *Sentencia T-496/96 (Carlos Gaviria Díaz, M.P)*
- (2009). *Auto 004/09*.

- Cubillos- Almendra, J. (2015). *La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista. Oxímora Revista Internacional De Ética Y Política Núm. 7. Otoño 2015. Issn 2014-7708. Pp. 119-137*
- Curiel- Pichardo, O. (2011). *Hacia la construcción de un feminismo descolonizado*. A propósito de la realización del Encuentro Feminista Autónomo: haciendo comunidad en la Casa de las Diferencias. Disponible en:
<https://mujeresixchel.wordpress.com/2011/10/12/hacia-la-construccion-de-un-feminismo-descolonizado/>
- (2014). *Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial*. En Endia-Azkue, Irantzu et al. (eds.) *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. UPV/EHU – hegoa. Disponible en
[https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/269/Otras formas de reconocer.pdf?1488539836](https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/269/Otras_formas_de_reconocer.pdf?1488539836)
- Chavarro-Anturi, M. (2018). *Ablación genital en las comunidades indígenas del Chocó, Colombia*. *Revista Verba Iuris*, 14 (41). pp. 89-108
- Cruz, M.A., Reyes, M.J. and Cornejo, M. (2012). Conocimiento situado y el problema de la subjetividad del investigador/a. *Cinta moebio* 45: 253-274,
www.moebio.uchile.cl/45/cruz.html
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística de Colombia [DANE]. (2018). *Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*,
<https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-nacional-de-poblacion-y-vivienda-2018> adresinden alındı.
- Departamento Nacional de Planeación de Colombia [DNP]. (2015). *Plan Nacional de Desarrollo: Todos por un nuevo país*, disponible en
<https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Prensa/LEY%201753%20DEL%2009%20DE%20JUNIO%20DE%202015.pdf>

------(2019). *Plan Nacional de Desarrollo 2018-2022: Pacto por Colombia, pacto por la equidad*, disponible en <https://www.dnp.gov.co/DNPN/Paginas/Plan-Nacional-de-Desarrollo.aspx>

De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur*. Buenos Aires: CLACSO, Siglo XXI.

Delgado-Ballesteros, G. (2012). *Conocerte en la acción y el intercambio. La investigación: acción participativa*. En Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México. Recuperado de: <https://ru.ceiich.unam.mx/handle/123456789/3394>

Delgado-Becerra, M.L. (2014). *Intervención Ritual sobre los Genitales Femeninos: ¿Subordinación o Resistencia Étnica Embera?*. (Tesis de Maestría). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador.

Díaz-Martínez, C. (1996) *Mujeres e institución universitaria en Occidente*. Universidade de Santiago de Compostela (309-315)

Domínguez-Reyes, E. (2004). Feminismo, clase y etnicidad: Hegemonía o tolerancia. En Domínguez Reyes, Edmé (ed.), *Mujeres, ciudadanía y participación política en México. Women, Citizenship and Political Participation* (Vol. 4, pp. 205-243). Gotemburgo: Red Haina/Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo.

Escobar, A. (2003). "Mundos y Conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano", *Tabula Rasa*, N° 1, s. 51-86

Espinosa-Miñoso, Y. (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. Vol. 14, n° 33, pp. 37-54. Recuperado el de marzo en:

http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S1316-37012009000200003&script=sci_arttext

- (2016). *De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad*. *Solar* | Año 12, Volumen 12, Número 1, Lima, pp.171. DOI. 10.20939/solar.2016.12.0109
- (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, vol. 184, pp. 7-12 Recuperado el 10 de mayo en: <http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/18402.pdf>
- (edit). (2014b). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán. Editorial Universidad del Cauca
- Estarita, S. (2010). *Ablación en Colombia, ¿Derechos humanos o autodeterminación de los pueblos indígenas? Necesidad de una política pública y social de inclusión y reconocimiento de los derechos de las mujeres indígenas*. Tesis de maestría no publicada, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Eusse, F. (comp.). (2013). *ONIC 30 años. Colección documental para su historia política. Tomo I*.
- Fernández-Montes, M. (2011). Cuando los árboles no dejan ver el bosque: Occidente ante las intervenciones rituales en los genitales femeninos. *Revista de Antropología Social*, 373–416.
- Fernández-Rius, L. (2002). *Género y Ciencia: Entre la tradición y la transgresión*. En Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México. Recuperado de: <https://ru.ceiich.unam.mx/handle/123456789/3394>

