



T.C.

KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

BİR BEDEN SOSYOLOJİSİ PROBLEMİ OLARAK NAMUS  
KAVRAMI VE KADIN BEDENİ

Hazırlayan  
Nilüfer ÖZTÜRK

Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı  
Yüksek Lisans Tezi

Danışman  
Doç. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN

KARAMAN – 2012





T.C.

KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

BİR BEDEN SOSYOLOJİSİ PROBLEMİ OLARAK NAMUS  
KAVRAMI VE KADIN BEDENİ

Hazırlayan  
Nilüfer ÖZTÜRK

Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı  
Yüksek Lisans Tezi

Danışman  
Doç. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN

KARAMAN – 2012

# BİR BEDEN SOSYOLOJİSİ PROBLEMİ OLARAK NAMUS KAVRAMI VE KADIN BEDENİ

Tezin Kabul Ediliş Tarihi: 21 / 12 / 2012

Jüri Üyeleri (Unvanı, Adı Soyadı)

Başkan : Doç. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN

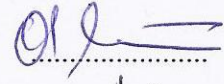
Üye : Doç. Dr. Ercan OKTAY

Üye : Doç. Dr. Ahmet Zeki ÜNAL

Üye : .....

Üye : .....

İmzası





.....

.....

Bu tez, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun 06/12/2012 tarih ve 2012/30-159 sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Enstitü Müdürü: Doç. Dr. Zülfi GÜLER



## ÖN SÖZ

Yüksek lisans çalışmalarım boyunca desteğini/yardımlarımı gördüğüm hocalarıma, meslektaşlarıma ve aileme teşekkürü bir borç bilirim. Öncelikle, yüksek lisans dönemim boyunca öğrettikleriyle ufkumu açan ve benden her türlü desteğini esirgemeyen Anabilim Dalı Başkanım Doç. Dr. Ercan OKTAY'a şükranlarımı sunarım. Gerek akademik gerekse özel yaşantımda en zor anlarımda yanımda olan ve bana her daim moral aşılayan kıymetli hocam Doç. Dr. Ahmet Zeki ÜNAL'a teşekkürü bir borç bilirim. Bugüne kadarki desteği ve akademik gelişimime olan katkısından dolayı danışmanım Doç. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN'e minnettarım. Tez dönemim boyunca kaynak temini hususunda yardımlarını gördüğüm Yrd. Doç. Dr. Elifhan KÖSE'ye şükranlarımı sunarım. Ayrıca çalışmalarım boyunca motivasyonumun üst düzeyde kalmasına vesile olan sevgili dostlarım Oya ERYİĞİT GÜNLER, Yasemin ŞAHİN, Tuğba SÖNMEZ, Melike KARAÇAM ve Aysu ÖZÜSTÜN KIRAL'a da çok teşekkür ederim. Son olarak, tüm yoğunluğuna rağmen en zor zamanlarımda yanımda olan sevgili meslektaşım ve müstakbel hayat arkadaşım Onur AYKAÇ'a en kalbi şükranlarımı sunarım.

## ÖZET

Bir kadın problemi olarak namusun ele alındığı bu çalışmada; beden, benlik, kültür gibi farklı bağlamların namusla ilişkisi sorgulanarak namusa sosyolojik ve sosyopsikolojik bir zemin sunulmaya çalışılmıştır.

Bu tezde daha önceki çalışmalardakinden farklı olarak namusa beden sosyolojisi perspektifinden bakılmıştır. Bedeni doğa-kültür, beden-akıl gibi dikotomiler ekseninde sorgulayarak sosyal teorinin araştırma alanına sokmuş olan beden sosyolojisi, sosyolojinin yeni çalışma sahalarından birisidir.

Ruha ve akla karşılık ötelenmiş bir alanı temsil eden beden; kadın ve namus sorununu aydınlatmada önemli bir düşünsel zemin sunmaktadır. Doğurganlık, kızlık zarı, menstrüasyon döngüsü ve menopoz gibi sahip olduğu anatomik özellikler kadını bir istismar noktasına dönüştürür. Beden-akıl dikotomisinde bedenin tarafında kalan kadın; günahı, hastalığı, kirliliği, suçu çağrıştırarak toplumsal zeminde sorunlu bir yere oturur.

Sembolik etkileşim kuramı başta olmak üzere sosyo-kültürel ve sosyopsikolojik kuramlar bu çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Holistik (bütüncül) bakış açısıyla ele alınan bu çalışmada sosyolojinin yanında antropoloji, sosyal psikoloji, felsefe, fenomenoloji gibi farklı disiplinlerden de yararlanılmıştır. Namusla ilgili yapılmış alan araştırmaları da savlarımızı desteklememizde bize büyük oranda katkı sağlamıştır.

Çalışmanın sonucunda, namusun toplumsal zeminde etkileşimsel bir değer olarak oluştuğu ve kadına kazandırıldığı fikrine ulaşılmıştır. Kadının namusu toplumsal bir değer olarak benimsemesinde bedene, kadına ve cinselliğe yönelik sorunsallar rol oynamıştır. Bedenin sebep olduğu istismar noktalarının kadını doğa-kültür, beden-akıl,

saf/temiz-kirli gibi dikotomilerin sınırına yerleřtirdiđi, arařtırmamızda ortaya konulmuřtur. Birbirine karřıt olarak dűřünűlen geleneksel ve modern anlayıřın namus sorunsalı ekseninde birleřtiđi, elde edilen bir diđer önemli bulgudur.

**Anahtar Kelimeler:** Beden Sosyolojisi, Kadın, Namus, Benlik, Kimlik, Kirlilik, Utanç.

## ABSTRACT

The subject matter of this study is honour as a gender specific question in which woman forms the main reference point. The study covers a discussion of the concepts such as body, identity and culture in relation to honour so as to cast light on “honour” as a sociological and socio-psychological notion.

The notion of honour is studied from the perspective of body sociology, which is a relatively recent field of study that assigns body as the subject of research in social theory by means of analyses of the dichotomies of nature-culture and body-mind.

As opposed to soul and mind, body has been shown little interest in the field, yet provides an ideational ground for the illumination of the problem of woman and honour. Anatomical characteristics of women such as fertility, hymen, menstrual cycle and menopause transform women to an object of exploitation. In a dichotomy of body and mind, woman remains in the realm of body, and due to its connotations with sin, diseases, impurities and crime, it is placed on a socially speculative ground.

This study is based primarily on the symbolic interaction theory alongside various other socio-cultural and socio-psychological theories. Several other disciplines such as anthropology, social psychology, philosophy and phenomenology have been also benefitted from in this study alongside sociology, thus offering the study a wholistic perspective. Field studies on “honour” also contributed widely as a reinforcing element to the arguments.

In this study, it has been reached to the conclusion that honour is formed as a transactional value in the social domain. That woman acknowledges honour as a social



notion lies in the fact that the construction of body, woman and sexuality is problematic. It has been suggested in this study that the points of exploitation which body brings forth place woman at the fringe of the dichotomies of nature-culture, body-mind and pure/clean-dirty. Finally it is seen this study that the traditional and modern perceptions converge at the point of honour.

**Keywords:** Body Sociology, Woman, Honour, Self, Identity, Impurity, Shame.

**İÇİNDEKİLER**

<b>ÖN SÖZ</b> .....	i
<b>ÖZET</b> .....	ii
<b>ABSTRACT</b> .....	iv
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	vi
<b>KISALTMALAR LİSTESİ</b> .....	x
<b>GİRİŞ</b> .....	1
<b>BÖLÜM I: BEDEN SORUNSALI</b> .....	8
I. 1. Bedenin Tarihi .....	10
I. 2. Bedenin Bir Sorun Olarak Ortaya Çıkışı ve Beden Sosyolojisi .....	18
I. 3. Tarihsel-Toplumsal Bir Analiz Kategorisi Olarak Beden .....	24
I. 3. 1. Sosyal Teoride Beden .....	26
I. 3. 2. Fenomenolojik Bir Varoluş Olarak Beden .....	28
I. 3. 2. 1. ‘Bedenlenme’ Kavramı .....	32
I. 3. 3. Kültürün Bir Unsuru Olarak Beden .....	37
I. 3. 4. Mekanların Ayracı Olarak Bedenler .....	39
I. 3. 5. İktidarın Nesnesi Olarak Beden .....	41
I. 3. 6. Etkileşimin Sembolik Nesnesi Olarak Beden .....	43
I. 3. 6. 1. Benliğin Bir Sunumu Olarak Beden .....	46

I. 3. 6. 2. Kimliğin Taşıyıcısı Olarak Beden.....	47
I. 3. 7. Sosyo-Kültürel Sermaye Unsuru Olarak Beden: Habitus.....	48
I. 3. 8. Kirliliğin Sembolü Olarak Beden .....	54
I. 3. 8. 1. Bedenin Ötelenmiş Bir Alanı Olarak Cinsellik.....	57
<b>BÖLÜM II : BEDENLER ARASINDA BİR ALT KATEGORİ OLARAK KADIN</b>	
<b>BEDENİ.....</b>	<b>65</b>
II. 1. Tarihsel-Toplumsal Bir Analiz Kategorisi Olarak Beden.....	68
II. 1. 1. Sosyal Teoride Kadın Sorunsalı .....	70
II. 1. 1. 1. Bir Araştırma Konusu Olarak Kadın: Feminist Kuramlarda Kadın Problemi .....	70
II. 1. 1. 2. Bir Nesneleşme Süreci Olarak Kadın Olmak/Kadına Dönüşmek .....	74
II. 1. 2. Tarihte Kadın Bedeni.....	76
II. 2. Sorunlu Bir Beden Olarak Kadın Bedeni.....	80
II. 2. 1. Bir Tabu Olarak Kadın Cinselliği.....	83
II. 2. 1. 1. Kadın Bedeninin İstismar Noktası Olarak Kızlık Zarı- Bekaret.....	88
II. 2. 1. 1. 1. Bekaretin Tarihi.....	92
II. 2. 1. 1. 2. Bekaret-Tecavüz İlişkisi.....	94
II. 2. 1. 2. Kadın Bedeni ve Cinselliği Üzerinde Politik Bir Denetim Olarak Evlilik ve Annelik .....	96

II. 3. Bedenin Şekillendirdiği Bir Ötekilik Biçimi: Kadının Benliği.....	98
II. 3. 1. Kadının İdeolojik Çağrılması .....	104
<b>BÖLÜM III: SOSYOLOJİK BİR OLGU OLARAK NAMUS.....</b>	<b>108</b>
III. 1. Tarihsel Bir Değer Kategorisi Olarak Namus.....	113
III. 2. Bir Kadın Problemi Olarak Namus.....	120
III. 3. Tarihte Namus.....	122
III. 3. 1. ‘Nomos’tan ‘Namus’a’.....	123
III. 4. Bireyselden Toplumsala Taşınan Bir Sorun Olarak Namus .....	126
III. 4. 1. Mahremden Kamusal Taşınan Bir Norm Olarak Namus .....	129
III. 5. Bir Beden Sosyolojisi Problemi Olarak Namus .....	131
III. 5. 1. Cinsel Bir Kirlilik Normu Olarak Namus .....	133
III. 6. Biyo-İktidarın Aracı Olarak Namus .....	135
III. 7. Kadının Benlik ve Kimlik Oluşumunda Asli Bir Unsur Olarak Namus.....	136
III. 7. 1. Namusu Kadına Yüklemenin Anahtarı Olarak Utanç.....	139
III. 8. Bir Kültür Unsuru Olarak Namus .....	143
III. 8. 1. Geleneksel ve Modern Yaşamın Aracı Olarak Namus .....	146
III. 8. 1. 1. Geleneksel Namus Anlayışı.....	147
III. 8. 1. 2. Modern Dönemde Namus Anlayışı .....	150

III. 8. 1. 2. 1. Milli Politikannn Asli Bir İdeali: Namuslu Kadın Bedenleri .....	152
III. 8. 1. 2. 1. 1. Yeni Namuslu Türk Kadını .....	157
<b>SONUÇ</b> .....	159
<b>KAYNAKÇA</b> .....	164

**KISALTMALAR LİSTESİ**

Aut	: Author (Yazar)
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Diğ.	: Diğerleri
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Tr.	: Translation (Çeviri)
Tür.	: Türkçesi
Yay. Haz.	: Yayına Hazırlayan

## GİRİŞ

Günümüz yaşantısının sosyolojik analizinde öne çıkan parametrelerin birçoğu bedene dairdir. Yaşlı bedenler, hasta ve sakat bedenler, toplumsal bir adaletsizlik örneği olarak kadın-erkek doğası üzerine tartışmalar, Marksist düşüncedeki bedensel emek sömürüsü, din-devlet-toplum üçgeninde problem yaratan başörtüsü sorunu gibi problemler bedenle ilgili toplumsal içerikli sorunlardır. Buna rağmen bedenin doğrudan bir araştırma konusu olarak sosyoloji literatürüne girmesi çok yenidir ve 20-30 yıllık bir geçmişi vardır. Yakın zamanda sosyolojinin yeni alanlarından birisi olarak ortaya çıkmış olan “beden sosyolojisi”, esasında düşünce tarihinin en eski problemlerini tartışma konusu yapmaktadır. Doğa-kültür karşıtlığı, dünyevilik-ruhanilik tartışması, erkeklik-kadınlık gibi toplumsal cinsiyet kategorilerinin yarattığı sorunsalların başını çektiği bu tartışmaların odağında canlı, dinamik bir yapı olan beden yer alır.

Bireyin toplumdaki varlığını sürdürmesinde en temel aracı olan beden; hem tekilliği hem de çoğulluğu içinde barındırmasından dolayı farklı sorunsallara kapı açar. Beden tekildir; çünkü kişinin kendine özgüdür ve yalnızca o bireyin kendiliğine ilişkin sorunları içerir. Beden çoğuldur; çünkü sosyalleşme sürecinde toplumun tüm değerlerini içinde barındırır ve bunları farklı yollarla dışarı yansıtır. Bedenler topluluğu olarak toplumun kendisi de bedenlerin çoğulluğunu örneklendirmektedir. Kadın-erkek, genç-yaşlı, siyah tenli-beyaz tenli gibi ikilikleri içinde barındıran bir bütün olarak toplumun kendisi bir bedendir. İçindeki farklılıklarla beraber toplumsal düzeni korumak durumunda olan toplum, bu farklı bedenleri kendi örüntüsüyle ehlileştirir. Bireyin tekil bedeninin toplumsal zeminde sorun yaratması ve norm ve değerler yoluyla dönüşüme uğratılması bu durumu örneklendirmektedir.

Düşünce tarihinin temellerinin atıldığı Antik Yunan felsefesinde Platon'un kurduğu beden-ruh ayrımı, Ortaçağ dini çerçevesinin bedeni günahla özdeşleştirerek ruhu ve akli yüceltmesi ve Aydınlanma Dönemi'ndeki Rene Descartes'in Kartezyen felsefe anlayışı; beden-zihin ikiliği yaratarak bedeni yıllardır dışlayan bir zihniyet yapısı ortaya çıkarmıştır. Akli öne çıkartan Aydınlanma Felsefesi ve rasyonalizm akımı bu algıyı sosyal teori zemininde de beslemiş ve beden, sorunlu bir yere oturmuştur. Modern ve rasyonel insan, akla sorun çıkaran alanlar olarak beden ve doğayı kontrol altına almak durumundadır. Ancak sosyal teori açısından bir çözümlene yapıldığında durumun böyle sonuçlanmadığı görülmüştür. Modernliğin sosyolojisini ele aldığı eserinde Peter Wagner, toplumsal cinsiyet ve doğanın; modernliğin çözemediği iki ana sorun alanı olduğunun altını çizer (Wagner, 2005: 98). Rasyonel aklın endüstrileşme ve teknoloji yoluyla kontrol altına almaya çalıştığı doğa; küresel ısınma, ekolojik sorunlar gibi geri bildirimlerle toplumsal hayatı zorlamaktadır. Alman sosyolog Ulrich Beck'in sosyal teoriye kazandırdığı 'risk toplumu' kavramı, modern çağ ve endüstrileşme sonrası gelinen güvenliksiz toplum düzenini anlatmak için kullanılır. Doğal felaketlerin başını çektiği ve insan eliyle ortaya çıkmış birçok sorunun yaşamı tehdit ettiği anlayışı üzerine kurulu olan bu kavram, modernitenin ve teknolojinin doğadaki geri bildirimini yorumlanabilir. Toplumsal cinsiyet kavramı ise doğrudan bedenden kaynaklanan eril-dişil ikiliğinin sosyal hayattaki yansımaları olarak betimlenebilecek sosyal hayatta kadın ve erkeğin adaletsiz sosyal rol ve statülerinin yer aldığı sorunlu bir alanı ifade eder. Modernlik süreci bu sorunlara çözüm bulmanın aksine temel olarak iş ve ev hayatı arasındaki ayrıma dayalı olarak kurulan kamusal alan-özel alan ikiliğiyle bu sorunu körüklemiştir. İş hayatının, kurumsallaşmanın ve toplumsal etkileşimin yoğunlukla yaşandığı kamusal hayatta erkekler rol alırken, evlilik, çocuk doğurma ve yetiştirme, ev bakımı gibi işler de kadına uygun görülmüştür. Günümüzde gelinen aşamada kadının kamu hayatına girebilmesine rağmen



yeteri kadar siyasal ve ekonomik özgürlüğe kavuşamama, beden dokunulmazlığına sahip olamama, şiddete maruz kalma gibi sorunları devam ettiğinden, rasyonel aklın hem ekolojik sorunlara hem de toplumsal cinsiyet sorunsalına çözüm bulamadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Doğrudan toplumsal cinsiyet sorunsalının kaynağı olarak değerlendirilen beden, doğaya yakın durması sebebiyle ekolojik açıdan da sorunun çözümünde önem taşımaktadır.

Toplumsal düzenin devamını sağlayan norm-değer bağlamında ayırt edici bir unsur olarak kullanılan beden, çeşitli istismar noktaları açığa çıkarmaktadır. Örneğin bedenin sahip olduğu bir dürtü ile gerçekleşen cinsel ilişki, çeşitli toplumsal sorunlara kapı aralayan bir eylemdir. Dini bakımdan bedenin günahla bağdaştırılmasını örneklendiren çok belirgin bir eylem olan cinsellik (Gelis, 2008: 17), toplumda ahlaksızlığa ve bireylerin sağlıklarının bozulmasına yol açma gibi sorunsalları da içerir. Düşünce tarihinin eski problemlerinden biri olan akıl-doğa çatışmasına odaklandığımızda, cinsel ilişki doğanın tarafında kalmaktadır. Rasyonelleşme ile birlikte hızlanan uygarlaşma-modernleşme süreci ise aklın yolunda ilerlemiştir. Akla karşı doğanın tarafında kalan cinsellik eylemi, uygarlık sürecinde kilit noktalardan birinde bulunmaktadır. Gündelik yaşamın her alanında çeşitli uygulamaların kullanıldığı bu süreç içerisinde yatak odası ve cinsel hayata da özel bir önem verilmiş ve beden ile cinsellik utançla özdeşleştirilmiştir (Elias, 2009). Bu anlamda uygarlaşma, toplumsal anlamda namuslu olmak anlamına da gelir (Cregan, 2006: 65, 79). Bu tür sorunsallara kapı açma anlamında kadının bedeni daha keskin istismar noktası açığa çıkarmaktadır. Doğurganlık, kızlık zarı gibi bedensel noktalar özellikle cinsel ilişki noktasında kadını sınırlandırmaktadır. Bu sınır alanlarını örneklendirmek adına namus, kadını toplumsal sorunların bir ayraç olarak görme ve bedeninin rolünü sorgulamada önemli bir paradigma olarak karşımıza çıkar.

İnsanın kendi bedeninden ve onun edimlerinden utanmasını gerektiren bir anlayış doğrultusunda “namus”; saflık, temizlik gibi kavramlarla eşdeğer olarak toplumsal ve bireysel bir değerdir. Namus kavramı, ülkemizde genellikle erkek için dürüstlük, kadın içinse cinsel saflık, temizlik anlamında kullanılmasıyla (Mutluer, 2008: 22) kadın-erkek arasında belirgin bir farklılığı ifade eden bir kavrama dönüşmüştür. Bu çalışmada kullanılan anlamda namus; kadının cinsel anlamda dokunulmamışlığı anlamına gelmektedir.

Bu çalışmada cevabı aranan temel soru; namusun kadının tarihsel konumu ve toplumla olan ilişkisi bağlamında ayrıştırıcı bir unsur olarak nasıl işlev gördüğüydü. Bu amaçla oluşturulan ilk hipotez, namusun ahlakiden çok bedensel bir problem olduğudur. İkinci hipotez ise, namusun geleneksel ve modern yaşamın benzerlik ve farklılıklarını analiz etmede bir araç olduğudur. Bir diğer hipotez ise namus kavramının kadınların kimliklerini oluşturmada önemli bir toplumsal referans olduğudur. Son hipotez ise namus kavramı üzerinden toplumsal değişim ve tabakalaşmanın analiz edilmesinin mümkün olduğudur.

Üç ana bölümden oluşan çalışmanın ilk iki bölümünde genel olarak beden ve özel olarak kadın bedeni çeşitli açılardan değerlendirilecektir. Bu değerlendirmeler yapılırken bedenin sosyal hayatta problem teşkil eden düzenlenme sorunu, eşitsizlik yaratma açısından işlevi, belli toplumsallıklar ve değerler niteliğinde sınır çizme aracı olması ve kadın bedeninin cinsellik temelinde çözümlenmesi üzerinde durulacaktır.

Birinci bölümde genel olarak bedenin düşünce tarihinde ve sosyal teorideki dışlanmışlığı açıklanmaya çalışılarak esasında bedenin farklı açılardan sosyal teorinin merkezinde olduğu savunulmaya çalışılacaktır. Bu bölümde amaçlanan, bedenin birçok unsurun ve sorunun bir parçası oluşunu açıklamak ve namusu bir beden ve kadın sorunu

olarak anlamaya giden yolu açmaktır.

Bedenle ilgili temel parametreler verildikten ve bedenin sosyolojik çerçevesi çizildikten sonra, ikinci bölümde bedenler arasında bir alt kategori olarak konumlandırılmış olan kadın bedeni irdelenecektir. Bu bölümde bedenin sorunsallığının çizildiği bağlamda kadın sorunu da ortaya koyulmaya çalışılacak ve namusa giden beden ve kadın sorunsalında bir aşama daha ileri gidilmiş olacaktır. Özellikle namus sorunsalı bağlamında bedeninin kadını istismara mahkum edişi, bedensel gerçeklikleri ve edimleri sosyal psikoloji bağlamında değerlendirilecektir. Kadın bedeninin üreticiliği (doğurganlığı), bekaret zarı gibi bedensel yapıların istismar ediciliği ile birlikte benliğin utanç şemasını çizmedeki rolü sorgulanacaktır.

Üçüncü bölümde ise beden ve kadın sorunsalı namus nezdinde birleştirilecek ve tezin tezi bağlamında namus sorgulanacaktır. Bu amaçla ilk olarak namusla ilgili tanımlamalar yapılacak, namusla ilgili yapılmış diğer çalışmalardan kesitler sunularak savlarımız güçlendirilmeye çalışılacak ve kadın bedeni ile namusun beden sosyolojisi açısından bağlantısı açıklığa kavuşturulacaktır.

Namusun nasılını araştırması bakımından betimleyici olarak tanımlanabilecek bu çalışmanın kuramsal çerçevesini sembolik (simgesel) etkileşim kuramı oluşturmaktadır. Bu kurama göre sosyolojik düşünce ve araştırma bakımından önemli olan, toplumdaki bireyler ve onların arasındaki iletişimidir. Toplumdaki kurumları ve toplumsal ilişkileri meydana getiren, bireyler arasındaki etkileşimlerdir. Bireylerin yüz, el, kol hareketlerinin, bedenlerinin görünüşünün, jest ve mimiklerinin toplumsal düzlemde sembolik anlamları vardır. Her bir toplumsal düzlem ve kültürel örüntü bu etkileşimler yoluyla oluşur ve aynı zamanda bu etkileşimleri de belirler. Bu anlamda beden sosyolojisi araştırmaları açısından tutarlı bir kuram olan etkileşimcilik, kadın ve beden olgusunu toplumsal bir değer olan

namus ekseninde çözümlenemize olanak sağlamıştır. Tezimiz bağlamında bu kuram, beden ve kadının sembolik anlamının toplum nazarında kazandığı ve taşıdığı anlamı çözümlenmesi ve namusun bu ikisi bağlamında bir değer olarak oluşurken beden sosyolojisi açısından sorunsallaşmasını açıklamamızda yol gösterici olmuştur.

Bununla beraber tek başına sosyolojik kuramlara bağlı kalmak çalışmanın kapsamını daraltacağından; holistik bir bakış açısı takınarak ufukumuzu diğer sosyal disiplinlere de açmaya çalıştık. Beden sosyolojisi konusu ve kapsamı itibariyle antropoloji, psikoloji ve felsefe gibi farklı disiplinlere açıktır. Bu çalışma itibariyle de kültür ve beden bağlamında antropolojinin, beden-akıl ve doğa-kültür çatışması bağlamında ve namusun düşünsel kökleri bağlamında felsefenin ve ve sembolik etkileşim kuramının arka planında bulunan sosyal psikolojinin birey-toplum ilişkileri bağlamında çalışmamıza önemli katkıları olmuştur.

Namusla ilgili literatür çalışmalarına bakıldığında çoğu araştırmanın “namus cinayetleri” ekseninde kaldığı görülmektedir. Bu çalışmada ise, namusun şiddet olgusuyla bağlantılı olan cinayet kısmı değil; sosyolojik bir kavram olarak kendisi ele alınacaktır. Buradaki yaklaşım ahlak felsefesi ya da sosyolojisi bağlamında norm-değer tartışmalarını sıralamak değil; sosyo-psikolojik ve etkileşimsel kuramlar ışığında, değer ve norm olarak atfedilen şeylerin birey-toplum arasındaki etkileşimsel süreçlerle benimsetilmesinin çözümlenmelerini yapmaya çalışmak olacaktır (Berger, Berger and Kellner: 2000: 30). Bunu yaparken çıkış noktamız ise, doğaya karşıt olarak beden ve kadının toplumsal konumudur.

Pierre Bourdieu'nun sosyal teorisinde ve özellikle Kabylia'ya dair etnometodolojik çalışmasında çizdiği onur (namus) ve utanca dair kavramsallaştırmasından çıkardığı önemli bir sonuç; bu kavramların Türkiye'nin de içinde bulunduğu Akdeniz

toplumlarında çok önemli bir yeri olduğudur (Bourdieu, 2001: 6). Pınar Ecevitöğü'nün "Akdeniz Antropolojisi" ismiyle ifade ettiği literatür, bize cinsel ahlaka dayalı namus anlayışı ve eril şeref olgusu çerçevesinde bir alan sunar (Ecevitöğü, 2012: 21). Özellikle kanın sembolik anlamını, akrabalık ve soy ilişkileri ile ailenin sosyal ve ekonomik düzenini ifade eden bu alan namusun farklı kavramsal analizlerini sunmaktadır.

Çalışmamızda namus incelenirken yalnızca Ortadoğu, Akdeniz ya da Müslüman toplumları kısıtında kalınmayacaktır. Namusun dünyanın farklı yerindeki varlığı da incelenerek bu anlamda farklılığı ve benzerliği anlaşılmaya çalışılacaktır. Bu amaçla namusu evrensel boyutta tartışmak adına İngilizcede ve genel olarak Hıristiyanlıkta bu tür cinsel saflığı karşılayacak bir kelime olarak "chastity" düşünülebilir. Ancak bu kelime Ortaçağ'daki baskıcı rejime ve daha özelde aile içi bir duruma işaret eder. Ortaçağ Hıristiyanlığında daha farklı bir uygulama olarak *chastity belt* (bekaret kemeri) denilen demir aletlerle kıskanç kocaların eşlerinin bir başkasıyla cinsel ilişkiye girmesini imkansız kıldığı uygulamalar (Classen, 2007) karı-koca arasında kalmasıyla ve toplumsal bir soruna dönüşmemesiyle namus sorunsalından oldukça farklı bir noktayı işaret etmektedir. Bu tezde kullanıldığı anlamda namus olgusu ise tüm aileyi, toplumu ve bazı durumlarda devleti ilgilendiren ve bazen "namus cinayeti" gibi bir şiddet olgusuyla son bulan süreci ifade etmektedir. Bu nedenle bu çalışmada daha geniş bir içeriği olan "*honour*" kelimesi namusun uluslararası tanımını anlamında kullanılacaktır.

## BÖLÜM I: BEDEN SORUNALI

Sosyal ve beşeri bilimlerin araştırma konusu olan insan, her şeyden önce bedendir. İnsanlar toplumda birer beden olarak var olurlar ve bedenleri yoluyla ihtiyaçlarını giderip kendilerini ifade ederler. Amerikalı psikolog Abraham Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi kavramsallaştırmasında öncelikli olarak bireyin bedensel ihtiyaçları vardır. Yeme, içme gibi biyolojik gereksinimlerin kastedildiği bu aşamanın ardından kişi dış dünya ve sosyal hayatı ile ilgili diğer ihtiyaçlarını gidermeye çalışacaktır (Seyyar, 2007: 441; Abercrombie, Hill ve Turner, 2006: 265).

Bu tür yaşamsal edimlerin anahtarı olan beden, sosyal bilimler zemininde farklı anlamlar taşımaktadır. Felsefe, sosyoloji, psikoloji ve antropoloji bedeni farklı paradigmlar ekseninde ele alır.

Düşünce tarihinde tin/us ile olan geriliminde aklın gerisinde kalarak ötelenmiş olan beden, daha sonra fizikalizm, biyolojizm, davranışçılık ya da evrimci sosyo-biyoloji gibi farklı bilim yaklaşımlarınca değerlendirilmiş ancak maddeselliğe fazlaca indirgenmiş olmasından dolayı bir materyal olarak değerlendirilmiştir.

Zihin-beden ikiliğini beden lehine aşma amacıyla olan fizikalizm, indirgemeci bir tavırla bedeni farklı bir konuma itmiştir. Fizikalizmde zihin biyolojik bir organ olan beyne ya da belli bedensel davranışlara indirgenir (Plumwood, 2004: 163). Felsefede birey; beden, bilinçlilik, süreklilik, sorumluluk, bağımlılık ekseninde görülür ve bu anlamda her şeyin fizik kanunları ya da biyolojik yapı ile açıklanabileceğini ileri süren fizikalizm (Seyyar, 2007: 323) ve biyolojizmin reddi inşa edilir (Turner, 1996: 79).

“İnsanın zihin ya da ruhuna karşıt olan vücudu, organizması ya da maddi tözü”

(Cevizci, 2003: 55) olarak tanımlanan beden konusunda sosyal teori açısından söylenebilecek en önemli şey bizim hem bir bedenimiz olduğunu, hem de kendimizin beden olduğumuzdur (Turner, 1996: 42). Bu durum hem nesne hem özne oluşumuz anlamına gelir ve sosyal teori zemininde iki farklı durumu resmeder. Bunlardan ilki; beden sahibi birer özne oluşumuz toplumda eylemde bulunan fail anlamına gelmemiz ve bedenimizi yönlendirmemiz demektir. Aynı zamanda beden oluşumuz ise beden ve toplum tarafından kısıtlanmamız anlamlarına gelir. Bu ikili durum bireyi doğa-kültür ve beden-akıl dikotomilerinin arasında bırakarak sosyal bilimler açısından farklı yaklaşımlara kapı açar.

Sosyolojik anlamda ise beden yalnızca biyolojik olarak verili bir nesne olmayıp söylemler ve toplumsal uygulamalarla şekillendirilen sosyal bir yapılandırma olarak tanımlanmaktadır (Abercrombie, Hill ve Turner, 2006: 33-34). Bedeni sosyolojik açıdan ele almanın temelinde bedenin varlığının ve onun eylemlerinin toplumsal süreçte yarattığı etkiyi ve bu sürecin hareket üzerindeki etkisini dikkate almak yatmaktadır (Cirhinlioğlu, 2010: 403). Başka bir deyişle beden; bilinç, akıl gibi bilişsel alanları ve toplumsal değer ve yapılandırmalarla sosyalleşme gibi çeşitli sosyal unsurları içinde barındırarak bireyi toplum yaşantısında temsil etmektedir.

İnsan bedeni; sembolleştirilmeye yatkın karmaşık yapısıyla ve sınırları belirlenmiş her sistemin modeli oluşuyla, her türlü hududu temsil edebilecek bir kategoridedir (Douglas, 2007: 146, 200). Böylelikle her türlü ideolojiye, teoriye zemin oluşturabilir. Bu özelliği de antropoloji ve kültür çalışmalarının başını çektiği birçok disiplin için bedenin doğrudan bir araştırma konusu olmasını sağlar.

Bedenin toplumsal zeminde sorun yaratan birçok bağlamı vardır. Yaşlılık, engellilik, hastalık, ucubeliğe ek olarak erillik/dişillik gibi örnekler bedenin problemleri noktalarına işaret eder. Bu ve bunun gibi konuları içeren beden sosyolojisi; bedene

bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşarak herhangi bir indirgemeci tavrıdan kaçınılmaktadır.

Bu sorun noktalarından birisi olan dişil bedene sahip olmak, kadını sosyal teoride sorunsallaştırmıştır. Toplumsal açıdan problemlili bir bedene sahip olarak kadınlar hem köleci toplumlarda, hem feodal düzende, hem de kapitalizm toplumun belli dönemlerinde tahakküm altında kalmışlardır (Turner, 2011: 116). Çocuk doğurmayı mümkün kılan anatomik yapının başını çektiği kadın bedeninin biyolojik, fizyolojik, anatomik farklılıkları kadınların erkeklerden farklı bir biçimde sosyalleşmelerine ve toplumda düşük statüde konumlandırılmalarına neden olmuştur. Feodal düzen ailede başta çocuk bakımı olmak üzere ve evde her türlü işten sorumlu tutulan, sanayi devrimi ve kapitalizmin yayılması sonrası fabrikaların çoğalmasıyla birlikte iş gücüne de katılarak hem ev hem de iş hayatında bedeniyle hayatta kalmaya çalışmıştır. Modern dönemde ise sağlık ve güzellik sarmalında kalan kadınlar, yine bedenleri doğrultusunda sosyal alanda varlıklarını sürdürmek zorunda kalmaktadırlar. Bu noktalar ışığında kadın bedeni; bedenler arasında bir alt kategori olarak görüldüğünden çalışmanın ikinci bölümünde daha geniş biçimde ele alınacağı üzere, başlı başına bir beden sosyolojisi problemi olarak değerlendirilmektedir.

### **I. 1. Bedenin Tarihi**

Bedenin sosyal teoride yarattığı problemleri analiz etmek ve geçirdiği dönüşümleri anlamak için öncelikle tarihsel perspektifte konumuna bakmak önemlidir. Bedenin tarihsel-toplumsal bağlamda geçirdiği dönüşümler ve günlük hayatta yer aldığı konumlar, sosyal teoride bugünkü durumunu analiz etme açısından büyük öneme sahiptir.



Düşünce tarihinin miladı sayılan Antik Yunan döneminden günümüzün modern dünyasına dek beden, farklı anlamlar taşıyarak değişik kategorilere indirgenmiştir. Bedenin tarihsel olarak resmedilişinde öne çıkan belli başlı bazı dönemler vardır. Rasyonalizm, modernite, tıp devrimi gibi büyük çaptaki dönüşümler bedenin ele alınışında da köklü değişikliklere sebep olmuştur.

Beden kronolojik olarak ele alındığında Batı dünyasında hakim olan ideolojiler genellikle üç temel döneme ayrılır. Bu ideolojik dönemler sırasıyla; Platon'un ruh-beden ayrımı, Hıristiyanlıktaki bedenin günahın kaynağı olduğu inancı ve Kartezyen dualizmidir (Howson, 2005: 9). Esasen bu üç dönemde ortak olan nokta bedenin ötelenen ve dışlanan bir şey olmasıdır. Alexandra Howson bu ideolojilerin bedenin zamanla nesneye dönüştürülerek düzenlenmesini kolaylaştırmak amacıyla üretilmiş ideolojiler olduğuna dikkati çekmiştir. Benzer bir ideoloji kronolojisi Anthony Synott'un çalışmasında (1993) görülebilir. Ancak Synott'a göre bu ideolojik dönemler kapitalizmi ve geç kapitalizmi de kapsayarak günümüze dek gelmektedir ve aralarındaki ayrım çok keskin değildir. Anthony Synott beden analizini Kartezyen düşüncenin ilerisine götürür ve modernite ile kapitalizmi bedeni bir metaya dönüştürmesinden dolayı eleştirir. 20. yüzyılla birlikte iş hayatı ve ev hayatı arasında kalarak otomatikleşen beden (Synott, 1993: 27), daha sonra kapitalizm ve tüketim kültürünün yaygınlaşmasıyla birlikte özellikle günümüzde sağlık ve kozmetik endüstrisinin bir nesnesi haline gelmiştir (Synott, 1993: 34). Bu dönemleri daha yakından incelemek bedenin tarihsel dönüşü açısından da önem taşır.

Antik Yunan filozofu Platon, gerçek hayattaki nesnelere birer aldatmaca olduğunu ileri sürerek bedenimizle deneyimleyemediğimiz bir idealar dünyasının varlığını savunmuştur. Antik Yunan felsefesinde beden anlayışı haz kaynağı odaklı değerlendirilerek beden "*ruhun hapishanesi*" şeklinde adlandırılmıştır (Synott, 1993: 8-11).

Beden/ruh gerilimini tetikleyecek bu yaklaşım bedenın ötelenmişliğinin ilk ideolojik dayanağı olarak da düşünölebilir.

Hıristiyanlıktaki durum ise Havva ve Adem'in cennetten kovulma öyküsünü temel alarak bedene teslim olmanın kişiyi günaha sevkedeceği anlayışı üzerine oturmuştur. Kutsal metinlerde insanlığın soyunu türettiğine inanılan Adem ve Havva'nın hikayesinde, ilk önce cennette olan Havva ve Adem, daha sonra Havva'nın yasak meyveyi yemesiyle Tanrı'nın lanetini kazanmış ve cennetten kovulmuşlardır. Bu mite göre, yasaya karşı gelen ve bedensel güdülerinin esiri olup Adem'i de yoldan çıkaran bir kadındır. Buna göre; insan bedeni, daha doğrusu kadın bedeni arzularının tatminine yönelmesi sebebiyle cennetten düşüşe sebep olmuştur. Bu durum beden-ruh karşıtlığını körukler nitelikte bir inanç olup özellikle Hıristiyanlık tarafından sıklıkla kullanılmıştır. İsa'nın bedeninin yok edilişı üzerine kurulan Hıristiyanlık (Gelis, 2008: 19), oluşturduğu çileci zihniyetle bedeni disiplin altına almaya yönelik bir tutum sergilemiştir. Bedene ve onun arzularına karşı koyarak ruhu yüceltme inancı doğrultusunda (Sennett, 2008: 109) önemli bir bedensel arzu olan cinselliğin önüne de din vasıtasıyla önemli bir engel konulmuş olmaktadır. Kişiyi kurtuluşa götüreceğ olan bedeni değil ruhu olacaktır. Beden, Hıristiyanlık için ruhtan ve maneviyattan yoksun bir 'et parçasıdır' ve *kurtuluşa* ermek için kişinin bedenine hükmedebilmesi gerekmektedir. Bunu da etine söz geçirmek yoluyla kendini disiplin altına alarak yapacaktır (Gelis, 2008: 37; Turner, 1996). Bu noktada acı çeken İsa'nın bedeni önemli bir referans noktasıdır. Çünkü Hıristiyanlık dünyasında evrensel kilisenin bedenlenmesi, İsa'nın bedeni üzerinden gerçekleşmektedir. İsa'nın acı çeken bedeni tüm kiliselerde resmedilerek, bedene çile çektirerek kurtuluşa ermeyi sembolleştirmektedir (Turner, 1996: 80).

Kartezyen anlayış ise beden ve ruhun tamamen ayrılığı üzerine kurulur. Rene

Descartes, bedeninin varlığının meşruiyetini akılla temellendirmiş ve beden-akıl ikiliğini sosyal teori zeminine oturtmuştur. Rönesans'la birlikte sekülerleşen ve din ve gelenekten sıyrılan beden, Descartes'in Kartezyen felsefe anlayışıyla birlikte bir "makine" olarak kabul edilip ruhtan tamamen ayrı görülmüş (Synott, 1993: 18-22) ve insanın ruh ve beden ile birlikte bir bütün olarak tanımını imkansız kılan bir anlayışın esiri olmuştur. Doğa/kültür dikotomisinde bedenin doğanın tarafında konumlanışının ve akıl-zihin kutuplaşmasının temelini oluşturduğu bu dönem, sosyal teorideki bedene dair sorunsalların köklerinin aranacağı yerdir.

Bedene dair tarihsel-toplumsal incelemenin bir başka boyutuna geçildiğinde zaman-mekan-beden üçlemesi ekseninde bir değerlendirme yapılabilir. Richard Sennett *Taş ve Ten* isimli eserinde (2008) Antik Yunan Atina'sından başlayarak şehirlerde bedenlerin sunulmasını anlatır. Kuramını modernlik temelinde özne olan ben'in nesneleştirilişine ve bedenin iktidarın tutsağı oluşuna dayandıran Foucault gibi, Richard Sennett; 'modern kamusal insan' dediği öznenin üzerinde taşıdığı ayırt edici simgelerle birlikte kamusal bir kimliğe büründüğünü söyler. Özellikle kentleşme ile birlikte bedenin kamusal alanda bir simge taşıyıcısına dönüştüğünü de ifade eden Sennett, kentteki insanların birbirlerini bedenlerinin görünüşüyle yargıladıklarını belirtir (Sennett, 2010: 106).

Antik dönemde dişillik ve erillik bedensel bir sürekliliğin iki kutbunu temsil etmektedir. Atina'daki Antik dönemde bedensel gücün ve güzelliğin toplum hayatında önemli bir yere sahip olduğunu görürüz. Ancak bu önem, yalnızca erkek bedeni açısından geçerli bir durumdur. Kadınların bedeni bu şekilde değerli görülmez. Onur ya da utanca sahip olmak o dönemin Yunan toplumunda bedenin fizyolojisi üzerinden gerçekleşmektedir (Sennett, 2008: 36). Kadın-erkek farklılığının hiyerarşik biçimde ortaya

çıkıldığı antik şehirlerde kadın bedenleri teşhir adına utarılacak şeylerdir. (Sennett, 2008: 57). Atinalılarda erkek bedeni bu güzel ve güçlü yapısından dolayı teşhir edilmelidir, çünkü bu çağda iyi ve güzel olan şeyin topluma sunulmasına yönelik bir anlayış hakimdir. Erkek bedeni çıplaklığıyla kamu hayatında yer bulurken kadınların bedeni teşhirden uzak, ev hayatına hapsolmuştur (Sennett, 2008: 27). Çağdaş dönemdeki kamusal alan-özel alan ayrımının temelleri sayılabilecek bu ikilik, eril beden-dişil beden dikotomisinin sosyal hayattaki yansımasını oluşturmaktadır.

Antik Yunan Atina'sındaki beden fizyolojisinin -eril bedenin- onur kaynağı olmasının aksine, ilk Hıristiyanlarla birlikte bedenin biyolojik yapısına karşı kayıtsız kalmak onur kaynağı olmuştur (Sennett, 2008: 118). Hıristiyanlıkla beraber (eril) bedene verilen değerde gerileme olmuş ve bedensel haz ve arzuların ruhu alçalttığına, bu nedenle törpülenmesi gerektiğine dair inanç yaygınlaşmıştı. Benzer biçimde bedensel hazlara karşı çıkan bir diğer kavim Paganlardı. Ancak onlar Hıristiyanlardan farklı biçimde bedensel arzuların kendilerini güçten düşüreceği ve bu durumun toplumda kaos oluşturacağı endişesiyle uzaklaşıyorlardı. Oysa Hıristiyanlıktaki durum arzunun toplumsal düzenle ilişkisi ile değil arzunun esiri olmanın ruhu alçalttığı ile ilgiliydi (Sennett, 2008: 77). Bu noktada Paganlar ile Hıristiyanlar arasındaki farkın bir diğer boyutu bedensel ıstırap bağlamındadır. Paganlar için bedensel acı insanın yaşayabileceği bir deneyimdi ancak özellikle uygulanan bir yöntem değildi. Hıristiyanlar için ise Hz.İsa'nın çarmıha gerilmiş acı çeken bedeni Tanrı'ya ulaşma yolunda en önemli referans olarak görülmüş ve bedensel ıstırap çekmek ruhu yüceltmek için en önemli yöntem haline gelmişti. Hıristiyan kişi cennetten sürgün edilmesini ve çileyi canlandırarak acısına manevi bir değer atfeder ve böylece Tanrı'ya yaklaşmış olurdu (Sennett, 2008: 109). Ancak Hıristiyanlıkla ilgili bilinmesi gereken şey; bedeni öteleyen ve cinsel perhizi öneren ideolojiler Hz.İsa'dan

sonra, insan bedeni içine Tanrı'nın yerleştirilmesi inancıyla birlikte, yani sorunlu bir bedenlenme anlayışı neticesinde yaygınlaşmıştır (Blank, 2008: 213).

Batıda Ortaçağ'la birlikte dinsel ve politik yapının iç içe geçmesiyle beden de politik bir yapıya bürünmüştü. Bedeni artık biyolojik ve fizyolojik bütünlüğü ile değil, bireyin toplumda işgal ettiği konum bağlamında ele alan bu yeni düzende bilim ve tıbbın da belli bir aşamaya gelmesiyle birlikte bedensel gerçeklikler ile toplumsal yapı arasındaki bağlantı da değişmişti. Antik Çağ'daki bedenin gücü ve güzelliğinin vücut ısı ile alakalı olduğu anlayış terk edilmişti, ancak bedensel yapı ile kişinin mizacı arasındaki bağlantı literatürde hala yer bulmaktaydı (Sennett, 2008: 145).

Antik Çağ ve Ortaçağ Hıristiyanlığının ardından gelen, ticaretin ve insani ilişkilerin yaygınlaştığı dönemde bedene dair algılarda da değişiklikler olmuştur. Örneğin ticarete öne çıkan Yahudilerin, sünnet denen uygulama ile erkek bedenini iğdiş edip kadınsılaştırdıklarına inanılmaktaydı (Sennett, 2008:200). Anlaşıldığı üzere tarihsel ve toplumsal koşulların değişmesine karşın kadın bedenine ve kadınlığa yönelik bakıştaki ötekileştirme söz konusu olmaya devam etmektedir.

16. yüzyıldan sonra yaygınlaşmaya başlayan rasyonalizm akımının kişiyi güdülerini doğrultusunda davranmak ve toplum ya da değerler ve akıl nazarında olması gereken kendisi arasında bir ayırım yapmaya zorlaması, aynı zamanda ilkel insanla uygar insanı ayırmak için bir ölçüt haline gelmiştir (Elias, 2007: 358-361). Güdülerine ve bedensel ihtiyaçlarına göre davranan insanlar ilkel kabul edilmekteydi. Örneğin gündelik yaşam biçimleri, toplumsal yapılarındaki farklılıkları ve Batılı insanlara benzemeyişleri nedeniyle Afrika kabilesindeki insanlar, Batı dünyasında hâlâ ilkel olarak kabul edilmektedir.

Benzer bir ayırımın görüldüğü kadın-erkek bedeni bağlamında kadın ve erkeğin

bedensel yapılanışına bir örnek olarak 18. yüzyıl Avrupası'ndan söz etmek mümkündür. O devirlerde en büyük utanç kaynağı çıplaklık ve kadın bedeninin teşhirciliğidir. Ayrıca, büyük suçların itiraf edilmesini sağlamak için kişiler çıplaklıkla tehdit edilmektedir (Pellegrin, 2008: 117). Özellikle kadınların çıplak kalmakla tehdit edilmesi, onların toplum nazarında çok büyük bir utanç içine düşmeleri anlamına gelmekteydi.

Kapitalizmin doğuşuyla birlikte yeni ve bireyci bir beden algısı doğmuş ve dünya artık bu düzene göre şekillenmiştir. Bu büyük toplumsal dönüşüm ile birlikte yeniden insanın bedensel gerçekliği öne çıkmıştır. Yaşanan tıp devrimi ile birlikte bireyin mutluluğunun standardı artık ahlaki ve ruhani bakımdan yücelik değil, bedensel bakımdan sağlıklı olmaktır (Sennett, 2008: 230). Bu yeni modern dünyada artık bireyler arasında ortak bir kadere inanç ve bu yolla bedeni düzenleme geleneği de son bulmuştur. Bireycilik dalgası ile birlikte kişiler ortak hayattan kendi dünyalarına çekiliyorlar, ancak bu durum insanlara kendilerini eksik hissettirdiğinden (Sennett, 2008: 332) bireyi yeni arayışlara sürüklemiştir. Bu yeni arayış da artık din, ideoloji veya herhangi bir isim altına saklanmayan tüketim ve moda odağındaki yeni beden algılarıdır.

Sağlık sosyolojisi ve beden sosyolojisinin ortak bir sorunu olan bedenin çözümlenmesi bakımından o dönemki tıbbi tartışmak önem taşır.

Antik Yunandaki geçerli tıp-beden fizyolojisine göre vücut ısı bile insan oluştta çok önemlidir. Erkek bedenler sıcak kabul edilirken kadın bedenler soğuktu. Başka bir deyişle kadınlar erkek bedeninin soğuk versiyonlarıydılar. O dönemde sıcaklık, birçok açıdan yaratıcı ve üstün bir güce sahiptir. Bedenlerin sıcaklığına ve cinsiyetine dair bu inanç, insanın doğuşuna dek uzanmaktaydı. Hamilelikte vücut ısısının çocuğun cinsiyeti üzerinde etkisi olduğuna inanılıyordu. Bu inanişaya göre iyi ısınamayan ceninler kız olarak doğarken ısıdan mahrum kalmayanlar erkek oluyordu (Sennett, 2008: 34).

Fizyolojinin cinsiyet ayrımcılığına etkisini gösteren bir diğer kaynak olan eski bir Mısır belgesine göre kemikler eril, et de dişil sayılmaktadır. Ünlü filozof Aristoteles bununla bağlantılı olarak erkekliği hareketle, kadınlığı da maddesellikle özdeşleştirmiştir (Sennett, 2008: 35). Böyle bir yaklaşımın erkek bedenini dinamik, kadın bedenini ise durağan olarak niteleyip bir ayrımcılık sergilemesi gözden kaçmaz.

Tıp-sağlık ve din bağlamında bedene dair önemli bir paradigma değişimi modern tıp öncesi doktorlukla ilgilidir. Bu dönemde bedene müdahaleyi yapanlar doktorlukla ilgilenen din adamlarıdır ve bedene müdahale, sağlığı düzeltmek yerine suç işleyen bedenleri cezalandırmak amacıyla yapılır. Rembrandt'ın 1632 tarihli anatomi tablosunda bu durum resmedilir (Turner, 2011: 44). Foucault'un toplumsal düzen ve bedensel ilişkisi bağlamında bu tablo, beden-ceza-sağlık ilişkisini betimleyici olarak açıklar.

