

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ANTROPOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYAL ANTROPOLOJİ BİLİM DALI**

**“AÇILMAMASI GEREKEN(!) BİR KAPIYI ARALAMAK”: EVLİLİK İÇİ
CİNSEL ŞİDDETİN KÜLTÜREL KODLARININ KADIN ANLATILARIYLA
FEMİNİST ANTROPOLOJİK ÇÖZÜMLENİŞİ**

Yüksek Lisans Tezi

Ayşe TEK TAŞLIOĞLU

Ankara, 2025

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ANTROPOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYAL ANTROPOLOJİ BİLİM DALI**

**“AÇILMAMASI GEREKEN(!) BİR KAPIYI ARALAMAK”: EVLİLİK İÇİ
CİNSEL ŞİDDETİN KÜLTÜREL KODLARININ KADIN ANLATILARIYLA
FEMİNİST ANTROPOLOJİK ÇÖZÜMLENİŞİ**

Yüksek Lisans Tezi

Ayşe TEK TAŞLIOĞLU

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Meryem BULUT**

Ankara, 2025

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ANTROPOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYAL ANTROPOLOJİ BİLİM DALI**

**“AÇILMAMASI GEREKEN(!) BİR KAPIYI ARALAMAK”: EVLİLİK İÇİ
CİNSEL ŞİDDETİN KÜLTÜREL KODLARININ KADIN ANLATILARIYLA
FEMİNİST ANTROPOLOJİK ÇÖZÜMLENİŞİ**

Yüksek Lisans Tezi

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Meryem BULUT**

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1- Prof. Dr. Meryem BULUT**
- 2- Doç. Dr. Ceren AKSOY SUGİYAMA**
- 3- Dr. Öğr. Üyesi Murat Şakir CEYHAN**

**Tez Savunma Tarihi
17.06.2025**

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Meryem BULUT danışmanlığında hazırladığım “**AÇILMAMASI GEREKEN(!) BİR KAPIYI ARALAMAK: EVLİLİK İÇİ CİNSEL ŞİDDETİN KÜLTÜREL KODLARININ KADIN ANLATILARIYLA FEMİNİST ANTROPOLOJİK ÇÖZÜMLENİŞİ (Ankara.2025)**” adlı yüksek lisans - tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

16.07.2025
Ayşe TEK TAŞLIOĞLU

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında yalnızca akademik bilgi değil; aynı zamanda duygusal emek, tanıklık ve kolektif bir dayanışma yer almaktadır.

Öncelikle, zamanlarını, sözcüklerini ve yaşantılarını benimle paylaşan tüm özne kadınlara gönülden teşekkür ederim. Sessizlikle çevrelenmiş, çoğu zaman dile getirilmesi güç olan deneyimlerini büyük bir açıklık ve cesaretle ifade ederek bu araştırmaya yalnızca bilgi değil; derin bir anlam ve güç de kattılar. Bu çalışma, onların seslerine alan açma ve tanıklık etme çabasının bir ürünüdür.

Bu yolculukta akademik rehberliğini ve desteğini her zaman yanımda hissettiğim, çalışmak ve kendimi geliştirmek istediğim konuda bana alan açan değerli tez danışmanım Prof. Dr. Meryem Bulut'a içtenlikle teşekkür ederim. Aynı zamanda, bilgisini, deneyimini ve en kıymetlisi olan dostluğunu benimle cömertçe paylaşan Dr. İlkay Başak Adıgüzel'e şükran borçluyum.

Mesleki dayanışmalarını tez sürecimde de göstermekten çekinmeyen ve yoldaşlıklarıyla bu süreci güçlendiren sevgili meslektaşlarım Ege Hazal Yıldız Yazıcıoğlu, Mehmetcan Yazıcıoğlu ve sevgili Canan Yıldız ablama teşekkür ederim. Desteğiyle yanımda olan sevgili arkadaşım Deniz Özkor'a, mesleki birikimime önemli katkılar sunan ve kadın bedenine bakışımında perspektifimi derinleştirmemde benim için çok önemli bir yeri olan Türkiye Aile Sağlığı ve Planlaması Vakfı'na, çok kıymetli çalışma arkadaşlarıma da teşekkür ederim.

Çalıştığım alanla ilgili eserleri bana seçici bir titizlikle ulaştırarak desteğini hep yanımda hissettiğim sevgili Recai Altuntaş'a ve Kozmos Sahaf'a ayrıca teşekkür ederim.

Çocukluğumdan bu yana yanımda olan, güvenini ve desteğini her zaman hissettiğim sevgili arkadaşım Şeyda Acar'a, tez süresince beni çalışma odamda hiç yalnız bırakmayan sevgili oğluma, sevgisini ve mesleki bilgisini benimle paylaşan, her

koşulda yanımda olan sevgili eşim Tayfun Taşlıoğlu'na, desteğini ve sosyolojik perspektifini hiçbir koşulda eksik etmeyen canım kardeşim Gamze Tek'e gönülden teşekkür ederim.

Hayatım boyunca koşulsuz sevgisi, emeği ve varlığıyla beni besleyen, güçlendiren ve ışık olan canım annem, Neslihan Tek'e derin bir minnet borçluyum. Çocukluğumdan bu yana kadınlık deneyiminin en güçlü aktarıcılarında biri olan anneanneme, bu çalışmayı yürütürken hep kalbimde ve hafızamda olan babaanneme çok teşekkür ederim.

Bu çalışma, yalnızca bireysel bir emeğin değil; birlikte düşünmenin, deneyimleri, duyguları paylaşmanın ve sessizliğe karşı söz üretmenin kolektif bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu süreçte bana dokunan, katkı sunan adını sayamadığım herkese içtenlikle teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	i
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR.....	vii

1. GİRİŞ: KADINA YÖNELİK ŞİDDETLE TEMAS ETMEK VE EVLİLİK İÇİ CİNSEL ŞİDDETİ DERT EDİNMEK 1

1.1. Araştırmanın Yöntemine Dair	7
1.1.1. Ataerkil Denetim ve Bakım Yüküyle Kadınca Baş Etme Pratiği: Çevrimiçi Görüşmeler	10
1.1.2. “Misafir”den Araştırmacı Kimliğine Doğru: Yüz Yüze Görüşmeler	18
1.1.3. Analiz ve Etik Sorumluluk	21
1.1.4. Ataerkil Kültür Pratiklerinden Gelen Sınırlılıklar ve Engeller.....	23
1.2. Araştırmanın Genel Nitelikleri	25
1.2.1. Araştırmanın Sorunu	25
1.2.2. Araştırmanın Amacı	26
1.2.3. Araştırmanın Önemi	27
1.2.4. Kapsam ve Sınırlılıklar	28

2. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE 30

2.1. Kadına Yönelik Şiddetin Uluslararası Hukuk Arka Planı ve Tanımlanmasına Feminist Bakış	30
2.2. Ulusal Hukuk Sisteminde Kadına Yönelik Şiddet Tanımı: Feminist Bir Değerlendirme	34
2.3. Ataerkil Pratikler Bağlamında Kadına Yönelik Şiddet Türleri	37
2.3.1. Cinsel Şiddette Onay/Rıza ve Onay/Rızanın İnşası	39
2.4. Evlilik İçi Cinsel Şiddetin Hukuk’taki “Görünmez” Yeniden Üretimine Karşı Feminist Hukuk Eleştirisi	41
2.5. Evlilik İçi Cinsel Şiddetin Görünmezliği İçinde Kadına Yönelik Şiddetin Türkiye’de ve Dünya’daki Durumuna Bir Bakış	46
2.6. Kuramsal Dönüşümün İzinde: Kadın, Feminist ve Toplumsal Cinsiyet Antropolojisi.....	49

2.7. Evlilik İçi Cinsel Şiddetin Kültürel Kodlarına Eklektik Bakış: Simgesel, Yorumsamacı ve Postyapısalcı Yaklaşım.....	57
2.8. Kadın Bedeni ve Cinselliği Üzerindeki Kültürel Tahakküm Kurguları	62
2.8.1. Antik Dönemler: Yunan, Roma, Mısır	62
2.8.2. Antik Dönemden Tek Tanrılı Dinlerin Erken Dönemlerine Kadın Bedeni ve Cinselliğinin Denetimi.....	65
2.8.3. Modernleşme Sürecinde Kadın Bedeninin ve Cinselliğinin Denetimi	68
2.8.4. Modern Toplum ve Tıp Kıskaçında Kadın Bedeni	71
3. ARAŞTIRMA BULGULARI	74
3.1. Tanışma: Görüşülen Kadın Profilleri ve Sosyo-kültürel Arka Planlar.....	74
3.1.1. Eğitim Geçmişi	96
3.1.1.1. Kişisel Eğitim Durumu ve Çocuk Yetiştirmede Eğitime Bakış	99
3.1.2. Meslekler, Çift ve Adı Konulmamış Mesailer	100
3.1.3. Yaşanılan Şehir.....	105
3.1.4. Evlilik Süresi	105
3.1.5. Evlenme ve Evlendirilme Biçimleri	107
3.1.6. İnanç Sistemleri	111
3.2. Bedeni Merkeze Alan Tahakküm Pratiği Olarak Cinsel Şiddeti Tanımlamak	112
3.2.1. “Açılmaması Gereken Ağır Bir Kapıyı Aralamak”: Evlilik İçi Cinsel Şiddeti Tanımlanmak	113
3.2.1.1. Tecavüz Yoluyla Evlilik İçinde Cinsel Şiddete Maruz Kalmak: Tecavüzü Tanımak, Uyumun Parçalanması ve Kadın Bedeninin Patolojikleştirilmesi.....	115
3.2.1.2. Dini Öğretilerin Rıza İnşası Bağlamında Araçsallaştırılması Yoluyla Evlilik İçi Cinsel Şiddet.....	119
3.2.1.3. Normatif Güzellik Algılarıyla Kadın Bedenin Aşağılanması Yoluyla Evlilik İçi Cinsel Şiddete Maruz Kalmak	121
3.2.1.4. Cinselliğin “Ödül-Ceza Yöntemi” Olarak Kullanılması Yoluyla Evlilik İçi Cinsel Şiddete Maruz Kalmak	123
3.2.1.5. Erken Yaşta Zorla Evlendirilme Yoluyla Çocuğun Cinsel İstismarı ve “Evlilik” İçi Cinsel Şiddet	127

3.2.2. Failin Dışarıdaki Konumu “Yabancı”dan Gelen Cinsel Şiddet..	130
3.3. Evlilik İçin Cinsel Şiddetin Bedendeki Kültürel Kodları ve Deneyimler ...	132
3.3.1. Regl Tabusu ve Kadın Bedenini Sessizleştirmenin Kültürel İnşası.....	134
3.3.2. Bekaret Tabusu ve Toplumsal Denetimin İçselleştirilmesi Yoluyla Özdenetimin İnşası	138
3.3.3. Menopoz	142
3.3.4. Ataerkil Tıp Tahakkümü Olarak Vajinismus ve Baş Etme Deneyimleri	144
3.3.5. Çocuk’suzluk: Doğurganlık Normuna Dair Sessiz ve Sesli Direnişler	148
3.3.6. Hazzı Konuşmaya Başlayarak Bir Yasak ve Denetimi Ele Almak	150
3.4. Evlilik İçinde Kadına Yönelik Diğer Şiddet Biçimlerini Tanımlamak	152
3.4.1. Psikolojik Şiddet Tanım ve Deneyimi	153
3.4.2. Fiziksel Şiddet Tanım ve Deneyimi	154
3.4.3. Dijital Şiddet Tanım ve Deneyimi	155
3.4.4. Ekonomik Şiddet Tanım ve Deneyimi	157
3.5. Evlilik İçinde Maruz Kalınan Erkek Şiddetiyle Baş Etme Pratikleri	157
3.5.1. Toplumsal Normlara ve Dışlanmaya Karşı Sessiz Baş Etme “İnanç ve Kader”	157
3.5.2. Kurumsal ve Sosyal Deneyimlere Dair	159
3.5.2.1. Kadınların Sağlık Kurumlarıyla Kurdukları İlişkide Görünmezlik ve Nesneleştirilme Deneyimi: “Kadın Doğum Servisleri Erkekler İçin Mi?”	159
3.5.2.2. Vajinismus ve “Sağlık” (Kazandırma) Kurumları Olarak Kadın Doğum Servisleri	162
3.5.2.3. Adalet Erişiminin Toplumsal Cinsiyet Temelli Deneyimleri Kadın Hakim, Erkek Hakim	165
3.5.2.4. Bir Erkek Avukat Öğüdü: “Yazsan Çok İyi Türk Dizisi Olur.”	168
3.5.2.5. Tanıklık ve Çaresizlik: “Polis Geldi ama Kuzenim Yine O Adamla Eve Dönmek Zorunda Kaldı.”	170
3.5.3. Bir Güçlenme Arayışı Olarak Psikolojik Destekler	172
3.5.4. Kadından Kadına Gündelik ve Savunucu Ağlar İnşa Etmek	174

3.5.5. Evlilik İçi Cinsel Şiddet Karşıısında Kadınların Başvurularına “Açık” Kurumlara Dair Genel Algılar.....	177
SONUÇ	180
KAYNAKÇA	188
EKLER	196
Ek 1: Etik Kurul Kararı	196
ÖZET	198
ABSTRACT	199

KISALTMALAR

- CEDAW** : Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılması Sözleşmesi
- DEVAW** : Kadına Yönelik Şiddetin Ortadan Kaldırılması Bildirgesi
- TCK** : Türk Ceza Kanunu
- UN CEDAW** : Birleşmiş Milletler CEDAW Komitesi
- UNFPA** : Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu
- UN Women** : Birleşmiş Milletler Kadın Birimi
- TNSA** : Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırmaları

1. GİRİŞ: KADINA YÖNELİK ŞİDDETLE TEMAS ETMEK VE EVLİLİK İÇİ CİNSEL ŞİDDETİ DERT EDİNMEK

2010 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyal Hizmet Bölümü'nde lisans eğitimime başladığımda, bir meslek elemanı olmaya hazırlanırken “sosyal sorun” adı verilen yapısal eşitsizliklerin, adaletsizliklerin insan yaşamını nasıl etkilediğini anlamlandırmaya başladım. Bu eşitsizlik ve adaletsizliklerle mücadele etmenin de kişisel olarak insan hayatına anlam kattığına inandım. Sosyal hizmetin, bireylerin insan onuruna yakışır bir hayat sürmesi için yaptığı mesleki müdahaleler; yaşlılık, engellilik, çocuk, bağımlılık gibi pek çok farklı alana odaklanıyordu. Tüm bunların içinde bende büyük bir ilgi uyandıran çalışma alanları ise her zaman toplumsal cinsiyet, kadın, kadına yönelik ayrımcılığın ve şiddetin önlenmesi ve feminist sosyal hizmet oldu.

Sosyal hizmet eğitiminde beni kendine çeken ve her hafta derse girip okuma yaptığımda yeni bir dünya keşfediyor gibi hissettiğim bir alanla daha tanışma fırsatı bulmuştum. Sosyal ve Kültürel Antropoloji dersinde, farklı toplumlardaki kültürlerin nasıl bir keşif olduğunu, hiçbir kültürün diğerinden üstün olmadığını öğrendiğimde; sosyal hizmet bölümünde öğrendiğim insan onurunun nasıl tüm insanları kapsadığını, ezen-ezilen ilişkisinin dinamiklerinin neler olabileceğini ve farklı toplumlarda kadınların çeşitliliğinin ve farklı kadınlık deneyimlerinin neler olduğunu gördüm.

Lisans eğitimimi Hacettepe Üniversitesi'nde tamamlandığında, Sosyal Antropoloji alanında uzmanlaşmak istedim. Bu karar, masa başında verilen bir karardan ziyade; sahada olan biteni, görünen ve gösterilenin altını kazıyarak bir öze ve gerçek bir anlamaya olan ihtiyacımdan doğru gelmişti. 2016 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Sosyal Antropoloji Anabilim Dalı yüksek lisans programına kabul edildim. Sevgili ve çok kıymetli hocalarım sayesinde, hayatın içinde yer alan ve hayatı çevreleyen; gündelik yaşamda ve mesleki pratikte farkında olup

üzerine düşünmeye fırsat bulamadığım pek çok şeyin nasıl üretildiğini kavradım ve ardındaki işleyişi görmeye başladım.

Sosyal antropoloji hem kişisel yaşantımda hem de sosyal hizmet uzmanı olarak mesleğimi uygularken benim için her zaman daha derinlikli bakmayı, anlamlandırmayı sağladı ve olanaklarımı artırdı. Bu iki alanın karşılıklı olarak birbirini beslemesi, öncelikle bir kadın olarak beni ve kadın bir meslek elemanı olarak da uygulamalarımı güçlendirdi. Farklı kültürlerden, birbirinden farklı kadınlarla ve kız çocuklarıyla çalışma imkanı buldum. 2010-2015 yılları arasında gönüllü olarak çalıştığım, yetiştirme yurdu olarak bilinen kurum bakımı ve koruyucu aile sistemi alanı; mezuniyetimden sonra 2015-2025 yılları arasında çalıştığım hapishanelerde insan ve kadın hakları; göç alanında şiddete maruz kalan kadınlarla yürüttüğüm krize müdahale, birey ve gruplarla yürüttüğüm güçlenme çalışmaları, ev ziyaretleriyle yapılan sosyal incelemeler; gençlerle cinsel sağlık/üreme sağlığı ve güvenli ilişkiler çalışmaları; işkence ve cinsel şiddetten hayatta kalanların rehabilitasyonu ve güçlenme çalışmaları; şiddete maruz kalan kadınlara yönelik sağlık sisteminin ve hizmet sağlayıcıların güçlendirilmesi gibi alanlarda, birbirinden farklı bağlamlarda, farklı sosyal ve kültürel yapılar içinde kadınların kadınlık deneyimleriyle çalıştım.

Kadınlarla; bakım yüklerini, yoksulluğu, maruz kaldıkları ayrımcılıkları, başvurdukları kurumlarda tecrübe ettikleri sorunları, geleneklerini, alışkanlıklarını, en sevdikleri müzikleri, inançlarını, çocukluklarından bugüne gelen masalları ve ninnileri, tabularını, korkularını, kaygılarını, umutlarını, hayatta kalma stratejilerini, baş etme yöntemlerini, yaşadıkları krizleri, rutinlerini, ağladıklarını, güldüklerini, mutlu anlarını ya da kaçmak zorunda oldukları savaşları; kayıplarını, yaslarını, maruz kaldıkları erkek şiddetini ve işkenceleri gibi belki de sayamadığım pek çok şeyi çok kez konuştuk. O kadar çok konuştuk ki, görüşmelerimizde aldığım notlar tam olarak kaç koca defterin içinde, sayısını bilmiyorum.

Bunca paylaşımın içinde bir şeyi çok az konuştuk: Kadın bedeninin özgürleşmesini ve kadınların evli oldukları ya da zorla evlendirildikleri erkekler tarafından maruz bırakıldığı cinsel şiddeti! Az konuşulmasının nedeni, kadınlar bu şiddet biçimine diğer şiddet türlerinden “daha az” maruz kaldığı için miydi? Kadınlar, cinsel şiddetin ne olduğunu “bil(e)mediği” ya da “tanı(ya)madığı” için mi? Haklarının farkında “ol(a)madıkları” ya da “güçsüz” oldukları için mi? Benim bu soruların tamamına verdiğim yanıt günün sonunda oldukça netti: Hayır!

Saha tecrübem ve mesleki deneyimlerimden yola çıkarak benim yanıtları oluşturduğum şeyler biraz daha farklıydı. Kadın bedenini cinsel şiddetten özgürleştirecek yasalar tanımlanmış olsa da kurumlar yapılandırılmış ve içine farklı mesleklerden uzmanlar yerleştirilmiş olsa da uluslararası ve ulusal eylem planları geliştiriliyor olsa da kadınların yaşamlarının en görünmez noktalarına kadar sızan kültürel ve sosyal pratiklerle ataerkil kültür ve kaynağını bu perspektiften alan politikalar arasındaki ilişki, kadınların deneyimi merkeze alınarak somut şekilde önce kurulup sonra yapı sökümü uğratılmadığı için, kadınlar cinsel şiddete maruz kalmaktadır. Belki de cinsel şiddeti en çok evlilik içinde deneyimlemektedir; ancak bunun çoğunlukla “verili” ya da “kadın-erkek ilişkisinin doğası” olarak kabul edilmesi nedeniyle, evlilik içi cinsel şiddet tüm bu yapılar ve kültürel pratiklerle yeniden ve yeniden üretilmektedir.

Bu araştırma, ortak deneyim ve birikimden hareketle, yaşamlarının bir evresinde evlilik içi cinsel şiddete maruz kalmış kadınların bu şiddeti nasıl tanımladıklarını ve hangi kültürel pratikler yoluyla yeniden üretildiğini kadınların deneyimiyle incelemeyi amaçlamaktadır. Kadınların bilgi ve deneyimleri, feminist antropolojik perspektif ve yorumsamacı yaklaşımla ele alınmıştır. Araştırma ayrıca, kadın bedeninin ve yaşamının evlilik içi cinsel şiddet aracılığıyla nasıl tahakküm altına alındığını ve kadınların geliştirdiği direnme pratiklerini, kadınların kendi sesleri ve ifadeleriyle görünür kılmayı hedeflemektedir.

Araştırma için yola çıktığımda, “Kadınlarla nasıl görüşme yapmalıyım, sınırlarım, etik sorumluluklarım neler olabilir? Görüşmelerimde nelerle karşılaşabilirim? Aktif olarak kadınların maruz kaldıkları şiddet devam ediyorsa, onları araştırmacı kimliğimle nasıl dinlemeliyim, bu durumla nasıl baş etmeliyim?” gibi soruları sürekli olarak zihnimde döndürüp durdum. Araştırmanın herhangi bir aşamasında, mevcut hiyerarşik pratikleri ve kadınların maruz kaldığı eşitsizlikleri yeniden üretmemenin yollarını tasarladım. Saha, doğası gereği kitaplarda yazılı olandan farklı sürprizleri içinde barındırdığından ve her sahaya gidişin kendini tekrar eden rutin bir “iş” olmadığından, her görüşme öncesinde bir önceki görüşmeden öğrendiklerimi de sürece katarak kadınların deneyimlerini anlamaya çalıştım.

Cinsel şiddet; içinde eşitsiz güç ilişkilerini, hiyerarşiyi, ataerkil normları, tahakkümü barındıran ve kadınların özne olarak kabul edilmedikleri pratiklerin neden olduğu bir şiddet biçimi olduğundan, süreci feminist antropoloji perspektifinin etik ve değerlerini temel alarak yürüttüm. Kadınların deneyimlerini özneler olarak ortaya koydukları, araştırmacı rolümü sürekli sorguladığım ve bu sayede mevcut hiyerarşileri pekiştirmeyecek ya da yeniden üretmeyecek bir yaklaşımı benimsedim. Bu konuda mevcut okumalarım ek okumalar yaptım. Cinsel şiddet alanında çalışan uzman arkadaşlarımla sık sık konuştum. Danışman hocamın desteğini ve yönlendirmelerini uygulamaya döktüm.

Araştırmaya başlamadan önce üniversitenin etik kuruluna başvurduğum ve gerekli izinleri aldım. Kadınları, araştırma sürecinin her aşamasıyla ilgili detaylı bilgilendirdim. Aydınlatılmış onam formunu görüşmelerimiz öncesinde kendilerine ilettim ve sorularını yanıtladım. Özellikle kişisel bilgilerin mahremiyeti ve kayıtların nasıl saklanacağı ya da yazıya döküleceğine ilişkin detaylı açıklamalarda bulundum. Görüşmemiz bittiğinde, cinsel şiddet başta olmak üzere tüm şiddet türleri ve toplumsal cinsiyet temelli ayrımcılığı deneyimleyen her kadını, bu alanda hizmet veren kurumlar hakkında

bilgilendirdim. Süreci etik anlamda eksiksiz ve olması gerektiği gibi yürütebilmek benim açımdan en önemlisiydi. Umuyorum, bunu başardım.