- Flores, A. (2009). Mujeres aymaras: política y discursos en torno al feminismo. En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (ss. 73-89). FLACSO.
- Foro de ONG (1995). *Declaración De Las Mujeres Indígenas Del Mundo En Beijing*. Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, Beijing, China. Disponible en: <https://www.nacionmulticultural.unam.mx/movimientosindigenas/docs/92.pdf>
- Gargallo-Celentani, F. (2012). *Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano y caribeño*. En Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM; Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM; Facultad de Psicología, UNAM. Recuperado de: <https://ru.ceiich.unam.mx/handle/123456789/3394>
- (2014). *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México, México: Editorial Corte y Confección
- González-Henao, R. (2011). *La ablación genital femenina en comunidades emberá chamí*. *Cadernos Pagu*, (37), julio-diciembre de 2011, 163-183
- (2013). *Así cuentan la historia. Mujeres y memoria Emberá*. Editorial Gente Nueva, Bogotá
- Guba, E.G., and & Lincoln, Y.S. (1982). Epistemological and methodological bases of naturalistic inquiry. *Educational Communication and Technology Journal*, 30 (4), 233-252.
- Guerra-Perez, M.N. (2018). Notes for a decolonial feminism research methodology. Epistemological connections. En *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Vol 3, N° 9, Quito, Trimestral, marzo 2018 pp. 90-101, ISSN 2477-9083

Haraway, D. J. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*.

Traducción de Manuel Talens. Madrid: Ediciones Cátedra.

http://www.fdrule.cdmx.gob.mx/assets/rhway/tdh/Donna_Haraway_Ciencia_ci%CC%81borgs_y_mujeres.pdf

Harding, S. (1996). El género y la ciencia: dos conceptos problemáticos. En *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata, pp 28-51.

----- (1987). “¿Existe un método feminista?” en Bartra, Eli (comp.) (2002) *Debates en torno a una metodología feminista*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, disponible en [https://biblioteca.colson.edu.mx/e-docs/RED/Debates en torno a una metodologia-El Bartra.pdf](https://biblioteca.colson.edu.mx/e-docs/RED/Debates_en_torno_a_una_metodologia-El_Bartra.pdf)

----- (2009) *Theories: Productively Controversial*. En *Hypatia*, 24(4), 192–199.

Henao, J. (2010). *El proyecto embera wera: una experiencia de cambio cultural para la eliminación de la ablación genital femenina y la promoción de los derechos de mujeres Embera de los municipios de Mistrató y Pueblo Rico del departamento de Risaralda*

Hernández-Castillo, R.A. (2003). *Posmodernismos y feminismos: diálogos, coincidencias y resistencias*. Desacatos, núm. 13, invierno, 2003, pp. 107-121 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Distrito Federal, México Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13901308>

----- (2008) *Feminismos Poscoloniales: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo*. En Suárez-Navaz, L. and Hernandez-Castillo, R.A (Ed.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* Cátedra, Madrid, 2008

Hernández-Palacio, F. (2015). *Ablación genital femenina (AGF): el proyecto Emberá Wera y su efecto en la comunidad emberá Chamí de los municipios de Mistrató y Pueblo Rico en Risaralda (2007-2014)*. Trabajo de grado para optar al título de Internacionalista. Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Facultad de Relaciones Internacionales. Bogotá D.C