Tıp ve sağlık alanındaki gelişmeler ile bedene ve sosyal düzene bakıştaki değişimi açıklamak adına önemli bir örnek 'senkop' adı verilen tıbbi keşiftir. Beyne kan gitmemesi sonucu oluşan baygınlık anlamına gelen senkobun, ameliyat sırasında bir organı çıkardıklarında gerçekleştiğini anlayan Orta Çağ tıpçılarının bu buluşu toplumsal düzen açısından da bir metafor görevi görmekteydi. Benzer biçimde toplumsal düzende oluşacak herhangi bir gedik bu düzenin bozulması anlamına geliyordu ve bu nedenle kişinin bedeninin bütünlüğü gibi toplumsal düzen de böyle bir bütünselliğe bağlıydı (Sennett, 2008: 149). Mary Douglas'ın ifadesiyle düzen sınırlama demektir (Douglas, 2007: 122) ve bu nedenle toplumun olduğu gibi bedenin sınırlarının da korunması toplumsal düzenin devamı için zorunludur.

18. yüzyıla kadar Hıristiyan doktorlar ruhun bedenin odak noktası olduğunu düşünmüş ve ruhun bedenle iletişimde kalp ile beyinden hangisinin görevli olduğu

sorusunu çözmeye çalışmışlardır (Sennett, 2008). Ancak 18. yüzyıl sonrası sekülerleşme ve tıp devrimi ile birlikte beden-ruh bilinmezliği yerine, sağlık odağındaki bedenin kendi iç mekanizması tıbbın araştırma konusu olmuştur. Bu dönemden sonra bedenin sağlığının ve görüntüsünün günah anlayışıyla bağlantısı yavaş yavaş çözülmüştür.

## **I. 2. Bedenin Bir Sorun Olarak Ortaya Çıkışı ve Beden Sosyolojisi**

Sosyal bilimler için gerçek anlamda çok yakın zamanda keşfedilmiş olan beden, düşünce tarihinde esaslı bir yere sahiptir. Felsefi tartışmaların en eskilerinden olan tin-madde ile doğa-kültür ikiliklerinin odağında filizlenen akıl-beden çatışması ile birlikte beden, tarihsel ve düşünsel anlamda olumsuz bir konuma yerleşmiş durumdaydı. Konumlandığı yerde akıl ve anlama karşıt olarak gönderme yapan beden (Crossley, 2007: 80), sosyal bilimleri ilgilendiren birçok soruna kaynaklık etmektedir.

Batı dünyasında bedeni öteleyen dinsel buyruklar ile birlikte Aydınlanma Felsefesi sonrası ivme kazanmış olan akli öne çıkartıp bedeni geri plana iten süreç sonunda ikincil bir konumda bulunan beden, başlı başına bir rahatsızlık kaynağı olarak görülmüştür (Direk, 2003: 33). Çünkü beden her şeyden önce sahibini kategorize olmaya mümkün kılar (Petersen, 2007: 80). Kadınlık-erkeklik, gençlik-yaşlılık, güzellik-çirkinlik gibi kategoriler bedenin gerçekliği neticesinde yaratılan kategorilerdir. Aydınlanma felsefesinde cinsler arasındaki ayrımı yapmanın en önemli aracı bedendir. Özellikle bu dönemde oluşturulan akıl-beden ikiliğinin erkek-kadın nezdinde değerlendirilmesi bu algıyı doğurmuştur.

Bedene ilişkin ötekiliği ortadan kaldırıp sosyal teoriye yeni bir perspektif sunma amacıyla olan beden sosyolojisi, bedenin bireyi toplumsal zeminde temsil etmesi



bağlamında ortaya çıkabilecek tüm sosyolojik sorunları içine alır. Saçla, giyimle, bedensel hareketlerle vs. bireyin toplumsal hayattaki sembolü olan beden, gündelik hayatta toplumla etkileşim noktasında taşıdığı önemin dikkate alınmasıyla ötekilikten kurtarılabilir. Bireyin gündelik hayatının devamlılığının temel aracı olan beden; toplumsal hayatın birçok parametresinin temelinde mevcuttur. Yaşlılık, hastalık, engellilik, cinsiyetlilik gibi vasıfları olan sorunlu bedenler, beden sosyolojisiyle birlikte tıp ve sağlık sosyolojisi, spor sosyolojisi gibi alanların da araştırma konusunu oluşturmaktadır.

Bu alanlardan sağlık sosyolojisi, bedenle en fazla iç içeliği bulunan alandır. Sağlık, hastalık ve bedeni toplumsal sorun alanları olarak sosyal teorinin konusu yapan bu alan Michel Foucault tarafından sosyal teori açısından kilit bir noktaya konulur. Bilgi yoluyla iktidar sahibi olma anlamında tıbbi bilgi, sağlık ve hastalık kişinin kendisi ve çevresiyle uyumunda belli düzeyde belirleyiciliğe sahiptir. Antropolog Mary Douglas, tıbbi materyalizmin dinlerin yasaklarını meşrulaştırıcı anlayışlara karşıt bir anlayış ortaya çıktığını belirtmiştir (Douglas, 2007: 52). Daha açık olmak gerekirse, bazı hayvanları yeme yasağı ya da beden temizliğinde sol eli kullanmayı öğütlerken sağ elin daha olumlu işlerde kullanılması gibi inançlar dinlerde kaynağını hijyen anlayışında bulur. Örneğin domuzu pis bir hayvan olduğu için yememek ile dinen yasak sayıldığı için yememek arasında fark vardır. Tıbbi materyalizm yasakların gerekçesini sağlık ve beden üzerinden kurar. Çalışmamızın konusuyla alakalı başka bir örnek, Hıristiyanlıkta cüzzamın yegane kaynağının zina olduğuna yönelik inancın uzun zaman sağlam kalmasıdır. Daha sonra cüzzamın fizyolojik sebeplerinin ortaya çıkmasıyla bu dini temellendirme yerini kaybetmiştir, ancak tıp bu anlamdaki belirleyiciliğini sürdürmektedir. Çağın en tehlikeli hastalıklarından biri olan AIDS için de tıbbi bilginin geçerliliğinden söz etmek mümkündür. Cüzzamda olduğu gibi AIDS için de en geçerli korunma yöntemi, korunmalı

ve tek eşli cinsel ilişki olarak açıklanır. Bu noktayı Foucault'cu bağlamda sunacak olursak; bulaşıcı ve ölümcül bir hastalık olan AIDS'e yakalanmama yöntemi olarak cinsel ilişkiyi sınırlandırmanın dayanağı dini emirler değil, tıbbi bilgidir.

Tıbbi bu belirleyicilik anlamında sosyal bilimlerin kurucusu olarak ifade eden Foucault'ya göre tıbbi bilgi güç ve iktidar kaynağıdır ve rasyonel bakış açısı sunma zorunluluğu içerir (Foucault, 2010: 385). Rasyonel bakış açısı ise sağlıklı olmayı, bedeni kontrol altında tutmayı gerektirir. Bu bağlamda akıl, bedeni önceleyerek onu çeşitli sınıflandırmalara tabi tutmaktadır. Bu duruma örnek olarak kadınların tıbbi bakımdan nazik, kırılgan, histerik ve hasta oluşları onların değersiz kılınmalarına güçlü dayanaklar sağlamaktadır. Bu nedenle kadının ve bedenin biyolojik gerçeklikleri hakkında bilgi sahibi olmak, genel olarak beden ve özel olarak kadın bedeni üzerinde söz sahibi olan politikaları açıklamak adına önemlidir.

Bu politikaları çözümlenmek ve bedenin toplumsal sınırlarını doğru çizebilmek adına kılavuzluk edecek olan beden sosyolojisi alanında literatür incelemesi yapıldığında karşımıza az sayıda çalışma çıkar. Bunların içinde, Bryan Turner'ın beden sosyolojisi açısından çok önemli noktaları ele aldığı *Beden ve Toplum* isimli kitabı (1984- *Body and Society*) halen bu alanda yazılmış en kapsamlı eserlerden birisi olma özelliğini taşımaktadır. Bunu sağlayan temel özellik ise, Bryan Turner'ın bedenin tarihini ve bedenle ilgili o güne kadar tartışılmış tüm sorunları, bu eserin içinde toplamış ve özetlemiş olmasıdır. Bu sorunlar ekseninde bedeni öncelikle bireysellik ve toplumsallık olarak ifade edilebilecek içsel ve dışsal zeminde ele alan Turner, daha sonra bedene ilişkin sorunları zaman ve mekana göre de düzenler. Bu kategorileştirmenin sonucunda bedene dair dört parametre ortaya çıkar. Bunlar; bedenin zamanda yeniden üretimi, bedenin mekanda düzenlenmesi, bedenin içsel sınırları ve bedenin dışsal temsili / metalaştırılmasıdır (Turner,

1992: 59; Cirhinlioğlu, 2010: 87). Bunlardan özellikle bedenın yeniden üretimi ve mekanda düzenlenmesi kısımları, cinselliğin denetimine doğrudan vurgu yapmaktadır. Kadın bedenlerinin doğurganlığı, nüfusun yeniden üretimi anlamında sosyo-biyolojik bir bağlama işaret eder. Bunun yanında bedenın mekanda düzenlenmesi de feminist politikaların çözüm bulmaya çalıştığı kamusal alan-özel alan arasındaki ayrımın sınırlarının kadın ve erkek bedenleriyle belirlenmesine işaret etmektedir.

Bedenin sosyoloji literatüründe toplumsal bir analiz nesnesi olarak ortaya çıkışını tetikleyen birkaç etmen vardır. Bunlar; toplumsal cinsiyet sorunsalını aşmaya çalışan feminizm çalışmaları, gelişmiş toplumlarda refah seviyesinin artışıyla beraber uzayan insan ömrü sonunda ortaya çıkan yaşlılık sorunu ile birlikte bedenın fizyolojisinin sosyal hayattaki sorunlarının belirginleşmesi, postmodern sosyal teorinin yaygınlaşması ile birlikte modernizmin tekdüzeleştirdiği insanların bedensel farklarının görünürleşmesi, bedene vurgu yapan yeni tüketim alışkanlıkları, tıp teknolojisindeki gelişmelerle beden üzerinde yapılabilen değişiklikler, spor ve bedenın güzelliği üzerine çalışmalar gibi örneklerdir (Abercrombie, Hill ve Turner, 2006: 33). Bryan Turner'a göre bedenler doğa ile kültürün kurduğu ahlaki yapı arasında muğlak bir konumda bulunmaktadır (Turner, 2011: 107). Bu dikotominin bir ucunda duran kültür, ahlaki olgulara göre bedenleri düzenleyen bir alan olarak karşımıza çıkar.

Beden ve sosyal teori alanında çalışmalar yapmış olan Chris Schilling; bedenın sosyolojinin bir araştırma alanına dönüşmesinde altı parametre olduğunu öne sürer. Bunlar; tüketim toplumu analizleri, ekolojik yaşam biçimi arayışları ve bedenın deneyimlerinin geliştirilmesi, kadın bedenine atfedilen akıldışılık kategorisi eleştirisiyle yükselen ikinci feminist dalga, Foucault'nun analizlerinde yer bulan hükümetin kontrol ettiği modern özne, sağlık alanında gelişen yeni teknolojiler, bedenın bir düzen içerisindeki edilgen yapısına

olan inanışın terk edilerek onun etken bir özne olduğu anlayışı gibi noktalardır (Schilling, 2007: 7-9).

Bu ve bunun gibi sorunlara çözüm bulmak adına ortaya çıkmış sosyolojinin alt dallarından birisi olan beden sosyolojisi; “insan bedeninin fiziki hususiyetlerinin toplum üzerindeki tesirlerini inceleyen bilim dalı” (Seyyar, 2007: 126) olarak tanımlanabilir. Daha geniş bir tanıma göre ise beden sosyolojisi bedenlere atfedilen değişik kültürel anlamları, cinsiyeti, toplumsallığı içine alarak bedenlerin denetlenmesi, yönlendirilmesi gibi alanlardaki incelemeleri ele alan bir alt dal olarak kabul görmektedir (Marshall, 2005: 62). Bazı çalışmalarda tıp ve sağlık sosyolojisinin bir alt dalı olarak kabul edilen beden sosyolojisinin kapsamına tıp ve sağlık sosyolojisinden daha fazla konu girmektedir. Beden-din ilişkisi, beden-zihin ilişkisi gibi felsefi meseleleri de içine almasıyla beden sosyolojisi psikoloji, antropoloji gibi birçok alanla daha işbirliği içinde bulunmakta ve bu anlamda sosyal dünya ile organizma ilişkisi açısından merkezi önem arz etmektedir.

Beden sosyolojisi açısından en verimli ve ilk bütünsel çalışma olarak sayılabilecek Bryan Turner’ın *Beden ve Toplum* (1984) isimli kitabıyla birlikte sosyolojik anlamda bedene bakış değişmiştir. Bu gelişmeyi tıp ve sağlık sosyolojisi açısından değerlendirdiğinde beden sosyolojisini bu alanların bir alt dalı olarak görme eğiliminde olan Turner, beden sosyolojisinin halen kapsamı genişleyen teorik ve empirik bir alan olduğunu ifade etmiştir (Turner, 2011: 264). Bu tür bir yaklaşımın temelinde hiç kuşkusuz tıp ve sağlığı bedeni denetleyici bir kurumsallaşma olarak gören Foucault’nun kuramı yatmaktadır. Hem beden sosyolojisinin o güne kadarki çalışma boyutunu gösteren , hem de bedenle ilgili daha önce üzerinde fazlaca durulmamış ancak beden sosyolojisi açısından çok önemli konulara vurgu yapan Turner’ın bu eserinde bedenin kutsallığı, sağlık ve din ile ilişkisi, Freud, Weber, Durkheim gibi birçok düşünürün bedeni nasıl incelendiği

anlatılmıştır. Beden sosyolojisi alanında bu zamana kadarki mevcut çalışmaları da özetleyerek dört ayrı başlıkta toplayan Turner, bunları şu şekilde ifade etmiştir:

- i) Bir metaforlar sistemi olarak beden (antropoloji ve sanat tarihi)
- ii) Toplumsal cinsiyet- cinsellik bakış odağında beden (feminizm)
- iii) Tıbbi sosyoloji içerisinde beden
- iv) Spor sosyolojisi içinde beden (Turner, 1996: 31).

Bedenin ne olduğuna ilişkin farklı açıklamalar yapan, beden sosyolojisinin perspektifini geliştirme çabasında olan Turner, bedeni dört kategoriye ayırarak ele almıştır. Bunlar; üretim, dizginleme, düzenleme ve sunum/teşhirdir (Turner, 1996: 117).

Bedeni o güne kadar yapılagelen içsel/dışsal ayırımın ötesinde zaman ve mekan (uzam) çerçevesinde konumlandırarak beden sosyolojisi açısından oldukça farklı bir yaklaşım sergileyen Bryan Turner'ın yukarıdaki dörtlü tipolojisi şu şekilde daha net ifade edilmektedir:

- i) Bedenin zamanda yeniden üretimi (ataerkillik)
- ii) Bedenin mekanda düzenlenmesi (panoptikon)
- iii) Bedenin içsel sınırları (sofuluk)
- iv) Bedenin dışsal temsili (metalaştırılması/mallaştırılması) (Turner, 1996; 117; 1992: 59, aktaran Cirhinlioğlu, 2010; 87).

Bryan Turner'ın beden sosyolojisi ile ilgili oluşturduğu bu şema bedeni ve onun yarattığı sorunları anlayabilmek adına önemlidir (Turner, 1996; Foucault, 2010; Cirhinlioğlu, 2010). Bu şema, bedene ilişkin sorunları öncelikle içsel ve dışsal olarak ikiye ayırarak psikoloji ve sosyolojinin araştırma konuları arasındaki farklılığı dikkate alır. Bu

kavramsallaştırma ile Turner beden sosyolojisinin araştırma konusunu farklı zeminlere çekmiştir. Kadının doğurma yetisine sahip olması nedeniyle metalaştırılması ve erkeğin denetimi altında kalması özellikle feministlerin dikkati çektiği ataerkilliğin fonksiyonunu açıklamaktadır. Bedenlerin toplumsal hayatta çeşitli kurumlar (din, devlet vs.) yoluyla izlenmesi, denetlenmesi de Turner'ın ikinci başlığını oluşturmaktadır. Dinsel anlamda kendini dizginleyip bedensel ihtiyaçlarını asgari düzeye indirme ve kutsal sayılan ruha odaklanma da sofuluğun bedene etkisi bağlamında önemlidir. Kapitalizm ve sonrasında gelen tüketim kültürü anlayışı çerçevesindeki beden de son kategoriyi oluşturmaktadır. Beden artık kişiyi toplumda kapitalizmin tüketim kültürüne ayak uydurarak temsil etmekte, başka bir deyişle kendi bedenini temsili bir mal olarak sunmaktadır.

Bryan Turner, beden sosyolojisinin sosyal bilimlerde gerçek bir araştırma alanı olarak yer alması bakımından bazı özelliklere sahip olması gerektiğinin altını çizmiştir. Buna göre, beden sosyolojisi indirgemeci olmamalı; cinsiyetler arasındaki ayrıma temel oluşturan doğa-kültür dikotomisini mutlaka içinde barındırmalı ve kişinin benliğinin toplumsal yaşamdaki temsili olan bedenin bu işlevini ele alan sosyal ontolojiyi içermelidir (Turner, 1996: 236).

### **I. 3. Tarihsel-Toplumsal Bir Analiz Kategorisi Olarak Beden**

İnsanları ırklarına, cinsiyetlerine göre ayırmanın ve aralarında adaletsizlik yaratmanın en önemli aracı olan beden; toplumsal düzen açısından sorunlu bir alan teşkil etmektedir. Bedensel gerçeklik noktalarından kaynaklanan eşitsizliklere örnek olarak insanların ten rengine göre siyah-beyaz, cinsiyetine göre kadın-erkek şeklinde

sınıflandırılmaları gösterilebilir. Ancak antropologların farklı kültürleri incelemeleri sonucunda kadınlar ve erkekler arasındaki karşıtlıkların biyolojiden çok kültürel eğitimden kaynaklandığı sonucuna varılmıştır (Kottak, 2008: 9).

Bireyin eylem icra edici boyutunu oluşturan bedenler toplumda ahlaki failer olarak kabul gördüğünden bireyin ahlaki durumu da bedeninin durumuna ve davranışına göre belirlenir. Bu bağlamda bireye yüklenen bedenini kontrol etme zorunluluğu (Turner, 2011: 107) toplumun yapılandırmalarına göre şekillenir. Antropoloji bulguları bu konuda bize geniş bir perspektif sunmaktadır. Örneğin Mary Douglas *Saflık ve Tehlike* (2007) adlı eserinde bedensel sınırların toplumsal düzeni tehdit edişinden bahseder (Turner, 2011: 107). Bu bağlamda cinsel ilişki sırasında boşalan vücut sınırları nedeniyle beden toplum düzeninde tehlike yaratan bir unsur olarak değerlendirilir ve kontrol altına alınmaya çalışılır.

Antik Yunan kültüründe yürümek ve ayakta durmak gibi hareketlerin insan karakterinin birer ifade biçimi olduğu düşünülür. Uzun adımlarla yürümek kendine güveni de simgeleyerek ‘erkekçe’ olarak kabul edilirken; bu özgüvenden yoksun kadınların kısa, duraksayan adımlarla yürümleri beklenir (Sennett, 2008: 41). Benzer biçimde, oturmak teslim olmak demektir ve bu Tanrı karşısında yurttaşın teslimiyeti yahut bir kadının kocasına teslimiyeti anlamına gelebiliyordu. Bu anlamıyla bedensel hareketlere biçilmiş anlamlar o kültürün de kodları hakkında önemli ipuçları vermektedir (Sennett, 2008: 51). Pompei’de eski yıllarda yapılan kazı çalışmaları sonucu bulunan insan heykellerinde kadın yalvarır, boyun eğmiş bir haldedir. Erkekler güçlü olduklarını dünyaya haykırırcasına elleri havaya doğrultulmuş biçimdeyken kadınlar iki büklüm yere kapanmış haldedir (Beauvoir, 1993b: 12).

Bedenin toplumsal bir sorun kategorisine dönüşümünü ve bu dönüşümün

tarihsel bağlamını açıklığa kavuşturmak açısından özel alan-kamusal ayrımı önemli rol oynamaktadır. Bedenin kamusal kimliğe bürünmesi, nesne konumuna indirgenip daha kolay manipüle edilmesini sağlamaktadır. Hukuksal kurallara ve çeşitli yaptırımlara maruz kalan beden, özneliğini kamu alanı içerisinde bir anlamda nesne olmaya bırakır. Böylelikle bedenin bireyselliğinden kamusal alan-özne/nesne tartışmasına çıkmayı sağlayacak bir zemin de kurulmuş olur (Işık, 2000: 98).

### **I. 3. 1. Sosyal Teoride Beden**

Sosyal teori açısından bedeni düşündüğümüzde sosyoloji tarihinde bedenin farklı paradigmalarda ışığında ele alındığını görürüz.

Örneğin Marksist tartışmalarda beden emeğin üretildiği yer olarak ele alınır. Sistem yaklaşımında ve işlevselcilik literatüründe ise beden doğrudan bir analiz kategorisi olmayıp sistem içerisinde işlevsellik taşıyan bir araçtır.

Sosyal psikoloji kuramlarından esinlenen sembolik etkileşim kuramına göre beden; benlik, kimlik gibi kavramlarla farklı bir boyut kazanarak bireyi toplumda temsil eden bir analiz nesnesi olmaktadır. Bunlara ek olarak antropoloji yazını da kültürel değerlerin ve sembollerin taşıyıcısı olarak bedenin farklı hallerine tanıklık ederek bedeni doğrudan inceleme alanına almıştır. Beden üzerine yapılan dövmeler, çeşitli takılar, bedenin parçalarının farklı kültürlerde taşıdığı anlam antropolojik bulgular sonucunda literatüre kazandırılmıştır.

Bedenin önemli bir tartışma alanı olarak toplumsal cinsiyet kategorisi; kadın-erkek arasındaki eşitsizlik probleminin çözümlenmesine olanak tanır. Örneğin Kabyle



toplumunda yaptığı araştırmalar sonucunda edindiği verilerle eril-dişil kategoriler arasındaki ayırımın çeşitli zıtlıklar temelinde kurulduğunu söyleyen Pierre Bourdieu, böylelikle kadın ve erkeğin de kategoriksel olarak zıtlık hiyerarşisi çerçevesinde oluştuğunu ifade eder. Cinsel olan ve olmayan eylemler ile cinsiyetler arasındaki dağılım aşağı-yukarı, ön-arka, sağ-sol, aydınlık-karanlık vs. gibi metafor karşıtlıklar ile ayrılmaktadır (Bourdieu, 2001: 7). Bu hiyerarşi temelinde kadın-erkek arasındaki cinsiyet ayırımı beden-akıl ve doğa-kültür alanından kaynaklanan bir eşitlilik alanı olarak ortaya çıkmış olmaktadır.

Bourdieu'ya göre bedenleri cinsiyetlerine göre ayıran sosyal dünya kadın ve erkeğin bedenlerinin sembolik anlamlarıyla birlikte eylemlerini de en baştan kurgulamış olmaktadır (Bourdieu, 2001: 11). Bu temeli inřa ederken *algılanmaya* da özel bir parantez ačan Bourdieu, böylelikle fenomenolojik görüşe de paralel bir çizgi izlemiştir (Bourdieu, 2001). Fenomenolojik görüşün çizdiği görüngüler dünyası bireyi bedeniyle algılar.

Cinsiyetler arasındaki ayırım Bourdieu'ya göre bazı durumlarda normal ya da doğal olan arasındaki ayırım biçiminde kurularak sosyal hayattaki ayrımlarda da kendini bulur (Bourdieu, 2001: 8). Doğal olanı kadın, normal olanı da erkek olarak düşündüğümüzde bu durumu anlayabiliriz. Örneğin çalışma hayatında bir iş yerinde aynı işi yapan ve aynı konumda bulunan erkek ve kadın çalışanın farklı ücretler alması, ev işleri, çocuk bakımı, hasta bakımı gibi rollerin daha çok kadına veriliyor oluşu biyolojik cinsiyet farklılığından kaynaklanan ayrımlardır. Kadına biçilen anaç rolle birlikte onun daha çok öğretmen, hemşire gibi mesleklerle eşitştirilmesi; buna karşın yöneticilik gibi üst düzey rollere erkeklerin layık görölmesi sosyal hayat ve iş hayatında bu farklılığın bazı örnekleridir. Bu bakımdan bedenler gerçek anlamda toplumsal hayatta ayırım yapmanın ayrıçlarıdır.

Sosyal teori zemininde bedeninin durumunu tartışmak adına toplumsal cinsiyet paradigması önem taşır. Bedenin sosyolojik bakışla dikkate alınıp sosyal bilimler literatüründe doğrudan bir araştırma konusu olarak yer almasında büyük pay sahibi olan *Querr* kuram içerisindeki gay ve feminist hareketler beden sosyolojisine (Turner, 2011: 264) ivme kazandırmıştır. Feminist akımının bu bağlamdaki temel iddiası; akıl-beden ayrımının, eril-dişil ayrımını tetikleyen oluşu ve bunun da sosyal hayatta kadın ile erkek arasında eşitsizlik yaratarak sosyolojik bir probleme işaret ettiğidir (Dale, 2001: 204). Kadın ile erkek arasındaki ayrımcılığı oluşturmada en önemli araç olan bedenin sosyolojik açıdan sorun teşkil ediyor olmasının analitik köklerini çıkarmak, toplumsal olan ile doğal olan arasındaki ilişkinin çözümlemesiyle mümkün olacaktır. Toplumsal olan zaten doğal dışı ve kültürlenmiş olandır. Toplumsal olgular doğal yapılardan çıkarılamaz ve toplumsal olan ile doğal olan arasındaki ilişki de nedensellik yoluyla değil pratik uygunlukla kurulmaktadır (Connell, 1998: 115). Bazı görüşlere göre bu pratik uygunluk, kadının doğurganlığını kısıtlamaya dayanmaktadır. Erkekten mevcut olmayan bu üretme yetisi nedeniyle kadın bedeni doğanın bir parçası olan toprağa benzetilmektedir (Delaney, 2009). Kadın bedeninin doğaya ait olarak görülmesi ve doğanın da akıl yoluyla yönlendirilmesi gerektiği argümanı sonucu kadın bedeni, hiyerarşik olarak kendinden yukarıda bulunan erkeğin, toplumun ya da devletin egemen akli himayesine girer (Yıldız- Tahincioğlu, 2011: 46; Aksoy, 2009: 55).

### **I. 3. 2. Fenomenolojik Bir Varoluş Olarak Beden**

Çağdaş felsefeye ait bir alan olan fenomenoloji (görüngübilim), pozitivistlik karşı duruşuyla sosyolojik metodoloji içerisinde kendine yer bulur. Her şeyin bilimsel bir

nedenselliğe indirgenmesini eleştiren fenomenoloji, bedensel deneyimin gerçekliğine kapı açar ve Kartezyen düşüncedeki beden-zihin ikiliğini de reddetmiş olur. Bedensel deneyimin öteki beden-algı ile ilişkisini de dikkate alan fenomenolojik sosyolojide günlük hayatın yaşanan deneyim ve bilinçle doğrudan ilişkisi vardır (Abercrombie ve diğ., 2006: 291). Sosyal psikoloji kuramları ile sembolik etkileşim kuramlarda olduğu gibi fenomenolojik sosyolojide de algılanma, varoluş ve gündelik yaşam analizi için bir ‘öteki’nin, algılayan bir ‘diğeri’nin varlığı elzemdir. Bununla birlikte fenomenolojide asıl önemli olan gerçeğin göreceliliği ve bireyin tekil evren ve anlam dünyasıdır (Akturan ve Esen, 2008: 84).

Beden sosyolojisi alanına önemli katkılarda bulunmuş olan Bryan Turner gerçekçi bir beden ve sağlık sosyolojisi teorisi geliştirmek için gündelik yaşamdaki bedensel varoluşa ilişkin uygun bir fenomenolojik algının gerçekleştirilmesinin gerektiği iddiasındadır (Turner, 2011: 265). Çünkü ancak fenomenolojinin yardımıyla bedenin varoluşta ve sosyal yaşamdaki önemi ayırt edilebilir ve diğeri/öteki ile olan ilişkilere dair farkındalık kazanılır. Bedene dair fenomenolojik bir bakış açısı onu sosyal teorinin merkezine oturtacaktır.

Fenomenolojiye önemli katkılar yapmış ve kuramı “bedenin felsefesini yapmak” şeklinde değerlendirilebilecek olan Maurice-Merlau Ponty’nin fenomenolojisi algılanmaya ve maddeselliğe gönderme yaptığı kadar zihin boyutuna da gönderme yapar (Direk, 2009). Ancak bedene verdiği değer bakımından farklı bir yerde duran bu kuram, bireyin varlığı için bedeni zorunlu görür.

Bedenden kopuk olmayı benlik açısından problemleri bir durum olarak niteleyen Anthony Giddens, bu bağlamda benlik yapısını da fenomenolojik kurama benzer biçimde bedenle ve bedensellikle açıklar (Giddens, 2010b: 83). Ponty’nin gözünde de bireyi sosyal

alandaki temsil eden kimlik; “sürekli bedenlenme” ile mümkün olmaktadır (Murphy, 2008: 198). Çünkü varoluş süreklidir. Sosyal bir varlık olan insan da gündelik hayatına devam ettiği sürece deneyimlemeye, algılamaya ve algılanmaya devam edecek ve böylece bedenlenmesi anlık ya da statik bir süreç olmaktan çıkıp dinamik bir yapıya dönüşecektir. Kartezyen dualizmine ve beden-akıl karşıtlığına karşı eleştirel bir duruş sergileyen fenomenoloji, bu özelliğiyle doğayı öteleyip akli yücelten ataerkil bakış açısının da karşısında durmaktadır.

Toplumsal cinsiyet kuramcılarının göre varlığı algılama verili olmayıp çizilen şemalar üzerinden gerçekleşmektedir. Benzer biçimde Ponty'nin fenomenolojik görüşünde de varlık verili olmayıp, algıyla beraber bilinçte oluşmaktadır (Ponty, 1994: 74; akt: Direk, 2003: 45). Gerek algı gerekse bilincin bedene içkindir ve varoluş, bedenin dünyadaki deneyimleriyle beraber ve bilinçteki algılanmaya göre gerçekleşir. Ancak Luce Irigaray, bedenin deneyiminin yapılanmış ve kadın-erkek ayrımını sembolikleştiren kategorilerden oluştuğunu belirterek bu düşünce yapısının bize iç açıcı bir şey sunmadığını ifade eder (Dale, 2001: 79).

Algıya verdiği önemle kişinin kendi bedenini hissetmenin yanında ona gözlemci olarak dıştan bakabilmeyi mümkün kılan fenomenoloji (Crossley, 2007: 82), birey ile öteki; yani toplumun iletişimini önemseyen bu özelliğiyle sosyal psikoloji ve sembolik etkileşim kuramlarıyla da paralellik gösterir.

Bu noktayı örneklendirmek adına kadınların durumunu değerlendirebiliriz. Kadınların bedenlerine dair bakışı kendilerinin farkındalığı yanında diğer kadınların ve özellikle erkeklerin bakış açılarıyla birlikte şekillenir. Böylelikle bu yaklaşım özel olarak toplumsal cinsiyet sorunsalı ve tezin konusunu oluşturan namus problemine de önemli bir parametre sunar. Eril gözle ya da kadının kendi gözüyle dişil bedeni ve dolayısıyla

namusun türetilişini anlamak adına fenomenolojik bakış; toplumsal cinsiyet sorunsalı açısından bedenın sosyolojisini yapmaya da kapı açar.

Ponty'nin beden felsefesinde bedenler diğer bedenler arasında nesnel bir makine olarak değil, başlı başına özgünlüğe sahip birer özne olarak değer kazanırlar. Dünyayla iletişim kurmanın aracı olan beden, diğer bedenlerle öznel arası iletişim kurarak deneyimini gerçekleştirir. Beden, davranışların taşıyıcısı olarak durmaktadır. Kişinin kendi bedeni ya da başkasının bedeni davranışla ve bir kültür nesnesi olan dil yoluyla algılanmaktadır (Direk, 2003).

Bedeni iktidar yapılanmasının odağında gören toplumsal cinsiyet kuramcısı Judith Butler, fenomenolojik var oluşu tanımlarken, varoluşun ancak bir ötekinin kendini algılamasıyla mümkün olduğunu kabul eder. Fakat böyle bir tanımın kişiyi olduğu gibi değil de algılandığı biçimiyle var ederek sorunlu bir alan inşa ettiğini de ekler. Bu bağlamda kişi öteki tarafından algılandığında kendi olduğu şekilden sıyrılarak algılandığı biçime dönüşür (Butler, 2005b: 27). Toplumsal cinsiyet sorunsalının ve çoğu feminist kuramcının dayanak noktasını oluşturan bu bakış açısı, bedenın yarattığı sorunları anlamlandırmak açısından oldukça önemlidir. Örneğin bu nokta, bizim kadınlığı ve namusu sembolik etkileşimci ve fenomenolojik düzeyde tezimize uygun olarak kurabilmemiz açısından da işlevseldir. Zira, bu bağlamda kadın da kendi kimliğiyle değil erkeğin onu algıladığı biçimde var olacaktır. Bizim kültürümüzde olduğu gibi namus ekseninde algılanmaya devam ettikçe kadın, namus timsaline dönüşür. Bu noktada kadınlık fenomenolojik var oluştan sembolik etkileşimci perspektife de geçmiş olur, çünkü kendi kimliği de erkeğin ve toplumun onu gördüğü biçimde oluşacaktır.

Judith Butler'ın bedenlenme ve fenomenolojik görüşüne benzer bir görüşe Ponty'nin beden felsefesi üzerine incelemeler yapan Zeynep Direk'te rastlamak

mümkündür. Buna göre Direk, algı yoluyla kendini diğerlerine açmanın aslında kendini yok etme edimi olduğunu söyler (Direk, 2003: 62). Bu durumu kadın bağlamında özetleyecek olursak, kadın; toplum ve erkek gözünde kabul edilirliliğini namusu, saflığı, temizliği sayesinde kazandığından artık kendi benliğine ve kendi imgesine bağımsız olarak sahip olması mümkün değildir. Kadın, kadın olduğunda artık kendisi olmaktan çıkar. Çünkü artık o babasının, annesinin kızıdır; abisinin kız kardeşidir; erkek kardeşinin ablasıdır, komşunun kızıdır, kocasının karısıdır, vs. Yani o; artık bedeninde var oluşunu hissettiği, cinselliğini, zevkini deneyimlediği kendisi değil; başkalarının gözündeki imgedir.

### **I. 3. 2. 1. ‘Bedenlenme’ Kavramı**

Bedene dair bakışları ve kuramları özetlerken fenomenolojik kuramı anlamak ve bedenin sosyal teorideki yerini netleştirmek için başvurulacak kavramların en önemlerinden biri bedenlenmedir. Bedenin özellikle feminist teori ve eylem teorisi ile bağlantısını kurma (Turner, 1996: 1) bakımından önem taşıyan bedenlenme kavramı; felsefi ve sosyolojik düşünceye Maurice Merlau Ponty tarafından kazandırılmış olup, doğa-kültür, yapı-eylem ve nesne-özne dikotomilerini çözümlenmede anahtar bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bedenlenme, “insanların dünyayı pratik olarak kavrayıp eyleme geçmelerini sağlayan bir süreç”tir (Abercrombie, Hill ve Turner, 2006: 128).

Beden sosyolojisi açısından bedenlenmenin taşıdığı en büyük önem; fenomenolojik bakışın bir ürünü olarak Kartezyen akıl-beden karşıtlığını yıkıp bedene kaybettiği önemi kazandırıyor oluşudur (Abercrombie, Hill ve Turner, 2006: 127). Bir işaretler sistemi olarak dilin bedenin işlevi yoluyla şekillendiğini söyleyen Ponty

(Abercrombie ve diğ. 2006: 127) böylelikle Kartezyen zihin-beden ayrımını eleştirerek beden felsefesi ve sosyolojisi anlamında yapıcı bir yaklaşım geliştirmiştir.

Beden sosyolojisi, bedenlenmenin etiğini yapmaktadır (Turner, 2000: 481). Bedeni yaşam deneyiminin ve sosyal teorinin içine oturtan bedenlenme, bu özelliğiyle toplumsal düzende beden sorununu yeniden gündeme getirmiştir. Beden sosyolojisinin temel parametreleri arasında yer alan bedenlenme (Turner, 2011: 264), bedensel durumlar ve kültürel anlayışlar arasındaki karşılıklı etkileşimi açıklamaktadır (Bock, 2012: 399). Nitekim Bryan Turner, bedenlenmiş insanı toplumsal bir fail olarak görmektedir. Ona göre bedenler, ahlaki perspektif ve doğa arasında muallakta durmaktadır (Turner, 2011: 107) ve bu muallaktaki konumu bedenlenme zemine indirmektedir. Doğa, ona yasaya tabi olmaksızın davranma şansını verirken ahlaki perspektif kültür yoluyla bedeni yapılandırmaya işaret etmektedir. Bu durum bedene ve özellikle kadın bedenine tuhaf bir sorumluluk yüklemektedir. Bilinç dışı alan- yani doğaya ait olan bedeni ile ahlaki olarak düzenlenmiş normlar arasında kendini gerçekleştirme çabasına düşmüş kadın, “bedenlenme” sorunsalını erkekten daha çok hissedecektir.

Pierre Bourdieu'nun *habitus* kavramı bedenlenme açısından güçlü bir bağlamdır. Ona göre *habitus*; bedenin zaman ve mekandaki konumlanışını belirleyerek bireylerin bedenlenmesini sağlar (Cregan, 2006: 74). Dünyada varoluşumuzu sağlayan beden, sosyal hayatta yaptığı eylemler ile bireyin bedenlenmesini gerçekleştirir. Bireyin sosyal ve kültürel yaşantısı olan habitusun bedenlenmesi de bu alandaki eylemlerle sağlanmaktadır. Örneğin çeşitli hobiler, yürüme, konuşma biçimi, gidilen ve gidilmeyen yerler bireyin habitusu bedenlendirilişinin farklı görüngüleridir (Cregan, 2006: 71). Bourdieu'nun sosyal teorisinde geniş biçimde yerini bulan bedenlenme kavramı; sosyal aktörlerin sosyal dünyaya ilişkin içselleştirdiği eylemsel bilgilerinin *bedenlenmiş* sosyal

yapılar olarak karşılığını bulur (Bourdieu, 1984: 468). Başka bir ifadeyle *habitus*a karşılık gelen bu tanımlama, mikro düzeyde bireyin sosyal teorideki yerini açıklarken aynı zamanda makro düzeyde toplumsal yapılanmayı da analiz etmeye yarar. Daha sonraki bölümlerde detaylı olarak incelenecek olan *habitus*; sosyal teoride bireyin taşıyıcısı olarak bedenin konumlandırılışını açıklamak açısından büyük öneme sahiptir.

Bedenlenmeye ilişkin tarihsel bir inşaa olarak Hıristiyan öğretisinin kaynağı Hellenistik dönemin beden yapılandırılışı gösterilebilir. Böyle bir yorumlamanın bilim öncesi biyolojiden kaynaklandığını düşündüğümüzde (Battaglia, 2006: 151) bedenlenmenin madde olarak bedenin maneviyattan uzak addedilen eyleminin bu dönemin bedenlenişinin çerçevesini çizdiğini anlamak gerekir. Örnek vermek gerekirse, cinsel eylemlerin ve pratiklerin ilahi ya da akla yatkın bir amaç gütmeyeceği gerekçesiyle aşağı görüldüğü bir perspektif elbette bedenlenmeyi de böyle bir parametre ekseninden görecektir.

Ponty'ye göre bireyi dünyaya bağlayan şey bedenine içkin olarak deneyimlediği yaşantısıdır (Howson, 2005: 29, 146; Turner, 2011: 271). Bedensel deneyimlerin tarihi ve sosyal temellerine atıfta bulunan Ponty, bedensel teknikleri, beden imgesini vs. 'alışkanlık' adı altında değerlendirmektedir. Beden bu süreçler aralığında dilsel ve sembolik etkileşimlerle tanışır ve etrafıyla iletişim halinde bunları geliştirir (Dale, 2001: 71).

Ponty'de bedenlenme, "nesne" olan bedenin "özne"ye dönüşümünü ifade etmektedir (Csordas, 1999: 148). Dildeki semboller yoluyla nesne olan beden özneye dönüşür ve böylece varlık bedensel bir anlam kazanır (Abercrombie, Hill ve Turner, 2006: 127). Ponty'nin fenomenolojisinde sembolik etkileşim kuramcılarının savunularındaki gibi birinci ve üçüncü şahıs gözlemlerinin odağındaki bedensel deneyim vardır (Morris, 2008:



113; Crossley, 2007: 85). Bu bağlamda bedenler arasındayken anlam kazanıp önelere dönüşmektedirler. Ponty'nin beden felsefesi ve fenomenolojik yöntemi bireyi ve bireyin algıladığı dünyayı kendi etrafında örür. Sosyal dünyada diğer bireyler arasında bir nesne olan beden, kendi dünyasında bir öznedir ve deneyimlerle geliştirilecek sistemli bir yapıdır.

Merlau Ponty bedenine ne yaptığından çok, bedene ne yapıldığı ile ilgilenmiştir (Turner, 1996: 33). Bedenlenmenin bedenin tahakkümüle ilgisini çözümlenmek anlamında değerlendirilecek olan bu görüş, nesne ve özne olmak arasındaki ilişkiyi de gösterir. Beden ve anlam arasındaki bağlantıyı kuran normlar, bedenlenmiş deneyimi ifade etmektedir (Crossley, 2007: 86). Bedenlenmiş olan bu deneyim bedenin bir deneyimi değil; bireyi çevreleyen dünyanın bedenlenmiş deneyimidir. Bu bağlamda kadın bedeni de deneyimini erkeğin ve toplumun onu algıladığı biçimde yaşar ve kadınlığını aslında bedeni yoluyla değil bedeninin toplumda maruz kaldığı yasa biçiminin kendine yansımaları yoluyla kazanır.

Bu özellikleriyle bedenlenme, toplumsallaşmayla karşılıklı etkileşimi gerektiren bir mekanizmayı ifade eder (Sarıbay, 2000: 119). Benliği ve kimliği şekillendiren toplum ile toplumla birlikte şekillenen kültür, bedenlenmeyi süreklilik ve toplumsallıkla beraber kılar. Bu duruma bir örnek olarak toplumsal örgütlenmeyi bedenlenmenin yeniden üretimi olarak gören siyaset bilimcisi Ali Yaşar Sarıbay (Sarıbay, 2000: 125), bu bağlamda toplumsallığın beden üzerinde bir yaptırım olarak görülmekten ziyade karşılıklı bir iletişim ve etkileşim aracı olarak sunulduğunu ifade eder.

Sembolik etkileşimci kuramcı George Herbert Mead'ın sosyo-psikolojik analizinde bireyin kendini aralarında nesne olarak gördüğü "genelleştirilmiş diğerleri" şeklinde andığı bir yapı vardır. Toplumsal bir davranış referansı olması bakımından çeşitli

organizasyonlar, topluluklar, kurumlar, devlet kuruluşları vs. bu analize göre genelleştirilmiş diğerlerinin bedenlenmiş halidir. Başka bir deyişle bireyin davranışlarını belirlemede başvuracağı sosyal dokunun bedenlenmiş hali bu tür toplumsal yapı ve kurumlardır (Turner, Beeghley ve Powers, 2010: 500). Bu tür bir bedenlenme kavramı toplum-birey arasındaki ilişkiyi de dikkate alarak etkileşim süreçlerini merkezine oturtur ve toplumu ya da bireyi sabit ve değişmeyen bir yapı değil, aksine dinamik ve sosyal bir yapı biçiminde açıklar.

Bedenlenme kavramı yeterince özümsemezse, bedenin birey ve sosyal teori açısından yeri ve önemi yeterince kavranamayacak ve feminist kuramcıların eleştirdiği gibi toplumsal cinsiyet sorunsalını çözümsüz kılan “beden içindeki kadın” ifadesiyle her daim karşılaşmak mümkün olacaktır. Bu noktada cinsiyet problemi aşılammış olacağından kadın probleminde farklı bir parametre taşımaktan başka şey yapılmamış olacaktır. Ancak bedeni bir deneyim alanı, anlam haritası, semboller ağı görmeye başladığımızda, kadını bedenin içinde hapsedip düşük seviyede gören anlayışın ardındaki parametreler açığa çıkacaktır (Howson, 2005: 132-33). Örneğin Menstrüasyon ile birlikte toplumda “kadın” olarak algılanarak farklı tepkiye maruz kalan kadınlar Denise Riley’e göre “kadınlık deneyimi”nin bu türdeki örneğini teşkil etmektedir (Riley, 2004: 139). Benzer şekilde bekaret kanının ve adet kanının da kadını toplumda farklı algılanmalara mahkum ettiğini söylemek mümkün olur. Beden ve kadın sorununun bedenlenme açısından temsilini ifade eden bu örnekler bedenlenmenin tarihsel boyutuna da gönderme yapmaktadır.

### I. 3. 3. Kültürün Bir Unsuru Olarak Beden

Güncel sosyal teorinin en temel tartışmalardan birisi doğa-kültür dikotomisidir. Düzenlenmemiş, uygarlıktan ve sınırlardan uzak yalın doğa ile düzene ait alışkanlıklar bütünü ve doğanın ötekisi olarak kültür (Eagleton, 2011: 130), bedenin sosyal teorideki konumu açısından temel ikiliğini temsil eder.

Bedene sahip olmak evrensel hayvanlar olarak evrensel doğala tabi olmak anlamına gelmektedir (Eagleton, 2003: 161). Doğaya ait olan bedenin anlam boyutunu görmek için temel araç kültürdür. Kültür, bedenle ilgili pratikleri ve kuralları çizen bir anlam bütünlüğüdür. Kültürlerin bedeni şekillendirmede farklı toplumlarda farklı pratikler içermesine karşın tüm kültürlerin ortak yanı, bedenin sembolik doğasını yapılandırmaktır (MacLachlan, 2004: 175). Elias'da uygarlaşmış-uygarlaşmamış temelinde bir ayrım olarak kültürleşme, namusa ulaşma yolu olan sosyal normların kazanılmasının yoludur (Cregan, 2006: 75, 79).

Beden, her türlü toplumsal sürecin bir parçasıdır (Connell, 1998: 114). Bedeni, kişinin ilk ve en doğal aracı olarak tanımlayan Marcel Mauss, her toplumun kendine özgü belli alışkanlıkları ve kodları olduğunu ifade eder. Bu alışkanlıklar toplumlar yoluyla dönüşümler geçirdiğinden alışkanlık edinmede ve kültürel kodlar oluşturmada toplum failidir (Mauss, 2004: 73-74; Berktaş, 2009: 130). Buna göre bedenin toplumlar arasında benzerlik ve farklılıkları analiz etmede bir araç olarak görüldüğünü söylemek mümkün olur.

Tüm bedenler birbirine benzediğinden kültür onu dönüştürmesi bakımından evrenselidir (Eagleton, 2011: 131). Örneğin üreme ya da yeme-içme, barınma ihtiyaçları tüm insanların ortak problemidir ve her insan topluluğu bu tür ihtiyaçlara farklı çözüm

önerileri üretmektedir. Bu tür bir düşünce bedenın doğal yapısından kaynaklanan sınırları ve ayrımları ortadan kaldırmaya yöneliktir. Böyle bir yerden baktığımızda kültürlerdeki ve toplumlardaki farklılıkları anlamlandırmanın zor olmasına karşın, tüm kültürlerde ortak olan belli başlı beden yapılanmalarını daha kolay izah edebiliriz. Bu alanlara örnek olarak gösterilebilecek cinsellik; tüm kültürlerde benzer bir anlam taşır. Aşağı yukarı her kültürde ahlakla bir bağlantısı bulunan cinsellik; zaman ve mekan açısından değişiklik taşıyarak bir şekilde sorunlu bir alanı ifade eder.

Mary Douglas'a göre doğal bir yapı olan beden, toplumdaki kültürel kodları deneyimleyerek sosyal bedene dönüşür (Mauss, 2004: 78-82). Dil yoluyla olsun olmasın ahlakla buluşan beden, anlam ve değerle de buluşur (Eagleton, 2003: 160). Bu anlayışa göre doğala ait oluşuyla anlamdan uzak olan bedenın bireyi gerçek anlamda temsil etmesi için ona mutlaka kültürle gelecek etik bir alan bırakmak gerekmektedir. Bryan Turner'ın günümüz toplumlarında geçerli olan "etik bedenler" nosyonu, bu bağlamda benzer bir toplum yapısını gerektirir. Turner'ın 'somatik toplum' dediği bu toplum yapısı ahlaki problemlerin bedensel edimlerle anlaşılmaya ve çözülmeye çalışıldığı bir toplum yapısını ifade eder (Russell, 2000: 106).

Kültürün çok önemli bir boyutunu işgal eden dinler, bireyin kendini gerçekleştirilmesi bakımından önemlidir ve bu bağlamda bedeni dünyanın içine ya da dışına yerleştirerek bireyi manevi ve maddi dünyada konumlandırır (Sennett, 2008: 131). Turner'ın da gönderme yaptığı sofuluk, bedeni toplumsal hayattan dışlıyor olmasıyla bu duruma örnek oluşturmaktadır (Turner, 1996: 117).

### I. 3. 4. Mekanların Ayracı Olarak Bedenler

İnsanların gerek bir araya gelip topluluk halinde hareket ettiği gerekse bireysel olarak eylemlerini gerçekleştirdikleri sosyal alanlar olarak mekanlar sosyal teori açısından olduğu kadar beden sosyolojisi açısından da önemlidir. Eylemlerin gerçekleştiği ve toplumsal nitelik ve anlam kazandığı alanlar olarak mekanlar, toplumsal dönüşümleri ve bedensel gerçeklik alanlarını yansıtmak bakımından dinamik bir yapıya sahiptir.

Beden-mekan ilişkisi bağlamında sosyal teori alanında en doyurucu çalışmayı Richard Sennett *Taş ve Ten* (2008) adlı eseriyle yapmıştır. Antik Yunan'dan başlayarak günümüze kadar uzanan bir çizgide erkek ve kadın bedenlerinin mekanda konumlanışını şehirleşme olgusuyla beraber işleyen Sennett, böylelikle özel ve kamusal alan ayrımlarını da cinsiyet dikotomisi içinde işlemiştir (Sennett, 2008; Cregan, 2006: 64).

Bedenin zaman ve mekanda konumlanışı Bourdieu'nun *hexis* dediği kavrama ya da onun jargonundaki bedenlenmeye karşılık gelmektedir. Bourdieu'da mekan ya da daha doğru bir ifadeyle alan, habitusla ve sermayeyle (kültürel ve sosyal) birlikte eylemi oluştururlar (Cregan, 2006: 74, 78).

Eylemlerin taşıyıcısı olan bedenlerin mekanlarda bulunması, bir düzen sorununu da beraberinde getirmiştir. Dünyayı deneyimleme aracı olarak bedenler, bir *habitusun* eylem alanı çerçevesinde kendi sosyal tabakalarındaki fiziksel çevrede hareket ederler (Cregan, 2006: 71). Habitus kavramsallaştırması ile birlikte toplumda sınıf ve tabakalaşmayı inceleyen Bourdieu'ya göre sosyal bireyin inşası, kişinin fiziksel çevreye kültürel ve sosyal sermayesini oluşturan bedeni ve bedeninin yapılanması ile mümkündür (Cregan, 2006: 65). Toplumun düzenini devam ettirmek açısından bedenleri ve eylemlerini

sınırlandırmak önem taşır. Toplumsal cinsiyetçi bir perspektiften bakıldığında kadın-erkek bedeninin mekandaki durumu bu duruma örnektir. Feminist hareketin doğuşuna sebep olan sorunsallar eksenindeki kamusal alan-özel alan ayrımı kadın ve erkek bedenlerinin farklı konumlanışının en politik ve toplumsal örneğidir.