Bazı kadınlar, bakım yüklerini tek başına üstlendiklerinden; evli oldukları erkeklerin kısıtlamaları ve uyguladıkları psikolojik şiddet nedeniyle yüz yüze görüşme yapamayacaklarını belirttiler. Tam umutsuzluğa kapıldığımda, telefonun ucundaki ses: “İsterseniz, telefondan görüşebiliriz. Sizin için de uygunsa ben görüşmek isterim.” dedi. Bu ses, henüz sahanın hazırlıkları aşamasındayken karşılaştığım, kadınların ataerkil sınırlamalara rağmen seslerini duyurma iradelerinin ve direnme biçimlerinin ilk örneği idi.

Araştırmamı kurgularken kadınlarla yüz yüze görüşmeyi planlamıştım. Buna rağmen, kısa bir an düşünerek, önceki deneyimlerimden aldığım referansla bu teklifi hemen kabul ettim: “Kameralarımız açık olsa, birbirimizi görerek konuşsak nasıl olur?” diye sordum. “Olur.” yanıtını aldım. Özellikle COVID-19 döneminde şiddete maruz bırakılan ya da işkenceden hayatta kalan çok kişiyle görüşmüştüm. Bu görüşmeleri nasıl yürütebileceğim konusunda eğitimler almıştım. Çevrimiçi görüşmeler aracılığıyla birçok kadına hizmet sağlamış; travmatik anlatılar ve zorluklarla başa çıkmak üzere de çokça pratik edinmiştim.

İlk çevrimiçi görüşmemden sonra, eğer çevrimiçi görüşemezsek araştırmaya katılamayacağını ve çeşitli nedenlerle vaktinin olmadığını söyleyen kadınların araştırmaya katılımının ne kadar önemli olacağını anladım. Bu, aynı zamanda kadınlar için ataerkil sınırlandırmaların bir biçimiyle baş etme pratiği anlamına geliyordu. Konu evlilik içi cinsel şiddet olduğundan, ben kadınların evine giremeyecektim ve de onlar “kadınlık görev”leri nedeniyle ya da evli oldukları “erkeklerin onayı” olmadığından görüşemeyecektik. Bu görüşmeler, evin içinde saklı tutulması öğretilen evlilik içi cinsel

şiddetin görünür olmasına olanak sağladı. Bu olanağı, araştırma sürecine dahil olan kadınların önerisi yarattı.

Yüz yüze yaptığım görüşmelerde, daha önce hiç deneyimlemediğim bir zorluk yaşadım. Boğazımda yumru olarak kalan bu zorluk, çocuk¹ yaşta zorla evlendirilen kadınların cinsel şiddet deneyimiydi. Görüşme yaptığım kadınların yaşları 26–73 yaş arasındaydı. Kanunlara göre çocuk yaşta zorla evlendirilen kadınlar, görüşme sırasında ortalama 53–73 yaş aralığındaydı. Onları dinledim, söylediklerini not aldım. Not aldığımı gördüklerinde çok sevindiler. Çünkü hikayeleri ve anlattıkları “yazmaya değer”di. Sırf yazdığımı gördüğü için bile daha çok anlatan oldu içlerinde ve bu nedenle ben de bu araştırmayı, onların sözlerini eksiksizce katmak için anlattıkları her şeyi yazdım.

Cinsel şiddetin ve istismarın üzerinden yıllar geçmişti ama kadınların acısı hala çok tazeydi. Çocuk emeğinin ve bedeninin istismarı, zorla evlendirildiği kişinin ailesinden görülen şiddet, zorla evlendirildiği erkekten gördüğü şiddet gibi birden fazla sorunla çocuk yaşta baş etmek durumunda kalmışlardı. Bu kadınlardan birinin anlatısı:

Ben hiç iş bilmezken 15 kişiye hizmetçi olarak verildim.

Bana hiç acımadılar. Ne ev işi bilirdim ne de karı kocalık nedir onu bilirdim. Ben evlendikten sonra regl olmaya başladım. Onu bile bilmezdim. Hamile olduğumu da ben değil başkaları anlattı bana... Hamilelik sancısı bile çekemiyor insan cahilken... Evden dışarıya, odunların arkasına gidip parmaklarımı ısırıyordum.

¹ 5395 sayılı Çocuk Koruma Kanunu’na göre “çocuk”, daha erken yaşta ergin olsa bile, on sekiz yaşını doldurmamış kişidir (Çocuk Koruma Kanunu [ÇKK], 2005, md. 3/1-a).

Bu anlatı, bana erken yaşta zorla evlendirilmenin, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin, şiddet biçimlerinin, bir çocuğun ihmal ve istismar edilmesinin normlar aracılığıyla normalleşmesine rağmen bellekte nasıl yer ettiğini çarpıcı bir şekilde gösterdi.

Bu araştırmayı yürüttüğüm dönemde, bedenimin farklı yerlerinde sayısız ve sebebini bilmediğim, dayanılmaz kronik ağrılar oluştu. Kadınların yaşam öykülerini, deneyimlerini ve maruz bırakıldıkları cinsel şiddeti ve diğer kadına yönelik şiddet biçimlerini dinlediğimde; günlerce süren spazmlar, kas ve iskelet sistemi ağrıları, hareket etmemi zorlaştıran, sebebini bilmediğim eklem ağrıları yaşadım. Sanki sebebini bilmediğim bir travma ve kalıcı olduğunu düşündüğüm bir mutsuzluk yaşadım. Umutsuz hissettiğim çok zaman oldu. Bir süre yazmak hiç istemedim. Bu ağrılarla boğuşurken araştırmayı yazıya dökmek gözümde büyüdü ve notlarımı yeniden okumak için zamana ihtiyacım oldu. Okumaya, aldığım notlar arasından seçerek, kadınların direnme pratiklerinden başladım.

İşin ilginç yanı; sahadaki bilgiler demlendiğinde, en çok hareketsiz kaldığım, uzun süre mesailerde bilgisayar başında geçirdiğim günlerde ve sabahı gören gecelerde bu ağrıları o günlerdeki şiddetinde hissetmedim. Sadece yazan ellerimin ve yazımı takip eden gözlerimin hareketliliği dışında, sürekli olarak araştırma sürecinde not defterime ve zihnime dolan deneyimleri yazmak, ruhumu kaskatı yapan, bedenimi kilitleyen histen kurtulmamı sağlamaya başladı. Bedenim, onu kaskatı yapan şey her ne ise ondan arınıyor gibi çözülmeye başladı. Bedenim, şiddet hikayeleriyle kaskatı olmuş, o dönemde fibromiyalji tanısı almış ve uykusuz uzun mesailerde çözülmüştü.

1.1. Araştırmanın Yöntemine Dair

Bu çalışmayı yürütürken, sosyal hizmet uzmanı olarak şiddete maruz kalan kadınlarla çeşitli çalışmalarım olmasına rağmen, araştırmacı olarak sahaya çıkmakla bir

kurumun çalışanı olarak sahaya çıkmak arasında nasıl büyük bir fark olduğunu deneyimledim. Bir kurumda çalışan sosyal hizmet uzmanı olarak sahada ya da ofiste başvuru almak, kadınların deneyimlerini duymak, onlara tanıklık ve şiddetle mücadele için müdahale etmeye doğrudan bir kapı açıyordu. Bu kez, gideceğim sahayı ve deneyimlerini dinleyeceğim kadınları benim bulmam, üstelik bunu araştırmacı kimliğimle yapmam gerekiyordu.

Bir süre nereden başlayacağımı kurguladım. Hangi deneyimleri duymak istiyordum? 2010 yılından bu yana tanıdığım ve benim de içinde olduğum sivil toplum örgütü çalışanı olan kadınların deneyimini mi? Yoksa insan hakları ve kadın hakları konusunda çalışma yürütmemiş kadınların deneyimini mi?

Evlilik içi cinsel şiddet, özel alana doğalmışçasına yerleştirilen ve belki de her gün yeniden üretilen, çok nadiren “görülen” bir şiddet biçimi olduğundan, en “görülmeyen”e temas etmek ve bunu açığa çıkarmak istedim. Bu nedenle, kendi içinde bulunduğum çevreden ziyade, sivil toplum örgütü deneyimi olmayan ve haklar çerçevesinde çalışma yürütmeyen kadınlara ulaşmak istedim.

Sivil toplum perspektifinde birlikte çalıştığım kadınlar, evlilik içinde cinsel şiddeti deneyimliyor olsalar bile bunu benimle paylaşıp paylaşmayacaklarına dair kaygılarım vardı. Maruz kalınıyor olsa dahi açıkça paylaşılmayabileceğini düşünüyordum. Eğer evlilik içinde cinsel şiddet deneyimleniyorsa ve paylaşılacaksa, bunun benimle değil bir kurumla paylaşılacağını düşündüm. Sivil toplum örgütlerinde başvuru mekanizmaları ve şiddetin hukuki tanımı daha iyi bilindiğinden, bilginin açığa çıkmaması; kültürel bağlamlarının yalnızca tek bir perspektiften duyulması ve anonimleştirme sürecine dair yaşadığım etik kaygılar nedeniyle bu çevrenin dışına çıkmayı hedefledim.

Kadınlara ulaşmak için yakın ilişkilerim olan kadın arkadaşlarımdan destek aldım. Onlara amaçlarımı anlattığımda, kendi çevrelerinden ya da annelerinin çevrelerinden kimlerle görüşebileceğimi düşündüler. Bu sayede isimler gelmeye başladı. Kadınlar, güvenli buldukları diğer kadınlar aracılığıyla bana deneyimlerini açmış oldular. Aksi halde, güven sorunu aşılarak bir araştırmacıyla rahatlıkla paylaşılacak bir konuyu çalışmak için yola çıkmamıştım. Evlilik içi cinsel şiddeti konuşmanın kendisi oldukça zordu. Bunu bir yabancıyla ve üstelik yabancı bir araştırmacıyla konuşmak, kadınlar için farklı soru işaretlerini ve riskleri içinde barındırabilirdi.

Tam da bunu doğrular şekilde, kadınlar beni yakın tanıdıklarına yönlendirdi. Böylelikle, yavaş yavaş içinde bulunduğum çevreden çıkmanın yolunu buldum. Doğrudan haklar perspektifinden bir tanım yapmaksızın, daha az görünür olma potansiyeline sahip evlilik içi cinsel şiddetin ve bunu yeniden üreten kültürel pratiklerin izini sürmeye çalıştım.

Araştırmamı, üniversitenin etik kurulundan aldığım onay sonrasında, 17.11.2023–13.04.2025 tarihleri arasında yürüttüm. Bu süre zarfında İstanbul ve Ankara’da toplam yirmi kadın ile görüştim. Altı görüşmeyi kadınların zorunluluğu nedeniyle çevrim içi araçlarla, on dört görüşmeyi ise yüz yüze gerçekleştirdim. Görüşmeler belirli bir doygunluğa ulaştıktan ve sonuçlar birbirine yaklaşılmaya başladığında, görüşmeleri sonlandırdım ve analizleri ortaklaşan temalar üzerinden yapmaya başladım.

1.1.1. Ataerkil Denetim ve Bakım Yüküyle Kadınca Baş Etme Pratiği: Çevrimiçi Görüşmeler

Bu araştırma, kadınların evlilik içi cinsel şiddeti nasıl tanımladıklarını ve anlamlandırdıklarını, bu şiddete dair görüşlerini kadınlık deneyimleriyle derinlemesine anlamayı amaçlamaktadır. Bunu yaparken, cinsel şiddetin kadınlar açısından özel alanda ve kamusal alanda olup olmadığının ortaya koyduğu farklılıkların inşasını, ataerkil kültürün aracı olan evlilik kurumu üzerinden incelemektedir.

Yapılan araştırma, ataerkil sistemin bir ürünü olan ve kadınları bedenleri aracılığıyla kontrol altında tutma işlevini içinde barındıran evlilik içi cinsel şiddeti, kadınların pratikleri, düşünceleri ve algıları üzerinden ortaya koymakla kalmayıp; aynı zamanda konuşulmayı konuşmak, yok sayılanın varlığını gösterme amacını içinde barındırdığından, özne olan kadınlarla dönüşümün bir parçası olma amacını taşımaktadır. Bu bağlamda araştırmacı, kadınların deneyim, düşünce ve algılarını kültür üzerinden kadınlardan öğrenerek dönüşmüş ve aynı zamanda da bu sorunun varlığını konuşarak, kadınların bu pratiklere bakışında ve akademik literatüre kadınların dilinden sunacağı katkı sonrası da dönüşüme katkı sağlamayı hedeflemiştir. Bu nedenle, araştırmanın yöntemi, amacı bağlamında en uygun olan feminist teori ve yorumsamacı yaklaşım üzerine oturtulmuştur.

Kümbetoğlu'nun (2021) da altını çizdiği gibi, feminist araştırmalar kadınları, geleneksel araştırmalarda olduğu gibi pasif birer veri kaynağı olarak görmez; aksine kadınları, araştırma sürecinin merkezinde yer alan, bilgiyi üreten ve dönüştüren bir rolde tanımlar. Kadınlar, araştırmanın “nesnesi” değil, aktif birer öznesi ve katılımcısıdır. Bu perspektife uygun olarak, araştırma sürecinde kadınların dönüştürücü ve bilgi üreten özneler olarak aktif katılımı teşvik edilmiştir. Görüşülen kadınlarla kurulan ilişkide, güven temelinin oluşmasına öncelik verilerek, empatik ve eşitler arası bir iletişim yaklaşımı benimsenmiştir.

Araştırma, sadece bilginin dönüştürücü gücüne dayanmasının yanı sıra, kadınlara kadınlık rolü olarak dayatılan gündelik pratiklerin yapısal ve politik bağını da ortaya koymayı hedeflemiştir. Bu nedenle de feminist paradigma, araştırma tasarımının merkezinde yer almaktadır.

Araştırma sürecine başladığımda, kadınlardan evlilik içi cinsel şiddeti nasıl tanımladıklarını, nasıl anlamlandırdıklarını paylaşmalarını ve eğer isterlerse kendi bireysel yaşantılarından örneklerle cinsel şiddete dair deneyimlerini, tanıklıklarını ve baş etme mekanizmalarını aktarmalarını bekliyordum. Antropolojide sıkça sorguladığımız beden ediminin biyopolitika ile olan ilişkisini; toplumsal cinsiyet eşitsizliğini yeniden üreten hiyerarşik atıflar üzerinden gündelik yaşam pratiklerine nasıl sızdığını, görüştüğüm kadınların evlilik kurumu içerisindeki deneyimlerine dayanarak duyumsayacağımı düşünüyordum. Bunlar, içten içe kendimi hazırladığım ve üzerine düşündüğüm konulardı.

Araştırma tasarımı sonrasında yaptığım ilk görüşmelerden birinde, kadınlarla konuşmayı hiç planlamadığım bir konu gündeme geldi: vajinismus! Bununla birlikte, beden tıp aracılığıyla nasıl kontrol altına alındığını başka temel bir alanda da kadınların deneyiminden öğrenme fırsatı buldum. Biyopolitika kavramı ile daha yakından temas kurdum. Tam bu noktada, feminist teorinin yanında yorumsamacı yaklaşımdan da faydalanmam gerektiğini anladım.

Kadınlara gerçekleştirdiğimiz yüz yüze ve çevrimiçi görüşmelerde, evlilik içi cinsel şiddete dair deneyimlerini ve görüşlerini dinlerken; aynı zamanda onların kendi bedenleriyle ve cinsellikleriyle kurdukları ilişkinin nasıl inşa edildiğine dair anlatılarla da karşılaştım. Ataerkil kültürün bir kontrol aracı olarak işlev gören cinsel şiddetin, kadınların gündelik yaşam pratiklerine nasıl sızdığını bu denli açık biçimde görebileceğimi beklemiyordum. Kadınların bu pratikleri nasıl deneyimlediği ve

anlamlandırıldığına odaklanan feminist nitel araştırmam, bu yönüyle bana daha geniş bir perspektif kazandırdı. Sahada edindiğim anlatılar doğrultusunda, araştırma sorularımı yeniden gözden geçirme ve derinleştirme ihtiyacı duydum.

Görüşmelerde derinlemesine bilgi almak için anlatı merkezli bir yaklaşım benimsedim ve açık uçlu sorularla kadınların deneyimlerini serbestçe ifade edebilmelerini sağlamaya çalıştım. Böylelikle, görüşmelerimdeki temel amaç olan evlilik içinde görünmez kılınan cinsel şiddet deneyimlerini kültürel ve yapısal ilişkilerle açığa çıkarma çabamın yanı sıra; kadın cinselliği ve kadın bedeni gibi ataerkil kültürün denetim altında tutmaya çalıştığı ve görünmez kıldığı diğer temel meselelerle kültürel ve yapısal hegemonik ilişkilerin bağını da ortaya koymaya çalıştım. Bununla birlikte, kadınların kendi cinsellik ve beden algılarının aile içinde ve toplumda nasıl inşa edildiğinin de evlilik içi cinsel şiddet gibi görünür hale gelmesine dair bir alan açıldı.

Evlilik içi cinsel şiddetin, kadınların deneyimleri, gündelik pratikleri, bedenleri ve cinsellikleriyle kurdukları ilişki arasındaki bağı yapısal nedenlerle çok yönlü bir biçimde ortaya koymak amaçlandığından; nitel görüşme ve açık uçlu sorularla bütüncül bir değerlendirme yaptım.

Yaptığımız görüşmelerin, kadınlar tarafından yaygın olarak konuşulmayan ya da konuşulması güç ve hassas konular üzerine ayrıntılı bilgi ve deneyim aktarımı üzerine şekillenmesi nedeniyle, derinlemesine görüşme yöntemi bu çalışmanın bağlamı açısından en uygun olanıydı. Bu sayede sınırlı sayıda katılımcının deneyimleri ve anlatılarının detaylı analizi üzerine yoğunlaşabildim. Kadının evlilik içi cinsel şiddete, cinsel şiddetin bütün biçimlerine, cinselliğine ve beden edimine dayalı görüşmeler; konuşulması zor birçok konuyu içinde barındırdığından, kurulan güven ilişkisi üzerinden birbirlerine yaptıkları referanslarla, kartopu örneklem yöntemiyle katılımcılara ulaştım. Hatta bazı görüştüğüm kadınlar, görüşmemizin hemen ardından,

ben daha birine yönlendirip yönlendiremeyeceklerini sormadan, bir yakını ya da arkadaşıyla mutlaka görüşmem yönünde yönlendirmede bulundu.

Özellikle kadınların kendiliğinden yaptığı bu yönlendirmeler, bana bu araştırmanın kadınların “görülmeveni gösterme” ihtiyacına da karşılık geldiğini ve doğru bir yolda olduğumu hissettirdi. Kadınlar, kendilerine açılan ve şiddete maruz kaldığını bildiği ya da sezgileriyle şiddet deneyimi olduğunu düşündüğü kadınların da deneyimlerinin görünür olmasını istediler.

Kadınlarla birlikte açığa çıkarılan bilgilere dayanan bu araştırmanın, toplumsal dönüşüme sunması arzu edilen en önemli katkılardan biri; kadınların, maruz kalan özneler olarak evlilik içi cinsel şiddeti konuşmaya açarak, yaşamlarında baş etme mekanizmalarına eklenilebilecek bir değişime ufak da olsa bir temas noktası oluşturması olmuştur. Bu nedenle, görüşmelerin kadınların istediği ve güven duyduğu şekilde gerçekleşmesi için tüm iletişim ve görüşme planlarında, araştırmanın sınırları göz önünde bulundurularak kadınların katılımcı tercihlerine göre ilerlenmiştir.

Örneğin, araştırma tasarlanırken kadınlarla güvende hissettikleri mekanlarda görüşme gerçekleştirilmesi planlanmıştır. Bu potansiyel mekanların ev, kafeterya veya kadının ofisi gibi özel bir görüşme alanı yaratılabilecek yerler olabileceği düşünülmüştür. Kadınlarla randevulaşmak üzere telefon aracılığıyla kendilerine ulaştığımda, nerede ve hangi saatte buluşmak isterlerse oraya gidebileceğimi; görüşmenin 1-2 saat aralığında süreceğini net bir şekilde belirtsem de, araştırmaya katılmak isteyen kadınlardan bazıları yüz yüze görüşmektense, kendileri için çevrimiçi buluşmanın daha uygun olacağını belirttiler. Bu durum, tasarım aşamasında planlanmayan bir konuyu düşünmeye açtı.

Özellikle ev içi bakım emeğinin evlilik içinde kadın ve erkek arasında eşit paylaşılmadığı ya da tamamen kadının üstlenmek durumunda kaldığı koşullarda,

kadınlar yüz yüze görüşme için yeterli zamanlarının olamayacağını; bunu evli oldukları erkek ya da çocuklarına göre ayarlamamanın zor olacağını söylediler. Bazı kadınların tek sorunu ev içi bakım yükü değildi; bunun yanında üzerine eklenen bir başka denetim pratiği daha vardı. Kiminle, ne zaman, nerede ve ne görüştüğü, evli olunan erkek tarafından denetlenen kadınlar; evli oldukları erkeklere bu görüşmelerden bahsettiklerinde, görüşmemize engel olabilecek durumlarla karşılaştılar ya da daha bahsetmeden karşılaşılabilecekleri sorunları doğrudan açıkladılar.

Bu deneyim bana, kadınlarla yürütülen araştırmalarda “bakım verme” rolünün ve psikolojik şiddet yoluyla gündelik hayata sızan ataerkil denetimin asla göz ardı edilemeyeceğini öğretti. Özellikle de ulaşmakta zorlandığımız ya da hiç ulaşamadığımız kadınların deneyimlerini görünür kılmak gibi bir hedefimiz varsa! Kadınların yaşamlarının merkezinde yer alan bu denetim ve kontrol mekanizmalarını yadsımadan, evlilik içi cinsel şiddetle nasıl iç içe geçtiğini görmek; bana, kadınların bu çok katmanlı şiddet biçimleriyle gündelik pratiklerde nasıl baş ettiklerine dair bir kapı araladı.

Kadınların ataerkil kültür sistemi içinde maruz kaldıkları baskı ve kısıtlamaların, araştırmaya katılmalarını engellemesi; dolayısıyla ya araştırmanın tamamen dışında kalmaları ya da yalnızca “özne” olarak konumlandırılmaları, bu araştırmanın yürütülmesinde üzerine düşünülmesi gereken bir karardı. Kadınları, yaşadıkları toplumsal cinsiyet temelli ayrımcılık ve şiddet nedeniyle araştırma sürecine dahil etmemek, aslında ataerkinin tam da arzuladığı biçimde kadınların deneyimlerinin ev içinde, özel alanda kalmasına ve duyulmamasına hizmet etmek değil miydi? Bu soruya verdiğim yanıt, sahada kadınların sözünü açığa çıkarma konusundaki irademi bana bir kez daha hatırlattı. Bu nedenle yaptığım araştırmanın gerekliliğine daha fazla inandım.

Bu kararı verirken zorlanmadım ama üzerine uzun süre düşündüm ve daha fazla çalıştım. Kadınların yaşadıkları ayrımcılık, ev içi bakım emeğinin kadınların

sorumluluğunda olması ve psikolojik şiddet aracılığıyla görüşmelerin kısıtlanması durumlarına karşın, kadınların taleplerine uyumlanarak görüşmeleri ve bazı saha çalışmalarını buna dayalı olarak organize ettim. Bunun için haftalar süren hazırlıklar yaptım. Özellikle fiziksel olarak yan yana gelme ihtimalimiz olmayan kadınlar için, Covid-19 pandemisinde erkek şiddetine ve işkenceye maruz kalan kadınlarla yaptığım görüşmeleri; bu görüşmeleri etik sınırlarda yürütebilmek için aldığım eğitimleri hatırladım. Notlarımı ve pratiklerimi tekrar ettim.

