

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KADINLARIN NAMUS VE ERKEN YAŞTA
ANNELİK ALGISINA BAKIŞ AÇILARI
VE SOSYAL HİZMET MÜDAHALESİ**

Esratur ÖZER

2501101114

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. İnci ÖZKAN KERESTECİOĞLU

İSTANBUL – 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : ESRANUR ÖZER Numarası : 2501101114
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : KADIN ÇALIŞMALARI Danışmanı : DOÇ.DR.İNCİ ÖZKAN KERESTECİOĞLU
Tez Savunma Tarihi : 28.05.2019 Saati : 11:00
Tez Başlığı : KADINLARIN NAMUS VE ERKEN YAŞTA ANNELİK ALGISINA BAKIŞ AÇILARI VE SOSYAL HİZMET MÜDAHALESİ

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-PROF.DR.UGUR TEKİN		Kabul
2-DOÇ.DR.İNCİ ÖZKAN KERESTECİOĞLU		KABUL.
3-DR.ÖGR.ÜYESİ BERRİN OKTAY YILMAZ		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-DR.ÖGR.ÜYESİ EYLEM ÖZDEMİR		
2-DR.ÖGR.ÜYESİ EVREN BAYRAMLI		

ÖZ

KADINLARIN NAMUS VE ERKEN YAŞTA ANNELİK ALGISINA BAKIŞ AÇILARI VE SOSYAL HİZMET MÜDAHALESİ

Esranur ÖZER

Feminist metodolojiyle yapılandırılan araştırmada; “erken yaşta annelik öykü”lerine ve cinsiyete dayalı şiddetin “namus ya da gelenek” kavramları üzerinden meşrulaştırılma durumuna kadın deneyimleri üzerinden bakılmıştır.

Araştırmanın amacı, namus ve adolesan gebeliğinin; kadınlar, aile yaşamı, kadının ekolojik sistemi ve toplum açısından doğurduğu sosyal sorunların tespitini yapmak ve kavramlar arasındaki ilişkiyi belirlemektir. Nitel araştırma metotları ile kurgulanan anlatı araştırmasında; Türkiye’nin iki coğrafi alanında, temsil niteliği taşıması dolayısıyla evren olarak Van ve Edirne illeri belirlenmiştir. Çalışmada, “namus ve erken yaşta annelik” kavramlarını feminist metodolojiyle incelenmiştir. İki ilden 10 (on) olmak üzere toplam 20 (yirmi) kadın ile yaşam öyküsü görüşmesi yapılmıştır. Çalışmada; erken yaşta annelik ve namus ilişkisine dair farkındalık düzeyinin farklılık gösterdiği ancak kadınların ortak deneyimlerinin bulunduğu gözlemlenmiştir.

Çalışma, 4 (dört) bölümden oluşmaktadır. Araştırmanın ilk bölümünde sınır kavramı görsel antropolojik açıdan değerlendirilmiş ve kadın çalışmaları bağlamında incelenmiştir. İkinci bölümde; namus kavramının anlamı dışına çıkarılarak yanlış kullanımının yaygınlaştırılması ve kadınların algıları değerlendirilmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümünde kadınların yaşam öykülerinden konuya ilişkin kesitler paylaşılmıştır. Dördüncü ve son bölümde; kadın çalışmaları ve sosyal hizmet bilim dallarında araştırma kapsamında üretilen ortak bilgi düzlemi tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: feminizm, erken yaşta annelik, namus, sosyal hizmet müdahalesi.

ABSTRACT

VIEWPOINTS OF WOMEN UPON HONOR AND EARLY MOTHERHOOD AND SOCIAL WORK INTERVENTION

Esratur ÖZER

This research investigated the “stories of early motherhood” and the condition of legalizing the violence based on gender through “honor or tradition” upon experiences of women. As for methodology, feminist approach was employed.

This study aimed to identify the social issues caused by honor and pregnancy in adolescence in view of women, family life, the ecological system of women and society and to specify the relationship between the concepts. Narrative approach of qualitative research was used and Van and Edirne provinces were chosen as the universe on the grounds that they were representatives of two geographic regions of Turkey. In this research, the concept of “honor and early motherhood” was analyzed with feminist methodology. 20 life story inquiries were carried out with 20 women, 10 women from each city. It was revealed that the level of awareness of these two groups of women differed on the relationship between early motherhood and honor; however, they shared common experiences.

This study consists of four parts. In the first part of the study the concept of honor was evaluated in visual anthropological aspect and investigated in terms of women studies. In the second part, popularizing the misuse of the concept of honor by taking it out of context and women’s perceptions were scrutinized. In the third part of the study, the related sections from the life stories of women were shared. In the fourth and last part of the study, the dimension of shared knowledge with regards to women studies and social work discipline was discussed.

Key words: feminism, early motherhood, honor, social work intervention.

ÖNSÖZ

Kadın sorunları, araştırmaları ve sosyal hizmet bilimi, mesleği arasında organik bir bağ bulunmaktadır. Sosyal hizmet eğitimi ve uygulamalarında; toplumsal cinsiyet duyarlılığına ilişkin duyulan ihtiyaç ve kadın deneyimlerindeki yaşantısal bilginin literatüre kazandırılması gerekliliğine olan inanç sebebi ile bu araştırma yapılmıştır. Kadınların yaşam öykülerinin, kadın dayanışması çerçevesinde araştırma deseni olarak literatüre sunulması, lisansiyer olarak görev yaptığım sosyal hizmet alanına bakış açımı ve bilgi üretme pratiğindeki etik kodlarımı yeniden çerçevelememe sebep olmuştur.

Araştırma süresince; Edirne ve Van illerinde çalışmaya katılan kadınlar yaşamımda ve mesleğimde çok önemli bir yere sahipler. Bu yere ilişkin aidiyeti; “araştırmacı ve katılımcılar arasında veri toplama kavramı yerine güçlenme odaklı dayanışma ve yaşamlardan bilgi üretimi” gibi kavramlar ile tanımlayabilirim. Araştırma süresince; önceki dönemlerde analitik bir düzlemde ayıramadığım bilginin yaşantısal bir desenin içerisinde kadınlık deneyimi ile var oluşunu keşfetmek, öğrenmenin “şimdi ve burada” olduğunu görmek ümit vericiydi. Kendi gelişim yolumda, eğitim sürecimin başlangıcına çok uzakta ama benim anlamlandırmaya ilişkin çabamın çok yakınlarında yeni yollar keşfettim. Bu keşif için hayat yollarında birlikte yürümemize izin veren, çalışmaya katılan tüm kadınlara, kız kardeşlik bilinci ile teşekkür ediyorum.

Araştırmanın başlangıcından bugüne, desteklerini her zaman içtenlikle sunan kıymetli tez danışmanım Doç.Dr.İnci ÖZKAN KERESTECİOĞLU’na, desteğini hep omzumda hissettiğim Yrd.Doç.Dr. Berrin OKTAY YILMAZ’a, Kadın Çalışmaları Bölümünden sevgili arkadaşlarım Öykü GÜRBÜZ, Ayşegül ARSLAN KUŞKU’ya ve kıymetli dostum Şenay GÜL’e içten teşekkür ederim.

Yaşamın her anında yanımda olan ve araştırmama değerli katkıları olan biricik kardeşime, Yağmur’a, Rüzgâr’a ve kıymetli aileme şükranlarımı sunarım.

Esranur ÖZER
İSTANBUL, 2018

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ZİHNİMİZDEKİ SINIR HARİTALARI VE TOPLUMSAL CİNSİYET

1.1 Görsel Antropoloji, Sınırın Ortaya Çıkışı ve Değişimi.....	12
1.2 Ulus Devletler ve Sınırlar.....	14
1.2.1 Çokkültürcülük ve Toplumsal Cinsiyet İlişkisi.....	16

İKİNCİ BÖLÜM

NAMUS KAVRAMINI ANLAMAK

2.1 Namus Nedir?.....	27
2.2 Namusun Cinsiyetlendirilmesi.....	32

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ERKEN YAŞTA EVLİLİK, ANNELİK ÖYKÜSÜ OLAN KADINLARIN NAMUS KAVRAMINA BAKIŞ AÇILARI, BAŞETME STRATEJİLERİ VE SOSYAL HİZMET MÜDAHALESİ

3.1 Araştırmada Feminist Metodoloji ve Yöntem.....	39
3.2 Çocukluk, Erken Yaşta Evlilik ve Gebelik.....	43
3.3 Kadınların Baş Etme Stratejileri ve Güçlenme Öyküleri.....	61
3.4 Kadınların Baş Etme Stratejileri ve Güçlenme Öyküleri.....	67

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ERKEN YAŞTA EVLİLİK VE ANNELİK KONUSUNDA SOSYAL HİZMET MÜDAHALESİNİN FEMİNİZASYONU

4.1 Feminist Metodoloji ve Sosyal Hizmet Disiplini.....	70
SONUÇ	73
KAYNAKÇA.....	77

GİRİŞ

Sosyal hizmet bilim ve mesleği ile birlikte, farklı sosyal sorun alanlarına, yaşam öykülerinden kesitlere bakma aralığı yakaladım. Bu kesitlerin içindeki çözüm arayışlarında, öznel formüllerin ve nesnel bilginin beraberliğine dair tanıklıklarım oldu. Bu tanıklık durumu sebebiyle, sosyal hizmetin müdahale alanlarında, farklı bir metodolojinin görme kabiliyetine dair arama ihtiyacı duydum. Arama çabası ise beni kadın çalışmalarına, bu araştırmada da feminist metodolojiye ve niteliksel kurgulara götürdü.

Sosyal hizmet uygulama alanlarının, insanları dâhil oldukları bir problem durumunun içinde gördüğünü ve bu genelde sistem içindeki öznelliği aradığımı fark ettim. Bu öznellik arayışı, benim akademik çalışmalara ilişkin ilgimi açığa çıkaran kadın çalışmaları alanı ve bu araştırmayı yapılandırmamı sağlayan feminist metodolojide karşılık buldu. İnsanlar ve dünya arasındaki koşulları yaşanabilir kılma ideası ile keşfedilen bir baskı karşıtı uygulama yolculuğundan söz edebiliriz. Buradaki uzun yolculukta, kadınlar ile dayanışma süreçlerinin tamamında, farklı mesleki sorgulamalar için düşünme zamanım oldu. Bu kendime içkin düşünme pratiği, cinsiyete dayalı şiddet ile çalışan alan profesyonelleri için kendi sürecinden geçme yolunun başlangıcı gibi görünüyordu. Şimdi ve burada kalırken, göçüp giden ve öğrendikçe yok olan kurguları uğurlamak istiyorum. Çünkü sosyal hizmet yolculuğuna “kadınlar” ile çıktığınızda, bir uygulama alanı değil, beraberliği hissedeceğiniz ve değiştirebileceğiniz bir menzile görüyorsunuz. Tam olarak bu değişimin renklerinin belirli olmadığından, her renk için görülebilecek ufuk çizgisinden, bu ufuk çizgisinin her değer yani bireysel varoluşlardan doğarak, birlikte yeniden ve yeniden çizilmesinden bahsediyorum. Aslında varoluşlardan, duygulardan, düşüncelerden, tinsel bir arayıştan ve holistik bir düzlemde sağaltım süreçlerinin: nesneleştirilmiş bir sosyal sorun tabakasından bağımsız, öznenin kendisi ile birlikte yürünecek bir yol olmasından bahsediyorum.

Kadınlık konumlarına dair iki sınır bölgesinde yapılan çalışmada, feminist coğrafya ve feminist tarih kavramları ile tanış oldum. Feminist coğrafya ile birlikte bu çalışmaya baktığımda, Van ve Edirne illerinde, Doğu Anadolu ve Marmara bölgelerinde, İran ve Bulgaristan'a sınır olan iki kentte bulunan kadınlarla yaşantısal yolculuklarını, farklılıkları ve aynılıklarını konuşma şansını elde ettim. Burada görsel antropolojik bir sınır algısı ile karşılaştım: çünkü sınırlar ulus devletler ile güçlenen bir ayrışmayı temsil ederken, cinsiyete dair ayrımcılığı ve şiddeti, kız çocuklarının istismarını konuştuğumuz kadınlık deneyimleri tek çıkışlı bir birleşmeye, aynılığa götürüyor. Bu aynılığı konuşurken, cinsiyete ve kadınlık konumuna dair ayrımcılığın, ezme – ezilme biçimlerinin, bazen kültürel farklılık bazen de anlam dışı kullanımlarıyla gelenek ve namus örtüsü ile saklanmaya çalışıldığını fark ettim. Burada feminist teorinin çokkültürcülüğe nasıl baktığından, farklılıkların ardına gizlenmeye çalışan patriarkayı görünür kılmaya dair çabasından: fakat bu çabayla birlikte farklılıklara gözünü kapatan ayrımcı dile uzaklığından, bu ikircikli yaklaşmanın zor bir mücadele alanı olduğundan bahsetmek istiyorum. Bu yakın, ama zıt, türdeş ama farklı, farklı ama aynılık üzerine kurulu kadınlık deneyimlerinin içinde, feminist metodoloji ve yöntem bilgisi, kendi anlama çabamda bana kılavuz oldu.

Feminist yöntem içinde, kadınlık deneyimleri arasında ayrışma ve benzeşmeyi, bir münazara aracı kabul ederek sürekli konuşma ihtiyacı açığa çıkıyor. Bu çok sesliliği dinlerken, Koğacıoğlu (2008), anlamı keşfetmek için yaklaşmak gerektiğini ifade ediyor:

“...onlar, o bizden farklı olanlar, geçmişte kaldığını zannettiklerimiz, görmediklerimiz ya da orda bir köy var uzakta, gitmesek de görmesek de dediklerimiz, ama bildiklerimiz... Açıkça seni eziyorum demeden, bu bizim geleneğimiz diyerek, üzerlerinde güç toplananlar ve o güç elde edildiğinde defalarca ezilenler. Şimdiki zamanda düşenler...”

Kocağıoğlu'nun aktardığı düzlemden, tüm farklılıklar ve aynılıklarımız ile kadınlık deneyiminin ortaklığını güçlendirmek gerekiyor: ancak burada tek bir baskı aracı olduğunu, bunun patriarkanın kendisi olduğunu, tüketircesine hatırlamak gerektiğini

söylemek istiyorum. Patriarkanın tüm bu sınırlar, medeniyetler, kültürler, mitlerde var olduğunu, bu var oluşu yok etme ve tüketmeye aşkın yöntemlerin değişebileceğini ama amacın hep aynı feminist mücadele üzerinden güçlendiğini gördüm.

Çalışmada, feminist tarih ve coğrafyaya ilişkin yeni meraklar, arama çabaları, bulma özlemim olduğunu anladım. Feminist coğrafyanın çizdiği bir sınır olduğunu söylemek mümkün: ancak sınırlamanın mekânsallık veya alanlarla bir ilişkisi bulunmuyor. Buradaki sınırın, “ezen-ezilen” ilişkisinde kodlanan patriarka ve kadınlık konumu arasında olduğunu görmek gerekiyor. Feminist tarih ile çalışmadaki konumlara baktığımda ise toplumsal cinsiyeti analiz kategorisi haline getiren bir sorgulama ile kadınlık konumlarını okumak gerektiği üzerinden ilerledim. Araştırmanın yapıldığı her iki sınır ilinde de kadınların kız çocuklarına dair farkındalıklarının geliştiğini, kadınlık deneyimlerinin tarihsel süreçlerde de ortaklaştığını, bilinçliliğin de aktarıldığını görmek mümkün. Yenide görülen değişimin yazılmayan bir tarihi olduğunu, bunun da araştırmadaki yöntem ile birlikte öğrendiğim, sözlü tarih çalışmalarında, kadınların yaşam öykülerine ilişkin kesitlerde, belki ileride seyrine kendimi bırakabileceğim nehir söyleşilerinde anlaşılabildiğini fark ettim.

Özne ve sosyal hizmet ilişkisini tartışırken, çalışmada konu olarak seçilen ve kadınların yaşam öykülerinden kesitler ile incelenen “erken yaşta annelik kavramı ve namusla ilişkisel alanlarına” ilişkin bir analiz sürecinden söz etmek mümkün. Namus kelimesinin anlam dışılığı ve anlama pratiğinden yoksun kalan diğerlerinin ötekilere kurduğu baskıyı, ezen – ezilen ilişkisini, sosyal hizmet perspektifi ile tekrar tekrar okumak gerekiyor. Bu okuma pratiğinde, namus kavramının bir çerçeve model olarak kadınlara sunulduğunu görüyoruz. O sunuşun altında, kadınlar için çizilmiş ve belirlenmiş “yaşam pratiklerine, cezalandırma biçimlerine, kapatılma ve yapabilirlikleri engelleme sistemlerine” yani flulaştırılmış bir kadınlık algısına, kadın haklarına ilişkin istendik bir görme kusuruna rastlıyorsunuz. Nitekim, erken yaşta mülk ve nesneleştirme biçimi olarak kız çocuklarını evlendirme sorunu da benzer biçimde kurgulanıyor. Bu çok bilinmeyenli denklemde, kadınlar kendi çözüm

metotlarının işlevselliklerine ilişkin bir arayışa geçtiklerinde onlarla tanış oluyoruz. Bu arayış ve bulma çabası, bizleri sosyal hizmet müdahalesi içinde cinsiyete dayalı ayrımcılık konusunun derinlemesine keşfine ve özneye götürüyor.

Çalışmada, kadın öznesine ilişkin keşiflerde sosyal hizmet müdahalesinin feminizasyonuna dair ihtiyaç açık olarak tanımlanmıştır. Kadınlar, kız çocukları haklarından yoksun bırakıldıklarında, bu maruziyet ve varoluşu görmeyen nesnel alan genelleştirildiğinde “erken yaşta annelik” olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada, kadına ve varoluşuna, değerine, hak yoksunluğuna, ayrımcılığa ilişkin görme kusurlarını tekrar okumak gerekmektedir. Çünkü “erken yaşta annelik” kavramı, bir tanımlama olmanın ötesinde yeniden okunarak altı, içi boşaltılması gereken bir mağduriyeti ifade etmektedir. Kız çocuklarına yönelik uygulanan “fiziksel – cinsel – psikolojik istismar” ve kadınlara yönelik uygulanan “fiziksel – sözel – psikolojik şiddetten” farklı bir tanımlama değildir.

Araştırmada, kadınların yaşam pratiklerine, çözüm formülasyonlarına, sosyal hizmet kavramları içinde özne arayışına değinilmiş, kadınların yaşam öykülerinden alınan kesitler feminist metodoloji ile değerlendirilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZİHNİMİZDEKİ SINIR HARİTALARI VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Araştırmada: Türkiye'nin iki sınırında, Van ve Edirne illerinde bulunan farklı sosyodemografik düzeye sahip kadınların, “erken yaşta annelik ve namus kavramlarına” bakışı değerlendirilmiştir. Bu bağlamda: feminist coğrafya, farklılıklar arasında aynılan kadınlik biçimi, ezen ve ezilen ilişkisi değerlendirilmiştir.

Toplumsal cinsiyet kavramı ve zihnimizdeki sınırlara ve bu sınırların topoğrafisine baktığımızda, feminist coğrafya ya da mekanların feminizasyonu ile ilgili çalışmalar ile karşılaşmaktadır.

Feminist coğrafyaya ilişkin yazımda, kadınların, tarihsel anlatılardan ve çalışmalardan saklandığı gibi coğrafyadan da gizlendiği, kadınlara atfedilen toplumsal cinsiyete ilişkin rollerin “kadınların coğrafyası” olarak tanımlandığı dikkat çekmektedir. Cinsiyet ve patriarkanın güç toplama ritüelleri arasında yapılanmış bir eşitsizlik düzleminin olduğu ve bu düzlemin yavaş yavaş toplumsal cinsiyet rolleri ile pekiştirildiği vurgulanmaktadır.

Feminist coğrafya yazımına ilişkin son yıllara dair yapılan değerlendirmelerde, patriakanın yapısı ve farkı kapital pazarlarda sınıf ve cinsiyetlerin durumu ile ilgili tartışmalar gündeme gelmiştir. Burada mekansal bir ayırmadan farklı olarak “kamusal ve özel alan” ayırımı ve “üretim ve yeniden üretim süreçleri” arasındaki paralellik tartışılmaktadır. Mekansallık ve mülkleştirme

arasında yer alan ilişkide, kadının coğrafyada varlığının kabulünde yaşanan sorunlar ve mekânsal kurgularda kadın temsili sorunu, mülkiyetin toplumsal cinsiyete dayalı bölümü ve iş gücü piyasasında cinsiyete dayalı ayrımcılığın yok sayılmasına ilişkin pekiştirilmiş pratikler kavramları üzerinden tartışma odağının yapılandığı görülmektedir (Özgüç, 1998: 36).

Mekânların feminizasyonuna dair en yakın zamanlara bakıldığında ise farklı kültürlerden kadınlara uygulanan ezme biçimlerinin de farklılaştığını, bu farkındalıkla da davranış biçimlerinin etnomerkezci yapısını “ırk ve cinsiyet” kesişimleri ile yeniden açıklama ihtiyacının ortaya çıktığı görülmektedir (McDowel, Peake, Akt. Özgüç, 1998:36).

Sınırları, coğrafyayı feminist bir okuma ile birlikte değerlendirirken: mekânsallık ve sınırın ilk oluşum evrenine tekrar bakmak gerekiyor. Eşitsiz toplumsal ilişkilerin, mekânsal farklılaşmalar ile sınıflandırılması meselesinin, cinsiyete dayalı şiddetin ezme yöntemlerini örtmeye çalıştığı izlenmektedir.

Coğrafya ve mekânsallık aslında üretilmiş ve algılanabilir bir toplumsal yapıttır. Toplumsal bir çıktı ya da ürün olarak mekânsallık, insanlar arasındaki ilişkilerin zemini, ortamıdır. Coğrafya üzerinde insan ve alan kavramları ilişkilendikçe mekânsallık bir cisimleşme biçimidir. Toplumsal yaşamın, kronosistem yani zamansal ve ekosistem yani çevresel, mekânsal yapılanması insanlara ilişkin birlikte yaşam dinamiklerinin nasıl maddi oluşturulduğunu, sınırlandırılarak çerçevelendirildiğini, somutlaştırıldığını betimler. Buradan hareketle feminist coğrafya sadece alan ve mekân değil, bu nesnelliğin içinde öznelliği yani mekânsal deneyimleri, buradaki kadınlık konumunu da anlatır (Keith M., Pile S., Akt Schick, İ.C, 2014: 26).

Toplumsal cinsiyet kalıp ve ön yargılarıyla beraber iktidar ilişkisini değerlendirdiğimizde, cinsiyete ilişkin ayrımcılık ve şiddetin farklı formlarla yeniden üretilmesinde mekânsallığı irdelemek gerekiyor. Feminist yazarlardan Terasa d Lauretis, mekânsallık algısı ile birlikte cinsiyet söylemlerinin farklı formlarda ama sürekli devam eden inşasını açıklarken Foucault’dan esinlenerek “cinsiyet

teknolojisi” metaforu üzerinden anlatmıştır (Lauretis T., Akt Schick, İ.C, 2014: 27). Burada cinsiyet inşasının oluşturduğu mekânsal, cinsiyet kimlikleri ile ayrıştırılmış yapı metaforlarının içinde, cinsiyetin teknolojisi, ayrıştırıcılığın otonomisinden söz etmek gerekiyor. Toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin sınıflandırmanın, makineleşmiş bir otomasyon sistemi gibi hazır kalıplarla oluşturulduğunu, yaşantılandığını, kavramlaştığını ve mekânsallık da olduğu gibi yeniden ve yeniden inşa edildiğini görüyoruz. Burada, toplumsal cinsiyet ve mekânsallık ilişkisini tartışırken, “kamusal – özel alan” ayırımına gidilen yolları farklı bir dinamikle yeniden okumuş oluyoruz.

Feminist teorisinin toplumsal cinsiyet eşitsizliği, patriarkanın sürekli inşası ve sürekli yeniden inşasına dair eleştirdiği “kamusal ve özel alan” ayırımı ve karşıt hale getirilmesi “cinsiyet teknolojisi” terimi içinde toplanıyor. Duncan’ın çalışmalarında vurguladığı gibi “hem politik hem de mekânsallık boyutu ile bu ikircikli durum, toplumsal cinsiyet, cinsiyete dayalı ayrımcılık ve bu ayrımcılığın oluşturduğu rolleri, statüleri yeniden inşa etmeye, kadınlar üzerinde yıkıcı bir denetim mekanizması kurmaya, hükmetmeye, ezmeye ve böylece patriarkayı ve ona bağımlı iktidar yapılarını korumak üzerine kurulmuştur” (Duncan N., Akt Schick, İ.C, 2014: 28). Burada koşul şart ile izlenen korunanın patriarka kavramının kendisi olduğu ve bu korumanın, korunan kimlikler ile bizi karşılaştıracığını, bu ikiliğin ters yüz edilmesinin zaman, mekan, alanların bölünmesi ve daralması ile günümüze geleceğini üzerine tartışılmaktadır.