Kamusal alan-özel alan ayrımı kadın ve erkek bedenlerini farklı mekanlara yerleştirerek sorunlu ve düzene tehdit olarak algılanan kadın bedenini sosyal iletişim ve etkileşim mekanlarından uzaklaştırmış ve bu yolla toplumsal düzeni sağlamıştır. Mekanın özel ve kamusal alan olarak ikiye ayrılması ise toplumsal cinsiyetin sosyal hayatta görünür kılınması anlamına gelerek kadın-erkek farklılığının rol ve statü bağlamında ayrışması anlamına gelmektedir.

Bedenin mekana yerleşimi açısından bir örnek olarak dini yapılar incelendiğinde bu yapıların genellikle bedenler arasındaki ayrımı (cinsiyet bağlamında) tetikler nitelikte olduğu görülmektedir. Örneğin ilahi dinlerden İslam ve Yahudilik ele alınırsa Müslümanların ibadet yeri olarak cami ile Yahudilerin ibadet yeri olan sinagogların erkek ve kadın bedenlerini birbirinden ayrı mekanlara yerleştirdiğini görürüz (Sennett, 2008: 217-218).

Aslı Zengin'in Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü yüksek lisans tez çalışması için 2005-2007 yılları arasında İstanbul'da kadınların seks işçiliğinin sosyolojik incelemesi amacıyla genelevlerde yürüttüğü çalışma; kadını, kadın bedenini ve namusla ilgili kavramları anlamada ve çalışmamıza ışık tutmada önemli bir yere sahip olmuştur. İncelenen diğer çalışmalar geleneğin ve dinin etkin olduğu muhafazakar bölgelerde ve namusun kutsal kabul edildiği yerlerde yapılmıştır. Bu çalışma ise aksine 'namussuzluk' alanlarında yapılmıştır (Zengin, 2011). Devlet kontrolündeki genel evler, mekan-beden ilişkisini hegemonik ve iktidar araçsallığıyla kuran yerlerdendir. Fuhuş; kadınların kendi

bedenleri ve cinsellikleri üzerinde hak iddia etmelerini geçersiz kılan bir kurumsallaştırmadır (Zengin, 2011: 17). Ancak bu yerlerin farkı devletin milli politikasını ve ahlaki bütünlüğünü tehdit eden yerler olmalarından dolayı kirlilik yuvaları olarak görülmektedirler. Heteroseksüel eril erke ait olan kamusal alanda görülebilecek herhangi bir norm dışı davranış ya da norm dışı var oluş toplum düzenini tehdit ettiğinden ortadan kaldırılması gerekir (Zengin, 2011: 77). Bu nedenle Aslı Zengin'in de tespit ettiği biçimde (Zengin, 2011: 23) toplumun nezih semtlerinden ve nispeten 'namuslu' insanların oturdukları yerlerden uzağa inşa edilirler.

### **I. 3. 5. İktidarın Nesnesi Olarak Beden**

Bedeni sosyal teoride tartışma alanı yapan en güçlü kuramlar, iktidar ağı içerisinde bedene bakan kuramlardır. Özellikle Foucault'nun biyo-iktidar kuramı dahilindeki beden görüşü ile Judith Butler'ın toplumsal zeminde sorun yaratan bedenler görüşü bu anlayışı açıklamaktadır.

Toplumsal ve siyasal sistemin bir parçası olarak beden, toplumsal süreçlere işlevsel olarak bağlıdır. Burada toplumsal sistem güçlü bir norm ağıyla bireyi pasifize eder. Norma uygun davranmayan birey sistemde bozukluklara yol açacaktır ve bu nedenle bu toplumsal bilince uygun davranmak durumunda kalmaktadır. Normların etkileşimi ve düzeni toplumsal sistemi ayakta tutar ve birey de bedeniyle bu bağlamda araçtır (Jenks, 2007: 109).

Foucault bedene özel bir anlam atfeder, çünkü ona göre beden eylemlerin kaydolduğu ve 'ben'in ayrıştığı yerdir. Foucault'nun "normalleşme" adını verdiği süreçle birlikte (Dale, 2001: 160), rasyonel aklın ve iktidarın bedeni ve bireyi dönüştürmektedir.

Michel Foucault, bedenlerin düzenlenişi konusunda en önemli payın cinselliği dizginlemek ile ilgili olduğunu söyler (Foucault, 2010). Din, devlet, tıp gibi alanlar ve hastane, hapisane gibi kurumsallaşmaların beden üzerinde cinselliği sınırlandırarak iktidarlarını kurduklarını öne süren Foucault, rasyonel aklın bunun için en önemli araç olduğu iddiasındadır. Hıristiyanlıktaki günah çıkarma ritüeline atıfta bulunarak bu ritüel yoluyla insanların özellikle cinsellikle ilgili günahlarını itiraf ederek ruhlarının saflığa ve temizliğe kavuştuğuna inandırıldıklarını söyler. Dinin kurumsallaşmış bir sembolü olan kilisenin iktidarıyla çalışan bu itiraf mekanizmasıyla Foucault'nun "ben teknolojileri" ismini verdiği bedenleri değiştirme yoluyla benlik yaratma projesi de uygulanmış olur (Işık, 2000: 92).

Judith Butler ise, bedenin değişken bir sınır, geçirgenliği siyasi düzenlemeye tabi bir yüzey olduğunu savunur. Beden aynı zamanda toplumsal cinsiyet hiyerarşisi ve heteroseksüellik kültüründeki edimin aracıdır (Butler, 2008: 228). Özne dediğimiz gerçeklik bireyin toplumsallaşma sürecine dahil oluşu ve etkileşimsel bağlamda toplum ile toplumsal değerlerle etkileşime geçmesiyle oluşurken bedenselliğin biraz törpülenmesi gerekir. Bu anlamda beden; yasaya tabi oluşu gerekçesiyle de sosyolojik bir parametre olarak değerlendirilir. Butler'ın kuramında özne, bedenin kayboluşu ile ortaya çıkar (Butler, 2005b: 90). Ona göre bedenin tarihi bazen insanın kendi anılarının tarihi olamaz (Butler, 2005a: 38). Bu söylem, bir anlamda bedenin deneyimlerinin bireyi taşımakta eksik kalışı anlamına gelmektedir. Görülüyor ki Butler; var oluş, toplumsal algılanış gibi referansları kullanırken bedeni biraz öteler; çünkü onun görüşüne göre kişinin bir beden olması bireyi nesne olmaya mahkum ederek kişinin hayatına dair bazı anılardan feragat etmesini gerekli kılar (Butler, 2005a: 38).

Normları sosyal yapılar olarak tanımlayan Butler, algılanma ve dönüşme süreci bağlamında bedensel bir yaptırım biçimi olarak işleyen bu sosyal normlara göre



toplumdaki algılanmamızın belirlendiğini söyler (Butler, 2005a: 36). Bedensel deneyimin “maruz kalmak” şeklinde ifade edildiği bu durum, tıpkı bir normun yapılandırılışı gibi bir tür kendine dönüşlülük içerir. Başka bir deyişle, bir normun benimsenmesi için bireyin onu bir zorunluluk olarak değil kendiliğinden kabul etmesi gereklidir. Benzer şekilde “maruz kalmak” olarak ifade edilen bedenin normlarla yapılandırılması sürecinin bir iktidar ilişkisi olarak değil de bireyin özgür bir şekilde değer benimsemesi şeklinde işleme için öznenin ve öznenin bedensel deneyiminin kendine dönüşlülüğü gereklidir (Butler, 2005a: 39). Böyle bir ifade deneyimin gizli bir şekilde bir iktidar mekanizması yoluyla bireye uygulandığı bir durumu açıklamaktadır. Bu gizliliğin anahtarını ise birey ancak kendine dönüşlülük yoluyla bir diğer ifadeyle kendi bilişsel varlığının farkındalığı yoluyla anlayacaktır. Bunun bir örneği, Freud’un kişiliğin üç boyutu olarak gördüğü id-ego-süperego kavramsallaştırmasında fark etmek mümkündür. Bireyin kendi içindeki toplumsal güç olarak değerlendirilebilecek olan süperego, herhangi bir iktidar mekanizmasından muaf olarak bireyin bedensel istekleri ve norm-değer yapılanması arasında ahlaki bir seçim yapar. Butler’a göre, bilince içkin bir kavram olan özne, süper ego tarafından egosal edimiyle eleştirilir ve suçlanır (Zizek, 2007: 321). Suçlanmasının sebebi ise aklın buyruğundan çıkıp tamamen bedeninin arzularına teslim olmasıdır.

### **I. 3. 6. Etkileşimin Sembolik Nesnesi Olarak Beden**

Beden sosyolojisi açısından beden toplumla kültürel olarak etkileşim içine giren ve benliğin inşa yolunu açan bir yapıdır. Çünkü beden, toplumun bireye nüfuz edebileceği somut bir alandır ve benliğin dış sınırını temsil eder. Çağdaş toplumda beden; benliğin gündelik yaşamdaki sunumudur ve sosyal hayatta bireyi temsil eden yapılandırma

(Chaney, 1999: 128). Antropolog Marcel Mauss'un beden tekniklerini tartıştığı çalışmalarında da dile getirildiği üzere, sosyal bir varlık olan insanın bedeni vasıtasıyla gerçekleştirdiği eylemler de toplumsallık taşıyan eylemlerdir. Toplumsallığın siyasallıktan önce gerçekleştiği iddiasında bulunan Arendt (Arendt, 2011: 67), böylelikle iktidar ilişkisinden önce kültürel ilişkinin ve sosyalleşmenin gerçekleştiğine işaret etmektedir. İnsanın bedeni onu sosyal dünyayla iletişime geçiren bir yapıdadır. Doğadan kültür alanına düşen insan sosyalleşme sürecine katılarak bedeni yoluyla sosyal ortamda etkileşime geçer. Bireyin hem kimlik duygusu hem de dinamik bir yapı olan benliği süregelen bir etkileşimle sağlanır (Bock, 2001: 270).

Sembolik etkileşim kuramcısı Goffman, etkileşimi önceden belirlenmiş tutumları ifade eden rol-rutin çerçevesinde sergilenen ve belli bireyler arasında karşılıklı olarak sunulan performanslar olarak tanımlar (Goffman, 2009: 28).

David Chaney'in üç başlıkla yaptığı tanımlama beden-benlik ilişkisini daha anlamlı olarak ifade etmeye yarayacaktır. Buna göre bedenin benliğin yaşam tarzı biçimindeki sunumu olduğunu anlamak için, öncelikle bedenin benliğin bedenlenmiş hali olduğunu hatırlamalıyız. İkinci nokta; bedenin benlikle ilgili değerleri ve davranış kalıplarını sergileyerek benliğin bedenlenmiş hali oluşunu ispatlaması gerçeğidir. Üçüncü nokta ise bedenin bu davranış kalıplarına yüklenmiş benliğin anlamları olduğu gerçeğidir (Chaney, 1999: 128).

Bryan Turner'ın da üzerinde özellikle durduğu nokta, bedenlerin kuruluşunun (toplumla) karşılıklı olarak gerçekleştiği ve toplumsallaşmanın (Chaney, 1999: 129) beden ve benlik inşasında önemli olduğudur. Başka bir deyişle beden; toplum ve birey bazında karşılıklı etkileşim yaratarak birey ve toplum temelli bir yaşam tarzı inşa eder.

Bu tür bir etkileşim sosyal dünyada insanlar arasındaki iletişimi açıklamaktadır. Örneğin, “Hiçbir insan hayatı, hatta vahşi doğada yaşayan münzevinin hayatı da dahil, başka insanların bulunuşuna doğrudan ya da dolaylı yoldan tanıklık eden bir dünya olmadan var olamaz” diyen siyaset kuramcısı Hannah Arendt (Arendt, 2011: 57), kuşkusuz sosyal dünyaya ve sosyal insana gönderme yapmaktadır.

Benlik-toplum arasındaki ilişkinin sosyal aktörler aracılığı ile gelişen bir sembolik ilişkiler süreci olarak tanımlandığı (Abercrombie, Hill ve Turner, 2006: 387) sembolik etkileşim kuramı, George Herbert Mead, Charles H. Cooley, Nick Crossley, Erving Goffman gibi isimlerin çalışmalarının bulunduğu bir alandır. Bu yaklaşıma göre toplumda bireyler ve bireylerin eylemleri önem taşır. Toplumdaki din, aile, siyaset gibi kurumları ve değer yargılarını biçimlendiren bireylerin davranışları ve etkileşimleridir.

G. H. Mead’a göre benlik; bireyin kendini bir ortamda nesne olarak görmesi ve rol alma süreçleriyle oluşur ve gelişir. Zihin ve benlik Mead’a göre, semboller, nesnelere ve davranışlar arasındaki ilişkileri ve eylemleri yorumlama ve icra etme kapasitelerini sosyalleşme ile birlikte gerçekleştirir (Turner ve diğ., 2010: 496). Mead; toplumsal hayatta sosyalleşebilmeyi ve sosyal rolleri yerine getirebilmenin bu tür öteki-kendi gözlemi sayesinde ve semboller aracılığıyla iletişime mümkün olacağını savunmuştur (Abercrombie ve diğ., 2006: 387). Diyalojik olan bu süreç içerisinde (Crossley, 2006: 24-26) sosyal normlar birey-toplum arasındaki karşılıklı bir etkileşimle oluşmaktadır.

Sosyal psikoloji perspektifine göre birey sosyal ortamın içine doğmaktadır. “Başkası”nın her zaman önem taşıdığı bu bakış açısına göre toplum içerisinde etkileşimde bulunan kişiler o toplumun kültürel kodlarını belirlemektedir. Mead’a göre etkileşim insanlar arasında ve toplum düzleminde ‘başkaları’nın ve bireyin rol alma süreçlerine dahil olması yoluyla gerçekleşir (Turner ve diğ., 2010: 521). Ancak bu tür bir toplumsal düzen,

her bir bireyin kendini bu düzen içerisinde bir nesne olarak görmesi sonucunu da ortaya çıkarabilir. Çalışmamızın ikinci bölümünde kadının benliğini tartışırken daha detaylı olarak incelenecek olan bu argümanı daha iyi açıklayabilmek için öncelikle sembolik etkileşim kuramı ve beden sosyolojisi anlayışı çerçevesinde beden-benlik ilişkisini çözümlenmek önem taşımaktadır.

### **I. 3. 6. 1. Benliğin Bir Sunumu Olarak Beden**

Sosyal psikoloji literatürü içinde kişiliği açıklamada önemli bir kavram olan benlik, sembolik etkileşim kuramı, sosyal alışveriş kuramı gibi çağdaş sosyoloji teorileri sayesinde sosyoloji disiplini içerisinde de önemli yer kazanmıştır.

Çağdaş toplumda beden; benliğin bir sunumudur. Bryan Turner'ın terminolojisi ile bir proje olarak benlik/beden; kişinin bedenini güncel değişkenlere göre düzenlemesi, disiplin etmesi ve kendini bedeni yoluyla ifade etmesi anlamlarına gelir. Bedenin sünnet, dövme, yara izi, perhiz vs. gibi işlemlerle farklı şekillere sokulması benliğin ve bireyin taşıyıcı oluşuna örnek teşkil etmektedir (Schick, 2011: 59). Bu durum; bedenlerin yaşam alanı aracı olma ve bireyi temsil etme görevini tek başlarına üstlendikleri anlamına gelmektedir (Chaney, 1999: 128).

Çağdaş kuramcılardan Anthony Giddens, (2010b) benliği değişken ve dinamik bir yapı olarak tanımlarken bedeni de benliğin taşıyıcısı olarak görür (Howson, 2005: 101).

Sembolik etkileşim kuramcılarında Erving Goffman, toplum hayatı içerisinde bireyler arası etkileşimin yüz yüze iletişimle sağlandığını belirtir. Bu iletişimi sağlamanın en önemli aracı olan beden, kişinin sosyal statüsü, kişiliği vs. hakkında bilgi veren bir

sembol taşıyıcısı ve faildir. Kişinin yaşam amacı için düzenlediği hedefin bedenlenmesi, kişinin benliğinin bedeni yoluyla temsil edilmesi anlamına gelmektedir. Toplumsal etkileşimi beden ve benlik ilişkisi çerçevesinde kuran Goffman bu bağlamda *diğerlerini* iletişim için zorunlu kılar (Goffman, 2004: 82-87).

Bireyin toplumdaki yalıtılmadığını, aksine toplumun normlarına göre hareket eden failer olduğunu öne süren bu anlayış çerçevesinde, bireyler kendilerine ‘öteki’ olan başkasının gözüyle bakarak benliklerini iç-dış kurgularıyla beraber oluştururlar. Etkileşimcilik bireyin kendinden başka toplumsal mekanizmalarına da göndermeler yapar (Jenks, 2007: 85-90).

Bu tür toplumsal mekanizmalardan ata erkilliğe gönderme yapan feminist sosyal teoride ise kadın genel olarak toplumun ve erkeğin boyunduruğu altında kabul edilmektedir. Özellikle Marksist ve radikal feministlerin savunduğu görüşe göre kadın kendisine öğretildiği biçimde erkeğin buyruklarına itaat etmeli, uyması beklenen ilkelere uygun davranmalıdır (Beauvoir, 1993b: 26). Benliği erkeğin gözünün vicdanına göre yapılandırılan bu bakış, kadın bedenini benliğin yapılandırılmasında bir engel olarak görür. Buna bağlı olarak kadınlar eril değerli toplum tarafından bedenleri ve bedensel edimleri dolayısıyla eleştirildiklerinden düşük benlik saygısı edineceklerdir.

### **I. 3. 6. 2. Kimliğin Taşıyıcısı Olarak Beden**

Bireyin toplumsal ve siyasal düzende temsili anlamına gelen kimlik, tıpkı benlik gibi bedenle sosyalleşme içinde yapılandırılışı ile oluşmaktadır. Kimlik, tıpkı benlik gibi bireyin bedensel deneyimi ve diğerleriyle etkileşimi doğrultusunda meydana gelmektedir (Dale, 2001: 154). Bedenin sahibi bireydir, ancak modernliğin kuşatması

altında bir proje olarak kullanılan beden, kimlik projeleri ile beraber iyice törpülenmiştir (Bauman, 2001: 162).

Kimlik bağlamındaki önemli bir savunu eril-dişil ayrımının tetiklediği toplumsal cinsiyet sorunsalı ışığında gözlemlenmektedir. Kimlik bireyin kendisi ve öteki arasındaki farklılaşma yoluyla oluşur (Rosalyn, 1994: 69). Bu noktada farklılık, “olmak” açısından zorunlu bir konuma gelir. Kadının olabilmesi için öncelikle erkeklik imgesinin olması, kadının da bundan farklı bir imge olarak önce zihinlerde oluşması gerekmektedir. Böylelikle cinsel farklılık fenomenolojik açıdan ayrılıkçı değil ancak sınır çizici bir temellendirme yapmaktadır. Kendi bedeninin farkındalığını kadınlığıyla ve kadınsal deneyimleriyle hisseden kadın için kimliği kadınlığının bir ikicillik değil toplumsal bir değer olarak kabul görmesi yoluyla kazanılmış olacaktır.

### **I. 3. 7. Sosyo-Kültürel Sermaye unsuru olarak beden: Habitus**

Sosyal çevre ve kültürel yapıyı araştırma alanı olarak ele alan kültürel çalışmalar; toplumsal tabakalaşmayı ortaya çıkarmak açısından çok önemli bir çalışma alanıdır (Maigret, 2011: 187-188). Pierre Bourdieu'nun analizlerinde bireyin bedeni, içinde yetiştiği ve bulunduğu sosyal, kültürel bağlamın da göstergesi olarak toplum hayatında yer bulur. Bir anlamda birey, bedeni ekseninde değerlendirilir. Bu argümanını *habitus* kavramıyla geliştiren Bourdieu, toplumsal tabaka ve kültürel birikim arasındaki ilişkiyi de önceler. Bedenin bu noktadaki payı da hesaba katıldığında *habitus*; ayırt edici bir paradigmaya dönüşmektedir.

Bourdieu'nun yapı ve eylem arasındaki ikiliği açıklamak ve bireyin gündelik

yaşantısına ilişkin sosyal bir perspektif kazandırmak için (Jenkins, 2002: 75) geliştirdiği habitus; kolektif tarihin bir ürünü olarak, paylaşılmış ve ortak tabakalaştırıcı ve üretici şemalar ve yapılar bütününe karşılık gelir (Jenkins, 2002: 80). Latince “alışkanlık”, Aristoteles’te “edinme” ve “yetenek” anlamına gelen bu kavram; bireylerin gündelik yaşamlarındaki eylemlerin alışkanlığa dönüşmesi ve bu anlamda “bedenlenerek” günlük hayat deneyimleri olarak icra edilmesi anlamına da gelmektedir (Abercrombie, Hill ve Turner, 2006: 37). “Bireyi grubun normlarına göre davranmaya yönelten, eğitime edinilmiş nitelik” (Mendras, 2009: 25, 279) şeklinde de tanımlanan habitus; böylelikle sosyal alan ile birey arasındaki sosyolojik bir süreci ifade eder. Sosyal sınıf ve toplumsal alan ile oldukça iç içe olan bu süreç; bir sermaye unsuru olarak beden üzerinden faaliyet gösterir. Habitusu biyolojik yapımıza ikincil olarak dahil olan tarihsel ve kültürel birikimden elde edilen içselleştirilmiş normlar ve kendini kontrol etme şeklinde tanımlamak (Crossley, 2006: 27) utanç mitiyle örülmüş kültür ve medeniyet kavramı dahilindeki bir habitus anlayışına işaret eder.

Bourdieu’nun gözünde habitus ayrımcılığın ve tabakalaşmanın ayıracıdır. Habitusun üretildiği toplumsal konum, belirli bir tarihsellik ve yapısallık da içererek objektif olmayan durumlardan çıkarılan düzenlenmiş eylemler ve eğilimler olarak da betimlenebilir (Bourdieu, 1977: 78). Bourdieu habitusu; “bedenlenmiş” bir alışkanlık (Abercrombie ve diğ., 2006: 36) olarak ifade ettiği için bu kavram beden sosyolojisi analizlerinde önemli bir yer tutar. Bourdieu’nun habitusunun bedenlenişinin bir ifadesi Yunanca bir kelime olan *hexis* ile açıklanabilir. Durkheim’in sosyolojik analizinde de bedeni açıklarken kullanılan *bodily hexis*; bireylerin içine doğdukları öznel dünya ve toplumla paylaşım yaptıkları sosyal ve kültürel dünya arasındaki bedensel pratikleri ifade etmektedir (Jenkins, 2002: 75). Çeşitli bedensel hareketler anlamına gelen *hexis*, bedensel

ve zihinsel olanın, bireysel ile toplumsal olanın harmanlanması olarak da düşünülebilir (Öztimur, 2007: 585).

Habitusun bedenlenmesi olarak *hexis*, bedeninin araçsallaşması ve belli sosyal anlamlar ve etkileşimler içeren süreç ve eylemler bütünü olması anlamlarına gelmektedir. *Bodily hexis*'in doğrudan motor öğelere gönderme yaptığını ve bireysel ve sistematik düzeyde bir anlam bütününe işaret ettiğini söyleyen Bourdieu; bunlara örnek olarak yürüme, konuşma, oturma gibi bedensel hareketleri gösterir (Bourdieu, 1977: 87). Bu noktada (toplumsal) cinsiyet kategorisi de önem taşır; zira cinsiyet kavramı da bu bedensel hareketlerin kalıplaşmasında öneme sahiptir. Gerek Richard Sennett'in *Taş ve Ten* adlı eserinde (2008) bahsettiği gerekse Bourdieu'nun (Jenkins, 2002) benzer şekilde tanımladığı cinsiyetlendirilmiş bedensel hareketlerin farklılığı bize toplumsal cinsiyet kategorisinin habitus ve bedenlenme ile bağlantısı konusunda ipuçları verir.

Toplumsal varlıklar olarak diğerlerinin bizi tanıdığı ve bizim kendimizi tanıdığımız biçimde kazandığımız sosyal, kültürel ve fiziksel çevre; genel anlamda habitusu ifade etmektedir. Kişinin eğitim düzeyi ve yaptığı işle, içinde bulunduğu sosyal statüyle oldukça bağlantılı olan habitus; kişinin bedeninin hem içi, hem de dışıyla sıkı sıkıya bağlıdır (Cregan, 2006: 66-67).

Ortak bir bedensel emek ve yaşam biçimini de toplumsal zeminde karşılayan bir anlam ifade eden habitus hem yapılaşmış hem de yapılaştırmacı bir kavramdır. Yapıları oluşturmada eylemleri ve eylemlere ilişkin algıyı da organize eden habitus, belli bir şema ve kodlar içine yerleştirilen tabakalaşmış eylemler ve çalışmalar, ayrılmış belli bir yaşam deneyimiyle oluşur (Bourdieu, 1984: 170-171). Bourdieu sosyolojisinde yer alan, eylemi dış belirlenimcilik ile içsel yönlendirme arasında bir yerde tutan yaklaşım, habitusun toplumsal yapı ve dinamik eylem arasındaki dönüştürücü rolünü anlamamıza yardımcı



olur. Burada eylem ne tamamen özgür, ne de tamamen yapının ve sınıfın etkisindedir. Bunun yerine, çevredeki değişimlere ve yapının etkisine ayak uydurarak bireyin adapte olmasını sağlayan habitus, dönüştürücü ve yaratıcı bir özelliğe kavuşmaktadır (Öztimur, 2007: 590).

Bourdieu'nun sosyal teorisinde en dikkat çekici noktalardan biri, onun zevki masum görmeyip, toplumda tabakalaşma ve sınıfsal farklılık yaratmada pay sahibi olduğuna dair düşüncesidir (Bourdieu, 1986; akt: Öztimur, 2007: 583). Bireylerin ait olduğu sınıfsal yapı içerisinde sosyalleşme yoluyla kazandıkları alışkanlıklar ve karakterler olarak da düşünülebilecek olan bu kavram, (Öztimur, 2007) çeşitli bedensel davranış biçimleri belirlemede de etkindir. Örneğin cinsel ilişkiyi bu zevk biçimlerinden biri olarak varsayarsak, hayat kadınlığı erkek zevkine hitap edip kadının değerini düşüren bir eyleme dönüşür. Kırsal toplumda ahlaksızlık olarak nitelenen bu durumun şehir hayatında bir sektöre dönüşmesi ise habitus bağlamında önemli bir örnek arz eder.

Bourdieu'ya göre, pratik inançlar; zihinsel değil bedensel bir durumdur (Turner, 2011: 271). Bir sınıfa dahil olmak demek, alışkanlıkların, yaşantıların olduğu gibi inançların da o doğrultuda dönüşmesi ve benliğin yapılandırılması demektir. Bu bağlamda, ait olunulan sınıfın ve bedensel durumun benliği inşa etmedeki rolü oldukça önemlidir (Bourdieu, 2004: 88-91). Bourdieu'ya göre aynı sosyal yapıya/tabakaya mensup kişiler benzer bedensel kurallara tabidir (Bourdieu, 1977: 79); başka bir deyişle benzer habitusları taşırlar. Habitusun homojenliği, yani belli bir sosyal grup içindeki ortaklığı bu gruptaki şemayı taşıyanların üretimlerine, sermayelerine, bedensel deneyimlerine dayanarak oluşmaktadır. (Bourdieu, 1977: 80). Buna bağlı olarak aynı sosyal grup içerisinde olmanın da aynı nesnel yapıları içselleştirmek anlamına geldiğini düşündüğümüzde (Bourdieu 1977: 81), aynı toplum yapısı içindeki kural yapıcı mekanizmaları çözmek daha kolay

olacaktır. Bu bağlamda cinsel kodlar içerisindeki namus anlayışını Türk toplumundaki kadınların benimsemesi habitusları kapsamında algılanabilir.

Geleneksel ve modern toplum yapısındaki farklılıkları düşündüğümüzde bedensel eylem mekanizması ve toplumsal yapı arasındaki ilişki farklı bir boyut kazanır. Bireylerin bedensel eylemleriyle öne çıktığı toplumun alt kesiminde cinsellik, namus gibi sınırlamalarla toplumsal tabuya dönüşürken zihinsel sermayenin etkin olduğu toplumun üst tabakalarında bir zevk alanı olan cinsellik “namus” gibi sınırlayıcı ve belirleyici kavramlardan uzaklaşan bir nitelik kazanır.

Benzer bağlamda beden hareketlerini bilgi ve toplumsal tabakayla bağlantılı olarak yorumlayan bir diğer kuramcı, antropolog Marcel Mauss'tur. Bourdieu'nun toplum-birey-sınıf-beden ilişkilerini analiz etmede kullandığı habitus, Mauss'un beden hareketleriyle ilgili olarak sosyo-kültürel ve kültürel bir bağlama dönüşür (Williams and Bendelow, 1998: 50).

Sosyal dünyayı anlamak için bedene bakılması gerektiğini söyleyerek beden yürümesinin bile sosyal alanda farklı anlamlar içerdiğini belirten Mauss'un 'beden teknikleri' şeklinde adlandırdığı benlik projesi, bireyin bedenini kullanmayı öğrenmesi, bedeni ile ilgili alışkanlıklar edindiği süreci karşılar ve etrafındaki kültürel ve toplumsal yapı ile beraber şekillenmektedir (Turner, 1996: 25; Mauss, 2006; 471).

Bourdieu'nun kullandığı anlamdan daha politik bir alanı ifade eden bu habitus; beden yoluyla kazanılan kültürel ve deneyimsel kategorilerin beden derinliklerine işleyen sosyal norm ve değerlerin öğrenilmesini içerir (Schilling, 2007: 13).

Toplumsal tarih tartışmalarını dikkate alan Mauss farklı inanç, gelenek, ırk ve dine sahip olan insanların 'ben'den farklı şeyler anladıklarını ve bunu farklı anladıklarını

da belirtmiştir (Mauss, 2006: 431). Farklı kültürel ve toplumsal süreçleri geçiren bedenlerin farklı yapılandırıldığını söylemek mümkündür.

Nick Crossley; Mauss'un beden teknikleri kavramsallaştırmasını habitus bağlamında ele aldığı çalışmasında, Mauss'un bedensel teknikler olarak anlattığı habitusun pratik akıl ile yönlendirildiğini belirtmiştir. Beden tekniklerinin “sosyal olgular” olarak anlama ve bilgi biçimleri de içerdiğini ekler (Crossley, 2007: 86-87). Bu sayede yukarıda bahsedilen sosyal normlar habitus yoluyla bedene yüklenebilmektedir.

Toplumsal cinsiyet kuramcıları habitusun tahakkümü üretici rolüne gönderme yaparlar. Toplumsal cinsiyetin dışarıdan belirlenmiş normlarla değil de bedenlenmiş yaşam pratikleri ile belirlendiğini söylemek (McNay, 2000: 32; akt: Öztimur, 2007: 590). Afrika'daki Kabil toplumuna dair etnografik çalışmasından edindiği bulgular sonucunda eril tahakkümün çerçevesini çizen Bourdieu, bu toplulukta gözlemlediği cinsiyet ayrımının neden olduğu toplumsallaşma süreçlerini düşünsel ve eylemsel anlamda bireylerin habituslarında görür. Kadınlığın ve erkekliğin birbirinin karşısı ve kadının erkeğin tahakkümüne maruz kaldığı disiplinsel bir şema çerçevesinde habituslara yerleştiğini söyleyen Bourdieu, cinsiyetler arası sömürü ilişkisinin bedenlerin düzenlenişinde bedenlenme ile ortaya çıktığını da ekler (Bourdieu, 2007: akt: Öztimur, 2007: 594-5).

Toplumsal cinsiyet kavramı habitusun sosyal çevre ile oluştuğu iddiasındadır. Namusun da bizim kültürümüz açısından böyle bir işlev gördüğünü söylemek kaçınılmaz olacaktır. Kültürümüzdeki geleneksel yapıyı düşündüğümüzde, kadınlar onları kısıtlayan bir sosyal çevre ile iç içedir. Erkek çocuğu sahip olduğu organ ile adeta kendini teşhir ederken, kız çocuğuna hep kendinden utanması gerektiği, sessiz olması gerektiği öğretilmiştir. Küçüklükten itibaren sosyalleşme mekanizmasıyla kadınlığının ve bedensel farklılığının farkına vardırılan kız çocuk, büyüdükçe bedensel güçsüzlüğünün daha fazla

farkına varacak ve bedeninden utanç duyarak özgüven kaybına uğrayacaktır.

Sembolik iktidar biçiminde kurulan eril tahakküm habitusa kadınlık şeması ve algısı çerçevesinde yerleşir. Kadınlara özgü habitusa bedensel güvensizlik hissi hakimdir (Bourdieu, 2001; akt: Öztimur, 2007: 596). Bu yaklaşım, Elias'ın uygarlığın gelişimindeki temel güdünün “utanç” olduğu savıyla benzerlik gösterir. Norbert Elias'ın Batı uygarlığını kişilerin bedensel hareketlerinden yola çıkarak incelediğini düşündüğümüzde, beden teknikleri denen şeyin sosyolojik açısından dikkat çekici olduğunu anlarız. Örneğin Elias, beden hareketlerine, özellikle kadınların çekinik hareketlerine bakarak uygarlığı yönlendiren şeyin “utanç” duygusu olduğu sonucuna varmıştır (Elias, 2009; Crossley, 2007).

### **I. 3. 8. Kirliliğin Sembolü Olarak Beden**

Bedenin etik ve sosyal teori açısından sorun teşkil edişinin önemli bir boyutunu “kir”i ve “kirlilik” oluşturur. Biyolojik bir varlık olarak bedenin sürekli bir hareket ve ihtiyaç içinde olması bedenin düzeninin korumasını zorlaştırmaktadır. Ancak bedenin bu sorun arz eden sürekliliğinin gerçekten bir sorun teşkil edişi, edimlerine yüklenen inançlara bağlıdır.

Bedene giren ve bedenden çıkan şeyler onun bütünlüğünü zedeler ve kurulu düzeni bozar. Bu inanişaya çoğu kültürde rastlanır. Örneğin Sirinavlar için bedenden çıkan şeyler bedene kesinlikle geri dönmemelidir ve bedenden çıkan her şey (toplumsal) sistem için geri dönüş açısından büyük tehlike arz etmektedir. Bedenden çıkan şeyin sisteme geri dönüşü ise sistem için çok büyük tehlike kaynağıdır (Douglas, 2007: 147).

Kirlenmek ancak sistematik bir fikir/ideoloji düzenlenmesinin uygulandığı durumda mümkündür (Douglas, 2007: 64). Örneğin reglin kadını kirleten doğal ve bedensel bir durum olduğu inancı bu bakış açısından ele alınabilir. Kadın vücudu aşağılık görüldüğü için onun bedenine dair biyolojik, anatomik gerçeklikler bu aşağılık bakıştan payını alacaktır. Regl kanının kadını kirleteceği inancı ya da menopozun kadının doğurganlığını sonlandırdığından kadını utandıracak bir süreç olacağı inançlarının altında temelde kadın bedenine ve kadına dayanan olumsuz bakış açısı yatar. Bu noktada doğurganlık örneği vermek yerindedir zira doğurganlık hem kadın cinselliğinin yegane meşruiyeti hem de çoğu inanışta Tanrı'nın inayetinin insanlıktaki en büyük yansımalarından biri olarak kabul edilmektedir (Douglas, 2007: 73). Benzer biçimde kadının namus zemininde ahlaksız ve pis olarak değerlendirilmesi için bedenin ve kadının aşağılanmışlığına ve namusa zarar verici bir eylem olarak cinselliğin de aşağılanmasına ihtiyaç vardır. Bu anlam düzlemi içerisinde namusa sadık kalmak hem bedensel hem ahlaki anlamda temizliği ve saflığı nitelerken aksi durum da kirliliği temsil eder. Kirlilik-temizlik tabularını iğrençlik mitlerini antropolojik verilerle birlikte ele aldığı eserinde Kristeva (2004), Mary Douglas'ın saflık-kirlilik bulgularına sık sık gönderme yapar. Kristeva kirliliğin ve murdarlığın bedenle, cinsellikle ve dini açıdan günah kavramıyla ilişkisini dikkate alır ve bu bağlamda yasanın şekillendirdiği belli bir 'simgesel sistem'den bahseder. Küçük yaşlardan itibaren bedeni ve onun deneyimlerini bu simgesel kirlilik sisteminde yaşayan bireyler, buna bağlı olarak bedene dair birçok deneyimi kirli olarak kabul edeceklerdir.

Sosyal teori bakımından ahlak kodları ve kirlilik kodları birbirinden farklıdır. Kirlilik daha fizyolojik bir gerçeklik ve insan eylemlerinin ya da bedensel eylemlerinin ürünü iken ahlak kodları düşünsel bir temel gerektirir ve çoğunlukla insan zihninin

ürünüdür. Cinselliği de bir tür kirlilik kodu olarak ele aldığımızda durum daha açık olacaktır. Kirlilik kodları basitçe bedene yöneliktir oysa ahlak kodları daha karmaşıktır ve örf, adetlerle birlikte çeşitli manevi durumları temsil ederler (Douglas, 2007: 163). Bu iki farklı tür kodu birbirine indirgemek bu nedenle uygun düşmemektedir.

Bedensel-toplumsal kirlilik ve ahlaki değerler arasındaki ilişkinin temelinde birey ve kamu vicdanını gören Douglas, kirlilik kurallarının ahlak kurallarına ilişkin daha belirgin olduklarını söyleyerek ahlak noktasında ortaya çıkan vicdan ikiliğinin durumu karmaşıklaştırdığını kabul etmekle beraber, ahlak kodları ve kirlilik kodlarının birbirinden farklı olduğunu söyler. Cinselliği de bir tür kirlilik kodu olarak ele aldığımızda durum daha açık olacaktır. Kirlilik kodları basitçe bedene yöneliktir oysa ahlak kodları daha karmaşıktır ve örf, adetlerle birlikte çeşitli manevi durumları temsil ederler (Douglas, 2007: 162-163).

Kirliliği bir tabu olarak ele alan ve kirliliğin ahlakla ve toplumsal düzenle bağlantısını kurmaya çalışarak bedensel kirliliğe ilişkin yargıları inceleyen antropolog Mary Douglas toplumsal kirliliği çeşitli aşamalarda inceler. Toplumsal örüntünün düzeninin korunmasını tehdit eden ahlaka aykırı bir unsur olarak kirliliğin sistemin dış sınırları ve iç sınırlarıyla alakalı olan bu tehlikeler beden kaynaklıdır (Douglas, 2007: 146).

Beden-kirlilik sorunsalına tıp sosyolojisinden bakacak olursak bedensel kirlilik ve günah işleyişindeki geri dönüşün 18. yüzyıldaki sekülerleşme ile beraber yaşandığını görürüz. Bu yüzyılda yaşamış bir doktor olan Ernst Platner, “kirlilik”le ilgili olarak ruh-beden tartışmasına farklı bir boyut kazandırmıştır. Kirliliği ruha değil bedende dolaşan hava nedeniyle deride oluşan tabaka olarak niteler ve kirliliği insanın toplumsal nitelikli edimlerinden kaynaklı bir nosyon olarak görür. Başka bir deyişle, kirlilik kavramını sekülerleştirmiştir (Sennett, 2008: 235).

Kirlilik ve ahlak bağıntısında güçlü bir bağlam cinsellik noktasındadır. Bedensel atıkların temasının kirletici etkisi ile toplumun örüntüsel düzeni arasındaki bağıntı, cinselliğin yaşanma biçimlerini de belirler. Antropologların araştırmalarından edinilen bilgiye göre Nuerler’de zina, ensest ve kirlilik tabusu ve ahlak değeri bakımından çok güçlü iki yasak alandır (Douglas, 2007: 164).

Kirliliği sınıra ait marjinal nesneyle iletişim olarak tanımlayan Julia Kristeva, bu bağlamda toplumsal örüntünün sınırını kirlilik noktası olarak ifade eder. Özü itibariyle kadını ve kadının arzusunu kendi tarafına çekmek amacıyla olan bu sınırlar eril ideolojinin ürünleridir (Williams and Bendelow, 1998: 120). Murdarlık tam da bu nedenle özneyi kötülüğe maruz bırakan nesnel bir yapı olarak karşımıza çıkar (Kristeva, 2004: 99). Özne murdar nesne ile iletişime geçtiğinde toplumsal örüntünün sınırından çıkmış olur ve kire bulaşır. Bekaret, doğurganlık, menopoz gibi bedensel özellikleri nedeniyle kendisi bir sınırı teşkil eden kadın bedeni, toplumsal örüntüyü bozma noktasında kirli bir nesne ve murdar olarak adlandırılır.

### **I. 3. 8. 1. Bedenin Ötelenmiş Bir Alanı Olarak Cinsellik**

Bu bölümde ele alınacak olan cinsellik, anatomik zeminde bedensel bir edim değil; toplumsal zeminde sorun yaratan bir eylem biçimidir. Cinselliği salt biyolojik bir alan olmaktan çıkararak, kültürle olan ilişkisi temelinde inceleyen antropoloji gözüyle cinsellik; insanı diğer canlılardan ayıran bir parametredir (Haviland, Prins, Walrath ve McBride, 2008: 418). Cinselliğin denetlemeye olanak sağlaması ve soy üretimiyle topluluk

örgütlenmesini (Ecevitoglu, 2012: 281) mümkün kılması, sosyal teori açısından önemini göstermektedir.

Cinselliği baskı altına alan toplumsal bir değer olarak namus olgusu Ortadoğu ve Akdeniz toplumlarına özgü gibi görünse de, cinselliğin denetlenmesi evrensel bir problemdir (Tahincioğlu, 2011). Örneğin Hindu geleneğinde bedenin sıvı ve salgıları kirletici, hatta beden ruh bütünlüğünü de bozucu bir etkiye sahiptir (Coward, 2006: 222). Mary Douglas'ın antropolojik araştırmaları sonucu ortaya koyduğu biçimde evrensel bir algı olarak cinsellik kirli bir eylemdir (Douglas, 2007; Sanford ve Donovan, 1999: 422). Raewyn Connell'e göre cinsellik, işletilen cinsel politika yoluyla dişillik ve erillik rollerini cinsellik çerçevesinde şekillendirerek, kadın ile erkek arasında üreme temelli bir iş bölümü inşa etmektedir (Connell, 1998: 100).

Cinsellik tıpkı akıl karşısında bedenin durumu gibi aşağılık ve günaha içkin bir eylem biçimi olarak kabul görmüştür. Bekaret korunumu ya da cinsel perhiz gibi cinselliği yasaklayıcı edimler ahlaki açıdan cinsellikten daha üst bir konumdadır (Battaglia, 2006: 149). Başka bir ifadeyle cinsel eylemin aşağılık konumuna karşın cinsel perhiz akla yakın olmasından dolayı ahlaki hiyerarşide daha yukarıda yer almaktadır. Max Weber'in kapitalizmin doğuşu ve Protestanlık mezhebinin toplum ve sermaye üzerindeki etkisini açıkladığı teorisinin köklerine burada rastlamak mümkündür. Weber, Kalvinistlerin hayatlarının hemen her alanında perhize giderek kendilerini tamamen çalışmaya vermeleri sonucu sermaye birikiminin gerçekleştiğini varsayıyordu. Cinsel perhiz de kuşkusuz bu perhiz biçimlerinden bir tanesiydi (Weber, 2008). Bu noktada Bryan Turner din sorunsalını "bedensel bir olgu olarak cinselliğin örgütlenişi aracılığıyla mülkiyetin biriktirilmesine" dayandırır (Berktaş, 2009: 22) ve beden kontrolüne farklı bir bağlam sağlar. Evlilik



kurumunun da içine gireceği bu parametre, kadın bedeni ve cinselliğin de belli bir mülkiyet ilişkisi düzeninde ilerleyişinin ispatıdır.

Foucault'ya göre cinsel alan gençle yaşlı, kadınla erkek, eğitimle öğrenci, din adamıyla laik, merkezi iktidar ile yerel halk gibi tüm bedenler arasında ayırım yapmaya olanak tanıyan bir geçiş noktasıdır (Foucault, 2010: 79). Toplumsal cinsiyet kuramcılarını biyolojik cinsiyet ayrımlarının kültürel ve toplumsal yapılandırmalarla çizildiğini ve kadının ötekileştirildiğini iddia ederler. Cinsiyet gibi cinsellik de iktidar tarafından düzenlenen bir kategoridir. Cinsellik, doğal ya da insana has bir olgu olmayıp; tarihsel, kültürel ve toplumsal kökenleri olan “kurgulanmış bir deneyim kategorisidir” (Yıldız-Tahincioğlu, 2011: 35).

Çoğu dinin öğretilerinde günahla beden arasındaki en temel bağlantıyı kurmasından dolayı bir önem atfedilen cinsellik, arzuyla irade ve bedenle ruh arasındaki çekişmeyi simgelemektedir (Blank, 2008: 214). Bu özellikleriyle cinsellik, sosyolojik dikotomilerin odağında bedensel bir pratik olarak durmaktadır.

Antropolog Mary Douglas *Saflık ve Tehlike* (2007) adlı kitabında tabuların toplumları bir arada tutan bir özelliği olduğundan bahsetmiştir. Toplum çapındaki bir tür suç ortaklığından kaynaklanan belli bir kurallar dizinini anlatan bir sözleşme toplumun bekasını ifade eder. Aksi takdirde sınırı çizilmemiş belirsizlikler tehlike arz edecektir (Douglas, 2007: 12-13). Tabuya çok müsait bir alan olarak cinsellik bu anlamda bize ipuçları verecektir. Bir ritüel olarak murdarlığa kültürlerinde yer açmış olan toplumların kadın ve erkek olmak üzere iki ayrı cins arasındaki ayrımı belirleyip somutlaştırmalarına güçlü bir dayanağı da cinsellik sağlar (Kristeva, 2004: 101) Örneğin ensest tabusu, cinsellik konusunda kati bir sınır çizmektedir. Bu tür tabular bedensel dürtülerin akla uygun, rasyonel olmadığı için bireyin tutması gereken yolu çizmektedirler. Başka bir

cinsellik kodu olarak zina; ahlaki bakımdan yasak olmasıyla birlikte Mary Douglas'ın incelediği Bemba kültüründe evde pişen yemeğe kadar her noktada kirliliğe sebep olan bir eylemdir ve zina yapan kişi kamusal bir tehlikedir (Douglas, 2007: 172).

Butler'a göre bedenin sınırını, iç ile dış arasındaki ayrımı kurmanın yolu kimliğin bir parçası olan şeyi kimlikten çıkarıp kirli olarak addederek ötekileştirmekten geçer (Butler, 2008: 220).

Batılı düşünce tarihinin kökeninde ve ilk Hıristiyan öğretilerinde cinselliğin doğal ve doğaya ait bir alan olduğu vurgusu vardır (Battaglia, 2006: 149). Genellikle erkek ve kadının cinsel iş birliği ile gerçekleşen bu eylem, üreme işlevini yerine getirmenin yanında belli bir düzeyde arzu tatmini sağladığından farklı sorunsallara kapı açar. Cinsel sıvıların temas etmesi durumunda iki cinsiyetin birbiri için tehlikeli olduğuna dair yaygın inançlar olması (Douglas, 2007: 26) cinselliğin ötelenmişliğinin geleneksel anlamda zeminini inşa etmektedir. Bedensel atıkların ve genital sıvıların kirliliği ahlakı yıkıcı ve toplum düzenini bozucu olduğu inancına çoğu kültürde rastlanır. Özellikle zina eden kişi pis kabul edilir ve onun suçluluğu masumların masumiyetini bile lekeleyebilecek cinstendir. Bazı kültürlerde zina eden kişinin bulunduğu mekana gidilmez, onun temas ettiği yemek bile yenmez. Eğer zina yapan kadınsa bu durum bebeği de etkiler. Bu inancı göre zina yapan kişi hamileyse bebeği düşer; eğer bebeğini emzirirken zina yaparsa bebeği ölür (Douglas, 2007: 167-172).

Bireyselliğin ve sosyal otorite ile toplumsal rollerin haz, üreticilik (Mostov, 1999: 100) hatta bazen acı sarmalında ifşa edildiği cinsellik, işleyişi ve sonuçları itibariyle sosyal bir nitelik de taşır. Çünkü insanlar hayvanların aksine yalnızca üremek için değil; aynı zamanda haz için cinsel eylemi yaşarlar. Siyaset felsefecisi Thomas Hobbes'un kuramında insan arzularının sonsuz ve doyurulmaz olduğu varsayımı, insanın gündelik

yaşam deneyimlerine dayandırılır (Ecevitoglu, 2012: 257). Bu varsayımdan hareketle insanın şehvetinin ve cinsel arzularının da doyumsuz olduğunu ve bu nedenle cinselliğin namus gibi normlarla denetlenmek durumunda olduğunu söylemek mümkündür. Judith Butler'a göre hazlar, arzular vs. biyolojik bedenden kaynaklanmaktadır (Butler, 2008: 175) ve biyolojiyi bir kader olarak inşa edip kadınları namus kisvesi altına koymak da böyle bir düşünceden doğar.

Hıristiyanlık düşüncesinin temelinde cinselliği meşru kılan tek şey üreme aracı olmasıdır. Çünkü toplumsal hayatın ortak temelini inşa eden cinsellik, doğası gereği üretken bir eylemdir (Douglas, 2007: 174). Karşımıza aristokrasi gibi bazı durumlarda bir toplumsal tabakalaşma biçimi olarak da çıkabilen evlilikler (Ünal, 2011: 135), bu meşruiyetin en büyük örneğidir. Evlilik haricinde ise cinsellik müşterek bir günahdır (Battaglia, 2006: 148). Batıdaki cinsellik anlayışının bu türden bir temellendirmesi bedene ilişkin olumsuz algının bir sonucudur. Aşağılanan bedenin hiçbir ulvi amaç taşımayan ve kirlilik taşıyan bu eylem; insanın ruhuna bile zarar verir. Hatta Ortaçağdaki bazı öğretiler cinsel boşalmayı insanın ruhunun boşalmasıyla denk görece kadar yorumlarını ileri götürmüşlerdir (Battaglia, 2006: 146).

Psikanalist Sigmund Freud'un bireyin davranışlarını açıklamada özel bir anlam yüklediği cinsellik, insanın doğasıyla ilgili birçok mahrem sırrı da içermektedir. Freud'un kuramınca cinsellik; beden, benlik ve bilinç birbirleriyle yakından alakalı kavramlardır. Freud'a göre cinsellik içindeki zevk ilkesi bireyin yaşamındaki temel güdüleyici dürtüdür (Smith, 2007: 275). Ancak Aydınlanma Felsefesi ile başlayan uygarlık süreci ve rasyonalizm dalgası, bireye kendi bedenini ve doğayı denetleme zorunluluğu yüklemiştir (Elias, 2009). Akıl aracılığıyla kaosu, yani bir anlamda doğayı, doğal olanı denetleme dinamiğini kullanan modernite, yasa koyucu bir anlayışa ev sahipliği yapmıştır (Wagner,

2005: 93-95). Nitekim Freud'un psikanalitik kuramında da uygar insan, bedeninin ilkel dürtülerini kontrol edebilen insandır (Williams and Bendelow, 1998). Ancak Giddens'in da dikkatini çektiği gibi modern çağın ilerleyen dönemlerinde cinsellik kendini ifade etme aracına dönüştüğünden bu dürtüler meşruiyetini kimlik zemininde kazanmıştır (Giddens, 2010a).