Çevrimiçi görüşmelerin hepsini evde yalnız olduğum zamanlarda gerçekleştirdim ve kadınların herhangi bir tedirginlik hissetmemesi açısından özellikle görüntülü kayıt almadığımı belirterek, tıpkı yüz yüze olduğu gibi not tutarak görüşmeleri takip ettim. Cinsel şiddeti konuştuğumuz bu görüşmelerde, kadınların cinsellik ve beden algılarının ve deneyimlerinin kültürle ilişkisini yüz yüze konuşmak; mahremiyeti sağlamak, konuşmanın derinliğini yakalamak; mimikler, jestler ve sessizlik gibi birçok tepkiyi görmenin ve takip etmenin karşısında; teknolojik gelişmelerin yanı sıra, izolasyon zorunluluğu altında tutulduğumuz Covid-19 pandemisinin pratiklerimizi nasıl dönüştürdüğünü sıkça düşündüm ve bu konuda araştırmalarımı sürdürdüm. Nitel çalışmalarda teknolojik iletişim kaynaklarının çeşitlenmesi ile birlikte bunun bir sonucu olarak derinlemesine görüşmelerde yaygın olarak kullanılan çevrimiçi görüşmeler aracılığı ile kadınların seslerini duyurmaya çalıştım (Andrejuk, 2021:56).

Bu deneyimi hatırladığımda, araştırmacı rolümle online araçlarda etik ve güvenli görüşme pratiklerimin neler olduğunu her görüşmeden önce yeniden tekrar ettim. Bu deneyim birikiminin, kadınların evine çevrimiçi dahil oluşumu kolaylaştıracağını hiç düşünmemiştim. Çevrimiçi görüşmeler, başlangıçta araştırmama dair kaygı verici olsa da kadınların bunu tercih ederek beni günlük pratiklerinin içine doğrudan dahil etmişti. Bir yandan görüşmelerimizi sürdürüp diğer yandan kadının günün o saatindeki

pratiğinin ne olduğunu öğreniyor ve ona eşlik ediyordum. Örneğin, bir yandan benimle konuşurken bir yandan da mutfakta hangi yemeği yaptığını öğreniyordum.

Kadınların beni evlerinin hangi ortamına, hangi zaman diliminde çevrimiçi davet ettiğini ve bunun günlük pratiklerle ilişkisini anlamlandırmaya çalıştım. Tıpkı yüz yüze görüşmelerde olduğu gibi çevrimiçi görüşmelerde de kadınlar beni evlerine evde yalnız oldukları zamanlarda; çoğunlukla evlerinin mutfaklarında, kimi zaman kahvelerini içip sohbet etmek üzere, kimi zaman da gecenin bir yarısında ertesi günün yemeğini gece pişirme rutininde ağırladı.

Yüz yüze görüşmelerle sınırlı tutmadığım bu çalışma, sözünü yazıya dökemeyeceğim ve deneyimini duyamayacağım kadınlarla ilişkilenmemi sağladı. Çevrimiçi görüşmelerin, izole edilmek üzere ataerkil denetim pratikleriyle karşı karşıya olan kadınların bir baş etme stratejisi olduğunu gördüm. Bu strateji, benim de araştırmamda kadınlara ulaşma stratejim oldu. Bu stratejiyi öğrenen ve aynı zamanda görünür kılan taraflardan biri olmak, benim için anlamı büyük bir deneyim oldu. Görüşmenin belirleyici koşullarından olan bakım emeğinin yanında başka faktörlerle de uyumlanmam gerektiğini anladım. Bir kadın, bakım rolünün yanında evli olduğu erkeğin de kadının benimle yapacağı görüşmede uyguladığı psikolojik şiddetle karar alıcı rolüne bürünebileceğini şöyle belirtti:

Ben aslında çok isterdim. Yüz yüze tanışsak da güzel olurdu, sohbet etmeyi ben severim. Ama benim çocuklar çok zorlar, yemek, okul, akşam da kocam gelince zor olur hem de ben anlatana kadar ona seninle neden buluşacağımı, o da tamam diyecek de... Ama gündüzleri kocam da çocuklar da evde olmuyor. O zaman telefonda konuşsak çok iyi olur.

Bir kadının, bakım emeğinin yanında bir başka kadınla kuracağı ilişkinin denetlenmesi, hatta cinsel şiddet üzerine düşüncelerini konuşması için evli olduğu erkekten izin alması gereken bir “kurum” gibi karşımızda duruşu, ataerkil denetimin evlilikle birlikte nasıl pratiğe döküldüğünün en net göstergelerinden biriydi. Bunun üzerine kadına, telefonda kullandığı bir uygulama üzerinden yüz yüze konuşma seçeneğiyle ilgili ne düşündüğünü sordum. Karşılıklı olarak oturup birbirimizi, ifadelerimizi, nerelerde olduğumuzu görerek konuşmanın belki daha güvenli ve mesafesiz olabileceğini düşündüm ve bunu kendisiyle paylaştım. Telefon görüşmesini öneren kadın, görüntülü görüşme fikrine çok sıcak baktı. Tıpkı evinde ya da dışarıda buluşacak gibi, ondan uygun gününü ve saatini bana bildirmesini istedim. “Salı günü gündüz iki gibi kocam da çocuklar da evde olmaz.” dedi. Randevumuzun günü ve saati geldiğinde onu aradım. Kamerasını açtığında mutfağında kendine yaptığı kahveyle, sanki misafir ağırlar gibi hazırlandığını söyleyerek beni karşıladı. Cinsel şiddeti konuşmak üzere bir kadının evine girmeden mutfağına adım atmanın heyecanıyla yaptığım bu görüşmem yaklaşık iki buçuk saat sürdü.

Böylelikle, çoğunlukla araştırmacıların karşılaştığı gibi, kadınlarla kurguladığım alan çalışması masa başında planladığım gibi devam etmemişti. Araştırma, kadınların “bilen özneler” olarak dönüştürücü etkisiyle şekillenmiş oldu. Kadınların denetim ve şiddetle nasıl baş ettiklerini, daha görüşmeler başlamadan araştırmacı olarak görmeye başladım. Sonrasında görüştüğüm her kadına yüz yüze görüşmeyi ve çevrimiçi görüşmeyi bir seçenek olarak sundum. Çevrimiçi görüşmeleri kadınlar, ev içinde olmak zorunda kalmanın bir alternatifi olarak sunduklarında hemen buna uyumlandım. Cinsel şiddet gibi konuşması zor ve evlilik içi cinsel şiddet gibi konuşulması gündem dahi olmayan bir konuda, kadınlar kendilerini nasıl rahat hissediyorlarsa öyle ilerledim ve ataerkil denetim pratiklerinin kadınların sesine olan olumsuz etkisini olabildiğince azaltmayı, görüştüğüm kadınlarla birlikte başarmış olduk. Kadınlarla, özellikle de

fiziksel olarak yan yana gelmenin koşullar nedeniyle onları zorladığı durumlarda yaptığımız çevrimiçi görüşmelerde, kadınların baş etme biçimlerini onlarla birlikte deneyimlemiş oldum.

Çevrimiçi görüşmeler, yüz yüze görüşmek için zamanı ve yeterli özgürlük alanına sahip olmayan kadınların, aynı zamanda yabancı bir kadın ile bağ kurmalarına da olanak tanıdı. Bazı kadınlar, görüşmemizi kapatırken şiddete maruz kaldıklarında onlara danışmanlık ya da diğer hizmetleri alabilecekleri kurumların ve merkezlerin bilgisini paylaştığımda, daha önce duymadıkları bilgileri de alabildiklerini söylediler. Aslında beni korkutan ve kaygılandıran bu yöntem, yüz yüze görüşmede zamanı ve olanağı olmayan kadınların günlük pratiklerinde dış dünyayla kurduğu güçlenme bağlarından biri ve bir baş etme yöntemi olarak dönüştürücü olmuştu.

Bu yöntemle birlikte, kadınlara yüklenen toplumsal cinsiyet rollerinin ağır ve yorucu temposunda, neredeyse tüm günlerini alan günlük ev işleri, bakım emeği, ekonomik zorluklar ve evlilikten sonra bir şekilde ayrı düştükleri yakın çevreleriyle bağlarını nasıl sürdürdükleri; koşullara rağmen kendi sosyal desteklerini çevrimiçi araçlarla nasıl ayakta tuttuklarının önemli göstergelerinden biriydi.

Yirmi kadınla yaptığım görüşmelerin altısını, kadınların tercihi doğrultusunda çevrimiçi ve görüntülü olarak gerçekleştirdim. Araştırmaya başlamadan önce, bunun araştırmamın derinliği açısından bir engel olacağından korktuğum çevrimiçi görüşmeler, aslında ataerkil denetime karşı kadınların bir baş etme ve direniş yöntemine dönüştü. Aynı zamanda benim araştırmacı pratiğimi de geliştirdi.

1.1.2. “Misafir”den Araştırmacı Kimliğine Doğru: Yüz Yüze Görüşmeler

Ulaştığım ve yönlendirildiğim kadınlarla yaptığımız yüz yüze görüşmeleri, genellikle kadınların İstanbul ve Ankara’da bulunan evlerinde, onların izin günlerinde ya da uygun oldukları zamanlarda gerçekleştirdik. Kadınlara ulaşmamın ilk adımında,

yakın kadın arkadaşlarım ve bir arkadaşımın annesi destek oldu. Araştırma konumdan arkadaşlarıma bahsettiğimde, kendi çalıştığım sivil toplum örgütü çevresinden olmayan kadınların deneyimlerini anlamak istediğimi ve bu araştırma için kadınlarla nasıl temas kurabileceğimin yollarını aradığımdan söz etmiştim. Bu aşamada, bir kadın arkadaşımın ve bir başka kadın arkadaşımın annesinin yardımıyla özne kadınlara ulaştım. Böylelikle önce onlar kadınlarla temas kurdu, onay verenlerle de ben tanışma ve planlama görüşmelerini gerçekleştirdim.

Kadınlar, evlerinde yalnız oldukları zaman dilimlerinde bana randevu verdiler ve verdikleri randevu saatine hiç geç kalmadım. Hangi ulaşım araçlarını kullanacağımı, adresleri yola çıkmadan önce haritalardan ve ulaşım ağlarından defalarca kontrol ettim. İstanbul'daki beş yıllık yaşam tecrübem ve buna rağmen bazı semtleri hiç bilmeyişim, görüşme nedeniyle ilk kez bulunacağım yerlerin olması daha fazla hazırlık yapmam gerektiğini düşündürdü. Eğer gecikirsem ya da verilen saat diliminde orada olamazsam, yeniden bir randevu alamayabilirdim. Kadınlar hangi saatlerde müsait olduklarını söylediklerinde, önemli bir kısmı telefonda özellikle hangi saatlerde evde yalnız olduklarını vurguladı. Eve birilerinin, özellikle evli oldukları erkeğin gelebileceği zamanı benimle paylaştıklarında ise bunu bir sınır olarak göz önünde bulundurdum. Bu sınıra gelmeden, konuşabileceğimiz her şeyi konuşarak görüşmelerimizi sonlandırdık.

Evlerde yaptığımız görüşmelerde kadınlar beni genellikle evin salon kısmına yönlendirdi. Çantamı ya da eşyalarımı kadınların gösterdiği yerlere koyarak, onların sınırları dahilinde alanları kullandım. Bu görüşmelerde kadınlar genellikle çay ya da kahve ve yanında kurabiye, börek gibi atıştırmalıklar sundular. Ben eve adım attığımda ikram tabakları hazır, çay demini yeni almış ya da almak üzereydi; kahveler ise ocağa konulmak üzere hazır. “Bunca zahmete ne gerek vardı?” diye sorduğumda genellikle benzer yanıtları aldım: “Ne zahmeti, olur mu?”, “Afiyet olsun, severek yaptım. Hem

atıştır hem konuşuruz.”, “Sen onca yoldan geldin, olur mu hiç öyle şey?”, “Sen biz kadınlar için çalışıyorsun, bunlar ne ki, afiyet olsun.”

Bu süreçte hem araştırmacı hem de misafir olduğumu hissettiğim anlar oldu. Konuşma erkek şiddetine ya da kadına yönelik ayrımcılıklara geldiğinde ise bu mesafelerin daha çok ortadan kalktığını hissettim. Görüşmemizin konusu, “misafirlik” hissini ortadan kaldırmaya yardımcı oldu. Bu temas araştırmacı kimliğimi sürdürmem konusunda beni çok rahatlatı.

Bir diğer taraftan, benim çocuk sahibi olup olmadığım ya da isteyip istemediğim gibi soruları da görüşme esnasında ortaya çıkaran merak, parmağımdaki evlilik yüzüğü nedeniyle oldu. Bu anlamda, çocuk sahibi olmayan bir kadın olarak, toplumsal anlamda “olması gerekenin” dışında olmamın yaratabileceği hiyerarşileri yeniden üretmemesine dikkat ettim.

Evlilik yüzüğünün, araştırma sürecinde sahaya dahil olmamı kolaylaştıracağını ve kadınlara onları daha iyi anlayabileceğim mesajını vereceğini hiç düşünmemiştim. Tabii burada sınırlarla ilgili önemli bir konu da gündeme geldi. Evli bir kadının “mahrem bilgisi”, belki de benimle tam da bu nedenle derinlemesine paylaşıldığı için başka bir temsiliyete sahip bir kadınla ya da toplumsal cinsiyetten bir araştırmacıyla bu kadar açık bir şekilde konuşulamayabilirdi. Bu da patriyarkal denetim mekanizmasının yeniden üretim biçimlerinden biri olarak araştırmaya sınırlılıklar getirebilirdi.

Araştırmacı olarak bu ihtimallerin dışında kaldığım-göründüğüm için bu konuda yorum yapmak güç olsa da, araştırma sürecinde “Alyansım olmasaydı bu bilgileri alabilir miydim? Nasıl olurdu?” soruları zihnimde sıklıkla yer etti. Bunun yanıtını tam olarak alamamış olsam da, evlilik yüzüğünün kolaylaştırıcı olduğuna dair belirli sorular ve cümleler duymam, bir fikir edinmeme neden oldu. Bu fikir, evli bir kadın olarak sahada olmasaydım, bazı deneyimlerin benimle paylaşılmama ihtimalinin olduğuydu.

Evde yapılan görüşmelerde, kadınların yaşam deneyimleriyle ilgili özellikle toplumun genel mahremiyet algısı içinde olduğunu düşündüğüm konular konuşulacağından, görüşmenin dinamiğini bozmayacak biçimde notlar aldım. Görüşme sonrasında, unutmamak için kendime kısa ses kayıtları tuttum. Toplu taşıma araçlarında, evime dönerken not defterimi sıklıkla gözlemlerimi aktarmak üzere kullandım. Bütün bu notları genellikle aynı gün yazıya döktüm. Hislerimi, gözlemlerimi, anlatıları ve karşılaştığım zorlukları olabildiğince eksiksiz bir biçimde bir araya getirerek kayıt altına aldım.

1.1.3. Analiz ve Etik Sorumluluk

Her görüşmem 90 ile 140 dakika arasında sürdü. Görüşmeler öncesinde kadınlara ilettiğim aydınlatılmış onam formlarına ek olarak, görüşmenin başında konunun hassasiyetine ve tetikleyici içeriğine dikkat çekerek gizlilik, güvenlik, mahremiyet ve iyilik halleri hakkında bilgilendirme yaptım. Cinsel şiddetin, eşitsiz güç ilişkileri, ataerkil normlar ve tahakkümle örülü toplumsal yapılarla doğrudan ilişkili bir şiddet biçimi olduğunu düşündüğüm için araştırmamı, feminist antropoloji perspektifinin etik ilkelerine dayanarak yürüttüm. Kadınların anlatılarına yalnızca “veri” olarak değil, öznel deneyimler olarak yaklaştırmaya özen gösterdim.

Araştırmacı konumumu sürekli sorguladım. Bu tutum, görüşmelerde mevcut güç ilişkilerini yeniden üretmemeyi ve kadınların özneliğini öncelikleyen bir yöntemle ilerlememi sağladı. Alanda uzun süredir çalışan uzman arkadaşlarımla düzenli olarak fikir alışverişinde bulundum; danışmanımın yönlendirmelerini dikkatle dinleyerek araştırmamı şekillendirdim. Ayrıca, konuyla ilgili yaptığım okumaları güncel kaynaklarla derinleştirdim.

Araştırmaya başlamadan önce üniversitenin etik kurulundan gerekli onayları aldım. Görüşeceğim kadınları, araştırmanın her aşamasıyla ilgili ayrıntılı şekilde

bilgilendirdim. Özellikle kişisel bilgilerin gizliliği, notların tutulması ve görüşmelerin yazıya dökülme süreci hakkında açık ve anlaşılır bilgi verdim. Cinsel şiddet başta olmak üzere toplumsal cinsiyet temelli şiddet türlerine maruz kalan kadınlara, görüşme sonunda destek sunabilecek kurumlar hakkında bilgi verdim. Bu süreci, etik sorumluluklarım doğrultusunda eksiksiz yürütmek benim için oldukça önemliydi.

Kadınların mahremiyetini ve güvenliğini gözetmek amacıyla ses ya da görüntü kaydı almadım. Görüşme sırasında anonim olarak not tutmak için izin aldım. Tüm notlarımı sonrasında dijital ortamda anonimleştirerek yazıya döktüm ve verileri bu şekilde analiz ettim.

Analiz sürecinde feminist nitel analiz yöntemi ve yorumsamacı yaklaşımdan faydalandım. Görüşmelerin hemen ardından transkripsiyonları gerçekleştirdim. Bu durum, veri kaybını önlememde ve görüşmenin bağlamını korunmuş şekilde aktarmamda oldukça etkili oldu. Transkripsiyon sonrasında danışmanımdan düzenli geri bildirimler alarak, her görüşmeye daha donanımlı şekilde hazırlandım.

Ön analiz sürecinde, tekrar eden temaları kuramsal okumalarla destekleyerek kavramsallaştırmaya çalıştım. Bu bağlamda, çalışmamın bilimsel tartışmalarla nasıl bir ilişki kurduğunu ve bu tartışmaların neresine katkı sunduğunu sorguladım. Ön analiz sonrasında, evlilik içi cinsel şiddet, kadınlık, beden ve cinsellik algılarına ilişkin örüntülerin günlük pratiklerde ne şekilde tezahür ettiğini anlamaya çalıştım.

Temalar netleştğinde, sosyal antropolojik perspektifle yorumsamacı perspektifle bağlamsal analiz gerçekleştirdim. Bu analizlerde, kadınların beden ve cinsellik algılarının kültürel normlarla nasıl şekillendiğini ve evlilik içi cinsel şiddetin bu normlarla nasıl iç içe geçtiğini derinlemesine ele alarak değerlendirdim (Geertz, 1973). Analizi dinamik bir süreç olarak kurguladım ve tez danışmanımla bu temalar üzerine

sürekli olarak görüşerek analiz sürecini araştırmanın temel bir bileşeni haline getirmeye çalıştım.

1.1.4. Ataerkil Kültür Pratiklerinden Gelen Sınırlılıklar ve Engeller

Bu çalışmanın tasarım aşamasında, görüşme yapmak üzere kadınlara ulaşmanın kolay olacağına dair bir yanılsama yaşadığımı, saha çalışmasını yürütürken fark ettim. Sosyal hizmet uzmanı olarak, geçmişte kadınların bakım verdikleri kişiler için çokça başvuru yapıp güven ilişkisi kurduktan sonra şiddet deneyimlerini benimle, farklı bir rolde, sıkça paylaştıklarını görmüştüm. Bu nedenle, görüşmelerin içeriğine dair olası zorluklara hazırlıklıydım. Ancak fark ettim ki araştırmacı rolüyle bu konuları konuşmanın sınırları çok daha farklı. Bu sınırı sürekli olarak sorguladım. Evlilik içi cinsel şiddet anlatılarının yanı sıra fiziksel, ekonomik, dijital ve psikolojik şiddet anlatılarıyla da karşılaştım. Bu anlatılarda, yıllardır kadınlarla bu gündemle temas eden ve bir baş etme yöntemi olarak kadınlarla güçlenme planları yapan bir meslek elemanı olmak yerine, bu kez onların karşısında yalnızca bir araştırmacı olarak bulunmak, yapabileceklerimi çok daha sınırlı hissettirdi.

Şiddete ya da ayrımcılığa maruz kalan kadınlara, görüşmenin sonunda hakları temelinde başvurabilecekleri kurumlar hakkında bilgi sağladım. Böylelikle, sistematik bir ayrımcılık ve şiddet biçimi olan kadına yönelik şiddetle ilgili araştırma sürecine dair etik yükümlülüğümün en önemli kısımlarından birini yerine getirmeye çalıştım.

Feminist araştırmaların dönüştürücülüğü çerçevesinde, hiyerarşileri yeniden üretmeme ilkesine uygun davranmak açısından en çok kendi sınırimi belirlemede zorlandım. Yazım aşamasında fark ettiğim bir şey ise bende önemli bir ışık yaktı: Görüşme yaptığım tüm kadınlar, her şeyi en ince ayrıntısına kadar not almama izin verdiler. Hatta, eğer söyleyeceklerinin, kadınların daha fazla ayrımcılık ve şiddete maruz kalmalarının önüne geçecek bir katkısı olacağını düşünüyorlarsa, her şeyi

yazabileceğimi açıkça ifade ettiler. Aslında, yaşadıkları şiddet yalnızca bireysel bir mesele değil; kayda geçmesi ve duyulması gereken bir “kadın meselesi” idi. Bu nedenle, onların amacı bu şiddetin önüne geçilmesine katkı sunmaktı; onlar söyleyecek, ben ise yazıya dökcektim.

Ne yazık ki araştırmacı rolümle bir yüzleşme daha yaşadım. Özellikle saha çalışmasında öğrendiğim en temel meselelerden biri, eğer veriye ulaşamıyorsak, bunun kendisinin bize ne anlattığına ilişkin önemli bir veri olduğuydu. Benim için bu saha çalışmasının en çarpıcı verilerinden biri; kadınların özel ve kamusal alanda denetlenen, kısıtlanan iletişim haklarıyla birlikte, ataerkil pratikler, bakım yükü ve sağlık meselesi içinde kamufle edilen kontrol mekanizmalarına dair çağrışımlar oldu. İletişim kurduğum ve çalışmaya katılmayı kabul eden altı kadın, evli oldukları erkeklerin bu araştırmaya katılmalarına doğrudan ya da dolaylı olarak onay vermemesi nedeniyle görüşmelere katılamadı ve sürecin dışında bırakıldı.

Kadınlardan biri, telefonda araştırma konumdan detaylıca bahsetmemin ardından görüşmeyi kabul etmişti. Ancak, görüşme için randevulaşacağımız aşamada kendisine gönderdiğim onam formundan sonra, konunun içeriğine yeterince dikkat edemediğini, eşinin onu uyardıktan sonra bunun farkına vardığını belirtti. Evlilik sürecinde çok mutlu olduğunu, “böyle bir sorunu” olmadığını ve eşinin “tavsiyesiyle” bu araştırmaya katılmasına gerek olmadığını düşündüğünü söyleyerek görüşmeden vazgeçti.

İletişime geçtiğim bir başka kadın, görüşme gününden birkaç gün önce, tüp bebek tedavisi sürecinde olduğunu, eşinin bu konuyu konuşmanın kendisine iyi gelmeyeceğini düşündüğünü ifade ederek araştırmaya katılmaktan vazgeçtiğini belirtti.

İki kadın, eşlerinin böyle bir görüşmenin bir “faydası” olmayacağını söylediğini ve sonrasında aralarında sorun çıkmasından endişe ettikleri için görüşmelerden vazgeçtiklerini aktardı.

Ulaştığım kadınlardan biri, eşinin bu sıralar sürekli evde olduğunu ve eşinin yanında böyle bir görüşmeye katılamayacağını ifade etti.

Yapamadığım son görüşmede ise bir kadın eşinin ailesinin de onlarla birlikte kaldığını, onlarla ilgilenmesi gerektiğini, ayrıca bebek ve küçük çocuğuna da baktığını belirtti. Görüşmeyi çok istediğini ancak mekan ve zaman açısından sorunlar yaşadığını ve bu nedenle görüşmenin mümkün olmadığını söyledi.

Kadınların tamamının “kendi kararı” gibi okunabilecek bu anlatıları, ataerkil kültürün kadınları nasıl manipülasyonla denetleyerek kısıtladığını, şiddetin ve kadının izole edilmesinin gündelik pratiklerin içine ne kadar “doğal” süreçler olarak eklenildiğini açık biçimde gösteriyordu. Bu durumları özellikle not etmek istedim.