Bu çalışmada: kadın kimliği ve cinsiyete dayalı şiddet ile ilgili tartışma, beni kültür ve sınır odaklı bir toplumsal algının ekseninde yürütüyor. Burada: sözlü tarih çalışmalarında olan farkındalık ile belki “feminist coğrafya” kavramının kapsayabileceği ve eklemlendiğinde vücut bulabilecek başka bir bilgi pratiğini tartışmak gerekiyor. Bu noktada: D. Koğacıoğlu’nun 2008 yılında tartışmaya açtığı “Eşitlik Feminizminden Farklılık Feminizmine” isimli makalesindeki soruların üzerinden gitmek yanlış olmayacaktır. Kadın çalışmalarının akademik düzeyde üretim sürecinde: iki farklı sistemi tartışmak için Koğacıoğlu’nun çalışması zihin açıcıdır. Cinsiyete dayalı şiddet, namus, erken yaşta evlilik ve annelik problemlerine eleştirel bir yaklaşım sorunu bölgeselleştiren, etnikleştiren ya da sınıfsallaştıran

tutumları sorgulamaktan geçer. “Feminist coğrafya” perspektifi, bu tür bir sorgulamadan hareket ederek, kadınlık deneyimlerinin ortaya çıkışındaki ortaklıkları açığa çıkarır. Bu açığa çıkarışta, sözlü tarih yöntemini kullanmak neredeyse kaçınılmazdır. Feminist coğrafya: farklılıkları belirginleştirir ancak bu belirginlik kazanan unsurları özcü bir gelenek söylemi olarak üretmek feminist metodoloji açısından tehlikelidir.

Geleneksellik, kadınlar üzerinde patriarkal sistemler tarafından kurulan “ezen – ezilen” ilişkisini kurgulayan tahakküm severler tarafından, bu ezme biçimlerini örtmek ve meşrulaştırmak için anlam dışı kullanılıyor. Ancak “gelenek kavramını” anlam dışı kullanmak da yönetime veya döneme göre meşruluk algısına tabi tutuluyor. Örneğin: kendileri de “gelenek söylemini” patriarkal sistemlerin hizmetine sunan sömürgeci anlayışın hakim olduğu devletler, Afrika’da ya da Hindistan’da “çok eşlilik, cinsellik içeren dini ritüeller” üzerine kabul edilemez olduklarına dair söylemler oluşturdular (Narayan, Mamdani, Povinelli, McClintock, Mani, Akt Koğacıoğlu,2009: 351 a).

Bu sömürgeci otoritelerin, kendilerinden bağımsız ürettikleri “gelenek’in altında ezilen kadınlar” söylemi, “öteki kadını – kahverengi kadını, öteki adamdan – kahverengi adamdan kurtaran ve üstün beyaz adam” kavramını tasarlayarak, sözde yeni koruyucu zeminler inşa ediyordu (Spivak, Akt Koğacıoğlu,2009: 351 b). Aynı dönemde, bu sömürgeci otoritelerin yani üstün beyaz adamların geldikleri ülkelerde, kadınların ve çocukların erkeklerin mülkü olarak görülmeleri, cinsiyete dayalı ayrımcılık ve şiddete maruz bırakılmaları yok sayılıyordu. Sömürgeleştirdikleri bölgelerde “öteki kadınları kurtarmak” üzerine kurulan söylem, hem bu patriarkal iktidarı meşrulaştırıyor hem de bu imajın örtüsü ile beraber yeni hükmetme alanları oluşturmalarına zemin hazırlıyordu (Abu-Lughos Akt Koğacıoğlu,2009: 352 c).

Koğacıoğlu 2008 yılında yürütmüş olduğu “farklılık – kültür – kabuller” üzerine tartışmasında bir yandan cinsiyete dayalı şiddetin yerindenliğini öte yandan şiddetin görünmez kılınması sürecinin farkına varmamızı sağlamıştır:

“...bu mesele, kültür, ben ve ötekiler üzerinden kurulan bir mücadele alanıdır. Bu bizim geleneğimiz demek güç toplama mekanizmasıdır. Ben seni ezmek istiyorum: ama açıkça ben “seni ezmek istiyorum” demiyorum. Ama “geleneğimiz bu” diyorum. Tarihin tüm zamanlarından gelip hep devam etmesi istenen, insanlardan bağımsız bir gelenek hayali peşinde olmak... Bu gelenek söyleminin anlam dışılığı, neredeyse tüm toplumlarda görülen bir “ezme” biçimi. Modern toplumlarda bu “ezme” biçiminin nasıl örtüldüğünü bulmak gerekiyor. O zaman bu kavramların yerini hukuk alıyor. Bizlerin kamusal aklını kanunun temsil ettiğini düşünüyoruz. Moderniteden sonra hepimiz akıllı insanlar olduk, akıl üzerinden üstünlük kurmaya ve aydınlanmaya başladık, bunun da en iyi üstünlük kurma biçimi olduğunu benimsedik...”

Koğacıoğlu Dicle, “Eşitlik Feminizminden Farklılık Feminizmine” Yersiz Şeyler, Ağustos 2015, (Çevrimiçi) <https://www.yersizseyler.wordpress.com/2015/08/19/esitlik-feminizminden-farklilik-feminizmine-dicle-kogacioglu/>, 17 Eylül 2018.

Bu görünmezlikleri aktarırken, nesnelleştirdiğimiz sosyal sorun tabakalarının arasında öznenin yitirildiğini, mekânsal olarak görülmediğini ve zamansal olarak varlık sürdürmediğini görüyoruz. Burada kadın kimliği, kimliğin yitirilişi ve bu kimliksel krizlerin “aile içerisinde yaşanan şiddet, namus adına işlenen şiddet veya gelenek söylemi” olarak adlandırılmasını konu edinmek gerekiyor. Nesnelleştirilmiş ve müdahale planı belirli olan tüm sosyal sorunların içerisine “kadın sorunu” eklenebilir mi? Bu ekle ve çıkart modeli içerisinde, yitirilen ve özcü gelenek söylemleri ile kelimeler mütemadiyen değişerek aynı yerden üretilen öznenin yitimine değinmek istiyorum. Bu noktada Koğacıoğlu (2008) aynı özcü geleneksel alanda farklı söylemler ile yitirilen özneyi, kadını tartışıyor:

“...Ülkemizde kuralların nasıl dönüştürüldüğüne bakmak gerekiyor. Kuralları nasıl koyuyoruz ve bu kuralları oluştururken kadınları ve baskı altında kalanları nasıl konumlandırıyoruz? Daha önceleri “namus cinayeti” denen kavram üzerinde tartışma daha azdı. Şimdi bakıldığında ise “namus adına işlenen cinayet” kavramı üzerine araştırma raporları, yayınlar var. Bu konu

üzerine eğilme ve çözmek üzerine bir ihtiyacımız var. Bu yeni bir durum. Eskiden bu ihtiyacın başka bir yapılanması biçimlendirilmişti. Eskiden gelenek söylemi vardı. Bizden uzaktaydı. Orada bir köy var uzakta, gitmesek de görmesek de...”

Koğacıoğlu Dicle, “Eşitlik Feminizminden Farklılık Feminizmine” Yersiz Şeyler, Ağustos 2015, (Çevrimiçi) <https://www.yersizseyler.wordpress.com/2015/08/19/esitlik-feminizminden-farklilik-feminizmine-dicle-kogacioglu/> , 17 Eylül 2018.

Koğacıoğlu (2008): cinsiyete dayalı şiddetin bazı bölgelerde gelenek söylemleri ile birlikte tartışıldığını anlatıyor. Ancak bu söylemlerin “farklılık ekseninde”, gelenek adına meşrulaştırılmaya çalışılan sorunların sadece varlığını bildiğini ve politika üretmediğini aktarıyor. Koğacıoğlu (2008) çokkültürcülük ile ilgili analizlerinde, farklılıkların kabulünü ve bu kabulle birlikte örtülen cinsiyete dayalı şiddet ve ayrımcılığı başka bir perspektiften sunuyor. Farklı olanları dışsallaştırarak, üstünlerin yani egemenlerin, onların farklılıklarını kabul edip öznelliklerini yok saydığını söylüyor. Egemenlerin şimdiyi paylaştıklarını, var olduklarını ve onların yani farklı, öteki gösterilenlerin yok sayıldığını aktarıyor. Bu zamansal bakışta, onların yani ötekilerin geride kalmış görüldüğünü, “geride kalmışlıkları, insanlık dışlıkları” illüzyonuyla yok sayıldıklarını vurguluyor. Bu illüzyona bağlı durumu, varlık ve yoklukları, başka bir okumayı mümkün kılıyor.

Koğacıoğlu Dicle, “Eşitlik Feminizminden Farklılık Feminizmine” Yersiz Şeyler, Ağustos 2015, (Çevrimiçi) <https://www.yersizseyler.wordpress.com/2015/08/19/esitlik-feminizminden-farklilik-feminizmine-dicle-kogacioglu/> , 17 Eylül 2018.

Buradaki tartışmada: aslında çokkültürcülük içerisinde simgeleştirilmiş farklılıklar ile açıklanmaya çalışılan cinsiyete dayalı şiddeti ve “diğerleri” olarak görünün ama aslında ortak “cinsiyete dayalı ayrımcılık” söyleminden azade olmayan kadınlık deneyimini eleştirmektedir. Burada: coğrafya ve coğrafyanın

feminizasyonunu: sınırlar, mekânlar ve görsel antropolojik oluşumlar tarafından okuma faydalı olacaktır.

Türkiye’de feminist coğrafya ve antropoloji içerisinde kadın kavramı: “ithal perspektiflerle evde antropoloji, köy ve kent çalışmalarında kadın kimliğinin sembollerini keşfetme” kavramları üzerinden tartışılmıştır.

Gedik (2013), antropolojiyi feminist perspektif ile değerlendirme sürecini analiz ederken, kavramların yeniden oluşturulması ihtiyacı oluşmaktadır. Antropolojinin “evlenme biçimleri, soyun devam etme ve akrabalık biçimleri, aileler, topluluklar” üzerinden kadını konu edinmesinin yeni bir toplumlaştırma algısı ile incelenmesi gerekmektedir. Antropolojide kadın imgesinin daha çok “fedakarlık”, “bakım emeğini üstlenme” üzerinden yer aldığını, bu durumun “kadının konumu, toplumsal cinsiyet, kimlik ve etnisite” ile ilgili çalışmaların ivme alamamasına sebep olmuştur (Gedik, 2013: 205).

Sınırların ortaya çıkışı ve ulus devletlerin inşasına ilişkin sürece, toplumsal cinsiyet değişkeniyle bakıldığında: ulusu temsil edenin “erkek”, korunması gerekenin de “kadın” olduğu bir söylemle karşılaşılır. Bu fikir mukayesesinde bakıldığında: “kadınlık konumunun aynılığından” söz etmek mümkün görünmüyor. Aslında ambivalans bir zemin gibi hissedilse de kadınlar arasındaki farklılıkları değerlendiren bir bakış açısı oluştu. Feminizmin cinsiyetine dayalı şiddete ve ezen – ezilen ilişkisine dayanan teorisi içinde, feminist antropolojide de tartışılan “farklılıklar” vurgusu girmeye başladı. (Berktaş, 2006: 65).

Feminizmin büyük anlatısının içinde, coğrafya ve sınır algısında vurguladığımız üzere, yaşamsal farklılıklar ve kültürel bağlar açısından farklılaşmış bir dünyada yaşadığımızı: ancak bu coğrafyanın kadınların tüm farklılıklarına karşın ötekileştirilen ve baskıya maruz kalanların paylaştığı tek bir mekan olduğunu unutmamak gerekiyor (Berktaş, 2006: 66).

Coğrafya ve sınırları algılamak, kavramlar arasındaki mübadelenin ve bu mübadele içerisinde kadınlık konumunun nasıl değerlendirildiğinin, kadınlar arasındaki farklılıkların birbirleri ile nasıl ilişkilendirildiğinin farkında varmak

gerekiyor. Burada Berktaş (2006), normatif kültürel göreceliğe vurgu yapıyor ve farklılıkları açıklayan şeyin sınırların içerisinde var olan kültürler olduğunu, yani farklılıkların farklılıkları açıkladığını, bunun yaşadığımız dünyaya, mekana, coğrafyalara ilişkin kurgularımızla ilişkilendiğini aktarmaktadır (Berktaş, 2006: 68).

Türkiye’de antropolojinin gelişimine bakıldığında: kadının “aile kurma biçimleri, annelik rolü, soy bağları” üzerinden ele alındığı görülür. Çalışmaların: “soy bağlarının içerisinde kadın, aile ve akrabalık bağları, akrabalık bağlarının ana unsuru olarak kadın imgesi ile yaptığı okumalar: Türkiye’de feminist hareketin 1960 – 1970’li yıllarda “kadınları ekle ve karıştır” olarak eleştirdiği söylem ürünlerinin örneğini oluşturur.

Kadın kimliğinin antropoloji içerisinde her kavramla eklemlenmesi yerine bir analiz kategorisi olarak varlık ve coğrafya – kültür ilişkisini, cinsiyete dayalı şiddetin oluşturduğu ezme biçiminin aynılığı ancak kadınların farklılıkları ile birlikte tartışmak gerekir. Burada: feminist coğrafya, kültür araştırmacılığında farklılıklar, ekosistem ve kronosistemde konumlar üzerinden kadınları ve kadınların coğrafyasını konuşmak gerekiyor.

Bu çalışmada, kültür ve coğrafya kavramları üzerinden feminist metodolojinin yardımıyla, sınırda yaşayan kadınların “erken yaşta annelik ve namus kavramına” bakış açıları tartışılacak, yaşam deneyimleri ve baş etme stratejileri: farklılık ve çokkültürlülük kavramları üzerinden değerlendirilecektir.

1.1 Görsel Antropoloji, Sınırın Ortaya Çıkışı ve Değişimi

Modern çağlarda ulus devletlerin inşası ile birlikte sınır kavramı, öncelikle yaşam alanlarının bölümü açısından görsel antropolojik, sosyal alana empoze edilen ve onu tarihleştiren bir fenomenolojik algı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sınırlar ile ilgili yapılan akademik çalışmalar: coğrafya, mekân, tarih ve ekonomi gibi alanlarda ilerlemektedir. Sınırlar çalışıldığında, uluslararası hukukun, siyasetin veya ticaretin terimleri daha çok literatürde yer almaktadır. Tüm bunlarla birlikte

sınır, var olmak, yaşantısallık kavramlarıyla da ilgilidir. Küresel çağda, sınır kavramları yeniden tartışılmaktadır (Özgen, 2004: 17).

Sınır kavramında: kimlik olarak belirlenen ve bu kimliği doğrulamak için gerekli olan koşullar birleşmektedir (Cohen, 2000: 12). Bu nedenle görsel antropolojik yani fiziksel sınırlar ve sınırın sosyal alana entegrasyonu ile meydana gelen değişim odağı incelenecektir.

Tanım olarak bakıldığında sınır, bir hattı, boyu, alanı, hududu, sonu, limiti, ucu, ifade eder. Modernite öncesinde kuramcılar, sınır boylarının krallıkları, toplulukları ayıran bir özelliğe sahip olduklarını belirtirler (Prescott-Triggs, Akt Tekin, 2014: 25). Günümüzde de bu görüşün görsel antropolojik bir temeli olduğu ancak vizyon olarak devam etmediği gözlemlenmektedir.

Sınırların, geleneksel devletlerde daha çok hudut boyu kavramı ile karşılandığını, sınırların daha çok ulus devletlerin ortaya çıkışıyla birlikte belirginleştiği aktarılmaktadır (Giddens, Akt, Tekin, 2014: 28). Avrupa’da hudut boyları ve sınır kavramına doğru olan değişiklik, hem mekânsal hem de siyasal olmuştur. 17.yüzyılda hudut boylarının geleneksel, dağınık, keskin çizgiler ile ayrılmamış olduğu görülmektedir. 17.ve 18. yüzyıllarda savaşlar, göç ve sonucunda alınan siyasi kararların, hudut boylarının sınır kavramına dönüşmesinde etkisi olduğu söylenebilmektedir. 19.yüzyıla kadar kıtanın daha az mekânsallaştırılmış kısımlarında, henüz sınır kavramının geçirdiği aşamaların tamamlanmadığı izlenmektedir. Bu dönemlerde, sınırdaki yaşayan insanlara devletlere ait olma opsiyonu uygulaması oluşmuştur (Tekin, 2014:28).

Modern öncesi ve sonrasına bakıldığında, sınır kavramında özellikle de ulus devlet yapıları ile birlikte radikal bir değişim olmuştur. Modern sınırlar, insan eli ile çizilen modern durumlardır, sosyal alanlara empoze edilirler, tarihleştirilirler. Sınırlandırmanın tanımı Heideggerci anlatımla açıklanırsa, sosyal alanın belirli bir biçimde çerçevelenmesidir. Farklı bir açıklama ile sınır oluşturmak, flu bir alandan keskin bir sınır çizgisine geçişi ifade eder (Strassoldo Akt Tekin, 2014:34). Burada sınırlandırma kavramının kendisini, bugün dünyanın yaşadığı sosyopolitik sorunların

temelinde aynı çerçevede yeniden tartışmak mümkündür. Halen orta doğuda yaşanan ve ülkemizi de derinden etkileyen real gerçeklik, modern sınır anlayışının çevremizde yaşanan sorunlara temel teşkil ettiği savını desteklemektedir.

Dünya savaşlarının sonucunda bağımsızlığa dair talepler sonucu ortaya çıkan ulus devletler ve yeni sömürgeci topluluklar, farklı coğrafyalarda sınırların ortaya çıkışını hızlandırdı. Savaşlar sonucu iktidarı elinde bulunduran batılı ve egemen olan güçler, bağımsız devletlerin sınırlarını belirlemiştir. Burada çizilen politik sınırlar, Ortadoğu coğrafyasında yüzyıllardır süren toplumsal, tarihi, dini, kimlikli yapıların dokularını ayırtmıştır. Tarihsel birikim, birlikte yaşama kültürü, farklılıkların kabulünün aksine bu hızlı ayrışma, bu coğrafyalar bulunan toplumsal dokulara zarar vermiştir. Ulus devletler ile birlikte oluşan ve türdeşliği savunan sistem, politik sınırları kalınlaştırmış ve insanlar arasında toplumsal hareketliliği azaltmıştır. Tüm bunlarla birlikte, öncesinde beraber yaşayan, I. ve II. Dünya Savaşlarından sonra ayrılan sınırlarda kalan insanlar bağlantı halinde kalarak, kültürel mübadeleyi sağlamaya devam etmiştir. Sosyal kurumlar, toplumsal hafıza ve sözlü tarih üzerinden, geçmişten devralınan sosyal, siyasal ve kültürel ilişkilerin devamlılığın olduğu gözlemlenebilir (Aras, 2014: 16). Dolayısıyla sınırların görsel olarak ayırdığı kültürlerin etkileşimi tartışılırken, bu kültürler arasındaki geçişin sözlü tarihte ve medeniyetlerin ittifakında nasıl kurgulandığına bakılmalıdır. Burada: coğrafya bilgisinin dışında ilişkisel bir bütünlükten söz edilebilir.

1.2 Ulus Devletler ve Sınırlar

Ulus devletlerin inşa sürecinde, “benzerlik - türdeşlik - aynılık” kavramları öne çıkarken: “çoğulculuk – farklılıkların kabulü – çokkültürlülük” kavramlarının tartışıldığı sınır algısı kavramı günümüz ulus devletlerinin birçoğunda önem kazanmış bir gündemdir.

Ulus devletlerin inşası: türdeşlik, aynılık zemininde kurgusal olarak tartışılacaktır. Ulus devlet projesi, 18.y.y’dan itibaren gelişen ve durum itibarıyla küresel boyutta yaygınlığa ulaşan bir yapılandırma biçimidir. Burada, ulus devlet

kurgusunda idealar ve bu ideaların karşılığını tartışmak gerekmektedir. Ulus devletlerde, bir türdeşlik ideası bulunmaktadır.

“Devlet aygıtı ile ilişkisi, hukuki bir kavram olan vatandaşlık bağı ile sağlanan bu insan topluluğu “ulusal” olarak kurgulanan ve yine türdeş bir bütün oluşturduğu düşünülen topraklar üzerinde yaşamaktadır. Ulus devletin sınırları “ulus” olarak tanımlanan insan topluluğunun ve bu insan topluluğunun üzerinde yaşadığı “ulusal” toprakların tümünü kapsar bir biçimde çizilir. Kurgudaki bu mükemmel ulus devlet böylelikle tüm parçaları birbiri ile uyumlu bir birliktelik oluşturan türdeş bir bütün olarak karşımıza çıkar” (Erözden,2013: 158).

Bu homojenliğin, çokkültürcülüğü nasıl tanımladığına baktığımızda, “etnisite, yapabilirlik, etno – merkezcilik baskısı” kavramları ile karşılaşılmaktadır. Burada farklı kültür ve kimliklerin, statü ve yapabilirliklerini köktenci bir anlayış ile reddetme ve farklılıkları baskılama meydana gelmektedir.

Fransız İhtilalinden günümüze ulus devlet modeli yaygınlaşmıştır. Fakat ulus devlet modeli ve toplulukların barındırdıkları farklılıklar arasında uyumsuzluk vardır. Hak temelli tüm ulusal ve uluslararası kurumsallaşmalarda farklılıklar, mikro ve mezzo düzeyde geçmiş yıllara oranla çok fazla hak elde etmiştir. Bu bağlamda, ulus devlet modelinin toplum ve farklılıklar arasındaki uzaklığı arttığı görülmektedir. Bunu, ortaklıkların çokkültürcülük ile farklılıklarını kabul eden bir yapı ile tartışmak gerekmektedir (Barın, 2011: 104).

Ulus devlet olgusunun benimsenmesi ile birlikte, bir siyasal topluluk olarak kabul edilen ulus, bu topluluğun örgütlenmesi olan devlet, devletin siyasi egemenliğinin var olduğu alanı kapsayan ülke kavramları, birbirinin içinde yer alan bir anlam bütünlüğü oluşturmuştur (Davutoğlu, Akt. Tekin, 2014: 39).

Ulus devletleri tarihsel kırılmalar ve ülkelerin mülkiyet üzerinden ayrışması ile birlikte kurgulanan bir yönetim modeli olarak tanımlamakla beraber, araştırmacılar sosyolojik olarak ulus – devlet kavramının alt kategorilerini incelemişlerdir.

Ulus devletlere sosyolojik yaklaşımın ana hatları tanımlanmıştır:

Modernleşme çağımızda Avrupa’da başlayan bir mefhum olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitleleri, ekonomi politığını, siyasal sistemleri, medeniyetleri değiştirme potansiyeline sahi modernleşme kavramına, daha çok pozitif bir algı ile yaklaşılmaktadır. Bu pozitif yaklaşımın neden olduğu bir diğer kavramsallaştırma, modernitenin küresel ölçeğe ulaşması ve bu değişimlerin küreselleşme eğiliminde olmasıdır. Akabinde gelen girişim ise küreselleşme eğilimi oluşturan bu kitlesel koşulların açıkça irdelenmesidir. Burada kuramcılar, ulusun modernliğini veya tarih dışılığını savunur durumda değildir. Sosyolojik kuramlar açısından durum değerlendirildiğinde, iletişim ve çatışma bağlamında meseleyi tartışma platformuna getirmek mümkündür. İletişim kuramlarının kesiştiği alan: modernleşmenin neden sonuç ilişkisi içinde kültürel değerleri ilettiği, taşıdığı gözlemi üzerinde birleşmektedir. Bu taşıma süreci, kitlesel iletişim ve etkileşimi ortaya çıkarmış, bu durum ulusun oluşumunda asıl bileşenlerden biri olarak kabul edilmiştir. Burada tartışılan sosyolojik kuramlarda, iletişim faktörünün yanında daha baskın olarak kültürel aktarımın da bir analiz yöntemi olarak kullanıldığı söylenebilir (Erözden,2013: 9).

Ulus devletler ile ilgili sosyolojik kuramların içinde yer alan çatışma kuramında ise kitlesel dönüşümlerin sürecinde moderniteye önemli bir yer verilmektedir. Ancak çatışma kuramlarını iletişim kuramlarından farklılaştıran en temel vurgu, uluslaşma sürecini sadece yalıtılmış olarak modernizme ve beraberinde ortaya çıkan gelişmelere dayandırmamasıdır. Çatılma kuramları, ulus devlet sürecini belirli bir temsil ile kitleleşmiş katmanlar, düşünsel süreçler ve teoriler ya da siyasal yapılanmalar arasındaki çatışma alanında tanımlarlar (Erözden,2013: 16). Burada çatışma eksenini anlama çabası gösterirken, modernleşme ile birlikte sınırlandırılan ya da belirlenen ve bu belirli kimliklerde var olmak üzerinden yapılanan gücü anlama ihtiyacı doğmaktadır.

1.2.1 Çokkültürcülük ve Toplumsal Cinsiyet İlişkisi

1980’lerden itibaren batı coğrafyasının gelişmiş ulus devletlerinde yaşanan kimlik hareketleri, ulus devletin homojenliğe dayalı bir yapı olması gerektiği fikrinden uzaklaşmasını ve farklı kültürlerin bir arada yaşamasının olanaklarını

aramıştır. Kültürü ve kültürel farklılığı bir veri alan bu yaklaşımlar toplumsal cinsiyet normlarının kuruluşu süreci ile doğrudan bağlantılıdır.

Yakın  ağda ulus devletlerin inşası ile kimlik ya da türdeşlik bir iktidar görevi gibi tasavvur edilmektedir. İktidar, kaidelerini ve düzenini kendisinin belirlediği bir türdeş kimliğin idarecisi olur. Ulus devlet mantığında ise kimlik ve türdeşlik söz konusu olduğuunda giderek daha da sertleşen bir yönetme çabası var. Modern devletler, özneyi özdeşleştirmeye meyillidir,      türdeşliği yerleştirebilmek için tek bir kültürel kod ve kitlesel mevcudiyet tanır ya da çoğul olanı kabul ederken tek bir referans kimliği varsayar. Ulusal i ideolojiler, kültürel göreceliliği ve farklılıkları dışlayıcı niteliktedir. Aslında burada marjinalleşmiş isteklilik, etnik arılaştırma ya da tek tipleştirmedir (Cuche, 2004: 123).