- (2016) *Mujeres Emberá Chamí más allá de la ablación genital femenina: cuerpos creativos, resistentes y resilientes*. Revista Escuela de Estudios de Género. Boletín Anual #5. Espacialidades feministas. Bogotá, Colombia pp. 94-105
- (2018) *Las mujeres embera chamí y la ablación. Las artes como medio. Vidas, feminismos, sexualidades y cuerpos*. Santamaría Chavarro, A. Pauline Ochoa León, Yeshica Serrano Riobó, Fallon Hernández Palacio, Mónica Acosta García. *Narrativas y experiencias interculturales*. Universidad del Rosario. Bogotá, Colombia
- International Organization for Migration [IOM]. (2011). *Memorias Encuentro Internacional de Salud Intercultural. Proyecto Embera Wera – Risaralda*. 26, 27 y 28 de julio de 2010.
- Kaplan, A. (2017). *Multisectoral Academic Training Guide on Female Genital Mutilation/Cutting*. Retrieved from <https://mapfgm.eu/wp-content/uploads/2017/04/Guia-Ingles.pdf> , May 2019
- La Barbera, M.C. (2010). *Intervenciones sobre los genitales femeninos: entre el bisturí del cirujano plástico y el cuchillo ritual*. Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, No. 2: pp. 465-488.
- López, S. y Peterson, E. (2011). *Visiones excluyentes: Igualdad de género e interseccionalidad en las políticas de violencia y conciliación en España*. Ponencia, X Congreso, Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración. Recuperado el 16 de marzo en: <https://aecpa.es/files/view/pdf/congress-papers/10-0/444/>
- Lugones, M. (2005). *Multiculturalismo radical y feminismo de mujeres de color*. Revista Internacional de Filosofía Política, nº 25, pp. 61 – 76. Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, México. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/592/59202503.pdf>

- (2012). *Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples*. Pensando los feminismos en Bolivia, 129-140. Disponible en https://www.bivica.org/files/feminismos_bolivia.pdf
- Marrugo, N. (2007). *Las mutilaciones sexuales de las niñas indígenas Embera Chami, el multiculturalismo y los Derechos Fundamentales*. Revista Justicia Juris, 2(8), 41-44. Recuperado de https://uac.edu.co/images/stories/publicaciones/revistas_cientificas/juris/volumen-4-no-8/art-5.pdf
- (2014). *Multiculturalismo, Derechos Humanos y derechos de los indígenas en Colombia. Práctica de la ablación en las niñas de la tribu Embera Chami*. Revista Justicia Juris, 10(1), 32-42
- (2015). *Responsabilidad patrimonial del Estado por omisión legislativa El caso: La mutilación sexual femenina en la comunidad Emberá Chamí de Risaralda, Colombia*. Trabajo de Grado. Universidad Simón Bolívar – Universidad de Medellín. Facultad de Derecho. Barraquilla, Colombia.
- Martínez, L.M., Biglia, B., Luxán, M., Fernández-Bessa, C., Azpiazu-Carballo, J. ve Bonet-Martí, J. (2014). Experiencias de investigación feminista: propuestas y reflexiones metodológicas. Athenea Digital, 14(4), 3-16.
<http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v14n4.1513>
- Mendoza, B. (2014). “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”. En: Espinosa Miñoso, Yuderlys (edit). 2014. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán. Editorial Universidad del Cauca
- Mendoza-Zuany, R.G., Dietz, G., Alatorre-Frenk, G. (2018). *Etnografía e investigación acción en la investigación educativa: convergencias, límites y retos*. Revista Interamericana de Educación de Adultos Año 40 • número 1 • enero- junio 2018
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2009). Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. En Otros Logos, Revista de

Estudios Críticos, Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad. Universidad Nacional del Comahue. Año I. Nro. 1

Millán de Benavides, C. ve Estrada, A.M. (ed.) (2004) *Pensar (en) género: Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana

Millennium Development Goals Achievement Fund. [MDG-F]. (T.Y.). *Soy mujer, soy emberá y no practico la ablación*. Disponible en <http://www.mdgfund.org/es/node/3018>

Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia. (2018). *Avances para acabar la mutilación genital femenina*. Disponible en <https://www.minsalud.gov.co/Paginas/Avances-para-acabar-la-mutilaci%C3%B3n-genital-femenina.aspx>

Mohanty, C.T. (1984). *Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial*. En: Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (editoras): *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, ed. Cátedra, Madrid, 2008.