Araştırma sürecimde yazıya dökmeyi en çok önemseydiğim süreçlerden biri belki de bu oldu. Çünkü feminist yaklaşımla bu meseleyi çalışmamın en somut gerekçesini ortaya koyan, iletişim hakları, özel alanlar, zaman ve mekan kullanımını gibi konuların, ataerkil denetim mekanizması olan evlilik illüzyonuyla nasıl kadınların ellerinden alınmaya çalışıldığını gösteren; duyamadığım ve temasımızın kesildiği kadınlardı.

1.2. Araştırmanın Genel Nitelikleri

1.2.1. Araştırmanın Sorunu

Toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikler, kültürel olarak inşa edilerek kadının konumunu ikincilleştirir. Bu yapı, evlilik kurumunda yalnızca kadının emeğini değil; cinselliğini ve bedenini de denetim altına alan bir iktidar alanı üretir. Feminist antropoloji, bu yapıyı anlamak amacıyla kadınların gündelik yaşam pratiklerine, deneyimlerine ve söylemlerine odaklanarak, ataerkil yapı içinde sıradanlaşan ayrımcılık ve şiddet biçimlerini görünür kılmayı hedefler.

Bu bağlamda, evlilik içi cinsel şiddet, “karı-kocanın arasına kimse giremez” gibi toplumsal normlarla meşrulaştırılan, sıklıkla romantize edilen ya da mahremleştirilerek görünmezleştirilen bir iktidar ve itaat ilişkisi olarak karşımıza çıkar. Kültürel normlar, dinsel söylemler, aile içi roller ve toplumsal beklentiler, kadınların kendi bedenleri ve cinsellikleriyle kurdukları ilişkiyi şekillendirir; çoğu zaman da bu ilişkinin bastırılmasını zorunlu kılar.

Bu nedenle, kadınlar evlilik içi cinsel şiddeti tanımlamakta, adlandırmakta ya da dile getirmekte güçlük yaşayabilmektedir. Aynı zamanda, baş etme stratejileri geliştirmeleri de bu kültürel kodların baskısı altında sınırlanmaktadır. Kadınların bu deneyimleri nasıl anlamlandırdıkları ve yaşadıkları, aynı zamanda rıza, cinsellik ve şiddet kavramlarını yeniden düşünmeyi gerekli kılar.

Kadınların kendi anlatıları üzerinden bu deneyimleri çözümlmek, hem kültürel şiddet biçimlerini görünür kılmak hem de kadınların geliştirdiği baş etme pratiklerini anlamak açısından önemlidir. Bu süreç, aynı zamanda cinsel şiddetten hayatta kalan kadınlara yönelik mevcut destek mekanizmalarının işlerliğini de sorgulamayı gerektirir.

Ulusal literatürde, evlilik içi cinsel şiddeti bu çok katmanlı yapısıyla feminist antropoloji bağlamında ele alan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bu nedenle, bu araştırmanın temel sorunu; kadına yönelik şiddetin en az görünür biçimlerinden biri olan evlilik içi cinsel şiddetin, kadınlar tarafından nasıl tanımlandığı ve söz konusu kadınların bu durumla başa çıkmak için ne tür stratejiler geliştirdiklerine ilişkin bilgi eksikliğidir.

1.2.2. Araştırmanın Amacı

Bu araştırma, kadına yönelik şiddetin en az görünür biçimlerinden biri olan evlilik içi cinsel şiddeti kadınların nasıl tanımladığını ve baş etme stratejilerini ortaya çıkarmayı ve görünür kılmayı amaçlamaktadır.

Bu bağlamda planlanan yarı yapılandırılmış görüşmelerle şu sorulara yanıt aranmıştır:

Kadınlar evlilik içinde;

- Hangi davranışları cinsel şiddet olarak görmektedir?
- Cinsel şiddeti nasıl tanımlamaktadırlar ve baş etme mekanizmaları nelerdir?

1.2.3. Araştırmanın Önemi

Sosyal antropoloji, doğası gereği insan yaşamına dair bütünlüklü bakışıyla kültürel pratiklerin işleyişini ve toplumsal yapılarla bağımlı derinlemesine ortaya koyan bir disiplindir. Feminist yaklaşım ise, kadınların pratiklerini ortaya koyarken onları edilgen bir araştırma nesnesi olarak ele almanın tam karşısında bir duruş sergileyerek, kadınların deneyimlerini merkezine alır ve kadınlar, araştırmanın seslerini duyuran, yapısal eşitsizlikleri görünür kılan öznesi olur.

Nitel çalışma yönteminin feminist yaklaşımla harmanlanması ise, kadın öznelerin anlatılarını derinlemesine analiz ederek, onların yaşam deneyiminin günlük pratiklerle nasıl şekillendiğini anlamamıza yardım eder ve yapısal ile politik süreçlerle bağlantı kurmamızı sağlar.

Türkiye’de, feminist antropoloji ve metodoloji temelinde, yorumsamacı yaklaşım ve nitel araştırma yöntemi kullanılarak evli kadınların cinsel şiddete dair görüş, algı ve deneyimlerini derinlemesine yansıtan ve kültürel pratikler ekseninde inceleyen güncel bir araştırmaya, araştırmanın hazırlık aşamasında ve yürütüldüğü süreçte rastlanmamıştır. Bu durum, araştırmanın özgünlüğünü ve önemini artırmaktadır.

Evlilik içi cinsel şiddetin toplumda az konuşulur ya da görülmez oluşu, akademik yazın açısından da benzerlik taşımaktadır. Araştırma, kadınların günlük pratiklerinin ataerkil kültür, toplumsal normlar ve yapılar arasındaki ilişkiyi kurmakla

kalmayıp; bu bağlamda akademik alana, kadınların deneyiminden gelen seslerini görünür kılarak evlilik içi cinsel şiddete ilişkin akademik sessizliği de bozmaktadır. Bunu yaparken, araştırmacıya hiyerarşik bir rol biçmeden; kadınları, kadınların deneyimlerini, pratiklerini, tanımlamalarını, anlamlandırmalarını, stratejilerini ve duygularını da merkeze koyarak yapmaktadır.

Bu bağlamlar birlikte değerlendirildiğinde, araştırmanın ortaya koyacağı sonuçların, kadına yönelik şiddet alanında yürütülen çalışmalara, kadınların sesinden bir kaynak olması beklenmekte ve gelecekte bu alanda yapılacak sosyal antropolojik ve diğer alanlardaki çalışmalar için referans olması umulmaktadır.

1.2.4. Kapsam ve Sınırlılıklar

Araştırma, kapsamı gereği evlilik içindeki kadınların cinsel şiddeti nasıl tanımladıklarını, hangi eylem ve davranışları cinsel şiddet olarak algıladıklarını, evlilik içi cinsel şiddetle ilgili görüşlerini ve bu görüşlerle birlikte günlük hayat pratiklerini kültürel boyutuyla ortaya koymaya çalışmaktadır.

Araştırma, evli oldukları erkeklerle aynı evde en az iki yıl yaşamış olan kadınları kapsamaktadır.

Araştırma, 17.11.2023 tarihinde başlamış ve 13.04.2025 tarihinde sonlandırılmıştır. Belirli bir zaman diliminde ve belirli sayıda kadınla gerçekleştirildiğinden, zaman ve kişi sayısı sınırlaması bulunmaktadır.

Yapılan araştırma, evlilik içi cinsel şiddetle ilgili olarak kadınların tanımlarını, deneyimlerini ve anlamlandırmalarını bedensel pratiklerle ele alacağından, nitel araştırma yöntemiyle yürütülmüştür. Nitel araştırma tasarımında, kadınlara ulaşılarak derinlemesine görüşmeler yapılmış ve kartopu örneklem seçimiyle uygulanmıştır.

Nitel araştırmanın bir gerekliliği olarak kadınların deneyimleri ve deneyimlerindeki anlam derinleşesine analiz edilmeye çalışılacaktır. Görüşmeler devam ederken bir noktadan sonra anlatılar benzeşmeye başladığında verilerin doygunluğa ulaştığına karar verilmesi ve sahadan öyle çıkılması planlanmıştır.

Araştırma, kadınlar açısından konuşulması kolay olmayan, aynı zamanda travmatik çağrışımlara neden olabilecek ve toplumsal anlamda tabu olarak algılanabilecek bir konuda yapılmıştır. Bu durum, kadınların deneyimlerine ilişkin paylaşımda bulunmasını zorlaştırabilir ve bazı anlatıların saklı tutulma riskini barındırabilir.

2. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde, evlilik içi cinsel şiddet olgusunu anlamlandırmaya yönelik kavramsal, hukuksal ve kuramsal yaklaşımlar ele alınmaktadır. Kadına yönelik cinsel şiddetin uluslararası ve ulusal hukuk sistemlerinde nasıl tanımlandığı, bu tanımların toplumsal cinsiyet rejimleriyle nasıl iç içe geçtiği ve kadınların deneyimleriyle ne ölçüde örtüşüp ayrıştığı feminist bir perspektifle tartışılmaktadır. Öncelikle, kadına yönelik şiddetin uluslararası ve ulusal hukukta nasıl tanımlandığına, bu tanımların hangi ataerkil pratiklerle şekillendiğine ve özellikle evlilik içi cinsel şiddetin nasıl görünmezleştirildiğine odaklanılmaktadır. Ardından, feminist hukuk eleştirileri aracılığıyla, cinsel şiddet bağlamında onay/rıza kavramlarının inşası ve bu bağlamdaki normatif boşluklar değerlendirilmektedir.

Bu kavramsal çerçevenin bir diğer ayağında ise, feminist antropoloji ve toplumsal cinsiyet kuramları doğrultusunda kadına yönelik cinsel şiddetin kültürel kodları incelenmektedir. Evlilik kurumu, kadın bedeni, cinsellik ve şiddet olguları arasındaki kesişim, simgesel, yorumsamacı ve postyapısalcı yaklaşımlar eşliğinde analiz edilmektedir. Bu bağlamda, kadın bedeni üzerindeki tahakkümün tarihsel ve kültürel izleklerine odaklanılarak, antik dönemlerden günümüze uzanan süreçte beden ve cinselliğin nasıl disipline edildiği antropolojik bir bakışla tartışılmaktadır. Bu bütünlük içinde, feminist bilgi üretiminin hem normatif yapıları sorgulamak hem de kadınların deneyimlerini görünür kılmak adına nasıl bir kuramsal zemin sunduğu ortaya konulmaktadır.

2.1. Kadına Yönelik Şiddetin Uluslararası Hukuk Arka Planı ve Tanımlanmasına Feminist Bakış

Uluslararası insan hakları belgeleri, kadına yönelik şiddeti ve özellikle cinsel şiddeti açık biçimde yasaklamaktadır. Ancak bu belgelerdeki tanımların ve uygulamaların feminist kuram açısından sınırlılıkları ve patriyarkal düzenin yeniden

üretimiyle ilişkili çelişkileri uzun süredir feminist hukukçular tarafından eleştirilmekte ve dönüştürülmeye çalışılmaktadır (Smart, 1989; MacKinnon, 1989; Charlesworth, 1994).

İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi (1948), Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (1950), Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılması Sözleşmesi (CEDAW, 1979), Kadına Yönelik Şiddetin Ortadan Kaldırılması Bildirgesi (DEVAW, 1993) ve İstanbul Sözleşmesi olarak bilinen Kadınlara Yönelik Şiddet ve Ev İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadele Hakkındaki Avrupa Konseyi Sözleşmesi (2011) gibi uluslararası hukuk ve hak temelli belgelerde, kadına yönelik ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği temelli şiddetin tanımı yapılmakta; devletlere her türlü şiddeti ve kadına yönelik şiddeti önleme, şiddete maruz kalan kadınlara yönelik koruyucu hizmetler geliştirme sorumluluğu yüklenmektedir. Bu belgelerde kadına yönelik şiddetin, cinsiyet temelli bir ayrımcılık biçimi olduğu özellikle CEDAW'ın 19 No'lu Genel Tavsiye Kararı (1992) ile açık hale gelmiştir. Bu karar, aile içi şiddeti ve evlilik içi cinsel şiddeti görünür kılmış; kadınların maruz kaldığı şiddetin yalnızca özel alana ait değil, yapısal ve kamusal bir sorun olduğunu ilan etmiştir (UN CEDAW, 1992).

Ancak feminist hukuk kuramı yalnızca yasaların varlığına değil, bu yasaların arkasındaki güç ilişkilerine ve işleyişe de odaklanmaktadır. Catharine A. MacKinnon (1989/2020), cinsel şiddeti erkek egemenliğinin bir aracı olarak ele alarak, cinselliğin hukuk tarafından değil, erkekler tarafından tanımlandığını ve meşrulaştırıldığını savunur. MacKinnon'a göre cinsel saldırı ya da tecavüz, erkeklerin kadınlar üzerinde kurduğu tahakkümün bir parçasıdır; ancak bunun şiddet olduğunu kadının ispatlaması gereklidir. Özellikle evli kadınların maruz kaldıkları tecavüzle ilgili bu yaklaşım, cinsel şiddeti patriyarkal güç yapılarının ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin bir ürünü olarak konumlandırır.

Carol Smart, *Feminism and the Power of Law* adlı çalışmasında, hukuki mekanizmaların kadınların değil, egemen eril yapının çıkarlarını yeniden üretme potansiyeline sahip olduğunu savunur. Bu nedenle hukuku doğalcı ve cinsiyet körü olarak nitelendirir. Ancak hukukun bu söyleminin açığa çıkarılmasını, feminist çalışmaların işi olarak tanımlar. Feminizmin, hukukun söylemlerinin bağlamını ve sosyal hayatın diğer alanlarıyla kurduğu benzerliklerle analiz ettiğini belirtir. Hukukun bağımsız ve kendiliğinden var olan bir yapı olmadığını; etnik ve ataerkil sınıflandırmalar gibi dayanakları bulunduğunu vurgular. Hukukun bu doğalcı ve heteroseksüel yapısını dönüştürecek eleştirel çözümlene yollarının aranması gerektiğine dikkat çeker; çünkü ona göre, hukukun tarihi iktidar tarihleriyle örtüşmektedir (Smart, 1989, s. 88).

Hilary Charlesworth, uluslararası hukukun toplumsal cinsiyet eşitliği bağlamından uzak olduğunu savunur. Ona göre, kadınların deneyimi uluslararası insan hakları hukukunda görmezden gelinir; buna karşın uluslararası insan hakları hukuku, merkezine erkeklerin sorunlarını ve deneyimlerini taşımaktadır. Charlesworth'a göre, kadınların deneyimlediği en yaygın ve en ağır insan hakları ihlalleri özel alanda yaşanmasına rağmen, uluslararası insan hakları hukuku erkeklerin kamusal alandaki sorunlarını çözmeyi temel amaç olarak benimsemektedir. Bu da kadın haklarının uluslararası metinlerde ihlal edildiği anlamına gelmektedir (Charlesworth, 1994, ss. 68–72).

Hukukun feminist eleştirisine bakıldığında, İstanbul Sözleşmesi kadın hakları ve ataerkil kültüre dayanan tüm şiddet türlerinin önlenmesi bağlamında feminist kazanımların somutlaştığı uluslararası bir belge olarak değerlendirilebilir. Sözleşmenin 3. maddesi, cinsel şiddeti cinsiyete dayalı bir şiddet biçimi olarak açıkça tanımlar ve bu şiddetin hem özel hem de kamusal alanda ortaya çıkabileceğini vurgular. Aynı zamanda toplumsal cinsiyet eşitliğini merkeze alarak, kültürel normların, “namus” ve gelenek

gibi kavramların şiddeti gerekçelendirmede kullanılamayacağını hüküm altına alır (Council of Europe, 2011).

Küresel düzeyde bağlayıcı yasaların olması ve bu yasalara bağlı ülkelerin aldıkları aksiyonlar, kadına yönelik şiddetin küresel düzeyde en yaygın insan hakları ihlallerinden biri olması durumunu değiştirmeye yetmemektedir. Yasaların dönüşmesi, feminist tarihin savunuculuğuyla yakından ilgilidir; ancak ataerkil kültür, yasalar kadar kolay dönüşmemektedir çünkü şiddet kavramı tek bir kaynaktan beslenebildiği gibi birçok başka nedenden de kaynaklanabilmekte ve tüm yaptırımlara karşın kendini yeniden üretmektedir (Bulut & Çataloğlu, 2021). Antropolog Sally Engle Merry (1988), bu durumu tartışmamıza yardımcı olan “hukuki çoğulluk” kavramını ele aldığı çalışmasında, hukukun antropolojik bağlamda ele alınmasına ışık tutmakta ve feminist hukuk eleştirisi açısından önemli bir çerçeve sunmaktadır. Merry, modern ulus-devletin hukuku tekil, evrensel ve tarafsız bir sistem olarak sunmasına karşın; toplum içinde aynı anda birden fazla normatif düzenin (devlet hukuku, gelenek, dini normlar, topluluk kuralları vb.) geçerli olduğunu ileri sürer. Ancak bu çokluk, eşit güç ilişkileri temelinde işlemez; aksine çoğu zaman ataerkil yapıların egemen olduğu yerel normlar ile eril devlet hukukunun bir arada var olması, kadınların hukuk önündeki eşitsiz konumunu derinleştirir. Bu nedenle feminist perspektif açısından hukuku yalnızca yazılı kurallar bütünü olarak değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet ilişkilerini yeniden üreten sembolik ve ideolojik bir alan olarak düşünmek gerektiği sonucuna varmak mümkündür.

Dolayısıyla, uluslararası hukuk bağlamında kadına yönelik şiddetin nasıl ele alındığını gösterilenle yetinmeyerek derinlemesine incelemek; ataerkil kültürün bir taşıyıcısı ve yeniden üreticisi olan hukuka feminist hukuk perspektifinden eleştirel bakmak, bu sorunun çözümüne katkı sağlayacaktır. Feminist hukuk eleştirisi yalnızca yasaların içerikleriyle değil, bu yasaların uygulanma biçimleri, failin ve şiddete maruz

kalan kadının nasıl temsil edildiği, kadının tanımlanma biçimi ve toplumsal bağlamda cinsiyet eşitsizliklerinin nasıl sürdürüldüğü ile ilgilenecek pratiklerin dönüşmesine olanak sağlar.

2.2. Ulusal Hukuk Sisteminde Kadına Yönelik Şiddet Tanımı: Feminist Bir Değerlendirme

Türkiye'deki hukuk düzeni bağlayıcılığı açısından, normlar hiyerarşisi içinde uluslararası sözleşmelerden sonra Anayasa'yı en üstte konumlandırmaktadır. Anayasa'nın 10. maddesi, kanun önünde eşitlik ilkesini teminat altına alır ve kadınlar ile erkeklerin eşit haklara sahip olduğunu belirtir. Devletin, bu eşitliğin hayata geçirilmesini sağlamakla yükümlü olduğu da açıkça ifade edilmektedir. Ancak feminist hukuk kuramı, eşitlik ilkesinin yalnızca biçimsel düzeyde tanınmasının yeterli olmadığını; uygulamada kadınların yaşadığı yapısal eşitsizliklerin göz ardı edildiğini vurgular (Smart, 1989; MacKinnon, 2020).

Kadına yönelik şiddet, 6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun'da, fiziksel, cinsel, psikolojik ve ekonomik zarara yol açan ya da yol açma ihtimali bulunan her türlü tutum ve davranış olarak tanımlanmıştır. Aynı yasa, kadına yönelik şiddeti, "kadınlara yalnızca kadın oldukları için uygulanan, cinsiyete dayalı bir ayrımcılık biçimi" olarak kabul eder. Bu tanım, CEDAW ve Kadınlara Yönelik Şiddet ve Ev İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadele Hakkındaki Avrupa Konseyi Sözleşmesi gibi uluslararası hukuk metinleriyle de uyumludur. Ancak uygulamada, pek çok kadın bu tanımların, kadınların gerçek yaşam deneyimlerini yeterince yansıtmadığını düşünmektedir. Adalet önünde hakkını arayan ve sonrasında bu adalete ulaşamadığını düşünen kadınlar, seslerini farklı şekillerde duyurmaya çalışmaktadır.

Türk Ceza Kanunu (TCK), kadına yönelik şiddetle bağlantılı birçok fiili suç olarak tanımlar. Örneğin, TCK'nın 82. maddesi, "kadına karşı" kasten öldürme suçunu ağırlaştırıcı neden sayar. Ancak kadın cinayetlerine ilişkin veriler göstermektedir ki, bu düzenlemelere rağmen kadınlar sıklıkla evlerinde ve en yakınları tarafından öldürülmektedir. Bu durum, hukukun sembolik düzeyde kadınları koruyor gibi görünmesine rağmen, uygulamada etkisiz kaldığını ortaya koymaktadır (Charlesworth, 1994).

Benzer şekilde, Türk Ceza Kanunu'nun (TCK) 102. maddesi "cinsel saldırı", 105. maddesi ise "cinsel taciz" suçunu düzenlemekte; şiddetin çeşitli biçimlerini tanımlamakta ve ağırlaştırıcı nedenleri belirtmektedir. Ancak evlilik içi cinsel şiddet, yalnızca failin eş olması halinde ve mağdurun şikayeti üzerine soruşturulabilir hale getirilmiştir.

Cinsel saldırı

Madde 102 – (Değişik: 18/6/2014-6545/58 md.)

(1) Cinsel davranışlarla bir kimsenin vücut dokunulmazlığını ihlal eden kişi, mağdurun şikayeti üzerine, beş yıldan on yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır. Cinsel davranışın sarkıntılık düzeyinde kalması halinde, iki yıldan beş yıla kadar hapis cezası verilir.

(2) Fiilin, vücuda organ veya sair bir cisim sokulması suretiyle gerçekleştirilmesi halinde, on iki yıldan az olmamak üzere hapis cezasına hükmolunur. Bu fiilin eşe karşı işlenmesi halinde, soruşturma ve kovuşturmanın yapılması mağdurun şikayetine bağlıdır.

(3) Suçun;

a) Beden veya ruh bakımından kendisini savunamayacak durumda bulunan kişiye karşı,

b) Kamu görevinin, vesayet ya da hizmet ilişkisinin sağladığı nüfuz

kötüye kullanılarak,

c) Üçüncü derece dahil kan veya kayın hısımlığı ilişkisi içinde bulunan bir kişiye karşı ya da üvey baba, üvey anne, üvey kardeş, evlat edinen veya evlatlık tarafından,

d) Silahla veya birden fazla kişi tarafından birlikte,

e) İnsanların toplu olarak bir arada yaşamak zorunda olduğu ortamların sağladığı kolaylıktan yararlanmak suretiyle, işlenmesi halinde, yukarıdaki fıkralara göre verilen cezalara yarı oranında artırma yapılır.

(4) Cinsel saldırı için başvuru alan cebir ve şiddetin, kasten yaralama suçunun ağır neticelerine neden olması halinde, ayrıca kasten yaralama suçuna ilişkin hükümler uygulanır.

(5) Suç sonucu mağdurun bitkisel hayata girmesi veya ölmesi halinde, ağırlaştırılmış müebbet hapis cezasına hükmolunur.

Görüldüğü üzere, maddenin ikinci fıkrasında yalnızca cinsel saldırının bir biçimi olan “vücuda organ veya sair bir cisim sokulması” tanımlanmakta ve bu fiilin eşe karşı işlenmesi durumunda soruşturmanın şikayete bağlı olduğu belirtilmektedir. Oysa aynı maddenin ilk fıkrasından da anlaşılacağı üzere, cinsel saldırı yalnızca bu biçimle sınırlı olmayıp, genel olarak vücut dokunulmazlığının ihlali ve beden otonomisinin çiğnenmesini kapsar.

Hukukun bu dar tanımı, eşe karşı işlenen cinsel saldırıyı özel bir kategoriye ayırarak, uygulamayı ve toplumsal normları etkilemektedir. Bu durum, evlilik içindeki birçok cinsel saldırının “rıza” varsayımı altında değerlendirilmesine zemin hazırlamakta ve faillerin cezai sorumluluktan kaçmasına olanak tanımaktadır.