Günümüzde, aslında ulus devletlerin aşkın formlarının içinde belirledikleri alan dâhilinde olmasa da içerdikleri gruplar bakımından farklılıklardan, çok kültürlü kitlelerden bahsetmek mümkündür.  okk lt rc l ğ  bu zeminde konuştuğumuzda, kültürel çoğunlukların tanınması ile birlikte diğer tüm kitleler ve kültürlerin adil davranış görmesi beklenmektedir (Cuche, 2004: 143). Bu bağlamda: ulus devlet içerisinde kültürel bir sınır varlığından, bir ortak kültür ve türdeşlik ideasından bahsetmek gerekir.

Toplumsal cinsiyet ve  okk lt rc l k kavramlarının aslında doğrusal olmayan bir ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür. Burada yürütülen tartışmanın odağında kadın çalışmalarında “ortak noktanın cinsiyete dayalı şiddet” olduğu “ezen – ezilen” ilişkisindeki hegemonik baskının zarar vericiliği üzerinden söz edilirken,  okk lt rc l k kavramında ilişkilerin kültürel bazlı farklılıklarından ve farklılıkların kabulünden söz etmektedir. Farklılıkları toplumsal cinsiyet ekseninde bir tartışma ihtiya ı da feminist söylem içerisindeki “türdeşlik” ve eş zamanlı olarak bu türdeşliğin eleştirildiği “farklılıklar” ve bu farklılıkların cinsiyete dayalı şiddetin patriarka tarafından açıklandığı veya normalleştirildiği bir söylem olarak kullanılması üzerinden açığa çıkmaktadır.

Toplumsal cinsiyetin kavramının tanımlarına baktığımızda: en temelde toplumda cinsiyete dayalı farklılıkların: bir ezme aracı olarak görülmesi ve bu sistematik ezen – ezilen ilişkisinde toplumun cinsiyetlere atfettiği rollerin bütününe karşılık gelmektedir.

Scott, toplumsal cinsiyetin, tarihsel tartışmalarda bir analiz kategori olarak kullanılmasını önermiştir. Bu bağlamda, feminist tarihçiler, “kadın” kategorisi yerine etkili bir söylemsel analiz kategorisi olarak “toplumsal cinsiyet” kavramını literatüre eklemişlerdir. Burada en temelde tarih yazımını ilgilendiren konu, kadınların biyolojik cinsiyeti değil, “cinsiyetleri sebebi ile maruz kaldıkları ayrımcılık ve cinsiyet sebebi ile varsayılan yapabilirliklerinin sınırlılığı” yaklaşımıdır (Berkday, 2006: 29).

Toplumsal cinsiyete ilişkin kuramcıların önermelerinde ise farklı tanımlamalar bulunmaktadır. Bu alanda: Jessie Taft: kadınların kültürel olarak marjinalleşmesi fikrini açmış, toplumsal cinsiyete dair, toplum analizinin merkezine iktidarı ve dışlanmayı yerleştirerek, kalıpyargıların yerine “toplumsal rol” kavramını geliştirmiştir. Mead’ın “Male and Female”, Talcott Parsons’un “ailedeki toplumsallaşma ve etkileşim süreci” adlı eserleri, Simone de Beauvoir’ın “kadın”ı farklı politikalar içermektedir. Toplumsal cinsiyeti, Parsons toplumun işlevsel zorunluluklarına, Mead insan gelişiminde kötü tanımlanmış bazı biyolojik kuramlara, Simone de Beauvoir ise erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkilerin, ben – öteki yapısına başvurarak, bir analiz kategorisi olarak kullanmıştır. Simone de Beauvoir’ın gördüğü farklı bir boyut ise iktidardır. Mead ve Parsons, toplumsal cinsiyeti alan görerek, olguyu toplumsal istikrar görüşü etrafına sentezlediler. Simone de Beauvoir ise kadınlara hükmetme olarak kurguyu sentezlemiştir. Parsons’ın roller arasındaki ayrımı, 1960 Amerikan sosyolojisinde muhafazakâr tanımla, çekirdek ailenin gerekliliği ve cinsiyet rolleri üzerinden yapılanmıştır (Connell, 1998: 59).

Toplumsal cinsiyete ilişkin tanımlamalarda: kavramın normatif algısıyla ilgili tartışmaların olduğu görülmektedir. Butler’a göre (2009) toplumsal cinsiyetin normatif bir formu olduğu iddiası, cinsiyetler ile ilgili normatif teoriler ile aynı kapsamda değildir. Toplumsal cinsiyet, bireylerin birlikte doğdukları ya da ait

oldukları bir kavram değildir. “...*Toplumsal cinsiyet: eril ve dişilin, toplumsal cinsiyetin varsaydığı hormonal, kromozomal, ruhsal ve performatif ara formlarla birlikte üretilmesi ve normalleştirilmesinin gerçekleştirildiği aygıttır....*” Buradan kurgulanan analizle, toplumsal cinsiyet kavramının sadece eril ve dişilin matrisi olduğunu değerlendirmek, çok elzem bir anlamı flulaştırır. Toplumsal cinsiyete ilişkin bu durumda, bağdaşık bir karşıtlığın üretilmesinin şartlı olduğunu ve bir değer pahası ile birlikte geldiğini, bu şartların dışında kalan toplumsal cinsiyet permütasyonlarının da normatif değerlemeler kadar bu alanın bir parçası olduğunu izlemek mümkündür (Butler, 2009: 75).

Çokkültürcülük tanımlarını ve teorilerini incelediğimizde ise, kavramın “çokkültürcülük veya çokkültürlülük” kavramları ile anlamdaş olarak, “farklılıkların kabulü ya da bir aradalığı” tanımları üzerinden tartışıldığını görüyoruz. Çokkültürcülük kavramına ilişkin kuramların ortaklığı, farklılıkların bir arada var olabilmelerinin şartlarını ortaya koyma çabasıdır. Bu çabanın, Batı’nın siyaset değerleri ile uyumluluğu ya da entegrasyonu konusu ise farklı biçimlerde incelenmektedir. Müşterek geçmişi ve kültürü paylaşmayan toplulukların, bir arada yaşamlarına dair farklı formüle edilen çözüm önerileri, irrasyonel bir biçimde ortaya konulmaktadır (Köse, 2012: 22).

Toplumsal cinsiyet normalarına ilişkin kalıpyargılar veya cinsiyete dayalı şiddet mitlerinin ise sıklıkla çokkültürcülüğün ardına saklandığını, bu nedenle çokkültürcülük içerisinde kadının öznelliğinin tartışılması gerektiğini konu ediniyoruz. Bu bağlamda Okin’in “Is Multiculturalism Bad for Women” isimli makalesinde Fransa’da göç sonrasında gelen toplulukların kültürel farklılıklarının tanındığını ancak burada çokkültürlü yapı içerisinde “çok eşlilik”, “birden fazla kadın ile evlenme” durumunun da diğer Fransız kadınlarının medeni haklarından farklı olarak tanındığını anlatır (Okin, 1999:10). Burada: çokkültürcülük kavramını tanımlarken toplumsal cinsiyet kategorisi ile analiz etmeye ilişkin bir ihtiyaç açığa çıkmaktadır.

Çokkültürcülük: kültürün yaşantısal bir biçimde değerler sistemi oluşturduğu, bireyin bizzat bu sürecin yöneteni olduğu kabulüyle hareket eder ancak

burada kültürel çoğulculuk olarak da isimlendirilen kavram, aslında bir kültürlenme fikrinin karşıtı olma savındadır (Ardili, 2018: 21).

Kültürleri farklılık kabulü ile korumanın geçerliliği tartışılırken, Okin'in (1999) "Is Multiculturalism Bad for Women" isimli çalışmasında vurguladığı gibi "...feminizmin ve çokkültürlülüğün her ikisinin de kolayca uzlaştırılabilecek iyi şeyler olduğunu varsaymak için çok hızlı davrandığımızı..." ifade ederek, çokkültürcülüğün tüm tanımları ve tanınma sürecinde kadın öznesine dair farkındalığımızın olması gerektiğini tartışmaya açmaktadır.

Okin'e (1999) göre çokkültürcülük, özneliği arka plana itmekte ve feminist teoriyle çokkültürcülük arasında bir gerginlik oluşmaktadır. Okin, çoğunluğun dışında kaldığı varsayılan gruplara verilen haklar ve bunun cinsiyete dayalı ayrımcılıkla ilgili etkilerine dikkat çekmektedir. Kültürü temsil edenler ve hak taleplerinde bulunanlarla, iktidara elde edenler arasındaki ilişkiselliğin nasıl olduğunu sorgulamıştır. Bu bağlamda: kadını ikinci cins kılan başat kültür hegamonisinin tespit edilmesi ve bir yaptırım uygulanması konusunda bir duruş oluşturulmalıdır (Ardili, 2017: 58).

Kültürel kimliklerin bazen de patriarkal şiddeti örttüğünü tartıştığımız toplumsal cinsiyet ve çokkültürcülük zemininde, kültürel gruplar ve normların kadını nasıl konumlandığı üzerine konuşma ihtiyacı açığa çıkmaktadır. Okin (1999) "...çoğu kültürün cinsiyetle ilgili uygulama ve ideolojileri de barındırdığını, öyleyse bir kültürün erkeklerin kadınlar üzerindeki kontrolünü çeşitli biçimlerde kolaylaştırabildiğini varsayabiliriz. Ayrıca cinsiyetler arasında bir güç eşitsizliği olduğunu, daha güçlü kabul edilen erkeklerin bir grubun inançlarını, uygulamalarını ve çıkarlarını belirleme ve ifade etme konumunda olan kişilerdir. Bu şartlar altında, grup hakları potansiyeldir ve çoğu durumda gerçekte antifeministtir. Bu kültürün kadın ve kızlarının, erkek ve erkeklerinkine eşit insan onuruyla yaşama ve olabildiğince serbestçe seçilmiş yaşamları yaşama kapasitelerini büyük ölçüde sınırlıyorlar..." ifadelerini kullanmıştır (Okin, 1999:13).

Çokkültürcülüğe ilişkin feminist teorinin bütünleştiği alanlar değerlendirildiğinde, orta sınıftan Batılı kadınların tecrübelerinden ve kadınlık kurgularından ayrılan ve kimlik siyasetinin tartışıldığı bir alan gelişmiştir. Kadınların

özel kimlikleri, kadınların kolektif, birlikteliği oluşturan kimliğine eşdeğer sayılır biçime gelmiştir. Burada, feminist hareketin içinde de farklılıkların kabulünün sağlanamadığı bir güçten konuşmak gerekmektedir. Burada artan bilincin yeterli olmadığı, tüm eşitlikçi söyleme rağmen özselci farklılık tanımlarının kadınlar arasında da geliştiği, “siyah veya beyaz kadınlar”, “kuzeyli veya güneyli kadınlar” kavramlarının kullanımda olduğunu görülmektedir. Bu kategorize edilen gruplara dair türdeş gerçeklik vaziyeti devam etmiştir. Kimlik üzerinden kurgulanan siyaset, kategorileştirilmiş grupları sadece türdeş veya olağan hale getirmeye değil, eş zamanlı olarak kimlik hudutlarını, iç iktidar farklılıklarını ve içsel olarak var olan ama ifade edilmeyen kişisel fayda kavgasını, bütünüyle reddetme eğilimindedir (Yuval, Davis, 2010: 219).

Yuval ve Davis (2010), Cinsiyet ve Millet isimli çalışmalarında: çokkültürcülük ve toplumsal cinsiyet çalışmalarının sorunsalından da bahsetmiştir. Burada: kadınların homojen sorunu “ezen – ezilen” ilişkisi olmakla beraber kadın gruplarının farklı kültürlerden gelerek oluşturduğu heterojen yapıda, kültürün temsilinin taraftarlığa dönüşmesidir. Burada temsil yerine taraftarlık haline gelen oluşumların eleştirel biçimde değerlendirilmesi ve ötekine ilişkin çok katmanlılığın bilincinde olmaları gerektiğinin önemine değinilir.

Kandiyoti (2007), Cariyer Bacılar Yurttaşlar isimli çalışmasında: kimlik kavramı ve yetersizlikler üzerine yaptığı eleştirisinde toplumsal cinsiyet düzenlemesinin kültürel kimlik ve farkın ifadesinde merkezi önem taşıdığını iddia eder. Kadınların toplulukların sınırları ve topluluğun kimliğinin imtiyazlı taşıyıcıları olarak gösterilmeleri, kadınların modernleşme ile birlikte tanış olduğumuz ulus devletlerin yurttaşları olarak kabulüne negatif etkide bulunur. Burada, kadınların güçlülük ve mücadeleyle kazandıkları yaşam ve yurttaşlık haklarının, demokratik rejimlerin zarar görmesinin ilk kurbanı haline dönüştürülmesi olarak görülür. Özel alana, kültürel mitlerin en belirleyici odağı olarak değer yükleyen sistemler, çoğunlukla “özel” olanın patriarkanın müdahalesi ile şekillendiğini görmememize sebep olmamalıdır (Kandiyoti, 2007: 182).

Bu bağlamda tartışıldığında: “çokkültürcülük” ve farklılıkların kabulünün yaratmış olduğu hümanist kazanım, kültürlerin kadını ezme biçimlerini tanımlamada dayattığı bir farklılık kabulü olmamalıdır. Çalışmada tartışıldığı üzere: “çok eşlilik, mala veya paraya karşılık takas usulü evlilik, gelenekler gereği kadının ikinci sınıf olarak konumlandırılması, kadının mülkiyet üzerinden bir mübadele aracı olarak nesneleştirilmesi” gibi feminist yöntemin kadının insan hakları temelinde karşıt geldiği kavramlar ile çokkültürcülük – kültür aktarımlı normların hak bağlamında “anlamdaş” olmadığı, bu noktada çokkültürcülük ve feminist metodolojinin ayrıştığı da gözlemlenmektedir. Toplumsal cinsiyet ve çokkültürcülük üzerine yapılan tartışmalarda: kültürler arası farklılık kabullerinin zenginliği; ancak kadın üzerinde ezen ilişkisi kuran kültürel kodların çokkültürcülük üzerinden meşrulaştırması tehlikesi vardır. Burada “patriarkanın oluşturduğu keyfi kısıtlılık” ve “kültür kavramı ile örtülen şiddet” olguları ve çokkültürcülüğün varsayımları, toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerinden yeniden sorgulanmalıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

NAMUS KAVRAMINI ANLAMAK

Araştırmada: Türkiye'nin iki sınırında bulunan farklı sosyodemografik düzeye sahip kadınların, “erken yaşta evlilik, annelik ve namus kavramlarına” bakışı değerlendirilmiştir. Bu bağlamda: antropoloji gözlüğü ile feminist perspektiften bakılan kültür kavramında: kadın çalışmalarında ezen- ezilen ilişkisinde ortaklaşan kadınlık konumları ve kadınların coğrafyasındaki farklılıkların açıkladığı farklılıklar ile feminist metodoloji ekseninde namus kavramına etkisine bakılmıştır.

Namus kavramını tartışırken, kadının özne olarak nesneleştirilmiş ve kategorize edilmiş dış toplumsal nedenler ile öznenin yitimi ile karşılaşılacak ve namus adına işlenen şiddetin gerekçesi olarak kullanılan patriarkal ilişkiyi konuşmak gerekir. Bu nedensellik ilişkisini: görme yetileri kaybettirilmiş bir organizmaya karanlık kavramını anlatmaya ya da hakların kadınlara bahşedilmiş görme yetisi gibi yapay bir iktidar ilişkisi ile sunulmasına benzetiyorum. Burada namus kavramının: anlamı dışında, bioiktidarın ve patriarkanın hüneri ile oluşturulmuş bir karanlık olarak kullanıma sokulmasından bahsediyorum. Bu karanlığın sirayet ettiği her yerde belki aydınlanmacı bir feminizm ile Foucault ve panoptikon denklemine bakmak gerekir. Bu denklemde: tüm normal dışılar bir karanlık gücün kontrolündedir ve bu karanlık gücün kontrol ettikleri arasında kadınlar da vardır. Namus kavramı, kendi anlamı dışında patriarkanın oluşturmak istediği tüm karanlık anlamlar için kullanılmıştır. Burada bu karanlığı, yani namusun hükmetme talimi olarak kullanılmasını önce Foucault'un teorisi ile açıklamaya çalışacağım.

Genelin, genelci sistemlerin tamamında kronosistemin bir kesitsel gücü olduğundan bahsetmek mümkün. “...Zaman, tüm doymuşlukların kendine dair bir seslenişini, hiçbir şeyi unutmayan bedenden ya da hafızası kısıtlı yaşamdan tekrar tekrar duyuruyor. Burada, tüm geçmişten duydukları ile birlikte, insanın sesinin titremesi olağan: çünkü burada olasılık dışı bir şeyler var. Yaşamlara dair itiraf haline gelen saklanmışlıklar, bu dolanbazlığı kabul eden ve itiraf edilenler arasından seçen bir bilim anlayışı... 19.yüzyılda üst düzey bir değer atfetme ile kurumsallaşmış olan bilimsel yöntem, tüm bu aşağı söylemi üstlenmek zorunda kalınca antipati uyandırdı. Aynı zamanda, çözilemeyen ve anlaşılmayan, hep üzerine konuşulacak bir mübadele aracı vardı, bir özne bilimi oluşturmanın olasılığı. Bunun paradoksal bir yapısından söz etmek mümkün. Kendi içine, yaşanmış olanlara, yaşantıların apaçıklığına ya da bilincin kendine ilişkin mevcudiyetine dair uzun tartışmalar... Hiç şüphesiz ki toplumdaki hakikat söylemlerinin içinden bazı soruları ayıklıyor:

Hakikatin, eski hukuksal – dinsel itiraf modeline göre üretilmesiyle, bilimsel söylemin kuralına göre mahremiyetin zorla çekip çıkarılması birbirine eklemlenebilir mi? (Foucault, 2010: 54)

Foucault (2010) Cinselliği Tarihi isimli kitabında, cinselliğe dair hakikatlerin, bir engellenme mekanizması ile katı bir biçimde düşünüldüğünü, ortada görülen şeyin aslında bir eksiltme değil, aşırı yükleme, çoğaltma, yetersiz değil aşırı söylem olma durumu olduğunu aktarmaktadır. Hakikat üretmenin iki yolu vardır. Cinsellik ile ilgili gerçekliklerin bir engellenme mekanizmasıyla ve merkezi bir yaklaşımın olmayışı sebebiyle sistem dışı bırakıldığını varsayanlar, diledikleri tahminlerde bulunabilirler. Aslında olan, eksiltme ya da yok etme değil, çarpık bir biçimde üretme, fazla yüklemedir. Burada, cinsellik ile ilgili hakikat itiraf metotları ve bilimsel söylemler arasında bir iç içeliğin olduğunu görmek gerekir. 19.yüzyılda cinsellik ile ilgili söylemlerin, var olan ahlak söylemi ya da akıldışılıkların kayıtlarını tutmak yerine, cinselliğe ilişkin bilme talebinin hangi yöntemlerle ve itiraf ritüellerinin bilimsel düzenlilik şemaları içinde bulunduğu yerlerle ilgisi irdelenmektedir:

“ ...cinsel itirafın zorla elde edilmesini sağlayan bu dev ve geleneksel mekanizma nasıl olmuş da bilimsel biçimlere oturtulmuştur?” (Foucault, 2010: 55)

Birincil olarak, cinsellikle ilgili itirafı ve bireylerin kendilerini anlama yollarını keşfetmek, bireylerin bu anlatı süreçlerinde kendini incelemesi ve bu kendisine ilişkin yolculuğun aşamalarını birleştirmek... Bu bağlamda, katı sorgulamalar, serbest çağrışımlar: tamamı, itiraf usulünü bilimsel olarak kabul edilebilir bir düzleme taşıma metodu olarak kullanılır. İkincil olarak, genelci bir nedensellik koyutuyla: her şeyi konuşma ve sorgulama ritüelleri, cinselliğin bitmez ve birden fazla formlu bir nedenselliğe sahip olduğu ilkesi ile doğrulanır. Cinsel tutumlara dair durumların “kaza, yanlış, eksiklik, aşırılık” bireylerin hayatları boyunca farklı sonuçlara ulaşabileceğini varsayar. Her olay veya patolojinin nedeni olarak cinsellik ilkesi:

“...hem bütüncül, hem titiz, hem de sürekli olması gereken, aynı zamanda bilimsel bir pratik içerisinde işlerlik gösteren bir itirafın arka yüzüdür...” (Foucault, 2010: 55)

Üçüncü olarak, cinselliğe ilişkin örtüklük mecazıyla: Gerçekliğin itiraf metodu ile açığa çıkarılması gerekiyorsa, bu hakikatin konuşulmasının güçlüğünden ya da namusa göreliğine ilişkin yasaklara uymak zorunda olmasından değil, cinselliğin aydınlık olmamasından, kaçınmacılığın içinde olmasından ve nedenselliğe ilişkin toplanan gücün gizil – saklanmış olmasındandır. 19.yüzyılda itiraf bilimsellik ile birleşerek etkinlik alanını değiştirdi. İtiraf artık sadece öznenin gizlediği değil, sorgulananın ve sorgulayanın birlikte konuştukları bir itiraf çalışması ile açığa çıkan, bireyin kendisinde saklı olan bir şekle evrildi (Foucault, 2010 : 55).

Foucault okumalarında: beden, cinsellik, cinsel gelişim, cinsel kimlik gibi kavramların öznenen çıkarılarak nesnellik algısı içerisinde: “genelleştirilmiş, yordanmış, haz ilkesi bağlı ruhsal patolojiler tanımlanmış ve örtük olan yasakların zararları üzerinden odaklanmış” bir tartışma zemini gözlemlemekteyiz. Burada: beden ve sınırlara ilişkin yani günümüz söylemlerinde namus adına çerçevelenen cinsiyete dayalı şiddet meselesini açıklarken, aşırı söylemin ya da nesnelin açtığı

özne sınırlarının ihlalinin ayrıştırıcı bir dil yarattığı görülmektedir. Burada var olan “itiraf” ve “cezalandırma” kavramlarının karşılığını: “namus” veya toplumun “namus adına” kadının kimlik deneyimini: hiççilik gibi bir narsist perspektifle yok eden patriarkal güç ile anlamının doğru olacağını düşünüyorum. Bu karşılılık üzerine öznenin nesnelliği, bu nesnelliğin oluşturduğu kimliksizleştirme, cinsiyete dayalı şiddetin bir kimliğe işlendiğini reddetmek için “ötekilere” yapıldığını anlatma ve bu “ötekilerin” kadınlar olduğunu aynalama gayreti içerisindeyim. Yeniden bir çerçeveleme ile baktığımızda: Foucault’un okumalarında: “ötekilerin” konumuna, ayrışma ve cezalandırma mekanizmalarına değinmek gerekmektedir. Ancak bu ayrışmanın kökenlerin anladığımız ve öznenin yitişini kavradığımızda namus adına işlenen şiddet veya cinayetleri kavrama kabiliyetimizin artacağını tasavvur ediyorum.

Foucault, namus okumalarında zihin açıcı bazı örnekler verir. Bunlardan biri insanları sessizce gözetleyen, kurallar koyan, görünmeyen ama tehdit eden eril güç, yani “panoptikon” söylemidir. Panoptikon aslında, ideal hapsedme ya da izleyerek izole etme tasarımıdır. Panoptikon, etrafı çember biçiminde çevrili bir kuleden, halka ise hücrelere bölünmüş ve tüm mahremi aydınlatarak izlenmiş bir hapisshaneden oluşur. Bu halkada yer alan her hücreyi panoptikonda yer alan kuleden izlerler, kule karanlıktır, karanlığı sembolize eder. Tüm yaşantıları gözetlenenler, hiç görmedikleri ama kurallarını kabul ettikleri bir karanlık kule tarafından izlenirler. Özetle, burada güç türleri, namusun patriarka tarafından anlam dışı kullanımında olduğu gibi, karanlıktırlar, görünmezler, gözetlerler ve istedikleri disiplini, kendi yararlanabilirliklerine göre kadınlar üzerinde uygularlar (Tanesini, 2012: 238).

Foucault’un kuramında olduğu gibi, buradaki “gözetleme- izleme – hükmetme talimi” kadın bedeni üzerinden aslında gerçek anlamı dışında bir denetim mekanizması olarak “namus” olgusu ile kurulmaktadır.

Sosyal antropolojinin de konusu olan “namus” kavramı, çağlar boyunca kadını mülk olarak görmek ve erkek soyunun korunması, bu korunmadaki değişen ilişki biçimleri üzerinden tanımlanmıştır. Namus meselesi, patriarkanın güdümünde, kadının doğurganlık ve cinsiyete ilişkin yetilerinin bir denetim mekanizması içinde

sürekli olarak irdelenmesi, bu denetimin Foucault'un panoptikon örneğinde olduğu gibi eril güç tarafından sürekli izlenmesi meselesidir (King, 2008: 318).