Batı Avrupa'da cinsellikle ilgili araştırmalarda bedenle ilgili iki temel parametrenin ortaya çıktığı görülür. Bunların birincisinde geleneklerin ve kanunların yönlendirdiği nesne olan beden, ikincisinde ise aykırı suçların (dine, topluma, kültüre karşı) gerçekleştirildiği bir mekan olan, iktidar mekanizmalarına karşı araç olarak kullanılan beden vardır. Her iki parametrede de ortak olan nokta ise bedenin üreme işlevinin denetim altına alınıp onun cinselliğinin izleniyor olmasıdır (Matthews-Griecon, 2008: 139).

İlk Hıristiyanlık öğretilerinde ve ilahi dinlerin hepsinin özünde var olan tema, günahın ten ile olan bağlantısıdır. Adem-Havva arasındaki münasebet ile kadının şehveti ve cennetten kovulma miti ile birlikte Antik Yunan'daki bedenselliğin kutsanması günahın tenle bağlantısını açıklamada önemli dayanaklardır (Kristeva, 2004: 171).

Ortaçağ sonundan Rönesans'a geçişle birlikte cinselliğe karşı daha rahat bir tutum sergilenmesine karşın, ahlaki varlık (ruh) ile fiziksel varlık (beden) arasındaki yabancılaşma devam etmektedir (Matthews-Griecon, 2008: 140).

Rasyonel akıl teorileri ve seküler eylem teorilerinin uygulandığı uygarlık sürecinde adab-ı muaşeret beden ve bedensel pratikler yoluyla ifade edildiğinden bedensel eylemlerin denetlenmesi gerekir ve beden bilincin elinde şekillenmek durumunda kalır (Arasse, 2008: 351). Rasyonel davranış, evrensel bir yapılanma olan sınıflandırmayı içerir (Douglas, 2007: 18). Norbert Elias'ın *Uygarlık Süreci* (2009) eserinde uygarlaşma miti

olarak rasyonelleşmeyi göstermesi doğrultusunda rasyonel aklın toplumu sınıflandırarak düzen yaratma amacıyla kullanıldığı görülür. Bu bağlamda ayırıcı bir toplumsal yapılanma olarak cinsellik biçimleri sınıflandırmaya yol açar. Evlilik yoluyla cinselliğini meşrulaştıranlar ile bunu yapmayanları ayırt etmek adına namus rasyonel bir norm olarak da bedenler üzerinde tahakküm kurmaktadır. Evli olan-olmayan, zina yapan-yapmayan, ahlaklı olan-olmayan gibi sınıflandırmalar rasyonel davranış sistemiyle kurulmaktadır. Bu nedenle cinsellik evlilik gibi yasa koyucu kurumlarla şekillendirilmektedir (Wagner, 2005: 72).

Aydınlanma Felsefesi öncesi doğa alanı olarak görüldüğü için dışlanan ve bedensel alanın içinde yer alan cinsellik; liberal ve ekonomik dalga ile birlikte rasyonel ekonominin gizli alanları olarak görülerek dışlanmaya devam eder (Plumwood, 2004: 190). Evlilik kurumsallaşması ve sanayileşme ile birlikte işçi nüfusu üretme amacıyla doğurganlığın önem kazanması nedeniyle cinsellik nüfus problemi bağlamında farklı denetim mekanizmaları içerisine girer. Evlilikte erkeği cinsel hazza ulaştırmak kadının görevidir. Bedenini kocasının istediği şekilde ona sunmayan kadın ahlaksız sayılır; çünkü bu hem dini, hem ahlaksal, hem de biyolojik bir görevdir (Matthews-Griecon, 2008: 155).

Cinsellekle ilgili oldukça serbest pratikler içeren Antik Yunan'da bile erkek-kadın arasında bir dengesizlik söz konusudur. Zina konusunda erkeğe cinsel özgürlük hakkı verilirken evli olup olmaması cezai açıdan bağlayıcılık ifade etmez. Ancak zina yaptığı kadınla evlenmeyecek olması kadını lekeler (Foucault, 2010: 227).

Toplumsal cinsiyet ikiliği bağlamında cinselliğin (toplumun düzeni açısından) tehlike arz edişi konusunda erkeklerin daha fazla pay sahibi olduğunu söylemek mümkündür. Kadınlarla erkekler arasındaki dostluk ve arkadaşlığın nadirliğini tartışmaya açtığı yazısında Theodore Zeldin buna gerekçe olarak cinsel ilişkiyi göstermiştir (Zeldin,

2010: 312). Erkekler kadınlara oranla arkadaş ilişkisini cinselliği meşrulaştırıcı bir zemin olarak görmeye daha fazla eğilimlidirler. Aradaki arkadaşlık bağını zedelemesi, ilişkiyi farklı bir zemine oturtması ve kadın-erkek arasındaki en yaygın ilişki türü olması nedeniyle cinsel ilişki, herhangi bir yasa ya da kurumsallığa bağlı olmadan da yaşanabileceğinden toplumun bekası için denetim altına alınmalıdır.

Cinselliğin amacının haz almak değil de üreme olması evlilik kurumunun meşruluğunu güçlendirmektedir. Bu meşruluğu sağlayıcı güç olarak bazen din, bazen gelenek ya da ulus karşımıza çıkmaktadır. Tunuslu sosyolog Abdelwahap Bouhdiba cinselliği birleştirici bir yapıda görüp toplumun (İslam ümmeti) cinsel dinamizm yoluyla bütünleştiğini; buna karşılık ümmetin de bireye dürtülerini denetlemesiyle ilgili olarak bazı zorlamalar yaptığını ifade eder (Bouhdiba, 1985: 96; aktaran: Berktaş, 2009: 25). Cinselliğin beden ve kadın açısından asıl önemi, doğurganlığın en doğal yeniden üretim biçimi olmasıdır (Arendt, 2011: 169).

Bedeni Kartezyen anlayışın yapılandığı olumsuz ötelenmişlikten çıkararak Ponty'nin fenomenolojisi cinselliği de sorunlu bir alan olarak görmez. Özne-nesne oluş ve başkasının farkındalığı cinsellik deneyimleriyle mümkün olmaktadır. Bilincin harekete geçirdiği bir beden (ya da bedenlenme deneyimi) olarak cinsel arzu; diyalektik bir ilişki içermektedir (Gökçayan, 2003: 57-59). Böylelikle cinsellik de tıpkı bedenin kendisi gibi ötelenen bakış açısından kurtulur. Ponty'ye göre cinsellik, beden yoluyla bilinç düzeyinden ötede arzulanan bir diğer bedenle diyalektik bir iletişime geçme yoludur (Direk, 2003: 57). Bu bağlamda bedenlenme deneyimi ve gündelik yaşam pratikleri söz konusu olduğunda cinselliğin taşıdığı değer ortaya çıkar.

## **BÖLÜM II : BEDENLER ARASINDA BİR ALT KATEGORİ OLARAK KADIN BEDENİ**

Buraya kadar ortaya koyulmaya çalışılan bedenin sosyal teorideki sorunsallığı birçok alt problemi tetiklemektedir. Bedenlerin sosyal teoriye konu olmasının temelinde sosyal alanda problem yaratmaları yatmaktadır. Öteki ile iletişime geçmenin aracı olan beden, barındırdığı tehlikelerle toplum düzenini tehdit etmektedir. Bedenin sosyal teorideki ötelenmişliğinde etten, kemikten oluşması ve aklın karşıtı olması önemli oranda pay sahibi olmuştur. “Cinsiyet” gibi ikili bir kategoriye olanak açması, bedenin olumsuzlanmasında pay sahibidir. Bedene yansıtılan bu bakış, bedenlerdeki farklılığın eksiklikler gibi algılanmasına yol açar ve bu farklılık zeminlerini ayrımcılık noktaları olarak işletir. Ten renginin ve cinsiyet kavramının başı çektiği bu ayrımlar yanında hasta ve sakat bedenler de bedenlerin kişinin sosyal yaşamını etkilemesine olanak taşıyan boyutunu temsil eden diğer örneklerdir.

Bu problemlerli bedenlerin başında kadın bedeni yer almaktadır. Bedene ilişkin problemlerin en önemlilerinden dişil beden-eril beden ikilemi beden sorununun sosyal hayattaki dikkate değer bir noktasına işaret eder. Doğa-kültür, beden-zihin, pasif-aktif, soğuk-sıcak, sol-sağ gibi ayrımların tetiklediği dişil-eril ayrımı neticesinde kadın bedenleri ikincil ve olumsuz kategorilerde görülmüştür. Bundan önceki bölümde tartışılmış olan bedenin ötelenmişliğinin altında yatan sebeplerin çoğuna kadın bedeninin ötelenmişliğinde de rastlamak mümkündür. Sosyal hayatta kadın-erkek ayrımcılığı yaratmadaki temel araç olan kadın bedeni, birçok sorunsalı beraberinde taşır. Doğanın düzene uğratarak bedenlenmiş biçimi olarak kadınlar bedene ilişkin sorunları daha fazla yaşar ve kimliklerini cinsiyetlendirilmeleri yoluyla kazanırlar (Riley, 1988: 36-37). Başka bir deyişle yabancı doğaya ait kabul edilen kadınlar, bu özellikleri nedeniyle sosyal bir sorun

alanı olarak düşünülürler. Bedenin insanın sosyal yaşantısını belirleyiciliği bağlamında kadın bedeni çeşitli suistimal noktaları açığa çıkarır. Doğurganlık, emzirme, bekaret zarı, menstrüasyon döngüsü, menopoz gibi ağırlıklı olarak bedensel üretim ve cinsellikle ilgili temalar kadının bedenselliğinin sosyal zeminde denetlenmesine neden olan başlıca özelliklerdir. Zayıf, hasta ve doğala ait olması bakımından düzensiz olarak kabul edilen kadın bedenlerinin kontrol altına alınması gerekmektedir. Gerek kamusal gerekse özel hayatta kadınlar farklı ayrımcılıklara tabi tutulurlar. Cinsellikleri ve sosyal hayatta varlıkları toplumsal açıdan sorun teşkil eder ve kadınlar çeşitli denetlemelerle karşı karşıya kalırlar. Doğurganlığı ve anaçlığı gerekçesiyle ev düzenine ait kabul edilen kadınlara annelik sosyal bir rol olarak benimsetilmektedir. Cinsellik başta olmak üzere spor, kozmetik, estetik gibi araçlarla kadınların bedenlerinden zevk almaya başlaması (Touraine, 2007: 84) ve erkek bedenine zevk vermesi günümüzdeki sorunsallığın temel noktalarını oluşturmaktadır.

Bedenin sorunsallığının önemli bir boyutunu teşkil eden tüm bedenlerin dişil veya eril olma zorunluluğuna karşın (Riley, 1988: 101) bu ikilik pratik açıdan eşdeğer bir ikilik değildir. Bedene ilişkin sorunların birey olarak hem erkek hem kadını etkiliyor olmasına karşın erkek-kadın seviyesine inildiğinde durum kadınların aleyhine gelişmektedir. Erkeklerin toplumdaki varlığı problem yaratmazken kadınlar toplumda sorunlu bir kategori olarak dururlar (Riley, 1988: 15). Bedenler arasındaki ayrım eril-dişil ikileminde değerlendirildiğinde kadın bedeni daha aşağı bir konumda kalmaktadır. Batı felsefesinde ve birçok düşüncede kadınlar eksik erkekler olarak görülmektedirler (Donovan, 2009: 194). Tarihe ve özellikle toplumsal tarihe bakıldığında erkeğin daha ön planda olduğunu ve kadının geri plana itildiğini görürüz. Kaynağını kültürden, dinden ya da başka bir şeyden alan yasalar yoluyla düzene ve kontrole tabi tutularak bir anlamda



ehlileştirilmeye çalışırlar. Bedensel yükümlülüklerin yanında bunlara bağlı olarak oluşan sosyal sorumluluklar kadınları birçok sorunsalın içine çeker. Neticede kadınlar sivil, politik ve sosyal haklardan mahrum bırakılmış ve sosyal alanın dışına itilmiştir (Schilling, 1993: 55).

Kadın bedeninin sorunsallığının sosyolojik düzlemdeki önemli bir boyutu *sosyal damga* kavramıyla açıklanabilir. Erving Goffman'ın toplumda benliğin taşıyıcısı olarak bedenin taşıdığı sembolik anlamı ifade etmek için kullandığı bu terim (Schilling, 1993: 74), kamusal ve özel alanda bireylerin iletişiminde de etkili olmaktadır. Havva'nın insanlığın ilk günahını taşıyan kadın bedeni, sosyal damga kavramıyla bütünleşir. Kadının bedeninde bu anlamda bir günah taşınması onun toplumda sosyal leke (damga) taşınması anlamına gelmektedir (Turner, 1996: 138). Toplum gözünde damgalanacak bir günahı işleyen kadın böylece sosyal dışlanmaya maruz kalacaktır.

Kadını sosyal kontrol altına alma yöntemlerinden biri olarak cinsiyet normları (Schur, 1984: 52) kadınların bedenleri üzerinden işlemektedir. Edwin Schur'ın kadınların sosyal sapması ve cinsiyet normları ile ilgili olarak oluşturduğu tabloda beş temel norm kategorisinden bir tanesi cinsellikle ilgilidir. Kadınları cinsel sapkınlıktan cinsel soğukluğa kadar bir sıralama içine alan bu tablonun (Schur, 1984: 53) dikkate değer yanı bu tür cinsel normların daha çok kadınlara yönelik olmasıdır.

Bu tartışmalar ışığında tezin bu kısmında, beden sorunu ekseninde kadın bedeninin problematikliği cinsiyet kavramına sosyal ve politik bir içerik yükleyen toplumsal cinsiyet perspektifiyle açıklanmaya çalışılacaktır. Kadının sosyal teoriye konu olmasını sağlayan toplumsal cinsiyet kavramı, kadının çalışma hayatında, ev hayatında, farklı toplumsal düzlemlerde cinsiyeti nedeniyle ayrımcılığa uğraması, kısıtlanması gibi sorunların içinde bulunduğu geniş bir problem alanının çözümlenmesini içermektedir.

Kadının ve kadınlık durumlarının sosyal teoride yarattığı sorunlar açıklanırken cinsellik konusuna ayrı bir önem verilecek ve kadın bedeninin ve bir kadınlık durumu olarak kurgulanmış benliğinin namus ve cinsellik temelindeki anlamı sorgulanacaktır. Bu bağlamda beden üzerinden değer üretme bakımından önemli bir maddesel dayanak olarak bekaretin üzerinde özellikle durulacaktır. Tezin kuramsal çerçevesini oluşturan sembolik etkileşim kuramı, sosyal-kültürel sermaye olarak habitus ve bir kirlilik biçimi olarak beden ve benlik kavramları ise fenomenolojik sosyoloji ışığında kadın bedeni bağlamında birleştirilmiş olacaktır.

## **II. 1. Tarihsel-Toplumsal Bir Analiz Kategorisi Olarak Beden**

İnsanları ırklarına, cinsiyetlerine göre ayırmanın ve aralarında adaletsizlik yaratmanın en önemli aracı olan beden; toplumsal düzen açısından sorunlu bir alan teşkil etmektedir. Bedensel gerçeklik noktalarından kaynaklanan eşitsizliklere örnek olarak insanların ten rengine göre siyah-beyaz, cinsiyetine göre kadın-erkek şeklinde sınıflandırılmaları gösterilebilir. Ancak antropologların farklı kültürleri incelemeleri sonucunda kadınlar ve erkekler arasındaki karşıtlıkların biyolojiden çok kültürel eğitimden kaynaklandığı sonucuna varılmıştır (Kottak, 2008: 9).

Bireyin eylem icra edici boyutunu oluşturan bedenler toplumda ahlaki failer olarak kabul gördüğünden bireyin ahlaki durumu da bedeninin durumuna ve davranışına göre belirlenir. Bu bağlamda bireye yüklenen bedenini kontrol etme zorunluluğu (Turner, 2011: 107) toplumun yapılandırmalarına göre şekillenir. Antropoloji bulguları bu konuda bize geniş bir perspektif sunmaktadır. Örneğin Mary Douglas *Saflık ve Tehlike* (2007) adlı

eserinde bedensel sınırların toplumsal düzeni tehdit edişinden bahseder (Turner, 2011: 107). Bu bağlamda cinsel ilişki sırasında boşalan vücut sınırları nedeniyle beden toplum düzeninde tehlike yaratan bir unsur olarak değerlendirilir ve kontrol altına alınmaya çalışılır.

Antik Yunan kültüründe yürümek ve ayakta durmak gibi hareketlerin insan karakterinin birer ifade biçimi olduğu düşünülür. Uzun adımlarla yürümek kendine güveni de simgeleyerek 'erkekçe' olarak kabul edilirken; bu özgüvenden yoksun kadınların kısa, duraksayan adımlarla yürümeleri beklenir (Sennett, 2008: 41). Benzer biçimde, oturmak teslim olmak demektir ve bu Tanrı karşısında yurttaşın teslimiyeti yahut bir kadının kocasına teslimiyeti anlamına gelebiliyordu. Bu anlamıyla bedensel hareketlere biçilmiş anlamlar o kültürün de kodları hakkında önemli ipuçları vermektedir (Sennett, 2008: 51). Pompei'de eski yıllarda yapılan kazı çalışmaları sonucu bulunan insan heykellerinde kadın yalvarır, boyun eğmiş bir haldedir. Erkekler güçlü olduklarını dünyaya haykırırcasına elleri havaya doğrultulmuş biçimdeyken kadınlar iki büklüm yere kapanmış haldedir (Beauvoir, 1993b: 12).

Bedenin toplumsal bir sorun kategorisine dönüşümünü ve bu dönüşümün tarihsel bağlamını açıklığa kavuşturmak açısından özel alan/kamusal ayrımı önemli rol oynamaktadır. Bedenin kamusal kimliğe bürünmesi, nesne konumuna indirgenip daha kolay manipüle edilmesini sağlamaktadır. Hukuksal kurallara ve çeşitli yaptırımlara maruz kalan beden özneliğini kamu alanı içerisinde bir anlamda nesne olmaya bırakır. Böylelikle bedenin bireyselliğinden kamusal alan-özne/nesne tartışmasına çıkmayı sağlayacak bir zemin de kurulmuş olur (Işık, 2000: 98).

### **II. 1. 1. Sosyal Teoride Kadın Sorunsalı**

Modernitede çözülememiş iki temel sorundan birisi olarak duran toplumsal cinsiyet sorunsalının (Wagner, 2005: 98) odağında yer alan “kadın” problemi, beden problemi ve düzen sorununun tam ortasında durmaktadır.

Kadını bir sorun olarak ele alıp inceleyen en temel kuram feminist kuramdır. Beden sosyolojisi ekseninde kadını problematikleştiren algıyı anlamak adına feminist kurama ve bu kuramın bazı temsilcilerinin iddialarına bakmak kadın sorununun algılanışı ve ortaya konuluşu bağlamında önemli olacaktır. Bu nedenle aşağıdaki bölümde sosyal teori içerisinde bir ana akım olarak yer bulan feminist akımı kadın sorunu ekseninde inceleyeceğiz.

#### **II. 1. 1. 1. Bir Araştırma Konusu Olarak Kadın: Feminist Kuramlarda Kadın Problemi**

Kadını doğrudan bir sorun kategorisi olarak ele alan ve kadının sosyal ve siyasal hayatta yaşadığı sorunlara dikkati çeken en önemli kuram feminist kuramdır. 19. yüzyılda Fransa’da patlak veren ancak kökleri 17. yüzyıla kadar uzanan feminist hareketler ile başlayan ve günümüzde de değişik bağlamlarda devam eden bu süreç kadın sorunsalının farklı boyutlarını çözümlenmeye çalışmaktadır.

Kadın hareketlerinin esas amacı nesneleşmeden özneleşmeye geçmektir (Touraine, 2007: 65). Bu anlamda kadınlık ve erkekliği karşılaştırmalı olarak ele alan Deniz Kandiyoti, kadınlığın kültürel olarak verili olduğu vurgusunu yaparken erkekliğin

ise toplumda bir başarı ve edinim olarak ifade edildiğini söyler (Kandiyoti, 2011: 81-82).

Feminist hareketin ilk çalışmaları hukuki ve sosyal alandaki kadın sayısının artırılmasına yönelik olarak yürütülmüştür. Eğitim ve çalışma hayatının başı çektiği siyasal ve kamusal düzlemdeki sorunlarla birlikte sosyal hayatın tüm alanlarında erkek merkezliliği yıkıp kadınlara erkeklerle eşit haklar verilmesi amacındaki feminist hareketin temsilcileri özellikle çalışma hayatında eşit işe eşit ücret talebinde bulunarak ataerkil düzenin iktidarını eşitlikçi bir düzene getirmek niyetindeydiler. Daha sonra özellikle 1960'larla birlikte gelen feminist hareketler ise hukuki ve sosyal hakların kazanılmasından öte daha farklı bir alana odaklanarak kadının annelik ve eşlik görevinden feragat etmesine kadar giden özgürlükçü yeni bir yapılanma amacında olmuştur. Cinsellik başta olmak üzere her alanda yayılan özgürlük dalgası ile birlikte kadınlık sosyal bir problem olmanın da ötesinde biyolojik bir dönüşüm içerisine sokulmuştur (Seyyar, 2007: 314-5).

Günümüzdeki feminist hareketler liberal feminizm, sosyal feminizm, radikal feminizm, ekofeminizm gibi alt başlıklara ayrılmaktadır. Örneğin liberal feminizm radikal ya da sosyalist feminizme göre daha naif sosyal değişimler talebindeyken, radikal feminizm erkek-kadın farklılığının temelinden kaynaklanan sorunları gündeme taşır ve sosyal, siyasal alanlarda çok köklü değişiklikler getirme talebinde bulunur (Seyyar, 2007: 315). Başka bir alt dal olan ekofeminizm ise doğa ve kadın sorununu birlikte ele alması bakımından beden sosyolojisi ekseninde daha tutarlı durmaktadır. Doğa ve kadın sorununu teorik ve pratik zeminde birlikte çözmeye çalışan bu görüş, Peter Wagner'in belirttiği modernitenin çözümsüz iki konusu olan kadın ve doğa sorununa benzer bir bakış sergiler (Wagner, 2005). Doğanın ve kadının yalınlığının düşünsel zemin ve sosyal hayatta yansıttığı sorunların benzer oluşuna dikkati çekerek ikisine de kültür ya da teknoloji yoluyla baskı uygulandığını söylemek bu bakışı açıklamaktadır. Bu tezde de ele alındığı

biçimde kadını ve doğayı birbirine yakın gören bu anlayış bağlamında ataerkil zihniyetin bu iki alandaki sorunları tetiklediği ön görüşü bu anlamda oldukça tutarlı görünmektedir.

Temel feminist kuramlardan ayrı olarak kuramcılara baktığımızda farklı noktalara vurgu yapıldığını görürüz. Örneğin kadın sorununu sosyal teoride problem teşkil edişi açısından tarihsel bir kategori olarak ele alan Denise Riley, kadını ikincil konuma iten tüm bağlamları ve süreçleri inceler (1988). Bu bağlamda tarihi kadının kimliğini açığa çıkaracak bir süreç olarak değil, kadını ortadan kaldırmayı amaçlayan bir mekanizma olarak değerlendirir. Kadın sorununu kadın kimliğini deneyim yoluyla kazanma, kadına kimliğin toplum tarafından verilmesi gibi parametreler ışığında inceleyen Riley, bedenin kadınlık kategorisini farklılığın deneyimlendiği bir alan olması bakımından kadınlar için bir engel olduğunu düşünür. Kadın bedeninin saflık, temizlik, annelik gibi deneyimlerle özdeşleştirilmesi (Riley, 2004: 143) cinsiyet ayrımcılığı politikalarının bedensel dayanağı olma görevini üstlenmektedir. Doğa, sınıf, akıl, insanlık gibi kavramların kadınları özellikle bedenleri bağlamında ikincil bir konuma sürüklediğinin altını çizen Riley, özellikle Aydınlanma düşüncesi ile birlikte ‘sosyallik’ fikrinin çoğul bir kategori olarak kadınları baskıladığını belirtmektedir (Riley, 1988: 7-8). Kadını bir birey ya da tekil bir özne olarak değil, çoğul olarak ‘kadınlar’ biçiminde sosyal bir sorun olarak görme eğiliminde olan bu yaklaşım kadınları toplumun değerlerinin ön gördüğü biçimde sosyalleştirmeye tabi tutarak bir nesne biçimine dönüştürme gayesindedir. Bu bağlamda toplumsallık üretici bir kategori olarak türer (Riley, 1988: 58) ve kadınları bedenlerine dayalı olarak inşa eder. Bedenlerinin defoları ve değersizliği nezdinde benlik kazanan kadınlar toplumda ancak anne ve ideal eş olarak meşru biçimde kabul edilirler. Bu rollerin dışında kalmak onları sosyal bir damga sahibi yaparve dışlanmalarına sebep olur.

Simone de Beauvoir *the Second Sex (Kadın: İkinci Cins)* adlı çalışmasında

kadınların biyolojik bedenleri yüzünden toplumda eksik olarak inşa edildiklerini söyleyerek bu durumu feminizm açısından eleştirmektedir. Kadın sorununu çocukluktan kadınlığa uzanan süreç içerisinde inceleyen ateist bir feminist olan Beauvoir, bu düşünce ekseninde kadın sorununa tarihsel bir perspektif çizmiştir.

Judith Butler ise bedenselliği ve bedenlenmeyi önemseyerek beden sosyolojisi ekseninde kadın sorununu çözümlenmeye çalışır. Butler toplumsal cinsiyet probleminin doğalla yani bedenle ilgili bir sorun olmaktan öte performatif olduğunu söyler ve sorunun kaynağını eylemle birlikte eyleme yol açan toplum yasalarında görür (Gamble, 2000: 127; Butler, 2005a; 2005b). Örneğin dişil beden ya da eril beden ille de kültürel olarak hiyerarşik biçimde kadın ve erkek olarak kurulmak zorunda değildir (Butler, 2008: 191). Bu bağlam kadın (bedeni) sorunsalını devam ettirecektir. Butler'ın gözünde bedensel eylemler kimliğin yansıtılması değil yasalarla üretilmiş eylemler olarak anlam kazanır. Doğal beden "düzenleyici normlar" yoluyla toplumsal bir çerçevede kurulur ve doğal deneyimlerden dışlanıp kültürlerle biçimlendirilir (Touraine, 2007: 90). Butler'a göre asıl önemli olan biyolojik bağlamdan sıyrılmak değil, bu farklılığın ayrımcılık olmaksızın yayılmasıdır.

Psikanalist kuramcı Julia Kristeva'nın feminizmi, kadın bedeninin maddeselliğini araştırırken Kartezyen saf ruh anlayışının eritilmesi bağlamında beden sosyoloji düşüncesiyle kesişir. Kadın bedeninin menstrüasyon döngüsü gibi maddesel kirliliğinin onun düzenden ve temizlikten atılmışlığına sebep olmasını sorgulayan Kristeva, ataerkil düzenden gelen erkeğin bu kirlilik yaratma ve kadını düzenden atma bağlamında rolü olduğunun farkındadır (Gamble, 2000: 117, 123).

Kadınlığın ve cinsel farklılığın inşasını inceleyen Luce Irigaray (Abercrombie, Hill ve Turner, 2006: 206) farklı bir politika izleyerek cinsiyet sorununa farklı biçimde

yaklaşır. *Ben, Sen, Biz: Farklılık Kültürüne Doğru* adlı eserinde (2006) meselenin kadın erkek arasında bir eşitlik yarışı oluşturmak değil, aksine kadın ve erkek gibi iki yarı cinsiyetin farklılığının kabulünün gerekliliğini savunur.

### **II. 1. 1. 2. Bir Nesneleşme Süreci Olarak Kadın Olmak/Kadına Dönüşmek**

Kadınlıkla ilgili sosyal teorideki sorunların temel boyutu “kadın olmak, kadına dönüşmek” noktasındadır. Farklı kadınlık durumlarını tanımlamaya yardım eden bu ifade, kadınlığın toplumsal cinsiyetçi bağlamda açıklamasını ve sorunsala dönüşmesini de anlamlandırmaktadır. Feminist kuramcı Simone de Beauvoir’in “Kadın doğulmaz, kadın olunur” ifadesinde (Touraine, 2007: 85) yer bulan toplumsal inşa ve varlık sorunu arasındaki karşıtlık kadın sorularının da temelini oluşturmaktadır. Tezin ana konusunu oluşturan namus sorununun da dahil olduğu bu parametre, kadın bedeninin sorunsallığının bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadın bedeninin kültürden sıyrılarak doğal haline bırakılması (Dale, 2001: 37) kadın sorununun beden değil kültür oluşunu açıklamaktadır. Başka bir deyişle sosyal rol bağlamında yaşanan deneyimler kadınları ayrımcılığa itmektir ve rahatsız edici olan kadınlık değil bu uygulamalara maruz kalmaktır. Kadınlar üzerinden işletilmeye çalışılan politikalar nesne olarak kadın bedenlerini kullanmaktadır.

Felsefi açıdan “olmak”, değişimi içerir (Fromm, 2003: 46). Antik Çağ filozofu Heraklitos’un görüşleri ekseninde yükselen bu görüş bağlamında, kadın olmanın genç kızıktan kadınlığa, anneliğe geçiş süreçlerini içeren bir dişillığe ev sahipliği yaptığını söylemek mümkün olur. Kadındaki bu dönüşüm süreçlerini sağlayan şey bedendir. Denise Riley’in de dikkati çektiği (1988) kadınlık deneyimleri menstrüasyon, doğurma, kızlık



zarının yırtılması, menopoz gibi bedensel deneyimlerdir. İlkel kabilelerde adet kanı genç kızıktan kadınlığa geçişin başlangıcını gösterirken bekaret kadının olgunluğunun ikinci aşamasını temsil etmektedir (Bell, 2003; Douglas, 2007).

Erich Fromm'un "sahip olmak ya da olmak" kavramlarıyla açıklamaya çalıştığı ontolojik bağlam, kadın olmayı ataerkillik üzerinden açıklaması bakımından önem taşır. Kadın problemini ele almak açısından bize farklı bir düşünce alanı açan bu argüman, fallusa yani üretici güce sahip olma, kadının mülkiyet nesnesi olması gibi sorunsalları da beraberinde getirir. "Sahip olma"yı daha Batıya özgü bir kavram olarak gören Fromm, bu durumu daha çok mülk edinme-tüketim olgusuna bağlar (Fromm, 2003: 42). Bu duruma örnek olarak feodal düzen içerisindeki kadın ve ulus devletlerin nesil üretici kadını sahiplenme olgusunu ya da Doğu'daki ve özellikle Germaine Tillion'un *Harem ve Kuzenler* (2006) adlı eserinde işlediği kadının toprağı koruma ritüelleri çerçevesinde akraba aileler arası alınıp satılan bir mal gibi işlev gördüğü durumunu düşünebiliriz.

İçinde iktidar ilişkisinin olmadığı bir sahip olma durumundan söz edilemeyeceğini ifade eden Fromm, cinselliğin arzuların başka bir nesneye veya yaşam pratiğine dönüştürülemeyen çok güçlü bir doğal güdü olduğunu söylemektedir (Fromm, 2003: 113-5). Sahip olmayı Fromm'un iddia ettiği biçimde yemek-içmek, yani sindirmek ve yutmak gibi yaşamsal pratikler ekseninde tüketim ideolojisiyle (Fromm, 2003: 50-51) ele aldığımız zaman kadın bedeninin sahiplenilmesinin eril bedenin fallus yoluyla onun içine girmesiyle gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Tıpkı tohumun toprağı düşerek onu döllemesi gibi fallus da cinsellik yoluyla kadın bedenine girerek onu döllemekte ve böylelikle dişil beden eril bedenin tabiyetine maruz kalarak onun nesnesi olmaktadır.

*Kadına dönüşmeyi* bir tür nesneleşme biçimi olarak ele alan Denise Riley, bu durumu cinselliğin -kadın bedeni üzerinden- bedenlenmesi olarak ifade eder (Riley, 1988:

97). Kadın bedeninin menstrüasyon döngüsü, kadınlığa geçişin bir aşaması olarak değerlendirilebilir ve bu durumda genç kızlar bedenlerinin onları kadınlığa zorla geçirdiği hissine kapılabilir (Riley, 2004: 139). Bir başka dönüşüm travması ise kadının ilk cinsel deneyimini yaşadığı noktada görülmektedir ve çoğu durumda kızlık zarının zedelenmesiyle gözle görülür bir dönüşüm süreci anlamına gelir. Cinselliği yaşamasıyla genç kızlığındaki saflıktan arınıp kadınlık kategorisine geçen kadın, artık daha farklı dayatmalara maruz kalacaktır. Genç kızlıktan kadınlığa geçiş aşaması olarak cinsel ilişki, dinamik bir süreç olarak kadın olmanın deneyimlerinden birisidir. Namusu ele aldığımız kültür yapısı düşünüldüğünde genç kızlar açısından ilk cinsel ilişki gerçek anlamda bir travmadır çünkü bu deneyim salt fiziksel bir aktiviteyi içermekle kalmaz, aynı zamanda duygusal, zihinsel, psikolojik ve ahlaki birçok edimi ve dönüşümü de beraberinde getirir (Blank, 2008: 369).

## II. 1. 2. Tarihte Kadın Bedeni

“Erkek çocuklarının eğitimi: Bir erkek gibi işe!

Kız çocuklarının eğitimi: Matmazel, ayaklarınız görünüyor.”

(Diderot, 1951: 196; aktaran: Pellegrin, 2008: 103).

Avrupa tarihindeki sosyalleşmenin bir örneği olan bu alıntı, kadın ve erkek bedeninin sembolik anlamını özetler. Eril bedenin fallusu ve erkekliği teşhir edilirken dişil bedenin örtünmesi, saklanması gerekmektedir.

Bedenlerin sembolik anlamından doğan yasalar ışığında erkeksilik ve kadınsılık bedenlerin tüm eylemlerine yansıtılmış durumdadır. Tarih boyunca cinsiyetlendirilmiş kadın bedeni, kadını aklın ve ruhun gerisinde doğaya ait olarak

konumlanmanın aracı olur (Riley, 1988: 18). İnsan neslinin yeniden üretimini sağlayan doğurganlığı, anaçlığı, menstrüasyon döngüsü, cinselliğinin meşruiyetini addeden bir mekanizma olarak sembolik anlamlar taşıyan himen yapısı gibi birçok bedensel nokta onu doğrudan sosyal teoriye konu yapar. Judith Butler'ın ifadesiyle erkeğin cisimsizleşmiş var oluşuna karşılık dişil beden cinsiyetlendirilmiş ve yadsınmış bir bedensellik olarak inşa edilmiştir (Butler, 2008: 59). Başka bir deyişle erkek bedeninin aksine kadın bedeni cinsiyetlendirilerek değersizleştirilmiştir.

Lisa Blackman'a göre kadın bedeni, bedenle bağlantılı ırk, cinsiyet ayrımcılığı gibi farklılıklar 'normal olan' ile öteki arasında oluşturulan farklılıklardan doğan bir kategoridir (Blackmen, 2008: 72).

İnsanlık tarihinde kadınların bedenleri neredeyse evrensel olarak ahlaki ve toplumsal açıdan tehdit edici bir unsur olarak görülmüştür (Suleiman, 1986; akt: Turner, 2011: 108). Özellikle cinsellik anlamında kadınlara karşı yaygın şekilde baskı mekanizması uygulanmıştır (Turner, 2011: 108).

Batı düşüncesi cinsellik konusunda kadın bedeniyle ilgili olarak önemli bir ikileme düşmektedir. Bir yanda lanetli ve günahkar Havva, diğer yanda ise kutsal bakire Meryem vardır. Havva'nın ilk günahı işleyen ve Adem'e günahı işleten oluşu, onun bir kadın olması diğer tüm kadınları da günahın taşıyıcısı, günaha davet eden şeytan beden olarak algılanmalarına neden olmuştur. Kadının bedeninin bu anlamda bir günah taşıması onun toplumda sosyal leke (damga) taşıması anlamına gelmektedir (Turner, 1996: 138). Buna karşıt olarak Hz. Meryem'in bakire olarak hamile kalması onun ruhundaki muazzamlığın bedenindeki yansıması anlamına gelmektedir (Sennett, 2008: 151). Bu iki kadın bedeni arasındaki etik ayrımı sağlayan şey ise cinsellik boyutunda olup bu tezin temel araştırma problemlerinden birisini oluşturan namus denen olgudur. İlk kadın, yani

şehvetiyle erkeği baştan çıkararak Havva namussuzluğun temsili iken diğer kadın Meryem bekaretini koruyarak Tanrı'nın lütfuna layık görülmüş ve namus timsali olmuştur.

Richard Sennett'in Batı uygarlığında beden ve şehri ele aldığı eseri *Ten ve Taş*'ta (2008) kadın ve erkek bedeninin Antik Yunan'daki konumuna ilişkin önemli ipuçları vardır. Buna göre, eril bedenler sıcaklığı, canlılığı simgelerler ve kamu alanında teşhir edilirler. Kadın bedenleri ise soğuktur, cansızlığı simgeler ve utanılacak bir şey olarak düşünülüp kamuya sunulmaktan kaçınılır (Sennett, 2008).

Ortaçağ dönemlerinden başlayıp aydınlanmaya yayılan süreçte bir problem olarak var olan insan bedeni, özelde kadın bedeni İslam ve Ortadoğu toplumları ile Hıristiyanlık açısından da önem teşkil etmiştir. Özellikle 15 ve 16. yüzyıllarda Avrupa'da erkeklerin dinsel uygulamalardan uzaklaşmasıyla gözünü tamamen kadın bedenine çeviren kilise, evlilik ve bekareti teşvik eden buyruklarıyla kadın bedenini dini açıdan yönetmekte sakınca görmemiştir. Çoğu zaman mevcut politik yapının odağında kalan kadın bedeni için durum, Avrupa'da da değişmemiştir. Özellikle 19. yüzyıl Viktoryen dönemde cinsellikten arınmış, "lady" (leydi) unvanını bedenleri vasıtasıyla taşımak zorunda kalan kadınlar (Vicinus, 1972: x-xi, akt: Bordo, 2011: 505) ismen hissetmeseler bile o dönemde namusun boyunduruğu altına girmişlerdir. Milliyetçilik bağlamında eril bedenler vatan ve namus savunmasını yapan kahramanlar olarak algılanırken kadın bedeni de doğurganlık haricinde güzel ve çekici olmaları özelliğiyle kahramanları besleyen nesnelere olarak düşünülür (Mostov, 1999: 96).

Kadın bedeni aynı zamanda bir değiş tokuş nesnesidir. Biyolojik özelliği nedeniyle insanın ve toplumdaki üst düzey görevleriyle erkek neslinin de üreticisi konumunda olan kadın bedeni meta değeri taşımaktadır (Turner, 1996: 186). Geleneksel toplumlarda ailenin mal varlığı açısından kadınlar potansiyel bir tehdittir. Çünkü onlar

evlenip başka ailelere gideceklerdir ve ensest tabusu yüzünden malın aile içinde kalacağını garantisi yoktur. Bundan dolayı aileler arasında kadınların değiş tokuşu yapılarak malvarlığı üzerinde bir düzen kurulmuş olmaktadır (Turner, 1996: 128).

Aydınlanma akabinde gelen sekülerleşme ile dinin buyruğundan kurtulan beden bu kez de tıbbın elinde bir güç nesnesine dönüşür. Kadın bedeninin tıbbi açıdan sağlıksız ve hasta olarak kabul edilişi ile birlikte kadın bedeni cinsel açıdan da histerik kabul edilerek erkek bedenine karşı yine düşük seviyede kalmıştır (Foucault, 2010; Turner, 1996).

Modern dönemle birlikte kapitalizmin yaygınlaşmasıyla beden tamamen bir tüketim aracı haline gelmiştir. Tüketimin hem öznesi hem de nesnesi olarak beden bu kez salt yaşamın odağı haline gelmiştir. Özellikle ilerleyen dönemlerde kapitalizmin tüketimi evrenselleştirmesiyle beden bambaşka boyutlar kazanmıştır. Tıp ve teknolojideki gelişimlerin de etkisiyle bedene müdahalede devrimler yaşanmış ve bu gelişmeler etik, toplumsal birçok sorunu da beraberinde getirmiştir. Modern çağda beden, benlikle anlam kazanmaktadır. Benlik ise, toplumsal dünyanın bedene geçirdiği kılıf ve gündelik yaşamdaki tüketim kültürü ile kurulur (Chaney, 1999). Özellikle güzel kadın bedeninin bir meta olarak kullanıldığı kesimlerde ortaya çıkan anoreksia, bulimia gibi hastalıklar da kadın bedeni bağlamında beden sosyolojisi ile sağlık sosyolojisini kesiştiren önemli bir başka noktayı örneklendirmektedir. Görsel meta dünyasının yarattığı ideal beden imajına uymaya çalışan genç kadınların yakalandığı bu hastalık aşırı kilo verme, hastalanıp ölme gibi tehlikeli durumlara gidebilmektedir.

Günümüzde iş yaşamına ve kariyerine fazlasıyla odaklanan ve tüketim ağlarının ortasında kalan kadın, bu sefer de aile hayatına adapte olmakta zorlanarak, erkekler açısından “evlenilebilirlik” kapasitesinden yoksun durumda kalmıştır (Bordo,

2011: 504). Geleneksel toplum habitusunda önemli bir sosyal sermaye alanı olarak görülen evlilik pazarının en önemli müşterisi kadındır. Bu bağlamda evlilik, kadın ve erkek arasında arzu ve hazdan uzak, çıkarıcı bir bedensel alışveriş güden ve kadının cinselliğini baltalayan bir yapıdır (Beauvoir, 2010: 25).

Foucault'nun iktidar erki olarak tanımladığı tıbbın kadın bedeni ve cinselliği üzerinde de yıkıcı bir etkisi vardır. Elifhan Köse'nin de ifade ettiği gibi; (Köse, 2009: 75) kadın bedeninin üreme yönü çok fazla göz önüne çıkartılarak namusu yerleştirmek için uygun bir düzlem yaratılmıştır. Kadın bedeni, toplumsal ve bir süre öncesine kadar hukuki açıdan da kadının kendisine ait olarak düşünülmemektedir. Kadın; "aile kurumu"nun himayesi altındadır ve onun bedenine, cinselliğine karşı işlenen suçlar doğrudan ona değil aile kurumuna yönelik bir tehdit oluşturmaktadır (Özbudun, 2011: 134). Bu özelliğinden dolayı "namus"a yönelik suçlar kadının kendisinden başka bir aile büyüğü ya da eşini bağlamaktadır.

Kadın bedenine ilişkin sorunların genellikle cinsellik noktasında toplandığını görmekteyiz. Bu nedenle kadın bedeninin lekeliğini ispatlayıcı ve namus olgusu bağlamında habitusunu oluşturan cinsellik, bir sonraki inceleme konumuzu oluşturmaktadır.

## **II. 2. Sorunlu Bir Beden Olarak Kadın Bedeni**

Sosyal teori zemininde bedenin ötelenmesine dayanak teşkil eden akıl-beden çatışmasının bir basamak altında eril beden-dişil beden dikotomisi vardır. Kadın ve erkek cinsiyeti arasında toplumsal hayatta görülebilen eşitsizlik bağlamlarının temelinde mevcut

olan bedensel farklılıklar bedenlerin eril-dişil şeklinde ikiye ayrılarak kategorileştirilmelerine sebep olur.

Kadın sorunsalının anatomik zeminini inşa ederek onu suistimale açık hale getiren en önemli araç kadının kendi bedenidir. Kadın bedeni eril bedeninin bir deneyim alanıdır ve normlar yoluyla kadının bedenlendiği yerdir (Diprose, 1994). Kadın bedenlerinin doğallıkları erkek kültürünün üzerinden kavramsallaştığı için (Rowbotham, 1998: 151) ona yönelik sorunlar çoğunlukla ataerkillik üzerinden sorgulanmaktadır. Kadın bedeni belli kültürel kodlar, normlar ve yasaların görünür kılındığı alandır (Braidotti, 2011: 103). Örneğin örtünme, bu tür kültürel, dinsel ya da politik bir yasanın örneği olarak kadın bedenini kuşatmanın önemli bir örneğini teşkil etmektedir.

Kadın bedeni, eril şiddetin ve arzunun meşru nesnesi olduğunu var oluşunun ilk evrelerinden itibaren öğrenmektedir (Zeybek, 2011: 234). Sosyalleşme yoluyla erkek çocuğu ve kız çocuğunun tabi olduğu farklı eğitim şekli, erkek çocuğa özgüven aşılarken kız çocuğuna da utanç ve erkeğin gerisinde olmayı öğretmektedir.

Kadın bedenine atfedilmiş günah ve sosyal damga olgusu, onları şehvetin doğası olarak tanımlamaktadır. Sahip olduğu dünyevi zenginlikler ile kadını ve erkeği baştan çıkararak kadın dünyası, kadını ruhu ve bedeni arasında sıkıştırmaktadır (Aksoy, 2009: 71). Bu sosyal damganın varlığı neticesinde *rasyonel varlıklar* olarak kabul edilen erkeklerin bu özellikleri sayesinde cinsel güdülerine hakim olabileceği, kadınlarınsa ussallıktan yoksun olarak duygularının esiri olup cinsel güdülerine hakim olamayacakları fikri kabul görür (İlkkaracan, 2004: 17). Bu nedenle akıl sahibi olarak erkekler yasaların da yardımıyla kadın bedeni üzerinde hakimiyet kurmaya yönlendirilir.

Kadın bedeni üzerinden üretilen kimlik politikaları, iktidarın mahreminin açığa çıktığı alan olarak tanımlanır (Foucault, 2010: 79, Berktaş, 2010:119). Kadın bedeninin

biyolojik yapısından dolayı menstrüasyon, doğurganlık, annelik gibi bedensel süreç ve doğanın zorunluluklarıyla baş etmek zorunda kalıp bu yolla mağduriyete uğraması, kadın bedeninden teori üretilmesinin meşruiyetinin doğduğu bağlamdır.

Kadını böyle bir noktaya koymak ve onun farklılığını eksiklik olarak görüp onu dışlamak, bazı görüşlere göre onun doğurma gücünden duyulan bir korkunun getirisi (Kristeva, 2004: 108). En doğal yeniden üretimin aracı olan kadın bedeni, toplum dengesini bozma ve yeniden inşa etme açısından muazzam bir araçtır. Bu bir yönüyle Tanrı'ya kafa tutma özelliği taşır (Kristeva, 2004: 128). Ancak doğurganlığı gerçek anlamda yaratıcı güç olarak görmeyerek doğurganlığına kaynak olarak erkek bedenini görmek daha fazla kabul görmektedir. Sahip olduğu *fallus* sayesinde döllemeyi gerçekleştirerek kadının doğurganlığının aksine gerçek anlamda üretici güç olan erkek bedeni biyolojik anlamda da üstün kabul edilmektedir. Kadını tarlaya erkeği tohumla indirgeyen görüş neticesinde tohum toprağa düşmedikçe toprakta bereket olmayacaktır (Delaney, 2009). Korunmaya ve gizlenmeye mahkum olan kadın bedeni, evlilik sözü konusu olduğunda tamamen erkek lehine kullanıma açılmaktadır. Sevişmek ve erkeğini cinsel açıdan tatmin etmek, kadının en temel görevlerindedir (Beauvoir, 2010: 17). Hindu gelenekleri ve Müslüman geleneklerinde adet kanı meselesi vardır. Bu kan döngüsü kadını kirleten bir süreç olarak görülür. Her kadın doğum yapmayabilir ya da cinsellik yaşamayabilir ancak hepsinde ortak olan adet kanıdır (Coward, 2006: 226) ve bu nedenle tüm kadınlar kirlidir.

Bir sonraki bölümde daha detaylı olarak incelenecek olan kadın bedeninin farklı bağlamlar ve yapılar bağlamında kuşatılmışlığına çoğu dönemde rastlanmaktadır. Gelenek, din, kapitalizm, ataerki yanında kadının bedenine dayalı olarak oluşturduğu benlik imajı da onun toplumsal hayatta ve teorik zemindeki konumunu belirlemektedir.



## II. 2. 1. Bir Tabu Olarak Kadın Cinselliği

Beden sorunsalının açıklandığı bir önceki bölümde cinselliğin kirlilik ile ilişkisinden söz edilmişti. Aynı bağlamda ikincil bir beden olarak kabul gören kadınların cinsellikle bağlantısı da bu sorunlu mekanizma üzerinden kurulmaktadır. Kadın bedeninin doğa ve kültür arasında kalmışlığı ve cinsiyete dayalı iş bölümü ekseninde filizlenen bir dünya anlayışı, cinsellik bağlamında da kadını tabiyete maruz bırakmaktadır. Cinsellik nihai hedefinin bedensel (kadın bedeni) denetimi kurmasıyla toplumsal bir olgu olur (Yıldız-Tahincioğlu, 2011: 39). Cinsellik, eylem sırasındaki sıvı boşalımı ve bedensel temas nedeniyle başlı başına pis bir iştir (Çınar, 2009: 45). Kadın bedeni; cinsellik ve üreme açısından muazzam bir organ olan erkeklik organından, yani erkeği erkek yapan *fallustan* yoksun olduğu için zaten aşağılık kabul edilmektedir (Battaglia, 2006: 149). Kadın bedeni bu ilişki sırasında “alıcı” konumdadır ve bedeni içerisine yabancı bir maddenin girişine maruz kaldığı için daha fazla kirlenir.

Aliye Çınar’ın da Mary Douglas’ın *Saflık ve Tehlike* isimli eserine atıf yaparak belirttiği gibi; tabular neyin günah ve yasak olduğunu belirleyerek sınır çizme konusunda işlevselliğe sahiptir (Douglas, 2007: 10-11; Çınar, 2009: 54). Tabu, her alanda kısıtlayıcı olabilen rasyonel olmayan yasaklar demektir (Erkal, Baloğlu ve Baloğlu, 1997: 279). Yapısalcı antropolog Levi Strauss kültürel görecelilik taşımayan, evrensel olarak nitelendirilecek tek tabunun akrabalar arasında cinsel ilişkiyi yasaklayan ‘ensest tabusu’ olduğunu söyler (Işık, 2000: 78). Ensesti doğadan kültüre geçiş durumunda kullanır ve başka hiçbir tabunun böyle bir özelliği yokken ve norm oluşturmanın hareketlerinin sembolik anlamı olan tek canlı varlık olan insana has olduğunu belirten Strauss, ensest tabusunun sorgulanması gibi bir şeyin söz konusu olmadığını, çünkü onun zaten verili

olduğunu da ekler (Işık, 2000).

Tabular toplumda iki temel anlamda işlev görür. Bunlardan ilki, ahlaka veya norma aykırı hareket etmeyi engelleyip eylemleri denetim altına almak, bundan daha genel olarak ise kültürün insan eylemlerinden çıkaracağı soyut kavramları anlamlandırmak adına var olduklarıdır (Blank, 2008: 365).