Bu düzenleme, evlilik içi cinsel şiddetin halen hukuki düzlemde “istisnai” ve görünmez kılındığını göstermektedir. Kadınların utanç, suçluluk, ekonomik bağımlılık ve toplumsal baskı nedeniyle şikayet yoluna gitmekte zorlandıkları düşünüldüğünde, bu hukuki yaklaşımın kadını korumaktan ziyade ataerkil yapının sürekliliğini sağlamlaştırdığı ileri sürülebilir.

Feminist hukuk kuramı açısından burada temel sorun, kadının “rızası”nın evlilik içinde varsayılmasıdır. Hukuk halen evlilik kurumunu bireysel cinsel otonominin önüne yerleştirmekte; bu da evlilik içi cinsel şiddetin tanınmasını engellemektedir (MacKinnon, 1989/2020). Öte yandan, TCK 87. madde, gebe kadınlara karşı işlenen fiilleri ağırlaştırıcı neden olarak düzenleyerek, kadın bedenini yalnızca “üreme” işlevi üzerinden değerli görme riski taşımaktadır. Bu yaklaşım, kadınları birey olarak değil, biyolojik rolleri üzerinden tanımlama eğilimini yeniden üretmektedir.

Sonuç olarak, Türkiye’deki ceza hukuku kadınlara yönelik şiddeti tanımlamakta ve bazı yaptırımlar öngörmektedir. Ancak bu tanımlar, feminist bakışla değerlendirildiğinde, kadının deneyimini merkez almaktan uzak ve kadını fail karşısında yalnız bırakan bir hukuk diline işaret etmektedir. Hukuk, toplumsal cinsiyet temelli eşitsizlikleri görünür kılmak yerine, çoğu zaman ataerkil normlarla uyumlu biçimde işlemektedir.

2.3. Ataerkil Pratikler Bağlamında Kadına Yönelik Şiddet Türleri

Bu bölümde, kadına yönelik şiddete karşı yürütülen mücadelede kamusal ve kurumsal düzeyde ülke çapında hizmet sunan Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı’nın tanımlarına yer verilmiştir. Bakanlığa bağlı merkez ve taşra teşkilatlarındaki tüm kurum ve kuruluşların -Şiddeti Önleme ve İzleme Merkezleri (ŞÖNİM), Sosyal Hizmet Merkezleri (SHM), Kadın Konukevleri vb.- bu tanımları referans alarak hizmet sunmaları beklenmektedir.

Bu kurumsal tanımlar çerçevesinde, kadınların anlatıları ve kurumsal deneyimlerinin ne ölçüde örtüştüğü bulgular bölümünde ele alınacaktır.

Fiziksel Şiddet

Kadının beden bütünlüğüne ve otonomisine zarar verebilecek her türlü acı verici eylemi kapsamaktadır. Fiziksel şiddet; her türlü fiziksel zararı içermekle birlikte, kadın cinayetlerini ve kadının sağlıksız koşullarda yaşamaya zorlanmasını da kapsamaktadır (T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2021).

Psikolojik Şiddet

Kadının özellikle ruh sağlığını ve sosyal yaşam bütünlüğünü tehdit eden ya da zarar verme riski taşıyan her türlü davranışı kapsamaktadır. Bağırarak, hakaret ve küfür etmek; kadının ne giyeceğini, nerede olduğunu ve kimlerle görüştüğünü sınırlandırmak; baskı uygulamak ve kadını küçük düşürmek gibi eylemler psikolojik şiddet kapsamında değerlendirilir (T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2021).

Ekonomik Şiddet

Kadının ekonomik kaynaklara erişimini ya da ekonomik yaşama katılımını engellemeye yönelik her türlü tahakküm davranışı ekonomik şiddet kapsamında değerlendirilir. Kadının çalışmasına engel olmak; iş bulma ya da çalışmak üzere kendini geliştirmesini sınırlandırmak; zorla çalıştırmak; ekonomik kararları kadından bağımsız almak; kadının işten çıkarılmasına neden olmak gibi eylemler bu kapsamda yer alır (T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2021).

Tek Taraflı Israrlı Takip

Israrlı takip, kişilerin daha önce herhangi bir ilişkisi olup olmadığına bakılmaksızın; bireyle ısrarla iletişim kurulması, takip edilmesi, kişiye ait konut, okul ve işyeri gibi ortamlarda bulunulması yoluyla korku ve çaresizlik duygusu uyandırmayı amaçlayan bir sınır ihlalidir (T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2021).

Israrlı takip yalnızca fiziksel temas ya da mekansal izleme yoluyla gerçekleşmemektedir. Özellikle teknolojik araçların yaygınlaşmasıyla birlikte bu şiddet biçimi dijital mecralarda da kendini göstermektedir ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı şiddet türleri arasında yer almaktadır.

Siber Şiddet

Siber şiddet, iletişim araçları aracılığıyla kadının denetlenmesi, tehdit edilmesi, kontrol altına alınması ve baskıya maruz bırakılmasını kapsamaktadır. Bu türden eylemler, bireyin fiziksel, ekonomik ve cinsel dokunulmazlığını tehlikeye atabilecek niteliktedir (T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2021).

Cinsel Şiddet

Cinsel şiddet beden üzerindeki kontrolün, ceza ve denetimin en travmatik biçimlerinden biridir ve diğer eşitsizlikler gibi toplumsal cinsiyet eşitsizliğinden kaynaklanmaktadır. Kişinin açık onayı olmaksızın ya da istemediği her türlü cinsel davranış, eylem, söylem ve tehditleri kapsamaktadır.

Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) cinsel şiddeti “cinsel eylem gerçekleştirmek amacıyla girişim, istenmeyen cinsel içerikli konuşmalar, birini cinsel amaçlı kullanmak, mağdur ve fail arasındaki ilişkinin niteliğine bakmaksızın, ev ya da iş ortamında kişinin cinselliğine yönelik zorlayıcı yaptırımlar” şeklinde tarif etmiştir. Cinsel şiddet dendiğinde ilk akla gelen eylemler ise cinsel saldırı, cinsel istismar, iş yerinde, eğitim kurumlarında veya diğer yerlerde meydana gelen cinsel taciz ve sindirme, zorla evlendirme, kadın ticareti ve fuhşa zorlama, cinsel ilişkiyi bir tehdit, sindirme ve kontrol etme aracı olarak kullanmaktır.” (T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2021)

2.3.1. Cinsel Şiddette Onay/Rıza ve Onay/Rızanın İnşası

Cinsel şiddetin en tartışmalı alanlarından biri rıza kavramıdır. Onay ya da rıza, herhangi bir cinsel eyleme tarafların açık, özgür ve bilgilendirilmiş biçimde verdikleri

onay anlamına gelir. Bu onay yalnızca eyleme sözlü ya da davranışsal olarak eşlik etmekle değil; aynı zamanda bireyin, baskı, manipülasyon, korku ya da hiyerarşi gibi unsurlar altında olmaksızın iradesini ortaya koyabilmesiyle anlam kazanır (“Hiç On(lar)a Sordun mu?”, 2018).

Feminist kuram, rızayı yalnızca bireysel onay beyanı olarak değil; toplumsal cinsiyet, güç, tahakküm ve cinsel normlarla örülmüş bir iktidar ilişkisi içinde oluşan bir yapı olarak değerlendirir (MacKinnon, 1989; Cahill, 2001). Dolayısıyla, bir kişinin özgürce “evet” demesi kadar, neden “hayır” diyemediğinin koşullarını da sorgulamak gerekir. Rıza her zaman eşit koşullarda verilmez; sınıfsal, kültürel, ekonomik ya da duygusal bağımlılıklar, kişinin rızasını etkileyen belirleyici faktörlerdir.

Rıza inşası, özellikle duygusal ilişkilerde, kişinin açıkça “istemiyorum” deme hakkını doğrudan kullanamamasına neden olan; manipülatif, duygusal şantaj içeren ve toplumsal rollerle güçlendirilmiş dinamiklerin sonucudur. “Benim için bunu yapmazsan üzülürüm”, “Beni artık sevmiyorsun”, “Ayrılıyorum”, “Kendime zarar veririm” gibi söylemler ya da davranış biçimleri, açık bir cinsel zorlamaya dönüşmemiş olsa da bireyin rızasını şekillendiren ve üzerinde baskı oluşturan duygusal tehditlerdir. Bu durum, psikolojik şiddetin cinsellik üzerinden kurulmuş bir biçimi olarak değerlendirilmelidir.

Rıza inşası çoğu zaman, bireyin içinde bulunduğu ilişkiden, güç dengesizliğinden ya da toplumsal beklentilerden dolayı hemen fark edemediği; ancak bu ilişkilerden çıktıktan sonra geriye dönüp anlamlandırabildiği bir deneyimdir. Feminist araştırmalar, kadınların bir kısmının “o an razı gibi görünmelerine rağmen”, daha sonra yaşadıklarını cinsel şiddet olarak tanımlamaya başladıklarını göstermektedir (Gavey, 2019). Bu durum, rızanın yalnızca anlık değil; zaman içinde yeniden yorumlanabilir ve bağlamsal bir kavram olduğunu ortaya koyar.

Sonuç olarak, rıza yalnızca bireysel bir irade beyanı değil; toplumsal ve kültürel olarak inşa edilen ve sürekli müzakere edilen bir süreçtir. Evlilik içinde, duygusal ilişkilerde ya da hiyerarşik yapılarda verilen “rıza”, her zaman özgür ve eşit koşullarda oluşmadığı gibi, eşitsizlikleri besleyerek bunların yeniden üretilmesine gri bir alan açabilir. Feminist hukuk kuramı, bu tür durumları tanımayan ya da yalnızca açık zorlamaya odaklanan hukuk sistemlerinin, kadınların maruz kaldığı cinsel şiddetin büyük bir bölümünü tanıyamadığını ve görünmez kıldığını savunur.

2.4. Evlilik İçi Cinsel Şiddetin Hukuk’taki “Görünmez” Yeniden Üretimine Karşı Feminist Hukuk Eleştirisi

Ataerkil kültürün ürünü olan kadına yönelik şiddetin temelinde, kadının denetlenmesi, cezalandırılması ve baskı altında tutulması yer almaktadır. Bu durum, kadının toplumsal konumunu ikincilleştirerek, maruz kaldığı şiddet biçimlerinin sistematik biçimde hem ev içinde hem de toplumda yeniden üretildiği bir sarmala dönüşmektedir (MacKinnon, 2020, ss. 150–159).

Yasal düzenlemeler ve bu düzenlemelere dayalı kurumlar, kadına yönelik şiddetin önlenmesinde çoğu zaman yetersiz kalmaktadır. Hukukun ve kurumların işleyişinin ataerkil normlarla biçimlenmiş olması, kadınların katılımı olmaksızın inşa edilen bir sistemin ürünüdür ve bu durum feministler tarafından uzun süredir eleştirilmektedir (Smart, 1989; Charlesworth, 1999). Bu eleştiriler güncelliğini korumaktadır ve güncel olduğu kadar feminist hareketin gelişmesiyle de ilgilidir. Özkazanç (2013), feminist kadınların ortaya koydukları eleştirilerin 1980’ler sonrasında mevcut politikalar ve hukukta gittikçe güçlenen bir etkisinin olduğunu altını çizmektedir. 1980’ler sonrasında feminist hareketin bu kazanımları sonucunda kadına yönelik fiziksel şiddet, cinsel saldırı, cinsel taciz, tecavüz ve evlilik içi tecavüzün siyasetin gündemine yerleşmesine neden olarak pek çok ülkede tecavüz yasalarında

buna bağlı dzenlemeler olduğunu belirtmektedir. Ancak bu hukuki kazanımlar, toplumsal pratikte ve kurumların işleyişinde karşılığını bulmakta zorlanmaktadır.

Evlilik kurumu içinde cinsel Şiddet, hem toplumsal hem de hukuki düzeyde hala tartışmalı bir konudur. Kadın cinselliği, ataerkil toplum yapısında tabu olarak kodlanırken, evlilik yoluyla meşrulaştırılan cinsellik kadının rızasını varsayan bir yapıya bürünmektedir. Nikah törenleri, dini ya da kültürel ritüellerle kadının cinselliği toplumsal olarak meşru hale getirilirken, MacKinnon'un (2020) ifadesiyle eril egemenliğin cinsel biçimi olarak evlilik içi cinsel Şiddet göz ardı edilmektedir.

Sosyal hizmet uzmanı olarak alandaki deneyimlerim ve kadınlarla yürüttüğüm çalışmalar, evlilik ilişkisinin çoğu zaman kadının cinselliği üzerinde sürekli bir rıza varsayımına dayandığını göstermektedir. Bu varsayım; hukuk, din, kültür ve sağlık gibi birçok kurum tarafından yeniden üretilmektedir. Bu yapı, kadının Şiddete maruz kaldığında bunu adlandırmasını, ifade etmesini ve hukuki destek aramasını güçleştirmektedir. Evlilik, heteronormatif toplumsal yapı içerisinde kadınların bedeni ve emeği üzerindeki tahakkümü sıradanlaştırmakta ve grnmezleştirmektedir. Kadının daha en başından ikincil konumda olduğunu varsaydığı halde sanat olarak sunulan evlilik; kadının cinsellik de dahil her alanda kocasına hizmet etmesini kadınlık görevi olarak kabul etmektedir(Cahill, 2001, s. 110).

Araştırmanın saha sürecinde temas kurduğum kişilerle ilgili bazı deneyimler, evlilik içi cinsel Şiddet kavramına dair net bir anlayışın olmadığını göstermekteydi. Bu konuda, kökleri ataerkinin derinliklerine uzanan büyük bir belirsizlik ve direnç olduğunu gözlemledim. Özellikle bazı akademik çevrelerden gelen yorumlar beni Őařırtmıřtı. Bunun yanında, çalışma konuma dair gelen diğer tepkiler; evlilik içinde tecavüzün mümkün olup olmadığına dair Őařkınlık, alaycılık ya da inkar biçiminde

ortaya çıkan bu yorumlar, kadın bedeninin ve cinselliğinin denetimine dair toplumsal kabulün ne kadar yerleşik olduğuna dair bir karşılaşma yaşamama neden oldu.

MacKinnon'a (2020) göre, rıza kavramının toplumsal inşasındaki en ideal kurgusu dahi cinsiyetler arası eşitsizliği pekiştirmektedir. Bu kurgu, cinselliğin erkek tarafından talep edildiği, kadının ise cinselliği reddeden ya da kabul eden pozisyonda yer aldığı varsayımdır. Erkeğin cinselliği talep edebilen olarak kodlanması, kadının ise yalnızca yanıt veren taraf olarak tanınması, rızayı eşitlik temelinden uzaklaştırır. Kadının "hayır" deme hakkının tanınmadığı ya da bu hakkı kullanmasının sonuçlarına katlanmak zorunda bırakıldığı ilişkilerde, evlilik içi cinsel şiddet hem görünmez hem de meşru kabul edilmektedir (MacKinnon, 2020, s. 204).

Benzer biçimde, tanıdık failler tarafından gerçekleştirilen cinsel saldırılar da toplumsal olarak görünmezdir. Scully (2021), tecavüz suçundan hüküm giymiş erkeklerle yarı açık ve kapalı hapishanelerde yaptığı araştırmasında, tanıdıkları kadınlara tecavüz eden erkeklerle yaptığı görüşmelerde dünyadaki kadına yönelik şiddet verilerinin aksi bir durumla karşılaştığını belirtmiştir. Dünyada kadınlar en çok ev içinde ve yakınları tarafından şiddete maruz bırakılırken, tanımadığı kadına tecavüz eden erkeklerden çok daha az sayıda, tanıdığına tecavüz eden erkekle karşılaştığını ifade etmektedir. Bu karşılaşmanın nedenini, tanıdıkları tarafından tecavüze maruz kalan kadınların şikayetçi olma ihtimallerinin düşük olması; şikayette bulunmaları durumunda onlara inanacak çok az sayıda kişi ve kurumun bulunması; eğer suç duyurusu ciddiye alınsa bile bunun yetkili organlar tarafından yeterince takip edilmemesi ve takip edilenlerin de çok azının ceza alması olarak gözlemlemiştir. Bunun yanında, cezası tecavüz suçuyla kesinleşmiş olan faillerin, kadınların yabancı olmaması nedeniyle kendilerini suçlu hissetmedikleri ve eylemlerinin tecavüz olduğunu kabul etme oranlarının tanımadıkları kadınlara karşı bu suçu işleyen erkeklere kıyasla daha düşük olduğu ortaya çıkmıştır (Scully, 2021, s. 196). Bu bağlamda, evlilik içinde yaşanan

cinsel şiddetin görünürlüğünü artırmak yalnızca yasal düzenlemelerle değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet normlarını dönüştüren politikalarla mümkündür.

Tanıdık failer tarafından gerçekleştirilen cinsel saldırılar da toplumsal olarak görünmezdir. Ataerkil kültürün kadın bedeni üzerindeki denetiminin en ağır biçimlerinden biri olan tecavüzün, suçu kesinleşmiş failer tarafından hala inkar edilmesi ya da kabul edilmemesi, bu şiddet biçimini toplumsal yapıdan ve ataerkil kültürün yerleşik pratiklerinden bağımsız değerlendirmeyi imkansız kılmaktadır. Bu gözlem, görünür olmayan cinsel şiddet suçları açısından çarpıcı bir gerçekliğe işaret eder.

Araştırmalar göstermektedir ki tecavüzcü erkeklerin büyük bir kısmı mağduru tanımaktadır. Tanıdıklık durumu, tecavüzün tecavüz olarak adlandırılmasını zorlaştırmakta ve erkeğin kendisinde bu hakkı bulmasını kolaylaştırmaktadır. Adıgüzel'in (2019) tecavüze maruz kalan kadınlarla yaptığı araştırmasında, tecavüzcülerin kadınların tanıdığı kişiler olduğu ortaya çıkmıştır: tecavüzcü kimi zaman evli olunan erkek ve diğer aile üyeleri ya da kadının sosyal çevresinden kişiler olduğu belirtilmiştir. Eğer tanıdık failin eylemi bile toplumsal olarak "gerçekleştirilebiliyor" ise, evlilik içinde işlenen cinsel suçların nasıl ve hangi araçlarla görünür kılınabileceğini daha derinlikli biçimde düşünmemiz gerekmektedir.

Bu bağlamda, hangi kadınlara yönelik eylemlerin "gerçek" cinsel saldırı ya da tecavüz olarak tanımlanacağı sorusu da toplumsal normlar tarafından şekillendirilir. MacKinnon (2020), yasaların kadınları bu anlamda, toplumda olduğu gibi ataerkil bir perspektifle kategorize ettiğini savunmaktadır. Dolayısıyla, cinsel saldırı ya da tecavüzün hangi kadınlara karşı işlenmiş bir suç olarak kabul edileceği ya da bu eylemlerin suç sayılıp sayılmayacağı meselesi, hukuki sistemde bile çoğu zaman tartışmaya açılmadan geçmektedir.

Bütün kadınlar paralel bölgelere bölünmüşlerdir. Ne kadar rıza gösterecekleri kendi kategorilerindeki örnek vakadan uzaklaşma derecesine göre saptanır. İffetli kadınlar, mesela genç kızlar, rıza göstermezler, bakiredirler ve tecavüze açıktırlar. İffetsiz kadınlar, eşler ve fahişeler, rıza fahişeler, rıza ve tecavüz edilemezler grubunu oluştururlar. Genç kızlar için cinsel ilişkiye rıza göstermelerini engelleyen yaş sınırı olması kendileri ne derse desin, kadınların hiçbir zaman kurtulamayacağı bir cinsel zorlama ortamını ussal göstermektedir. Yaşları tutmadığı için bir gün önce ‘Evet’ diyemezken, ertesi gün “Hayır” diyemezler. Yasa kadın güçsüzlüğünün toplumsal cinsiyet ve yaşa dayalı en abartılı örneğini alıp, cinsel ilişkiyi tecavüz olarak kabul ederek tamamen yasaklarken, güçsüzlük varsayımına dayanarak rıza olgusunu konu dışı bırakmıştır. Bu varsayıma göre yaş sınırı üzerinde olan kadınlar, rıza konusunda karar verebilecek kadar güçleri olup olmadığına bakılmaksızın güçlü kabul edilirler (MacKinnon, 2020: 205).

Hukuk, ataerkil güç ilişkilerini ve kadının ikincil konumunu pekiştirirken, aynı zamanda bu ikincilleştirmeyi özel alan üzerinden yeniden üretmekte ve kadın bedeni ile cinselliğini, evin erkeğinin pratikte tanınan iradesine teslim etmektedir. Bu anlamda, yalnızca hukuk normları değil, ataerkil düzenin diğer kodlarıyla birlikte evlilik içi cinsel şiddeti ele almak, farklı stratejileri de beraberinde getirmektedir. Antropolog Sally Engle Merry'nin (1988) vurguladığı üzere, kadınlar ataerkil hukuk düzenleri arasında alternatif stratejiler geliştirerek kendi direnç ve müzakere alanlarını yaratabilmektedir. Bu bağlamda hukuki çoğulluk, kadınların maruz kaldığı evlilik içi cinsel şiddetin örtük

ve açık biçimlerini anlamak ve dönüştürmek için feminist kuram açısından güçlü bir analitik araç sunmaktadır.

2.5. Evlilik İçi Cinsel Şiddetin Görünmezliği İçinde Kadına Yönelik Şiddetin Türkiye’de ve Dünya’daki Durumuna Bir Bakış

Bugün dünya genelinde kadına yönelik şiddet, pek çok ülkede tabi olduğu uluslararası kanunlar, sözleşmeler ve iç hukuk aracılığıyla yasaklanmış, bir suç olarak tanımlanmış ve bu şiddeti önlemeye/sonlandırmaya yönelik çeşitli politikalar geliştirilmiş olsa da, kadına yönelik şiddetin yaygınlığı yakıcı biçimde devam etmektedir. Kadınlar, şiddetin çok sayıda ağır sonucuyla karşı karşıya kalmakta ve hatta yaşam hakları ihlal edilerek öldürülmektedir. Birleşmiş Milletler Kadın Birimi’nin (UN Women, 2024) 2023 yılı Kadın Cinayetleri Raporu’na göre, Afrika’da 21.700, Asya’da 18.500, Amerika’da 8.300, Avrupa’da 2.300 ve Okyanusya’da 300 kadın öldürülmüştür. Aynı rapora göre, kadın ve erkek cinayet mağdurlarının yakın partner veya aile üyeleri tarafından öldürülme oranı erkeklerde %11,8 iken, kadınlarda bu oran %60,2’dir. Bu çarpıcı veriler, kadına yönelik şiddetin küresel boyutta ne denli yakıcı bir sorun olduğunu ortaya koymakla kalmayıp, kadınlar için evlerin ne denli güvensiz alanlar haline geldiğini de gözler önüne sermektedir.

Dünya genelindeki bu tabloya karşılık, aynı yıl Türkiye’deki duruma baktığımızda; Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu’nun (2024) 2023 yılı raporuna göre, erkek şiddeti nedeniyle 315 kadın öldürülmüş ve 248 kadının ölümü “şüpheli ölüm” olarak kayıtlara geçmiştir. Rapora göre, kadınların %65’i evlerinde öldürülmüş; %41’i evli olduğu erkek, %14’ü birlikte olduğu erkek ve %9’u ise eski partneri tarafından katledilmiştir.

Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu’nun (2025) 2024 yılı verileri incelendiğinde ise, kadına yönelik şiddet yalnızca kadınların temel insan haklarının

ihlali değil, aynı zamanda yaşam haklarının da ihlali niteliğindedir. 1 Ocak – 31 Aralık 2024 tarihleri arasında, Türkiye'de en az 378 kadın erkek şiddeti nedeniyle öldürülmüş, 282 kadının ölümü ise basına “şüpheli” olarak yansımıştır. Aynı raporda, kadınların %70'inin ev içinde, %64,3'ünün ise evli oldukları erkekler tarafından ldrldğu bilgisi yer almaktadır. Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu'nun (KCDP, 2025) verilerine göre, 2024 yılı kadın cinayetleri açısından “rekor” yılı olarak tanımlanmış; bu yıl içinde 394 kadın öldürülmüş, 258 kadın ise şüpheli şekilde hayatını kaybetmiştir. Benzer şekilde, kadınların en çok ev içinde ve evli ya da birlikte oldukları erkekler tarafından ldrldğu saptanmıştır.