Cinsiyete dayalı ayrımcılık kavramında, kadın bedeni üzerinden anlam dışı kullanımı ile “namus” kelimesinin bir ezme biçimi olarak kullanıldığını, biyo-iktidarın aracı ve disipline edici bir normu olduğunu görmekteyiz. Burada, denetleyen ve düzenleyenin, bu denetim mekanizmalarını kendi yararlanabilirlikleri üzerinden yeniden yapılandırmanın patriarkanın kendisi olduğunu kavırıyoruz. Bu durum, cinsiyete dayalı ayrımcılığı ve kadını denetlemeyi ilke edinmiş ataerkil mekanizmanın devamlılığını sağlamaktadır (Caner, 2004: 19).

Namus, sosyal sistemlerinin kadın ve erkek arasında hiyerarşik ilişkisini sembolize etmek için kullanılmakta, cinselliğin denetlenebilirliğini ve kontrol edilebilirliğini kolaylaştırmaktadır. Namus kavramı, yapabilirliklerin sınırlarını belirlerken, bu sınırları Patriarkanın yasakları ile sürekli olarak yenilemektedir (Mutluer, 2008: 22).

Çalışmada: kadınların “namus” kavramını nasıl algıladığı, içinde yaşadıkları kültür ile birlikte “namus” kelimesinin ataerkil bir denetim aracına nasıl dönüştüğü, namus kelimesinin kadınların baş etme stratejilerinde nasıl değiştiği ve konumlandığı tartışılmıştır. Namusa ilişkin literatürde “akrabalık bağlarını denetleme, soyu kurallara bağlama, kadının yaşam sınırlarını belirleme, şiddeti örtme ve gerekçelendirme” gibi kavramlarla karşılaşılmaktadır. Bu bağlamda: aslında aşkın bir ataerkil denetim kavramından söz ederken, namus kavramının kelime anlamı dışında erilleştirilmiş bir toplumsal dil ile instrumental – araçsal bir şiddet mekanizması olarak kullanıldığı görülmektedir.

2.1 Namus Nedir?

Namus kelime anlamı olarak incelendiğinde : “*Namus*” ibaresinin, dilimize Arapça veya Farsçadan girdiği düşünülmektedir. Araplar ve Farslar da eski Yunanlılardan almıştır. Kelimenin kökeni, “*nomos*”dan gelir. “*Nomos*”, “*iktidar, kanun, kural*” anlamındadır. “*Nomos*”un da kökü “*nema*”dan gelir. “*Nema*” ise, “*bir erkeğin sahip olduğu otlak alan ve otlak alanın üstünde otlayan hayvanlar*”

manasındadır. Dolayısıyla “*namus*” kelimesinin kökünde “*kural, kanun*” ve “*sahiplenmek*” vardır. Kelime anlamı olarak “1- *Kanun nizam. 2- Ar, edep, ırz. 3- Temizlik, doğruluk*” anlamlarını taşıdığı söylenebilir (Altunel, 2012: 215).

Feminist perspektifin kazandırmış olduğu birikimden yararlanarak yapılan okumalarda: *namus* kelimesinin sözlük anlamına da paralel bir şekilde ama onu aşan bir boyutta kadını denetim altına almak için her türlü şiddetin meşrulaştırılmasında öne sürülen bir kavram olarak kullanıldığı görülmektedir.

Namus: algılanma ve benimsenme biçimi sıklıkla kadın denetimi üzerinden şekillenen bir olgudur. Karşıladığı anlamlar olumlu ve kullanılabilir olmasına karşın kişiler üzerinde güçlü bir baskı unsuru olarak şekillenir. Doğruluk, dürüstlük anlamlarına gelen kullanımı önemsenmemekte, kadını ve bedenini objeleştirerek korurken, özel alanında ise nesne olarak sunulma biçimi olarak aktarılmaktadır. Bu durum kadını bir kez daha ikinci plana itmekte onu edilgen konuma yerleştirmektedir. Yeni veya sonradan var olan bir olgu değildir *namus*. *Namusun* anlamdışı kullanıma sokulması, yerleşik hayata geçildiğinden beri her toplumda ve zamanda varlığını sürdürür konumunu korumaktadır (Şenel, 2014: 3)

Türkiye’deki hegemonik söyleme göre *namus* olgusu ve *namus* cinayetleri modernleştirici ideolojinin dışında kalan geleneksel yapıya üye alt sınıfların sorunudur. Patriarkanın *namus* kavramını bu biçimde kurgulaması, bir süre *namus* adına işlenen cinayetleri ya da gelenek söylemlerini açıklama olarak gören kadına yönelik şiddet vakalarını görünür kılmayı olumsuz yönde etkilemiştir. Bu patriarkal söylem, cinsiyete dayalı ayrımcılığı etnisite, sınıf ya da kültüre dayandırarak, meşruiyet zeminini oluşturmaya çalışmıştır. Böylece, kadınlara dair ayrımcılığın evrensel niteliğini ve patriarkal zihniyet kodları ile doğrudan ilişkisini ya da beslenme alanını görmezden gelmiştir. Sorunun teşhisindeki görme kusuru önerilen çözümlerin de etkisiz olmasını beraberinde getirmiştir. Yapılan birçok çalışma ve yaşanan örnekler, *namus* adına işlenen cinayetlerin belli bir coğrafya, kültür ya da etnisiteyle bağı olmadığını göstermektedir. Bu gerçek daha yaygın bir şekilde ortaya konunca, bu kez kadın cinayetlerinin failleri münferitleştirilerek, mesela sadece psikolojik terimlerle ele alınır hale gelmiştir. Bu yolla, bir bütün olarak erkeklik ve

kadınlık inşalarının ve onlar etrafında örülen toplumsal normların, namus adına işlenen cinayetlere ne kadar verimli bir zemin sağladığı görünmez kılınmaya çalışılmaktadır (Tahinoğlu, 2010: 2).

KAMER'in namus adına işlenen cinayetler ile ilgili yaptığı ve 2011 yılında kitaplaştırdığı “İstersek Biter” isimli projesinin çıktısı olarak kadınların maruz kaldıkları şiddet ile ilgili olarak yaptıkları namus tanımlamasına yer verilmiştir. Namus, evrensel boyutta hüküm sürmekte olan erkek egemen düşünce sisteminin, kadının ikincil konumunu muhafaza edebilmek, kadın erkek eşitliğini engelleyebilmek için koymuş olduğu ölçülerdir. Bu ölçüler, kültür ve geleneklerin özelliklerine bağlı olarak değişken olabilmekteler (KAMER, 2011: 28).

Namus ve namusun oluşturduğu utanca ilişkin çerçeve, ailenin erkek üyeleri tarafından kadını ve hareket özgürlüğünü kontrol etme, yönlendirme ve düzenleme işlevi görür (Welchmani, Hossain, S: 2014,18).

Namusun, rekabete dayalı bir alanda başkalarının, özellikle de kadınların davranışlarını denetleyerek, patriarkaya sığınmaya çalışanların benimsediği bir ideoloji şeklinde anlaşılması mümkündür (Welchmani, Hossain: 2014,32).

Yaygın ahlak ve namus anlayışı kadına uygulanan şiddeti ve cinayetleri meşrulaştırmaktadır. Dayatmalarla, baskılarla yaşayan kadınların çoğu bu durumdan fiziksel, cinsel, psikolojik ve ekonomik açıdan etkilenmektedir. Erkekler fiziksel üstünlüklerini kadınlar üzerinde adaletsizce kullanmakta, kadın bedenini nesneleştirerek, onun üstünde denetim kurmaya çalışmaktadır. Bu denetim kimi zaman ona zor kullanarak sahip olmaya çalışmak, kimi zaman kadınları ekonomik olarak bağımlı kılıp, muhtaç ederek istediğini yaptırmak gibi farklı biçimlerde tezahür edebilir. Ancak bütün bu etmenlerin bileşimini en ağır şekli ile kadının psikolojisi üzerinde gözleyebiliriz. Cinsel yönden karşısındaki erkek tarafından zorlanan kadın öncelikle tepki geliştirecektir. Kendi bedeninden, yaşamsal hazlardan uzaklaşarak, depresif duygulanım yaşamaya başlayacaktır. Ekonomik şiddete ve kısıtlılıklara maruz kalan kadın, durumu hazmetmekte güçlük yaşayacak sorunun kaynağını bulmaya çalışırken kendisi ile savaşıacaktır. (Şenel, 2014: 64).

Namus kavramının gündelik yaşama etkilerini tartışan Koğacıoğlu'na göre (2007) Türkiye'de yaşayan kadınlar olarak hepimiz vücudumuzla ne yapacağımız konusundaki binbir soruyla namus kurgusu üzerinden karşılaşyoruz. Kimimiz namus cinayetlerinden ölüyor, kimimiz giydiği eteğin boyu için dayak yiyor, başkaları oturma şekilleri hakkında çalıştığı atölye, ya da ofis sahibinden uyarı alıyor, bazılarımız boşanırken çocuğunun velayeti verilmiyor, diğerleri verilmeyecek korkusuyla yaşıyor, bir başkamıza çalıştığı fabrikada kötü gözle bakılıyor, ötekine kötü gözle bakılacak diye çalışmasına izin verilmiyor. Örnekleri çoğaltmak fazlasıyla kolay. Namus konusunda 'uygun' davranmazsak başımıza bir şeylerin gelebileceğini hepimiz biliyoruz. Namusun hayatımızdaki yerini önemsizleştirmeye çalışsak dahi, davranışlarımızı sık sık ona göre ayarlıyoruz. Aramızdaki bütün farklılık ve eşitsizliklere rağmen hepimizin nasıl oturup kalkacağımızdan, nerelere gideceğimize, kentin hangi bölgelerini, hangi ulaşım araçlarını seçeceğimize, ne zaman sevişeceğimize kadar vücudumuzla ve hayatımızla ilgili birçok tercihimizde namus rol oynuyor. Türkiye'de kadın bedenlerinin namus üzerinden disipline edildiği ve kadınların kendi kendilerini bu kurgu üzerinden disipline ettikleri bir düzende yaşıyoruz (Koğacıoğlu: 2007,2).

Sirman (Tilion, Sirman, 2005: 27) yılında çevirisini yaptığı, namus, mülkiyet ve kadın çalışmalarına ilişkin bir eser olan Tillion'un Harem ve Kuzenler'in ön sözünde, namus kavramını güncel tartışmalar ile yorumlamıştır:

"... Tillion'un bize anlattığı akrabalığın salt bir yeniden üreme mekanizmasından ziyade, ekonomik, siyasi ve ahlaki bir düzen olduğudur. Bu düzende namus sadece kadın bedenini değil, tüm bireylerin toplumdaki yerlerini, davranışlarını ve arzularını kontrol altına alan bir toplumsal olgudur. Şimdi, insanların örgütlü geniş halkaların içinde yüz yüze ilişkiye girebilmelerini sağlayan bu düzen yok edildiğinde ya da yok sayıldığında kişilerde ve toplumda yaratacağı çatışmayı, şiddeti ve bu şiddetin cinsiyetçi yönünü gösteren bir kitap var elimizde.

Geçimini sağlamanın, ailesini korumanın, kendine saygı duymanın araçlarından mahrum edilmiş kişilerin namus anlayışlarının da nasıl yara alacağını belki bu kitap sayesinde anlayabiliriz. Çalışma, okuru akrabalık

düzeninin geri gelmesini arzulamaktan ziyade, toplumsal kurumların birbirleriyle olan ilişkisini kavramaya ve modern bir toplum için geliştirilecek politikaların bu bilgiyle donanmış olmasını sağlamaya yönelteceğini biliyorum (Tillion, Sirman, 2005: 27).

Harem ve Kuzenler isimli çalışmasında Tillion (2005:139), akrabalık bağlarının aslında; namus, cemiyet, soy bağı kavramları üzerinden mülkiyeti koruduğunu aktarmaktadır. Tillion'un soy bağı ve medeniyetlerin dışı kapalılığı üzerinden yaptığı tartışmaları: namus, mülkiyet ve kadın üzerindeki tahakküm üzerinden okumak mümkündür. Tillion (2005) Harem ve Kuzenler isimli çalışmasında:

“...eskiden aynı köyün insanları kendi aralarında dans ederlerdi. Kızların komşu köylerin delikanlıları ile flört etme hakları yoktu. Bu kuralın çiğnendiği toplantılarda kavgalar çıkardı. Gün boyunca içilen içki, karşılıklı savrulan yumrukları davet ederdi. Aralarında kavga çıkmış köylerde bugün hala istenmeyen gençlere karşı intikam eylemleri düzenlenir. Sokak ortasında dövüldükleri ya da yollarına tel gerilerek tuzak kurulduğu görülür.

Bu konuda Paris’li bir çiftin, Brötanya’nın güneyinde bir köyde, haber vermeden gittikleri bir aileyi gözyaşları içinde görünce uğradığı şaşkınlığı unutamam. Bu duruma çok üzülüp rahatsız olan çift, bu zavallı insanların başına gelenleri merak eder. Aldıkları cevap şudur : ‘...oğlumuz bir yabancı ile evleniyor...’ bunun üzerine çift kızın nereli olduğunu sorar. Aldıkları cevap aynı kenti merkezidir...” (Tillion, 2005: 139)

Tillion'un vurguladığı ana tema: namus, namus adına şiddeti meşrulaştırma, erklerin namus adına birbirlerine uyguladıkları şiddet, kadını mülkiyetin paylaşımını önlemek amacıyla ailede tutma, aile ya da yaşanan alan içerisinde yaşanan evlilikler ve bu evliliklerin namus, iffet olarak kodlanmasıdır. Çalışmada, erken yaşta evliliklerin ve gebeliklerin, Tillion'un teorisinde olduğu gibi “aile içerisinde kalma, mülkiyetin dağılımını engelleme” gibi amaçlarla da yapıldığı gözlemlenmiştir. Bu durum, Tillion'un tartışmasının yansımalarının halen devam ettiğini, “namus, iffet, namus örtüsü ile yasaklananları normalleştirmek, cinsiyete dayalı şiddeti meşrulaştırmak” kavramları ile yaşantılandığını aktarmaktadır. Foucault ise

yasaklanmayı dilbilimsel olarak yorumlamış, sansür üzerinden namus kavramına ilişkin yaptığımız tartışmayı ve nasıl yaygınlaştığını anlatmıştır.

Foucault Cinselliğin Tarihi isimli çalışmasında (2010): cinsellik üzerindeki baskı varsayımını “söyleme kışkırtma” olarak tanımlamış, cinsellik üzerine sınırlamalar ve sansürü aktarmıştır. Rivayet odur ki 17.y.y. burjuva olarak adlandırılan toplumlara özgü olan ve kendimizi hala kurtaramadığımız bir baskı çağının başlangıcıdır. Öyle ki bu tarihten sonra cinselliğin adını anmak daha güç ve daha tehlikeli olmuştur. Sanki cinselliği kendi düzeyinde denetlemek için önce onu dil düzeyine indirgemek, onu söylenen şeyler arasından çıkarıp kovmak, ve aşırı derecede belirgin bir biçimde mevcut kılan sözcükleri susturmak gerekmiştir. Ve bu yasakların bile cinselliğin adını anmaktan çekindikleri söylenecektir. Modern ağırbaşlılık, söylemeye bile gerek duymadan salt birine gönderme yapan yasakların yardımıyla cinsellikten söz edilmemesini sağlayacaktır. Kendileri susa susa, suskunluğu zorla kabul ettiren suskunluklardır bunlar... Sansür... (Foucault, 2010: 21)

Çalışmada: namusun kelime anlamı dışında, patriakanın kullanımına sunularak, kadın yaşamı üzerinde “denetim, sansür mekanizması” olarak kullanılması, bunun bölgelere göre farklılığı, namus üzerinden “mülkiyet, toprak paylaşımı” sisteminin oluşturulması ve bunun sonucu olarak “erken yaşta evlilik – annelik” kavramları tartışılmıştır.

2.2 Namusun Cinsiyetlendirilmesi

Namus kavramının toplumsal cinsiyet kalıp yargıları, önyargıları ve toplumsa bu kavramların karşılıkları üzerinden incelendiği bölümde: Filmmor ekibinin yaptığı antropolojik ve sosyolojik bir çalışma olan “Namus için Neler Çektik” dosyası incelenmiştir (<http://filmmor.org/namus-icin-neler-cektik/> Erişim: 19.09.2018).

Filmmor yapılan çalışmanın amacını ve çalışmanın kapsamını:

*“... Hep söylenegeldiği gibi “namus”=kadın” nasıl oldu? Neydi “namus”?
Bir kadın için evinde oturmak, emeğinden, bedeninden vazgeçmek, talep*

etmemek, cama pencereye çıkmamak, kırmızı ceket giymemek mi? Yüksek sesle gülmemek mi? Sarılıp sarmalanmak, sakınmak, saklanmak, kapatılmak mı? Yoksa erkeklerin iki dudağı arasından çıkacak, duruma göre değişebilen “namus” a itaat etmek mi?...” soruları ile tanımlamıştır.

Çalışma ekibinin namus ile ilgili araştırması: yukarıda verilen sorular çerçevesinde: Türkiye’nin dört ilinde, Artvin, Diyarbakır, İstanbul ve Van’da “namus nedir” diye sorarak bir film hazırlanmıştır. Çalışma kapsamında hazırlanan filmin söylem analizi yapılmıştır.

Namus nedir sorusuna verilen yanıtlar incelendiğinde: toplumsal cinsiyet bölümünde değinilen “ön ve kalıp yargılar, damgalama ve etiketleme, ataerkilliğin aracı olarak namusu kullanma, namus üzerinden kazanç sağlama” kavramları üzerinden yanıtlar verildiği gözlemlenmiştir. Çalışmada yetişkin erkekler ve kadınlar tarafından verilen cevapların bir kısmı randomize seçilerek analiz edildiğinde aşağıdaki yargılar ve ifadelere ulaşılmıştır.

“...vallahi çok zor bir soru...” (Kadın Katılımcı)

“...namus, bizde ağır olur...” (Erkek Katılımcı)

“...balkona bile çıkarmıyorlar, namus nedir, bunu bir açıklasınlar, gerçekten...” (Kadın Katılımcı)

“...soruyu anlamadım ki ben, yani kitlendim ben, bacak arası değildir herhalde, yani zor bir soru geldi...” (Erkek Katılımcı)

“...namus her şeydir. İnsanoğlunun yaşadığı şeydir.” (Erkek Katılımcı)

“...namus, her şey ve hiçbir şeydir...” (Kadın Katılımcı)

“...erkek konusunda namus olmaz zaten...” (Erkek Katılımcı)

“...yengemin namusu bizim genel namusumuz. Korumak zorunda olduğumuz kurallar yani...” (Erkek Katılımcı)

“...bir kadın için namus asla erkeklerden aşağı bir cins olduğunu kabul etmemektir.” (Kadın Katılımcı)

“...bana bağlı olan bir cismin, sana karşı hükümlülüğü ve senin ona karşı şeyin, yani nasıl diyeyim sana...” (Erkek Katılımcı)

“...hiçbir şey...” (Kadın Katılımcı)

“...her koyun kendi bacağından asılır, onun şerefine kalmış bir şeydir. Biz ne diyelim. Yetmiş iki buçuk milyon millet var Türkiye’de, öyle de olur böyle de olur.” (Erkek Katılımcı)

“...Eşim. Ben yirmi, yirmi beş gün yola gidiyorum. Evinde oturup çocuklarını bekliyor. Gerekirse camdan çerçeveden bakmıyor. Benim getirdiğim paraya kanaat ediyor. Benim için namuslu kadın örneği karşınızda.” (Erkek Katılımcı)

“...erkek her türlü şeyi yapıyor namusludur, kadın birisi ile tokalaştığında namussuzdur. Denilemez yani. Bunlar yanlış. Kadının ve erkeğin eşit ikisinin de insan olduğunu bilmek gerekiyor.” (Erkek Katılımcı)

“...benim kız arkadaşına bir ortamda başka biri laf ettiği zaman benim namusuma laf etmiş gibi bir şeydir.” (Erkek Katılımcı) (Filmmor Kadın Kooperatifi, 2008)

Namus kavramı ile ilgili yapılan çalışmada izlendiği üzere, namus kavramının “beden, mülkiyet ve sahip olma, cinsiyete dayalı şiddeti meşrulaştırmak, kısıtlılıklar, sansür ve gizlenmişlikler” üzerinden kullanıma alındığı gözlemlenmiştir.

Tillion’un “Harem ve Kuzenler” isimli çalışmasını çeviren Sirman (2005) kitabın sunumunda namusun arka planını tartışıyor. Araştırmanın bir görme çabası ile yaklaştığı ve burada çokkültürcülüğün bir uzağı görme kusuru ile baktığı “farklılıklar ve farklılıkların yanılsatan bir bakma ile namus kavramının amaç dışı kullanıma sokulması, geleneksel kavramı ile gizlenmeye çalışılan sınır patriarkası” kavramları açıklanmaya çalışılacaktır. Tillion (2005), kimliğin ve başat kültürün

özgü bir anlayışla değil, sınırların çizdiği bir kavramsallık içerisinde şekillendiği, bunun soya dayalı bir ilişkisel alanda yapılandığını, bu soya dayalı ilişkisel alanların kendi ürettiği bir ahlak ve namus ilişkisini de kadınlara dayattığını aktarmaktadır (Tillion, Akt. Sirman, 2005: 22).

Burada: coğrafyalara ilişkin kategorize edilmiş, gelenek söylemlerinin ardına gizlenmiş, alışılmış bir düzeni sembolize etmiş, farklılıklar ve kültürün ardına saklanmaya çalışılmış bir ezme şemasından, namusun anlamı aşkın bir patriarkal güç olduğundan söz etmek mümkün. Aslında, namus kavramının mülkiyeti sınırlayan ve bu mülkiyeti sadece sınırların içerisinde yer alan mekansallık olarak değil, kadınların yaşam alanını belirleyen, geçerliliği olmayan ancak toplumsal bir yanılgı ile doğrulanan mitleri kuran, bütünsel olarak patriarkanın söylemini güçlendiren bir ezme çerçevesi olarak kullanıyorlar. Bu ezme çerçevesinin içerisine kadınlık durumu ile ilgili kendi bildikleri her bilgiyi ekleyerek, kadının benliğini bir görme kusuru yaratacak kadar flulaştırıyorlar. Bu çerçevenin içine flulaşan ezilenlere ilişkin yeni kurallar koyarak, çerçevenin içinde yer alan metne uyum sağlamasını bekliyorlar. Bu uyumun içinde, ezilenlerin yani kadınların, ezenlere karşı bir ifade alanı bulunmuyor. Bu ifade alanı bulunmadığı gibi, kendi oluşturdukları namus ve bazen töre, bazen de gelenek söylemi içerisinde söylenen her şey hızlıca meşrulaştırılıyor. Bu meşrulaşma metni, her daim daha öfkeli kalemleri güçlendiriyor, metni okuyanların tepki alanı daraltılıyor ya da yok sayılıyor. Şimdi ve burada, feminizmin bir tanıklık kavgasından bahsediliyor. Tillion'un "Harem ve Kuzenler" isimli çalışmasının giriş bölümünde Tekeli (2005), Tillion'un hayatından kesitler ile kültürel göreceliğe ve bu görme kusurlarına ilişkin, haklar perspektifinde bir tanıklık kavgasını bize sunuyor. (Tillion, Ak. Tekeli, 2005:20)

Namusun cinsiyetlendirilmesi, cinslere ilişkin yeni kuralların oluşturulması, bu kuralların önce olağan dışılığının herkes tarafından gözlemlenmesi ancak bir süre sonra meşru zemin ile buluşmasından, bu buluşmanın taraflarının patriarkanın farklı söylem biçimleri olmasından ve bu farkındalıkların yarattığı yeni görmek biçimlerinden söz etmek gerekiyor. Namus kavramının patriarkanın sistemi için üretildiği her daim yeni ama mitleşme için hazır çerçevelerini, feminist bir gözlük ile

okumak, anlamak, yazma ihtiyacı içerisindeyiz. Bu ihtiyaç kavramın flulaştırdığı kadınlık deneyimlerini ve netleştirdiği hegamonik söylemleri tekrar görme olanağını keşsettiriyor. Bu görme ve anlama sürecinde, bazı soruları yeniden sormak elzem oluyor. Namusun, mülkiyetin sınırlarını çizdiği çerçevede, kadını da patriarkanın mülkü olarak konumlandığı durumsal ve bazen “normal” ya da “geleneksel olarak normal” ya da “normal ve meşru olan kabul görmüş” alanların feminist metodoloji ile yeniden sorgulanması gerekir mi? Bu mülkleştirme, nesneleştirme içerisinde kadın öznesinin yitimi, namus çerçevesinde flulaştırılmasını yeniden görme ve haklar perspektifinde netleştirme arayışı nasıl konumlandırılmalıdır?

Burada: Filmmor kadın çalışmaları grubunun yaptığı çalışmanın analizini yapmak son derece önemli. Çünkü söylemlerde, paternalistik bir ebeveyn egosu içinde patriarkanın kadını bir çocuk gibi konumlandığı ve burada yetişkin olmayan kimliklerin kısıtlılıklarını üzerinden konuşuyoruz. Namus çerçevesi içinde: kadın henüz yetişkin bir akıl yürütme ve karar verme yetisinde olmayan, mülk ve nesne olarak görülen, sınırlandırılması gereken, kısıtlılıklarının kabulü ile onurlandırılan bir varlık olarak nitelendiriliyor.