Moncada, M. G. (2013). *Incidencia del Fondo poblacional de la ONU en la abolición de la ablación femenina en la comunidad Emberá Chamí de Risaralda (2007-2012). Una disyuntiva, derechos culturales versus derechos universales del hombre*. Estudio de caso para optar al título de Internacionalista. Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Facultad de Relaciones Internacionales. Bogotá D.C

----- (2015). *Las dos caras de la ablación genital femenina en la comunidad emberá chamí*. En Santamaria A. (ed). *Diferentes maneras de conocer: las experiencias recientes de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena* Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Facultades de Ciencia Política y Gobierno, y de Relaciones Internacionales, Instituto Rosarista de Acción Social

- Montanaro-Mena, A. M. (2016). *Herencias genealógicas del feminismo decolonial en América Latina: hacia la construcción de un tercer feminismo* (tesis de Maestría). Madrid, España: Universidad Carlos III.
- Moore-Torres, C. (2018). *Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios*. Estudios Políticos (Universidad de Antioquia), 53, pp. 237-259. <http://doi.org/10.17533/udea.espo.n53a11>
- Ochoa, A.M. (2014). El Consejo Nacional de Mujeres Indígenas. Retomando el camino para la defensa de la vida buena y en armonía. *Içinde Defensoras de derechos humanos: tres estudios de caso de ONG y su respuesta al desplazamiento forzado* (ss. 57-83). <http://ediciones.uniandes.edu.co>
- Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC]. (T.Y.). *¿Cuáles son, cuántos y dónde se ubican los pueblos indígenas de Colombia?* Mart 2019 <https://www.onic.org.co/noticias/2-sin-categoria/1038-pueblos-indigenas>
adresinden alindi
- (T.Yb). Pueblos Indígenas de Colombia. <https://www.onic.org.co/pueblos>
- (2007). Derechos de las mujeres de los pueblos indígenas. En *Serie Mujeres Indígenas, Derechos y Participación*
- (2007b). Mujeres indígenas, género y cultura. *Içinde Serie Mujeres Indígenas, Derechos y Participación*.
- (2012). *Mujeres Indígenas Sabias y Resistentes*.
- (2013). *Lineamientos y Propuesta Metodológica para la formulación del Plan de Vida de los pueblos Nukak, U'wa, Jiw*.
- (2015). *Enraizamos nuestra identidad, trenzamos saberes y tejemos resistencia. Módulo de formación Política con enfoque de género y generacional*.
- (2015b). Resolución “Mujer, violencia y acceso a la justicia” de la Asamblea Nacional de Autoridades Indígenas de la ONIC, 29 de mayo de 2015.

----- (2020). *Ley de Gobierno Propio “Pacto para Volver al Origen*. Bogotá: ONIC

----- (2020b). *Volver al origen para seguir adelante. El Camino de las mujeres indígenas*

Ostrovsky, A. (2009). *Epistemologías feministas: pensando en aportes a la reflexión crítica de la disciplina*. II Congreso Internacional de Investigación, 2 al 14 de noviembre de 2019, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.12044/ev.12044.pdf

Patiño, V.M. (1993). *Vida erótica y costumbres higiénicas*. Disponible en <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/3267/>

Pedrozo-Conedo, Z.E. and Ortiz-Ocaña, A.L. (2018). *Decolonizing feminisms: towards an alternative feminism*. *Analéctica*, 2018, vol. 4, núm. 29, Julio-Agosto, ISSN: 2591-5894. Disponible en <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/251/2511792003/2511792003.pdf>

Peres-Díaz, D. (2017). Feminismo Poscolonial y Hegemonía Occidental: Una Deconstrucción Epistemológica. *Dossiers Feministes*, 22, 2017, 157-177 - ISSN: 1139-1219 - DOI: <http://dx.doi.org/10.6035/Dossiers.2017.22.10>

Portolés, A. O. (2004). “Feminismo postcolonial: la crítica al eurocentrismo del feminismo occidental”. En *Cuaderno de Trabajo N° 6*, Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM. Recuperado de: <http://www.ucm.es/info/instifem/cuadernos/cuaderno%206.doc> <https://doi.org/>

Pulido-Prada, E. (2021). ¿Indígena, indio o aborígen?: la historia dice cuál es correcto. Disponible en <https://www.canalinstitucional.tv/indigena-o-indio-cual-es-correcto-historia>).