Cinsellik anatominin ötesinde eril ve dişil, aktif ve pasif şeklinde kutupsallaştırmayı mümkün kılar. Bu kutupsallaşmayı kullanan Gazali, kadının cinsel olarak baştan çıkarıcı etkisine gönderme yapar ve kadınların bu dünyaya bu güçlü cinsel enerjilerini doğru yolda kullanıp meşru yollardan çocuk doğurmak için gönderildiklerini ifade eder (Mernissi, 2004a: 37-53).

Cinsellik kadın için bir tabu olarak kurulur çünkü kadın bedeni günahkarlığıyla toplumsal düzene bir tehdittir. Düzensizlik toplumsal örüntüyü bozan bir şeydir ve örüntüyü bozan eylemler tabular yoluyla yasaklanmaya çalışılır. Düzensizliğe yol açan kirlетici bir eylem biçimi olarak cinsellik bu bağlamda kadınlar açısından bir tabuya dönüşebilmektedir.

Akrabalık sistemi içinde tabunun yarattığı sorunu çözenin yolu kadınların değiş tokuşundan geçer. Levi Strauss'a göre, akrabalık sisteminin işleyişini anlamak için değişime bakmak gereklidir. Erkek hiçbir zaman değişim nesnesi olmayacağı için, akrabalık sistemini örgütleyen şey kadınların alışveriş nesnesi olmasıdır. Farklı akrabalık grupları ve kabileler, halklar arasında kadınların alınıp verilmesiyle sağlanan evlilik temelli cinsellikle alışveriş tamamlanmış ve tabu yasağına uyulmuş olur. Dolayısıyla, enstet yasağının işleyişini ve akrabalık sisteminin devamını sağlayan şeyin kadının değişim nesnesi olduğunu söylemek mümkündür (Işık, 2000: 78-81).

Arzulayan beden dolayısıyla cinsel arzular benlik inşasına dönüşür (Touraine, 2007: 94) ve bu noktada kadın bir sorun olarak ortaya çıkar. Foucault, cinsel hazzı etik bir töz olarak görür ve ahlaki ve politik içeriğiyle birlikte cinsel haz daima güç alanı kapsamındadır (Foucault, 2010: 361). Bedensel ve ahlaki bir eylem alanı olarak yaptırımlara açık olan cinsellik böylelikle bireyselden çok, toplumsal bir eyleme dönüşen bir yapıya kapı açmaktadır. Cinsellik aynı zamanda kadınların kadınlıklarını yaşayıp zevk alabilecekleri bir alan olmasıyla da tehlike arz eden bir yapıya dönüşmektedir (Touraine, 2007). Akıl sahibi insan kendine sahip olmayı bilir (Foucault, 2010: 168) ancak akıldan yoksun olmasıyla kadın kendine sahip olamaz ve bedeni üzerinde denetim hakkına sahip değildir (Kaylı, 2010: 16). Kadın cinselliği tehlikeli bir şeydir çünkü kadınlar akıldan yoksun olduklarından baştan çıkarıcı olabildikleri kadar baştan çıkarılmaya da müsaitlerdir (Mostov, 1999: 100). Bu nedenle özellikle cinsellik düzleminde denetimlere tabi olacaktır.

Tıpkı cinsiyet gibi cinsellik de salt fizyolojik olmaktan çok toplumsallaşmış bir şeydir (Imam, 2004: 82). Ataerkil toplumlarda erkeğin cinselliği öncelenirken kadının cinselliği problemlidir ve kadın bağımsız bir cinsellik yaşadığında suçlu olarak değerlendirilir. Şeytanın cinsel ayartımlarla insanları aldattığından hareketle, kadının da cinselliğini kullanan bir büyücü damgası yemesi ve çeşitli suçlamalar ile cezalara maruz kalması çoğu kültürde rastlanan bir durumdur (Turner, 2011: 108).

Freud kadının akıl nosyonu bakımından erkekten aşağı konumda olmasını açıklarken kadının cinselliği üzerindeki baskıya ve kadının bunu kaldırmadaki acizliğine gönderme yapar. Ona göre kadın, cinselliği ile ilgili gerçekleri yaşamaya ya da sorgulamaya kalktığında karşılaşacağı toplumsal baskı mekanizmasından yılar. Çünkü bu baskılar onu sanki “ahlaksız” bir şey yapıyormuşçasına eleştirmektedir (Millett, 1987: 317).

Cinsiyetten farklı bir biçimde cinsel ideolojinin bir aracı olan cinsellikte erotikleştirilmiş egemenliğin uzantılarını görmek mümkündür. Kadınsal özellikler “erotikleştirilmiş bastırılmışlık” şeklinde ifade edildiğinde, kadının kendini güzel bir nesne olarak sunma zorunluluğu, pasif rol alması, kadının cinsellikte yalnızca bir cinsel kullanım aracı olması meşrulaşır (Yıldız-Tahincioğlu, 2011: 37-8).

Toplumsal hayatta eskiden beri dışlanan, küçümsenen bedenlerin başka bir bedenle birleşip onun bir parçası haline dönüştüğünde değerlendirildiğine yönelik Batılı bir bakış açısı (Pellegrin, 2008: 84) cinselliğin meşru alanı olan evliliğe işaret eder (Connell, 1998: 341; Sanford ve Donovan, 1999: 420-22). Kadın cinselliğini meşrulaştıran şey doğurganlığıdır (Sennett, 2008: 68). Batı’da özellikle 18 ve 19. yüzyıllarda yeni bir hayat üretmeye olanak tanıyan alan olarak cinsellik (Schilling, 1993: 77) evlilik yoluyla meşrulaşmıştır.

Kadın bedeninin erkek bedeniyle birleştiğinde üretkenlik kazanması, çeşitli metaforlarla anılmasına neden olmuştur. Örneğin erkeğin tohum, kadının ise tarla olduğu metaforu oldukça farklı kültürlerde benzer şekilde yer almıştır (Delaney, 2009; Chawla, 2006). Tarlanın ekilen tohum yoluyla bereketleniyor oluşu kadının da erkekle meşru yollarla üreme eylemini gerçekleştirmesi beklentisini doğurmaktadır.

Cinsellik birey, özel hayatı kapsamından alıp toplumsal normlar eşliğinde düzenlemiş ve evlilik gibi bir kurumsallaştırılmayla sınırlanmıştır. Esasında yasayla düzenlenemeyen bir alan olan özel alan, bu bağlamda kamusal alan gibi denetlenen bir alan olmaktadır (Yıldız-Tahincioğlu, 2011: 41). Luce Irigaray’a göre cinsellik, kişisel olmayıp toplumsal normlara içkindir (Irigaray, 2006: 14). Sosyal hayatta ve toplumsal düzende sembol oluşturmada pay sahibi olan cinsel kimlik, bu anlamda bireysel ve kolektif bilinç ile iç içedir (Tomm, 1992: 214).

Freud'un çalışmalarında önemli bir yer tutan histeri, ataerkil tıbbın önemli bir örneği olarak durmaktadır. 18-19. yüzyıllarda cinsellik söylemi ve güç dağılımı açısından toplumun düzeninin korunması için cinsel alanın ailenin içine sıkıştırılmasıyla ve kadınları cinselliğin tehlikeli bir şey olduğuna inandırmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Foucault, 1979; akt: Turner, 2011: 111).

Hayat kadınlığı ve para sosyolojisini tartıştığı makalesinde Georg Simmel, cinsellik gibi doğaya ait bir yaşam deneyiminin para ekonomisi içine yerleşmesini hayat kadınlığının kadınların doğasında oluşuna bağlar. Toplum nazarında kadın gündelik hayatta eyleme bütün benliği (ve bedeni) ile katılırken erkek benliğinin yalnızca bir kısmıyla bunu gerçekleştirir. Bu anlayış kadının beden, erkeğin akılla özdeşleştirmesinden doğar. Kadınlar cinsel ahlaksızlığa yakın değerlendirildiğinde toplum nazarında bir kez sadakatsizlik yapan kızın namusunu bütünüyle kaybettiği düşünülürken erkeğin benzer bir sadakatsizliği böyle bir namussuzluk olarak değerlendirilmez (Simmel, 2009: 130-131).

Cinselliğin kadın açısından tabu olarak kurulması benlik açısından da açıklanabilir. Erkeğin gözünün vicdanına mahkum olan kadınlar benlik saygılarını cinsellikleri yoluyla kazanırlar. Shere Hite'in ABD'li kadınlarla yaptığı görüşmeler sonucunda elde ettiği bulgu; kadını değerli kılan şeyin, erkeğini cinsel açıdan memnun etmesi olduğunu göstermiştir (Sanford ve Donovan, 1999: 433). Cinsellikle ilgili benlik saygısını yükselten bir diğer nokta bekaretle ilgilidir. Kadın evlendiği zaman temiz, yani bakire olmalıdır. Bu sayede eşine yakışır bir kadın olacak ve benlik saygısını erkeğin ve toplumun bedenine ilişkin onayıyla kazanacaktır (Sanford ve Donovan, 1999: 422-24).

## II. 2. 1. 1. Kadın Bedeninin İstismar Noktası Olarak Kızlık Zarı- Bekaret

Bir deneyim türü olarak cinselliğin etik ve sosyal teori açısından yarattığı problemin en önemli boyutunu kadın bedeninin anatomik yapısı oluşturmaktadır. Beden sosyolojisinin teorideki yerini ve bedeni ele almasını tartışırken bedenin yapılarının ve eylemlerinin farklı sembolik anlamlar taşıdığı ortaya çıkmıştır. Afrika kabilelerindeki inanışlar, Avrupa tarihi ve ABD’li genç kızların bekareti sorgulanır (Valenti, 2009: 10). Bekareti toplumun birleştirici ve ayrıştırıcı gücü bağlamında (Kottak, 2008: 497) bir simgedir. Kadının eylemini namus dışı olarak nitelendirmeye dayanak oluşturması sebebiyle bazı kadınları toplumdaki ayrıştıran namuslu kadınlarla toplum düzeninin devamını oluşturur.

Kadının namusunu cinselliğine indirgemedi en önemli istismar noktası kadın bedeninde bulunan “kızlık zarı”dır. Genel inanışa göre, genç kızın ilk cinsel birlikteliğinde yırtılan bu zar, bu özelliği sebebiyle bir kızın daha önce cinsel ilişkiye girip girmediğini kanıtlayan kanla kanıtlar. Bu zar bazı durumlarda esnektir ve cinsel birliktelik olsa bile kan akmayabilir. Biyolojik açıdan kızlık zarının cinsel saflığını kanıtlamada veya vücutta başka herhangi bir görevi yerine getirmede bir işlevi yoktur. Kadın ya da erkek bedenine sahip olmanın tek başına bir üstünlük durumuna yol açmadığı gibi bekaret zarına sahip olmakta biyolojik olarak bir üstünlüğü kanıtlamaz (Blank, 2008: 45). Ancak ifade ettiği sembolik anlam ve toplum gözünde taşıdığı değer göz önüne alındığında kızlık zarı denenecek önemli bir beden sosyolojisi problemi olarak anlam kazanır.

Bekaret kanının akması ile kızlıktan kadınlığa geçişin bir kirlilik referansı olarak gerçekleşmiş olması zaten ötekileştirilmiş ve ikinci cins olarak alçaltılmış kadınlık kategorisine yeni bir eklenti yapar.

Yunanca *hymen* “kızlık zarı ve aynı zamanda Evlilik Tanrıçası’na verilen ad” (Rose, 2010: 34) anlamına gelen kızlık zarı; TDK sözlüğünde “cinsel ilişkide bulunmamış kızların döl yolunu kısmen kapayan zar, himen” şeklinde tanımlanmıştır. Bekaret; arzudan arınmış olma, cinsel eylemden uzak durma, edilgen biçimde fiziksel eyleme maruz kalma anlamlarına gelmektedir (McClintock, 1993: 69). Batı Avrupa tarihinde genç kızın bekaretini kaybetmesi evlilik piyasasındaki değerini düşürür (Matthews-Griecon, 2008: 158).

Cinselliğin, bedeninin, genç kızlığın ve namusun sınırı olarak kızlık zarı simgesel bir anlam taşır. Kızlık zarı ve bekaret (Blank, 2008: 76) çocuğun meşruiyetini sağlayan bir sosyal yapı oluşturur. Bekaret bozulması toplumsal kirliliği simgeleştirdiğinden (Douglas, 2007: 154) evlilik ve gerdek gecesi ritüelleri toplumsal örüntüyü düzenlemede işlev sahibidir. Bekaret ve bekaret kanı önemlidir, çünkü kan tek başına “kadınlığa, üretkenliğe, doğurganlık vaadine gönderme yapar” (Kristeva, 2004: 134).

Bekareti anlamlandırmayla ilgili en yaygın hipotez, babalık/mülkiyet adıyla anılır ve bekaretin gebelik, çocuk yetiştirme, mülk edinme gibi ekonomik, sosyolojik ve ailesel birçok alanda belirli roller üstlenen bir yapı olduğudur (Blank, 2008: 74). Babadan damada verilen gelinin taşıdığı bir değer olarak bekaret, namus göstergesi olmasının yanı sıra maddi bir değere de karşılık gelmektedir. Damadın gelinin babasına ödediği başlık parasının yanı sıra geline gerdek gecesi ödediği *mehir* gelinin bekaretinin değeridir. Nitekim eski ahitte M.Ö. 7. yüzyılda yazılmış olduğu tahmin edilen yasa kitabına göre bakire çıkmayan gelinler yüzünden babalar bozuk mal vermekle suçlanır (Blank, 2008: 81). Buna ek olarak bir genç kızın bekareti onun çeyizinin bir parçası olarak değerlendirilebilir ve kocasına sunacağı en değerli hazinesidir (Blank, 2008: 175).

Tarih boyunca çoğu kültürde bekaretini kaybetmenin bir dönüşüm ayini

şeklinde uygulandığına rastlanır, (Blank, 2008: 166) ancak kızlık zarına verilen önem kültürlere göre değişkenlik göstermektedir. Örneğin antropolog Malinowski'nin gözlemlediği ve onun terimiyle bazı “ilkel” kabilelerde bu zar kız ergenliğe geçtiği zaman ailenin bir büyüğü tarafından elle veya çeşitli aletlerle delinerek genç kız böyle bir yükümlülükten kurtarılmış olur (Beauvoir, 1993a: 171).

Buna karşın Katolik kilisesinin anlayışında evlenmemiş erkekler “bekar” olarak nitelenirken evlenmemiş genç kızlar için bekar olmak aynı zamanda bakire olmak anlamına gelmektedir (Blank, 2008: 55). Oysa erkekler için bekar olmanın aynı zamanda bakir olmak anlamına gelmediği göz önüne alındığında bekaretin dişil olduğu anlaşılmaktadır.

Bekaret toplumsal cinsiyet kuramcılarının iddia ettiği gibi, insanın ve kültürün icat ettiği bir şeydir. Zeynep Direk; doğa yasası içindeki biyolojik gerçekliklerin önceden verili şemalar olduğunun altını çizer (Direk, 2009: 73). Böylelikle, kızlık zarının tek başına namusun referansı olarak durmadığını, ancak onu böyle bir işlevi sağlayan yapı olarak düşündüğümüzde bir anlam ifade edeceğini söylemek mümkündür.

Bekarete verilen önem akan kanla ilgilidir. Mary Douglas kanın genç kızlıktan kadınlığa, oğlanlıktan erkekliğe geçiş durumlarında olduğu gibi bedensel ve toplumsal geçiş durumlarında ortaya çıkan bir şey olduğu şeklindeki kolektif algıya dayanarak bekaret kanının toplumsal kirlilik ve kadınsal geçişlilik aşamalarında kazandığı önemin kaynağına işaret etmektedir (Douglas, 2007). İktidar mekanizmaları, toplumsal tabaka sistemleri, evlilik kurumsallığı bağlamları ve birçok farklı ritüelde önemli bir yeri olan kan (Foucault, 2010: 108), özellikle Müslüman toplumlarda çok önemli bir kavramdır. Kan genç kızlık-kadınlık ve sünnet olan oğlan çocuğunun erkekliğe geçişi bağlamındaki dönüştürücü işleve sahiptir. Marie-Helene Sauner-Leroy tarafından 1990-92, 2005-2006



yıllarında Batı Karadeniz ve Ege bölgesindeki birkaç köyde yapılan etnografi çalışmasına göre evlenme ve sünnet ritüelleri incelenmiş ve ortak yanları bulunmuştur. Her iki olay için de bir kan akması gerekliliği kanın simgesel anlamını gösterir. Sünnette yapılan işlemde dolayı akacak kan, evlenmede de gerdek gecesi kızın bekaret kanının akması bu ritüellerin sembolik anlamına kavuşmasını sağlar. Sünnet ritüelinde görülen kan ile evlilikte gerdek gecesinde akan kızlık zarı kanındaki bir diğer ortak payda, her iki durumda da bireyin erkekliğe ve kadınlığa dönüşünü simgelemesidir (Sauner-Leroy, 2011). Düğün ritüellerinden birisi olan gelin kızın beline sarılan kırmızı kuşak bekaretini simgeler.

“Mühürleyici zar” hipotezine göre eski Romalılar kızlarını ilk adetlerini görmeden evlendirirler. Bunun temelinde 20. yüzyılda dahi Orta ve Güney Amerika’da bazı topluluklarda ilk adet gören kızın akan kanının aslında onun bekaretini ayın bozduğuna inanılan mitik inanç yatmaktadır. Ay, bir erkek olmadığından kızlığı yavaş yavaş bozmakta böylece her ay adet kanaması gerçekleşmektedir (Blank, 2008: 102).

Türkiye’de namus algısının toplumsallığı ve yarattığı korkunun vardığı boyutları örneklendirmek için bekaret testi, yapay bekaret (kızlık zarı diktirme) gibi uygulamalar olduğunu bilmek yeterli olacaktır. Örneğin Nisan/Mayıs 1992 yılında 13 kadın doğum uzmanı ile metropol illerde yapılan görüşmeler sonucunda, evlilik öncesi cinsel ilişki yaşayan gençlerin ve gerdek gecesinde problem yaşayan çiftlerin sıklıkla bekaret kontrolü için muayeneye geldiği, bunlardan evlilik öncesi cinsel birleşme yaşayan genç kızların bakire çıkmama korkusu nedeniyle kızlık zarı diktirme operasyonları talep ettiği bilgilerine ulaşılmıştır (Cindoğlu, 2004: 122-125). Ataerkilliğin bekaret ve cinsellik temelli namus anlayışının geçersizliğini ispatlamada çok güçlü bir örnek olan bu uygulama Arap toplumlarında son 40-50 yıldır uygulanmaktadır (Mernissi, 2004b: 101). Bekaretin kanıtlayıcılığıyla ilgili bir uygulama olarak yapılan bekaret testleri Foucault’cu anlamda

tıbbi bilginin ve imkanların ideolojik bir güç olarak kullanılması anlamına gelmektedir. Çünkü gerçek anlamda bekaret testleri yargılayıcı sonuçlar vermemekte, ancak bedenın cinsellikle ilgili eylemlerinin sonuçlarıyla ilgili somut veri sağlaması beklenen bir soyutluğu simgelemektedir (Blank, 2008: 140-1).

### **II. 2. 1. 1. 1. Bekaretin Tarihi**

Kadının cinsel tutumunu ifade eden bekaret kavramına farklı kültürler, dinler ve toplumlarda rastlandığından daha önce bahsetmiştik. Bu kısımda da tarihsel olarak bedenın tarihi anlayışına paralel olarak bekaretin Batı kültüründe ve dinlerde ne anlama geldiğine kısaca değinilecektir.

Antik Yunanlı düşünür ve tanrıbilimcisi Thomas Aquinas birisi cinsel zevklere gönderme yapan ve diğeri Tanrı'nın erdemine ulaşmak anlamına gelen iki paradigmadan bahsederek, ölçülülük, erdemlilik ve iffetli olmanın en önemli dayanağından birisinin bekarete sahip olmak olduğunu ifade etmiştir (Blank, 2008: 47).

Bekaret ve Eski Yunanla ilgili olarak bilinmesi gereken önemli bir nokta, bakire bedenın yalnızca bir mal olarak değer görüyor olmasıdır. Bu bağlamda iffetlilik yoluyla kazanılan erdem daha çok erkeklere has bir değerdir. Bakire kadın bedeni bizim kültürümüzde olduğu gibi orada da evlilik açısından değer yükseltici bir nitelik taşımaktaydı. Aksi takdirde kadınlar köle olarak değerlendirilip yabancılaşmış bir beden olarak kullanılır (Blank, 2008. 199).

Hıristiyan kadın düşmanlığının bir aracı olan bekaret; Tanrı'yla birlik olmaya giden bir ilerleme ve bedenın ayartmalarına karşı gelişmiş bir denetim mekanizması olarak

işlev görmektedir (Blank, 2008: 219). Kilise döneminde “bedenin el değmemişliği ve cinsel edimden uzak kalışı” bedenden çok ruha yönelik bir tutumdur (Corbin, 2011a: 47). Bu bağlamda çağın Hıristiyanlık düşüncüsü bağlamında bedenin bakir kalışı ruhu yücelterek ruhun ve aklın bedene önceliğini yinelemektedir.

Aziz Augustine, bedenin kutsallığının parçaların bütünlüğünde olmadığını yazmış ve böylece bekaretin kaybı gibi durumlarda bedenin kutsallığını kaybettiği anlayışının yersiz olduğunu ifade etmişti. Böylece bekaret, bedenden alınıp ruha dönmüş oluyordu (Blank, 2008: 225).

*Eski dünya* adıyla ifade edilen Batılı Yahudi-Hıristiyan öğretilerinde bedene ve cinselliğe dair yaklaşımlardaki en önemli paradigma değişimi Hıristiyanlığın ortaya çıkışı ve Aziz Augustine’in ölümü arasında yaşanmıştır (Blank, 2008: 194). Aziz Augustine ile birlikte bedenin eyleminin ruhun kutsallığıyla bağlantısı ortadan kalkmışken Hıristiyanlıkla birlikte beden tekrar ruhun kutsallığını kirleten özne durumuna gelmiştir. Beden/ruh-zihin ikileminin yeni bir boyut kazanması ve cinselliğin haz amacından üremeye yönelik amaç değişimi kapsamında yaşanan bu paradigma değişimi, bekaret konusuna yaklaşımda da değişikliklere neden olmuştur.

Hıristiyanlığın bedeni kontrol altına alan bakışı bekaretin Batıda önem kazandığı tek dönem değildir. İlk Hıristiyanlığın ardından gelen Ortaçağ Avrupa’sı ve cinselliğin baskılandığı Viktorya dönemiyle birlikte bu dönem, Avrupa’nın ilk modern dönemini de kapsamaktadır. Ortadoğu ve Müslüman toplumlarda olduğu gibi o dönem İngilteresi’nde de genç kızın cinsel saflığını ifade eden himen kanı, bekaretin meşruiyeti açısından önemlidir (Ferguson, 2010: 99-105). Fransa’da ve Kinsey raporuna göre ABD’nin belli bölgelerinde bizde uygulanan “gerdek gecesi” ve “kanlı çarşaf” uygulamalarının görülmesi (Beauvoir, 2010: 33) bekaretin evrenselliği bakımından

önemlidir.

Hıristiyanlığın püriten manastır yaşamı ve cinselliği dizginleyen ideolojisine karşılık Protestanlık hareketleriyle birlikte evlilik ve meşru cinsellik yeniden kendini göstermekte ve bekaret kutsallığı simgelemese de evlilik pazarında bir değer olmaya geri dönmekteydi. Evlenmeden kaybedilen bakirelik muhtemel evlilik ihtimalini tehdit ettiği gerekçesiyle tehlikeli görünmekte, buna ek olarak bekaret ve cinsellik konusunda en çok söz sahibi olan olgu ise evlilik olmaktaydı (Blank, 2008: 283-4).

Batı dünyasında sekülerleşme sonrasında özgürleşen yaşamla birlikte bekaret konusunda da anlayışın değişmesine rağmen 19. yüzyılda bile bekaret genç kızı değerli kılan bir unsur olarak durmaktaydı ve genç kızın dokunulmamış, daha önce içine girilmemiş olan bedeni kızın kocasına sunacağı en değerli mirastı (Corbin, 2011b: 141).

## **II. 2. 1. 1. 2. Bekaret-Tecavüz İlişkisi**

Çoğunlukla kadınların başına gelen ve kadının istemi dışında gelişen cinsel ilişkiyi karşılayan tecavüz, bazen tek başına kadını toplum nazarında “namussuz” yapmaya yetmektedir. Avrupa’da bazı mahkemelerde bekaret kontrolünün tecavüzde kadının kışkırtıcılığını ölçme amacıyla yapılıyor olması oldukça iç burkucu bir uygulamadır (Corbin, 2011c: 188). Hıristiyanlık öncesi Batıda tecavüze uğrayan bir kadının bakire olup olmaması alacağı cezayı değiştirmekteydi (Blank, 2008: 198).

Tecavüz konusundaki gerçekleri ve kadınların düştüğü durumu anlamak adına Filistinli tecavüz mağdurlarıyla yapılan mülakatın sonuçlarının bir kısmını burada paylaşmak faydalı olabilir. Bu araştırma kapsamında görüşme yapılan katılımcılardan bir

tanesi, tecavüz sonucu hamile kalan ancak tıbbi açıdan hala bakire olan bir genç kızın annesidir. Bu durumda çare olarak kızlık zarını zedelemeyen kürtaj yapılmasını talep eden anne ve işlemi gerçekleştiren doktor tecavüz mağduresini sağlam kızlık zarıyla birlikte “namuslu kız” sıfatıyla topluma kazandırma amacındadır (Kevorkian, 2004: 219-220).

Aziz Augustine tarafından 4. yüzyılda savunulan bir görüşe göre tecavüze uğramak bekaret kaybına yol açmazdı çünkü kişinin bedeni cinselliğe teslim oluyormuş gibi görünse de fiziksel açıdan güçsüz olan kadın ruhu ve zihniyle, hatta bedeniyle bu edime direnmiştir (Blank, 2008: 51). Dolayısıyla aklın bu edimi gerçekleştirmediğinden hala bakire olarak değerlendirilir.

*Eski dünyada* bekaretle ilgili yasalar bekaretin ve genç kızın bedeninin yalnızca bir mal olarak görüldüğünü kanıtlar niteliktedir. M.Ö. 450 tarihlerindeki Girit yasalarına göre tecavüze uğrayan kadına değil de onun sahibi ya da efendisine ödeme yapılıyor olması bunu kanıtlamaktadır. Bekareti kaybetmek ya da birinin bekaretini almak o dönemde mal hırsızlığı ya da mal kaybı gibi görülmekteydi (Blank, 2008: 200).

*Cinselliğin Tarihi* adlı eserinde Foucault (2010), evli olsun veya olmasın bir kadının ırzına geçmenin kadının bedenine yönelik bir saldırıyken, kadını baştan çıkarma kadından çok onun babasına, kocasına, kısacası onun sahibinin iktidarına karşı bir saldırıyı ifade eder (Foucault, 2010: 227). Bu açıklama kadının namusunun bir aile meselesine dönüşerek namus cinayeti haline gelmesini açıklamaktadır.

## **II. 2. 1. 2. Kadın Bedeni ve Cinselliği Üzerinde Politik Bir Denetim Olarak Evlilik ve Annelik**

Sorunlu bedenleriyle toplum açısından tehlike arz eden kadın bedenleri kamusal alanda da hoş karşılanmayacaktır ve ideal mekanları aile içi olmaktadır (Riley, 1988: 51). Evlilik aynı zamanda bekaret kaybı ve cinsel ilişkinin toplumsal açıdan onaylanan (Blank, 2008: 171) biçimidir.

Kadın cinselliğini meşrulaştıran evlilik kurumunu, kadının kocasına hizmet edeceği meşru bir alan olarak okumak mümkündür. Bu bağlamda kadın kocasını tatmin ederek ve ona çocuklar doğurarak hizmetini tamamlayacaktır. Kadının babası belli çocuklar doğurması (Kaylı, 2010: 75) yalnızca eşinin değil toplumun da ondan beklediği bir görevdir.

Michel Foucault cinselliğin tarihini açıklarken modern dönemde kontrol altına alınması noktasında evlilik ve anneliğe önemli bir vurgu yapar. “Cinselleştirilen” ilk insanların başında geldiğini iddia ettiği boşa olan kadın, toplum gözünde bir değer olarak kabul edilebileceği yegane kurum olan evlilik ve aile içinde karılık ve annelik görevlerini üstlenmek durumunda kalacaktır (Foucault, 2010: 91). Kadının bedeni ailenin ve toplumun bir malıdır ve cinselliği de bu sınırlar dahilinde kontrol altında olmalıdır.

Çok güçlü bir kadınlık deneyimi olarak annelik; bedene ilişkin problemlerden nüfus kontrolünü de ilgilendirmesiyle kadın bedeninin ayrıksılığının bir başka yönünü temsil eder (Riley, 1988: 99). Bir sosyal politika malzemesi olarak nüfus üzerinde kurulmaya çalışılan denetimler en başta kadınları ilgilendirir. Doğurganlığını kontrol altına almak bir anlamda kadınların cinselliğini de denetim altına almak ve bedenleri üzerinde

hüküm sürmek anlamına gelir.

Psikanalitik kuramcı Nancy Chodorow, kadın benliğine biçilen ve bir değer olarak üretilen “annelik”in toplum tarafından oluşturulup kadına yüklendiğini belirtir. Anneye ve dolayısıyla toplumun değerlerine uyum sağlayarak büyüyen kız çocuğu yeni bir anne adayıdır. Psikanalitik kuram çerçevesinde bunu kız çocuğun annesinden daha geç kopması sebebiyle gireceği yeni bir anne çocuk ilişkisi içinde bulacağını düşünen kız çocuğu, ‘namusunu koruyarak!’ yeni bir aile kurduğunda benliğini de oluşturmuş olacaktır. Bu yaklaşımı; uyum, sevgi, bağlılık gibi kavramları kadınla, arzu, şehvet gibi kavramları da erkekle eşleştirmesi gerekçesiyle eleştiren Nazan Aksoy, bu bakış açısını mevcut ataerkil düzende toplumsal rolleri meşrulaştıran bir yaklaşım olarak görür (Aksoy, 2009: 51). Sözde ilerlemenin ve çağdaşlaşmanın yaşandığı modernleşme döneminde adeta “vitrin” gibi kullanılan kadınlar; Mustafa Tekin’in ifadesiyle “aydın kadın” imgesiyle birlikte bedeni denetlenerek istenilen portreye oturtulmuş verili bir kadınlık durumunu ifade eder (Tekin, 2004: 95-96).

Bu durum psikolojik perspektifte analiz edilirse; öteki (beden/benlik) ile tam olarak iletişime ve etkileşime geçemeyen bir kişilik durumunun söz konusu olduğu görülür. Toplumsal ve kültürel yapılandırmalar ve özellikle ataerkil düzen ışığında erkekleri (Sarıbay, 2000: 131) genel olarak böyle bir kişilikte düşünmek mümkündür. *Öteki* olan kadın ise erkeğin etkileşime geçeceği diğer beden olmaktan ziyade erkeğin narsistik kişiliğinde yalnızca sahip olabileceği bir nesneye dönüşür ve namus gibi değer yargıları da onun bedenini denetlemede önemli bir koz olur. Erkek, kadın bedeniyle etkileşimde olmayacak; ona yalnızca sahip olacaktır.

Germaine Tillion’un *Harem ve Kuzenler* (2006) adlı eserinde işlediği kadını ailenin ve sahip olunan arazinin bir parçası olarak görmesine bağlı olarak namusun nesnesi

yapan Ortadoğu ve Akdeniz ülkelerine has olan gelenekte “sahip olma” güdüsü ağır basar (Tillion, 2006). Dolayısıyla kadın evlilikte bir meta işlevi görmektedir.

Kadın bedeni, ancak belli bir siyasal kisveye büründürüldüğü anda görünür olmaktadır (Riley, 1988: 106). Ataerkil zihniyet içerisinde konumlandırılarak kadın kendini belli sosyal yaptırımlar içinde bulur. Kadın dediğimizde akla anne, genç kız, kız kardeş, kız çocuk gibi belli bir değer bütünlüğü ve sosyal rol kalıbı içerisinde bir kadın imajı gelmesi de bu şekilde açıklanabilir. Aile kurumunun dışında kalan, bekar, yalnız kadınlar “hiç kimse”nin kadını olarak damgalanmakta (Özbudun, 2011: 135) ve herkesin kadını olarak görülmektedir.

### **II. 3. Bedenin Şekillendirdiği Bir Ötekilik Biçimi: Kadının Benliği**

Sosyolojik bir problem olarak kadının ve bedeninin sorunsallığı ele alınırken kadının kendi içindeki *beni* ve ötekinin gördüğü ben; sorunun önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Daha açık bir deyişle, erkek dünyasının ve toplumun gördüğü kadınla kadın arasındaki fark, kadının sosyolojik sorununun bir başka ifade biçimidir. Kadının cinselliği sorunsalının önemli bir gerekçesini Deniz Kandiyoti cinsel kimliklerine dayalı bir benlik algısı kurmalarında görür (Kandiyoti, 2011: 88).

Judith Butler ve Michel Foucault’nun biyo-iktidar kuramı bağlamında iktidar mekanizması ilk önce özneyi kurar ve daha sonra bu özneyi cinsellikle donatır. Arzu öznenin kurulumu aşamasında zaten bilinir ve özneyi korumak amacıyla yasaklanmıştır. Bu da cinsel kimliğin hem üretken hem de yasaklayıcı bir bilinçle oluştuğu anlamına gelir ve cinsellik hem üretici hem de kendini yok edici bir bağlam taşır (Butler, 2005b: 100).



Kadın araştırmalarındaki etkili bir yaklaşım; kadınların kimliklerini oluşturma sũreçlerinde bir başkasına ihtiyaç duyduklarını, “başkası” ile kurdukları ilişkiyi ˆnemsediklerini ve kadınların bireyleşmelerinde de kendi bilincini bulmadan ˆnce başka bilinçleri fark ettiğini ˆne sũrmektedir (Aksoy, 2009: 63). Bu bakış doğrultusunda kadının benliğinin ve kimliğinin oluşmasında toplumla ve erkekler ile iletişiminin ˆok ˆnemli bir rol oynadığını sˆylemek mũmkũn olur. Bu konuda ˆıkaracađımız bir diğer sonuç ise bedenleri sebebiyle toplumda eksik varlıklar olarak gˆrũlen kadınların dũřũk benlik saygısı kazanmada ve kimliklerini edilgen biçimde inşa etmelerinin temelinde bedenlerinin oynadığı roldũr. Kadın sorununun bir boyutunu benlik oluşturma ve değerlerin iˆselleřtirilerek benimsenmesinde gˆren Alain Touraine’nin (Touraine, 2007: 75) yaklaşımı bu tezde savunulanlarla oldukça tutarlıdır.

Kadın; Georg Wilhelm Friedrich Hegel’de eksik bir ˆznedir; bedenselliği ve akıldan yoksunluğu gerekçesiyle etik bir varlık olduğu iˆin de erkeğe tabidir (Kaylı, 2010: 45). Rasyonel bir varlık olmayan kadın bu nedenle benliğini de bedenine dayalı olarak kazanacaktır. Bedenin dũřũnce tarihinde ve sosyal teorideki aşağılanmışlığı gˆz ˆnũne alındığında kadın benliğinin de bir ˆtekilik biçimi olarak kurulması kaˆınılmazdır.

Benlik; sembolik etkileşim kuramına gˆre toplumla etkileşim yoluyla değerlen ve biçimlendirilen ve bireyin kendiliğini toplumla bağdaştırdığı yansımasıdır (Charon, 2001: 160). Sosyal etkileşim ve sosyalleşme yoluyla bireyler benlik ve kimliklerini toplumda kazanırlar. Toplumda bireylerin bir kendilik kũltũrũ iˆinde yoğrularak ahlaksal ˆznelere dˆnũřtũklerinin altını ˆizen Foucault (Foucault, 2010: 139), bir anlamda benliğe ve kimliğe gˆnderme yapmaktadır. Kendilik kũltũrũ iˆinde kadını dikkate aldığımızda kendi habitusundaki ahlaksal ˆerˆeve iˆine girerek kendiliğini bu Şekilde kazanacağını fark etmek zor olmayacaktır. *Cinselliğin Tarihi* (2010) adlı eserinde kendilik pratiğinin

toplumsal bir pratik oluşturacağını söyleyen Foucault, bu kendilik pratiğinin tıbbi kaygının özel ve kamusal anlamda bedene gösterilen ilgisiyle son bulduğunu açıklar (Foucault, 2010: 351). Namus ve bekaret bu anlamda kadının benliğinin kuruluşunda tıbbi bir ahlak pratiği olarak yer bulur.

Kendilik kültürü denen şey Foucault'ya göre bireyin kendisini tıbbın inşasında ahlaksal bir özne olarak kurmasından başka bir şey değildir (Foucault, 2010: 361). Foucault'nun kimlik inşası, öznenin kendine tabi kılan iktidar sayesinde olduğu iddiasındadır. Hatta ona göre bu özerk özneleşme sürecinde tabiyet radikal ve sürekli bir bağımlılık anlamına gelmektedir (Butler, 2005b: 82). Çünkü cinselleştirilmiş olan özne kazandığı cinsel kimlik çerçevesinde toplumda yer bulmaya devam edecektir. Bu durumda kadın özne, cinsel kimliğini bedeninin kadınsılığı bağlamında kazanmış olduğu için sosyal hayatta bu rolüyle var olacaktır.

Politik inşa bağlamında kimliği toplumsallık içinde bir bireyselleşme süreci olarak ele alan Fatmagül Berktaş (Berktaş, 2010: 116); böylece kadının kimliğini kazanmasını da feminist bir düzlemde açıklamaktadır. Bu tür bir bağlamda benlik imgesinin oluşumuyla paralel olarak kabul edebileceğimiz kimlik oluşumu süreci de sosyalleşmenin bir boyutu olarak karşımıza çıkar. Sosyolojik bir algıyla kimlik bağlamında öznelliği; bireyin davranışı ve anlam yetisini çözmek anlamında kullanabileceğimizi savunan Berktaş'ın (Berktaş, 2010: 118) bu savını kadınların sosyal etkileşimcilik anlamında namusu nasıl içselleştirdiğini anlama noktasında düşünebiliriz.

Arzulayan ve tehdit edilen beden arasındaki çatışma Alain Touraine'e göre kadınlardaki benlik kaygısının temelini oluşturmaktadır (Touraine, 2007: 83). Arzulayan bedeni dünyada var olma çabasıyla toplumsal normlarla baskı altında kalan kadın bedeni bu iki dünya arasında ikircikli bir noktada kalmaktadır. Goffman'a göre benlik tüm

düzenlemelerin ürünüdür (Goffman, 2009: 234). Sorunlu bedeni kadını toplumsal hayatta birçok düzenlemeye tabi tuttuğundan kadın benliği tüm düzenlemeleri içinde barındırır.

Toplum bir yandan bireyleri etkileşim yoluyla dönüştürürken bir yandan da kişileri etiketler (Charon, 2001: 73). Bazı durumlarda *sosyal damgaya* dönüşebilen ve bireyin toplumda nesneye dönüşmesinin bir ifadesi olan bu etiketleme süreci (Charon, 2001: 72) kadınlar için bir aşağılanma biçimine dönüşür. Tarihsel olarak aşağı görülmüş ve çoğu zaman kamusal düzenden dışlanmış olan kadın özel hayatında da erkekle olan ilişkisinde ben olamamaktadır (Goffman, 2009: 113).

Erving Goffman'ın yaşamı tiyatro dramaturjisiyle anlattığı eserindeki terminolojisinde, kadın erkekle olan iletişimde sahnede olandır ve rol yapması gerekir. Seyirciler erkektir ve bir anlamda ahlak tacirliği yaparak kadını seyrederek. Kadın bedeni ve kadınlık imgesi, ideal seyircisi hep erkekmiş gibi düzenlenir (Burger, 1995: 63-63; akt: Bağlı, 2011: 228) ve bu da kadının bedenini ve cinselliğini erkek gözüyle değerlendirmesi, cinselliğini ve bedenini yalnızca erkek için var etmesi, cinselliğini kuralları dahilinde yaşamak için hep bir başkasına, erkeğine muhtaç olması anlamına gelmektedir (Bağlı, 2011: 228). Kendisini böyle bir sosyal grup önünde bulan kadınlar her hareketinde -utanç-güdüleriyle karşı karşıya kalacağından benliğini yaşayamaz ve kendisi olamaz (Goffman, 2009).

Bu performatif zemin çerçevesinde düşünüldüğünde kadının kimliği erkeğe güvence vermek için oluşturulmaktadır (Riley, 1988: 38). Anne, eş, çocuk, kardeş, vs. olarak kadınlar erkeğin varlığını baki kılmak ve onurlandırmak adına kimlik kazanırlar. Zaten birçok yönüyle edilgin bir varlık olan kadın, (Kristeva, 2004: 101) kendine benimsetilen düşük benlik saygısı sonucu kimliğini de böyle bir düşünceyle oluşturacaktır. Beden sosyolojisi parametrede birçok kuram, inanış ve düşünür bakımından akla karşıt

olarak doğayla eşleştirilen kadın, bunun acısını en fazla aklın yüceltiği rasyonalizm bağlamında görmüştür. Nitekim Otto Weininger akıllı kadınların doğaya aykırılık sunduğunu ifade ederek akılla erkeği doğayla kadını özdeşleştiren zihniyeti bize hatırlatan bir başka isimdir (Millett, 1987: 304-5).

Kadınlardaki düşük benlik saygısının en önemli sebebi benliğin bedene dayalı olarak inşa edilmesidir. Bedenlerini ve kadınlıklarını bedene ve kadın bedenine yüklenen olumsuz anlayış doğrultusunda şekillendiren kadınlar bedenlerine yabancılaşmış olurlar. Yaşadıkları kadınlık deneyimlerini utanç verici olarak yorumlayan kadınlar bu anlamda kendilerini değersiz olarak kabul edebilirler. Kendilerini bedenlerine yabancı hisseden kadınlarda düşük benlik saygısı görülme ihtimali yüksektir. Beden üzerinden kimlik oluşturmak, uzun zaman boyunca kadınlar için kaçınılmaz bir durum olarak görülmekteydi. Kadının bedeni, hayatla arasına hep mesafe koyan, zihne karşıt olarak kadını kendi tarihinde bile özne değil nesne yapan bir kategoridir (Aksoy, 2009: 40-47). Bedenleri zihne içkin değil de zihinden bağımsız, bir eşya gibi sahip olunan bir nesne olarak algıladığımızda bu yabancılaşma hissini doğal olacağını söyleyen Sanford ve Donovan'a göre, bize küçük yaşlardan itibaren kendimizi bedenlere sahip zihinler olarak düşünmemiz gerektiği öğretilir (Sanford ve Donovan, 1999: 402). Bu durum da bedenleri zihnin üzerinde taşınması gereken bir yük olarak kurar ve küçük yaşlardan itibaren bedene sahip olmak benliği beden konusunda şartlandırır.

Kadınların benlik oluşturmada önemli bir bağlam tezin sonraki bölümünde detaylıca incelenecek olan milliyetçilik-namus ilişkisinden filizlenmektedir. Ulusçuluk ve modernleşme akımlarının yayılmasıyla birlikte belli bir kültürel kimlik projesi de oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu projenin beden sosyolojisi açısından önem arz eden bağı ise kadınların doğurganlığının projenin temel noktalarından birisi oluşudur. *Kurgulanmış*

*Benlikler* (2009) isimli kitabında Cumhuriyet döneminden günümüze kadarki kadın otobiyografilerini inceleyen edebiyatçı Nazan Aksoy, Osmanlı ve sonrasındaki Cumhuriyet dönemi ideolojilerinin kadınları dönüştürmesinden bahseder (Aksoy, 2009).

Özellikle üçüncü dünya ülkelerini etkilemiş olan Birinci Dünya Savaşı sonrası emperyalizmden kaçış ve milliyetçilik çağrısıyla oluşturulan milli kimlik yaratma politikası ailenin ve değerlerin taşıyıcısı olarak kadına birçok görev yüklemiştir. Bu tür ülkelerde gelişmenin önünde bir engel olarak duran İslam geleneği, Türkiye’de laiklik yoluyla aşılmaya çalışılmıştır. Aydınlanmanın kaynağı olarak görülen Batı medeniyeti hedef olarak seçilmiş, böylelikle oluşturulmaya çalışılan kadın profili ‘aydınlanmış Batılı kadın’ çizgisinde olmuştur (Jayawardena, 1986: 4-7). Ancak, bu durumu namus ekseninde ele aldığımızda kadınlar açısından olumlu bir gelişme yaşanmamıştır. Yukarıda bahsedildiği şekilde, milli kimlik yaratma projesinde aile çok önemli bir birim olarak karşımıza çıkar. Geleneklerimizdeki ‘*Yuvayı dişi kuş yapar.*’ atasözünün ön gördüğü biçimde evde anne ve eş olarak kadın, bu kimlik yaratımı projesi içinde kendine biçilmiş rollerle kuşatılır. Bu kuşatmanın en etkin yollarından birisi olarak eğitimi gören Kumari Jayawardena (Jayawardena, 1986: 7), üçüncü dünya ülkelerinde feminizm ve milliyetçiliği ele alırken milli eğitim ve okullaşmanın bu ülkelerde neden bu kadar ön planda olduğunu da bu gerekçeyle açıklığa kavuşturur. Yaratılan yeni kadın, ev dışında var olma hakkını kazanmış olabilir; ancak bunu milli kültürün savunucusu olarak yapmak onun en önemli sorumluluğudur (Jayawardena, 1986: 14). “İdeal kadın” olarak modern dünyada kadınlar özgürlüklerini yaşayarak toplum hayatında var olmalı, ancak eş ve anne olarak evinde de sorumluluklarını terk etmemelidir. Kamu hayatında boy gösterirken cinsiyetsiz olmalı, cinselliğini geri planda tutarak iffetli olmalıdır (Aksoy, 2009: 116, 133).

İnsanın benlik oluşumunda ahlaki bir temellendirme yapmak gerekirse onun psikolojik durumu ile birlikte ‘vicdan’ karşımıza çıkar. Belli bir davranış şekli hakkında karar verme durumunda bireysel yargı ve toplum yargısı arasında çıkabilecek bir çatışmayı kollektif bir yapıya sahip olan vicdan çözecektir. Psikanalitik kuramcı Freud’un kişilik kuramında *süperego*ya karşılık olarak düşünülebilecek olan vicdan, toplumun değerler bütünüünün bireyin bilincindeki yansıması olarak düşünülebilir. Vicdanı bireyin ahlaktan arınmış benliğinin tam karşısında gören Erol Güngör, bu nedenle bireyin vicdana (kamu vicdanına) aykırı davranışlarda bulunduğu zamanlarda suçluluk hissettiğini söyler (Güngör, 2008: 65). “Kurallar” dışında bir cinsel deneyim yaşadığında suçluluk hissettiren, kadına kendisini “namussuz” hissettiren de böyle bir mekanizmadır. Kadının benlik oluşumunda bu tür bir vicdan kategorisi temel rol oynamaktadır.

### II. 3. 1. Kadının İdeolojik Çağrılması

Benliği ve kimliği açıklamada, özellikle kimliklerin oluşturulup kurgulanmasında psikanalizin siyasi boyutu önem kazanır (Rose, 2010: 17). Bireyler, kendilerine seslenen isimle özneleşirler (Çınar, 2010; 2011). Louise Althusser, yasamın bireyi çağırması olgusundan dilin söylemsel inşası şeklinde bahseder. Örneğin kadın, yasaya tabi olarak çağrıldığında bu şekilde algılanır (Çınar, 2011). Ancak bu tür bir inşa bireyi tahakküm altında bir nesne olarak inşa eder. Bu bağlamda Althusser’in ideoloji kavramı dahilinde ürettiği “çağırılma” kavramı ile Otto Fenichel’in analizinde siyasi üst yapının bir ideoloji olarak toplumsal normlara yedirilmesi ve bunun da bireylerin ideolojilerin tuzağında kalması bağlamı birbirini tamamlar (Fenichel, 1934; 1955: 107; aktaran: Rose, 2010: 18). Juliet Mitchell Marksistlerin savunduğu toplumun normlar

yoluyla ideolojikleştirilmesine vurgu yapar. Ancak Mitchell bu bağlamda psikanalize atıfta bulunur ve bilinçdışı da hesaba katarak toplumsal normlar ve ideolojiler yoluyla bireylerin dönüşümünü, özellikle kadınların kadınlığa geçişini yorumlamada dolaylı ve pasif süreçleri de işin içine katmış olur. Cinsler doğal olan bedenleri üzerinde bilinçli ve bilinçdışı süreçlere maruz kalarak kendilerini toplumsal dünyanın sınırları içinde bulurlar (Mitchell, 1984; aktaran: Rose, 2010: 19).

Bir kurallar dizini olarak dil; bedenin şekillendirilmesinde kullanılarak sembolik varoluşumuzu ifade eder. Kültür kuramcısı ve eleştirmeni Terry Eagleton'un ifade ettiği şekliyle bize hayatta bir edim alanı açan bu sembolik yapı (Eagleton, 2011: 116), kadına yönelik politikalar ışığında inşa edici bir yapıya dönüşür. Yapısalcı kurama bağlı olarak dil belli bir düzene bağımlılığı ve bu dilin kullanımıyla bu düzen içerisinde olmayı ifade eder (Kristeva, 2004: 97).

Kadın bedeni, doğa ve kültür arasında arada kalmış bir konumdadır. Dilin kurgusallığı bağlamında doğanın vahşiliği ve dokunulmamişliği ile kültürün yapılandırılmışlığı arasından üretilen bilgi (kadınlık bilgisi), kadının bu arada kalmışlığının ışığında dişil özneliği dillendirir (Tomm, 1992: 212).

Judith Butler, kadının ataerkil sistemdeki konumunu açıklama çabasında “*ideolojik çağrılma*”yı kullanır. Bunu yaparken de, Hegel’in köle-efendi diyalektiğini göz ardı etmez. Buna göre, efendi; kendi vücudunu gövdesiz bir arzu olarak konumlandırmış ve gövdesi olma görevini köleye buyurmuştur. Benzer şekilde kadın da, erkeğin gölgesi olarak varlığını -tözden, özerklikten yoksun- olarak kurar. Doğal olarak baş eğmeye, itaat etmeye eğilimli kabul edilen kadınlar erkeklerin köleliğini bu şekilde benimserler. Ancak feminist tavır; bu diyalektiği karşıtlık-ötekilik yoluyla kurar ve ‘ben’in ancak ‘öteki’nin bedenlenmiş fantezisi olduğunu, kendi içinde kurulan bir şey olmadığını söyleyerek

eleştirel ve özgün bir bakış açısı sergiler (Zizek, 2007: 309). Bu bağlamda ben diğerinin kölesi olmak bir yana, ötekinin varlığı için var olmak ve dilsel olarak kurulmak zorundadır. Daha açık olmak gerekirse, erkeğin otoritesinin meşruiyeti için kadına gereksinimi vardır. Bir diğer anlamda erkek, neslinin devamı için kadın bedenine muhtaçtır. Ancak özneleşme sürecinde kadına karşı bu yaklaşımlar sergilenmez ve efendi-köle diyalektiğine benzer şekilde efendi konumunda erkeğe karşı aşağı konumda bulunan kadın dilde bu şekilde yer bulur.