Kadına yönelik şiddet, ölümcül olmayan sonuçlarıyla da kadınların yaşamlarını derinden etkileyen, oldukça travmatik sonuçlar doğuran bir sosyal sorundur. “şiddet nedeniyle kadınlar erken ve geç dönemde çok önemli sağlık sorunları yaşarlar, yeti yitimine uğrayabilir, hatta hayatlarını kaybedebilirler. Ruhsal anlamda da yaşadıkları oldukça travmatiktir; kadının özgüveni ve özsaygısı olumsuz yönde etkilenir. (TAPV, 2024) zellikle cinsel şiddet vakalarında, travma sonrası stres bozukluğu (TSSB), depresyon, anksiyete bozuklukları ve intihara eğilim gibi ciddi ruhsal sonuçlar gözlemlenmektedir (Parks, Johnson, McDaniel, & Gladden, 2014).

şiddetin ölümcül ve ölümcül olmayan sonuçlarına ve yaygınlığına bakıldığında, bu yalnızca kadınların insan haklarının çoklu bir biçimde ihlali değil aynı zamanda küresel bir halk sağlığı sorunu olarak kabul edilmektedir. “Kadına yönelik şiddet, önemli sağlık hizmetleri ve toplumsal yükleriyle birlikte şiddet gören kadınların fiziksel ve zihinsel sağlığına zarar veren bir durum, ayrıca kadınların insan haklarının ihlalidir. Kadınlar için önemli bir morbidite nedenidir ve küresel bir halk sağlığı sorunudur (Sner, Varol, & Günay, 2024, s. 11).”

Kadına yönelik şiddet yalnızca kadınları değil, toplumu da kritik sorunlarla karşı karşıya getirerek sosyal risklere neden olmaktadır. “Toplumsal izolasyon, erken evlilik, erken annelik, anne ve bebek kaybı, ciddi oranda okul ve iş devamsızlıkları, okul ve iş kayıpları, ekonomik zarar (iş göremez durumda olmak), şiddetin bir sonucu olarak yoksullaşma, bozulan aile ilişkileri, çocukların fiziksel, duygusal ve toplumsal ihtiyaçlarına yeterli düzeyde cevap verememek şiddetin toplumsal etkileri arasındadır(Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı, t.y.).”

Dünya Sağlık Örgütü’nün (2024) verilerine göre dünyada her 3 kadından 1’i yaşamlarında fiziksel ve/veya cinsel şiddete maruz kalmaktadır. Ülkemizde kadına yönelik şiddetle ilgili yapılmış en geniş çaplı araştırma bundan tam 11 yıl önce yapılmıştır. Bu araştırmanın sonuçları da kadına yönelik şiddetin dünyadaki yaygınlığı ile benzerlik göstermektedir. Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü’nün 2014 yılında yapmış olduğu Türkiye’de Aile İçi Şiddet Araştırması (2015)’e göre fiziksel ve cinsel şiddetin bir arada yaşanmasının yaygın olduğunu göstermektedir. Türkiye genelindeki kadınların yüzde 36’sı fiziksel şiddete, yüzde 12’si cinsel şiddete maruz kaldığını belirtirken, kadınların yüzde 38’inin iki şiddet biçiminden en az birine maruz kalması, çoğunlukla cinsel şiddetin fiziksel şiddet ile bir arada olduğunu göstermektedir.

Uluslararası ve ulusal düzeyde yapılan araştırmalarda cinsel şiddet verisinin başka şiddet biçimleriyle ya da dolaylı verilmesi cinsel şiddetin görünmeyen bir biçimi olan evlilik içi cinsel şiddetin daha da görünmez olması ve başka verilerin içinde eritilmesi sorununu oluşturmaktadır. Ancak kadınların evli oldukları ya da birlikte yaşadıkları erkekler tarafından öldürülüyor olması, bu ilişkilerdeki yapısal eşitsizlikleri ve cinsel şiddetin sessizliğini de düşündürmelidir. Cinsel şiddet çoğu zaman bildirilmemekte, kadınlar hem duygusal hem de toplumsal baskı nedeniyle sessiz kalmaya mecbur bırakılmakta ve bazen bu mecburiyet yerleşik bir hayatta kalma stratejisi olarak deneyimlenmektedir. Evlilik içi cinsel şiddetin görünür olması yapılan

araştırmalarda bu şiddet biçimine dönük ayrıntılar sağlanmaması üzerinde durulması gereken bir sorundur. Evlilik içi cinsel şiddet olgusu bu raporlarda yeterince görünmezdir ve özel bir izleme gerektirmektedir.

2.6. Kuramsal Dönüşümün İzinde: Kadın, Feminist ve Toplumsal Cinsiyet Antropolojisi

Kadınların farklı toplumlarda ve farklı perspektiflerle pratiklerinin ele alındığı etnografik metinlerin geçmişi, tarihin daha erken dönemlerine dayansa da feminist antropolojinin ortaya çıkışı ve gelişimi, kadın hareketinin tarihsel gelişimiyle yakından ilişkili ve karşılıklı olarak besleyici bir süreç içinde olmuştur. Feminist hareket içinde yer alan kadınlar, iktidar araçlarının erkek egemenliğini nasıl pekiştirdiğini ve kadının toplumdaki konumunu nasıl değersizleştirdiğini sorgulamışlardır.

Kuşkusuz, bu iktidar araçlarının başında bilginin üretimi yer almaktadır. Bir kişiye, bir topluma, bir kültüre dair bilgi kim tarafından ve hangi ön kabullerle; sorgulanmayan hangi yapıların denetimi ve işleyişi altında oluşturulmaktadır? Bu soru, antropoloji alanında genellikle beyaz, orta sınıf, Batılı ve çoğunlukla erkek araştırmacıya yöneltilen eleştirilerle birlikte düşünölmüştür. Bu eleştirilere göre, Batılı ve beyaz araştırmacı, kendi hiyerarşik kodları ve normatif çerçevelerinden hareketle yerli ve yerel olanı nesneleştirme eğilimindedir. Bu durum, eşitsiz güç ilişkilerini, hiyerarşiyi ve sınıfsal farklılıkları Batı merkezci bir perspektifle ele alarak yeniden ve yeniden üretir.

Batılı ve beyaz araştırmacı tanımlamasına gelen en sert eleştirilerden biri, feminist antropologlar tarafından yapılmıştır. Araştırmacı burada yalnızca etnik-merkezci, sömürgeci bilgi üretiminin temsilcisi değil; aynı zamanda bir nesne gibi incelediği yerelin bilgisini, kendi beyaz ve Batılı diliyle ürettiği toplumlarda kadınların deneyimini görmezden gelen erkek kişidir.

Kısacası, kadınlar bu bilgi üretim sürecinde ne bilgi üretiminin öznesi olabilmiş ne de eril-merkezci lenslerle yerelin bilgisine bakan araştırmacılara görünebilmişlerdir. Bu bağlamda, kadınların deneyimlerini ve bilgi üretim süreçlerini merkeze alan çalışmalar, feminist antropolojinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. 1960'lar ve 70'lerde gelişen Kadın Antropolojisi, kadınların haklarına dair savunuculuğun ve feminist bilincin yükselmesiyle paralel olarak gelişmiştir.

Feminist antropolojinin ve ABD'deki kadın hareketinin öncülerinden biri olarak kabul edilen Margaret Mead (1950), yaptığı çalışmalarda erkek ve kadın arasında olduğu iddia edilen fiziksel farklılıklara dayalı mizaç ve rol farklılıklarının abartıldığını ve bu farklılıkların biyolojik temellere değil, kültürel nedenlere dayandığını vurgulamıştır. Bu düşüncesinin devamı olarak da, eğer kadın ve erkeğe tanınan fırsatlar toplumda adil biçimde dağıtılsa, bu farklılıkların değişebileceğini savunmuştur.

Batılıların kadınlığı ve erkekliği birbirinden kesin çizgilerle ayıran “doğal” özellikler olarak tanımlamasına karşı çıkan Mead, bu farklılıkların ne doğal ne de evrensel olduğunu belirtmiştir. Bu savunusunun temeli olarak, araştırma yürüttüğü farklı toplumlarda kadınlara ve erkeklere dair cinsiyet rollerinin ve mizaçların sosyo-kültürel yapılanmasını incelemiş; farklı sosyo-kültürel dinamiklerde nasıl değişim gösterdiğini ortaya koymuştur (Mead, 1950, s. 190).

Mead, *Male and Female* (Erkek ve Kadın) adlı kitabında, erkeklerin toplumda, kadınların yapmasının yasaklandığı işleri başaran kişiler olarak nasıl kodlandığını; aynı toplumda, aynı işi yapan kadın olduğunda bu işlerin nasıl önemsizleştirildiğini açıklamıştır. Böylelikle kadın ve erkek arasındaki toplumsal hiyerarşik ilişkinin kültürel inşasına vurgu yapmıştır. Erkeklerin yaptıkları işlerin cesaret ve başarı ile ilişkilendirilmesinin sonucunda, erkeğe atfedilen gururun; kadınların içinde var

olmadığı ya da olmasının engellendiği işlerde nasıl ortaya çıktığını aktarmıştır (Mead, 1955, s. 125).

Bugün toplumumuzda ve ataerkil toplumların genelinde, erkekler hala gurur, başarı ve cesaret gibi gücü pekiştiren tanımlamalarla anılmaktadır. Öyle ki, içinde yaşadığımız toplumda “erkeklik gururu” kavramlarının başarı ve cesaretin ötesine geçen baskın ataerkil iktidar söylemleriyle birlikte yürüdüğünü birçok alanda görmek mümkündür. Hatta bu gurur, ataerkil ideoloji ve pratiklerle öylesine bütünleşmiştir ki; erkekler, gururlarının ayaklar altına alınmasını bahane ederek kadınlara şiddet uygulayabilme ve hatta kadın cinayetleri işleyebilme haklarını ve gücünü kendilerinde, sıradan gündelik hayatın içinde, rahatlıkla bulabilmektedir. Erkeklik ve gurur birlikteliğiyle kadının ayrımcılığa uğraması, hatta şiddete maruz bırakılması; erkeklerin hem kendilerini hem de toplumun önemli bir kesimini “ikna” edebilen iktidar araçlarına sahip olarak kendilerini yeniden üretmelerine zemin hazırlamaktadır.

Kuramsal dönüşüm çerçevesinde, kadın antropolojisinin feminist antropoloji olarak anılmasına doğru giden süreçte, kadın hareketinin ve feminist düşüncenin önemli isimlerinden biri olan Simone de Beauvoir, Margaret Mead’ın kültürel görecelilik perspektifiyle yaptığı çalışmalardan farklı olarak, erkekliğin kültürel inşası sürecini yapısal bir düzlemde ele almıştır. Bu yaklaşımını en çarpıcı biçimde özetleyen sözüyle ileri taşır: “Kadın doğulmaz, kadın olunur.” Bu ifade, biyolojik determinizme karşı çıkararak, kadınlığın kültür aracılığıyla ve kültürel pratikler içinde inşa edilen bir süreç olduğunu vurgular. Aynı zamanda, toplumun yapısı içinde kadınların konumunun nasıl ikincilleştirildiğini ve bu eşitsizliklerin nasıl yeniden üretildiğini açıklamaktadır (de Beauvoir, 1949/2010).

Bununla birlikte, de Beauvoir, Mead’dan toplumsal cinsiyetin kültürel nosyonunun evrenselliği açısından da farklılaşır. Mead, cinsiyet rollerinin kültürel

bağlamda değişkenlik gösterebileceğini savunurken (Mead, 1955), de Beauvoir, kadınların ikincil konumunun tüm toplumlarda görülebilecek evrensel bir yapı olduğunu ileri sürer. Bu yaklaşımı, feminist antropolojide önemli etkiler yaratmış; Sherry Ortner gibi pek çok araştırmacının düşünsel zeminini şekillendirmiştir.

Ortner (1974), *Is Female to Male as Nature Is to Culture?* başlıklı makalesinde, de Beauvoir'un etkisini taşıyan biçimde, kadınların toplumdaki ikincil konumlarının evrensel olduğunu savunur. Ortner, kültürlerin çoğunda kadının doğaya, erkeğin ise kültüre atfedildiğini; bu dikotominin de kadınların değersizleştirilmesine yol açtığını belirtir. Bu bakış açısına göre, kadınlar, doğaya yakınlıklarıyla -yani biyolojik süreçlerle (doğurganlık, regl, annelik)- tanımlanırken; erkekler kültürel üretimle, yani doğayı dönüştüren etkinliklerle ilişkilendirilir.

Ortner, bu eşleştirmenin somut örneklerini sunarken, de Beauvoir'un *İkinci Cinsiyet* (1949/2010) adlı eserine açıkça gönderme yapar. Örneğin, kadının doğum yapabilme yetisi, büyük bir bedensel fedakarlık ve risk içerse de, bu eylem toplumsal anlamda yeterince takdir edilmezken; hayvan avlayan bir erkeğin, bu faaliyeti sırasında yaşamını riske atması daha değerli ve prestijli bir davranış olarak yüceltilir. Bu durum, doğa ile özdeşleştirilen kadınların kültürel hiyerarşide alt konuma yerleştirilmesinin ideolojik bir arka planını oluşturur (Ortner, 1974).

Kadının bedeni onu yalnızca yaşamın yeniden üretimine mahkum ediyor gibi görünür; buna karşılık erkek, doğal yaratıcı işlevlerden yoksun olduğu için (ya da bu durumu bir fırsata çevirdiği için) yaratıcılığını dışa dönük, “yapay” yollarla, teknoloji ve semboller aracılığıyla ortaya koymak zorundadır (Ortner, 1974: s. 75).

Sally Slocum (2021), antropologların bir kültürü ya da toplumu ele alırken araştırmacının aldığı yanıtlardan ziyade hangi sorularla araştırmaya çıktığını sorgular. Böylelikle “avcı erkek” kavramının nasıl erkek merkezli bir bakış açısının ürünü

olduğunu saptar. Kültürün gelişiminde ve insan türünün evriminde merkeze oturtulan avcı erkeğin hikayesinin insan türünün bir diğer yarısı olan kadınların bilgisini nasıl silikleştirdiğini ve ikincilleştirdiğini ortaya koyar. Bunu da “erkek önyargısı” kavramıyla ortaya koymaktadır. Erkek  nyargısı bir türün evrimsel gelişimine, kültüre ait en önemli bilgileri erkeklerden toplamaya işaret eden çalışmaları ve antropologların sahada kadının deneyim ve bilgisini erkekleri ön plana çıkaracak sorularla ikincilleştirme deneyimi olarak açıklar.

Erkek  n yargısı ve avcı erkek kavramı, birbirini sürekli pekiştiren ataerkil sistemin nasıl bilgiyi nasıl ürettiğini oldukça iyi açıklamaktadır. Hatta Slocum (2021), kadın antropologların erkeklerin sorularıyla edindikleri bilgileri de erkeklerin egemen olduğu antropoloji disiplininde erkeklerin egemen olduğu sorularla erkekleri merkezi alan cevapları politik bir bilinç geliştirmeden ortaya koyduğunu belirtir. Kendisinin de bunu dert edinmeye başlamasının, kadın hareketiyle birlikte gelişen politik bilincinden sonra geliştiğini açıklar. Bugün hala ataerkil kültürün hakim olduğu ve kadınların s m r ld ğu alanlarda kadınların bilgisine ve kadınları merkeze alan çalışmaların eksikliğini görmekteyiz ve aynı zamanda feminist hareket bilinç yükseltmenin araçlarını çeşitlendirmeye devam etmektedir.

Michelle Zimbalist Rosaldo (1974), kadının ikincilleştirilen konumunu, kadının üreme ve bakım rolüyle birlikte açıklar. Kadının ocuk doğurma, o çocuğun bakımını verme gibi nedenlerden kaynaklı olarak ev içindeki konumu ile sınırlı kaldığını ve cinsel asimetrinin bu nedenle Ortner gibi evrensel olduğunu savunur. Tartışmasız olarak tüm kültürlerde erkeklerin faaliyetlerine, kadınların bulunduğu faaliyetlerden her zaman daha fazla önem atfedildiğini belirtir. Bunun sonucu olarak erkeklerin aktif olduğu kamusal alana kültürel bağlamda daha fazla önem verildiğini, kadının ev içinde erkek otoritesine karşı gelecek pratikleri olsa da kamusal alan hakimiyeti ve kültürel önem erkeğe dair olduğundan gücünün sınırlı kaldığını belirtir. Sonraki yıllarda cinsel

asimetrisinin evrenselliğinin yalnızca özel alan ve kamusal alanla sınırlı olmayacağını ortaya koyar.

Özel alan kamusal alan ayrımında Rayna Rapp Reiter (2021), Fransa’da yaptığı araştırma sonunda kamusal alana özel alandan daha fazla değer atfedilmesini devlet ile açıklamaktadır. Fransa’da yaptığı araştırmada, kadınların ibadet ya da rutinlerinde kamusal alanları kullandıkları ancak erkeklerden daha farklı algı ve pratikleri içinde barındırdığını görür. Ailenin örgütlenmesinin devletin varoluşu bağlamında değerlendiren Reiter, özel alanda kadınların eşit görünen bir rolde olsalar dahi ailenin devlet ile organik bağının devam ettiği sürece kamusal alanda eşitlik getirmeyeceğini savunur.

Özel alan ve kamusal alan ayrımının kadının konumunu neden ikincilleştirdiğini açıklamada evrensel olarak tanımlanmasını eleştiren Eleanor Leacock (1981), Engels’in çalışmalarından da etkilenecek kadınlarla erkeklerin arasındaki eşitsizliğin temel nedeninin özel mülkiyet, kapitalizm ve sömürü düzeni olduğunu altını çizerek Marx’ın çizgisinden hareketle Engels (2003), *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı çalışmasında özel mülkiyet öncesi ortak mülkiyetin var olduğu dönem için üretim ve tüketimde, ev içi ve ev dışı rollerde kadın ve erkeğin konumunun eşit olduğunu ortaya koymaktadır. Engels, kadının konumunun özel mülkiyetin ve üretim-tüketim ilişkilerinin gelişmesiyle birlikte ortaya çıktığını savunur. Sınıfsız toplumlarda, kadın ve erkeğin üretim, tüketim ve işbölümünde eşit olduğunu bilgisine katılan Leacock, tam da bu nedenle kadınların konumunun ikincilliğinin evrenselliği iddiasını erilermerkezliğin bir uzantısı olarak görür. Toplumlardaki sömürü ilişkileri açısından da bu evrensellik algısının aynı zamanda etnik-merkezli bir yaklaşımı da ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Leacock, kadınların biyolojik özelliklerine, çocuk doğurup ev içinde bir hayat sürmesinin belirleyici olmadığına; belirleyici olanın kadının kaynaklara erişiminin ve emeğinin üzerindeki kontrole sahip olup olmadığına bağlamaktadır. Böylelikle,

kadının erkekle eşit tutulmadığı, özel mülkiyetin gelişmesinin kadının aleyhine olduğu toplumlarda sosyal refah ve iktisadi ilişkilere dayalı bir çözümleme yapar.

Özel alan ve kamusal alan tartışmalarında Engels'in sınıflı toplum yapısının kadının konumunu ikincilleştirdiği noktada ileri sürdüğü iddiasına katılmakla birlikte sınıfsız toplumlarda kadınların konumunun erkeklerle eşit olduğu iddiasını sorgulamaktadır. Ona göre, sınıfsız toplumlarda kadınların erkeklerle aynı avantajlara sahip olduğuna dair elimizde yeterli bilgi bulunmadığı gibi özel mülkiyetin gelişmediği sınıfsız toplumlarda da erkeklerin kadınlara göre daha önemli görülen rolleri üstlendiğine dair çalışmaların olduğunu ortaya koymaktadır.

İkinci dalga feminizmi batılı orta sınıf beyaz kadını ele almakla ve yeterince kapsayıcı olmamakla eleştirilmiştir. Buna paralellik gösterecek şekilde feminist antropolojinin kadın/erkek; özel/kamusal gibi tartışmaları 1970'lerde eleştirilmeye başlanmıştır. Feminist yapısıyla kadınların ikincil konumlarının açıklanmasında yetersizlikler barındırdığını ve bakış açısında eşitsizlikleri ortaya çıkaran diğer dinamiklere ihtiyaç duyduğunu ortaya koymuştur (Özbudun, Şafak ve Altuntek'in (2023).

Micaela Di Leonardo (1991), ele alınan karşıtlıklarda, kültür dolayımıyla eşitsizliklerin nasıl inşa olduğunu değil, ritüellerin ve kültürel pratiklerin toplumsal cinsiyet bağlamında nasıl deneyimlendiğinin hesaba katılmasının gerekliliğine vurgu yapmıştır. Bu, antropoloji açısından bir toplumdaki toplumsal cinsiyete dayalı dinamikleri ve aralarındaki karşılıklı ilişkiyi kültürel pratiklerin deneyimlenmesine bağlı olarak çok katmanlı şekliyle ele almamıza yardımcı olur. Bir toplum ya da eşitsizlik ilişkisine bakarken sadece kadın ve erkek ya da diğer ikililikler/zıtlıklar üzerinden değil başka dinamikleri de dikkate almaya değer bulur. Toplumsal cinsiyete bağlı yapılacak bir değerlendirmenin, sınıf, ırk, etnisite, yaş gibi hiyerarşiyi içinde

barındırabilecek diğerkatmanlarla ve kesişimsellik bakış açısıyla ele almak gerektiğini ortaya koyar.

Benzer şekilde, Lila Abu-Lughod (1990), kadınların onur ve namus normlarıyla biçimlenen şiddet deneyimlerinin kültürel bağlamlarını analiz ederken, postkolonyal feminist antropolojiye yön vermiştir. Onun katkısı, özellikle cinsel şiddetin yerel normlarla nasıl meşrulaştırıldığını anlamada kritiktir.

Bu süreçte feminist antropoloji alanına önemli bir soru da Moore (1994) tarafından sorulmuştur. Feminist antropolojinin kadın ve erkek ya da kültürel pratiklerdeki farklılıklara vurgu yaptığını ancak benzerliklerden söz etmediğini belirtmiştir. Burada benzerliklerin aynılığa ve bu aynılıkların da eşitliğe denk gelmesinin yarattığı endişeyi sorgulamıştır. Moore'un (1994), sorduğu soru bu çalışmada açısından şöyle somutlaşmaktadır: Nihayetinde, farklılıklara dair yaratılan bu kurgu, otoriteye yakın olan ve onun pratiklerini benimseyen ya da en iyi yansıtan grupları aynılık üzerinden iktidarın yetkilendirdiği birer gölgesine nasıl en “doğal” haliyle nasıl dönüşmektedir.

Gayle Rubin'in (2021) “seks/cinsellik sistemi” olarak adlandırdığı toplumsal yapı, kadınların cinsel emeğinin ataerkil normlarla denetlendiğini savunur. Bu sistem içinde kadınların cinselliği hem ahlaki hem ekonomik hem de hukuki düzeyde düzenlenir. Bu yapı, evlilik içi cinsel şiddeti sistemsel olarak görmezden gelme eğilimindedir.