Presidencia de la República de Colombia. (1996). *Decreto 1397 de 1996. Por el cual se crea la Comisión Nacional de Territorios Indígenas y la Mesa Permanente de Concertación con los pueblos y organizaciones indígenas y se dictan otras disposiciones*. Disponible en <https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1279607>

- (2014). *Decreto 1953 de 2014. Por el cual se crea un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los Territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas hasta que el Congreso expida la ley de que trata el artículo 329 de la Constitución Política.* <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=59636#:~:text=Por%20el%20cual%20se%20crea,329%20de%20la%20Constituci%C3%B3n%20Pol%C3%ADtica.>
- Quijano, A. (1992). *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. En *Perú Indígena* 13(29): 11-20, 1992
- Quintero, L. y García, L. E. (2021). Mutilación genital femenina en perspectiva forense como violencia de género. *Revista Eleuthera*, 23(1), 83-97. <http://doi.org/10.17151/eleu.2021.23.1.5>
- Ramírez-Zavala, A.L. (2011). *Indio/Indígena, 1750-1850*. HMex, LX: 3, 2011
- Restrepo, E. and Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia Primera edición Octubre de 2010
- Rivas-Monje, F. (2017). Las limitaciones teóricas respecto a la violencia de género contra las mujeres: aporte desde el feminismo descolonial para el análisis en mujeres de América Latina. *Iberoamérica Social: revista red de estudios sociales VII*, pp. 129 - 153. Recuperado en <http://iberoamericasocial.com/las-limitaciones-teoricasrespecto-a-la-violencia-de-genero-contra-las-mujeres-aportes-desde-el-feminismo-descolonial-para-el-analisis-enmujeres-de-america-latina/>
- Rodríguez, D. (2002). Las mutilaciones genitales en la población senegambiana en Cataluña y África. El debate entre universalismo y relativismo cultural. Içinde A. González Echevarría & J. L. (coords.) Molina (Ed.), *Abriendo surcos en la tierra. Homenaje a Ramón Valdés del Toro* (ss. 79-102). Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.

- Rojas-Guerra, J.M. (2009). La Construcción de la IAP: Una exploración en la obra del autor. *Análisis político* n° 67, Bogotá, septiembre-diciembre, 2009: págs. 224-234.
- Sandoval-Forero, E.A. (2016). Estudios sociológicos sobre los pueblos indígenas 1990-2015. *Espacio Abierto*, 25(3),197-205 ISSN: 1315-0006. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12249678014>
- Secretaría de Cultura de la Nación de Argentina, (2018). Aborígenes, indígenas, originarios. ¿Cuál es la diferencia entre cada término? Disponible en https://www.cultura.gob.ar/aborigenes-indigenas-originarios-a-que-refiere-cada-termino_6293/
- Senado de la República de Colombia. (2013). *Gaceta del Congreso. AÑO XXII- N° 773*. Disponible en www.imprenta.gov.co/www.secretariasenado.gov.co
- (2014). *Gaceta del Congreso. AÑO XXIII- N° 290*. Disponible en www.imprenta.gov.co/www.secretariasenado.gov.co
- Sequi, A., Isatou Touray, I., & Piniella, Z. (2013). *La erradicación de la Mutilación Genital Femenina. Enfoques y perspectivas desde la cooperación internacional para el desarrollo*. www.odamongd.org
- Suarez-Navaz, L. (2008). *Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales*. En Suárez-Navaz, L. and Hernandez-Castillo, R.A (Ed.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y practicas desde los márgenes* Cátedra, Madrid, 2008
- Suárez-Navaz, L. and Hernández-Castillo, R. (Ed.). (2008) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, Madrid, 2008.
- Torres-Solis, M. and Ramírez-Valverde, B. (2019) *Good Living and Living Well: Alternatives to Development in Latin America*. En *Latinoamérica* 69 (México 2019/2): 71-97. Disponible en <https://www.scielo.org.mx/pdf/latinoam/n69/2448-6914-latinoam-69-71.pdf>