Kendini bir çağrı içinde tanımlayan bu yaklaşım, kuşkusuz yanlış anlamaları da içerecek; özneleştirilme aşamalarını sekteye uğratacaktır (Zizek, 2007: 310). Örneğin toplum içinde birinin “bu kadın” diyerek hayat kadınlarına sözlü saldırıda bulunduğunu varsayalım. O sırada sokaktan geçmekte olan başka bir kadın, zina etmiş, yani o toplum için geçerli bir sosyal norma aykırı biçimde hareket etmiş durumda olabilir. Bunun suçluluğunu içinde hisseden kadın, etraftan kimsenin kendi yaşadıklarını bilmemesine rağmen, hayat kadınına yöneltilen hakaretleri kendi üzerine alıp orada savunmaya geçebilir. Böyle yaparak bu kadın; kendini hayat kadınına yapılan hakaretlerin muhatabı olarak özneleştirmiş, kendi benliğini suçluluk psikolojisi içinde yapılandırmış olacaktır.

Deniz Kandiyoti'nin *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar, Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler* (2011) adlı eserinde kadın kimliğini farklı isimlerle ifade ediliyor oluşu dönemsel siyaset politikalarını örneklendirmekle beraber kadınlığın toplumdaki durumunu açıklamaktadır.

Kadınları namussuzlukla suçlamaya yarayacak bir sıfat olarak *hayat kadını* gibi argo kelimeler mevcutken, heteroseksüel manada erkekler için böyle bir sıfat türetilmiş değildir (Sanford ve Donovan, 1996: 425). Bu noktayı kanıtlayacak bir sav olması bakımından, kadının cinselliğinin ahlaki bakımdan bozulması ile dildeki yozlaşmanın eş



zamanlı yürümesi (Rose, 2010: 106) gerçek anlamda önem taşıyan bir argümandır. Avrupa’da modernleşme öncesi dönem olan bu süreç gibi (bkz. *George Eliot ve Seyirlik Kadın*; aktaran: Rose, 2010: 96-114) kendi kültürümüzde dilimizde küfürlerin çoğu kadın cinselliği ile ilgilidir. Kadın ve erkek arasındaki cinsel ilişkinin dilde “kadınla yatmak, kadını becermek, kadını düzmek ya da kadının erkeğe vermesi” şeklinde ifade edilmesi dildeki kadın ve cinsellik değerini aşağılık şekilde sunmaya örnek olarak gösterilebilir (Corbin, 2011b: 144).

### **BÖLÜM III: SOSYOLOJİK BİR OLGU OLARAK NAMUS**

Tezin bu bölümünde şimdiye kadar işlenmiş olan beden ve kadın bedeni sorunsalı temelinde namusun etkileşimsel bir değer olarak toplumsal cinsiyet ve beden sosyolojisi bakımından sorunsallığı açıklanmaya çalışılacaktır. Kadın bedeni ve cinselliği göz önüne alındığında bireyin kendisinden ziyade topluma ait bir sorun olarak kamusal bir nitelik kazanan namus problemi bedensel gerçekliğini de içinde barındırmaya devam etmektedir. Toplumun bekasını temsil eden düzende gedikler açan beden kadın bedeni nezdindeki temsili, namus sorununun önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Birçok öğretilerde ve toplumsal değer sisteminde düzen yıkıcı bir eylem biçimi olarak değerlendirilen cinsellik ise sorunun bir başka boyutunu temsil etmektedir. Bu iki sorunsalı birleştirici bir olgu olarak namus, son tahlilde bir beden sosyolojisi problemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Namus, genel olarak cinselliği ve özellikle kadın cinselliğini ilgilendiren bir sosyal probleme işaret etmektedir (Bağlı, 2011: 39). Kadının cinselliğini yaşamasında belli sınırlar gözetilen ve bu sınırlar dışına çıkıldığında sosyal dışlanmayla beraber töre cinayeti gibi cezai yaptırımlar da getirebilen namus olgusu, kadın ve erkek arasında adaletsizlik yaratmanın aracı olmaktadır. Bu problemi açıklamaya ve sosyolojik zeminini oturtmaya çalışırken asıl amacımız, şiddet ve cinayete kadar gidebilen bu olgunun köklerini açığa çıkararak namus sorununun çözümüne de olanak sağlayabilecek bir anlayış getirmektir. Bu çözüm önerisinin odağını teşkil eden beden sorununun toplumsal birçok sorunun temelinde yer alması ise tezimizin en önemli dayanağını oluşturmaktadır.

Slavoj Zizek'e göre toplumsal gerçeklikler etik bir inşadır ve etiğin dayandığı zemin de bu gerçekliklerin şemasını çizmektedir (Zizek, 2011: 51). Bu tezde kurulduğu anlamda birçok toplumsal içerikli sorunun temeli doğa-kültür, beden-zihin gibi ikiliklere

dayanır. Bu anlamda namus gibi etik temelli bir problem alanının temellendirmesi de bedene dayanmaktadır. Toplumsal hayat, bedenin ihtiyaçlarını karşılamak ve bedeni düzenlemek için vardır. Bu bağlamda Terry Eagleton, ahlaki problemleri evrensel bir norma dayandırma çabasının altında “beden”in kendisinin olduğunu söyleyerek (Eagleton, 2003: 159) namusun ahlakiden çok bedensel bir sorun olduğuna yönelik savımızı destekler.

Tezimizin kuramsal çerçevesinin merkezinde yer alan sembolik etkileşim kuramı, benliğin taşıyıcısı olarak bedeni önemsemesinin yanında bedenin duruşunun sembolik anlamını ve sosyal açıdan değerini teşkil etmedeki önemini de göz ardı etmez. Bu sebeple tezde şimdiye kadar öncelikle beden sorunu genel hatlarıyla ifade edilmiş, daha sonra kadın sorunu ve kadın bedeni problemleri özetlenmiştir. Benliğin bir sunumu olarak kadın bedeninin durumu ve benliğin etkileşim yoluyla şekillenışı namusun oturtulacağı kuramsal çerçeveyi oluşturmaktadır. Sembolik etkileşimci kuramcı Erving Goffman’ın *sosyal damga (stigma)* kavramı, toplumun bireyi norma ve düzene aykırı davranışından dolayı sosyal ayrımcılığa tabi tutmasını ve toplum etkileşiminde aşağılık bir konuma itmesini ifade eder. Bu bağlamda sosyal damga korkusu kadınların benliklerini şekillendirirken beden davranışlarına yansıttığı en önemli davranış kalıplarındandır. Bu bakış açısı temelinde namus ve kadın problemini düşündüğümüzde namusuna zarar getirmiş bir kadının bedeninin kendi habitusunda *damga* kavramıyla özdeşleştirilmesi benliği ve toplumdaki var oluşu açısından hastalıklı bir durumu teşkil etmektedir.

Çalışmamızda sembolik etkileşim kuramını seçiyor olmamızın temelinde, bu kuramın namusun kadının kimliğini oluşturmasında bir referans olduğu hipotezimizi desteklemesi yatmaktadır. Bu kuramın temelinde bu tezde de kullanılan Bourdieu’nun habitus kavramına benzer şekilde belli bir kültür yapılanması içinde yetişen bireylerin doğal olarak o yapı eğiliminde olduğu savı bulunmaktadır (Arslantürk ve Amman, 2012:

495). Çünkü basitçe o kültür örüntüsünü o bireyler oluşturmaktadır. Buna göre kimlik de bu kültür ortamı içerisinde oluşur. Bu kültürel örüntü içinde oluşan namus yine toplumsal düzlemde kazanılan kimliğin bir bağlamı olur.

Namusun içeriğindeki kadın bedeni ve cinselliği sorunsalına diğer toplumlarda da farklı şekillerde rastlanmaktadır. Ortadoğu ve Asya toplumlarından başka Ortaçağ Avrupa'sında da sorun olan "namus" kavramı, Almanya ve İspanya gibi Avrupa ülkelerinde de yıllarca yasayla korunmuştur. Buna rağmen bu ülkelerde bile yasanın dışında kendine bir alan bulmaktan geri kalmayan namus, birçok parametrede sorun olmaya devam etmektedir (Wikan, 2008: 63). İlk basımı 1970'te Fransa'da yapılan ve büyük yankı uyandıran eseri *Kadın: İkinci Cins*'te Simone de Beauvoir, törelerin o dönemde de genç kızlara evlenmeden cinsel özgürlük yaşama hakkı vermediğini hatırlatarak (Beauvoir, 2010: 16), cinsellik temelli namus anlayışının yaygınlığı açısından bize önemli fikirler vermektedir. *Cinsel Politika* adlı eserinde Kate Millett ise erkeğin kadına bakışının "malına zarar gelmemesini istemeyen bir mülk sahibi" edasında olduğunu belirtmektedir (Millet, 1987: 305).

Bir değer olarak namusun Ortadoğu ve Müslüman toplumlarına has olarak algılanmasının altında yatan temel neden bu ülkelerdeki kadınların benliklerinin ve kimliklerinin cinsellikleriyle alakalı olarak kurulması ve kadın bedenleri üzerindeki cinsellik denetiminin yaygınlığıdır (Kandiyoti, 2011: 88). Benliklerini bedenleri üzerinden şekillendiren bu kadınlar, bedenlerinin ezikliğini ve toplum nazarındaki değersizliğini benliklerine de yansıtmaktalar ve namusu da bu değersizleştirmeyi devam ettiren bir yük olarak taşımaktadırlar. Kadına çoğu zaman, 'hayat kadını/orta malı olmak' ile 'evinin hanımı ve anne olmak' arasında bir seçim yapmaktan fazlasını vermeyen toplumsallaştırılmış bir kavram olan namus, bir ayraç olarak hem ülkemiz açısından

modern ve geleneksel kadını, hem de evrensel açıdan kadının konumunu anlamak bakımından bize yol gösterici olacaktır (Zengin, 2011; Yirmibeşoğlu, 2007).

Namus, her kadını kendi habitusu ekseninde az çok toplumsal çerçevede dönüştürmektedir (Tahincioğlu, 2011: 43). Örneğin kırsal yaşamda gelenekleri doğrultusunda yaşayan bir kadın “töre cinayeti” ekseninde namus yüzünden hayatını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalırken, kent yaşamındaki bir kadın da giydiği kıyafet ya da yaşam tarzı dolayısıyla çeşitli hakaretlere maruz kalabilmekte, hatta taciz ve tecavüzle karşı karşıya gelebilmektedir. Köy yaşamında norma aykırı biçimde cinsel birliktelik yaşayan kadın töreye karşı gelmiş olurken metropol yaşamındaki kadın bunu yaptığında eşini “aldatmış” olmaktadır. Her iki durumda ortak olan ise iki kadının da toplum ve erkek nezdinde “namussuz” olarak kabul görmesidir.

Literatürde genellikle töre cinayeti ve namus cinayeti sınırlılığıyla ele alınmış olan namus olgusu, bu çalışmada bu boyutunun ötesinde salt kendi gerçekliğiyle sosyolojik bir olgu ve beden sosyolojisi sorunsalı olmasıyla ele alınacaktır. Namusun bu şekilde ele alınışı onu salt bir ahlaki değer ya da felsefi bir tartışma konusu olmaktan çıkarıp sosyolojik düzleme de indirmiş olmaktadır. Kolektif bir değer olarak kabul gören namus sosyalleşme mekanizmasıyla kazanılıp kamusal yaşamda anlam kazanmasıyla sosyolojik bakış açısına girmektedir.

Namusla ilgili ülkemizde yürütölen araştırmalara göre, namusun kadın bedeninin denetiminde kullanılan oldukça işlevsel bir olgudur (Yıldız-Tahincioğlu, 2011: 15). Çalışmamızda bu araştırmalarının incelemesi yapılırken incelenen kavramın ne olduğu, bireye, ortama, zamana ve mekana dayalı değişkenliği bizim açımızdan önemli noktaldır. Görüşölen bireylerin ve olayların öznelliği, özgünlüğu yorumlayıcı sosyoloji açısından değerlendirilecektir (Akturan ve Esen, 2008: 83-103). Bu yöntem tezimizin

çerçevesini oluşturan beden in ötekiliğinin evrenselliği ile birlikte kültürün de göreceliliğini hesaba katarak sağlıklı bir yorum yapmamıza olanak tanımaktadır.

Türkiye’de 2004 yılında Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu’nun ve Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı’nın desteğiyle Nüfusbilim Derneği tarafından yürütülmüş olan *Türkiye’de Namus Cinayetinin Dinamikleri* adlı çalışma ülkemizde özellikle doğu illerinde yaşanan töre cinayetlerine karşı çözümler üretmek amacıyla yapılmıştır. Töre cinayetine sebep olan etkenler namusun çeşitli kişiler üzerinde algılanışıyla ilgili veriler elde edilmiştir. Doç. Dr. Filiz Kardam başkanlığında oluşturulan çalışma gruplarıyla dört ayrı kentte yüz yüze mülakat tekniğiyle kişilerle görüşmeler yapılmıştır. İlk aşaması İstanbul’da yapılan araştırmanın diğer aşamaları sırasıyla Adana, Şanlıurfa ve son olarak Batman’da gerçekleştirilmiştir (Kardam, 2005: 10).

Araştırmanın bizim açımızdan en fazla önem teşkil eden kısmı namusun nerdeyse görüşmelerin hepsinde kadın ve cinsellik odaklı olarak algılanıyor olmasıdır. Bu bağlamda dikkati çeken bir diğer unsur ise namusu bu şekilde tanımlamanın bazı kişilerde kendinin değil “öteki”nin veya toplumun görüşü biçiminde sunulmuş olmasıdır (Kardam, 2005: 16-17). Böyle bir ifade bizim baktığımız perspektifi, yani namusun toplumla etkileşim dahilinde bir değer olarak oluştuğunu ve kadınlarda içsel-dışsallık süreciyle davranış kalıbına dönüştüğünü desteklemektedir.

Namusun erkeğin kontrol ettiği ancak kadına özgü bir özellik olduğu tanımı (Kardam, 2005: 19) doğrultusunda namusun toplumda uygulanmasıyla ilgili ortak payda namusun gerektirdiği davranış kalıplarının da kadınlara mahsus olduğudur. Erkekler ise kadınların toplumsal çerçeve ekseninde davranmasını, giyinmesini, konuşmasını vs. sağlamakla yükümlüdür.

Bu bölümde namusu bir beden sosyolojisi problemi olarak tanımlayarak namusun beden ve kadın sorunu üzerinden değerlemesini yaparken, geleneksel ve modern yaşamın benzerlik ve farklılığını açığa çıkarırken toplumsal değişim ve tabakalaşmayı da örneklediği gösterilmeye çalışılacaktır. Bu amaçla ilk önce namusu genel ve özel anlamlarda tanımlayarak literatürde ve günlük yaşantıda hangi temeller üzerine oturtulduğu açıklanmaya çalışılırken bir yandan da tarihsel ve evrensel bir perspektif sunulmaya çalışılacaktır.

### III. 1. Tarihsel Bir Değer Kategorisi Olarak Namus

Namusun sözlük anlamı; “Cinsi haysiyet ve temizlik, bir kimsenin ve ailesinin başkalarının saygı duyulması beklenen ve gereken manevi şahsiyeti, şerefi, haysiyeti”dir (Seyyar, 2007: 686). Başka bir kaynağa göre namus; “onur, haysiyet, vs. gibi hisleri, düşünceleri veya duyguları içeren ve bunların gereğinin yapılmasını daha üst bir konumdan buyuran bir değer anlayışıdır” (Bağlı, 2011: 30). TDK sözlüğünde de, “ahlak kurallarına karşı beslenen bağlılık, dürüstlük, doğruluk” olarak geçen namus kavramı, Yunan ve eski Arap metinlerinden başka Tevrat’ta, Farsça, Kürtçe ve Urduca dillerinde de geçer. Kafkas dillerinde “namıs” olarak geçen kelime; “korunması gereken alan” olarak anılmaktadır (Bağlı, 2011: 37-8). Nil Mutluer’in toplumsal cinsiyetle ilgili derleme eserinde de kendi makalesinde ‘Türkiye’de cinsiyet hallerinin sınırlaması’ olarak ifade ettiği “namus”; beden, norm ve yasağı bir arada kaynaştıran belirleyici bir yasa olarak karşımıza çıkmaktadır (Mutluer, 2008: 14).

“Namus; kadını utanç; erkeği de şeref değerleri çerçevesinde tanımlar” (Yıldız-

Tahincioğlu, 2011: 78). Bu ifade namusun kadın açısından problematikliğini ve ayrımcılığını açıklamada oldukça önemli ipuçları vermektedir. Bu tanıma göre namusa eril bir değer çizilerek, bir erkeğin namusunun ancak tahakkümü altında bulunan kadının namuslu olmasıyla değer kazandığı vurgulanmıştır.

Sosyolojik anlamda bir davranışın norm sayılabilmesinin koşulu bireyler arasında ortaklaşa bir uygunluk bulması ve kültürel arka planda değer atfedilecek nitelikte olması gerekmektedir (Arslantürk ve Amman, 2012: 255). Sembolik etkileşim kuramına göre bireylerin, yani toplumsal aktörlerin gösterecekleri davranışların dayandıkları norm ve değerler de yine toplum ve aktörler arasındaki etkileşim yoluyla biçimlenir. George Herbert Mead'a göre bu tür ortak normlar, değerler ya da inançlar kolektif bir toplumsal örüntü düzeni oluşturur ve bunu devam ettirir. Mead'a göre bu ortak değerleri benimseme yetisi de toplumun bütünlüğü ve örüntüsüyle ilişkilidir (Turner ve diğ., 2010: 522). Buna göre ortak bir değer olarak namus ve ona uygun davranış biçimi olarak namuslu davranmak ancak kendi içinde bütünlüğü barındıran toplumlar temelinde tutarlıdır. Bireyin bu bütünlüğü kurmasında çok önemli bir benliksel parça olarak vicdan, ontolojik temelinin ötesinde sosyo-psikolojik bir boyutu da içinde barındırmaktadır. Ahlakın sosyo-bilişsel temsilcisi olarak kabul edebileceğimiz vicdan sayesinde, birey yasa ve ahlakı dönüşümlü bir biçimde sahiplenir (Butler, 2005b: 65). Böyle bir zeminde namus kavramı ve ona ilişkin davranış kalıpları ülkemizde ve diğer bazı kültürlerde toplumsal bir norm olarak işlev görür. Bu durumda namusa uygun davranan kadın toplum tarafından benimsenir, ihtiyaç duyduğunda kollanır, yardım edilir ve kadın kendini o toplumun gerçek bir bireyi olarak hisseder. Bunun karşısında olup namus normunun dışına çıkmış olan kadınlar ise toplumca namussuz olarak grlrlenir, sosyal bir damga taşırlar ve toplumdan destek görmezler.



Değerler, toplumun sosyo-kültürel öğelerine anlam veren temel ölçütlerdir (Bağlı, 2011: 48). Sosyal hayat içerisinde bireylerin davranış ve tutumlarını etkileyen ve belirleyen bu ölçütler, toplumların kültürel birikimlerine göre zaman içerisinde değişkenlik gösterebilmektedir. Genel sosyolojinin bir alt dalı olan ahlak sosyolojisinin kapsamında değerlendirilen sosyal norm; belirli bir toplumda belli standartlarla şekillendirilmiş davranışlar olup, toplumun üyelerinin diğer bireyleri değerlendirmesine de olanak sağlar (Caplow, 1971: akt; Erkal ve diğ., 1997: 253). Örf ve adetlere içkin veya onlardan bağımsız olarak şekillenebilen bu sosyal normlar, toplum üyelerini belirli durumlarda sorgulamaksızın belli şekilde davranmaya zorlar (Erkal ve diğ., 1997: 30, 253).

Normlar ise bu değerlere uygun davranış kalıplarını ifade eder. Örneğin bir değer olarak namus, namuslu olma davranışını gerektirmektedir. Toplum düzenli ve kurallı bir sistem olarak kurmaya ve düzenini devam ettirmeye yarayan normlar, belli bir sosyal kontrol ağı içinde değer kazanırlar. Başka bir deyişle norma uygun bir davranış bireysel zeminden toplumsala geçişi ifade eder. Çünkü birey davranışıyla kendinden çok topluma karşı sorumludur. Günlük yaşamın özel alan ve kamusal alan şeklinde ikiye ayrılıyor olması birey üzerinde uzamsal bir denetim farklılığını doğurmakla beraber bedenine de sınırlamalar getiren bir yapılaşmadır.

Bu tür bir sosyal kontrol mekanizması dahilinde işleyen toplumsal cinsiyet normları, düzenli bir toplumsal sistemde tehlikeli bir azınlık olarak algılanan kadınlara (Schur, 1984) yönelik bir kontrol sistemi olma işlevi görmektedir. Bu sosyal normları ve değer atfetmeleri kadınlar üzerinden işleyen sosyal sorunlar olarak algılama işi en başta toplumsal cinsiyet kuramcılarında düşmüştür. Sosyolojik olarak norm ve değer tartışmasının bir kadın sorunu biçiminde genellikle feminizm üzerinden filizlenmesinin gerekçesi feministlere göre erkek temelli evrensel anlayış ve değer sistemidir. Namus olgusu gibi

birçok evrensel değer ve anlayış erkek dünyası üzerinden şekillenmektedir (Rowbotham, 1998: 14). Bu amaçla toplumumuzda ve günümüz Ortadoğu toplumlarında bir sosyal problem olarak değerlendirilebilecek olan namus olgusu, böyle bir bakış açısına göre kadınları kısıtlayıcı ve baskılayıcı bir değer sistemini ifade etmektedir.

Bir normun dışına çıkmak ya da ona uygun davranmamak kişinin kendi ahlakını zedelemekle kalmaz normun varlığı ve sürekliliği açısından da bir tehdit içerir (Zengin, 2011: 101). Bu nedenle namus bir norm olarak birçok farklı zemine dayandırılarak her tür toplum ve insan açısından meşru kılınmaya çalışılmıştır.

Davranışları değerli ya da baskılayıcı görmek o toplumun değer sisteminde, başka bir deyişle o toplumun habitusunda şekillenmektedir. Örneğin Batıda cinselliğini evlilik dışında yaşayan kadın “özgür” olarak adlandırılırken bizim ülkemizdeki gibi değer sistemlerinde “hayat kadını” yakıştırmayısıyla karşı karşıya kalıp (Schur, 1984: 5) bazı durumlarda da öldürülerek cezalandırılırlar. Neticede cinsel davranış olumlu veya olumsuz olarak kadınları etiketleme yöntemlerinden birisi olarak işlev görmektedir. Bu tezin konusunu oluşturan kadın bedeni ve cinselliği üzerinden değerlendirilen namus olgusu ise kadınları değersizleştiren bir süreç olarak işlemektedir. Kadının namusuna sadık olması ya da olmaması onun toplum nezdindeki değerini ifade etmektedir. Erving Goffman’ın *damga kuramı*nda bireyin bedeni, bireyin günlük hayata dahil oluşu ve benliği biçimlendirilişi bakımından önem taşımaktadır (Schilling, 1993: 82). Çünkü bireyler bedenleriyle işledikleri eylemin sosyal bir getirisi olarak damganın temellendiği değer ve inanç sistemi çerçevesinde sosyalleşirler (Schur, 1984: 39). Bir sosyal damga olarak namussuzluk, kadınlarda düşük benlik saygısına sebep olarak kadınların toplumda aşağı bir statü sahibi olmalarına neden olmaktadır (Schur, 1984: 30-31). Toplumun bekası için düzeni tehdit eden bedenlerin denetlenmesinin yolu olarak bireylerin içselleştirdiği zihinsel

düzeneklerden (Sarıbay, 2000: 127) birisi olarak namus kadınlarca benimsenir. Benliğin benimsediği bir davranış kalıbı olan namusluluğu bedenlerine yansıtarak kadınlar toplumun düzenini sağlama görevini üstlenirler.

*Korkunun Güçleri* (2004) adlı kitabında Julia Kristeva kadının günahla olan bağlantısının kutsal kitaptaki açıklamasını çözümlerken günahın, özellikle kadınların içinde bulunduğu günah durumunun şehvet ve güzellikle önemli bir bağlantısının kurulduğuna dikkati çeker. İslam'da şirk anlamına gelen *anomia nomosla* bağlantısı şeytanla işbirliği yaparak günah işlemek demektir. Hıristiyan günah teorisinin doğrudan beden ve ten ile bağlantısı olduğu konusunda güçlü dayanaklar bulan Kristeva, *nomosa* tabii olan beden ile *anomie* içinde olan beden de beden ve günah anlayışında bir ikilik yarattığını ifade eder (Kristeva, 2004: 166-169). Antik Yunan ve Hıristiyan öğretisindeki bu *nomos* ve *anomie* kavramları kadın, ten ve günahı içerisinde barındırmasından dolayı namusun nesnesine dönüşen beden olmaktadır.

Judith Butler, *Bodies That Matter* (1993) adlı eserinde bedenlerin ve özellikle kadın bedenlerinin sorunsallığı üzerinde dururken, tarihi de bir dışa atma (ötekileştirme) tarihi olarak görür. Bedenlerin normatif bir alana hapsedilip, tarihin bu norm olan bedenleri inşa ettiğini söyleyerek Butler, bir norm olarak namus ve beden bağlantısını da böylece kurmuş olmaktadır (Direk, 2009: 68).

Namusu evrensel anlamda düşündüğümüzde İngilizcedeki *honour* kelimesi onur, haysiyet, şeref, dürüstlük gibi kavramları da içinde barındırarak ele aldığımız cinsel saflık bağlamında namusu da bir anlamda karşılar. Bu kavramla ilgili önemli tanımı Julian Pitt Rivers yapmış olup namusu; “bir kişinin hem kendi, hem de toplumun gözlerindeki kendinin değeri” (1965, 21: aktaran Welsh, 2008: 9) olarak tanımlamıştır. Bu tanıma göre, kişinin namusu toplumla olan ilişkisi bağlamında kurulur ki bu da sembolik etkileşim

kuramı açısından oldukça tutarlıdır.

Unni Wikan'a göre namusu belli yaptırımları ve kuralları olan bir sistem içinde kabul etmemiz gerekir. Namus, tek başına muğlak bir kavramken; "namus yasası" şeklinde işlediğinde içinde normlar-kodlar; kişinin hangi zümreye ait olduğunu ve nasıl davranması gerektiğini belirleyen, bir mülkiyet gibi kişiye ait bir şeye dönüşür. Bu normlara uygun davranıldığı sürece kişi namuslu olacaktır, yani namusa sahip olacaktır. Namus kuralları dışına çıkıldığı zaman ise kişi toplumda "namussuz" olarak çağrılacak, dolayısıyla saygınlığını kaybetmiş olacaktır. Ancak burada "kişi"den kasıt genellikle erkektir. Kadın yalnızca kendine biçilmiş davranış kalıplarıyla onu ait olduğu erkeğe (baba-koca-erkek kardeş vs.) kazandırır ya da kaybettirir. Ama asla kendisi ona sahip olamaz (Wikan, 2008: 57, 61).

Akdeniz coğrafyasındaki kadın portresinde çizdiği role göre namusun kadının hareketlerine bağlı olarak değil, bu hareketleri toplumun ele alış ve yorumlayış biçimiyle açıklanabileceğini söylemek daha doğru olacaktır (Kertzer, 1993: 46; aktaran: Hanks, 2006: 60). Mary Douglas'ın kirlilik anlayışlarını çözümlediği çalışmasında olduğu gibi bedensel edimlere ve durumlara anlamlar yüklemek kültürle oldukça alakalıdır. Bu bağlamda kadının cinsel saflığını namusluluk olarak yorumlamak belli bir sosyal çevreye ait bir anlayış gerektirmektedir. Namusun töre cinayeti boyutunun çoğunlukla Ortadoğu ve Müslüman toplumlarına has olmasının temelinde habitus kavramı ve toplumun etkileşimi sağladığı ortak bir değer sistemi yapılanması vardır. Edwin Schur'un kadınları nesneleştirme ve toplumsal cinsiyet normları şeklinde adlandırdığı tabloda, cinsellik normları evrensel anlamda önemli bir yer tutar (Schur, 1984: 33, 53). Batı kültüründe de namusun içerildiği alan olarak cinsellik normları, damga koyucu ve kadınların cinsel alanını ve toplumdaki konumunu kısıtlayıcı problemleri bir alanı işaret eder (Schur, 1984:

118). Başka bir deyişle namusun toplumda bir cinsellik normu olarak kadını değerlendiren bir kıstas olarak kabul görmesine çoğu toplumda ve kültürde rastlanmaktadır.

Namusla ilgili olarak yapılan etimolojik çalışmalar sonucunda Afrika'da namus kavramının "statü", "statü grupları" gibi kavramlarla eşleştirildiği görülmüştür. Belli bir değer anlayışı çerçevesinde olan bu yaklaşıma göre namus kişi ve grup açısından istenen ve beklenen şeylerdir (Seyyar, 2007: 230). Abu-Lughod, Bedouin toplumunu bir arada tutan değerlerden bahsederken bundan namusun Bedouin toplumundaki biçimi olarak söz eder (1986:6; akt: Hanks, 2006: 60). Buna göre namus gibi sosyal değer ve norm kategorisinde değerlendirilen şeyler kendi grup, toplum ve kültür yapılarına göre görecelilik taşımaktadır.

Bu tanımlardan hareketle çoğu akademisyen namusu tanımlarken onun iki yönlü olduğu; bir yönünün dışarı kaynaklı-toplum tarafından belirlendiği, diğer yanının ise içsel bir mekanizma olduğu fikrinde birleşir (Stewart, 1994: 12; akt: Hanks, 2006: 60). Veblen'in çalışmasıyla başlayıp Campbell'in çalışmasında ilerletilen yaklaşımda ise namus belli başlı bazı karakteristiklere dayanarak dışarıdakilerin değerlendirme yapma hakkı olarak ifade edilmektedir (Hanks, 2006: 62). Bunlara ek olarak Elvin Hatch, Kaliforniya ve Yeni Zelanda'daki ailelerle yaptığı ve saygınlık sıralamasını ölçtüğü çalışması sonucunda "içsel" ve "dışsal" namusa yeni bir yaklaşım getirir. Hatch, namusu bir ferdin sahip olup diğer ferdin saygı duyduğu sosyal alışveriş temelli bir olgu olarak görmez ve namusu sosyal bir uzlaşmayı içermekle birlikte daha çok içsel değerlendirmelere ve kabullere dayalı olarak kabul eder. Öz-benliğe özel bir vurgu yapan Hatch, toplum tarafından değerli ve onurlu kabul edilen davranışların kişinin öz benliğine oturduğu anda o kişinin hareketini namus çerçevesinde gördüğü iddiasındadır. Buna göre, namusu oluşturan güç, kişinin kendi kimlik algısı ve onu biçimlendirme sürecidir (Hatch, 1989; akt: Hanks, 2006: 62-3).

### III. 2. Bir Kadın Problemi Olarak Namus

Toplumsal cinsiyet paradigması kadın sorununu ağırlıklı olarak üç boyutta inceler. Bireysel düzlem, yapısal düzlem ve sembolik düzen adındaki bu üç boyutun her biri kadının ikincilliğinin açıklamasını yapmakta ve örneklendirmesini vermektedir. Kadının benlik-kimlik oluşumundan yaşam tarzına kadar olan düzeni temsil eden bireysel düzlem psikolojik bir düzeyi temsil ederken yapısal düzlem cinsiyet farklılığının kamusal hayattaki yansımalarını ele alan sosyal bir düzeni temsil etmektedir. Sembolik düzen ise tezin dayanağını oluşturan sembolik etkileşimcilik ve beden sosyolojisi temelinde, doğada ve toplumsal düzenin her aşamasında cinsiyetten kaynaklanan bir ikilik yattığı savunusundandır. Beden, doğa-kültür ile erillik-dişillik dikotomilerinin sembolik anlamını önemseyen bu yaklaşım cinsiyetten arınmış bir alanın olmadığını iddia etmektedir (Ossege, 2012: 207-208).

Bu üç alan temelinde de çözümlenebilen namus olgusu çalışmamız bağlamında en fazla sembolik düzen ile ilintilidir. Dişil bir değer olarak kabul edilen namus, ikincil kategoride değerlendirilen bedenin ve toplumsal hayatın bir problemi olarak kadın zemininde sorunsallaşmaktadır.

Kamer Vakfı'nın "Güneydoğu ve Doğu Anadolu bölgelerinde 'namus' adı altında işlenen cinayetler ile mücadelede kalıcı yöntemler geliştirme projesi" kapsamında 2005 yılı raporunda yayımlanan Dicle Üniversitesi Tıp Fakültesi Psikiyatri Anabilim Dalı'ndan Prof. Dr. Aytekin Sır'ın bu bölgelerde namusun algılanışını ölçmek amacıyla yaptığı araştırmanın bizim açımızdan değer taşıyan sonuçları vardır.

Araştırmaya katılanların yarıya yakını (%46.3) şehir merkezinde yaşayanlar oluştururken diğer yarıyı ise Zaza, Arap, Alevi ve Kürt köylerine mensup kişiler oluşturmuştur. Araştırmaya katılanların %78.5'ini erkekler oluşturmaktadır.

Bu araştırmada namus ve namussuzluk nedir sorularına verilen cevapların büyük bölümü kadının bekareti ve zina yapması ile ilişkilidir. “Namus nedir?” sorusuna ise verilen cevaplarda en yüksek oran %32.9 oranıyla “karım, anam, bacım, ailem” olmuştur (Sır, 2005: 87-124).

Namus yasasına göre kadın kocasını tek cinsel partneri olarak kabul edip ona sadık kalmalı ve iffetli olmalıdır (Foucault, 2010: 226). Namusun evrensel tanımı olarak ifade edilebilecek bu cümle Batı kültüründe namusun yankılanışı konusunda bizi bilgilendirir. *Cinselliğin Tarihi*'nde (2010) Foucault Antik Yunan'da evli bir kadının işlediği zina nedeniyle hem özel hem kamusal alanda ceza aldığını hatırlatır. Zinası kanıtlanan kadının toplu ibadetlere katılımının yasaklanması kamusal cezasına bir örnektir.

Kadın cinselliğinin denetim altına alınması en başta kadının ailesini ilgilendiren geniş bir iktidar ağı kurar ve kadının cinsel iffeti, başka bir deyişle namusu ile eşinin, ailesinin, toplumun hatta bazı durumlarda ülkenin şerefi arasında kurulan bağlantı bu denetimin meşruiyetini açıklamaktadır (Kandiyoti, 2011: 81).

Tıpkı Ortadoğu ülkeleri gibi Avrupa'da da cinsel varlıklar oldukları için kadınlar potansiyel bir tehlike olarak namusun nesnesidirler ve erkeğin malvarlığından sayıldıkları için erkeğin namusunun da taşıyıcısıdır (Wikan, 2008: 49). Erkek kendisinin ve ailesinin namusunu kendi davranışlarına değil, kadınına (eşine, kızına ya da kız kardeşine) borçludur.

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere namus kadının bedeni ve cinselliği

üzerinden işlemleriyle bir kadın problemidir. Esasında kadının yatak odasına, mahremine ait olan namus olgusu toplumun değer yargılarınca kadın üzerinden bedenlenerek bir kadın sorununa dönüşür.

### III. 3. Tarihte Namus

Felsefenin doğduğu Eski Yunan'da mevcut bir değer olan iffet, önemli bir insan erdemi olarak namusu karşılamaktadır. *Sophrosyne* denilen Yunanca sözcük, tutkularını törpüleyip toplum yararına bilincini biçimlendiren insanın erdemini ifade etmektedir. Daha özel anlamında bekareti çağrıştırarak cinsel perhiz, saflık anlamına gelen bu sözcük, (Blank, 2008: 194-5) bu çalışmada ele alınan anlamda namusu da karşılamaktadır.

Helen ve Roma kültüründe zinayla ilgili yasalar namus bağlamında kadını tahakküm altına alır. Zinanın tespit edilmesi durumunda yalnızca evli bir kadın varsa suçlamaya geçilir. Erkeğin evli olup olmaması durumu değiştirmezken kadının evli olması erkeği de suç kapsamına düşürmektedir (Foucault, 2010: 365).

Avrupa tarihinde 13. yüzyıldan başlayarak 18. yüzyıla kadar ahlaki parametre içinde yer almış olan namus; diğerleri tarafından “tanınma”yı gerektirir (Wikan, 2008: 53). Büyük ölçüde karşı tarafın değerlendirmesiyle anlam kazanan bir kavram olan namus, bu özelliği nedeniyle sosyal paylaşım ve gündelik hayat içerisinde önemli yer tutar. Daha sonraki bölümde kuracağımız benlik bağlamında daha fazla önem kazanacak olan bu tanınma, toplumla birlikte diğer insanları ve sosyal değer anlayışını gerekli kılarak hem Ortadoğu kültürü hem de Batı kültüründe toplumsallıkla anlam kazanmaktadır.



Felsefede Aydınlanma düşüncesiyle birlikte daha fazla tartışılır hale gelen “namus” (İngilizce ifadesiyle “honor/honour”) kavramı, benliği ve bedensel dürtüleri dizginleme, kendini kontrol etme anlamlarına gelmektedir (Welsh, 2008: 211). Aklın yüceliğine karşın bedenın düşmüşlüğüünün bir ifadesi olarak düşünölebilecek olan namus kavramı Batı tarihinde de doğa-költür ayırımının bir başka tetikleyicisi olmaktadır.

Avrupa’da özellikle 18. yüzyıldan sonra, rasyonelleşme ve modernitenin tamamen yayılması ile birlikte dış baskılardan arınıp kendine dönmeyi başaran insan, yalnızca başkasının gözüyle değil kendi gözüyle de kendini değerleyebilmiş, öz benliğini kendi gözündeki namus anlayışıyla kurup şekillendirebilmiştir. Böylelikle namus, hem içselliği hem de dışsallığı içinde barındırarak çift boyutlu bir anlam kazanmıştır (Wikan, 2008: 53).

### III. 3. 1. ‘Nomos’tan ‘Namus’a

Sosyal hayatı düzenleyen normlar anlamına gelen (Erkal ve diğ., 1997: 289) töreler insanın ahlaki-siyasi varlığı ile biyolojik/fiziksel hayatı arasındaki ayrımı çizen sınırlardır (Ecevitöglü, 2012: 139). Bir töre olarak namusun Eski Yunan toplum düzeni anlamındaki *nomos*la doğrudan bağlantısı vardır. Doğal düzenin toplumsal olanla bağlantısı ve doğa-költür çatışmasının ortasında yer alan bedenın bu noktadaki durumu nomos-namus arasındaki bağlantının anahtar noktasıdır. Eski toplum düzeninden günümüzün toplumsal düzenine uzanan çizgide nomos ve namusu değerlendirmek konuyu daha iyi özümseyebilmek adına önem taşır.

Carl Schmitt’e göre Eski Yunan düzeninde, sofistlerde *physis* doğal düzen anlamına gelirken, *nomos* yasalarla düzenlenen toplumsal düzeni temsil etmekteydi. Ancak

burada yasa kontrolünden kastedilen devlet ve iktidar yoluyla sağlanan bir düzenden çok, *polis* (şehir devleti) içerisindeki toplumun kendi kurduğu düzendir. Schmitt'e göre, belli bir siyasal düzenin icra edilmesi için uzam unsuru gereklidir (Ecevitoglu, 2012: 283-285). Başka bir deyişle bireylerin konumu ve mekanın getirdiği kısıtlamalar sonucu oluşan sınırlar yasaların oluşturulmasına ve işleyişine yön vermektedir. Bu bağlamda toplum düzeninin sınırları çizilirken bedenlerin tehlike arz edişi önem kazanmaktadır. Schmitt'in analizinde doğal düzen olan *physis* toplumsal düzen olan *nomosun* içinde yer alır (Ecevitoglu, 2012: 289). Burada normatif düzen olan *nomos* doğal düzenin toplumsal koşullarla biçimlenişi olarak düşünülebilir. Bu düzen içerisinde cinsellik doğal bir durum, hatta nüfus üretimi bakımından zorunluluk olarak karşımıza çıkar. Toplumsal düzen içerisindeki uzamsal boyut bu noktada özel alanda hane içi düzen olarak düşünülebilir ve cinselliğin sınırları burada bulunmaktadır.

Giorgio Agamben'in Eski Yunan'a dayalı siyaset ve ahlak felsefesi çerçevesinde *zoe* ve *bios* kavramlarına atıfta bulunarak ifade ettiği "çıplak hayat" ve "kutsallık" tasavvuru (Ecevitoglu, 2012: 119-121) hem beden sosyolojisi hem de namusun çözümlenmesi bakımından işlevseldir. "Hayat" anlamına gelen kavramlardan '*bios polis*'; yani siyasal düzen içindeki toplum yapısına dahil olarak var olmak anlamına gelir (Ecevitoglu, 2012: 35). Böylece yaşamak, toplum düzenine bağlı olmak zorunluluğuna dönüşür. Eski Yunan'daki siyasal ve toplumsal düzenle ilgili olarak Aristo'nun *zoon politikon*; yani insanın sosyal bir hayvan olduğu kavramsallaştırmasına benzer olarak eski Yunan'daki *zoe* ve *bios* terimleri beden ve düzen arasındaki ilişki bağlamında kurucu etkiye sahiptir. Bunlardan *zoe* her türlü canlının yaşamasını, yani biyolojik olarak canlı kalmasını ifade ederken *bios* erdemli bir insan olarak yaşama anlamına gelerek toplum düzeni içinde varlığını idame ettiren sosyal insanın hayatını açıklamaktadır (Ecevitoglu,

2012: 117). İnsanın siyasal-ahlaki ve toplumsal yanını da karşılayan *bios*'a göre namus, insanın nitelikli kişiliğiyle yaşaması için anahtar bir kavram olan Eski Yunan'daki *nomosun* kapsamına girer. Kültürümüzde ve benzer kültürlerdeki namus kavramı insanın toplum içindeki statüsünü koruması açısından zorunluluk teşkil etmektedir. Böylelikle bu türdeki *iyi yaşam (bios)* ve *biyolojik yaşamın (zoe)* diyalektik bir ilişki içinde olduklarını ifade etmek de mümkündür (Ecevitoglu, 2012: 120). Bu diyalektik ilişki zaman zaman biyolojik yaşamın ve ahlaklı yaşamın zorunluluklarının çatışması anlamlarına da gelir. Bedenin düzen içerisindeki sorunsallığının bir göstergesi olan bu durum cinsellik ve kadın problemini de içermektedir. Namus üzerinden bu durumu örneklendirmek adına şehvet örneğini gösterebiliriz. Biyolojik yaşam kapsamında bedensel bir dürtü olan şehvete, toplumsal düzenin kurulu olduğu iyi yaşamda yer yoktur.

Manevi bedeni kutsallığın somut karşılığı olarak kuran Agamben, bunu toplumun bizzat kendisi olarak algılamaya kapı açar. Bireysel bilinç şemalarını toplumun tekili olarak tasavvur ettiğimizde iyi yaşam, bu mistik bedene içkindir. Siyasal iktidar ve insan hayatı arasındaki ayrımın kutsallık ve mistik beden teması üzerine inşa edildiğini düşündüğümüzde, toplum düzenine ait olmanın bu kutsal bedene ait olmaya içkin olduğunu kavramamız zor olmayacaktır. Bu mistik beden en mahrem parçası olarak kadın bedeni; toplumun kutsallığını kendi bedeninde kuracaktır. Kadın bedeninden kaynaklanan bir düzensizlik ya da kuralsızlık bu mistik beden darp edilmesi ve kutsallığın zedelenmesi anlamlarına geleceğinden onun muhafazası son derece önemlidir. *Biosa* geri dönecek olursak böyle bir erdemli hayat, yasaya ait olarak devlete uygun bir yurttaş olmak ve siyasal ile sosyal düzene uygun davranmak anlamlarına da gelecektir. *Nomos* ile *bios* böylelikle birbirini gerektiren iki kavram olarak (Ecevitoglu, 2012: 291) karşımıza beden sosyolojisi, ahlak felsefesi ve ontoloji odağında bir pencere

açar. Hayatta var olmak demek yalnızca biyolojik olarak var olmak değil aynı zamanda ahlaklı bir hayat sürmek demektir ve insana layık bir erdemli hayat da bedenini yasaya tabi kılmak yoluyla gerçekleşen bir sürece işaret etmektedir.

Richard Sennett'in *Taş ve Ten* isimli eserinde Eski Yunan toplum düzenindeki ikincil kadın kategorisi resmedilir. Kadın bedeni kamu alanında teşhir edilmez ve geri planda tutulur. Toplumu resmeden erkek bedenidir (Sennett, 2008). Bu bağlamda kadın bedeninin kutsallığı tehdit ettiği gerekçesiyle mistik bedeni ve toplumsal düzeni yansıtmadığını savunmak da mümkün olabilir. Çünkü kutsallık bu mistik beden tasavvurunun bir parçası olarak yaşanması gereken erdemli hayatı *biosu* temsil eder (Ecevitoglu, 2012: 121, 139). Bu tür erdemli bir hayat için uygun görülmeyen kadın bedeninin uygun düştüğü yegane durum; düzene ve topluma içkin olarak kutsallığı bedenselliğiyle birleştirdiği noktadır.

Bu çözümlmelerden hareketle iyi yaşamın anahtarının çıplak yaşamın içlenerek dışsallaştırmasının altında yattığını savunan Ecevitoglu, böylelikle doğa yasalarının egemen olanın buyruğu vasıtasıyla ahlak yasalarına dönüştüğünü ve bağlayıcılıklarını meşrulaştırdıklarını ifade eder (Ecevitoglu, 2012: 222-223). Böyle bir temellendirme doğa yasalarını ve biyolojik yapıyı içine almasıyla beden sosyolojisine de katkıda bulunur. Doğa yasalarına tabi olan beden ve onun cinselliği böylece namus ölçütüyle belli bir kalıba sokulmakta ve beden ahlaklaştırılmış olmaktadır.

### **III. 4. Bireyselden Toplumsala Taşınan Bir Sorun Olarak Namus**

Uluslararası literatürde 'namus grubu' gibi sosyal bir yapıyı gerektiren namus (Sessions, 2010: 5), Frank Henderson Stewart'ın "kişisel namus" ve "namus grubu"

kavramlarında ikiye ayrılmaktadır. Bu kavramlar bize, namusun neden toplumsal bir sorun olduğunu anlamamız ve namus kavramının çözümlemesini yaparken bireysel ve toplumsal boyutun her ikisini de göz önünde bulundurmamız gerektiği konusunda yol gösterici olacaktır. Bunlardan kişisel namus, kişinin kendi gözündeki değeriyle bağlantılı olup içselleştirilmiş öz saygıyı ifade etmektedir (Welsh, 2008: 11). Namusun toplumsal bir değere dönüşmesi konusunda tezimizin ana dayanağını oluşturan sembolik etkileşimcilik kuramına bakılacak olursa bu içselleştirme süreci daha iyi anlaşılabilir. Çünkü değerlerin yadsınamaz bir toplumsal ve kültürel boyutu vardır. Buna ek olarak namus gibi değerlerin geçerliliğini kazanması için onun bir değer olarak var olduğunu kabul eden bir ortam gerekmektedir. Bu bağlam namusun bireyselden çıkıp kamusal bir meseleye dönüşmesinin anahtarıdır.

Felsefeci Walter Kaufman, namusu suç ve utanç çerçevesinde incelediği çalışmasında namusun içsel ve dışsal olmak üzere iki boyutu olduğunu söyleyerek (Kaufman, 2011: 559) onu temellendirirken toplumsal zeminin önemini vurgulamaktadır. Namusun içsel boyutu kendi içindeki vicdan muhasebesinin bir sonucu iken, dışsal değeri toplum nazarındaki yansımasıdır. Namusun içsel bir değeri olduğunu savunmak bireyin onu doğrudan doğruya içselleştirerek benimsemesi anlamına gelmektedir. Ancak böyle bir algılayışta, antropologlar Margaret Mead ve Ruth Benedict'in değerlerin içselleştirilmediği, yalnızca dışarıdan onaylanmak için benimsendiğini iddia eden teorilerine metodolojik olarak karşı çıkmış olduğu da Kaufman'ın ifadesinde yer bulur (Kaufman, 2011: 567).

Pierre Bourdieu, namusun ahlaki temelini, toplumsal anlamda var olabilmeye ve kendini diğer kişinin gözlerinden görmeye dayandığının altını çizerek, toplumsallaşma için bireyin bu tür temellendirmelere ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir. Ona göre bir tek

Tanrı yalnızdır ve sosyal bir varlık olarak insan diğer insanlarla birlikte var olmaktadır (Welsh, 2008: 11).

Pınar Ecevitoglu'nun analizinde soyunu ortak bir ataya dayandıran ve temel bir örgütlenme biçimi olarak karşımıza çıkan kandaş toplum yapısında 'kolektif bellek' ortak ve üst bir bilinç oluşturmaya yarar (Ecevitoglu, 2012: 124). Üst belleği oluşturan bu kolektif belleğin önemli bir boyutunu cinsel ahlak kodları oluşturmaktadır. Ecevitoglu'nun bağlamında anayanlı soyluktaki temizliği simgeleyen ve bu yüzden denetim altında tutulmak istenen cinsel kodlar bu tür toplumlarda namusu meşrulaştırıcı toplumsal bir üst bilinç olarak işlev görmektedir.

Aydınlanma sonrası rasyonel insanın eylem alanı olan kamusal alan, birey-toplum arasında her türlü etkileşim düzeyini içerir ve devlet yapısı, bürokrasi, iletişim kurumları gibi birçok kurumsallaşmayı da içinde barındırır (Abercrombie, Hill ve Turner, 2006: 312-313). Jürgen Habermas'ın geliştirdiği ve Richard Sennett'in fazlasıyla katkıda bulunduğu bu kavram erkek-kadın ayrımını da mekânsal olarak kurar. Kamusal alana rasyonel birey olarak erkekler dahil olurken kadınlar genellikle kamusal alan dışında kalmışlardır.

Toplumsal cinsiyetçi paradigmaya göre kadın deneyimi özelleştikçe erkek egemenliğinden kurtulmaktadır (Touraine, 2007: 71). Oysa namus bağlamında geçerli olan durum tam tersidir. Özele ait bir deneyim alanı olan cinsellik kamusal olarak toplumsal zemine taşınmış olmaktadır. Kamusal ve özel alanı ayırmada en somut öge olan normatif alanı temsil eden namus anahtar bir kavramdır (Aydın, 1998:111; akt: Bağlı, 2011: 246). Rasyonel olmayışıyla kamusal alan dışına itilen kadın, toplumsal zemindeki bir değer olan namusa tabi oluşuyla kamusal alan nesnesine dönüşür. Bireyin ahlaki durumunu belirlemekten öte bireyin toplumdaki konumunu ve sosyal tabakasını belirleyen namus

özel alandan kamusal alana taşınan bir olgu olmaktadır. Bu anlamda bireysel bir değer olmanın ötesinde sosyal bir imge olmaya devam eden namus, toplumsal bir araştırma kategorisine dönüşmektedir.

Hannah Arendt, *toplumsalın yükselişi* tamlamasıyla özel mülkiyete ait olan şeyin korunması meselesinin toplumsal alana yöneltilerek bir kamu meselesi haline dönüştüğünü ifade etmektedir (Arendt, 2011: 116). Böyle bir çerçevede kadını özel mülkiyete ait bir nesne iken uygarlık süreci ve siyasallaşma ile birlikte kadın bedeninin de kamu alanına çıkarak orada sorunsallaştığını söylemek akla yatkın olacaktır. Özellikle namus noktasında, daha önce özel mülkiyet kapsamında ailesinin (eşinin, babasının, erkek kardeşinin vs.) namusu olan kadın artık kamu alanında boy gösterir ve namusu devletinin ve toplumunun meselesine dönüşür.