Namus kavramı ile birlikte, kadın öznesinin temsilini, feminist kuramın kabul edici bir varoluşçuluk ile karşıladığı kadınlık deneyiminin ortaklıkları ve ortak gücün keşfettiği kendi içinde var olan farklılıklarını yeniden ve hep tekrardan anlatma çabası oluşuyor. Namus adına uygulanan, kolayca açığa çıkan, yadırganmayan ve namus çerçevesinde kabulü yüksek olan cinsiyete dayalı şiddetin ne olduğunu tüketircesine ifade etmek artık zorunlu hale geliyor. Namus çerçevesi içinde, ayrımcılığın “farklılıklar ve farklılıkların oluşturduğuna dair yanlış inanışlarla beslenen gelenek söylemleri” ile açıklanamayacağını, tekrar edilmesine rağmen öğrenilmemesine şaşırmayacak bir inançla söylemek gerekiyor.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ERKEN YAŞTA EVLİLİK, ANNELİK ÖYKÜSÜ OLAN KADINLARIN NAMUS KAVRAMINA BAKIŞ AÇILARI, BAŞETME STRATEJİLERİ VE SOSYAL HİZMET MÜDAHALESİ

Çalışmada: “erken yaşta evlilik, annelik öyküleri ve namus kavramına” kadınların bakış açıları araştırılırken, burada feminist epistemolojiler ile birlikte tartışılan “bilen ve bilgi alınan” bilinç yeniden düşünülecektir. Kadınların yaşam öyküleri ile nesneleştirilmeden aktarılan bilgi, sadece araştırma konusu içeren başlıklarda “öznenin temsili” sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda yöntem: niteliksel araştırma yöntemlerinden yaşam öyküsü görüşmesi kapsamına girerken, öznenin temsili üzerinden daralttığı alan ile nehir söyleşilerden farklılaşmakta, yaşam öykülerinde ilgili başlıklarda çerçevelenen kesitleri temsil etmektedir.

Çalışma: “erken yaşta evlilik, annelik öyküleri ve namus kavramına” ilişkin kadınlık deneyimlerini konu edinirken, niteliksel yöntemde en temelde tüm başlıkları kapsayan cinsiyete dayalı şiddet konusunda “dış toplumsal nedenler ve özne” üzerine bir tartışma yürütmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda Harding ve Foucault okumaları ile feminist epistemoloji üzerinden bir anlam ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır.

Foucault, “temsillere sahip özneyi” anlamak için başvurulan ancak aynı ölçüde kabul edilemez iki yol bulunduğunu belirtir. O normlara tabi “aşkın bir özne” olarak veya aksine, “somut bir özne” olarak anlaşılabilir. Aşkın bir öznenin oluşturduğu temsiller, bu özne kendi temsillerini oluşturmak için aşkın kurallara başvurduğunda doğru olacaktır. Bu özne anlayışına dayalı bir epistemoloji söz

konusu aşkın kuralları araştıracaktır. . Foucault bu ilk anlayışı, tarih ve toplumdan bağımsız bir özne olduğu varsayımına dayandığı için reddeder. Bu özne anlayışını Harding de reddeder. Bu yüzden, onun temsilleri somut bir öznenin etkinliklerinin bir ürünü olarak alması gerekir. Buradan, Harding'in "bileni" tıpkı diğer somut nesneler gibi bilimsel olarak araştırabilecek bir varlık olarak gördüğü sonucu çıkar. Harding öznenin bilgi nesneleri ile aynı nedensel düzlemde görülmesi gerektiğini ileri sürdüğünde bu sonuca ulaşır. (Foucault Akt Tanesini, 2012: 230) Buradan ayrıca, temsillerin özne içinde ortaya çıkan süreçlerin nedensel bir ürünü olarak görüldüğü sonucu çıkar. Epistemolojinin öznenin psikolojisini etkileyen dış toplumsal nedenler kadar, bu süreçleri de araştırması gerekir. Bu yüzden Harding'in konumunun bir toplumsal doğallaştırılmış epistemoloji türü olarak anlaşılması gerekir (Tanesini, 2012: 230).

Araştırmada yürütülen temel anlayış ve çalışma evrenine ulaşmadaki yeterlilik kriteri: öznenin bu konudaki temsil için kullandığı sürecin kendisi ve baş etme mekanizmalarıdır. Bu nedenle: nesnelcilik araştırmalarından uzaklaşılarak öznelci bir keşfetme süreci yürütülmüştür.

Harding'in nesnelcilik olarak nitelendirdiği, "bilen zihin sadece dış gerçekliğin pasif bir yansıtıcısıdır" görüşünü terk eder. Aksine, öznenin kendi temsillerini aktif bir biçimde inşa ettiğini düşünür. Yine de ona göre bilginin bir temsiller meselesi olduğunu belirtmek gerekir. Bu nedenle Harding'in bilgi açıklaması Foucault'un "modern episteme" olarak adlandırdığı şeyin bir örneğidir. Harding: bilginin aktif bir öznenin ürettiği temsiller olduğunu düşündüğü için, özne içindeki temsillerin geçerliliğinin temellerini bulması gerekir. Daha kesin bir ifade ile Harding'in bir özne teorisinin bir bilgi araştırmasının ön koşullarından biri olduğunu düşünmesi gerekir. Bilgi olarak kabul edilen bu temsilleri tespit etmek için öznenin temsilleri oluşturmakta kullandıkları süreçlerin araştırılması gerekir. Bu araştırma yeterli olmayabilir fakat yine de bilgi teorisinin temel bir parçasını oluşturacaktır (Tanesini, 2012: 230).

3.1 Araştırmada Feminist Metodoloji ve Yöntem

Kadın sorunları araştırmaları ve sosyal hizmet bilimi mesleği arasında organik bir bağ bulunmaktadır. Bu araştırmanın yapılmasının arkasında hem sosyal hizmet eğitimi ve uygulamalarında toplumsal cinsiyet duyarlılığına ilişkin duyulan ihtiyaç hem de kadın deneyimlerindeki yaşantısal bilginin literatüre kazandırılması gerekliliğine olan inanç yatmaktadır.

Araştırma konusu, çalışma alanı ve metodolojinin belirlenmesinde: feminist araştırmalarda ve saha uygulamalarında temel alınan “kadın dayanışması ve güçlenme odaklı etkileşim”, saha uygulamalarında yaygın olarak kullanılan kantitatif yöntemlerin dışına çıkarak, kalitatif yöntemlerin sağladığı fırsatlardan yararlanmanın araştırmanın sorguladığı alandaki gerçeklikleri algılamaya ve aynı zamanda araştırmaya konu insanları nesneleştirmemeye ilişkin farkındalık oluşturmuştur.

Çalışma süresince: kadınların özgül yaşam deneyimlerinden oluşan anlatıların kaydedilmesi ve değerlendirilmesi aşamalarında: önce zarar vermeme ilkesi ile birlikte klinik sosyal hizmetin terapötik etkileşimi sağlayan, görüşme ilke ve tekniklerinden faydalanılmıştır. Kadınların yaşam öykülerinin, kadın dayanışması çerçevesinde araştırma deseni olarak literatüre sunulması, lisansiyer olarak görev yaptığım sosyal hizmet alanına bakış açımı ve bilgi üretme pratiğindeki etik kodlarımı yeniden çerçevelememe sebep olmuştur.

Araştırmanın problemini: “erken yaşta evlilik – gebelik ve namus ilişkisinin” kız çocukları ve kadınlara ilişkin meydana getirdiği hak ihlalleri ve bu durumun yarattığı mikro, mezzo, makro düzeyde oluşan sosyal sorunlar oluşturmaktadır.

Araştırmanın amacı: adolesan evliliği, gebeliği ve namus adına uygulanan şiddetin: kadınlar, aile yaşamı, kadının ekolojik sistemi ve toplum açısından doğurduğu sosyal sorunların tespitini yapmak ve kavramlar arasındaki ilişkiyi belirlemektir. Türkiye’nin iki coğrafi sınırında, temsil niteliği taşıması dolayısıyla evren olarak Van ve Edirne illeri belirlenmiştir. Çalışmada, “namus ve erken yaşta annelik” kavramlarını feminist metodolojiyle incelemek ve yaşam öyküsü görüşmeleriyle toplanan verileri analiz ederek, sosyal hizmet bilim ve mesleği

bağlamında mikro – mezzo – makro düzeylerde çözüm önerileri sunmak ve ihtiyaç duyulan bilimsel bilgiyi literatürleştirmek.

Araştırmanın önemi: sosyal hizmet müdahalesiyle, elde edilen bulguların çözüm önerisi bağlamında literatüre sunulması: konuya ilişkin koruyucu – önleyici tedbirlerin mevzuat ve uygulamalar bağlamında artmasının ve kadın sorunlarının, deneyimlerinin, tarihlerinin ve öykülerinin görünür kılınması araştırmanın önemini belirlemektedir.

Çalışmada: kalitatif araştırma deseni kullanılmıştır. Araştırmanın: “insan davranışları, deneyimlerini” konu edinmesi nedeniyle nitel / kalitatif yöntemlerle çalışılmıştır. Pozitivist yaklaşım ve kantitatif yöntemlerin “kadını güçlendirme ve yaşam öykülerinin analiziyle yeniden politika planlama” amacı edinen kadın çalışmalarına uygun olmaması nedeniyle: kalitatif yöntemlerden anlatı çalışma türü tercih edilmiştir.

Niteliksel araştırma yöntemlerinden anlatı çalışmalarını iki farklı çerçevede ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi araştırmacı tarafından kullanılan veri analiz stratejileri üzerine odaklanmaktadır. Araştırmadaki anlatı, içinde yaşam hikayelerinden veya çeşitli hikayelerin taksonomisinden temalar elde edilerek ve anlatı araştırmacısının olaylar dizgisine göre veya analize edebi yaklaşarak hikaye edici bir tarzda ele alınabilir (Creswell, 2015:72).

Araştırmada kullanılan niteliksel anlatı araştırma tekniklerinden yaşam öyküsü görüşmesi ya da yaşam öyküsünden kesitlerin konuşulduğu dönemler, bireyin yaşamını resmederken kişisel deneyimine dayalı öykü bireyin özel durumlarda ya da ortak forklorunda bulunan kişisel deneyimlerinin konu edinildiği bir anlatı çalışmasını içermektedir (Creswell, 2015:73). Yaşam öyküsü görüşmesi metodu ile kurgulanan kesitsel olarak yaşam pratiklerine değinilen çalışma: kişisel deneyimler, çevresel etmenler, sosyalizasyon süreçlerini tanımlaması sebebiyle niteliksel araştırma yöntemleri ve feminist metodolojiyle kurgulanmıştır.

Örneklem grubu belirlenirken: Van ve Edirne illerinden evren örneklem metoduyla seçilen, her ilden 10 (on) kişi olmak üzere 20 (yirmi) kadın ile yaşam

öyküsü görüşmesi – derinlemesine görüşme yapılmıştır. Görüşmelerin araştırma için kullanılacağı detaylı olarak aktarılarak, etik kodlar dahilinde katılımcılardan sözlü onay alınmıştır. Örneklem grubu, ulaşılan kadınlar ile birlikte sorunun tanımında yeterli bilgi birikimine ulaşarak sınırlandırılmıştır.

Araştırmada: metot olarak kalitatif yöntemlerin ve yaşam öyküleri görüşmelerinin seçilmesi: kadın çalışmalarında, literatüre yeni bir bilgi – politika sunarken, kadının güçlendirilmesini temel alma prensibidir. Cinsiyetlendirilmiş bir okuma olarak incelenen öz yaşam öyküleri, bireyin benlik kavramını, kolektif kimliklerini işin içerisine katarak yeniden tanımlanması sorusunu beraberinde getirir. (Berktaş,2006:175) Kadınlara göre öz yaşam öyküleri, kadının kültür içerisindeki yerinin, yani kendi öyküsünü yazarken aldığı toplumsal statünün, yani kendi öyküsünü yazarken durduğu yerin, farklılıkla belirlendiği ve farklılık yarattığını ortaya koyar. (Berktaş, 2006:167)

Feminist yazımda, kadın biyografileri yaşam deneyimlerini aktararak, kadınları ataerkil düzene karşı mücadeleye çağırır. Kadınların yaşam öykülerini okurken alışlagelmiş “benlik” anlayışının, bireyin kolektif kimliğinin önemini kucaklayabilecek biçimde değişmesi gerekmektedir (Berktaş, 1998: 14).

Dönemsel incelemelerin ve yaşam öyküsü görüşmelerinin önemli bir boyutu tarihin cinsiyetinin keşfedildiği günlerde, “belge – kayıt – deneysel / niceliksel araştırma” algısının sosyal tarih alanında değişmesi ve yazılmamış tarihin, yaşantıların görünür kılınmasıdır. Bu nedenle: çalışmada yaşam öyküsü betimsel metodu kullanılmıştır. Ancak yaşam öyküsü görüşme metodu: Foucault ve Harding’in tartışmalarında sürdürülen “öznellik” metaforu ve bu öznelğin temsili ile tartışılmıştır. Burada: yaşam öykülerinin bütünlüğünün yanı sıra öznelğin temsili ile araştırma konusunu kesit alan bilgi ve bilgiyi bilen konu edinilmiştir. Bu nedenle yaşam öyküsü görüşmeleri nehir söyleşisi formatından uzak: çalışma evreninde nesneleştirme paradigmasından çıkaran, öznel temsillerin kesitleri olarak alınmıştır.

Araştırmanın sınırlılıkları: “Van ve Edirne illerine ulaşım güçlüğü ve Van ilinde 2012 yılında meydana gelen doğal afet- deprem sonrası, çalışmaya katılan

kadınların yaşam koşulları ve yaşam öykülerini anlamlandırma biçimlerinin değişmesi” olarak belirlenmiştir. Çalışmaya katılan kadınlar, yaşam öykülerinde cinsiyete dayalı şiddetin deprem sonrasında daha önlenebilir olduğunu, konteynır kentlerin sürekli görevlilerin bulunduğunu, yardım istediklerinde görevliler veya sivil toplum örgütlerine rahatlıkla ulaşabildiklerini, bu nedenle yardım sistemlerine ilişkin inanç ve farkındalık düzeylerinin değiştiğini ifade etmişlerdir. Çalışmada: yalnızca Kürtçe ve Arapça bilen kadınlar ile iletişimi sağlamak amacıyla, kadın çalışmaları alanında gönüllü aktivist olarak yer alan sosyologlardan yardım alınmıştır. Üçüncü bölümde aktarılan kadınların yaşam öykülerinden kesitlerde, kadınların kimlik bilgileri, güvenlik sebebi ile değiştirilerek aktarılmıştır.

Çalışmamda, kendi kadınlık deneyimim, öznelliğim, farklılıklara ilişkin yargıları, kadın çalışmalarının “kadın sorunlarının ortaklığına” dair inanç, tutum ve davranışlarımı sorgulama şansı buldum. Kadın sorunlarının ya da ezen – ezilen ilişkisinin ortak olduğu, ancak kadına karşı her türlü ayrımcılığın “zorlan evlendirme, evlenmediğinde küçümseme, cinsiyete dayalı şiddet” kültürel normlar ile açıklanamayacağı, kadın çalışmalarının ”çokkültürcülük” kavramına ezilmenin türdeşliği üzerinden bir eleştiri getirdiğini düşünüyorum.

Kavramların kendi içinde diyalektik bir sorgulamasının olduğunu tartıştığımız bu noktada: kadın çalışmalarının ortak yapısında, diğer eklektik bilimlerin “antropoloji, sosyoloji, sosyal hizmet, psikoloji” ayırt edici bir kategori olarak kullanılması gerektiği kanaatindeyim.

Edirne ilinde çalışmaya katılan kadınların kendilerinin veya büyük aile üyelerinin Balkanlar’dan (Yunanistan – Bulgaristan) göç öykülerinin olduğu, “ait olma, mülkiyet, soy bağlarına ilişkin olumsuz tutumların” yoğun olmadığı, erken yani 18 (on sekiz) yaş altı evlilik ve gebelik öykülerinin olduğu ancak bu yaşam öykülerinde “mülkiyet için mal veya paraya karşılık takas veya mirasın bölünmemesi için hane, soy içinde evlilik” ilişkilerine rastlanmamıştır.

Van ilinde ise kadınların yaşamlarındaki travmatik öykülere rağmen birden fazla dili konuştukları (Türkçe, Kürtçe, Arapça, Farsça), sınır ülkeleri arasında

seyahatlerinin olduğu, deprem sonrası hizmet modellerinin kadına karşı şiddeti görünür kılma noktasında ikincil kazançlarının olduğu, burada evliliklerinin geç çocukluk döneminde mülkiyetin aile içerisinde kalması veya mülklerin takası amacıyla yapıldığı, ikinci veya son eş olarak evlenmenin kadınlar arasında bir statü olarak tanımlandığı gözlemlenmiştir.

3.2 Çocukluk, Erken Yaşta Evlilik ve Gebelik

Toplumsal cinsiyet ve çocukluk kavramı incelenirken, beden ve cinsiyet kimliklerini tartışmak faydalı olacaktır.

Çalışmaya Edirne ve Van ilinden katılan kadınların, çocuklarına ilişkin anıları tanımlamada güçlük çektiği, erken yaşta evlendirilen kadınların “geç çocukluk – adolesan öncesi ve sonrası dönem, ergenlik dönemi”ne ilişkin farkındalıklarının olmadığı, anılarını çocukluk olarak adlandırmadıkları gözlemlenmiştir.

Toplumsal cinsiyet ve çocukluk kavramına bakarken, çocukluk tarihini ve modernite ile beraber çocukluk kavramının nasıl değiştiğini, kadın ve kız çocuklarının “mülk” olarak görülme ortaklığını tarihsel olarak yeniden okumak gerekir.

Modern çocukluk düşüncesinin köklerine dair Aries: “ortaçağda çocuğun adı yoktur” tespitini yaptığı çalışmasında açıkça ortaya koyar ki çocuk tarihin ilerleyen dönemlerinde resmedilebilmiştir. Aries’e göre modern çocukluk kavramı temelde burjuvazi ve aristokrasiye özgü bir fenomendir (Akbaş ve Atasü, 2009:96).

Çocukluk tanımı: tarihin ilk safhalarından itibaren kapitalizm ve modernleşmeyle birlikte değişmiştir. Çocukluk duygusu, çocukların özgül bilincine denk düşer, çocuğu yetişkinlerden ayıran fark budur. Aries’e göre modern çocukluk algısı on yedinci yüzyılda oluşmuştur. Bu gelişimin temelinde, büyük aileden çekirdek aileye doğru bir değişim, çocuğun artık ekonomik değerinin değil, psikolojik değerinin olması, okullaşmanın artması gibi nedenler vardır (Onur,2005 :14).

Çocukluk tanımının oluştuğu tarihsel sürecin kadın hakları açısından yorumlanmasında: çocuk ve yaşlı bakımı ile birlikte kadının kamusal alan yerine özel alanda konumlandığı, aile kavramının değiştiği ve mülkiyetin soyun devamı, çocuğa ve kadına verilen değerin soyun karşılığı olduğu izlenmektedir.

Çalışmada: çocukların erken yaşta evlilikleri, annelikleri ve namus kavramı ile ilişkileri konu edinilmiştir. Bu bağlamda, ülkemizde çocuk gelinler meselesine dair bazı istatistiki bilgileri ve çalışmaları paylaşacağım.

Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı (Mülga: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı) ve Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü tarafından: 2014 yılında Türkiye İstatistik Kurumunun veri tabanları kullanılarak, Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması yapılmıştır. Araştırma sonuçlarında yer alan “erken yaşta evlilik ve gebeliğe / çocuk evlilikleri ve gebeliklerine” ilişkin bilgiler aşağıda verilmiştir.

Türkiye’de toplumsal yaşamın neredeyse ayrılmaz bir parçası olan evlilik, aile içi şiddet konusunda yapılan çalışmalarda özel bir öneme sahiptir. Bu araştırma kapsamında evlilik, sadece resmî nikâhla sınırlı tutulmamış, kadınların beyanları esas alınmıştır. Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırmasında: hane halkı soru kâğıdı aracılığıyla hane halkındaki tüm bireylerin medeni durumlarına ilişkin bilgi elde edilmiştir. Hane halkından gelen bilgiye dayalı analizlerden, 15-59 yaş arasındaki kadınlara ilişkin medeni durum bulguları verilmektedir. Kadınların çoğunluğu (yüzde 60) hâlen evlidir. Hâlen evli olmayanların medeni durumları incelendiğinde ise, yüzde 27’sinin hiç evlenmediği, yüzde 3’ünün boşandığı ya da ayrı yaşadığı, yüzde 10’unun ise eşinin öldüğü görülmektedir.

Kadınların yaşı ile erken evlilikler arasında eğitim ve refah düzeyi arasındaki ilişkiye göre daha farklı bir ilişki görülmektedir. En genç yaş grubu olan 15-24 yaşlarındaki evlenmiş kadınların üçte birinden fazlası 18 yaşından önce evlenmiştir. Daha ileri yaş gruplarından 45-59 yaş grubundaki kadınların ise, yaklaşık üçte biri için erken evlilik söz konusudur. En düşük refah düzeyindeki

kadınlar arasında erken yaşta evlenen kadınların yüzdesi en yüksek refah düzeyindekilerin iki katına yakındır (sırasıyla yüzde 33 ve yüzde 19). Ancak yüksek refah seviyesinde dahi erken evliliklerin yaygın olması dikkat çekicidir. Evliliğin kuruluş biçimi, 18 yaşından önceki ve sonraki evlilikler için ayrı ayrı gösterilmiştir. Evlilik yaşına bağlı olarak evlilik kararının alınmasında çarpıcı olan erken evliliklerin yalnızca yüzde 24'ünde evlilik çiftin kendi kararına bağlı iken, 18 yaşın üzerindeki evliliklerde çiftin karar vermesinin yüzde 48 düzeyinde olmasıdır. Benzer şekilde kadınların onayı alınmadan aile kararı ile gerçekleşen evliliklerin oranı da, evlilik yaşına bağlı olarak değişmektedir. 18 yaşın altında gerçekleşen evliliklerin yüzde 20'sinde, 18 yaşın üzerinde gerçekleşen evliliklerin ise yüzde 6'sında, evlilik kararı kadınların onayı olmaksızın aileleri tarafından alınmıştır.

(HÜNEE, 2015)

Evlilik yaşı, evliliğin kuruluşu açısından en temel belirleyici olup, erken yaşta yapılan evliliklerin kadınları hem şiddete maruz kalma, hem de şiddetle mücadele etme açılarından daha savunmasız hâle getirdiği bilinmektedir.

Burada hakları çalınmış ve yok sayılmış iki karakterden bahsedilebilir, “kadınlar ve çocuklar”. Erken yaşta evlendirilen kadınların öyküsünde ise bu mağduriyetlerin ortak kesiştiği bir alan bulunur, bu alan kız çocuğu ve kadınların özne olma çabasıdır. Bu öznellik çabası karşımıza bazı soruları getirir: “Kız çocuğu, çocuk mudur?”, “Kız çocuklarının çocukluk öyküsü var mıdır?”, “Kız çocuklarının, çocuk sahibi olması mağduriyeti nasıl tanımlanır?”, “Yaşam öykülerinin tamamında hakları çalınmış öznelere baş etme stratejileri nelerdir?”

Çalışmaya katılan kadınların: yaşam öykülerinden kesitsel olarak aktardığı çocukluk dönemlerine ilişkin verilen cevaplar aşağıda incelenmiştir.

Selime, çocukluğunu ve kendini anlatıyor. (Van)

Şimdi 50 (elli) yaşında. Kendini tanımlarken: “...işte 9 – 10 (dokuz – on) yaşında, 25 (yirmi beş) yaşında bir adamla evlendirdiler beni. Annem ve babam beni bir süreliğine: “temizlik, ev işlerine yardım” gibi meseleler için

misafirliğe gönderiyor zannettim. 9 (dokuz) ya da 10 (on) yaşındaydım, annem göndermek istemedi, o zaman anladım ki dönmeyeceğim bir yere gidiyorum. Bizim buralarda herkes erken yaşta evlenirdi o zamanlar, hala daha da öyledir. O zamanlar bir çocuğu istemiyorum da desen zorla verirdi babalar... O zaman, o zamandı, bir daha geri gelmesin, şimdi düne göre daha iyiyim.”

Selime, çalışmıyor, okumam yazmam yok diyor. 11 (on bir) canlı doğum yaptığını ancak 6 (altı) çocuğunun yaşadığını, 5 (beş) çocuğunu doğum sonrasında kaybettiğini ifade ediyor.

“...Evlendiğimde: cinsellik ve kadın erkek ilişkimiz yoktu, zaten çocuktum, evdeki temizlik işlerini yapıyordum, odun topluyordum. Düzenli ay hali olduğumda, karı koca ilişkisini kocamdan öğrendim. Evlendiğim günden beri sürekli dayağını yedim, kemiklerimde kırıklar var... Beni yüzlerce kez dövdü, her şey çok zordu... Eve girdiği anda: bugün de işleri yapmamışsın, sen ne işe yararsın deyip beni dövüyordu. Evlendiğimde: aynı evde kayınvalidem, kayınpederim, kocamın 4 bekar erkek kardeşi, 3 evli erkek kardeşi, eşleri ve çocukları vardı.

İlk çocuğuma 16 (on altı) yaşında hamile kaldım, o yaşa kadar 7 (yedi) sene kocam benimle zorla cinsel ilişkiye girdi ama çocuk olmadı, belki ben çocuğum diye olmadı... Bebeklerim doğunca öldü. Aslında daha çok çocuğumuz olacaktı, ama olmadı, 5 (beş) çocuğumuz doğduktan sonra yaşamadı, öldüler.”