United Nations [UN]. (2007). 61/295. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Asamblea General. Disponible en: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2008/6030.pdf>

----- (2018). *68 millones de niñas sufrirán mutilación genital de aquí a 2030*. Disponible en <https://news.un.org/es/story/2018/02/1426521#:~:text=Aunque%20no%20hay%20datos%20fiabiles,en%20Colombia%2C%20han%20sido%20mutiladas.>

United Nations Population Fund [UNFPA]. (2011) *Project embera wera. Una experiencia de cambio cultural para la eliminación de la ablación genital femenina en Colombia – América Latina*. Retrieved from <https://colombia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/proyectoembera%20%281%29%20%281%29.pdf>

----- (2011b). *Embera Wera, Mujer Embera. Del Silencio a la Palabra*.

----- (2012). *Autoridades del Estado por la erradicación de prácticas nocivas para la vida y la salud de mujeres y niñas indígenas. Memorias: Cumbre de autoridades del Estado, indígenas y no indígenas, 5 de octubre de 2012*

----- (2020). *Estado de la Población Mundial 2020. Contra mi Voluntad. Desafiar las prácticas que perjudican a las mujeres y niñas e impiden la igualdad*.

----- (2022). *Situación de las mujeres indígenas en Colombia 2022*. Disponible en <https://colombia.unfpa.org/es/publications/situacion-de-las-mujeres-indigenas-en-colombia>

----- (2024). *Preguntas frecuentes sobre la mutilación genital femenina (MGF)*. Disponible en <https://www.unfpa.org/es/resources/preguntas-frecuentes-sobre-la-mutilacion-genital-femenina-mgf>

United States Agency for International Development [USAID]. (2000). *USAID Policy on Female Genital Cutting (FGC)*. Disponible en <https://2017-2020.usaid.gov/sites/default/files/documents/1864/200mac.pdf>

- Valenzuela-Arce, J.M. (2020). *Heteronomías en las ciencias sociales: procesos investigativos y violencias simbólicas*. 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Tijuana: El colegio de la Frontera Norte, 2020.
- Vasco, L. G. (2007). Así es mi método en etnografía. *Tabula Rasa*, 19-52
- World Health Organization [WHO]. (2024). *Mutilación genital femenina. Datos y Cifras*. Disponible en <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation>
- Zapata, F. and Rondán, V. (2016). *La Investigación Acción Participativa: Guía conceptual y metodológica del Instituto de Montaña*. Lima: Instituto de Montaña
- Zuluaga, V. (2013) *Historia extensa de Pereira*. Universidad Tecnológica de Pereira.
- Zuluaga-Muñoz, D.A. (2011). Metodología Feminista en la Investigación: El Reto Epistemológico del Cuerpo. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. Julio. Diciembre 2011. Vol. 16/Nº37. pp. 43-54

EKLER

EK-1. *Embera Chami* topluluklarında yürütülen *Embera Wera* projesinin fotoğrafları (UNFPA, 2011b)









EK-2. Derinlemesine görüşme kılavuzu

AMAÇ

Bu derinlemesine görüşmeyle, araştırmaya katılan kadınların araştırmanın ana temalarına ilişkin bakış açılarını ve deneyimlerini anlamak için bir diyalog kurmaya çalışılmaktadır. Bu anlamda gerçekleştirilecek görüşmelerin amaçları şunlardır:

- Kolombiya'daki yerli kadınların durumu ve “kadın cinsel organlarının değiştirilmesi ritüeli” (KOD ritüeli) uygulamaları hakkında genel bilgiler bulmak
- Kadınların sağlığını ve yaşamlarını etkileyen kültürel uygulamalara yönelik öznel bakış açılarını ve topluluk eylemlerini anlamak
- KOD ritüeli gibi uygulamaların dönüşümü için çalışacak eklemlenme senaryolarının belirlenmek
- İlk belge analizinde toplanan bilgilerin anlaşılmasına yardımcı olan ve ilgili diğer belgelerin konumunu yönlendiren verileri araştırmak