Günümüzde gelinen noktada, özellikle toplumsal cinsiyet bağlamında tartışmaların feminist antropolojiye kattığı perspektifin derinleştiğini görmekteyiz. Butler (2024/2025), Ortner'in doğa/kültür ikililiğini perspektifinin artık geçerli olmadığını savunur. Ortner'a göre verili olarak kabul edilen doğanın, insan olmaksızın kendi başına cansız bir varlık olarak kabul edildiğini ve bu kabul edişin ekolojik sistem

içinde doğanın dönüştürücü süreçlerini, eylemliliğini ve dinamizmini temsil etmediğini ortaya koyar. Hatta, insanın kültürle olan müdahalesinin iklim krizi gibi sorunlarla bütünleşen yıkıcı etkisini ortaya koymaktadır. Butler, 90'lı yıllardaki çalışmalarını Gayle Rubin'in çalışmalarıyla daha yakın tutmaktadır. Her ikisinin de toplumsal cinsiyetin, cinsiyet üzerine inşa edildiğini savunmaktadır. Burada doğaya yapılan vurgunun yerine artık tartışmaların insana doğumla birlikte atanan cinsiyet üzerinden sürerek dönüştüğünü de ortaya koymaktadır (Butler, 2024/2025, ss. 244–246). Böylelikle Butler, açtığı tartışmada, toplumsal cinsiyetin, cinsiyet üzerine inşa edilmediğini; cinsiyetin de kültür aracılığı ile inşa edildiğini savunur. Dolayısıyla, Butler'a göre cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında bir ayırım yoktur. Aksine, her iki tanım da kültürel pratiklerle inşa edilmektedir.

2.7. Evlilik İçi Cinsel Şiddetin Kültürel Kodlarına Eklektik Bakış: Simgesel, Yorumsamacı ve Postyapısalcı Yaklaşım

Her birey, içine doğduğu toplumda kaçınılmaz olarak bir sosyalleşme süreci yaşamaktadır. Tarihin her döneminde ve toplumdan topluma farklılık gösteren pratikler ve öğretiler her ne kadar farklı olsa da bireyin sosyalleşme süreci kaçınılmaz olarak gerçekleşmektedir. Bu sosyalleşme sürecinde birey içine doğduğu toplumun kültürel kodları, pratikleriyle birlikte şekillenmektedir. Davranışları, tutumları, tercihleri, eylemleri, inançları, değer yargılarını, düşünme biçimi ve daha birçok bireyi var eden bilişsel, davranışsal ve toplumsal süreci sosyalleşme sürecinden bağımsız değerlendirmek mümkün değildir.

Bourdieu (2018), bu sosyalleşme sürecinde, bireyin bilişsel şemasının toplumun nesnel yapılarıyla nasıl uyumlu olduğuna dikkat çekmektedir. Bu uyum, sonsuz olasılıkta ve hayatın olağan akışında; birbirinden bağımsız ya da benzer, sonsuz sayıda senaryoda kendini yeniden üretmektedir. Bedene, işlenen bu uyumun bireyin eğilimleri olarak tanımlar ve “habitus” kavramıyla açıklamaktadır.

Kuşkusuz bu sosyalleşme süreci ve bedenin eğilimleri eşitler arasında gerçekleşmektedir. Birey, savunmasız olarak doğduğu toplumun ilk olarak aile içinde ve sonra da diğer sistemlerle ilişkilendikçe toplumun iktidar ya da otoriter temsilleriyle tanışmaktadır. Doğal olarak algılanan bu eğilimler iktidar ilişkilerinden bağımsız değildir.

Bourdieu (2018), bu bağlamda habitusun şekillendiricisi olan, bu sosyalleşme sürecini bireyin doğumundan itibaren doğal bir akış içinde maruz kaldığı “sembolik şiddet” olarak tanımlamaktadır. Birey, doğduğu andan itibaren doğal bir akış içinde tahakküm ve iktidar araçlarıyla ilişkilenerken kendi varlığını ve iktidar ile olan ilişkisini iktidarın dilinden var eder. İktidarın dilinden kendini ve iktidarla arasındaki ilişkiyi tanımlama biçimi yalnızca iktidarların kurduğu tahakkümü pekiştirmekle kalmaz. Aynı zamanda bireyin kendisine dayatılan tahakkümü kendi algısı ve anlam dünyasında var ederek nesnel gerçeklik ve algılama şemasında bir uyum gerçekleşmiş olur. Başka bir ifadeyle sembolik şiddeti yeniden üretmesine neden olur.

Bourdieu'nun sembolik şiddeti işlemesindeki vurgunun şüphesiz en kritik noktası, bireyin kendisini ve iktidarla olan ilişkisini iktidarın diliyle tanımlamaktır. Bu vurgu, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin, kadına yönelik şiddetin yapısal nedenlerini anlamamıza ve tartışmamıza olanak tanımaktadır. Kadının toplumdaki konumunun ikincilleştirilmesinin bazı kök nedenlerinden birinin kadını ve kadına ait hakları, pratikleri tanımlama biçiminin ataerkil kültür pratiklerinden doğru gelmesidir. Böylelikle patriyarka ve ataerkil hegemonya her gün yeniden sayısız sembolik şiddet biçimleriyle birlikte yeniden üretilmektedir. Bu bazı durumlarda kadınlar tarafından da pekiştirilmektedir.

Douglas (2018), *Doğal Semboller* adlı eserinde, toplumsal beden ile fiziksel bedenin ele alınışının kısıtlanmasına yol açtığını ileri sürmektedir. Fiziksel bedenin bir

toplumun anlayışının taşıyıcısı olduğuna vurgu yapmaktadır. Toplumsal baskıların, yaşamın deneyimlendiği tüm alanlarda fiziksel bedenın nasıl taşıyıcısı olduğu ve bedenın formlarının toplumsal baskıları ifade ettiğine vurgu yapmaktadır. Aynı zamanda bedenın kültürel olarak detaylandırılan ve tanımlanan kategorilerinin de toplumun kavradığı kategorilerle güçlü bir ilişkisi olduğunu ortaya koymaktadır. Bu noktada Mauss'un bedensel tekniklerle ilgili araştırmasını ve Mauss'un ortaya koyduğu eylemlerin tamamının toplumsal öğretilerden geldiğini ve kültürel olarak öğretilen-öğrenilen beden denetimi yaklaşımını desteklemektedir. "Beslenmeden yıkanmaya, duruştan harekete, ve en önemlisi cinselliğe kadar her türlü eylem öğrenmenin etkisini taşır. Cinsel davranış kadar özünde toplumsal bir öğrenme süreciyle aktarılan hiçbir şey yoktur ve bu elbette ahlakla yakından ilgilidir (Douglas, 2018, s.133)."

Douglas (2018), Mauss'un bu görüşünü alarak daha da ileri götürmektedir. Bireyin bedeninin daima toplumsal olanın bir simgesi olduğunu, toplumsalı ele almadan beden üzerine bir düşünmenin bir yolu olmadığını savunur. Douglas, toplumsal bir denetleme ihtiyacının olmadığı durumlarda bedensel denetimin de buna paralellik göstereceğini tam tersi olarak toplumsal denetimin arttığı durumlarda, fiziksel beden üzerindeki baskının da artarak bunun bir ideolojiyi de besleyeceğini belirtmektedir. Bedensel ve toplumsal denetimler arasındaki uyumun ele alınmasının aynı zamanda ideoloji ve teoloji bağlamında da bir ele alma biçimi olacağını ortaya koymaktadır.

Henüz kız çocuğu iken kültürel bir inşa pratiği ile tanışmanın bir parçası olan regl, içinde yaşadığımız toplumun kültürel pratiklerinde hala tabu olmaya devam etmektedir. Kız çocuklara, aile ve toplum tarafından kültürel pratikler aracılığıyla regl döngüsüne göre düzenlemek zorunda kaldıkları bir sosyal ve bireysel yaşam inşa etmesi 'doğal bir sürecin gerekliliği' gibi dayatılmaktadır. Bu dayatma, kadının bedeninden ve menstural kanamasından dolayı kendisini "kirli", "hasta" olarak tanımlamasının

sağlanması ve toplum olarak tanımlanması aracılığı ile ona sınırlar çizilmesine neden olmaktadır.

Pratikte menstruasyon hakkında konuşmanın ev içinde ya da evin erkeklerinin yanında yasak ya da ayıp sayıldığı, regli konuşmamayı, kıyafetini menstruasyon gününe özel koyu renk seçmeyi, bu zamanlarda kalabalığa karışmakta çekince duyması gerektiği reglin “kirlenme”, “hastalanma” gibi adlandırılması ve bu adlandırmalarla kadının özel ve kamusal alanda ne yapıp ne yapamayacağını belirleyen bu sınırlandırmalar; kadın bedeninin kontrol edilmesini, yönetilmesini ve denetlenmesini de sağlamaya yaramaktadır. Örneğin; Toplumumuzda, inanç sistemiyle de bütünleşen regl tabusu, kadının menstruasyon döneminde “kirlenmiş” olması nedeniyle ibadet edememesi, ya da camiye gitmesinin önünde engel teşkil etmektedir.

Douglas (1966: 122), Sağlık ve Tehlike adlı çalışmasında reglin bazı toplumlarda ölümcül derecede uzak durulması gereken bir tehlike olarak görülebildiğini bazı toplumlardaysa böyle bir algının bulunmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla reglin kültürel bir inşa olduğunu savunmaktadır. Bedenin sınırlarından çıkan kan, tükürük yalnızca bedenin sınırlarını ihlal etmekle kalmaz aynı zamanda toplumun hangi sınırlarda kırılabilir olduğunu de bedenin sınırlarına atfedilenleri yansıttığını belirtmektedir. Dolayısıyla bedenin sınırlarının ihlali toplumun korkularını ve kırılabilirliklerini de ortaya çıkarmaktadır. Bu sınırlardan çıkan kan, tükürük, ter, vücuttan kopan deri, tırnak ve saç beden sınırlarını aştığı için marjinalleştirilmektedir. Tıpkı, toplumsal düzenin kırılabilirliğini açığa çıkarması dolayısıyla marjinalleştirilen fikirlere benzemektedir.

Geertz kültürü “anamlar ağı” olarak tanımlar. Kültürün biriminin simgelerden oluşan bir dilinin olduğunu ve bu dilin kamusal olduğu görüşündedir. Kültürlerin birbirinden farklı olması nedeniyle kültürleri tanımlamak üzerine yapısal söylemler

retmenin bir karşılığı olmadığını belirtmektedir. Simgelerin toplumsal ilişkilerle kavranılarak genelleştiğini belirtmektedir. Ayrıca, imgelerin insanların kavrayışlarının bir aracı olarak görmektedir. Örneğin; dini bir kültürel sistem olarak ele almaktadır ama aynı zamanda dinin kendi içinde de bir sistem kümesi olarak tanımlamaktadır (akt. zbudun, şafak & Altuntek, 2023).

Geertz'in kültürü bir metin gibi gördüğünü, kim tarafından okunduğuna bağlı olarak çok katmanlı anlamlar içerebileceğini belirtmektedir. Bu nedenle, gözlemlenip analiz edilmesi yerine okunarak yorumlanması gerektiğini vurgulamıştır. Bu görüşüne bağlı olarak da etnografin, bir katılımcı gözlemciden ziyade; bir yorumcu ve metinsel alim olması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bir etnograf, aktörlerin çok katmanlı ilettiği edimlerini ayırıtırarak anlamı aktörün dilinden ortaya koymalıdır. Bu çok katmanlı ileti edimlerini ayırıtırmak yoluyla kültüre bakmanın daha da derine bakmak ve aktörün perspektifini ortaya koymak olarak ele almaktadır. Geertz'e göre bu, "yoğun betimleme"dir. (akt. zbudun, şafak & Altuntek, 2023).

Bu erevede, Geertz'in (1973), yorumsamacı yaklaşımı, kültürel olguları yapısal ve sabit olarak değil, anlamla yüklü simgesel pratikler olarak ele almaktadır. Bu yaklaşım, özellikle evlilik, cinsellik ve şiddet gibi normatif sınırların içinde gizlenmiş toplumsal gerçeklikleri analiz etmek açısından önemli bir kuramsal araç sunar. Evlilik içi cinsel şiddet gibi sıklıkla görünmez kılınan ya da doğallaştırılan pratikler, yalnızca davranışsal düzeyde değil; o davranışların taşıdığı kültürel anlamlar, normatif beklentiler ve söylemsel örtüler üzerinden çözümlenebilir. Geertz'in "yoğun betimleme" yöntemi, bu bağlamda kadınların deneyimlerini kendi anlam evrenleri içinde çözümlemeye olanak tanır; böylece araştırmacı, yalnızca gözlemleyen değil, anlamları açığa çıkaran bir yorumcu haline gelir.

2.8. Kadın Bedeni ve Cinselliği Üzerindeki Kültürel Tahakküm Kurguları

Kadın bedeni birçok akademik alanda farklı ele alınmaktadır. Antropoloji, bedeni araştırma alanlarının merkezine koymaktadır, özellikle sosyal-kültürel antropolojiye göre beden, tek başına sonsuz bir araştırma alanıdır. Bedenin biyolojik evriminin yanında sosyal açıdan bütünsel bir ele alış şekliyle birlikte beden ediminin ne olduğu, kültürün, pratiklerin, ideolojinin, siyasetin, tahakkümün ve sınırların bedeni ele alarak nasıl açıklandığı antropologların ilgi alanlarının temelinden biridir.

Kadın bedeninin kültürel olarak nasıl inşa edildiği, hangi sembolik ve fiziksel denetim pratikleriyle kuşatıldığı ve bu kuşatmanın nasıl içselleştirildiği, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini anlamak açısından kritik önemdedir. Özellikle cinsel şiddet ve evlilik içi cinsel şiddet bağlamında, bu denetim mekanizmalarının kadınların bedenlerini nasıl disipline ettiği ve hangi normatif zeminleri meşrulaştırdığı sorusu, sosyal antropolojik yaklaşım için temel bir tartışma alanıdır. Bedenin, sembollerle ve iktidar yapılarıyla kesiştiği bu kültürel bağlam, şiddetin yalnızca bireysel bir deneyim değil; aynı zamanda yapısal, ideolojik ve kültürel olarak yeniden üretilen bir süreç olduğunu ortaya koyar.

2.8.1. Antik Dönemler: Yunan, Roma, Mısır

Antik dönemlerden itibaren bedenlerin kontrol altına alınması, insanların mekan kullanımları, topluluk, aile, akrabalık ya da devlet kurmaları ve yönetmeleri, ritüellerin aktarımı gibi birçok alanda belirleyici odak noktalardan biri olmuştur. Antik dönemlerde de beden bir muamma olarak görülmüş ve bedenin bilgisine erişmenin, bedeni araştırmanın biyolojik temellere dayandırılan kültürel ve toplumsal anlamda önemi her çağda olduğu gibi oldukça büyük olmuştur.

Antik Mısır'dan kalan Jumilhac Papirüs'ünde kadın ve erkek bedeni arasında, beden ısısına dayalı bir ayırım yapıldığı görülmektedir. Papirüste, “kemikler eril, et de

dişil ilkeye” atfedilir. Buna göre etteki yağın kadının soğuk kanından buna karşın da kemik iliğinin meniden geldiği söylenmektedir. Bununla birlikte kadın bedeni ve cinselliği aracılığıyla Tanrıçaların mitolojik hikayelerinde annelik kutsal kabul edilmiştir. (Sennet, 2006, s.35)

Sennett (2006), Antik Yunan’da kadın bedeni ve erkek bedeninin birbirinin zıttı olarak ele alındığını belirtmektedir. Aristoteles, “erkeğin hareket ve yaratım ilkesine, kadını ise madde ilkesine sahip.” olarak nitelendirmiştir. Aristoteles, adet kanı ve sperm arasında bir bağ kurmakta ve spermi yaratıcı nitelikte, adet kanını ise atıl olarak değerlendirmiştir. Aristoteles’in çalışmalarında, erkeklerin bedenleri sıcak, kadınların bedenleri ise soğuk bedenler olarak kodlanmıştır. Erkek bedenleri sıcak bedenler olarak kabul edildiğinden onlara bedenini sergileme alanı tanınmış ve çıplaklığın öğretildiği, övüldüğü ve bir yurttaşlık geleneğine dönüştürüldüğü bu yurttaşların özgür bireyler olarak kabul edilmesi anlayışı hakim kılınmıştır. Kadınlar ise, soğuk bedenleri ile birlikte evlerin içine dizlerine kadar inen tuniklerle ve dışarıya çıktıklarında da daha uzun tuniklerle bedenlerini gizlemek zorunda bırakılmıştır.

Antik dönemin vücut ısısına dayalı olarak tanımladığı roller onur ve utanç kavramlarıyla yakından ilişkili inançları da beraberinde getirmiştir. Eril olanın sıcak, güçlü ve siyaset yapan girişkenliği; kadınlara ve kölelere dişil, pasif ve soğuk anlamlar yükleyerek insani değerlere dayalı bir hiyerarşi geliştirerek bireyleri kategorize etmiştir. (Sennet, 2006 s.36)

Bu farklılık cinsellikte de inşa edilen ayrımları beraberinde getirmiştir. Sennet, bir erkekle başka bir erkeğin sevişmesi, ayakta iki eşit yurttaşın sevişmesi olarak tanınırken; bir kadın ve bir erkeğin cinselliğinde ise daima kadının erkeğe tabi olduğunu gösteren pozisyonlarda cinsellikte pasif olarak resmedilmesine dikkat çeken Kenneth Dover’in çalışmalarını incelemiştir. Cinselliğin toplumsal pratiklerle inşa edildiği

burada somut şekilde görülmektedir. İki eşit erkeğin ayakta sevişmesinde sürtünme tarif edilirken; bir kadının içine girilmesi veya bir “efemine” erkeğin içine girilmesini istemesi onu kültürel olarak kurgulanan erkekliğe tabi konuma geldiklerinin göstergesi olarak anlaşılmaktadır (Sennett, 2006: 41).

Antik Yunan’da güç, sıcaklık, siyaset yapan yurttaş erkek bedenlerinin onur ile kadın bedenininse soğuk, pasif, cinsel birliktelik ve mekan kullanımı olarak evlerin içinde olmaları gibi etmenlerle utançla özdeşleştirilmiştir. Antik Yunan’da kadın bedeni, kültürel olarak kontrol altına alınması gereken bedenler olarak inşa edilmiştir.

Antik Roma’da ise, Antik Yunan’ın bedeni ele alış biçiminde tıp ve mitolojik bağlamdaki etkilerini görmek mümkündür. Antik Yunan’da erkek bedeninin estetik ve güzelliğine yapılan vurgu Antik Roma mimarisine de büyük ölçüde yansıtılmıştır. Bununla birlikte, Antik Roma’da bedenin estetikliği ve mükemmelliği kadar güç ve bedenin disipline edilmesi daha çok ön plana çıkmıştır.

Margaryan’a (2019) göre, Antik Roma’da, Antik Yunan’daki cinselliğin akışkanlığı bilinmekle birlikte gündelik hayatı ve sosyal statüyü “penetrasyon”a göre belirlediklerini görmek mümkündür. Penetrasyonu yapan erkek aktif; pasif olan ise köle, genç erkek ya da kadındır. Bu durum toplumsal statünün skalasını da belirlemektedir.

Bu toplumsal statüde kadına Antik Yunan’a göre daha fazla hak tanınmış olsa da yine erkeğin denetiminde bir beden ve cinsellik algısından söz etmek mümkündür. Kadınların itaatinden ve sadakatinden şüphe duyulmazken, erkeklerin evlilik dışı ilişkileri tolere edilmektedir. Özellikle Augustus döneminde kadınların evlilik dışı ilişkilerinin ciddi şekilde cezalandırılması hukuki metinlerde belirtilmiştir. Kadın bedeni, doğurganlığı ile Roma’ya özellikle erkek yurttaşlar kazandırmaya yarayan kimseler olarak tanımlanmaktadır. Kadın bedeninin ve cinselliğinin tüm bu nedenlerle

erkeğin hakimiyetinde olması, denetim, disiplinin toplumsal düzenin, iktidar ve tahakküm ilişkilerini göstermektedir.

Bu tarihsel temeller, kadın bedeninin günümüzdeki kültürel ve hukuki konumuna da ışık tutmaktadır. Thomas Laqueur'un (1990), ortaya koyduğu "tek cinsiyet modeli", bu dönemden 18. yüzyıla kadar, kadının erkek bedeninin eksik bir versiyonu olarak görülmesini açıklamaktadır Galen'in ortaya koyduğu çalışmalarını, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* çalışmasında detaylı olarak ele almıştır. Laqueur, Galen'in kadınlar ve erkeklerin üreme organları arasında bir fark olmadığını ancak, kadınların yeterli "hayati ısıya" sahip olmaması nedeniyle üreme organlarının erkeklerinkinin aksine içlerinde olduğunu belirtmiştir. Bu bağlam, biyolojik olmaktan ziyade, kadın bedeninin edilgenliğinin kültürel anlamda nasıl inşa edildiğini ortaya koymaktadır. (Laqueur, 1990: 4).

Tüm bu tarihsel ve kültürel beden inşaları, günümüzde kadınların cinselliklerinin nasıl kontrol edildiğini, bedenlerinin nasıl kutsal, kirli ya da denetlenmesi gereken bir alan olarak kurgulandığını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Kadın bedeninin toplumsal olarak pasifleştirilmesi ve "erkek-yurttaş" karşısında ikincilleştirilmesi, evlilik içi cinsel şiddetin neden toplumsal olarak görünmezleştirildiğini de açıklar. Cinsellik yalnızca iki beden arasındaki bir eylem değil; aynı zamanda bir tahakküm, denetim ve sembolik şiddet alanıdır (Bourdieu, 1998; MacKinnon, 2020). Evlilik, kadının cinsel rızasını sürekli varsayan bir kurum olarak bu tarihsel arka planı günümüzde de sürdürmektedir.

2.8.2. Antik Dönemden Tek Tanrılı Dinlerin Erken Dönemlerine Kadın Bedeni ve Cinselliğinin Denetimi

Tarih boyunca toplumların taşıdıkları kültürel varsayımlar ve yapısal dinamikler, kadın bedenine yaklaşımı dönüştürmüştür; biyolojik farklılıklar, zamanla sosyal normlara ve ahlaki denetim mekanizmalarına temel oluşturmuştur. Kadın bedeni çoğu zaman hem

üretici (doğurgan) hem de denetlenmesi gereken bir alan olarak görülmüştür. Örneğin, erkeğin gebelikle çok az ilgili olduğunu ya da hiç ilgili olmadığını düşünen toplumlar gibi, kadın bedenini yalnızca bir erkeğin taşıyıcısı olarak gören topluluklar mevcuttur (Kenny & Smillie, 2015).

Kadın bedeni, patriyarkal kültürlerde sınırlandırılması, eğitilmesi ve gerektiğinde cezalandırılması gereken bir varlık olarak tanımlanmış; bu yaklaşım, kadınların bedenlerine yönelik hegemonik araçların temelini oluşturmuştur. Ortner (1974), kadınların doğa ve erkeklerin kültür ile ilişkilendirilmesini, cinsiyet temelli asimetrinin kültürel meşruiyetini açıklamak için kullanır. Kadın burada doğa ile özdeşleştirilir; denetlenemeyen, içgüdüsel ve kaotik olarak kodlanır. Bu çerçevede doğa, erkek akli tarafından ehlileştirilmesi gereken bir güçtür ve bu anlayış kadının cinselliğini doğrudan denetim altına almanın gerekçesi haline gelir.

Kadın ve doğa arasında kurulan bu sembolik bağ, "doğa ana" gibi dilsel kalıplarla günümüzde dahi sürdürülmektedir. Kadının emek ve beden performansı; şefkat, doğurganlık, besleyicilik ve bakım verme gibi rollerle harmanlanır. Bu metaforik temsiller, kadını hem üretici bir kaynak hem de kolektif ahlaki değerlerin taşıyıcısı olarak konumlandırır. Berktaş'a göre, ataerkil sistemler, tarihsel ve kültürel olarak farklılıklar gösterse de temelde kadının bedenini, emeğini ve cinselliğini denetleyerek toplumsal düzeni kurar (Berktaş, 2000: 24).