Fatma 16 (on altı) yaşında görücü usulü evliliği anlatıyor. (Edirne)

Şimdi 86 (seksen altı) yaşında. “...Evlendiğimizde rahmetli 20 (yirmi) ben de 16 (on altı) yaşındaydım. Önce ailesi görmüş beni, ben de tazecik kız oğlan kız, beğenmişler. Görücü usulü oldu bizimkisi. Ama öyle zorla değil, ben de rahmetliyi gördüm, anlaştık, evlendirdiler bizi. Bizim burada 20 (yirmi) yaşı geçip evlenmediysen, evde kalmış, kart derler. Vaktince evlendik. Bizimkiler başlık parası istemedi kocamdan ama o zamanlar burada başlık parası vardı.

Kızların bedelini öderdi erkekler, bedelini ödeyemezse alamazdı beğendiğini, sevdiğini... İlk çocuk 4 (dört) sene sonra oldu. 9 (dokuz) kere doğum yaptım. Hepsinin ebesi kayınvalidem, benim bebeklerimi de köyün kadınlarını da hep o doğurttu. Eskiden ölü doğum çoktu. İki bebeğim ölü doğdu, çok doktor görmezdik, belki de ondan öldü çocuklar. Bir çocuğumu beş yaşında kaybettim. Ateşlendi bir gece ansızın, yetiştiremedik hastaneye, ömrü kısaymış evladımın... Evlendiğimiz günden beri ben de çalışırım kırd, tarlada. Burada kadınlar işçi kızım, biz çarktan çıkmış durumdayız. Onlar erkek ama biz de çalışıyoruz. Öyle tarlada evde ayrım yok. Biz de işçiyiz. Hayvanlara da biz baktık. Ama bizim işimiz daha çok, evde de çalışıyoruz biz.

Yaren 15 (on beş) yaşında okuldan evliliğe, erken yaşta evlilik ve anneliği anlatıyor. (Van)

Yaren şimdi 28 yaşında. "...Okula zaten geç başladım, köyden ağabeyime misafir olarak geldim, burada bir aile beni görüp ağabeyime evlendireceğini söylemiş. On beş yaşındaydım. Oysa ben çocuktum, daha okuldan hevesimi alamamıştım. İstemediğimi söyledim, çok zaman geçmeden gelip babamdan istediler beni... Yeni başladığım okulu, 4 (dört) sene gidip bıraktım... O gün bugündür, kız çocuklarının okumasını çok isterim. Kendi çocuklarımı da okutacağım. Aileler hemen nişan yaptılar, 20 (yirmi) gün içerisinde evlendirdiler beni. Aynı sene içerisinde istemeden gebe kaldım. Daha erkendi ama bir sene sonra da ikinci çocuğuma gebe kaldım. Çocuklar büyümeden ikişer sene arayla diğerleri dünyaya geldi. En küçüğü 5 (beş) yaşında şimdi, 4 (dört) çocuğum var..."

Müzeyyen 63 (altmış üç) yaşında, 17 (on yedi) yaş evliliğini, kadınların ihtiyaçlarını anlatıyor, kadın söylemiyle gelenekleri ve yapıları eleştiriyor. (Edirne)

"...İlkokuldan sonra daha da okula gidemedik, köyde yoktu da zaten. 17 (on yedi) yaşında eşimle tanıştım, sevdik birbirimizi. Mektuplaştık uzunca

zaman. En sonunda durumu anladı babam. Evlendirin beni onunla dedim, karşı çıktı babam, zaten yaşımda küçük. Sonra bizim oralarda meşhurdur kaçmak, gece ansızın çıkar gidersin sevdiğinin evine, gelir kaçırır seni. Söyledim babama: vermezseniz beni ona, kaçarım köyün diğer kızları gibi dedim. Zaten aile vermediğinde kızlar sevdikleri erkeklerin evine kaçıyorlar, sonra aileler barışıyor, sonra da düğün evleri kuruluyordu.

Kocamla, 46 (kırk altı) yıldır evliyiz, büyük kavgamız olmadı hiç. Erken evlendim ama hemen çocuğumuz olmadı, 25 (yirmi beş) yaşında anne oldum. Zaten evlendim, hemen kocam askere gitti. Askerken hep siyah giydim, eğer biri beni evlenmemiş zanneder (kız zanneder kelimesini kullanıyor) de yaklaşırsa, namusuma laf gelirdi. Kocam gelene kadar yas tuttum. Şimdi biliyorum ki doğru değil erkenden evlenmek, kızım da 18 (on sekiz) yaşında evlendi ama şimdi olsa yirmili yaşlardan önce kesinlikle evlendirmem kızımı...”

Kevser 14 (on dört) yaşında adölesan evliliği, gebeliği ve aile içi şiddet öyküsünü anlatıyor. (Van)

Kevser şimdi 42 (kırk iki) yaşında. “...Babam 14 (on dört) yaşında, kuma olarak 35 (otuz beş) yaşındaki adama beni zorla verdi. Çocuğum bende o zaman, ne olacak, ne yapacaklar bilmem, anlamam. 15 (on beş) yaşımı daha bitirmemiştım ilk çocuğumu doğurdum ama kocam hep çok dövdü beni, zorla cinsel ilişkiye girdi. Kumam erken yaşta öldü. Onun çocuklarına da ben baktım. Yıllardır, sadece çocuklarımı doğurdum, büyüttüm, hizmet ettim, bu kadar. Kızlarımdan en küçüğü 16 (on altı) yaşında evlendi, biri 18 (on sekiz) diğeri de 20 (yirmi), aslında benim kararına kalsaydı 16 (on altı) yaşında da vermezdim kocaya. Kendisi istedi. Bütün çocuklarımı sevdikleri kişiyle evlendirdim. Ben görücü usulüyle geldim ama çocuklarımla hepsini sevdikleriyle evlendirdim ve gönderdim.”

Nevriye: 17 (on yedi) yaşında evliliği, anneliği, çocukları ile ilişkisini anlatıyor. (Edirne)

Nevriye şimdi 53 (elli üç) yaşında. “...Saçlarımızı kesme yoktu bizde. Saçlarımızı kestiğimizde: erkeklere benzerdik. Kısmetimiz kesilirdi, evlenemezdik sonra. Babam kestirmede hiç saçlarımı... Her şeye karar verirdi babam...

17 (on yedi) yaşında benim adama vuruldum, o da o zamanlar 24 (yirmi dört) yaşında. Babam çok fenaydı benim, illa kendi istediğiyle, onun istediği zamanda evlenecekmişiz gibi. Kızdım ben de sormadan: söyledim benim adama, geldi aldı beni evden, kaçtım kocamın evine. Çok geçmeden aileler barıştı, düğün kuruldu, evlendirdiler bizi. Babam çok sonları söyledi gerçeği “ seni eve kapatıp, üzerlerse diye korktum” dedi. Baba yüreği, fena gözükmemesinin altında kızını korumak varmış.

Bilir misiniz, bizim buralarda kızlar 20 (yirmi) yaşına kadar evlenmemişse, ona evde kalmış derlerdi. İyi gözle bakılmazdı. Evlendikten bir sene sonra, 18 (on sekiz) yaşında birinci doğumumu yaptım. Aslında 3 (üç) kızanım (çocuk) oldu benim, biri vefat etti, yavrum. Şimdi, 1 (bir) kızım, 1 (bir) oğlan çocuğum var. Yeter, çok çocuk istemem. İnsan okula gönderebileceği kadar çocuk sahibi olmalı bu devirde.

Ben erken evlendim ama o evde kaldılar eskidenmiş, 25 (yirmi beş) yaşına gelene kadar vermedim kızımı, yeni evlendi. Okuttum evlatlarımı, bizim gibi olmasınlar. Kız çocuklarının okuması çok önemli bu zahir zamanda. Kızım İngilizce Öğretmeni benim. Altın bileziği var kolunda, mesleği var.

Ben bu eve geldim çocuğum: kayınvalidem, kayınpederim hepsi beni beklemiş gibi, işleri üstüme yıkıverdiler. Bütün ailenin yükünü yıllarca çektim. Ama işçiyim de aynı zamanda, tarlada da çalıştım benim adamlar beraber.”

Havva 14 (on dört) yaşında çocuk evliliğini anlatıyor: “Çocuk yaşta, karısı ölen bir amcaya gelin diye attılar beni ama yaşlı kocama acıyorum şimdi.” (Van)

Havva şimdi 42 (kırk iki) yaşında. “...Küçük kızdım, bir tanıdıklarının karısı öldü diye, başlık parasını da alıp: ben daha 14 (on dört) yaşındayken:

40 (kırk) yaşında tanımadığım bir adama babam ve dedem zorla verdiler beni. Çok ağladım, anlamadım, bana dokunduğunda ne olacak onu da anlamadım. Kocamın ilk evliliğinden tam 7 (yedi) çocuğu vardı, karısı ölmüş göçmüş gitmiş. Onlara baktım, kendim de çocuktum zaten, onlar da çocuk. İlk 5 (beş) sene kocam benimle çoğu zaman zorla: cinsel ilişkiye girdi ama olmadı çocuğumuz. İlk bebeğimi 19 (on dokuz) yaşında doğurdum.

Ben evlendiğimde o kadar küçüktüm ki, o zamanlar eve gelin geldiğimi bilmeyenler: bu kız çocuğu ne zaman geldi, neden çocuklara bakıyor diye soruyorlardı. Kocam şimdi epey yaşlı, zamanında çok bağırdı, dövdü beni. Ama nefes darlığı var, bağırdığında susuyorum, karşı koyamayacağımdan değil, acıyorum kocama...”

Gülümser, 20 (yirmi) yaşında verdiği evlilik kararını, kız çocuklarını erken yaşta evlendirmenin sakıncalarını, çalışma yaşamını anlatıyor. (Edirne)

“...Kadın idarecidir, yöneticidir. Bizde hep öyle oldu işler. Fabrikada çalışıyordum o zamanlar, benim adamla buluştuk bir hafta sonu, pastaneye gittik önce, oturduk oturduk kalktık bir zaman sonra. Tam köylerimize döneceğiz, dedim bu minibüs senin köye bu minibüs benim köye gider... Kocam öyle sustu kaldı. Ee dedim: söyle bakalım şimdi senin minibüsünle senin köyüne mi geleyim, binip anamın evine geri mi gideyim? Çok şaşırdı kocam, uzun bir süre sustu kaldı, bir şey diyemedi. Bildiğiniz kendi irazamla (rızasıyla) geldim ben kocamın evine. Namussuzluk olur dediler, düğüne kadar kayıinvalidemin evinde kaldım. Gene de boynu bükük bırakmadı babam beni, geldi düğünüme. Bizim burada önce kızlar kaçar, sonra kocası ve ailesine genç kız mahcup olmasın diye babalar barışır. İki aile birlikte düğün yapar.

Evlendikten sonra 10 (on) ay çalışmaya devam ettim, sonra tarlada kocamla beraber işçilik yaptık.

Kız evlatlarım oldu, birini 21 (yirmi bir) yaşında diğerini 26 (yirmi altı) yaşında doğurdum. Öyle erkenden evlilik olmaz, kızlarımı 20 (yirmi) yaşını

geçince kocaya verdim. Şimdi olsa: 30 (otuz) yaşına gelmeden vermem kızlarımı, omuzlarında küçüklüklerinden kaynaklanan yükleri olmasın, kızlar kendilerini yetiştirip, okuyup evlensin, ‘erken kalkan yol alır, geç kalkan döl alır’ lafı eskidenmiş...”

Hatice, 15 (on beş) yaşında zorla evliliği, çocuk evliliklerini, cinsiyete dayalı şiddeti anlatıyor. (Van)

Hatice şimdi 35 (otuz beş) yaşında. “Bir akşam eve kalabalık misafir geldi, zaten ben anlamıştım. 15 yaşındaydım babam görücü usulü, evlenmek istemedik diye döverek verdi beni kocaya. Kocam da küçük, o da o zaman 16 (on altı) yaşında. İlk çocuk 16 (on altı) yaşındayken doğdu, sonra birer yol arayla doğurdum hepsini. En son çocuğumu sezaryen ile doğurdum, tüplerimi de bağlattım doktora. Daha çocuk bakamayız, bunlara zor bakıyoruz zaten.

15 (on beş) yaşındaydım, kocam zorla cinsel ilişkiye girdi benimle, ikimiz de küçüktük ama çok dayak yedim ondan. Soğuk, evimiz yok, topraktan yapıyoruz hep bir yerlerinden sular akıyor, her yerden akrep çıkıyor, uyuyan bebelerime dokunmasın diye sürekli bekliyorum başlarında. Hem soğuk, hem evimizden su akıyor, akrep var, dayak var...

İlk çocuk doğduğunda anlamadım, hemen arkasından ötekileri doğurdum zaten. Kocam hep zorla yatağa götürür beni, bazen zorla çocukların yanında... Zorlayıp olmayınca da döverdi beni.

Kocam: ilk kızımı 14 (on dört) yaşında verdi. İstanbul’a gönderdi. Yavrum küçüktü... İstemedim onu vermek ama ne yapacaksın, olmaz dedi, büyüdü dedi kocam. Para da aldık, başlık...

Kocam artık sadece çay, yemek hazır olmadığında bağılıyor. Dayak yok epeydir. Zaten deprem vurmuş bize, yemek bulma derdi var, korku var. Kavgalarımız azaldı.

Gülşen 17 (on yedi) yaşında evliliği ve “evde kalan erkeklik” öykülerini anlatıyor: Bizim burada erkekler de askerden döndü, daha evlenmediyse o adama kart, evde kalmış denirdi. (Edirne)

Gülşen şimdi 50 (elli) yaşında. “Sevdim, kaçtım kocama. 17 (on yedi) yaşındaydım, önce anneme söyledim o da babama anlatmış durumu. Babam küçüğüm diye olmaz dedi, beni sevdiğime vermedi. Bizim burada eskiden kız kısmının kocaya kaçması çoktu. Herkes babası vermedi mi kaçırdı sevdiğinin evine, sonra baba tarafı barıştırdı genelde, düğün olurdu. Beyime dedim, babam vermeyecek beni besbelli, sen gel bizim evin önüne gece, al götürüver beni. Önce kayınvalidemde kaldık, babam duydu, çok üzölmüş yaptığıma. Annem ısrar edince affetti beni, burada babalar dayanamazlar kızlarının üzülmesine hem barışmazsa ezilir genç kız gelin gittiğı yerde, bilirler. Affetti babam, barıştık, düğünüm oldu.

Okumamak başa bela, kocam da ben de senelerce tarlada çalıştık, hayvan baktık. Ben okuttum çocuklarımı, ben yanlış yaptım, daha çocukken evlendim, vermedim erkenden kızımı. 23 (yirmi üç) yaşına kadar beklesin dedim, sözümü dinledi. Şimdi sorduklarında söylüyorum: kızlar 20 (yirmi) yaşını geçip meslek sahibi olduğı zaman evlenmeli.”

Asiye 15 (on beş) yaşında çocuk evliliğini, , aile içi şiddeti, vücudundaki izlerin yaşamındaki izini anlatıyor. (Van)

Asiye şimdi 36 (otuz altı) yaşında. “Babam hiç sevmezdi kız çocuklarını, erkek kardeşlerim hep çok şanslıydı, erkenden evlendirdi. Başlık parası da aldı.

Daha 15 (on beş) yaşındaydım, görücü usulü, aileler uygun görmüş, kocaman adamla evlendirdi beni babam. Kocam iş yapmaz, para kazanmaz bir adamdır. Çok dövdü beni, hamileyken de dövdü. Acır da vurmaz dedim yine dövdü. Kocam belime öyle vurdu ki ayağıyla, bir keresinde artık ayağı kalkamayacağım, felç oldum sandım. İlk evlendiğimiz günden beridir zorla cinsel ilişkiye girdi benimle, cinsel ilişkiye girmediğimde de dövdü, hep çok dövdü.

Şimdi dayak yok birkaç senedir, şimdi de kocam senden utanıyorum, sen ne çirkin kadınsın diyor, git çalış bari para kazan diyor. Zaten artık beni cinsel

ilişki için de zorlamıyor, iyi oluyor, ben de istemiyorum. Kocam kendisi de çalışmıyor, çocuklarım okula aç gidiyor.

Safiye 18 (on sekiz) yaşında evliliğini anlatıyor. (Edirne)

Safiye şimdi 54 (elli dört) yaşında. “Bir gün annemlerle düğüne gittik, eski zamanlarda orada olurdu bu işler. Bu işler dedim, orada gördüm bizimkini, hoşuma gitti. Geldim söyledim anneme, önce daha küçüksün dedi, sonra ben senden de küçüktüm evlendiğimde, bir şey olmaz, kız oğlan kız gelin edeyim seni, gittin mi öğrenirsin her şeyi dedi bana.

Babam istemedi evlenmemi, bizim burada adet gibi oldu, babalar isteğine vermeyince kızlar kocaya kaçar. Söyledim babama, dedim istiyorum ben onu. Babam dedi ki kızım askere gitsin, ikiniz de büyüün biraz. Dinlemedim babamı, benim yaş 18 (on sekiz) benimkinin de yaşı 18 (on sekiz), şimdi bakınca ikimizde çocuk yaşıta, işte gençlik akli...

Evlendim 18 (on sekiz) yaşında, istemedi ama verdi beni kocaya babam. Evlendikten kısa bir süre sonra beyim askere gitti, onu bekledim, benimki askerden geldi ilk çocuğumuz doğdu. Ama ben kızımı 25 (yirmi beş) yaşında evlendirdim.

Kocamla hiç sorun yaşamadım ama şimdi sorsan evlenmem o yaşıta. Bizim burada çok kötü adetler vardı eskiden, erkek de kız da 19 (on dokuz) 20 (yirmi) oldu mu verirlerdi kocaya, babaları vermezse kaçırdı kızlar, o da olmazsa evde kalmış denirdi.”

Gevher 15 (on beş) yaşta çocuk evliliğini anlatıyor: Nişanlandığımda onu da büyüklerden zannettim, nasılsın dedim elini öptüm, meğerse kocam olacaktı. (Van)

Gevher şimdi 65 (altmış beş) yaşında. “Babam 15 (on beş) yaşındayken zorla beni akrabalarımızdan birine verdi. Rahmetli kocam da o zaman 30 (otuz) yaşını geçmiş epey büyük benden. Nişanlanana kadar görmedim kocamı,

nişanlandığımızda büyüklerden biri zannettim, nasılsınız dedim öptüm elini, meğerse ona vereceklermiş beni bilemedim.

Beni nişanladılar, sonra fakirlik geldi kocamın tarafa. Olacak şey değil, bir süre nişanlı kaldım, sonra evlendirdiler bizi.

Evliliğim boyunca çile çaktı, fakirlik gördüm. 3 (üç) kızımın iki tanesini 16 (on altı) yaşına gelince verdim daha fazla fakirlik görsünler istemedim. Kocam hem çalışmazdı hem sürekli bağırırdı, beni ve çocukları döverdi.

Kızlarım evlendi gitti, karşı aileden biri (davalı olduklarımızdan) 3. (üçüncü) kızım olduğunu bilmiş, öğrenmiş. Kızımı 2 (iki) kez istediler vermedim, sonra istemesek de 15 (on beş) yaşında verdik, namus belası yüzünden, karşı aile berdel bedeli olarak aldı yavrumu. Kızım kumanın üstüne gitti, damadım kötü insan değildi. Boşayacağım, seninle resmi nikah yapacağım derdi. Kızım dayanamadı, kalbi de rahatsızdı, öldü 22 (yirmi iki) yaşındayken. Kocam da vefat etti, hepsi birden gittiler...”

Fisun: üniversite hayali ve ailesinden kaçarak eşiyle evlenme öyküsünü, erken yaşta evlilikleri, gebelikleri, aileleri anlatıyor. (Edirne)

Fisun şimdi 28 yaşında. “Aslında ben küçük de değildim bunları yaptığımda. Sanki ne varsa, hiç de iyi olmuyor böyle. Liseden mezun oldum, okumak çok istiyordum, üniversite hayalimdi ama olmadı, babamın maddi durumu uygun değildi. Liseyi bitirip: tekstilde çalışmaya başladım.

Babam beni okutamadı ya her şeyi yapmak mubah tabii. 23 (yirmi üç) yaşına geldim, anneme babama anlatmadan, etmeden, kaçtım kocaya. Bizim burada okumuşu da okumamışı da aynı. Eskiden hemen alır eşyalarımızı giderdik sevdiğimizizin evine, adı da kaçmak olurdu işte.

Kaçtım gittim ama kin tutmadı babam, haberim gitti ki F. kocaya kaçmış, hemen aradı babam, barışmasa üzerler, ezerler kızını, bilir. Hem kaçmasaydım, önümde ağabeyim vardı, onu bekleyecektim. Oldu mu şimdi, kim bilir ne zaman evlenecekti bizimki. Aslında bunlar işin bahanesi,

beklemedim ağabeyimi de babama söyleme zamanını da... Kaçtım gittim, 1(bir) haftaya barıştı babam, hemen düğün kuruldu, evlendik.

Hiç dayak yemedim kocamdan, öyle bir şey yapacak olsun, nasıl geldiysem kaçarak, kaçır giderim buradan. Eskiden evlilik yaşı 17 (on yedi) 18 (on sekiz) yaşını geçmezdi, geç kalmış gibi babası vermediğinde, kaçır evlenirdi genç kızlar. Şimdi de aslında çok yükselmedi evlilik yaşı buralarda, en azından çocuk yaşıta değil, 23 (yirmi üç) 25 (yirmi beş) yaş arasında evleniyor genç kızlar. Şimdiki aklım olsa, ben de o yaşıta, kaçarak evlenmem, kaçmıyor ya evlilik...

Songül 15 (on beş) yaş evliliğini anlatıyor: Kocam beni tokatladı, dövdü, hakaret etti, küfrederek kovdu, Ama çocuklarımı bırakıp gidemedim. (Van)

Songül şimdi 36 (otuz altı) yaşında. "...Teyzemin oğlu köyün ağasıyla, benim evlenme vaktimin geldiğini konuşmuş, onlar aralarında anlaşmışlar. Henüz 15 (on beş) yaşındaydım, istemedim, günlerce ağladım.

Beni o 36 (otuz altı) bende 20 (yirmi) yaş büyük babam kadar adamlarla evlendirecekler diye, gece gündüz ağladım, isyan ettim. Köyün ağası benim istemediği duyunca evimize geldi, eğer sen ona varmazsan dedi, babama döndü vermezsen kızını dedi, boşaltırım bu köyü...

Kocam benden çok büyüktü zaten, her zaman cinsel ilişkiye zorladı beni. Bir kere kanamamdan sonra düşürdüm çocuğu, ilk bebektir. Sonra hiç düşüğüm olmadı, her sene 1 (bir) tane tam 7 (yedi) çocuk dünyaya getirdim. İlk çocuğumu 16 (on altı) yaşımı bitirirken doğurdum.

İlk sene iyiydi kocam, zaten çok büyüktü. Hiç kızmıyordu, seviyordu. Sonra kayınvalidemle beraber eziyet etmeye başladılar. Dövdü, bağırды, akşamları işkence yaptı bana. Aile tehdit etti kocamı, bir daha yaparsan alırsız kızımızı dediler. Korktu bunlardan.

Kocam beni tekme, tokat dövdü, hakaret ederek, küfrederek kovdu ama çocuklarımı bırakıp gidemedim. Şimdi aynı evin içinde ayrı ayrı yaşıyoruz, yatağına girmiyorum. Bazen benimle zorla beraber oluyor kocam, şiddet uyguluyor, zorluyor beni...”

İpek 18 (on sekiz) yaş evliliğini, çocukları varken okuduğu üniversitesini ve yaşamını anlatıyor. (Edirne)

“Kocamla sevdik birbirimizi, acele nikâh yaptık, aileleri de ikna ettik, evlendik. O zamanlar daha yeni liseden mezunum, üniversite okumak istiyorum. Kendimiz çocukken bir de hamile kaldım, 19 (on dokuz) yaşımdayken kızım dünyaya geldi.

Anne olmak dünyanın en güzel duygusu ama hem anne hem üniversiteli hem yeni evli hem de mücadeleci olunmuyor. Olunuyor ama zor oluyor...

Evlendik, ben üniversitedeydim, 9 (dokuz) sene evli kaldık, bu süre boyunca hiç çalışmadı kocam. Ben üniversiteyi bitirdim, iki çocukla İstanbul’a geldik, annelerinin yanına yerleştik. Kocam daha çocuktı, aslında ben de daha yetişkin sayılabilecek yaşta değildim ama kararlarımı vermek ve çocuklarıma bakmak zorundayım.

Bir gün eve geldiğimde kayınvalidem yine olay çıkardı, kocaman bir şey dediği yok, eve de gelmiyor, gittim ev aradım. Her yere, her deliğe baktım. Buldum evimi, topladım eşyalarımı ve taşındım. Kocam da yeni kurulmuş evimize geldi.

Çoğu taksici ben ıslık çaldığımda şaşırır, hayatım böyle benim, bir taraftan ağlayan çocuğunu susturan, diğer taraftan erkekler gibi ıslık çalıp taksiyi durduran, iş yerine mal taşıyan, akşam evde yemek yapan, kocasını gördüğünde sevinen bir kadının öyküsü. Hem erkek hem kadın, hem karı hem koca gibi yaşadık.

İkinci doğumumdan sonra, oğlum 7 (yedi) ya da 8 (sekiz) yaşındaydı, boşadım kocamı. Kızım da oğlum da okuyorlar. Boşandıktan sonra yüksek lisans öğrenimimi tamamladım.