KATILIMCILAR

- Ulusal düzeyde yerli kadın liderler
- Ulusal ve bölgesel düzeyde Embera kadın liderler

ADIMLAR

1. Araştırmacı tanıtımı
2. Araştırmanın amacının açıklanması
3. Görüşmenin (diyalog) amacının açıklanması
4. Araştırmada ve görüşmede kişisel motivasyonun açıklığa kavuşturulması
5. Görüşmeye katılma konusundaki ilginin ve istekliliğin doğrulanması
6. Diyalog anlaşmaları
7. Araştırmacının ve katılımcının kişisel geçmişine ilişkin diyalog
8. Tematik alanların her birinde diyalog

TEMATİK ALANLAR

1. **Özneler:** Kolombiya'da KOD ritüeli uygulamasını gerçekleştiren kadınlar kimlerdir?
 - a. Kişisel tarih, aile ve toplum yaşamı
 - b. Kadınların toplumdaki rolleri
 - c. Toplumda kadınların karşılaştığı sorunlar
 - d. Toplumda kadın liderliği
2. **Uygulama:** KOD ritüeli hakkında neler biliniyor?
 - a. Geleneksel uygulamalar
 - b. Kadın bedenini etkileyen uygulamalar
 - c. KOD ritüeli uygulaması
3. **Hegemonik olmayan söylemler ve eylemler:** Yerli kadınlar sağlıklarını ve yaşamlarını etkileyen kültürel uygulamalarla ilgili olarak hangi söylemleri ve eylemleri benimsemişlerdir?
 - a. Kadın bedeni ve sağlığı
 - b. Kadınlar için iyi yaşam
 - c. Kültür ve kültürel uygulamalar
 - d. Topluluklarda kadın koruma mekanizmaları
 - e. Kadınların zararlı uygulamaların dönüştürülmesi süreçlerine katılımı
4. **Farklı eylem ve söylemler arasındaki ilişki:** KOD ritüelinin dönüşüm süreçlerinde eklenme olasılığı nedir?
 - a. Yerli topluluklarda yaşanan sorunlara sosyal ve devlet müdahalesi.
 - b. Feminizm ve feminizmin yerli kadınların hayatındaki rolü hakkında fikirler

EK-3. Okuma Şablonu

Nombre - enlace	
Referencia APA	
Ubicación	

Descripción general		
Secciones o temas principales		
Metodología e instrumentos de recolección de datos		
Marco de referencia teórico - conceptual		
Evidencia empírica		
Hallazgos		
Conclusiones		
Lagunas – estrategias		
Controversias		
Citas textuales		
Comentarios		
Referencias		
IR A TABLA DE CONTENIDO		

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı : Karol Yohana Camargo Galindo

Yabancı Dil : İspanyolca (Ana dili), Türkçe (Orta Üstü), İngilizce (Temel),
Portekizce (Orta)

Eğitim Geçmişi:

- 2024, Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Doktora
- 2010, Kolombiya Ulusal Üniversitesi, Hukuki, Siyasal ve Sosyal Bilim Fakültesi, Anayasa Hakkı, Uzmanı
- 2009, Kolombiya Ulusal Üniversitesi, Hukuki, Siyasal ve Sosyal Bilim Fakültesi, Hukuk Bölümü, Lisans

Mesleki Geçmişi:

- 2022-2024, *Female Genital Mutilation* Önleme Danışmanı, Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu -UNFPA
- 2022, Yerli çocukluk danışmanı, ACDI/VOCA, Programa Juntanza Étnica
- 2016, Yerli topluluk işleri danışmanı, Uluslararası Göç Örgütü- IOM
- 2013-2016, Danışmanlık ve araştırmacı avukat, Kolombiya Ulusal Yerli Örgütü – ONIC
- 2015, Kadın hakları konusunda uzmanlaşmış araştırmacı, Sinergias
- 2013, Etnik ve toplumsal cinsiyet yaklaşımı danışmanı, Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu -UNFPA
- 2012, Hukuk Danışmanı, Kolombiya Halkının Ombudsmanı
- 2011, Avukat saha araştırmacısı, Uluslararası Göç Örgütü- IOM