### **III. 4. 1. Mahremden Kamusala Taşınan Bir Norm Olarak Namus**

Arapça “haram”, yasak anlamına gelen mahrem kelimesi; özel anlamda “kendisine saygı duyulan şey” anlamına gelmektedir. El sürmemeyi ve ilahi buyrukların sınırı dışına çıkmamayı içine alan bu kelime (Bağlı, 2011: 184-5), cinselliği ve ‘kadının namusu anlamlarını da karşılar.

Slavoj Zizek inancın mahrem, yani bireyin zihinsel derinliğinde gizli saklı bir mefhum olmaktan çıkıp toplumsal faaliyet alanı içerisinde somutlaştığını söyler (Zizek, 2011: 51). Bu anlayışa göre mahremiyet ve bedenle ilgili fikirler de din ya da başka yollarla somutlaşıp farklı bir çerçeveye oturabilmektedir. Sosyalleşme ile birlikte şekillenen mahremiyet olgusu, gündelik yaşamımızda özel alanı etkileyen bir referanstır.

Toplumların ve insanların birbirinden farklı mahremiyet anlayışları olmasına ve bu kavramın zamanla bir dönüşüm geçirmiş olmasına rağmen, kadın bedeni genellikle mahremiyet sınırları içerisinde kalmıştır (Çelikoğlu, 2008).

Sosyolog Anthony Giddens cinselliği “kişinin kendini ifade ettiği mahrem bir alan” olarak betimlemektedir (Giddens, 2010b: 209). Böylelikle mahremiyet alanı içerisindeki cinsellik bireyin benlik ve kimlik yapısının dışavurumu olarak özetlenebilecek bir alanı ifade eder. Foucault’nun iktidar bağıntılarında cinsellik gizli saklı kalacak bir şey değil, araçsallığı çok üst düzeyde olan bir edimdir (Foucault, 2010: 79). Kişinin mahremine ait olan bedeni ve cinselliği, bedene yönelik olumsuz anlayış çerçevesinde toplumsal bir soruna dönüşmüş ve mahremiyeti ortadan kaldırılmıştır.

Mahremiyetin çerçevesinin ve sınırlarının zaman içerisinde değiştiğini ifade eden Theodore Zeldin, eskiden mahrem alanı ifade eden “dokunma”nın yerini son iki yüzyıldır “cinsel birleşme”nin aldığını söylerken (Zeldin, 2010: 317) kabaca modernitenin postmoderne dayandığı sınırı çizmekteydi. Değişen toplum yapısıyla birlikte mahrem sayılan özel alan ve kamusal alanın sınırları bulanıklaşır. Önceden özel alana ait mahrem cinsellik, kamusal alan sınırını aşmıştır.

Cinselliği, mahremiyetin dönüşümünü görmede en elverişli alanlardan biri olarak gören Giddens, çağımızda cinselliğin soyu devam ettirme amacından sıyrılıp, kürtaj, taciz gibi konularla kamu yaşamının gündemine geldiğinin altını çizer (Giddens, 2010a: 9-31, Çelikoğlu, 2008: 138). Türkiye’de üniversite gençleri ile yapılan araştırmaya göre, cinsel alanda yaşanan özgürleşme ile birlikte mahremiyet kamusallaşmıştır (Çelikoğlu, 2008: 223-238).

Hem utancın hem de onur sahibi olmanın koşulu toplumsal bir alanın olmasıdır (Arendt, 2011: 124). Böyle bir mantıkla namusun salt özel alana ait olmadığı, bir yönüyle



mahrem, gizlenmesi gereken namusun başka yönleriyle de kamu alanına düşerek sergilenmek zorunda olduğunu ifade etmek mümkün olur.

Mahremiyetin somut bir nesnesi olarak kadın (Bağlı, 2011: 236), cinsellik ve kadınlık kısılacında “namus”la karşı karşıya kalmış durumdadır. Toplum düzeninde mahremiyeti temsil eden en önemli kurum olan aile (Bağlı, 2011: 253), bireylerin özeline ilişkin toplumsal bir kurum olmakla birlikte devletin, siyasetin; temel anlamda yasanın özele, mahreme girmesine de dayanak sağlamaktadır. Cinselliğin denetimi, namus, bekaret kavramlarının evlilik pazarı ve aile kurumu açısından anlam kazanması, mahremiyetin kamusallaşmasına örnek olarak gösterilebilir.

### **III. 5. Bir Beden Sosyolojisi Problemi Olarak Namus**

Temelleri yakın zamanda atılmış olmasına rağmen eski tartışmaları içinde barındıran beden sosyolojisi, doğa-kültür, akıl-beden, saflık-kirlilik, kadın-erkek dikotomileri odağında namusa yeni ve bambaşka bir gözle bakmamıza olanak tanır. Çoğunlukla din, siyaset ya da gelenek çerçevesinde algılanan namus kavramını beden sosyolojisi kapsamında düşünmek yeni bir uğraştır.

Ahlaki doğal olanla kültürel olan arasındaki bağlantıyı insan açısından kuran bir yaptırımlar bütünü olarak değerlendiren yaklaşımların temelinde namusun insanın en doğal ve hayvani alanlardan biri olan cinselliği kültürel ve toplumsal olarak düşünmek önemlidir. Rasyonelleşme ile birlikte doruğa çıkan aklı yüceltme çabası doğayı ve doğal olanı iyice dışa itmiştir. Beden doğalı temsil ederken toplumsal olan doğal-dışını temsil etmektedir (Connell, 2003: 115). Bu nedenle doğaya ait olan bedenin cinsellik yoluyla

varlığını perçinleyişi sınıra tabi olmaksızın doğal haliyle toplumsallaşma içinde kendine yer bulamayacaktır.

Doğal ve doğal dışı arasındaki sınır toplumsal kurumsallaştırmalarla kurulabilir. Örneğin evlilik, doğal olan cinsellik güdüsünün toplumsal normun uygun gördüğü koşulda bağdaşmasında kullanılan en yetkin araçtır.

Bedenlenme ahlakın içine cinselliği ve cinsel ayrımı yerleştirmek için gereklidir (Rosaly, 1994: 18; Eagleton, 2003). Kartezyen anlayışa karşıt olarak bedenlenme etik değerleri bedene yükler. Ancak bu bedenlenme, düşünce tarihi ve toplumsal düzen dahilinde ahlaki sorunları yaratanın kadının bedeniyle yaptığı eylemler oluşu nedeniyle kadını sorunsallaştıran bir çizgide olmuştur. Namus ise bedenin ötelenmişliği ile kadının sorunsallığının bileşkesinde yer alan bedenlenmiş bir cinsellik problemi olarak kadın bedenini toplumsal düzenin merkezine yerleştirir.

Namusun sorunsallığını beden sosyolojisi problematiği üzerinden tanımlayabilmek için öncelikle ahlaki problemlerin dayanağını bedende bulacağımız bir anlayış gerekir. Bunun için başvurulacak önemli bir isim olan Terry Eagleton, namus gibi ahlaki problemleri evrensel bir norma dayandırma çabasının altında “beden”in yattığını söyleyerek (Eagleton, 2003: 159), namusun ahlakiden çok bedensel bir sorun olduğuna yönelik savımızı destekler. Ahlaki düşüncelerin tümünün kaynağı Terry Eagleton’a göre bedendedir çünkü ona göre tüm ahlaki düşüncenin temeli, ölümlü, fiziksel bedenimizle ilgili problemlere çözüm bulmada yatmaktadır. Tüm insanların paylaştığı ortak noktanın maddi bedenler olduğunun altını çizen Eagleton, bedensel bir ahlak yasası olarak cinselliğe ayrı bir vurgu yapar. Foucault ve Butler’ın da iddia ettiği şekilde ahlak yasalarının çoğu cinsellekle ilgili olup *ötekileştirilmiş* insanlara baskı yapmak için üretilmiştir (Eagleton, 2003: 143-159; Foucault, 2010; ).

Judith Butler'ın *bir norm olarak bedenler* şeklindeki ifadesi normun zamana ve mekana yayılmasını açıklamada en önemli dayanağı temsil etmektedir. Bedenleri bu şekilde normallik temelinde kuran yaklaşım çerçevesinde, cinsellik temelinde akla ve norma uygun olanın bedensellikten ırak olma fikri yatmaktadır. Bu noktada Butler'la paralellik gösteren Foucault hastanenin, hapishanenin ve cinselliğinin kurumsallaşmasını çözümlenmeye çalışırken eleştirel bir biçimde *normalleştirmeyi* açıklamaktaydı (Direk, 2009: 70). Sosyalleşme ve kültürleşme yoluyla gerçekleşen bu normalleşme süreci beden ve benlik yoluyla bireye benimsetilmektedir. Bu durumun bir örneği olarak namus, bedenin problematikliğinin benlik yoluyla çözümleneceği toplumsal bir kategori olarak beden sosyolojisi problemine dönüşür.

Butler'ın ve Foucault'nun düşündüğü biçimde doğa olduğu düşünülen biyolojik gerçeklik, önceden biçimlendirilmiş bir temelde algımıza sunulmaktadır ve bu anlamda bir icattır (Işık, 2000: 107-108). Doğal olanı sorgulamaya olanak tanıyan bu düşünce temelinde beden, cinsellik, cinsiyet, kadınlık gibi kategoriler dilin ve insanın sunduğu biçimde akla karşıt bir inşa olarak doğaldır (Direk, 2009: 73).

### **III. 5. 1. Cinsel Bir Kirlilik Normu Olarak Namus**

“Ütopik, suçluluk barındırmayan bir doğal durumda bile cinselliğin yalnızca sağlıklı bir bedensel işlev haline geleceği şüphelidir... En çıkarıcı cinsellik düşkünü kişiler veya dini nedenlerle bekar kalanlar için bile cinsellik en derin bağlantı, üstünlük ve sömürülme duyguları getirebilecek bir kırılma edimini - bir anlık benlik kaybını temsil eder. (Judith Coburn, *New Times Magazine*: aktaran Sanford & Donovan, 1999: 419)

Yukarıdaki alıntıdan da çıkarılabileceği gibi, cinsellik çoğu durumda günahı, yasağı çağrıştıran bir eylem olarak kabul görmüş ve suçla eşleştirilmiştir. ABD’de yayımlanan bir dergiden alınan bu alıntıda görüldüğü üzere, cinsellik ve suçluluğa ilişkin bu algı Ortadoğu toplumlarına ya da ilkel zamanlara has olmayıp, günümüzde ve Batılı toplumlarda da benzer şekilde işlemektedir.

Namusun cinsellikle bağıntılı olduğunun felsefi bir kanıtı, Deleuze ve Guattari’nin arzu politikasında kendini gösterir. Spinoza’dan ontolojik bir politika çıkaran Deleuze var olmanın arzulamak, oluşmak, ilişkiye girmek ve üretmekle eşdeğer anlama geldiğini söyleyerek cinselliği vurgular (Goodchild, 2005: 75).

Beden; her türlü toplumsal sürecin bir parçası olma niteliğini taşımaktadır (Connell, 1998: 114). Bu toplumsal süreçlere bazen bedensel bir edim olan cinsellik dahil olmakta ve yasağı, utancı, suçu çağrıştıran bir sonuç teşkil etmektedir. Cinsellikten bağımsız olsa bile çok üst düzey ve samimi bir iletişim biçimi olan dokunma, bir bedenin diğer bedene dokunması artık etik alanına girer çünkü; “bir bedenin diğer bedene niyeti dokunma ile birlikte somutlaşmaktadır” (Canetti, 2010: 206).

Antropolog Mary Douglas bir tabu olarak kirliliği araştırıp çözümlediği çalışmasında nesnelere ve eylemleri kirli ya da temiz olarak yargılamanın temelinde inançların ve sistemli bir kirlilik ve ahlak anlayışının olduğunu söyler (Douglas, 2007). Buna göre cinselliği kirli bir eylem olarak görmenin temelinde bedenin ötelenmişliği ve cinsel eylem sırasında gerçekleşen bedensel fonksiyonların iğrençliği düşüncesi vardır. Bununla birlikte cinsellik soyun devamı için kaçınılmazdır ve bu nedenle belli bir düzen içerisinde devam etmesine toplum tarafından olanak tanınacaktır. İşte böyle bir noktada devreye giren namus, zaten yasaklı ve kirli bir eylemin yegane meşru yolunun sınırını çizmektedir.

Namus ve cinsellik sorunsalı bedene sahip olmaları gerekçesiyle erkekler ve kadınlar için geçerli gibi görünmesine karşın düşünsel zeminde ve uygulamada yalnız kadınlara yönelik bir problem olarak işlemektedir. Toplumsal bir değer olarak ortaya çıkan namusun temelinde kadının cinselliğine yönelik bir tabunun koyulmasında birçok neden vardır. Semavi dinlerin temelinde bulunan “ilk günah” kavramı ve bu günahın kadının baştan çıkarıcılığı sebebiyle ve cinsellik yoluyla işlenmiş olması bu nedenlerin başını çekmektedir. Kadın bedeninin insanı pislige götürdüğüne dair bu inanç, tezin ilk iki bölümünde de ortaya koyulduğu gibi beden ve kadın bedeni sorunsalının temelinde bulunmaktadır.

### **III. 6. Biyo-İktidarın Aracı Olarak Namus**

Bireylerin bedenlerine nüfuz edilerek onların özneleştirilme sürecinin bertaraf edilmesi biyoiktidar mekanizmasının yapıtaşdır. Foucault'nun biyo-iktidar ve diyalektik ilişkide olan iktidar-direnış anlatılarında, bedensel dürtülere ve arzulara karşı uygulanan yasaklayıcı tutumun, o arzuları bizzat doğurduğu iddiasıyla karşılaşırız. Slavoj Zizek, Foucault'nun bu analizleri yaparken eski Hıristiyan metinlerindeki sofuluk öğretilerini kullandığını belirtir. Bu öğretiler aykırı arzuları yasaklarken ve bu arzuların nasıl tehlikeli ve baştan çıkarıcı olabildiği hakkında bilgiler verirken bir yandan da bilinçlere yaptığı göndermelerle aksi biçimde bu arzuları tetiklemiş olur (Zizek, 2007: 300). Örneğin 19. yüzyılda sapkınlık olarak değerlendirilip disiplin altına almaya çalışılan cinsellik, aslında bu yolla üretilmektedir. Yeni cinsel haz biçimlerini yaratan şey de tam da bu cinselliğin bastırılışıdır (Foucault, 2010: 299-303). Bireyi günaha çağırın edimi yasaklayan mekanizma, cinselliği tutkulu bir edime dönüştürmektedir. Bu durumda, sosyal normu

içselleştiren bilinç ile iktidar ve cinsellik arasındaki düşünümsel-dönüşsel ilişki arasında boşluklar kalır (Zizek, 2007: 312).

Judith Butler'a göre toplumsal cinsiyet normları bedenlerin meşru ifade alanları bulmalarını sağlayarak, neyin normal neyin normal dışı sayılacağına belirlenmesine olanak tanır (Butler, 2008: 29). Bu normlara göre herhangi bir şekilde (yasa, aile meclisi, töre vs.) onay almış heteroseksüel cinsellik ele aldığımız bağlamda bedenlerin cinselliği meşru bir ifade alanı olarak kullanmalarına olanak tanırken bunun aksini yapanı da lekeleyerek düzen dışına atmaktadır (*abjection*). Bu durumu kadınlar üzerinden düşündüğümüzde bu dışa atılma kadınlar üzerinde toplumsal düzlemde bir sosyal damga da oluşturmaktadır.

Cinselliği ve namusu Kristeva'nın *abjection* (dışa atma) kavramıyla kurgulayan Iris Marion Young, bedensel özellikler açısından neyin kabul edilip neyin dışlandığı sınırının iktidar tarafından şekillendirildiği iddiasındadır. Örneğin eşcinsellik, homofobi gibi durumlar norma aykırı olarak görülür ve toplumsal yasa açısından kabul görmez. Bunun en önemli sebeplerinden birisi de neslin üremesinin imkansızlaşmasıdır. Benzer şekilde cinsel normlara uygun davranmayan bir kadın 'dışlanma'ya maruz kalacak ve "ideal yurttaş"ı temsil eden bedenini kirletmiş olacaktır (Young, 1990, Kristeva, 1982; akt: Mutluer, 2008: 15).

### **III. 7. Kadının Benlik ve Kimlik Oluşumunda Asli Bir Unsur Olarak Namus**

Tezimizde namusun beden sosyolojisi açısından problematikliğini tartışırken sorunun önemli bir boyutunun sosyal teoride ve toplumsal hayattaki birey-toplum ilişkisi

ve kadın benliği noktasında olduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Modern zihniyette kimliğin zihin ve eyleme bireysel (ve bedensel) bir ödev olarak girmesiyle birlikte, kimlik modern zihniyette belirlenimsizliğe ve sınırların silikliğine karşı bir alternatif olarak üretilir (Bauman, 2001: 113). Benliğin ve kimliğin görünür kılındığı alan olarak bedenin sorunsallığı namusun kadın benliğinde taşınmasının da zeminini oluşturmaktadır.

Namus sorununun toplumsal cinsiyet sorunu temelinde benlik ve kimlik bağlamında çözümlenmesine geçmeden önce benlik ve kimliğin farkını çizmek yerinde olacaktır. Esasında hem benlik hem de kimliğin bireyin maddi ve manevi bütünlüğünü temsil etmesine karşın aralarındaki en önemli fark kimlik sosyal bir gerçeklik alanını ifade ederken benliğin daha çok bireysel boyutta olmasıdır (Seyyar, 2007: 129). Kimlik bireyin topluma ve çevresine karşı benliğinin bir dışa vurumuyken benlik tek başına psikolojideki ego anlamına gelmektedir. Bu tezdeki sorunsal bağlamında her iki kavram da beden, kadın ve namus problemini bünyesinde barındırmaktadır.

Namus konusunda benlik, özellikle kadının benliği farklı örüntülerle kuşatılmaktadır. Bireylerin bedenlerine nüfuz edilerek özneleştirilme sürecinin nesnelige dönüştürülmesi bu örüntülerin örneğidir. Tezin ikinci bölümünde kadının toplumsal sorunsallığını tartışırken işlenen kadınların düşük benlik saygısı edinmeye eğilimli oluşu bağlamında Erving Goffman'ın *sosyal damga* kuramı, namus ve kadın benliği arasındaki ilişkiyi utanç olgusu ekseninde açıklamaktadır. Geleneksel ya da kentli her tür kadının kimlik oluşumu ve dönüşümü, mahremiyet ve utanç çerçevesinde içselleşmiş kontrol mekanizması aracılığıyla işlemektedir (Türkmen, 2009: 155).

Bireyin çevresi ile yaşadığı iletişime önemli bir ağırlık veren sosyo-psikolojik kuramlar, grup yapısına ve grubun davranış kalıplarına da bireyin kimliğini oluşturması aşamasında değer verirler. Toplumda kadının saygı görmesi için bireyin/kadının kendinden

beklenen sosyal rolleri yerine getirmesi ve beklenen statüyü kazanması gerekir. Bunu yapmanın bir yolu da toplumun değer yargılarını benimsemekten geçmektedir. Bu bağlamda Alexander Welsh namusun analizini yaptığı çalışmasında bir davranışın onurlu sayılabilmesi için o bireyin üyesi olduğu belli bir grup ve grubun değer sistemi olması gerekliliğinden bahseder (Welsh, 2008). Bu durumu ülkemizdeki namus anlayışı çerçevesinde düşündüğümüzde belli bir habitus içerisindeki değer sistemi akla gelmelidir. Her toplum içerisinde kendi değer örüntüsünü, kültür birikimini ve kendi norm ve değer sistemini oluşturduğu belli bir sosyal/kültürel sermaye vardır ve bu sınırın içindeki insanlar benliklerini ve kimliklerini bu doku çerçevesinde oluştururlar. Örneğin namusun “töre cinayeti” boyutundaki sorunsal çoğunlukla çok katı bir yapılanma olan aşiret tipindeki toplumsal örgütlenmenin geçerli olduğu doğu illerinde yaşanmaktadır. Yaşantının devamı açısından bozulmaması gereken bu yapıya karşı ortaya çıkabilecek herhangi bir norm dışı davranış bir tehdit olarak görülür ve bu yapı içerisinde yaşayan bireyler karşılıklı bir etkileşim ağı temelinde ortak kabul gören davranış kalıplarını benimseyip onlara göre davranmak durumundadırlar.

Mary Douglas “hiçbir benlik tek başına fail değildir” derken toplumun birey üzerindeki etkisine vurgu yapar (Douglas, 2007: 108). Bu anlayışa göre bireydeki kültürel birikim sosyal varlığında da söz sahibidir. Topluma uyum sağlayarak sosyalleşmesini tamamlayan birey böylelikle toplumun asli bir üyesi olacaktır.

Sosyal psikolojide “benlik farkındalığı” şeklinde geçen kavrama göre birey kendini toplumda bir aktör olarak değil, başkalarının gözünde bir nesne olarak görür (Taylor, Peplau ve Sears, 2010: 121). Bir toplumsal tabakalaşma biçimi olarak düşünebileceğimiz toplumsal cinsiyet (Parkin, 2010: 676) parametresi dahilinde bu farkındalık, kadının kendini erkeklerin ve toplumun değerlendirmesi temelinde



gözlemediği bir sürece dönüşür. Bu etkileşim bireyin sosyalleşme ve kültürleşme yoluyla namusu bir değer olarak benliğine yansıtması anlamına gelmektedir. Toplumla sürekli iletişim ve etkileşim halinde bulunmanın bir sonucu olarak ortaya çıkan bu farkındalığı namus problemi noktasında düşündüğümüzde kişinin namusu bir değer olarak benimseme sürecine “başkaları”nın ve toplumun etkisi önemlidir. Toplumsal cinsiyet kavramının bir tabakalaşma biçimi olarak karşımıza çıktığı (Ünal, 2011) ve namusun sosyal bir soruna dönüştüğü bağlamda benlik ve kimliğin oluşum süreci adaletsiz bir durum olarak sosyal hayata yansır.

### **III. 7. 1. Namusu Kadına Yüklemenin Anahtarı Olarak Utanç**

“ Utanç kişinin bir an bile olsa uygarlaşma oyununun katı kurallarını unuttuğu ya da göz ardı ettiği zaman duyulur. Utanma ise, başkalarının uygunsuz davranışlarından dolayı yaşanır...” (Shulamit Volkov, 2010; aktaran: Bauman, 2000: 171-2).

Utanç, utanma hissi ve çeşitli fiziksel tepkiler de içeren ve beden yoluyla ifade edilen bir histir. Metaforik olarak, utancı kadın temsil etmektedir. Havva yasak olan şeyi Adem’e yaptırarak ilk günahı işletmiş, böylece kadının günahkarlığını örneklendirmiştir. Hıristiyanlık öğretisinde utancın ilk kaynağı Adem ve Havva’nın cennetten atılma mitidir. Bu mit tüm insanlık için bir utanç kaynağıdır (Munt, 2008: 80). Uygarlık açısından gerekli ve zorunlu bir süreç olarak ele alınan utanç, insanlık ve düşünce tarihi içerisinde bedenin yeri ve sorunsallığı zemininde gerçek bir beden sosyolojisi problemine işaret etmektedir. Utanma ve mahcubiyet, tıpkı rasyonelleşme gibi karakteristiktir ve birbirine paralel olarak toplumsal süreçler içinde kendilerine yer bulmuşlardır (Elias, 2009: 377).

Rasyonel aklın bedenini kontrol altına alması anlamına gelen uygarlaşma

mitinin en etkili silahı utançtır (Elias, 2009). Çıplaklık, cinsellik gibi bağlamlarıyla beden kendisi utancın kaynağıdır (Giddens, 2010b: 93). Belli bedensel idealler ile birlikte kültürel anlamda idealleştirilmiş normlar utancı kurgular (Munt, 2008: 2). Bedeninden ya da davranışından utanç duyan kişi toplum tarafından yargılayan bir bakışa maruz bırakılır ve kişinin benliği utançla şekillendirilir (Munt, 2008: 203).

Uygarlaştırma süreci içerisinde kadın erkek ilişkilerinin cinsellik bağlamında dönüşüme uğramasındaki en büyük etken olan “utanç” (Elias, 2009: 277) esasında sosyal alçalmadan duyulan bir korkudur ve toplumsal yasakların çiğnenmesinden duyulan korku ne denli büyük olursa bu eylemi gerçekleştirmekten duyulacak utanç da o derece büyük olacaktır (Elias, 2009: 377-378).

Utanmayı ve mahcubiyeti rasyonelleşme ile benzer işleyiş süreci çerçevesinde ele alan Elias, bu kavramların her birinin toplumun farklılaşmasıyla doğru orantılı olarak arttığını söylemektedir (Elias, 2005: 379). Modernliğin toplumu birbirine benzer kılma sürecine bir tehdit olarak görülebilecek farklılık; utanma, mahcubiyet gibi sosyalleşme mekanizmaları sayesinde bertaraf edilebilecektir. “Uygar” ve “medenileşmiş/medenileştirilmiş beden”, utancı içselleştirmiştir (Williams and Bendelow, 1998).

Toplumdaki düzeni sağlamada utancın rolüne değinen önemli bir kuramcı Adam Smith, bu düzenin devamlılığı için kişinin diğer kişilerin kendisiyle ilgili tavırlarını bilmeleri gerektiğinden söz eder (Barbalet, 1998: 108). Konumuz bağlamında bu durum, kadınların cinsel özgürlüğünün toplum düzeni uğruna feda edilmesi gerekliliğine işaret etmektedir.

Utancın kadın haklarını da içeren birçok sosyal problemle iç içe olduğunu söyleyen Michael Morgan, utancı kişinin başkalarının gözündeki değeriyle ölçtüğü ve onun benliğinin bütününe ilgilendiren duygusal ve ahlaki bir durum olarak niteler. Belli bir

ideale veya kurala uymada itaatsizlikten doğan utanç (Morgan, 2008: 38), bizi kendimizi kontrol etmeye, kendimize karşı dışarıklı bir bakış sunmaya davet eder. Tüm benliğe yayılan bir değersizlik hissiyle oluşan utanç hissi, önce dışarıda başlayıp sonra bizim içselleştirdiğimiz bir dışsal yargılama şekli olarak da düşünülür. Çünkü utanç ancak başkaları karşısında olduğumuzda hissettiğimiz ve kendimizi değersizleştirdiğimiz (Morgan, 2008: 46) bir duygu durumudur.

Sosyal bir duygu olan utanç, *diğerlerini* ciddi biçimde gerektirir ve sosyal beklentiler ağıyla şekillenir (Barbalet, 1998: 103). Yani kısaca, dışımızdakilerin beklentisini karşılayamadığımız zaman utanırız. Utancın toplumsal düzlemdeki bileşeni olan kolektif utanç ise (Morgan, 2008:54), hem kendimizi hem de etrafımızı saran bir yapıdır. Burada, kendimizle beraber etrafımızı da dönüştüren bir süreçten söz edilebilir (Morgan, 2008, 35-55). Namus gibi bireyselden toplumsal zemine taşınan sorunsallar bu durumu örneklendirmektedir.

Ataerkil toplum düzeninde eril bir nitelik olarak kabul gören namusun kadın benliğinde yer buluşu ‘utanç’ yoluyla olmaktadır. Namus bağlamında yalnızca utanma hissi olan kadın erkeğine namusunu kazandırabilir (Wikan, 2008: 60). Kişinin bedeninin gereksinimlerine ket vurarak modernliğe ulaşacağı algısı ile birlikte bedenin hallerinin toplumda utanca neden oluşu namusun utanç ve bedenle bağlantısına kapı aralamaktadır. Toplumda geçerli olan ‘namus’ algısı bizden belli davranış kalıpları bekler. Örneğin evli bir kadının cinsel sadakatsizlik yapmaması ya da bekar kadınların cinsellik yaşamaması gibi beklentilerle davranışların örtüşmediği anlarda toplum kişiyi utanç içine düşürür.

Namusun uluslararası anlamda tanımı ve utancın ifade edilişi arasındaki benzerlik, tezimizin sosyal psikolojik kuramlar ışığında yönlendirilmesinde bir diğer dayanak noktası olmuştur. Daha önce ifade edildiği biçimde; bizim ele aldığımız cinsellik

boyutundaki bir erdem olarak onur (namus) kavramının İngilizcedeki tanımı bir ölçüt olarak sosyal bir grubu gerektirmektedir (Welsh, 2008). Benzer biçimde utanç ve utanma hissi de bir sosyal grup karşısında ya da sosyal bir konumda hissedilen aşağılık duygusudur (Elias, 2007: 377). İki kavram arasındaki bu benzerlik, bireyin benliğini utanç ekseninde şekillendirerek toplum nazarında namuslu görünmesini sağlar.

Ele aldığımız namus konusu ile bağı kurulabilecek bir saha çalışması yürütmekte olan Buket Türkmen, mahremin sınırlarını ve geçirdiği dönüşümü görmek amacıyla İslami vakıf yurtlarında kalan kız öğrencilerle çalışmıştır. Bu araştırmayı yaparken temel dinamiği “içselleşmiş kontrol” olan Türkmen, evlilik ve evlilik öncesi ilişki bağlamında namus ve cinselliğe yönelik önemli bulgular elde etmiştir. Bu araştırmadan elde edilen bulgular ışığında İslami kimlik oluşumunda aşk ve öteki ile ilişkinin içsel kontrol bağlamında nasıl rol aldığını göreceğiz. Bu çalışmada kendini dönüştürme ve uydurma dinamiğinin de din-sosyal grup vs. ile ilişki bağlamından çok bireyin kendiliğinin zemininde olması da çalışmamıza zenginlik katacaktır.

Yapılan görüşmelerden elde edilen sonuçlara göre, evlilik dışı cinsel ilişkiyle ilgili yasaklar İslami bağlamda düşünüldüğünde göz zinasını bile içerecek derecede yasakları da içerdiği için, çözüm getirici bir dayanak sağlamıyor. Daha önce ele aldığımız “utanç” kavramı ise; içsel kontrol mekanizmasında hayati bir öneme sahip. Örneğin mülakata alınan öğrencilerden birinin aktarımı şu şekildedir:

“Gerçi o zaman elini bile tutmuyordum ama bir kadın geldi, ‘Yakışıyor mu sana yaptığın?’ dedi, gitti. Önce afalladım, sonra bir çelişkiye düştüm, acaba ben kötü mü görünüyorum, yaptığım şeyler, dedim, çünkü dışarıdan kendimi göremiyorum. Acaba yapmamam mı gerekiyor?.”(Bilgi Üniversitesi, Haziran 2005) (Türkmen, 2009: 152).

### III. 8. Bir Kültür Unsuru Olarak Namus

Doğaya ve bedene karşıt olarak uygarlığın ve sosyalleşmenin tarafında yer alan kültür, namusun beden sosyolojisi problemi olarak ele alınmasında üzerinde durulacak önemli parametrelerden birisidir.

Kültür, doğa ve insan arasındaki bağlantıyı kurar. Kişisel arzular ile toplumun ya da devletin düzeni arasında bir denge yaratarak kolektif bir benlik inşasının yolunu açan kültürel anlayış din, milliyetçilik, modernizm, modernleşme gibi isimler altına belli başlı kültür kodları koyar. İrade ve arzu, akıl ile tutku arasında karşıtlıklar ortaya koyan kültür (Eagleton, 2011: 14), böylelikle topluma yayılarak o toplumun benliğinde yer eder ve geleceği normatif olarak biçimlendirir.

Georg Simmel, kültürü insanın kendisi olabilmesi ve potansiyelini açığa çıkarabilmesi için zorunlu bir alan olarak görür ve özellikle kadınların kültür konusunda bir ikilikle karşı karşıya kaldıklarını belirtir (Vromen, 2011: 359, 366).

Kültürü nesnel ve öznel olmak üzere iki boyuta ayıran Simmel, kadınların kültürle olan ilişkisini bu iki ayırım arasından yapmaktadır. Nesnel kültürün eril olduğu kabulüyle yola çıkan Simmel'in bu yaklaşımı (Vromen, 2011: 366-368) kültürün bir tahakküm mekanizması yoluyla kadının şekillendirildiği argümanına da sağlam bir destek sunar. Bu bağlamda kültürü toplumsal cinsiyet analistlerinin ele aldığı bağlamda olumsuz değil olumlu bir mekanizma olarak gören Simmel, etkileşimcilerin toplumu ve öteki bireyleri de sosyalleşme ve gündelik yaşam için gerekli ve zorunlu olarak gördükleri gibi bireysellikle birlikte toplumsallığı da destekler.

Simmel'e göre kadınların kimlik kazanmaları erkeklerle kültürün ön gördüğü

biçimde ilişki kurmalarıyla mümkün olur. Kadınlar toplumda birey olarak anlamlarını bu kimlik olmaksızın kazanamazlar (Vromen, 2011: 370). Kadının cinsellik temelli bir kimlik kazanması savunduğumuz tezimizde Simmel'in kültüre bu yaklaşımı kadınların eril kültürün tahakkümleri altında olduğu iddiasında bulunan toplumsal cinsiyet paradigması açısından tutarlıdır.

Kültür ile doğa arasında karşıtıktan ziyade bütünselliğin bulunduğu bahseden Simmel, kültür ve doğanın aslında aynı fenomenin iki farklı okunuşu olarak değerlendirilebileceğini ifade eder (Simmel, 2009: 330). Doğayı öznenin gelişim sürecindeki zamansal ve mekansal bir süreç olarak gören Simmel, kültürü de doğal durumun içindeki fenomenin işlenmesi, dönüştürülmesi olarak görür. Başka bir deyişle, kültürün doğal olanın işlenmiş hali olarak da anlamlandırılabilirliğini ifade eden Simmel'in bu görüşünden yola çıkarak (Simmel, 2009: 331) namusu doğal olan cinselliğin işlenmiş yani kültürleşmiş biçimi olarak düşünülebiliriz. Sosyal inşacı yaklaşımların doğaya ve doğala eleştirel baktığı görüşle benzerlikler taşıyan bu görüş neticesinde namusun doğal olanın düzenlenmesi şeklinde ifade edilebilecek temellendirmesi de tartışmaya açıktır.

Simmel'e göre kültür; doğal durumda sahip olunan ancak ortaya çıkmayan nitelikleri ortaya çıkarma işidir (Simmel, 2009: 331). Bu bağlamda Simmel kadının cinselliğini doğasına has kabul eder ve bir sektör olarak hayat kadınlığını ve namusuna düşkün olmamayı kadına yakın görür.

Rasyonel eylem sistemleri bireyleri daha iyiye, uygarla yönlendirmekten ziyade 'baskın' bir konuma sürükler (Cregan, 2006: 79). Ussallığın ve geleneğin bir temsilcisi olan kültür; manevi anlamda insanı korumak içindir (Dökmen, 2010: 77). Biyolojik, psikolojik ve kültürel yapı olarak üçlü bir koruma zemini bulunan insan, topluma uyum

sağlayarak korunağını oluşturur (Dökmen, 2010: 62).

Sosyalleşmenin bir gereği olarak ortaya çıkan bu uyum ya da uyumsuzluk durumu namusun korunuyor ya da korunmuyor oluşuyla kadının toplumla uyum düzeyini belirler. Namusu da cinsellik ve mahremiyet zemininde bir korunak olarak düşünecek olursak bakire bir genç kıızı daha iyi anlayabiliriz. Bekaret kanı genç kızın biyolojik korunağıdır; bu nedenle bu zar bozulduğu anda genç kız en önemli korunağını kaybettiği hissine kapılacak ve travma yaşayacaktır.

Türkiye’de üniversiteli gençlerin cinselliğe bakışını ölçmek amacıyla yapılan araştırmalardan elde edilen sonuç, öğrencilerin cinselliğe bakışlarının yaşam şartlarına göre değişiklik gösterdiği olmuştur. Erkek egemen kültürde ve geleneksel yaşam tarzında büyümüş öğrenciler için cinsel özgürlük daha uzak bir kavramken, metropolde çağdaş yaşam tarzına adapte olmuş öğrenciler için cinsellik toplum baskılarından ve normlardan uzak özgürce deneyimlenen bir alandır (Çelikoğlu, 2008: 141).

Habitus kavramsallaşmasında açıklamaya çalıştığımız bu durum, her toplumun ve sosyal grubun kendine has örüntüsü ve değer sistemi bulunduğu bir örneğini teşkil eder. Kirlilik tabularının incelendiği bölümde de savunulduğu gibi namus konusunda da namusun sorunsala dönüşmesi için buna uygun bir kültürel ve toplumsal zemin bulunması gerekmektedir. Toplum birleştirme gücü kadar toplumda tabakalaşma ve ayrışma yaratma gücünü de elinde bulunduran kültür, toplumun kolektif benliği olarak da düşünülebilir. Bu anlamda bir toplumun tarihsel geçmişine yönelik anlayışları içinde barındıran kültür ve gelenek içinde yaşayan bireylerin bu doku içerisindeki üzerinde uzlaşım sağlanmış norm ve değerleri sorgusuzca benimsemesine de olanak tanır.

Bir sonraki bölümde ise bu toplumsal zeminin geleneksel ve modern yaşam temelindeki yansımaları incelenerek namus açısından aralarındaki benzerlikler ve

farklılıklar ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

### III. 8. 1. Geleneksel ve Modern Yaşamın Ayracı Olarak Namus

Geleneksel ve modern yaşamı namus sorunsalı ekseninde karşılaştırmalı olarak ele alındığında benzeşen ve farklılaşan noktalar olduğu görülür. Bedensel özelliklerinden ve kadın imgesine yüklenen olumsuz anlamdan köklenen namus sorunsalı, geleneksel ve modern hayat bazında ayrıştırıcı bir işlev görmektedir. Beden ve kadın üzerinde kurulmaya çalışılan kontrol, çeşitli anlayışlar ve politikalar yoluyla sağlanmaktadır. Bu tür politikalar kadının sivil ve resmi yaşantısı üzerinde geleneksel ve modern yaşam çizgisinin sınırlarını çizer.

Geleneksel ve modern yaşamın benzerlik ve farklılıkları noktasında namus, kültür ve din olgusu ile birlikte beden üzerinde kurduğu denetim noktasında birleşmekte; modern hayatı siyasal açıdan temsil eden ve kurumsallaşmaların bir boyutunu oluşturan ulus devlet ve milliyetçilik politikalarıyla da geleneksel ve modern yaşamı ayrıştırmaktadır.

Namus cinayetlerini aydınlatmada geleneğin etkisini incelediği makalesinde Dicle Koğacıoğlu, gelenek-modernleşme ikiliğini ele alırken kurumsallaşmanın bu sınırı çizerek namusu üretmedeki rolünü yadsımaz (Koğacıoğlu, 2004: 122).

Bu bölümde gelenek, kültür, din ve siyasete değinmeye çalışarak bir beden sosyolojisi problemi olarak namusun geleneksel ve modern parametrelerde ne şekilde yer bulduğuna dikkati çekmek amaçlanmaktadır.



### III. 8. 1. 1. Geleneksel Namus Anlayışı

Geleneksel namus anlayışı adı üzerinde daha çok gelenek, din ve kültür üzerine kurulu bir namus anlayışını temsil eder. Dine, töreye dayalı toplum yapılanmasının sıklıkla görüldüğü bu toplum biçiminde namus kültürel ve dini dokunun içinde kolektif bir değer olarak mevcuttur. Eril kültürün bir uzantısı olarak kimlik politikası ve gelenekle belli bir davranış kalıbı biçiminde kadına benimsetilen namus, bireyin toplumla birlikte paylaştığı anlam ve semboller dünyasında beden sosyolojisi problemi ışığında sorunlu bir alandır. Gelenek ya da din olgusu içerisinde algılanan namus anlayışı beden ve kadın probleminden hareketle din ve gelenek çerçevesinde uygulanan bir norm ve değer sistemini içerir.

Antropologların toplumlar ve kültürler üzerindeki incelemelerinde ortaya çıkan farklı değer anlayışları namus konusunda da önemli ipuçları verir.

Malinowski'nin kavramsallaştırmasında ilkel toplumlarda “medeni yasa” olarak adlandırılan kurallar dizgesi ‘karşılıklılık’ temelinde işleyen bir mekanizma yoluyla uygulanır. Bireyler arasında etkileşimsel bir sosyal iletişimi gerektiren bu ‘karşılıklılık’ mekanizması, hak-görev mübadelesi çerçevesinde tüm toplum tabakalarında yaşanan bir deneyim alanını ifade eder. Bir tarafın hakkı olan şeyler varken karşı tarafta da görev bilinciyle yapılan eylemler vardır. Bu düzeni sağlayan yasalar ihlal edildiğinde ise bu karşılıklılık düzeni sarsılacağından herhangi bir tür ihlal veya ihmâl o kişiyi hakkindan mahrum bırakabilecektir (Ecevitöğlü, 2012: 87).

Hiyerarşik ve eşitsiz bir düzeni işaret eden toplum yapısı toplumsal cinsiyet bağlamında kadın-erkek arasında bir dengesizlik de kurmaktadır. Trobriand Adası yerlilerinde bu tür bir örgütlü toplum düzenini keşfeden Malinowski, kadın-erkek arasında

karı/koca, ebeveyn vs. gibi sosyal rol ve statüler ışığında hak ve ödev mekanizmasının işlediğini gözlemlemiştir (Malinowski, 2003; aktaran: Ecevitoglu, 2012: 86-87). Bu bağlamda kadın-erkek arasındaki karşılıklı düzen ve yasa ilişkisini namus çerçevesinde kurmak mümkündür. Yasal bir kurum olan evlilik çerçevesinde cinsellik kadın ve erkek arasında bir hak ve görev mantığına bürünür ve cinsellik kadının görevi erkeğinse hakkı olarak şekil alır. Bu durumu toplumsal zeminde meşrulaştıran bir değer olarak da namus karşımıza çıkar.

Toplum düzeninde kadın-erkek arasında bu tür hiyerarşik yapılanmalar kuran ve norm değer sistemini biçimlendiren davranışlar kolektif anlayışlar çerçevesinde belirlenir. Örneğin antropolog Mary Douglas Levililer üzerinde yaptığı çözümlemeyle kirlilik anlayışlarının yeme-içme ve cinsellik normlarını belirlediğini ortaya koymuştur (Douglas, 2007; Kristeva, 2004: 141). Bedensel atıkların kirli olarak değerlendirilişi cinselliğe de olumsuz bir değer yüklemiştir. Bedenin ve cinselliğin kirli, pis oluşuna yönelik algıyı beden sosyolojisi temelinde çözümleyebileceğimiz bu anlayış çerçevesinde cinselliği ve bedensel eylemleri düzenleyen normlar şekillenmiştir. Böylelikle denebilir ki cinselliğe, bedene ve kadına ilişkin olumsuz yargı ve inanışların temellendirmesini tek başına Aydınlanma felsefesi ya da uygarlaşma, modernizm gibi süreçler oluşturmamaktadır. Tezin önceki iki bölümünde ortaya konmaya çalışılan biçimde modern öncesi hatta ilahi dinler öncesi zamanlarda bile cinsellik ve beden olumsuz bir noktada değerlendirilerek davranış örüntülerinde yasak ve sınırlamalarla karşı karşıya kalmıştır.

Doğrudan namus adıyla ifade edilmese bile cinsel ilişki-zina-ensest yasağına ilkel topluluklarda da rastlanmaktadır. Antropolog Malinowski evlilikte zinanın çok ağır bir onursuzluk sayıldığına bazı Afrika topluluklarında rastlamıştır. Bu yerlerde evlilikte sadakatsizlik yapan kadınlar çok güçlü bir toplumsal baskıyla karşı karşıya kalmaktadırlar.

Bazı durumlarda cezai sorumluluklar yüklenen bu kadınlar sorgulanmaları sonrası ağır bir suçluluk ve utanç hissine kapılarak intihar etmektedirler (Ecevitoglu, 2012: 415-16).

Namusla bağlantılı olarak özellikle töre cinayetleri bağlamında önemli araştırmalar yapan; trajik bir şekilde kaybettiğimiz genç sosyolog Dicle Koğacıoğlu'nun gelenekle ilgili bir makalesi çalışmamız açısından önemlidir. Koğacıoğlu makalesinde geleneğin o ya da bu şekilde güç dağılımı ile ilgili olduğunun altını çizer (Koğacıoğlu, 2004: 120). Çalışmamızın daha önceki bölümlerinde açıklandığı üzere Pierre Bourdieu'nun toplumdaki tabakalaşmayı açıklarken kullandığı habitus kavramsallaştırmasına benzeyen bu yaklaşım, farklı sosyal/kültürel sermaye sahiplerinin farklı kültür ve gelenek dokusuna sahip oluşu anlamına gelmektedir. Töre cinayetlerinin doğu kesimlerinde daha sık rastlanır oluşu ve metropollerde kadınların cinsel anlamda özgürlüğüne kavuşma eğiliminde olması bu duruma örnek gösterilebilir. Bununla birlikte töreden kaçıp büyükşehire yerleşen insanlarda da hâlâ geleneği sürdürme etkisinin devam etmesine de sıklıkla rastlanmaktadır. Koğacıoğlu'nun da ifade ettiği biçimde bu durum, geleneğin kendisinden çok onun toplum ve birey üzerindeki etkilerinin (Koğacıoğlu, 2004: 140) sosyolojik anlamda sorunlara sebep olduğunu örneklendirmektedir. Kültür geleneğin bireyin kendisine dışsal olan bir şeyi içselleştirmesinin yolu oluşu (Simmel, 2009: 333) Dicle Koğacıoğlu'nun öngörüsündeki gibi bireyin dışındaki bir olgu olan namus olgusunun bireyin tarafından içselleştirilmesinde en önemli ve işlevsel araç olmaktadır (Koğacıoğlu, 2004).

### III. 8. 1. 2. Modern Dönemde Namus Anlayışı

Geleneksel anlayıştaki din ya da gelenek temelli namus anlayışı düşünce dünyasında yaşanan aydınlanma süreci ve sekülerleşme ile birlikte değişiklik göstermiştir. Bu anlayışla birlikte siyasal düzende yaşanan değişimler namusun kadın ve beden üzerinde işleyişinde de değişimlere sebep olmuştur. Ulus devleti rasyonel ilerlemenin simgesi olarak gören Hegel'le (McClintock, 1993: 71) birlikte akademik anlamda değer kazanan ideolojik devletçilik, rasyonellikle erkekliğin özdeşliğini politik düzende temsil ederek beden ve kadın sorununa yeni bir boyut kazandırmıştır. Modernliğin ideolojik yapısı, sosyalleşme düzeyinde çeşitli ahlak sistemlerinin doğmasına sebep olmuştur (Berger, Berger and Kellner, 2000: 219). Toplumun yeniden üretilmesinin temsilcisi olan kadınları sınırlamada (Berktaş, 2010: 59) kültür ve milliyetçilik bir norm ve ideal üretme politikası olarak namusun işleyeceği bir başka parametre açmıştır. Ailedeki anne ve eş görevinin yanında cinsiyetsizleştirilerek bedenine yabancılaştırılan kadın imgesi modern ulusalcı devletin kadın sorununu özetleyen temel noktalardandır (Kandiyoti, 2011: 158).

Doğaya karşılık aklın yanında olma felsefesi, toplumsal ve düşünsel hayatta modernlik sürecini beraberinde getirmiştir. Peter Wagner bunu, insani (akılsal/rasyonel) olan ile doğal olan arasında yapılan katı bir ayırım olarak ifade eder (Wagner, 2005: 96). Uygar yaşam dokunulmaktan, tensel temastan kaçınmak üzerinden şekillenen bir süreçtir (Canetti, 2010: 206). Cinsel dürtüler doğal olana aittir ve rasyonel akıl yoluyla bastırılması gereklidir. Bu aşamada beden modern bilinç yardımıyla kurulup bireylere kimlik inşası olarak sunulur (Wagner, 2005: 95).

Nobert Elias'ın uygarlaşma tarihçesini ve rasyonalizm mekanizmasını anlatırken üzerinde durduğu şey, insanı kendini kontrol altına almaya yönlendiren bu

sürecin (Abercrombie ve diğ., 2006: 126) tek bir dinamiği olmadığıdır. Ona göre toplumları ve insanı yönlendiren şey, tekil bir üst ben inşası ile birlikte toplumun devinen dinamikleri ve bunlar arasındaki ilişkidir (Elias, 2007: 371).

Modernliğin itici gücü olan uygarlık, Batılı öz bilinci ifade eden bir kavramdır. Modern yasayıcı akıl devletin maddi uygulamaları ve yaptırımlarıyla ilgili (Bauman, 2000: 34) olup bireylerin bu uygulamaları toplumsallaşma yoluyla benimsemesini de içerir. Oluşturulacak olan bu yeni bilinç inşası esnasında kendi normunu üretecek olan (Bağlı, 2011: 148) birey (kadın), çeşitli kurumsallaşma ve toplumsallaşma mekanizmalarının tahakkümü altında olacaktır. Elias'ın da üzerinde durduğu gibi, özellikle Fransızca ve İngilizcede siyasi, toplumsal, dini ve ahlaki olguları ifade eder ve genel anlamda uygarlık, ulusal sınırları ve farklılıkları dikkate almadan ileriye doğru hareket eden bir şeye işaret ederek tüm insanlığa ait bir evrensellik kurma çabasıdır (Elias, 2009: 73-75). Yepyeni bir bilinçlenme olarak görülebilecek olan modernleşme (Berger, Berger ve Kellner, 1985: 152-153; aktaran: Bağlı, 2011: 248), toplumsallaşma ve kurumsallaşmayı da beraberinde getirecektir.

Modernlik özü itibariyle hazzın ertelenmesini, ötelenmesini gerektirerek (Bauman, 2001: 15) bedeni ve doğayı denetim altına alma yolu olarak kurumsallaştırmalara işaret eder. Bu amaçla rasyonel aklın öncülük ettiği modern toplum yapısı yaşamın her alanında denetlenmesini zorunlu kılar (Kaylı, 2010: 44).

Modernlik genel olarak belli bir kültür ve dil inşasıyla yeni bir kimlik yaratma politikası gütmüştür. Bauman'ın ifadesine göre kendisi bir "kültür" işi olan modernlik (Bauman, 2001: 220); uygarlaşma dinamikleri ile bu amacını uygulama anlamında iyice pekiştirmiştir. Yeni bir kolektif bilinç inşa eden bu süreç, belli düzeyde kişilik değişimiyle de sonuçlanacaktır. Kişilikler ve onun somut temsili bedenler üzerinden

taşınan çeşitli ideolojik semboller; bilinçlerin ve sonuçta halkların değişmesini amaçlamaktadır (Berger, Berger and Kellner, 2000: 188). Bu bağlamda kadınlar da çok önemli bir araç haline dönüşmektedir. Din ya da gelenek adıyla beden üzerinde kurulan denetim bu kez de siyasal amaçlarla yapılır. Erkeklerin kültürel ve milli kimliliğinin devamının kadınlarını korumakla mümkün olacağına duyulan inançla birlikte, kadınlar namus olgusu ekseninde düzenlenen bedenler haline gelir (Wikan, 2008: 68).

### **III. 8. 1. 2. 1. Milli Politikanın Asli Bir İdeali: Namuslu Kadın Bedenleri**

Modern toplumlarda namus özellikle milli kimlik projeleri ekseninde bir niteliğe bürünmüş ve geleneksel toplumdakinden farklı olarak ideolojik bir değer sistemiyle kurulmuştur. Nüfusun biyolojik üreticileri olarak kadın bedenleri (Yuval-Davis, 1997; 2007) milletin devamının garantörleridirler. Kadın bedeninin milli politikadaki misyonu; millete layık onurlu bir çocuk doğurmak ve onu vatan için yetiştirmektir. Modern devlet anlayışında kamusal ve özel alan ayrımıyla gündeme gelen bu anlayış kapsamında görülmektedir ki ideal ailenin simgesi olarak kadın özel alanda iken erkek kamusal alandadır (Yuval-Davis, 1997: 13).