Unutmadığım zamanlar, fotoğraflar var. En anlamlısı da az önce anlattığım. Evimi taşıdım, tek başıma ev kurdum, iş buldum, kızım kucağımda, ellerimde iş yeri için mallar var, hepsi çok ağır, ısıklık çalıp yağmurda taksiyi durduruyorum ve geri gelen taksici yolda ısıklığın sahibi bir erkek arıyor, şaşıyor. O bölgedekiler de tanıyor beni, evlenirken çabuk karar vermemeli insan.

Erken yaşta evliliğe gelince, hayat yaşanmaya değer, pişman değilim ama kadın karar verirken uzunca düşünmeli, yaşamın neler getireceği belli olmaz ama tedbirli olmalı insan...”

Şadiye: 15 (on beş) yaşında berdel usulü evliliğini, çocuk gelinliği anlatıyor. (Van)

Şadiye şimdi 50 (elli) yaşında. Ağabeyim diğer köyden bir kız beğendi, kaçırdı sevdiği kızı. O günü hiç unutmuyorum, başıma her şey ondan sonra geldi. Daha 15 (on beş) yaşında yoktum belki, hiç kanamam olmamıştı, çocuk sayılırdım.

Ağabeyimin kaçırdığı kız yüzünden: ailem başlık parasını ödeyemeyeceği için kan dökülecekti. Kan dökülmedi, onun bedeli olarak berdel usulü beni verdiler, evlendim köyden Van’a geldik. Kocam benden çok büyüktü, ilk kanamam evlenince oldu hemen arkasından da hamil kaldım. Yine de tedbirli oldum ben, 5 (beş) çocuğum var. Berdel çok soğuk bir şey... Seni bedel karşılığında veriyorlar. Aileler sürekli birbirini kontrol ediyor, berdel tutmuş mu diye... Kızımı 20 (yirmi) yaşında evlendirdim, erken evlenmek çok zor, erkenden vermem kızlarımı.”

Kadriye 17 (on yedi) yaş, çocuk yaşta evliliğini, kaçarak evlenmenin getirdiklerini ve yaşamında götürdüklerini anlatıyor. (Edirne)

Kadriye şimdi 27 (yirmi yedi) yaşında. “Lisede öğrenciydim eski eşimle tanıştığımızda. Ben 17 (on yedi) yaşındaydım o ise 25 (yirmi beş)Eski eşimle görüşebilmek için sürekli okula devamsızlık yapıyordum, en sonunda devamsızlıktan kalma noktasına geldim. Kaçtım, eşimin evine gittim, kocaya kaçınca babamlara haber verildi.

Babam çok uzatmadı barıştı bizimle, ailemin rızasıyla resmi nikahımız yapıldı. Evlendik. Eski eşimle 6 (altı) yıl evli kaldım, her gün farklı bir işkence gibiydi. Okulu bırakmışım, işsizdim, gelirim yoktu, aileme söylemeye de utanıyordum. Zaten kaçarak evlenmişim. Bir taraftan açık öğretimde liseyi okudum bitti, şimdi üniversite okuyorum, geç kaldım ama olsun.

Eski kocamla anlaşamadık, çocuk sahibi olmayı hiç düşünmedim. İstedim ama bakamazdık. Sürekli seSelimez yüksekti evde, şiddet de var tabi. Hakim şiddetli geçimsizlik sebebiyle hemen boşadı bizi. Esas zor olan kısmı da ondan sonra başladı, çocuk yaşında ailemi dinlemeden kaçmışım, evlenmişim, elimle okulumu kenara itmişim. Çok zordu...”

Figan 15 (on beş) yaşında çocuk gelinliğini, infertil olduğunu düşündükleri için yaşadığı fiziksel, cinsel ve psikolojik şiddeti, kumasının öyküsünü, kadınlık deneyimlerini anlatıyor. (Van)

Figan şimdi 35 (otuz beş) yaşında. “Ben âşık olmayı sevmeyi bilmiyordum. Nerden bileceksin, çocuksun. Henüz 14 (on dört) yaşımı tamamlamışım, 15 (on beş) yaşındaydım. Kocam 40 (kırk) yaşındaydı, büyük biriydi.

Kocam evlendiğimizde 1 (bir) yıl boyunca bana çok iyi davrandı, hep zorla beraber oldu ama dövmedi. Sonra bana çirkinsin, çocuk da olmuyor diye bağırdı. Sonra dayak başladı, hem dövdü zorla beraber oldu hem de her yerimi morarttı kocam.

Bir gün eve başka bir kadını getirdi, düğünleri oldu, evlendiler. Kumam 29 (yirmi dokuz) yaşındaydı, büyüktü benden. Kumam da hiç sevmedi zaten beni, istemedi. Evlendiler hemen 1(bir) seneye çocuklarını getirdi.

15 (on beş) sene boyunca çocuk getirmedim. Sonra 1 (bir) kızım ve 1 (bir) oğlum oldu. Çocuklarımı çok seviyorum. Kocam beni dövdü ama çocuk getirmediğimden dövdü.

Kumamla kocam beraber oldular yıllarca, kocam kumamı çok seviyor. Birlikte kötülük ettiler. Kocam dövdü kumam da daha çok dövmesini söyledi. Beraber dövdüler beni. Kumam beni her zaman evden kovuyor. Çocuklarım var, gidemiyorum. Orası benim de evim. Şimdi zaman değişti, erkenden vermem kızımı, kızlar karar verecek yaşta evlenmeliler. Zulüm ve hakaret görmesinler. Beni alıp kocamın evine götürdüklerinde, o kadar küçüktüm ki tandıra ekmek vurmaya bilmiyordum, o yüzden kayıvalidem çok dövdü. Çocukken kızlarını vermesinler.

Fikriye 18 (on sekiz) yaş evliliğini, Trakya bölgesinde erken yaşta evlilikleri ve yaşam öyküsünü anlatıyor. (Edirne)

Fikriye şimdi 30 (otuz) yaşında. “ Bizim buralarda 20 (yirmi) yaşını geçtiğinde başlarlar söylenmeye... Evlenmemişe, edepsiz, evde kalmışa çıkıverir adın. Babam kız çocuğu olduğum için çok istedi beni okutmak, olmadı, okuyamadım. Ortaokulda okulu bıraktım. Eşimle tanıştım 17 (on yedi) yaşında, anlaştık hemen evlendik. Gençliğin verdiği heyecanla, merakla, evde kalma baskısıyla: evliliğin ne olduğunu anlayamıyor insan. Bize göre aslında: 30 (otuz) 35 (otuz beş) yaş arasında evlilikler normal ama gel de sen bunları bizim büyüklere anlat, hala erken evleniyor kızlar. Kız çocuğu okumaz diyerek erkenden evlendiriyorlar. Eski zamanlara göre daha az tabi ama hala kızla kocaya kaçıyor ya da aileler erkenden ortaokuldan alıp kocaya veriyor.”

Çalışmada, kadınların kendi yaşam deneyimlerinden aktardıkları kesitlerde, kendi yaşamlarında ve aile dinamiklerinde “patriarkal” söylemi bazen yeniden

ürettikleri gözlemlenmektedir. Kadınların erken yaşta evlilik ve gebelik durumundan rahatsız oldukları aşikârdır: fakat kendi kız çocukları için oğlan çocuklarında kullanmadıkları ve dile yerleşmiş bazı patriarkal söylemler dikkat çekmektedir. Örneğin, kadınların kız çocuklarının evlenme dönemleri için “kocaya vermek”, “kızını vermek” gibi kavramlar kullandığı göze çarpmaktadır. Burada: tam olarak kadınlara ilişkin sınır algısını, farklı iki sınırdaki kadınlık deneyimlerinin ortaklaştığını, namus kavramının kadının mülk olarak görülmesinde bir çerçeve oluşturduğunu ve bu çerçevenin için her türlü ataerkil söylemle doldurulduğunu görmek mümkündür. Kadınların kendi söylemlerinin içinde de “kızını vermek” yani bir nesneleştirme durumunun olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, çalışmada kadınların “erken yaşta evlilik – annelik ve namus kavramlarına” bakış açılarının içerisinde gizil yerleşmiş patriarkal söylemi de analiz etmek gerekmektedir. Patriarkal söylemden bahsederken kadınların öykülerinde aktardıkları “kayınvalide şiddeti yani kadının kadına uyguladığı şiddet, aile büyüğü olan kadının kabul gören patriarkal söylemi taklit ederek benimsemesi durumu” da aynı analiz içinde yer almaktadır. Benzer biçimde, birden fazla kadın ile evlenerek, çok eşli aileler oluşturulan yapılarda, kadınların “kumaların yani diğer eşlerin uyguladığı şiddet” de yine patriarkal söylemin kadınlar arasında üretilme, ezme-ezilme biçimi olarak konumlandırılmasını açıklamaktadır.

Kadınların yaşam deneyimlerinde ortaklaşan ve farklılaşan alanlar vardır. Edirne’de toplumsal cinsiyet yargıları “18 (on sekiz) yaşı altındaysan ve evlenmediysen evde kalmış sayılırsın” gibi ifadeler ile kurulmakta, kadınların “kaçarak evlenme” dedikleri durumu normalleştirdikleri görülmektedir. Edirne’ye ilişkin gözlemlerde, aile onayı olmaksızın evlenen kadınların bir süre sonra “babalarının kendileri ile barıştıklarını” ifade ettikleri, aslında burada da erkekliğe ilişkin iktidar, kabul ve gücü nasıl tanımladıkları gözlemlenmiştir. Edirne ilinde Van’dan farklı olarak: kadınların ücretsiz aile işçisi veya ücretsiz tarla işçisi olarak kayıt dışı, bununla birlikte sosyal güvenlik kapsamında işçi olarak çalıştığı, çocukların eğitimi ile ilgili yaptırım güçlerini elde ettikleri izlenmiştir.

Van ilinde kadınların aktardıkları yaşam deneyimlerinden kesitlerde, kız çocuklarını Edirne iline kıyasla daha erken yaşta evlendirdikleri, evlenme

biçimlerinin bir mülke karşı takas biçiminde veya mülkün bölünmemesi için akrabalık ilişkileri içinde yapıldığı gözlemlenmiştir. Van'da kadınların evlendirildikleri erkekler ile aralarında yaş farklarının fazla olduğu, kadınların sıklıkla zorla cinsel ilişki tanımladığı ve cinsel şiddetin etkisinin hayati riskler olmaması sebebi ile fiziksel şiddetten sonra tanımlandığı ve fiziksel – psikolojik – ekonomik ve cinsel şiddetin tamamının öyküsünde olduğu paylaşılmıştır. kız çocuklarını erken yaşta evlendirmemeye ilişkin Edirneli kadınlarda olduğu gibi yüksek bir çabalarının olduğu kaydedilmiştir.

3.3 Namus, Mülkiyet ve Beden

Çalışmada: kadınların namus kavramını tartışırken “namusu korumak ve namusa rağmen hayatta olabilmek” ifadelerini bazen aynı öykü içerisinde birlikte kullandıkları, her öyküde namus kavramının patriarkanın meşruluğu üzerinden kullanılmasının verdiği zarar ile ilgili konuştukları kaydedilmiştir.

Bu bağlamda: namus kavramının ikinci bölümde yer aldığı üzere “denetim, baskılama, şiddetin meşrulaştırma aracı, sansür” olarak kullanıldığını, hipotezlerin alan araştırması sonucunda da benzer tezlere ulaştığını görmüş oluyoruz. Çalışmada: namus kavramının kadınların bir kısmı tarafından öğrenildiği normu ile soya aktarıldığını, diğer katılımcı kadınlar tarafından ise kavramın kendi başetme stratejileri ile yeniden yorumlanarak ailenin genç kuşaklarına, çocuklarına yansıtılmadığı gözlemlenmektedir.

Kadınların yaşam öykülerin kesitlerle konuşulan “namus, mülkiyet, edinilme” üzerine paylaşımları aşağıda verilmiştir.

Selime namus kavramını anlatıyor. (Van)

Kızımın benimle aynı kaderi yaşamasını istemezdim, gelip istediler, kocam verdi. Kızım sustu, utandı, benim gibi bir şey demeden gitti kocaya. Onu çocukken verdiğim için pişmanım, elimde biraz gücüm olsaydı, kızımı evlendirmezdim.

Burada: erkekler kızları zorla kaçırıyor, kaçırılacağına kocasının yanında otursun... Kader seçilmiyor. Bence namus birinin, ailenin, erkeğin yanında olmaktır... Namus iyi bir şeydir.

Fatma namus ve kendi ailesini, soy bağlarını anlatıyor. (Edirne)

Hepsi evli benimkilerin, 3 (üç) erkek, 3 (üç) kız kızanım (çocuk) var, oğlanları askerden gelince, kızlarımı 16 (on altı), 17 (on yedi) yaşlarında verdim. Ama istediklerine verdim. Annem ve babam erkenden göçüp gittiler, benim adam da 18 (on sekiz) yıl önce Hakkın rahmetine kavuştu, çocuklarım sırayla bakıyorlar.

Namus, erkeğin sözüyle olacak iş değil... Namus dediğin, saygıdır. Bizler saygılıysak herkes birbirine saygılı...

Yaren namus kavramını, cinsiyete dayalı şiddetinin onun için ne anlam ifade ettiğini anlatıyor. (Van)

“...Eşimden hiç dayak yemedim, dövmedi beni ama hiç normal konuşmaz, hep bağırarak konuşur benimle, ne dediği anlaşılmaz. Artık bana bağırdığında kalbim çarpıyor, yüzüm kıpkırmızı oluyor, dayanamıyorum.

Beni erkenden evlendirdiler ama dünya üzerime gelse kızımı erken yaşta, yirmili yaşlardan önce evlendirmem.

Namus bana göre sadece kadınla alakalı bir durum değil, kirlenmek erkek ellediğinde olmaz. Ama evlenmeden gebe kalmak, o farklı bir durum mesela, bunun cezasını ölüm olarak bize keseler.”

Müzeyyen namus kavramını anlatırken, kendi yaşantı deneyimine ve erken yaşta evliliğe üzeri örtülü bir biçimde eleştiri getiriyor. (Edirne)

“...Biz tarlada hep çalıştık, kocamızla beraber hem tarlada çalıştık hem ev işi yaptık hem de çocuklarımızı büyüttük. Erkek işinde kadın da olmalı, kadın çalışmalı, erkeğe muhtaç olmamalı. Her zaman tarlada, bahçede çalıştım. Beyimden maddi imkan beklemem, o olmasa gider ücretle bahçede çalışırım. Aslında ben fabrika ya da benzer bana maaş verecek yerlerde çalışmak

istedim ama kayınpederim kadının çalışması ayıptır dedi kesti önümü. Bu nedenle kız çocuklarının okutulması gerekli, erkek hangi işte olsa çalışır, kadın öyle değil. Namus, herkese göre farklı. Bizim buralarda bir laf vardır, beyaz gelinlikle baba evinden çıkan ancak kefenle gelir diye. Ne gereksiz söylenmiş oysaki benim de babam sertti, saygın biriydi, bana hep eşin seni üzere, kırarsa, gönlü başkasına kayarsa ben buradayım, evin senin, seni alırım, gördüğünü söylemek senin görevin, sonrası benim derdi. Bu önemli, kız çocuklarının biz ailelerine ihtiyacı var. Hepsini okutmalıyız, erkenden de evlendirmemeliyiz. Sonra eziliyorlar.”

Kevser: “kuma” olarak zorla çocuk yaşta evlendirilme öyküsünü anlatıyor ve namus kavramını kendi yaşam deneyimi ile açıklıyor. (Van)

“...Kadın namuslu olursa erkek ona iyi davranır, başına bir şey gelmez denir. Aslında namus her şeydir. Ama namus demek kadın demek olmamalıdır. Namus değil, erken evlendirilme bize kaderdir...”

Nevriye namusu anlatıyor: “Kocaya kaçırım da namusum kirlenir diye babam beni çalıştırmadı”. (Edirne)

“...Namus dediğin bizi eve kapatan şey değildir. Namus insanın kendisinin içindedir. Neden hep kadınlara, kızlara söylenir ben bilmem. Babam: bu sebeple fabrikaya göndermedi beni, kocaya kaçırım diye korkmuş. Bizde her şey ayıptı, en iyisi kocayla evde oturmaktı. Babalar hiç sormazdı: kocamızla ne sorun var aramızda: misafirliğe gidince 3 – 4 (üç - dört) saat geçti mi hadi sen artık evine git derlerdi. Evlenince hiç gece yatılıya kalmadım baba evinde.

Kolunu kırsalar yen içinde kalır, kafanı kırsalar fes içinde kalır derlerdi. Namus deyince bunlar geliyor aklıma: “beyin git deyince git, gel deyince gel”, zaten tersi olursa baba ocağı da kabul etmiyor ki seni. Bu nedenle okuttum kızımı, muhtaç olmasın kimselere dedim. Eskidenmiş, okuyan, çalışan kızları kaçırlar lafları, korkuttular bizi, artık korkmuyoruz.”

Havva, kendi yaşam deneyimleri ile “namus” kavramını anlatıyor. (Van)

“...Benim kaderimi kızlarım da yaşadı. 13 (on üç) yaşında namusu korunsun, sonra dert olur diye evlendirdi kocam ilk kızımı. Diğer kızlarımı daha geç evlendirdim. Eskiden kadınlar evden çıkamazlardı, namusuna söz gelir diye erkenden evlendirilirdi, borç karşılığı verilirlerdi. Allahtan o zamanlar geçti. Şimdiki zamanda genç kız olmayı çok isterdim. Aslında namus: kadın için de erkek için de lekelenmemesi gereken bir kavramdır.”

Gülümser namus kavramını açıklıyor. (Edirne)

“...Yaşlarını, başlarını aldılar, duvaklarını sürüyerek, namuslu çıktı kızlarım bu evden... Yanlış işler yapıp, babanın annenin boynunu eğdirmemektir namus, yoksa kız evladı erkek evladı fark etmez.”

Hatice namus kavramını kendi yaşam öyküsü ve kız çocuğunun hakları ile anlatmaya çalışıyor. (Van)

“...Namus, kadının da erkeğin de birbirine karşı iyi olması, dürüst olmasıdır. Küçük vermek değil bizi. Şimdi olsa vermem kızımı, daha küçüktü...”

Gülşen “namus” kavramının yanlış kullanımını eleştiriyor. (Edirne)

“...Eskidenmiş erkenden çocuk yaşta çocukça evlilikler, sanki evcilik oyunu. Sadece kızlara değildi ama erkeklere de aynısı yapıldı bizim buralarda. Eğer bir erkek askerden gelmişse hala bekârsa: ona kart, evde kalmış denirdi. Eskide kaldı onlar, erkek kadın olgunlaşınca evlenmeli, ailelerin rızası olmalı, kadın erkek dediğin birbirine karşı dürüst olmalı. Namus dediğin de işte aynısı, saygılı olması herkesin.”

Asiye namus kavramının kendisindeki anlamını anlatıyor. (Van)

“...Namus: doğru bir şey değildir. Şimdi benim kızı, kocam erkenden evlendirmek istiyor, ben okutuyorum kızlarımı, ikisi de liseye gidiyor.

Kocamı tehdit ettim, kızlarımı evlendirirsen: ben de çocuklar da seni şikâyet edeceğiz bilesin dedim.”

Safiye namusun kendisindeki anlamını aktarıyor. (Edirne)

“...Eskide kaldı eski adetler, namus dediğin gururlu olmaktır. Mesleğini kazanarak, büyünce evlenmeli kızlar, böyle saygı duyulur ancak evlilikte ona. Namus saygı demektir.”

Gevher: kendi yaşam hikâyesinden yola çıkarak “namus” kavramını açıklıyor. (Van)

“...Namus, kızları zorla evlendirmek değildir. İçim yanıyor, küçüğümü berdel karşılığı verdim. Bizde adamlar sürekli tehdit ediyor, namusa zarar gelmesin diye evlendiriyor. Aslında namus şereftir, kadın ve erkek için eşittir. Kadınlar: çıplak, aç, susuz da olsa her derdi çekiyor. Hakareti, şiddeti, her türlü baskıyı namusumuza leke gelmesin diye kabul ettik ama erkekler kabul etmiyor. Kadınlar kendi ayakları üzerinde duruyor, kocası öldüm mü evlenmiyor ama erkekler hemen evleniyor, namussa her şey al sana bu da namus...”

Fisun “namus” kavramını anlatıyor. (Edirne)

“...Namusa gelince, bana göre evine ve ailesine düşkün, gözü dışarıda olmayan kadın namusludur.

Songül “namus” kavramını kendi yaşam öyküsünden eleştiriler ile anlatıyor. (Van)

“...Bizim zamanımızda ilk kanaması olduğunda verirlerdi kızları kocaya, şimdi öyle değil. 20 (yirmi) 25 (yirmi beş) yaşından önce vermemeli kızları. Neredeyse 20 (yirmi) yaşında kızım var, vermedim kocaya. Namus öyle: erkeğin demesiyle, babayla kocayla olmaz. Namus dürüstlikle olur.”

İpek “namus” kavramını yaşamından değerlendirmeler ile anlatıyor. (Edirne)

“...Namus meselesi, kadınların ve erkeklerin şartlarının eşitsizliği ... Sorunlarımız bizim. Kişiler kendi tercihleri, çıkarları ile namusu tanımıyor. Oysaki namus ve erdem aynı şeydir..”

Şadiye “namus” kavramını tanımlıyor. (Van)

Bizde namusu temizlemek için kendini bile öldürürsün, bizde kurallar var, boşanamazsın mesela, namussuz olursun. Artık işler değişti, kimse erkenden evlenmesin, eskidendi boşanamaz, çocukken evlilikler. Kızı da aynı erkeği de aynı...”

Kadriye “namus” kavramını kendi hayat öyküsü ve sosyal çevresi ile tanımlıyor. (Edirne)

“...Buralarda, insanların algısı çok tuhaftır. Dul kadını bakışlarıyla bile rahatsız ederler. Namus: tam da onların dilinde olduğu gibi ‘dul kadınsan namussuzsun, kötü kadınsın, imajın sıkıntılı’ oluyor. Kadınlar olabildiğince meslek sahibi olduktan sonra evlenmeli, işsiz ve dul olmak çok zor.”

Figın “namus” kavramını anlatıyor. (Van)

“...Namus bizde kadın erkekte değildir, insanın dini imanındadır. Biz kendimizden sorumluyuz, babamızın başını öne eğdirmeyiz. Çocukken evlendirdiler ama çocuk getiremediğim için aileme hiç diyemedim. Alın beni dövüyor diyemedim, çocuk getiremedim diye çok utandım. Şimdi söylerim ama artık çok zaman geçti, gözüm hep yollardaydı, gitmeyi hep çok istedim ama nereye? Belki kumam geldiğinde beni dövmez dedim ama hiç değişmedi, bu sefer kumama yemek hazırlamadım, işleri yapmadım diye dövdü beni kocam. Yani küçücükken evlenmesin kızlar, yazıktır.”

Fikriye “namus” kavramını anlatıyor. (Edirne)

“...Kadının mutlaka çalışması ve kendine bakabilir hale de gelmeden evlenmemesi gerekiyor. Namus da aynı bu meselede: namusu korumak için evlilik çözüm değil. Bir kadının namusu evlilikle alakalı değil. Evlilik evden kaçmak için, toplumun onayı için çözüm değil. Aile baskısından genç kızlar evliliği kurtuluş zannediyor.”

Kadınların yaşam öykülerine ilişkin kesitler konuşulurken, deneyimleri ve hayat tecrübeleri ile namus kavramını nasıl tanımladıkları üzerine değerlendirmeler yapılmıştır. Kadınların evlendirilme ve aile biçimleri iki sınır şehrinde farklılaşmışken, burada namus kavramı tartışılırken ise “benimse veya eleştirme” durumlarının benzerliği üzerinden tartışmak mümkündür.

Kadınların bir bölümü “namus” kavramını çalışma içinde “mülk ve nesneleştirme” kavramları üzerinden açıklanmaya çalışılan çerçevenin içinde kabullenerek “ait olmak, namuslu olmazsa babalarının başını öne eğdirmek, namusu kirlenecek bir şey olarak kabul etmek, evlenmeden gebe kalmak ve ölümle cezalandırılmak, erkeğin sözünden çıkmamak” kavramları ile tanımlamaktadır. Kadınların diğer bölümü ise “namus” kavramına eleştirel olarak yaklaşmakta ve aslında anlam dışı kullanımları söylemlerinden kaldırmaktadırlar. Kadınlar namus kelimesini “iyi olmak, saygılı olmak, erdemli olmak, dürüstlük, gururlu olmak, mesleğini kazanmak, onurlu olmak” gibi anlamlar üzerinden yeniden inşa etmektedir.

3.4 Kadınların Baş Etme Stratejileri ve Güçlenme Öyküleri

Öznenin kendisini olası bilginin nesnesi haline dönüştürmesi nasıl vuku bulur? Bu hangi usallık biçimleri aracılığıyla, hangi tarihsel gereklilikler üzerinden ve ne pahasına vuku bulur? Şu soruyu soruyorum: Öznenin kendisi hakkındaki hakikati söyleyebilmesi neye mal olur?