- 2010-2011, Avukat, Sisma Mujer

Yayınları:

- Participación en: *Mujeres Indígenas Transformando Realidades. Guía para la Incidencia Política*. Organización Nacional Indígena de Colombia, 2015. Recopilación, revisión y edición de textos. ISBN 978-958-8430-21-8.
- Participación en: *Memorias II Cumbre Continental de Mujeres Indígenas*. Organización Nacional Indígena de Colombia, 2015. Equipo de sistematización. ISBN 978-958-8430-15-7
- *Mujeres: saberes y caminos. Pasos hacia la defensa de nuestros derechos*. Organización Nacional Indígena de Colombia, 2014. ISBN 978-958-8430-06-5
- Participación en: *Crímenes de Lesa Humanidad y Justicia para las Mujeres en Colombia*. Corporación Sisma Mujer, Bogotá, marzo de 2011. Publicado en la web: www.sismamujer.org
- Participación en: *Obstáculos para el Acceso a la Justicia de las Mujeres Víctimas de Violencia Sexual en Colombia*. Corporación Sisma Mujer, abril de 2011, Publicado en la web: www.sismamujer.org
- *La Dogmática Procesal Penal entre 1936 y 1980. El proceso como escenario de realización* en “Derecho Penal y Guerra: Reconstrucción del Sistema Penal Colombiano”. Universidad Nacional de Colombia, 2008. Primera Edición, 2008. UNIJUS. ISBN 978-958-44-4548-3

Bilimsel Faaliyetleri:

- Coordinadora y tallerista – Proceso de formación del Consejo Nacional de Mujeres Indígenas en el marco del proyecto Climate and Land Use Alliance CLUA. Escuela de Formación Indígena Nacional, Organización Nacional Indígena de Colombia [Marzo – diciembre 2023]
- Facilitadora - Procesos de formación de mujeres rurales, campesinas, afrodescendientes e indígenas en temas relacionados con la Ley 1448 de 2011,

Ley 1257 de 2008, Auto 092 de 2008 y Ley 1719 de 2014. Red de Mujeres Chaparralunas, Tolima [abril – noviembre 2016]

- Ponente “*Interdependencia de los derechos individuales y colectivos de las mujeres indígenas*” – Conferencia Diálogo Intercultural: justicia y violencia sexual en pueblos indígenas, Fondo de Población de Naciones Unidas [junio 22 y 23 de 2016]
- Coordinadora y tallerista - Diplomado Derechos de Mujeres Indígenas, Abordajes de violencias, Acompañamiento integral y Acceso a la Justicia. Universidad Pedagógica Nacional y Organización Nacional Indígena de Colombia [3-7 de noviembre 2015 y 16-20 de agosto 2016]
- Ponente “*Género y violencias en mujeres indígenas en Colombia*” - VII Conversatorio sobre Salud Indígena: Perspectivas Tradicionales y Alternativas de la Salud Mental, Universidad de Antioquia [13 y 14 de agosto 2015]
- Coordinadora y tallerista - Proceso de formación en prevención de la violencia sexual y de género y en atención y protección integral de las víctimas de violencia sexual y de género dirigidas a funcionarios (as) públicos, autoridades indígenas, mujeres y hombres de la población del resguardo El Paujil, Inírida. Fundación Colombiana para el Desarrollo [octubre - noviembre 2015]

Ödülleri:

- 2011, *Diploma de Postítulo en Derechos Humanos y Mujeres: Teoría y Práctica*, Yüksek Öğrenim Bursu, Şili Üniversitesi, İnsan Hakları Merkezi, Santiago, Şili
- 2016, *Sosyoloji Doktora*, Yüksek Öğrenim Bursu, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, Türkiye