Kadın bedeni, devletin sembolüdür ve onun korunması milli devletin korunması anlamına gelmektedir (Sharp, 1996: 100). İşte bu nedenle, kadının namusunun korunması bir devlet politikasına dönüşür. Bir kadının bedeni ve onunla ne yapacağı, devlet meselelerinin odağına oturabilir. Bu bağlamda namus beden sosyolojisinin siyasal teori ile ilintili bir sorununu açığa çıkarmaktadır.

Makro düzeyde bir sosyal grup olan millet (Arslantürk ve Amman, 2012: 226)

modern bir toplum modeli olarak bireyin karşılıklı etkileşimde bulunup uyum sağlayacağı bir öznedir. Milliyetçilik projesi ekseninde kamusal alan açısından önemli olan şeyin kolektiflik olduğu iddiasında bulunan Nira Yuval-Davis (Yuval-Davis, 1997: 16), bu analiziyle ülkemizde olduğu gibi ulusal kimlik bağı yüksek devletlerde siyasi ölçekte namusu analiz etmek için çok önemli bir ipucu vermiştir. Aşağıda bazı örnekleri görülecek anlayış çerçevesinde kadın ve beden probleminin milli bir meseleye ve politika malzemesine dönüşmesine birçok örnekte rastlanmaktadır. Bu tür politikalarda kişiler üzerinde uygulanan sistem “etnokrasi”dir (1996b; aktaran; Mostov, 1999: 89). Bu politikalar kolektif bedenleri ortak kültür, tarih, din, vs. yoluyla rol değişimine uğrattığını ifade eder (Mostov, 1999: 89). Bryan Turner’ın beden sosyolojisi sorunsallarını kavramsallaştırdığı tabloda nüfusun kontrolü meselesini bu bağlam örneklendirmektedir (Turner, 2011: 121).

Antik Yunan toplumsal düzeninde *-nomos-* denen siyasal-toplumsal düzen, devlete ait olmak ve o düzenin bir parçası olmak anlamına gelmekteydi (Ecevitoglu, 2012: 295). Günümüz modern devlet ve toplum anlayışına uzanan çizgide *nomosun* devamı niteliğinde bir norm olarak kabul edilebilecek olan namusa bağlı kalmak, yasaya tabi olarak ülkenin/devletin bir yurttaşı olmayı gerektirir.

Ülkeler “kadınsılaştırarak” korunmaya muhtaç izlenimi kazanmışlardır. Antropolog Sibel Özbudun ulusun dişil olduğunu iddia ettiği argümanında bu durumu kadınların “ulus”un biyolojik üreticisi olmalarına ve simgesel olarak ulusun biçimlenişinde sınırı oluşturmalarına dayandırır (Özbudun ve diğ., 2011: 99). Örneğin kültürümüz ve toprak bütünlüğümüz açısından “Anadolu” kelimesi çok şey ifade eder. Toprağımıza ve kutsal vatanımıza dişil bir var oluş yükleyen bu kelime, bizdeki milli politikanın cinsiyetle ilişkisi bağlamında önem arz eder. Devletin toprağını Delaney’in çalışmasında olduğu gibi

(2009) kadın bedeniyle sembolleştirirsek kadının bedeninin kirletilmesi ülkenin toprağının da işgal edilmesi anlamına gelebilir.

Kadın bedeni; “toplumsal projelerde öznelleşmenin yaşanacağı bir zeminden ziyade sembol ve ideolojilerin taşıyıcılığını yapan bir bayrak” olarak durmaktadır (Türkmen, 2009: 130). Bu toplumsal projeler bazen din ya da gelenek çerçevesinde şekillenirken bazen de dişiliği bastırmaya yönelik yaptırımlar içeren devlet politikaları gibi kurumsallıklar olmaktadır.

Milliyetçilik ve namus bağlantısında ailenin önemini vurgulayan Anne McClintock makalesinde milliyetçilik fikrinin temelinde tarihsel ayrıkcı süreçler olduğunu ve milletlerin tümünün cinsiyet ayrımcılığı temelinde güçlü yapılandırmalarla kuşatıldığını dile getirir. Nira Yuval-Davis and Floya Anthias kadınların milliyetçilik içindeki konumlandırılışıyla ilgili olarak kadınların ulus-devlet içinde beş ana görevi olduğunu söyler. Bunlar; yurttaşların üretimini sağlamak, evlilik ilişkisi gibi bağlarla onları milli bir grup içinde yetiştirmek, milli çatışmaların aktif katılımcıları ve milli farklılığın doğal sembolleri olmak ile kültürel transferin geçiş yolu olarak kabul edilmeleridir (Yuval-Davis & Anthias; 1989: 7; aktaran McClintock, 1993: 62-63). Kadınların biyolojik taşıyıcılıktan öte kültürel anlamda da geçiş alanı olarak işlev görmeleri aile-namus-ataerkillik bağlamında çok önemli bir dayanaktır.

Böyle bir anlayış kadını çoğulluğun sembolü olarak görmektedir (Mostov, 2009: 91). Ataerkillik bağlamında erkeklere kahramanlık görevleri yüklenir ve bu nedenle vatanın onurunu şerefini onlar savunurken (Nagel, 1998) arka planda kadınlar bu süreci biyolojik olarak sürdürürler. Kadın gelecek neslin üreticisi ve yetiştiricisi olarak vatani koruyacak erkek neslinin de namusudur. Vatanına bağlılığının göstergesi olarak cinselliğinden soyutlanmak zorunda kalan kadın, bu tür cinsel kısıtlayıcılık getiren



normları böylelikle kutsallıkla ve gönülden bağlanmışlık ve görev bilinci yoluyla içselleştirerek kazanmış olmaktadır.

Özellikle kozmopolit ülkelerde milliyetçiliğin bir gereği olarak çoğunluğun gözünden azınlık konumundaki halkların çoğalmasının önüne geçmek önemli bir politika unsuru olmaktadır. Bu nedenle, bu halktan olan kadınların da doğurganlığını kısıtlamak yoluyla bedenlerine ve cinselliklerine müdahale etmek milli politikanın bir başka yaptırımı olarak ortaya çıkar (Mostov, 1999: 91).

Her kadın potansiyel bir annedir; yani ülkenin gelecek neslinin garantörüdür. Kadında aranan özellikler doğurganlık, bekaret, anaçlık ve namusluluk gibi özelliklerdir. Kadınlar, yalnızca evlilik bağıyla bir ailenin içine girip yurdun vatandaşı olarak kabul edilmektedirler (McClintock, 1993: 65). Namus, evli kadınlar için oldukça önemlidir; çünkü eşine sadık kalarak tek eşliliği benimsemesi eşinin soyunu sürdürecektir çocuklarına iyi bir kültürel ve genetik miras bırakması anlamlarına gelmektedir (Blank, 2008: 76).

Evliliği ve çocuk doğurmayı reddeden kadınlar ise “diğer kadın” olur ve vatana layık nesil yetiştirmedikleri için ülkenin potansiyel düşmanına dönüşürler (Mostov, 1999: 91; Nagel, 1998: 242). Namusu bozulmuş kadını da bu tür bir kategoriye sokmak mümkündür zira namusu bozulmuş kadın yukarıdaki şartlardan en azından bekareti taşımayacak ve cinsel geçmişi temiz ve ahlaklı bir nesil yetiştirmesinin önüne geçecektir. Böyle bir tehlikenin önüne geçmek adına da kadınların bedenlerini ve cinselliklerini denetlemenin milli bir politikaya dönüşmesi kaçınılmazdır. Kadın bedeninin baştan çıkarıcılığı ülkenin sınırını tehdit etmektedir (Mostov, 1999: 91). Milli “kadın”ın “yabancı” bir erkekle cinsel ilişkide bulunması, o ülkenin onuru açısından tehlikeli bir şey olup şiddete yol açan bir olgu da olabilmektedir (Nagel, 1998: 256).

Siyasi birliği Şu anda dađılmıŐ olan eski Yugoslavya, milli kimlik politikası ve kadınların durumu konusunda dikkate değer bir örnek sunmaktadır. Buradaki cinsiyet ve milliyet analizinde milli toprak dıŐil bir kategori olan anayurt Şeklinde adlandırılırken eril bir kategori olan ata yurdu ve erkekler de bu toprağın koruyucusu askerler ve ordu olarak algılanmaktadır (Mostov, 1999: 92-93). Millet olgusu ataerkillik dözleminde ilerlerken kadınlar fiziksel anlamda milletin üreticisi ve aile içinde eğiticisi konumundadır; erkekler ise milleti korumakla yükümlüdür.

Milliyetçilik-kadınlık-namus ekseninde Hindistan'daki durum da benzerdir. 19. yüzyıl Hindistan örneğinde kadınlar bir yandan çalıŐıp meslek sahibi olmaya başlarken, bir yandan da devletin ulus inşası kapsamında geleneksel rollerini "modern" biçimde devam ettirmektedirler (Aksoy, 2009: 77). Hindistan'daki mevcut kast sisteminin işleyişi ve toplumun bekası açısından kadının cinselliği tehlikelidir ve sosyal anarŐi yaratma potansiyeline sahiptir. Bu nedenle bu milliyetçi bağlamda kadın asla cinsel özne olarak var olmaz. O, cephenin gerisinde yalnızca kendi bedeninin değil, vatanının da temsili olan bedeninin namusundan sorumludur (Banerjee, 2006: 69, 72). Bu çerçevede Hindistan'da ordu ve askerlik ile özdeŐleştirilmiŐ milli erkeklikle birlikte vatanın namusunun kadın bedeniyle özdeŐleştirilmesiyle ulusal bir bilinç inşa etmektedir. Burada aile kilit bir kavramdır ve gerek erkeklik gerekse namus olarak kadınlık çoğunlukla onun üzerinden inşa edilir (Banerjee, 2006: 63).

Kadının namusunun aile ve millet açısından sorun olması kadının hem anne olması, hem de ulus devletin sembolik kalbi ve evi olmasındandır. Kadınlar; kız çocuk ve eş olarak ailenin ve devletin namus timsalleridir (Nagel, 1998: 256-7). Bir sonraki bölümde ise bu durum doğrudan kültürümüzden örneklerle daha iyi betimlenmeye çalışılacaktır.

### III. 8. 1. 2. 1. 1. Yeni Namuslu Türk Kadını

Cumhuriyet döneminde Batıdaki modernite olgusu ile birlikte yeni ulusçu siyasi akımın ülkemizdeki yansıması modernleşme ve milliyetçilik olmuştur. Milli bir devlet oluştuğunda bunu topluma yayacak milli bir kimlik ve bu kimliğin de bir taşıyıcısı olması gerekmektedir. Dine ve geleneğe dayalı devlet anlayışından uzaklaşarak modernliği ve tüm dünya ile birlikte “ulusçuluk”u benimseme yoluna giden devlet, ulusçuluk anlatılarını kadının namusuyla devletin kimliğini temsil etmesi yönünde kullanmıştır (Aksoy, 2009: 65, 75). Bu bağlamda, bu bölümde modernleşme döneminde ulusal kimliğin taşıyıcısı olarak kadın bedeninin dönüşümü namus ekseninde ele alınmaya çalışılacaktır.

Namusun siyasal analizi bağlamında devletin kadını erkeğe ait bir varlık olarak görmesi ve kadının bedensel denetimini bu yolla sağlaması, Osmanlı'nın geleneksel yapısında güdülen bir politikadır (Aksoy, 2009: 78). Ancak Cumhuriyet ile birlikte gelen süreç bu sorunu başka bir seviyeye taşımıştır.

Türkiye'yi ulus devlete dönüştüren modernlik projesini eleştirel bir şekilde ele alan antropolog Esra Özyürek, milliyetçilik ekseninde namusa bakmamıza olanak sağlayan bakış açısının bir örneğini *Modernlik Nostaljisi* (2011) adlı eserinde açıklar.

Bu ideolojinin devletin tüm kurumları ile birlikte toplumsal hayatı, özel alanı ve bireylerin mahreminde yer alan evliliği de dönüştürdüğünün altını çizer. Bireylerin dış görünüşünü düzenleyen uygulamalar yoluyla özellikle kadınların maruz kaldığı bu modernlik projesi, Türkiye'de Cumhuriyet'le birlikte başlayan ve günümüze kadar taşınmış bir ideolojidir (2011).

İslami geleneğin kisvesinden kurtarılan yeni Türk kadını, kamusal alanda modern bir görünüşle kendine yer bulur. Kılık kıyafette Batılı yaşam tarzı benimsetilen bu

yeni Türk kadını; aydın, ideal bir eş ve anne olacak ve gözle görülen ancak cinsel açıdan fark edilmeyecek bir bedensel imaj sergileyecektir (Özyürek, 2011: 54,70).

Ayşe Durakbaşa ve Aynur İlyasoğlu'nun bu konuyla ilgili olarak kadınlarla yapmış oldukları mülakatlardan elde edilen verilere göre yeni Türk kadını utangaç olmayarak bedenini sergileyecek, ancak bedenini cinsel imalara alet olmaktan da uzak tutacaktır. Durakpaşa ve İlyasoğlu'nun çalışmasında mülakat yapılan kadınlardan biri, dış görünüşünün ilgi çekiyor olmasından kendini sorumlu tuttuğunu söyler ve etraftan birinin onu beğenmesi ve laf atmasının kendinin buna davetiye çıkarmasından kaynaklandığını düşündüğünü belirtir (2001; aktaran: Özyürek, 2011, 78).

## SONUÇ

Genel hatlarıyla sosyal teoride beden probleminin ve bu anlamda bir alt kategori olan kadın bedeninin sorunsallık noktalarının incelendiği bu çalışmada, beden ve kadın problemini birleştiren bir olgu olarak ‘namus’ kavramı ele alınmıştır.

Namusun beden ve kadın sorunu ekseninde çözünebileceği farklı bir zeminin sunulmaya çalışıldığı bu çalışmada beden, kadın bedeni ve namus sorunsalı ayrı ayrı incelenmiş ve nihayetinde namus bunların bileşkesinde bir sorun olarak çözümlenmiştir. Kadın ve namus sorunu uzun zamandır sosyolojik ve politik düzlemde tartışılan ve çözüm aranan bir konudur. Bu çalışmada ise sorun tek başına din, gelenek ya da siyaset gibi eksenlerde ele alınmamış ve holistik bir bakış açısı takınılarak sorun daha geniş kapsamda incelenmiştir.

Cinsiyet, yaş, sağlık vs. gibi bedenin fiziksel durumuyla ilgili parametrelerle birlikte bedenin günlük hayat ve sosyal yaşantı içinde bulunmasından doğan toplumsal nitelikli sorunlar, beden sosyolojisinin inceleme alanına girmektedir. Çalışmamızın ana damarlarından birini oluşturan kadın sorunu, cinsiyet kategorisinden kaynaklanması nedeniyle beden temelli bir sosyoloji problemidir.

Sosyal teoride kadın sorunu; kadının bedensel özellikleri ve bu özellikler neticesinde kadının ikincilliğe itilmesi olarak ifade edilebilir. Bu bedensel özellikler arasında bekaret, doğurganlık, menstrüasyon, menopoz gibi özellikler kadının toplumsal ve ahlaki düzenin bir sınırı oluşuna işaret eder. Kadın ve beden sorunu bağlamında kirletici bir eylem olarak nitelenen cinsellik, farklı sorunsallara kapı açmıştır. Bu bağlamda bir sorun olan namus kavramı bu sorunsalların en önemlilerinden biridir.

Çalışmada namus kelimesiyle yakın anlamlı olan onur, şeref, haysiyet gibi normları incelemek yerine “namus”un üzerinde durulmaya özen gösterildi; çünkü diğer kavramlar maneviyata daha fazla vurgu yaparken bu kavram doğrudan kadın bedeni ve cinselliği üzerinden anlam kazanmaktadır.

Geleneksel ve modern yaşamın benzeşen ve ayrışan noktalarını ayırt etmede, kadının kimliğinin oluşturulması bağlamında ve sosyal değişim ve tabakalaşmayı ölçmede toplumsal bir referans olarak karşımıza çıkan namus; beden, cinsellik ve kadın sorununu birleştiren bir olgu olmasına rağmen akademik anlamda şimdiye kadar daha çok şiddet ekseninde ve töre cinayeti kapsamında incelenmiştir.

Bu açığı doldurmak amacıyla hazırlanan bu çalışmada namus; töre ve şiddet bağlamından sıyrılarak bir kadın sorunu olarak cinsel saflık ve temizlik bağlamında ele alınmıştır.

Çalışmamızdan elde edilen temel sonuç, namusun kadının tarihsel konumu ve toplumla olan ilişkisi bağlamında toplumsal etkileşim süreçleri yoluyla ayrıştırıcı bir unsur olarak işlev gördüğüdür. Çalışmanın kuramsal çerçevesini oluşturan sembolik etkileşim kuramı doğrultusunda bedene ve eylemlere toplumsal etkileşim ekseninde yüklenen semboller ve anlamların o toplumun kodlarını vereceğini söylemek mümkün olur. Bedene ve cinselliğe atfedilen kirlilik etiketleri, bu doğrultuda kadın bedeninin başlı başına bir utanç sembolü olması ve kadının toplum gözünde meşru sayılmayan cinsellik eyleminden utanç duyması bu ayrıştırıcı bağlamı açıklayan örneklerdir.

Namusun ahlakiden çok bedensel bir problem olduğu hipotezimiz, sorunun bedene atfedilen olumsuz anlayıştan kaynaklandığı neticesinde doğrulanmıştır. Beden sosyolojisi alanında önemli isimlerden olan Bryan Turner, toplumu “somatik toplum” adıyla tanımlar ve bu düzlemde, ahlaki problemleri bedenin toplum üzerindeki etkilerinin

oluşturduğunu söyler. Toplumsal düzlemde bedenler de “etik bedenler” olarak anlam kazanarak ahlaki sorunların kökeninde fiziksel bedenlerin olduğu anlaşılmış olur. Namusun cinsellikle bağıntısı bilinen bir noktaydı; ancak beden problemi ekseninde kirlilik çerçevesinde yorumlanması farklı bir bağlamdır. Beden ve cinselliğin kirliliğe ilişkin örüntülerle değersizleştirildiği kültürel bir örüntü ve sembolik bir ağda toplumsal onur kaynağı olarak namus, etkileşimsel bir değer ve simge olarak kurulur. Kadının günahla, kirlile, düzensizlikle, hastalıkla özdeşleştirilir oluşu ve bu nedenle namus sorunsalının kadına yüklenmesi, namusun bedensel bir sorun oluşunu açıklamaktadır.

Çalışmadaki bir diğer hipotez, namusun geleneksel ve modern yaşamın benzerlik ve farklılıklarını analiz etmede bir araç olduğuydu. Okumalar neticesinde görüldü ki dinin toplumsal yaşamda ön planda olduğu geleneksel zeminde günahla, töreyle namus bağlamında sınırlanan kadın, toplumsal ve siyasi düzlemde sekülerliğin ortaya çıktığı modern zeminde de siyasi politikalarda namusuyla gündeme gelmiştir. Özellikle modern dönem sonrası ulus-devletlerin yaygınlaşmasıyla ortaya çıkan milliyetçilik politikalarında kadının doğurganlığı, namuslu nesiller yetiştirmeye araç olması bakımından önemlidir. Kuramsal çerçevedeki simgesel etkileşim yaklaşımına göre kadın, geleneksel yaşamda günah bilinciyle namusu benimserken modern yaşamda toplumsal ve siyasi düzende bir yurttaş olma bilinciyle namuslu olmaktadır. Her iki yaşam biçiminde de namusun toplumsal bir değer olarak oluşması ve kadının bunu benimsemesi benzerlik noktasını oluştururken bunun farklı din ya da siyasi politika gibi farklı araçlarla gerçekleşmesi bu iki yaşam biçimi arasındaki farklılığa işaret etmektedir.

Namusun kadının kimliğini oluşturması bağlamında önemli bir referans olması, bu çalışmadaki bir diğer hipotezdi. Sembolik etkileşim kuramcılarının da önemli bir referansı olan kimlik, toplum-birey etkileşim süreçleri sonucu oluşmaktadır. Kadının

toplum tarafından onanmasını veya sosyal açıdan damgalanmaya maruz kalmamasını sağlamak için araç olan değer sistemi ve normlar, kimliğin oluşturulacağı düzlemi meydana getirmektedir. Bedeninden ve eylemlerinden utanç duymamak ya da toplum düzeninde namussuz olarak sosyal damgaya maruz kalmamak isteyen kadın kimliğini oluşturma bağlamında namusu önemsemektedirler. Bu bağlamda kadının kimliğini toplumun onaylaması bağlamında oluşturuyor olması, bu hipotezi desteklemektedir.

Çalışmada oluşturulan son hipotez, namus kavramı üzerinden toplumsal değişim ve tabakalaşmanın analiz edilmesinin mümkün olduğu. İkinci hipotezdeki geleneksel ve modern yaşamın benzerlik ve farklılığının namus bağlamında ortaya çıkması bu hipotezi desteklemektedir. Bununla birlikte namusun bir kadın sorunu olması, bir toplumsal tabakalaşma biçimi olarak düşünülebilecek toplumsal cinsiyet sorununu örneklendirmesi bakımından bu hipotezi destekleyen bir diğer bağlamdır. Bunlardan başka, namusun kültürel çalışmalar ekseninde de yorumlanması, doğa-kültür ve beden-akıl karşıtlığının ortasında duran kültürün çözümleyiciliğine de olanak sağlamıştır. Toplumda biz-öteki ikiliğini ortaya çıkarıp çözümlene yapmaya olanak tanıyan kültürel çalışmalar; konumuz bağlamında kadının ikincilliğini ve namuslu kadın olgusunun farklı kültürel boyutlardaki analizini yapmamıza imkan tanımıştır. Farklı kültür dokusundaki kadınların namusu farklı algılayış ve yaşayış biçimleri bu durumu örneklendirmiştir.

Bunlara ek olarak özellikle toplumsal cinsiyet bağlamında önemli bir sosyolojik olgu şeklinde karşımıza çıkan “namus”; evrensellik ve kadın bedeninin problematikliği bağlamında da önemli sonuçlar içermektedir. Toplumumuza ve Ortadoğu toplumlarına has olarak değerlendirilen namus olgusuna bazı Afrika kabilelerinde ve Batı kültürü örneklerinde rastlanması bu sonuçlardan bazılarıdır. Milli kimlik politikasında



Ülkemizden başka farklı din, siyaset ve kültür örüntüleri bulunan Hindistan ve Yugoslav devletlerinde de bu duruma rastlanılması çalışmadan elde edilen bir diğer sonuç olmuştur.

## KAYNAKÇA

Abercrombie, N., Hill, S. ve Turner, B. S. (2006). *Dictionary of Sociology*. (7th edition). England: Penguin Reference Books.

Aksoy, N. (2009). *Kurgulanmış Benlikler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Akturan, U., Esen, A. (2008). Fenomeoloji. Türker Baş ve Ulun Akturan, (Ed.). *Nitel Araştırma Yöntemleri Nvivo 7.0 ile Analizi* içinde (ss. 83-102). Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Arasse, D. (2008). Et, Zarafet, Yücelik. Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello, (haz). *Bedenin Tarihi I* içinde (ss. 335-380). (çev. Saadet Ören). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Arendt, H. (2011). *İnsanlık Durumu*. (çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları. 5. Basım.

Arslantürk, Z., Amman, M. T. (2012). *Sosyoloji: Giriş, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*. (8. Baskı). İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Bağlı, M. (2011). *Modern Bilinç ve Mahremiyet*. İstanbul: Yarın Yayınları.

Banerjee, S. (2006). Armed Masculinity, Hindu Nationalism and Female Political Participation in India. *International Feminist Journal of Politics* içinde (ss. 62-83). United Kingdom: Routledge (Taylor, Francis Group).

Barbalet, J. M. (1998). *Emotion, Social Theory & Social Structure: A Macrosociological Approach*. Post Chester, NY, USA: Cambridge University Press.

Battaglia, A. (2006). Hellenistik Beden Kavrayışı ve Hıristiyan Toplumsal Etiğindeki Mirası. (Türkçesi: Sibel Özbudun). *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*

içinde (ss. 141-158). (çev. Sibel Özbudun, Balkı Şafak ve İlker Çayla). Ankara: Ütopya Yayınevi.

Bauman, Z. (2000). *Modernlik ve Müphemlik*. (çev. İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2001). *Parçalanmış Hayat*. (çev. İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Beauvoir, S (1993a). *Kadın: "İkinci Cins" I. Cilt: Genç Kızlık Çağı*. (çev. Bertan Onaran). İstanbul: Payel Yayınevi. 7. Basım.

Beauvoir, S (1993b). *Kadın: "İkinci Cins"III. Cilt: Bağımsızlığa Doğru*. (çev. Bertan Onaran). İstanbul: Payel Yayınevi. 8. Basım.

Beauvoir, S (2010). *Kadın: "İkinci Cins"II. Cilt: Evlilik Çağı*. (çev. Bertan Onaran). İstanbul: Payel Yayınevi. 8. Basım.

Bell, H. R. (2003). *Erkek İşi Kadın İşi*. (çev. Meltem Erkmen). İstanbul: Epsilon Yayıncılık.

Berger, P. L., Berger, B. and Kellner, H. (2000). *Modernleşme ve Bilinç*. (2. Basım). (çev. Cevdet Cerit). İstanbul: Pınar Yayınları.

Berktaş, F. (2009). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hıristiyanlıkta ve İslamiyette Kadının Statüsü Üzerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. İstanbul: Metis Yayınları. 3. Basım.

Berktaş, F. (2010). *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları. 3. Basım.

Blackman, L. (2008). *Key Concepts: The Body*. Oxford, GBR: Berg Publishers.

Blank, H. (2008). *Bekaretin El Değmemiş Tarihi*. (çev. Emek Ergün). İstanbul:

İletişim Yayınları.

Bock, P. K. (2001). *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri: Psikolojik Antropoloji*. (çev. N. Serpil Altuntek). Ankara: İmge Kitabevi.

Bordo, S. (2011). The Body and the Reproduction of Femininity. (Ed.), Michael Kimmel ve Amy Aronson. *The Gendered Society Reader* içinde (ss. 503-517). New York: Oxford University Press.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. (Tr: Richard Nice). Cambridge, New York, Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique Of The Judgement Of Taste*. (tr. Richard Nice). USA: Routledge.

Bourdieu, P. (2001). *Masculine Domination*. (tr. Richard Nice). Cambridge, UK: Polity Press.

Bourdieu, P. (2004). Belief and the Body. (Ed), Mariam Fraser ve Monica Greco. *The Body: A Reader* içinde. (ss. 88-91). London;New York : Routledge.

Bradiotti, R. (2011). *Nomadic subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. New York, USA: Columbia University Press. 2. Basım.

Butler, J. (2005a). *Giving An Account of Oneself*. Bronx, NY, USA: Fordham University Press.

Butler, J. (2005b). *İktidarın Psşik Yaşamı*. (çev. Fatma Tütüncü). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Butler, J. (2008). *Cinsiyet Belası*. (çev. Başak Ertür). İstanbul: Metis Yayınları.

Canetti, E. (2010). *Kitle ve İktidar*. (çev. Gülşat Aygen). İstanbul: Ayrıntı

Yayınları. 4. Basım.

Cevizci, A. (2003). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Chaney, D. (1999). *Yaşam Tarzları*. (çev. İrem Kutluk). Abkara: Dost Kitabevi Yayınları.

Charon, J. M. (2001). *Social Interaction: An Introduction, An Interpretation, An Integration*. USA: Prentice Hall. 7th edition.

Chawla, J. (2006). Hint Dinsel Geleneklerinde Kadın Bedeni ve Toprağın Birlikteliği: Toprak ve Tahılın Cinsiyetleşmiş Temsilleri. (Tür. Sibel Özbudun). *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet* içinde (ss. 254-270). (çev. Sibel Özbudun, Balkı Şafak ve İlker Çayla). Ankara: Ütopya Yayınevi.

Cindoğlu, D. (2004). “Modern Türk Tıbbında Bekaret Testleri ve Suni Bekaret”. Pınar İlkaracan, (der.). *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* içinde (ss. 115-132). İstanbul: İletişim Yayınları. 2. Basım.

Cirhinlioğlu, Z. (2010). *Sağlık Sosyolojisi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

Classen, A. (2007). *The Medieval Chastity Belt: A Myth Making Process*. NY, USA: MacMillan.

Connell, R. W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*. (çev. Cem Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Corbin, A. (2011a). Dinin Etkisi. (haz.), Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello. *Bedenin tarihi II* içinde (ss. 41-66). (çev. Orçun Türkay). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Corbin, A. (2011b). Bedenlerin Buluşması. (haz.), Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello. *Bedenin Tarihi II* içinde (ss. 117-167). (çev. Orçun Türkay).

İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Corbin, A. (2011c). *Bedenin Acıları, Sıkıntıları ve Sefaleti*. (haz.), Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello. *Bedenin tarihi II* içinde (ss. 169-213). (çev. Orçun Türkyay). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Coward, H. (2006). *Beden ve Üreme Sağlığı Konusunda Hindu Höruşleri*. Etik Konular. (çev. Sibel Özbudun). *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet* içinde (ss. 219-234). (çev. Sibel Özbudun, Balkı Şafak ve İlker Çayla). Ankara: Ütopya Yayınevi.

Cregan, K. (2006). *The Sociology of The Body*. London; Thousand Oaks: SAGE Pub.

Crossley, N. (2006). *Reflexive Embodiment in Contemporary Society*. New York, USA: Open University Press.

Crossley, N. (2007). *Researching Embodiment by Way of 'Body Techniques'*. (Ed.), Chris Schilling. *Embodying Sociology: Retrospect, Progress, and Prospects* içinde (ss. 80-94). Malden, MA: Blackwell Pub.

Csordas, T. J. (1999). *Embodiment and Cultural Phenomenology*. (Ed.), Gail Weiss and Honi Fern Haber. *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture* içinde (ss. 143-162). London, GBR: Routledge.

Çelikoğlu, N. (2008). *Mahremiyet: Kişiyeye Ait Özel Alan Tartışmaları*. İstanbul: İskenderiye Yayınları.

Çınar, A. (2009). *Sosyolojik ve Antropolojik Açından Dine Bakış*. Bursa: Emin Yayınları.

Çınar, A. (2011). *Toplumsal Bedenin İnşasında Kadının Çağırılması ve Çağırısı: Namus Olgusu Üzerinden Bir Çözümleme*. (Ed.), Kadir Canatan. *Beden Sosyolojisi* içinde

(ss. 499-522.). İstanbul: Açılım Kitap.

Dale, K. R. P. (2001). *Anatomising Embodiment and Organization Theory*. Gordonsville, VA, USA: Palgrave Macmillan.

Davis, K. (2007). Reclaiming Women's Bodies: Colonialist Trope or Critical Epistemology?. (Ed), Chris Schilling. *Embodying Sociology: Retrospect, Progress and Prospects* içinde (ss. 50-64.). UK: Sage Pub.

Delaney, C. (2009). *Tohum ve Toprak*. (çev. Selda Somuncuoğlu ve Aksu Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.

Diprose, R. (1994). *The Bodies of Women: Ethics, Embodiment and Sexual Difference*. London and New York: Routledge.

Direk, Z. (2003). *Dünyanın Teni: Merlau- Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Metis Yayınları.

Direk, Z. (2009). Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet Ve Bedenin Maddeleşmesi. (der.) Zeynep Direk. *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar* içinde (ss. 67-84). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 2. Baskı.

Donovan, J. (2009). *Feminist Teori*. (çev. Aksu Bora, Fevziye Sayılan ve Meltem Ağduk Gevrek). İstanbul: İletişim Yayınları. 5. Basım.

Douglas, M. (2007). *Saflık ve Tehlike*. (çev. Emine Ayhan). İstanbul: Metis Yayınları.

Dökmen, Ü. (2010). *İnsanın Korunakları 1: Deriden Kültüre*. İstanbul: Remzi Kitabevi. 2. Basım.

Eagleton, T. (2003). *Kuramdan Sonra*. (çev. Uygur Abacı). İstanbul: Literatür Yayınları. 2. Basım.

Eagleton, T. (2011). *Kültür Yorumları*. (çev. Özge Çelik). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2. Basım.

Ecevitoglu, P. (2012). *Namus, Töre ve İktidar: Kadının Çıplak Hayat Olarak Kuruluşu*. Ankara: Dipnot Yayınevi.

Elias, N. (2007). *Uygarlık Süreci: Cilt 2*. (çev. Erol Özbek). İstanbul: İletişim Yayınları. 3. Basım.

Elias, N. (2009). *Uygarlık Süreci: Cilt 1*. (çev. Ender Ateşman). İstanbul: İletişim Yayınları. 5. Basım.

Erkal, M. E., Baloğlu, B. ve Baloğlu, F. (1997). *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Der Yayınları.

Ferguson, M. (2010). Hymeneal Instruction. (Ed), Amy E. Leonard, Karen L. Nelson. *Masculinities, Childhood, Violence: Attending to Early Modern Women and Men* içinde (ss. 97-129). Newark, DE, USA: University of Delaware Press.

Foucault, M. (2010). *Cinselliğin Tarihi*. (çev. Hülya Uğur Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 3. Basım.

Fromm, E. (2003). *Sahip Olmak ya da Olmak*. (çev. Aydın Arıtan). İstanbul: Arıtan Yayınevi.

Gamble, S. (2000). *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*. UK, USA: Taylor Francis Group.

Gelis, J. (2008). Beden, Kilise Ve Kutsal. (haz.), Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello. *Bedenin Tarihi 1* içinde (ss. 17-83). (çev. Saadet Ören). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Giddens, A. (2010a). *Mahremiyetin Dönüşümü*. (çev. İdris Şahin). İstanbul:



Ayrıntı Yayınları.

Giddens, A. (2010b). *Modernite Ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik Ve Toplum*. (çev. Ümit Tatlıcan). İstanbul: Say Yayınları.

Goffman, E. (2004). Embodied Information in Face-to-Face Interaction. (Ed.), Mariam Fraser ve Monica Greco. *The Body: A Reader* içinde (ss. 82-87). London; New York: Routledge.

Goffman, E. (2009). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. (çev. Barış Cezar; yay. haz. Özde Duygu Gürkan). İstanbul: Metis Yayınları.

Goodchild, P. (2005). *Deleuze & Guattari: Arzu Politikasına Giriş*. (çev. Rahmi G. Ögdül). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gökyaran, E. (2003). Başkası Ve Aşknlık. (haz. Zeynep Direk). *Dünyanın Teni: Merlau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler* içinde (ss. 45-79). İstanbul: Metis Yayınları.

Güngör, E. (2008). *Ahlak Psikolojisi Ve Sosyal Ahlak*. Ankara: Ötüken Neşriyat A. Ş.

Hanks, J. J. (2006). *Uncertain Honor: Modern Motherhood İn African Crisis*. USA: University of Chicago Press.

Haviland, W. A., Prins, H. E. L. , Walrath, D. ve McBride, B. (2008). *Kültürel Antropoloji*. (çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Howson, A. (2005). *Embodying Gender*. London: Thousans Oaks, Calif. SAGE.

İmam, A. M. (2004). Müslüman Dinsel Sağ Köktendinciler ve Cinsellik. (der), Pınar İlkaracan. *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* içinde (ss. 75-98). İstanbul:

İletişim Yayınları. 2. Basım.

İlkkaracan, P. (2004). Giriş: Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik. (Der: Pınar İlkkaracan). *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* içinde (ss.11-32 ). İstanbul: İletişim Yayınları. 2. Basım.

Irigaray, L. (2006). *Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru*. (çev. Sabri Büyükdüvenci ve Nilgün Tural). Ankara: İmge Yayınevi.

Işık, İ. E. (2000). *Öznenin Dili*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Jayawardena, K. (1986). *Feminism and Nationalism in the Third World*. New Delhi: Kali for Women; London: Zed Books.

Jenks, C. (2007). *Altkültür: Toplumsalın Parçalanışı*. (çev. Nihal Demirkol). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Jenkins, R. (2002). *Pierre Bourdieu*. (Revised Edition). USA: Routledge.

Johnson, M. L. (1999). Embodied Reason. (Ed.), Gail Weiss and Honi Fern Haber. *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture* içinde (ss. 81-103). London, GBR: Routledge.

Kandiyoti, D. (2011). *Cariyeler, Bacılar, Yurттаşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. (3. Basım).İstanbul: Metis Yayınları.

Kardam, F. (yay.haz.) (2005). *Türkiye'de Namus Cinayetlerinin Dinamikleri*. (katkıda bulunanlar. Zeynep Alpar, İlknur Yüksel ve Ergül Ergün). Ankara: Birleşmiş Milletler Kalkınma programı, BM Nüfus fonu, Nüfus Bilim Derneği.

Kaufman, W. (2011). Understanding Honor: Beyond the Shame/Guilt Dichotomy. *Social Theory & Practice*. Vol. 37, Issue 4, ss: 557-573. Academic Search Complete Veritabanı.

Kaylı, D. Ş. (2010). *Kadın Bedeni ve Özgürleşme*. (2. Basım). İzmir: İlya Yayınları.

Kevorkian, N. S. (2004). Tecavüzün Kültürel Bir Tanımına Doğru: Filistin Toplumunda Tecavüz Mağdurlarıyla Çalışırken Karşılaşılan İkilemler. (der.), Pınar İlkaracan. *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* içinde (ss. 207-242). 2. Basım.

Koğacıoğlu, D. (2004). Tradition Effect: Framing Honor Crimes in Turkey. *A Journal of Feminist Cultural Studies*. 15:2. Brown University. 118-151.

Kottak, P. (2008). *Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*. (çev. Serpil N. Altuntek, Balkı Aydın- Şafak, Dilek Erdal, Yılmaz S. Erdal, Serpil Eroğlu, Erhan G. Ersoy, Süreyya Özbek, Sibel Özbudun, Şebnem Pala, Gülfem Uysal). Ankara: Ütopya Yayınevi

Köse, E. (2009). “Bir Keşif Olarak Modern Kadınlık: Tıp, Beden ve Cinsellik.” *Fe Dergi* 1. No: 2, 71-78.

Kristeva, J. (2004). *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Bir Deneme*. (çev. Nilgün Tural). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

MacLachlan, M. (2004). *Embodiment: Clinical, Critical and Cultural Perspectives*. Maidenhead, GBR: McGraw-Hill Education.

Maigret, E. (2011). *Medya ve İletişim Sosyolojisi*. (çev. Halime Yüksel). İstanbul: İletişim Yayınları.

Marshall, G. (2005). *Sosyoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Kitabevi.

Matthews-Griecon, S. F. (2008). Eski Rejim Döneminde Beden ve Cinsellik. (haz.), Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello. *Bedenin Tarihi I* içinde (ss. 139-188). (çev. Saadet Ören). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Mauss, M. (2004). *Techniques of the Body*. (Ed.), Mariam Fraser ve Monica Greco. *The Body: A Reader* içinde (ss. 73-77.). London; New York: Routledge.

Mauss, M. (2006). *Sosyoloji ve Antropoloji*. (çev. Özcan Doğan). Ankara: Doğubatu Yayınları.

McClintock, A. (1993, yaz). *Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family*, *Feminist Review No: 44*. 61-80.

Mendras, H. (2009). *Sosyolojinin İlkeleri*. (çev. Buket Yılmaz). İstanbul: İletişim Yayınları. 2. Basım.

Mernissi, F. (2004a). "İslam'da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı." (der.), Pınar İlkcaracan. *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* içinde (ss. 33-55). (tür. Ebru Salman). 2. Basım.

Mernissi, F. (2004b). "Bekaret ve Ataerki". (der.), Pınar İlkcaracan. *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* içinde (ss. 99-114). (tür. Ebru Salman). 2. Basım.

Millett, K. (1987). *Cinsel Politika*. (çev. Seçkin Selvi). İstanbul: Payel Yayınları. 2. Basım.

Morgan, L. M. (2008). *On Shame*. New York and London: Routledge, Taylor Francis.

Morris, D. (2008). *Body*. (Ed), Rosalyn Diprose, Jack Reynolds. *Merleau-Ponty: Key Concepts* içinde (ss. 111-120). Durham, GBR: Acumen Pub.

Mostov, J. (1999). *Sexing The Nation/Desexing The Body: Politics of National Identity In Former Yugoslavia*. (Ed.), Tamar Mayer. *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation* içinde (ss. 89-112). London: Sage Pub.

Munt, S. R. (2008). *Queer Attachments: The Cultural Politics of Shame*. Abingdon, Oxon, GBR: Ashgate Publishing Group.

Murphy, A. (2008). Feminism And Race Theory. (Ed.), Rosalyn Diprose, Jack Reynolds. *Merleau-Ponty: Key Concepts* içinde (ss. 197-206). Durham, GBR: Acumen Pub.

Mutluer, N. (2008). Türkiye’de Cinsiyet Hallerinin Sınırları. (der.), Nil Mutluer. *Cinsiyet Halleri* içinde (ss. 14-30). İstanbul: Varlık Yayınları.

Nagel, J. (1998, Mart). Masculinity And Nationalism: Gender And Sexuality in The Making Of Nations. *Ethnic and Racial Studies Volume 21 Number 2*. 243-269.

Ossege, B. (2012). Feminist Kuramlar. (ed. Rudolf Richter). *Sosyolojik Paradigmalar* içinde (ss. 207-226). İstanbul: Küre Yayınları.

Özbudun, S., Sarı, C. ve Demirer T. (2011). *Liberalizm/ Muhafazakarlık Kısacasında Kadın*. (2. Basım). İstanbul: Kaldıraç Yayınevi.

Öztimur, N. (2007). Eril Tahakküm: Feminist Teoride Pierre Bourdieu Tartışmaları. (der.), Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan. *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde (ss. 581-604). İstanbul: İletişim Yayınları.

Özyeğin, G. (2011). Arzunun Nesnesi Olmak: Romans, Kırılgan Erkeklik Ve Neoliberal Özne. (haz.), Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu ve Yeşim Yasin. *Noeliberizm ve Mahremiyet: Türkiye’de Beden, Sağlık ve Cinsellik* içinde (ss. 151-178). İstanbul: Metis Yayınları.

Özyürek, E. (2011). *Modernlik Nostaljisi*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi. 4. Basım.

Parkin, F. (2010). Toplumsal Tabakalaşma. (yay. haz.), Mete Tunçay ve Aydın

Uğur. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde (ss. 647-679). (çev. Fatmagül Berktaş). İstanbul: Kırmızı Yayınları. 2. Baskı.

Pellegrin, N. (2008). Sıradan İnsanların Bedeni, Bedenin Sıradan Kullanımı. (haz.), Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello. *Bedenin Tarihi I* içinde (ss. 83-140). (çev. Saadet Ören). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Petersen, A. (2007). *The Body in Question: A Socio-Cultural Approach*. London, NY: Routledge.

Plumwood, V. (2004). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*. (çev. Başak Ertür). İstanbul: Metis Yayınları.

Riley, D. (1988). *Am I that name? Feminism and the Category of 'Women' in History*. MN: University of Minnesota Press.

Riley, D. (2004). Am I that Name? Feminism and the Category of Women in History. (Ed.), Stephen Heath, Colin MacCabe and Denise Riley. *The Language, Discourse, Society, Reader* içinde (ss. 138-156). England: Palgrave MacMillan.

Rosalyn, D. (1994). *Bodies of Women: Ethics, Embodiment and Sexual Difference*. Florence, KY, USA: Routledge.

Rose, J. (2010). *Görme ve Cinsellik*. (çev. Ayşe Deniz Temiz). İstanbul: Metis Yayınları.

Rowbotham, S. (1998). *Kadın Bilinci, Erkek Dünyası*. (çev. Şükrü Alpagut). İstanbul: Payel Yayınevi. 2. Basım.

Russell, R. (2000). *Ethical Bodies*. (aut. Philip Hancock, Bill Hughes, Elizabeth Jagger, Kevin Paterson, Rachel Russell, Emmanuelle Tulle-Winton ve Melissa

Tyler). *The Body, Culture And Society: An Introduction* içinde (ss. 101-116). Buckingham (England); Philadelphia: Open University Press.

Sanford, L. T. & Donovan, M. E. (1999). *Kadınlar ve Benlik Saygısı*. (çev. Semra Kunt). Ankara: HYB Yayıncılık.

Sarıbay, A. Y. (2000). *Kamusal Alan Diyalojik Demokrasi Sivil İtiraz*. İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım.

Sauner-Leroy, M. H. (2011). Beden Bağlamında Sünnet ve Evlenme: Ortak Paydalar. *Beden Sosyolojisi* içinde (ss. 265-282). (ed. Kadir Canatan). İstanbul: Açılım Kitap.

Schilling, C. (1993). *The Body And Social Theory*. London: Sage Pub.

Schilling, C. (2007). Sociology And The Body: Classical Traditions And New Agendas. (Ed.), Chris Schilling. *Embodying Sociology: Retrospect, Progress, And Prospects* içinde (ss. 1-18). Malden, MA: Blackwell Pub.

Schur, E. M. (1984). *Labelling Women Deviant: Gender, Stigma and Social Control*. NY, USA: Random House.

Sennett, R. (2008). *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*. (çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları. 3. Basım.

Sennett, R. (2010). *Kamusal İnsanın Çöküşü*. (çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 3. Basım.

Sessions, W. L. (2010). *Honor for Us: A Philosophical Analysis, Interpretation and Defense*. London, GBR: Continuum International Publishing.

Seyyar, A. (2007). *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri*. İstanbul: Değişim Yayınları.

Sharp, J. P. (1996). Gendering Nationhood: A Feminist Engagement With National Identity. (Ed.), Nancy Duncan. *Bodyspace: Destabilizing Geographies of Gender And Sexuality* içinde (ss. 99-108). USA, Canada: Routledge.

Sır, A. (2005). Namusun Algılanışı Araştırması. *Güneydoğu ve Doğu Anadolu Bölgelerinde 'Namus' Kisvesi Altında İşlenen Cinayetler İle Mücadelede Kalıcı Yöntemler Geliştirme Projesi Raporu* içinde (ss.87-124). Diyarbakır: Kamer Vakfı.

Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve Kültür*. (çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

Smith, P. (2007). *Kültürel Kuram*. (çev. Selime Güzelsarı ve İbrahim Gündoğdu). İstanbul: Babil Yayınları. 2. Basım.

Synott, A. (1993). *The Body Social: Symbolism, Self and Society*. (new edition). Usa & Canada: Routledge.

Taylor, S. E., Peplau, L. A. ve Sears D. O. (2010). *Sosyal Psikoloji*. (2. Basım). (çev. Ali Dönmez). İstanbul: İmge Kitabevi.

Tekin, M. (2004). *Kutsal, Kadın ve Kamu*. İstanbul: Açılım Kitap.

Tillion, G. (2006). *Harem Ve Kuzenler*. (çev. Şirin Tekeli ve Nükhet Sirman). İstanbul: Metis Yayınları.

Tomm, W. (1992). Knowing Ourselves As Women. (Ed. Dawn H. Currie and Valerie Raoul). *Anatomy of Gender: Women's Struggle for the Body* içinde (ss. 209-221). Montreal, Canada: McGill-Queen's University Press.

Touraine, A. (2007). *Kadınların Dünyası*. (çev. Mehmet Moralı). İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Turner, B. S. (1992). *Regulating Bodies*. USA: Routledge.



Turner, B. S. (1996). *The Body and Society; Explorations in Social Theory: Theory, Culture & Society*. Sage Pub. Inc.

Turner, B. S. (2000). An Outline of a General Sociology of the Body. (Ed.), Bryan S. Turner). *The Blackwell Companion to Social Theory* içinde (ss. 481-501). UK, USA: Blackwell Publishers. 2. Baskı.

Turner, B. S. And Rojek, C. (2001). *Society and Culture: Principles of Scarcity and Solidarity*. London, GBR: Sage Pub.

Turner, J. H., Beeghley, K. ve diğ. Powers C. H. (2010). *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*. (çev. Ümit Tatlıcan). Bursa: Sentez Yayıncılık.

Turner, B. S. (2011). *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*. (çev. Ümit Tatlıcan). Bursa: Sentez Yayıncılık.

Türkmen, B. (2009). Toplumsal Proje Ve Kadınlık Deneyimi: İslamcı Kadın Tarafından Yeniden Tanımlanan Mahrem. (Ed.), Zeynep Direk. *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar* içinde (ss. 130-156). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 2. Baskı.

Ünal, A. Z. (2011). *Toplumsal Tabakalaşma ve Hareketlilik: Olgular, Kavramlar, Kuramlar*. Ankara: Birleşik Yayınevi.

Valenti J. (2009). *Purity Myth: How America's Obsession with Virginity Is Hurting Young Women*. Berkeley, CA, USA: Seal Press.

Vromen, S. (2011). Georg Simmel ve Kadınların Kültürel İkilemi. (Ed.), Jale Özata Dirlikyapan. *Georg Simmel: Sosyolog, Sanatçı, Düşünür* içinde (ss. 357-383). Ankara: Doğubatu Yayınları.

Wagner, P. (2005). *Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük Ve Cezalandırma*. (çev. Mehmet küçük). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Weber, M. (2008). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. (5. Basım). (Çev. Zeynep Gürata). İstanbul: Ayraç Yayınları.

Welsh, A. (2008). *What is Honor? A Question of Moral Imperatives*. USA: Yale University Press.

Wikan, U. (2008). *In Honor Of Fadime: Murder And Shame*. USA: University of Chicago Press.

Williams, S. J. and Bendelow, G. (1998). *Lived Body: Sociological Themes, Embodied Issues*. London, GBR: Routledge.

Yıldız- Tahincioğlu, A. N. (2011). *Namusun Halleri: Utanç-Şeref/ Vicdan-Temiz Ahlak*. İstanbul: Postiga Yayınları.

Yirmibeşoğlu, V. (2007). *Töre ve Namus Gereğiyle İşlenen Cinayetler: Toprağa Düşen Sevdalar*. İstanbul: Hürriyet Yayınları.

Young, I. M. (2005). *On Female Body Experience: Throwing Like a Girl and Other Essays*. Cary, NC, USA: Oxford University Press.

Yuval-Davis, N. (1997). *Gender & Nation*. London: Sage Pub.

Yuval-Davis, N. (2007). *Cinsiyet ve Millet*. (çev. Aysin Bektaş). İstanbul: İletişim Yayınları. 2. Baskı.

Zeldin, T. (2010). *İnsanlığın Mahrem Tarihi*. (çev. Elif Özsayar). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 4. Basım.

Zengin, A. (2011). *İktidarın Mahremiyeti: İstanbul'da Hayat Kadınları, Seks İşçiliği Ve Şiddet*. İstanbul: Metis Yayınları.

Zeybek, H. A. (2011). "Bir Aile Mekanında Cinsiyet, Cinsellik ve Güvenlik."

(haz.), Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu ve Yeşim Yasin. *Noeliberizm ve Mahremiyet: Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik* içinde (ss. 227-243). İstanbul: Metis Yayınları.

Zizek, S. (2007). *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*. (çev. Samil Can). Ankara: Epos Yayınları. 2.Baskı.

Zizek, S. (2011). *İdeolojinin Yüce Nesnesi*. (çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları. 4. Basım.