Michel Foucault, “How much does it cost to tell the truth?”
(Foucault Akt. Butler, 2014: 137)

Van ve Edirne illerinde yapılan araştırmada: erken yaşta evlilik ve annelik deneyimlerinin olduğu tespit edilmiştir. Çalışmada, Van ilinde yaşayan kadınların erken yaşta zorla evlendirilme ile birlikte “fiziksel – sözel – cinsel – ekonomik” şiddeti tanımladığı, şiddet sonucunda yaralanma, kalıcı fiziksel ve ruhsal zararlara (yanıklar, kemik kırıkları, ciltte kalıcı izler, ruhsal travmalar, benlik ve kimliğe ilişkin karmaşa) ilişkin öyküler paylaştığı izlenmiştir.

Araştırmada: “erken yaşta evlilik, annelik, namus adına istek dışı evliliğe zorlanma” gibi kavramların gelecek kuşaklara aktarımı değerlendirilmiştir. Çalışmaya katılan kadınların kendi çocuklarının benzer öyküler yaşamaması için “kadınlık deneyimlerinin pratiğinden çözümler ürettikleri”, mükerrer mağduriyetin ve kuşak geçişli toplumsal cinsiyet kalıp – nyargılarının önlenmesi için “yaşam deneyimlerinin birleştiriciliğinden yararlandıkları” gözlemlenmiştir.

Kadınların: aktarımlarından tekrarladıkları veya kendilerini, baş etme stratejilerini var ettikleri cümleleri incelenmiş ve söylem analizi yapılmıştır:

Artık dne göre daha iyiyim.

şimdiki aklım olsa, ben de o yaşta, kaçarak evlenmem, kaçmıyor ya evlilik

Dünya üzerime gelse, kızımı erken yaşta evlendirmem.

Gördüler, beni kuma ettiler. Görücü usulüyle, zorla bu eve geldim: Çocuklarımı evliliğe severek gönderdim.

ocuk yaşta, karısı ölen bir amcaya gelin diye attılar beni ama yaşlı kocama acıyorum şimdi.

Romantik olmak kadınlık sırrıdır.

Kocam kızımı evlendirmek istedi, tehdit ettim onu. Vallahi ocukken gelin etmem kızımı...

Namus dediğin, gururlu ve onurlu olmaktır.

Namusu korumak için evlilik çözüm değil. Bir kadının namusu evlilikle alakalı değil.

Evlilik evden kaçmak için, toplumun onayı için çözüm değil. Aile baskısından genç kızlar evliliği kurtuluş zannediyor.

Kızım namus belası yüzünden, berdelle evlendi. İçim acıyor...

Erdem ve namus aynı şeydir.

Kadınlar olabildiğince meslek sahibi olduktan sonra evlenmeli...

Şimdi zaman değişti, erkenden vermem kızımı, kızlar karar verecek yaşta evlenmeliler. Zulüm ve hakaret görmesinler. Beni alıp kocamın evine götürdüklerinde, o kadar küçüktüm ki tandıra ekmek vurmaya bilmiyordum, o yüzden kayınvalidem çok dövdü. Çocukken kızlarını vermesinler.

Namus: kişilerin kendini bilmesidir. Namuslu olsun diye evlendiriyorlar genç kızları ve namussuzluk olarak adlandırdıkları şeyler cinayetle sonuçlanıyor.

Çalışmada, kadınların baş etme veya güçlenme, dayanışma ile ilgili stratejilerine bakıldığında “şimdi ve burada var olmak ve varoluşun değerini anlamak” ile ilgili bir farkındalık geliştirdikleri gözlemlenmiştir. Kadınların, kendi kız çocukları ile dayanışma içinde oldukları ve kadınlık deneyimlerindeki “erken yaşta evlilik, annelik, namus kavramı ile dikte edilen ezme biçimlerini reddetme” üzerinden kız çocuklarıyla ilişkilerini kurdukları, paternalistik bir söylem yerine özgürleştirici bir davranış modeli ile yaklaştıkları izlenmektedir.

Çalışmada, başetme stratejilerine değinilirken aslında kadınların, patriarkal şiddet ile ilgili deneyimlerinin aynılaştığı, gelenek söylemlerinin kadınlar tarafından her öğrendikleri yaşam pratiği ile birlikte yeniden sorgulandığı, tüketildiği ve eleştirildiği, bir sonraki nesle yani kendi kız çocuklarına, bir yeni nesil genç kadınlara aktarılırken, farkındalık ile tanışmış bir bilinç ile devredildiği gözlemlenmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ERKEN YAŞTA EVLİLİK VE ANNELİK KONUSUNDA

SOSYAL HİZMET MÜDAHALESİNİN FEMİNİZASYONU

Çalışmada, “erken yaşta evlilik, annelik ve namus kavramının ilişkisel analizi yapılmıştır. Bu bölümde, çalışmada analiz edilen sorunların, sosyal hizmet bilim ve mesleğinde konumlandırılma biçimi, sosyal sorunların tabakalaştırılması ve burada öznenin yerine değinilmiştir. Sosyal hizmet disiplininin, “yapabilirliklerin kısıtlanması ve cinsiyete dayalı ayrımcılık” kavramları ile baskı karşıtı çözümlemelerine ve sosyal hizmet müdahalesinin feminizasyonuna ilişkin sorulara yer verilmiştir.

4.1 Feminist Metodoloji ve Sosyal Hizmet Disiplini

Feminist kuram, sosyal sorunları analiz ederken kadını tabakalaşmış kuramların içinde nesneleştirmez. Kadının, “çocuk veya yaşlı bakımı, mekansızlık, şiddet, bağımlılık, yoksulluk” gibi sosyal olguların bir alt bileşeni olarak incelenmesi yerine kadın sorunlarını araştırmaya odaklanır. Burada, kadınların bir sosyal sorunun nesnesi olarak ikincil çözümler ile yöntemi belirli bir müdahalenin planı içerisine konulması değil, kadınların özgül bilinci ile olduğu yerden başlayan sosyal hizmet anlayışına ihtiyaç duyulmaktadır. Kadınlara dair sosyal politika üretmek veya sosyal hizmet müdahale yöntemleriyle yapılandırılmış çözümler sumak yerine, sorunun kökenindeki cinsiyete dayalı ayrımcılık meselesinin, cinsiyet körlüğünün veya cinsiyetin sınıfsal yapısının irdelenmesi gerekmektedir.

Feministler sosyal hizmet teori ve uygulamasını cinsiyet körü "gender blind" olmakla eleştirmiş ve kadın müracaatçıların gereksinimlerine yönelik üretilen çözümlerin toplumdaki geleneksel toplumsal cinsiyet rol algılarıyla örtüşmesine karşı çıkmışlardır. Bu anlamda feminist sosyal hizmet uygulaması cinsiyetçiliğe meydan okuyan alternatif ve yeni bir uygulama türü olarak belirmiştir. *Kadın deneyimini analizinde başlangıç noktası olarak alan feminist sosyal hizmet uygulaması, kadınların deneyimledikleri sorunları etkileyen yapısal nedenlere dikkat çeker ve kadınların bu sorunlara meydan okumasını sağlamaya çalışır.* (Buz, 2009: 54)

Feminist sosyal hizmet, kadınların özel gereksinimlerini bütüncül bir yaklaşımla karşılamının ve yaşamlarındaki sorunların üstesinden gelmelerine ilişkin uygun çözüm formülasyonlarını belirlemelerinin arayışı içerisinde. Kadınların içinde yer aldığı sosyal ilişkilerin bağımsız doğasına odaklanan feminist sosyal hizmet, kadınların maruz kaldığı eşitsizliklere ve ataerkillikten beslenen toplumsal cinsiyet uygulamalarına karşı meydan okuyan, baskı karşıtı bir yaklaşım temelinde gelişimine devam etmektedir. Dolayısıyla feminist sosyal hizmetin nihai amacının özel ve kamusal alandaki ataerkilliği ve eşitsiz sosyal ilişkileri yapılandıran baskıya karşı söylem ve uygulama üretmek olduğu söylenebilir (Yiğit, 2015 : 12).

Türkiye’de sosyal hizmet bilim ve mesleğinin uygulanma biçimi: genelci perspektifle bireyin ve ekolojik çevresinin değişim ajanlarını içine alan bir sistemler bütünüdür. Genelci sistemde: bireyle güçlendirme odaklı, gruplarla, toplumla ve yasa koyucular ile savunuculuk faaliyeti yaparak ilerleyen mesleki müdahale ve feminist metodoloji arasında söylemsel bir anlaşma zemini arama ihtiyacı açığa çıkmaktadır.

Kadın çalışmalarının yarattığı farkındalık, teorinin kuramsal boyutu, kadınların deneyimsel bilgileri ve “ezen – ezilen” ilişkisinin analiziyle oluşturulan cinsiyete dayalı ayrımcılığa karşı duruş, feminist sosyal hizmet anlayışı ve uygulamasının temelini oluşturmaktadır.

Araştırmada: farklı bölgelerde aynı nitelikli sosyal sorunun analizi yapılmış, kadın alanına ilişkin sosyal hizmet yaklaşımında, yöntem arayışı ortaya çıkmıştır.

Sosyal hizmet bilim ve mesleğinin kullandığı literatürde: “... müracaatçıları için” uygulamaları yerine kadının güçlendiği ve “...danışan ile” birlikte geliştirilen psikososyal sağaltım süreçleri oluşturulmalıdır. Sosyal hizmetin: “en az zararı görecekt biçimde uygun sosyal hizmet modeline entegre etme” bilinci yerine “güçlenme odaklı, bireyin olduğu yerden başlama ve eşit bir ilişki kurma” etik kodları ile kadın alanını yapılandırması gerekmektedir.

Sosyal hizmetin “anlama ve anlatma çabasına” ilişkin ihtiyaç, araştırma sorularına yanıt aranırken başka bir bulma ihtiyacını açığa çıkarmıştır. Çalışmada sonucunda: sosyal hizmet ve kadın çalışmalarının organik bağları olduğu ancak “özne” üzerine cevaplarının sembolik olduğu düşünülmüştür. Feminist sosyal hizmet müdahalesinin, “değiştirme, müdahale etme” uygulamaları yerine daha yapı sökümcü ve yeniden yapılandırıcı bir süreci, “kadın öznesi” üzerine bulma çabası ve gayreti olmalıdır.

Sosyal hizmet yaklaşımlarında, “farklılıkların kabulü ve kendi kaderini tayin etme” ilkelerini, bireysellik ve bölgesellik üzerinden yeniden tartışmak gerekir mi?

Araştırma kapsamında incelenen “çokkültürcülük” kavramının “cinsiyete dayalı şiddete” patriarka tarafından gerekçe gösterilmesi, sosyal hizmet disiplini tarafından baskı karşıtı uygulamada, öznellik boyutu ile tartışılabilir mi?

Kadın çalışmalarının, kadınların ortak bilinci ve en temelde cinsiyete dair ayrımcılığı önleme noktasında birleştiği alan, sosyal hizmet disiplini yeni bir özne sistemini tartışmaya açabilir mi?

SONUÇ

Edirne ve Van illerinde yapılandırılan çalışmada: coğrafi bölge özellikleri ve yaşam biçimlerinin farklı olduğu ancak her iki bölgede de erken yaşta evlilik ve annelik deneyimine rastlandığı kaydedilmiştir.

Van ilinde yapılan çalışmada kadınların “berdel, mal veya para karşılığında takas, namus adına başka bir aileye sunma” gibi kavramlarla çocuk yaşta evlilik ve gebeliklerinin meydana geldiği, Edirne ilinde ise “on sekiz yaştan sonra toplum tarafından evlenemediği gerekçesi ile kadın ve erkeğin reddedilmesi, anneliğin statü olarak görülmesi, farkındalığın düşük olması” gibi kavramlarla çocuk yaşta evlilik ve gebeliklerinin meydana geldiği sonuçlarına ulaşılmıştır.

Van ve Edirne ilinde kadınlar namus kavramını genellikle: “aile, evlilik, edilgen ve sahipli olmak” algısı üzerinden tanımlamıştır. Namus kavramı olumsuz manada ise “boşanma, ayrılma, toplum tarafından kabul görmeyecek davranışlarda bulunma” olarak aktarmışlardır.

Araştırma sonucunda, farklı bölgelerde: “cinsiyete dayalı ayrımcılık, erken yaşta evlilik ve annelik kavramlarında benzerliklerin olduğu” ancak “kadına yönelik şiddet öyküleri ve namus kavramının içeriğinin farklılaştığı ” gözlemlenmiştir.

Araştırmada değerlendirilen cinsiyete dayalı şiddet kavramı, erken yaşta evlilik, gebelik - annelik sosyal sorun alanlarında: sosyal hizmet bilim ve mesleği açısından geliştirilmesi gereken kurumsal tedbirler ve alanlar bulunmaktadır.

Araştırma sonuçlarının analizi dâhilinde: mikro, mezzo ve makro: eğitsel ve kurumsal boyutta çözüm önerileri değerlendirilmiştir.

Eğitim ve öğretimin: iş ve meslek edindirici, bilimsel alana katkı sunucu rolü ile birlikte: toplumsal inanç ve tutumların oluşturulmasında önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu bağlamda: eğitim müfredatlarının içerisine: “Çocuk Hakları, Kadının İnsan Hakları, Cinsiyete Dayalı Ayrımcılığı Önleme” literatürünün eklenmesinin uygun olacağı düşünülmektedir.

Sosyal hizmet alanları: danışanlar ile birlikte sağaltıcı bir psikososyal müdahalenin uygulandığı farklı sosyal endikasyon gruplarını kapsamaktadır. Sosyal hizmet literatürü: “mikro – mezzo – makro” düzey ve “farklılık” boyutu ile vaka değerlendirmesini önermektedir. Çalışma sonucunda: her sosyal sorun alanına ilişkin anlama çabasının içerisinde, değerlendirme kriterlerinde “toplumsal cinsiyetin bir analiz kategorisi olarak” kullanılmasının uygulama perspektifini genişleteceği, kadının tabakalaşmış sosyal sorunların içinde bir nesne olarak konumlandırılması yerine, yaşam pratiklerinden hareketle bireysel sorunlara öznelliğine odaklanması gerektiği düşünülmektedir.

Sosyal kişisel çalışmada mesleki ilişkinin temel amacı, başvuranın kendi kendine yeterli, yaşamını başarıyla yönlendirecek ve sürdürebilecek düzeye gelmesi, yani gelişmesidir (Turan, 1999: 32). Bu bağlamda: araştırma sonucunda kadın çalışmaları ve sosyal hizmet ilişkisinde: yararlanıcının – bireyin, olduğu yerden başlamak ve “güçlendirme, yardım ilişkisi” kavramları yerine “güçlenme, kendi kaderini tayin etme, birey katılımı ile planlı değişime dahil olma” gibi eşitlikçi sosyal hizmet anlayışının geliştirilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Sosyal hizmet uygulamaları ve etik kodları bağlamında, alanda çalışan meslek elemanlarına ve işbirliği içerisinde çalışılması gereken diğer kamu kurum ve kuruluşlarında görevli ilgili kişilere, düzenli olarak toplumsal cinsiyet eşitliği, cinsiyet ayrımcılığının önlenmesi, kadının insan haklarını içeren periyodik eğitimlerin sunulmasına ilişkin ihtiyaç açığa çıkmaktadır.

Sosyal hizmet eğitimi ile ilgili bir diğer önemli husus: bilim ve meslek olarak kabul edilen alana dair bilgilerin “yaşantısal” oluşuna dair bir sorgulama ihtiyacıdır.

Sosyal hizmet etik ilke ve değerlerinde: eşitlik ilkesi ve farklılık değişkeninin ayrımcılık karşıtı kullanımı ile sosyal hizmet uygulamaları gerçekleştirilmektedir. Burada “insan ve değer, değer herkes için aynılığı, farklılıkların değeri” gibi kavramların yeniden bir okuma ile sosyal hizmet müdahalesinin içerisine eklemlenmesi gerekmektedir. Etik ve değer düzleminde, yaşantısal kodlarla yeniden düşünülen sosyal hizmet uygulama pratiğinde ve eğitiminde: toplumsal cinsiyete duyarlı yeni bir anlama çabasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı koordinasyonunda: Adalet Bakanlığı, Sağlık Bakanlığı, İçişleri Bakanlığı ve gerekli tüm kurumların bünyesinde: çocuk ve yetişkine yönelik cinsiyete dayalı ayrımcılık ve şiddetin çalışılacağı “eşitlik birimlerin” oluşturulması, toplumsal eşitlik ve kadın erkek fırsat eşitliği kavramının, tüm gelişim dönemlerine uygun olarak aktarılmasının, farkındalığı arttıracığı düşünülmektedir.

Türkiye’de “cinsiyete dayalı ayrımcılık ve şiddetin önlenmesine dair” uygulayıcı kurumlar ve icracı mekanizmalar, farklı formlarda ve aynı sosyal alanlara hizmet sunacak biçimde hızla değişmektedir. Bununla birlikte, kurumların kapasitesi ve çalışma alanlarında sürekli bir yenilenme olduğu izlenmektedir. Bu bağlamda: son 10 (on) yıl içerisinde sosyal hizmet kurumlarında hızlı bir değişimin olduğu, 1921 yılında kurulan Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumunun sonlandırılarak, 2011 yılında mülga kurumun çalışma alanlarının Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı kurularak devredildiği, 2018 yılında ise Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı’nın Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı ile birleştirilerek Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığının kurulduğu görülmektedir. Merkez ve taşra teşkilatı bürokrasisinde meydana gelen değişikliklere ilişkin, kurumsal kapasitenin yeniden planlanması, stratejik hedefler ve hizmet matrislerinin diğer kamu kurum ve kuruluşları, sivil toplum kuruluşları, üniversiteler, işgücü piyasası ve özel sektör ile paylaşılması gerekmektedir.

Makro düzeyde, cinsiyet eşitliğine duyarlı sosyal politikalar ve mevzuatların oluşturulmasına, toplumsal cinsiyete duyarlı hedeflere ve planlamalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Hak temelli yaklaşım ve savunuculuk faaliyetleri kapsamında tüm kuruluşların, öznel vakalarının spesifik ihtiyaçlarına yönelik, politika oluşturmak amacıyla durum tespiti yapması ve stratejik amaçlar doğrultusunda gereksinimleri politikalaştırılmasının, mikro düzeyden makro düzeye etki alanı oluşturacağı, alan deneyimlerinin vakaların incinebilirlikleri gözetilerek, politikalara rasyonel düzlemde katkı vereceği düşünülmektedir.

Cinsiyet eşitsizliği, erken ve çocuk yaşta evlilik ve annelik, namus adına uygulanan şiddet kavramlarının meşrulaştırılmasının önlenmesi, kamu farkındalığının oluşturulması amacıyla: görsel, yazılı ve sosyal medyanın söylem analizinin yapılması ve yazılı, görsel, sosyal medya mecralarına ilişkin cinsiyete dayalı ayrımcı söylemler ile ilgili politika oluşturulması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Aras, R. : 2014

Türkiye’de Sınır ve Sınır Bölgeleri Çalışmaları: Eleştirel Bir Değerlendirme. **Mardin Artuklu Üniversitesi Mukaddime Dergisi**, (5), 2.

AKBAS,E.,TOPÇUOĞLUR.
A.:2009

Modern Çocukluk Paradigmasının Oluşumu-Eleştirel Bir Değerlendirme. **Journal of Society & Social Work**, 20 (1).

ALTUNEL, A. M.: 2012

Namus!. **Ankara Barosu Dergisi**, (1). (s. 215 – 217)

ARDİLİ, C. : 2018

Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Çokkültürcülük. **International Journal of Social And Humanities Sciences**, 1(2), 54-67.

BARIN, T. : 2011

Çokkültürcülük Teorisi ve Ulus-Devlet Anlayışına Etkileri. Yüksek Lisans. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

BERKTAY, F. : 1998

Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak. Pencere Yayınları.

BERKTAY, F. : 2006

Tarihin Cinsiyeti. Metis Yayınları.

BUTLER, J. : 2009

“Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri”, **Cogito: Feminizm**, 58, s. 73-91.

BUTLER, J. : 2014

Bela Bedenler. Pinhan Yayıncılık.

BUZ, S. : 2009

Feminist Sosyal Hizmet Uygulaması.
Journal of Society & Social Work, 20(1).

CANER, E. : 2004

**Ana Tanrıçadan Bakire Meryem'e:
Toprak Ve Kadın.** Su Yayınları.

CECELİ, S. : 2012

**Çokkültürcülük Politikalarından
Entegrasyon Politikalarına Geçiş:
Hollanda'daki Türkiye Kökenli
Göçmenler.** Yüksek Lisans. Hacettepe
Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Cohen, A. P. : 2000

**Signifying identities. Anthropological
Perspectives on Boundaries and
Contested.**

CONNELL, R., & Soydemir,
C. : 1998)

**Toplumsal Cinsiyet Ve İktidar: Toplum,
Kişi Ve Cinsel Politika.** Ayrıntı Yayınları.

CRESWELL, J. W. : 2016

**Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş
Yaklaşım Göre Nitel Araştırma Ve
Araştırma Deseni.** Siyasal Kitabevi.

CUCHE, D. : 2013

Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı,
Çeviren Turgut Arnas, Bağlam Yayıncılık.

ÇELEBİ, E., Havlioğlu, D.,
& Kayaalp, E. : 2014

**Sınır Bilgisi: Siyasal İktidar, Toplumsal
Mekan Ve Kadına Yönelik Şiddet.** Ayizi
Yayınevi.

ERÖZDEN, O. : 2013

Ulus-Devlet. On İki Levha Yayınları.

FİLMOR. : 2018

Filmor Namus Araştırması, (Çevrimiçi)
<http://filmor.org/namus-icin-neler-cektilik/>
Eylül 2018.

FOUCAULT, M. : 2010

Bilme İstenci–Cinselliğin Tarihi.
Çeviren Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul,
Ayrıntı Yayınları.

GEDİK B, H. : 2013

**Sınırlar, İmajlar ve Kùltürler,
Antropolojik Açıdan Avrupalılığı Yeniden
Düşünme.** Dipnot Yayınları.

GENEL MÜDÜRLÜĞÜ.:
2014

T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı
Kadının Statüsü. **Türkiye’de Kadına
Yönelik Aile İçi Şiddet
Araştırması.** Ankara.

KING, D. E. : 2008

The Personal İs Patrilineal: Namus as
Sovereignty. **Identities: Global Studies in
Culture and Power**, 15(3), 317-342.

KANDİYOTİ, D. & Bora, A.
: 2007

**Cariyeler Bacılar Yurttaşlar: Kimlikler
Ve Toplumsal Dönüşümler.** Metis
Yayınları.

KOĞACIOĞLU, D. : 2008

“Eşitlik Feminizminden Farklılık
Feminizmine” **Yersiz Şeyler,** (Çevrimiçi)
<https://www.>

versizseyler.wordpress.com/2015/08/19/esitlik-feminizminden-farklilik-feminizmine-dicle-kogacioglu/ Ağustos 2015.

KOĞACIOĞLU, D. : 2009

“Gelenek Söylemleri ve İktidarın Doğallaşması: Namus Cinayetleri Örneği”, **Cogito: Feminizm**, 58, s. 350-384.

MUTLUER, N. : 2008

Türkiye'de Cinsiyet Hallerinin Sınırları: “Namussallaştırma”. **Cinsiyet Halleri**, 14-30.

OKİN, S.M. : 1999

Is Multiculturalism Bad For Women?
New Jersey: Princeton University Press.

ONUR, B. : 2005

Anılardaki Aşklar: Çocukluğun Ve Gençliğin Psikoseksüel Tarihi. Kitap
Yayınevi Ltd.

ÖZGEN, H. N. : 2004

Sınır Kasabaları Sosyolojisi Projesi: 2001-2004. İzmir: TÜBİTAK.

ÖZGÜÇ, N. : 1998

Kadınların Coğrafyası. Çantay Kitabevi.

SCHICK, İ.C. (2014).

Cinsiyetin Üretildiği Bir Alan Olarak Mekân. Çelebi, E., Havlioğlu, D., & Kayaalp, E. (Ed.), Sınır Bilgisi: Siyasal İktidar, Toplumsal Mekan Ve Kadına Yönelik Şiddet içinde (s. 23-35) Ayizi Yayınevi.

ŞENEL, D. : 2014

Namus Olgusu ve Kadın Üzerindeki Sosyolojik Etkileri. Yüksek Lisans. Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TAHİNCİOĞLU, N. Y.
:2011

Namusun ve Namus Cinayetlerinin Cinsiyet Eşitsizlikleri Bağlamında Analizi. **Kültür ve İletişim**, 13 (2), 131-158.

TANESİNİ, A. : 2012

Feminist Epistemolojilere Giriş. Çeviren Gülhan Demiriz, Berivan Binay ve Ümit Tatlıcan. İstanbul: Sentez Yayıncılık.

TEKİN, F. : 2014

Sınırın Sosyolojisi: Ulus, Devlet Ve Sınır İnsanları. Açılım Kitap.

TILLION, G. : 2006

Harem ve Kuzenler. Çev. Nükhet Sirman, & Şirin Tekeli. Metis Yayınları.

TURAN, N. : 1992

Sosyal Kişisel Çalışma: Birey Ve Aile İçin Sosyal Hizmet. Duyan V, Editör, 2.

WELCHMANI, L., &
HOSSAIN, S. :2014

Namus: Suçlar, Paradigmalar ve Kadına Yönelik Şiddet.

YİĞİT, T. : 2015

Feminist Sosyal Hizmet Yaklaşımı Bağlamında Ataerkil İdeoloji ve Erken Evlilikler. Yüksek Lisans. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YUVAL-DAVIS, N. : 2010

Cinsiyet ve Millet, Çeviren Ayşin Bektaş, İletişim Yayınları.