Bu denetim biçimi, özellikle tek tanrılı dinlerin ortaya çıkmasıyla yeni biçimler kazanmıştır. Antik dönem tanrıçaları (İnanna, İştar, Astarte, Demeter gibi) kadın bedenini kutsal bir güç olarak yüceltirken, Musevilik, Hristiyanlık ve İslam gibi tek tanrılı dinlerde bu güç yerini, eril bir Tanrı'nın otoritesiyle yapılandırılmış normatif cinsellik anlayışına bırakır. Bu dinlerde kadının bedeni artık "şehvetin kaynağı" ve "düşüşün nedeni" olarak kodlanır. Hristiyanlıkta Havva figürü, ilk günahın taşıyıcısı

olarak kadının ahlaki zayıflığının ve itaatsizliğinin simgesi haline gelir (Ruether, 1983). Bu durum, kadın bedenini bastırılması gereken bir alan olarak tanımlar.

Musevi dini hukukunda (Halakha), kadının regl dönemi “niddah” olarak tanımlanmış ve bu süreçte kadın hem ritüel olarak hem de sosyal olarak dışlanmış (Fonrobert, 2000). İslam’da da benzer biçimde hayız döneminde kadınla cinsel ilişki haram sayılır; bu durum, kadının bedenine yönelik normatif sınırlamaların dini meşruiyetle pekiştirilmesine örnek oluşturur. Tesettür, kadın sesinin fitne olarak görülmesi, kadının mahremiyet alanlarına dair düzenlemeler, kadının görünürlüğü sınırlandırarak aynı zamanda cinselliğini de denetim altına alır (Mernissi, 1987).

Bu süreç, sadece bireysel bedensel sınırlamalarla değil, aynı zamanda toplumsal düzenin kurulmasıyla da ilgilidir. Kadın bedeni aile yapısının, namus anlayışının ve toplumsal ahlakın sembolü haline getirilir. Oakley’nin (1974) belirttiği gibi, kadınlar evlilik kurumu içerisinde erkeklerin cinsellikle ilgili taleplerini karşılamak ve çocuk doğurarak toplumsal yeniden üretimi sağlamakla yükümlü kılınmıştır. Bu çerçevede cinsellik, erkeğin taleplerini karşılayan ve hiyerarşik ilişkileri pekiştiren bir pratik haline gelirken, kadın bedeni de bu pratik aracılığıyla denetlenmiş olur.

Kadın bedeni aynı zamanda bir disiplin alanına, hatta cezalandırmanın görselleştirildiği bir mekana dönüşür. Foucault’nun biyopolitika kavramsallaştırması burada aydınlatıcıdır: iktidar, bedeni düzenleyerek toplumları biçimlendirir (Foucault, 1978). Tek tanrılı dinlerin biyopolitik düzeni, kadının cinselliğini hem bastırmakta hem de evlilik ve annelik yoluyla yeniden üretmektedir.

Bu bağlamda kadın bedeni, yalnızca bireysel bir mülk değil; aynı zamanda bir kültürel proje ve toplumsal yapı taşı haline gelir. Cinsellik, denetim ve ceza ile örülen bir ahlaki düzenin parçası haline getirilirken, kadın bedenine yönelik kısıtlamalar dinsel, hukuksal ve kültürel alanlarda iç içe geçerek kadınların toplumsal rollerini sınırlar.

Bu tarihsel ve kuramsal arka plan, kadın bedeninin ve cinselliğinin farklı kültürel ve dinsel kodlarla nasıl şekillendirildiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu yapıların etkisi yalnızca tarihsel bağlamlarla sınırlı kalmaz; günümüz kadınlarının deneyimlerinde, bedene ve cinselliğe dair bu normatif miras hala etkisini sürdürmektedir. Kadınlar, evlilik ve aile kurumları içinde bedenlerine ve cinselliklerine yönelik denetimi kimi zaman doğrudan bir baskı, kimi zaman ise içselleştirilmiş normlar aracılığıyla deneyimlemektedir. Bu noktada, kadınların bu düzeni nasıl algıladıkları, bu denetimle nasıl başa çıktıkları ve hangi karşı stratejiler geliştirdikleri soruları önem kazanmaktadır. Aşağıda yer alan saha verileri, kadınların evlilik içinde yaşadıkları cinsel şiddet deneyimlerini ve bu deneyimlerin bedenle, cinsellikle, normlarla ve iktidarla kurduğu ilişkileri anlamaya yönelik bir zemin sunmaktadır. Görüşmeler, kadınların bu normatif yapılarla nasıl müzakere ettiğini, sessizlikle ya da dirençle nasıl yanıtlar verdiğini açığa çıkararak, teorik çerçeveyi sahadan gelen anlatılarla örmeye olanak tanımaktadır.

2.8.3. Modernleşme Sürecinde Kadın Bedeninin ve Cinselliğinin Denetimi

İnsanın modernleşme sürecinde kadın bedeni ve cinselliğinin denetiminin kökleri tek tanrılı dinlerin erken dönemlerinden antik döneme kadar uzanmaktadır. Bu tarihsel süreçte kadının konumunun bedeni ve cinselliği aracılığı ile ikincilleştiren normlar, modernleşme sürecinde de dönüşüme uğrayarak devam etmiştir. Modernleşme sürecinde iktidarın ideolojik, politik ve kültürel olarak bedeni şekillendirmeyi, denetlemeyi içermektedir. Bu denetlemeler bireylerden kopuk ve soyut değillerdir. İktidarın bedenler üzerindeki denetiminin günlük pratiklerin farkında olduğumuz ve olmadığımız her noktasına sızmaktadır. “Ama ben iktidar mekanizmasını düşündüğümde, iktidarın bireylerin tohumuna kadar ulaştığı, bedenlerine eriştiği, hal ve tavırlarına, söylemlerine, öğrenimlerine, gündelik yaşamlarına sindiği kılcal var olma biçimini düşünüyorum.” (Foucault, 2000, s. 23)

Modern ulus-devlet kurgusunda, kadın bedeni hem modernleşmenin hem de yeniden üretimin temel gündemlerinden biri haline gelmiştir. Kadın bedenine yeni politik anlamlar yüklenmiş ve biyolojik üretim ve bakım emeği rolleriyle birlikte bir ideolojinin hem taşıyıcısı hem yeniden üreticisi olması tasarlanmıştır. Berktaş'a (2003) göre, ulus-devlet yapılanmasının kadınları dışlamaya devam eden ve kendini "erkek kardeş" olarak kodlayan bir noktadan kadınlara doğru seslenmektedir. Bu ulus devlet ve erkek kardeş yaklaşımına göre kadınlar ulus-devlet kurgusuyla alacakları eğitimde, aile ve toplumun ahlaki ve daha iyi anneleri olarak tasvir edilmiştir. Bu tasviri ataerkil kültürel yapı içinde gerçekleştiren erkek kardeş, kadınlara hiç çekinmeden ayrımcılık uygulamaya devam etmiştir (Berktaş, 2003, s. 90-92).

Kandiyoti (1997), ulus ile "ötekiler" arasındaki farkın kadın cinselliği ile yakından ilişkili ve kadın cinselliğinin denetimiyle arasındaki ilişkiye vurgu yapmaktadır. Ona göre, ulus devlet söylemi vatani korunması gereken kadın olarak temsil eden söylemlerine dikkat çekmektedir.

Ulus-devlet kendi ideolojik yapısının uzantısında kadın bedenini modern tıbbın içinde erkek egemen bilgi üretimiyle denetim araçlarını da geliştirmiştir. Kadın bedeninin erkek egemen bir sistemde nesneleştirilerek doğum, regl ve cinsellik üzerindeki kontrolünü artırmıştır.

Modernleşen tıbbın kadın bedenini nasıl ele aldığı konusunda çalışmaları bulunan Antropolog Emily Martin (1992), modern tıbbın yumurtayı "pasif" ve kadının aylık periyodunu ise "israf" ve başarısız üretim olarak tanımladığını ortaya koymaktadır. Oysa aynı tıp dilinde sperme güç, yumurtaya atfedilen pasifliğe karşı aktiflik atfedildiğine vurgu yapar. Modern tıbbın bu söyleminin ve vurgularının sosyal ve kültürel yapının düzenlenmesine olan etkisini ortaya çıkarır. Tıbbın, kadın bedenini araçsallaştırarak nasıl tahakküm altına aldığını açıklamaktadır.

Bourdieu (2018), tahakkümün dışsal ve içsel anlamda birbirini nasıl yeniden ürettiğini “habitus” kavramıyla açıklamaktadır. Habitus, içselliğin dışsallaştığı ve dışsallığın içselleştiği bir bağlamda bu uyumun yeniden üretilmesine yarar. Bilişsel yapılarla nesnel yapıların bu harmonisiyle sayısızca pratik yeniden üretilir. Birey, bireysel eylemlerin toplumsal, nesnel yapılarla olan ilişkisini bir plan ve program dahilinde önceden belirlenmiş ve tanımlanmış şekilde gerçekleştirmez. Tam olarak içinden öyle gelerek eylemesi ve sayısızca hazırlıklı olduğu durumla nesnel yapıya uyumlu davranması olarak açıklar.

Bourdieu (2018), Cezayir’de yaptığı çalışmasında habitusu pratikler ve gündelik hayatın deneyimlenmesi üzerine açıklarken bedeni ve bedensel deneyimleri çalışmasının merkezine koymaktadır. Kadınlara ait mekanların ev, bahçeler olduğu ve erkeklerin nasıl dışsal mekanlarda olması gerektiği, bir erkek eğer evde fazla zaman geçiriyorsa o erkeğe neden soru işaretiyle bakması gerektiği böylelikle mahremiyetin ve siyasal ve kamusal yaşantının nasıl kurgulandığını gözler önüne serer. Bedensel deneyimler aynı zamanda mekanla ve dolayısıyla nesnel yapılarla bütünlüktedir. Toplumun organizasyonunda bu bedensel deneyimlerde çıplaklık tabudur, cinsellik yalnızca mahrem olanla ilişkilendirilmez aynı zamanda zaten akıldan bile geçirilmez olmalıdır. Bu düzenlemenin beden yoluyla en belirgin örneklerinden biri ergenlik çağına giren bir kız çocuğunun memeleri belirginleşmeye başladığında onu sıkı korselerle sararak evin erkeklerinin yanında kollarıyla gizlemesidir.

Kadının modernleşme sürecinde de bedeni ve cinselliği farklı dinamiklerle şekillenmiş olsa da ulus-devlet aracılığıyla dönüşen ama devamlılığı sağlanan ataerkil kültür pratikleri, öğretiler, erkek bilgi üretiminin otoriteleştiği tıp, dini yapıların erken dönemlerden sonra sürmeye devam eden anlayış ve bireyleri şekillendirme biçimleriyle günümüze kadar uzanmıştır. Günümüzde kadın bedeninin ve cinselliğinin denetimi neoliberal politikaların pratiğe dönüşmesi, biyomedikal teknolojilerin daha da

çeşitlenmesi, dijitallık, tüketim ideolojileri, heteronormatif cinsel ahlak aracılığı ve nüfus politikalarıyla yeniden üretilmektedir. Kadın bedeni ve cinselliğinin denetiminin yeniden üretilmesi böylelikle yalnızca aile, din ve toplumunun geleneksel ataerkil yapılarıyla sınırlı kalmamış; popüler kültür ve çeşitlenen tüketim ilişkileri içinde dönüşmeye devam etmiştir.

2.8.4. Modern Toplum ve Tıp Kışkacında Kadın Bedeni

Modern toplumda bilim, özellikle tıp disiplini, uzun yıllar boyunca erkek egemenliğinin otoriter bir temsil alanı olarak şekillenmiştir. Bu durumun arkasında doğa/akıl, duygu/mantık, özel/kamusal gibi ikili karşıtlıklarla kurulan eril bilgi yapıları bulunmaktadır. Bu ikili karşıtlıklar kadını doğa ve duyguyla, erkeği ise akıl ve kültürle özdeşleştirmiş; bu da kadın bedenini özel alanla sınırlandırırken erkekleri kamusal ve bilimsel alanda otorite konumuna taşımıştır.

Özellikle modern tıbbın gelişimiyle birlikte kadın bedeni, bilgi nesnesine dönüşmüş; kadınlar kendi bedenleri hakkında bilgi üretme ve söz söyleme hakkından dışlanmışlardır. Michel Foucault'nun (1973) “biyoiktidar” kavramı bu durumu açıklar niteliktedir: Bedenler artık yalnızca disipline edilmez, aynı zamanda normatif olarak üretilir ve yönetilir. Bu disiplinin merkezinde özellikle kadın bedeni yer alır. Doğurganlık, regl, gebelik ve menopoz gibi biyolojik süreçler medikalize edilerek “anormal” ya da “bozuk” addedilir ve tıbbi denetim altına alınır.

Emily Martin (1992), modern tıbbın kadın bedenini özellikle doğum ve menstruasyon gibi süreçlerde “pasif, başarısız ve yardıma muhtaç” bir yapıda tanımladığını ve bu anlatının kadınları hem tıbbi hem toplumsal olarak bağımlı kıldığını savunur. Regl ve menopoz gibi süreçlerin kültürel anlamı silinmiş; yerlerine yalnızca biyomedikal açıklamalar konmuştur. Bu süreçler, ataerkil tıbbî söylem tarafından patolojikleştirilmiş ve kadınların bedenleri üzerinde hak iddia edilmiştir.

Susan Bordo (1993) ve Sandra Bartky (1990) kadın bedeninin modern toplumda estetik, bakım ve güzellik normları yoluyla disipline edildiğini ortaya koyar. Bordo, kadın bedeninin “bakılmak için var olan” bir yapıya dönüştürüldüğünü; Bartky ise bu estetik standartların içselleştirilmiş bir denetim biçimi olarak işlediğini savunur. Kadınlar, zayıf, düzgün hatlara sahip, sağlıklı, genç ve engelsiz beden normlarına uymaya zorlanır. Bu normların dışına çıkan kadın bedeni ise değersiz, kontrolsüz ve hatta “tehlikeli” olarak konumlandırılır.

Susan Bordo, modern kadın bedeninin tüketim, diyet ve güzellik baskılarıyla nasıl denetlendiğini vurgular. Antik Yunan’da tunikle örtülmesi gereken kadın bedeni, bugün ince, düzgün ve çekici olma zorunluluğu ile kuşatılmaktadır. Bu da göstermektedir ki kadın bedeni tarih boyunca disiplin, utanç ve itaat üçgeninde yeniden inşa edilmiştir (Bordo, 1993)

Neoliberal dönemle birlikte bu denetim, “zgrleşmiş kadın” mitiyle maskelenmektedir. Reklamlar, sosyal medya, estetik cerrahi uygulamalar ve dijital platformlar aracılığuyla kadınlara kendi bedenlerini arzulanabilir hale getirmeleri ğtlenmekte, bu süreç bir “z bakım hakkı” olarak sunulmaktadır. Ancak bu hak, erkeğin arzusunu tatmin edecek bir bedenin yeniden ve yeniden üretilmesine hizmet eder. Bu bağlamda Helen Donnan ve Fiona Magowan (2023), kadın bedeninin modern toplumda estetik cerrahiyle “satın alınabilir” bir nesne haline geldiğini ve bunun erkeğin arzusu temelinde şekillendiğini belirtmektedir.

Kadın bedeni yalnızca medikal ya da estetik bağlamda değil, aynı zamanda cinsel özne olma hakkı bakımından da tahakküm altındadır. Kadının cinselliği, hem özel hem de kamusal alanlarda disipline edilirken, cinsel öznelliği ikincilleştirilir. Bu durum özellikle evlilik kurumu içinde cinsel şiddetin grnmezleşmesini doğurur. MacKinnon’un (2020) da belirttiğu gibi, evlilikte kadın bedeni üzerinde önceden

verilmiş bir rıza varsayımı söz konusudur ve bu varsayım, kadının maruz kaldığı cinsel şiddetin şiddet olarak tanınmasını engeller.

Kadın bedeninin hem modern tıbbi otorite hem de piyasa dinamikleri tarafından şekillendirilmesi, kadınların cinselliği, arzu nesnesi olarak konumlandırılması ve kendi bedeni üzerinde söz söyleme hakkından yoksun bırakılması, ataerkil sistemin güncel araçlarla sürdürülmekte olduğunu göstermektedir. Feminist kuram, bu durumu yalnızca kadın bedeniyle ilgili estetik, sağlık ya da toplumsal pratikler üzerinden değil, aynı zamanda kadınların cinsel özneliği, şiddete karşı özsavunma hakkı ve rıza kapasitesi bağlamında da tartışmaya açmaktadır.

3. ARAŞTIRMA BULGULARI

3.1. Tanışma: Görüşülen Kadın Profilleri ve Sosyo-kültürel Arka Planlar

Görüşmeci 1:

Görüşme yaptığım ilk kadındı. Telefon yoluyla çevrimiçi görüşmenin kendisi için daha uygun olduğunu belirtmişti. Randevulaştık ve randevu saatimizde onu aramamı bekledi. Tıpkı evine girmek için zile basan bir misafir gibiydim. Görüntülü aramamı yanıtladı. Hemen ellerinin iki tarafından başörtüsünü ve gömleğini düzeltti. Görüşme için özellikle hazırlandığını ve giyindiğini, telefonda onunla sohbet havasında bir görüşmede onun deneyimlerini anlamaya çalışacağımı söylediğim için kendisine bir de türk kahvesi yaptığını söyledi. Beni mutfağında karşıladı. Görüşmeyi kabul ettiği için teşekkür ettiğimde, görüşme öncesinde telefonla tanıştığımızda da kurduğu cümleyi kurdu. Kuzenininki arkadaşım olmasaydım bu konuda asla görüşme yapıp kabul edip konuşmayacağını, insanlara güven olmadığını söyledi. Sosyal hizmet uzmanı olduğum için de kuzeni ona “nasıl işlerle” ilgilendiğimi anlatmış. Bunu bildiği için görüşmeyi kabul ettiğini de ekledi.

26 yaşında ve 3 yıldır evli. Görücü usulü bir evlilik yaptığını söyledi. “Öyle denk geldi” dedi. Eşini gördükten sonra içi çok ısınmış. Aileler de son aşamada anlaşınca bir yıl nişanlı kalmışlar ve sonra da düğünleri olmuş. 23 yaşında evlenmiş. Ön lisans mezunu ama okuduğu bölümle ilgili hiç çalışmamış. Kendini tanıtırken Kürt ve Sünni olduğunu söyledi. Kendisini, “ev hanımı” olarak tanımlıyor.

Sekiz kardeş olduklarını söyledi. Bir kardeşinin daha evli olduğunu ve kalan 6 kardeşinin de anne ve babalarıyla yaşadıklarını söyledi. Evli olan kardeşi başka bir şehirde yaşıyormuş ama kendisi anne ve babasına yakın oturuyormuş.

Görüşmeci 2:

Kendisi ile iletişime geçtiğimde, çevrimiçi görüşmenin daha uygun ve rahat olacağını söylediğinden onunla randevulaştık. Görüşme için evde yalnız olduğu bir zamanı tercih etti. Saatimizi ve günümüzü evli olduğu erkeğin evde olmadığı bir zamana göre ayarladık. Görüşmeye başlamadan önce kendisine teşekkür ettim. “Kadınlar için böyle bir konuyu ele aldığımız için asıl ben teşekkür ederim.” dedi. Görüşme esnasında sigara içmesinin bir sakıncası olup olmayacağını sordu. Sakıncası olmayacağını söylediğimde bir sigara yaktı ve kendini tanıtmaya başladı.

31 yaşında, üç yıldır evli. Eşi ile liseden arkadaş olduklarını ama o dönemde sevgililik ya da duygusal bir yakınlıklarının olmadığını söyledi. Üniversite döneminde birbirlerini sosyal medya uygulamaları üzerinden takip etmeye başladıklarında yeniden iletişim kurduklarını, aralarında duygusal bir yakınlaşma olduğunu söyledi. Üniversite bittikten sonra 27 yaşında bir yıl nişanlılık dönemi geçirdiğini ardından da düğün töreni sonrasında evlendiklerini söyledi. Üniversite mezunu olduğunu ama mesleğini yapmadığını ifade etti. “Çocuk yok.” dedi kendini tanıtırken ve bir süre derin nefes aldı. Büyük bir şehirde doğmuş ve büyümüş ama üniversiteyi küçük bir ilde okumuş. Kendisini inançsız olarak tanımlıyor ama ailesinin Alevi olduğunu söyledi. “Ailem inançlı ama din bizim için ‘kültür’ gibi... Ben inançlı biri değilim. Benim için annemin söyledikleri din yerine geçmiş. Birileri yanmaktan korkuyor, ben annemden yiyeceğim dayaktan.” diyor.

Görüşmeci 3:

Görüşmeci 2, beni görüşmem için bu tanıdığına yönlendirdiğinde onunla görüşeceğimden neredeyse emin olmak istemişti. Deneyimleri, evlilik içinde ve kadın doğum servislerinde çarpıcı bir benzerlik taşıyor. Görüşmenin ilerleyen aşamalarında

aralarında sıkı bir dayanışma olduğundan ve hikayelerinin benzerliğinden neden ısrarla yönlendirildiğimi çok daha iyi anladım.

Görüşmeci 3, 31 yaşında, büyükşehirde doğmuş ve büyümüş. Üniversite mezunu ve aynı zamanda kendi alanında da yüksek lisans derecesine sahip. Bir yaratıcının olduğuna inandığını ama herhangi bir dine inanmadığını söyledi. Enerjiye inandığını ekledi. İnanç konusunda ailesinde annesinin de kendine benzediğini ya da daha doğrusu kendinin annesine benzediğini söyledi. “Bizim evde babam Müslüman diyebiliriz. Aleviyiz.” diye ekledi.

Bir iş için evli olduğu erkekle yurt dışına taşınmış. Evli olduğu erkekle üniversitesi bittikten sonra tanışmış. Okulu bittikten sonra, çalışmak için yaşadığı ülkeyi değiştirmiş. O zaman sevgilisi olan kocası da onunla birlikte yurt dışına taşınmış. Evlenmeden önce üç yıl birlikte yaşamışlar. Şimdi çalıştığı şirkette mutlu olduğunu ama evli olduğu erkeğin vatandaşlık almış olmasına karşın kendisinin vatandaşlık işlemlerinin henüz bitmediğini bu nedenle kaygılı ve gergin olduğunu söyledi.

Vatandaşlık işlemlerinin ortalama ne zaman biteceğini sorduğumda bunu sabırsızlıkla beklediğini söyledi. Bu konunun son yıllarda belki de onu en çok zorlayan konulardan biri olduğunu söyledi. “Madem şiddet konuşacağız o zaman anlatayım. Şiddet türlerinin hepsini yaşadım ben. Vatandaşlığı da bu yüzden bekliyorum. O gelmeden boşanma davası açamıyorum.” dedi.

Görüştüğümüz esnada boşanma kararı aşamasında olduğundan yaklaşık bir ay önce evli olduğu erkeğin evden ayrıldığını ve kendisinin yalnız olduğunu söyledi. Evli olduğu erkekle anlaşmış, vatandaşlık süreci bitene kadar aynı evi paylaşacaklar ya da öyle görüneceklermiş. Boşanma davası açılmayacak ama erkek de her fırsatta evden uzak olacakmış. Tam bunu söylediği anda donup kaldı. Evde kameraların olduğunu, bu kameraların aynı zamanda ses de ilettiğini ve ayrılmayı düşündüğü kişinin kameralara

telefonuyla uzaktan erişiminin olduğunu söyledi. Panikle onları kapatmak için izin istedi. “Elbette” diyebildim sadece. Koşarak gitti, ben kameranın karşısında bekliyordum. O an bir fotoğrafa bakıyor gibi hissettim ya da bir durum filminin öylece sessizlik içinde duran, bir sahnesine... Ev oldukça modern ve spor bir tasarıma sahipti. Işıklar parlaktı. Telefonun bulunduğu açıdan gördüğüm salona bakarken aklımdan şu sorular geçiyordu. O kameralar evin güvenliği için miydi? Evin güvenliği bahane edilerek kadını kontrol etmek ve denetlemek için miydi ya da hem evi hem de kadını mı kontrol etmek, denetlemek için miydi? Boşanma davası için beklemek kadının vatandaşlık alabilmesi için görünüyordu. Araya giren bu zaman yalnızca kadının elde edeceği vatandaşlık için onun faydasına mıydı?

Kadının yüzündeki panik, koşarak kamerayı kapatmaya gitmesi... Bir süredir orada olmayan erkeğin, ayrılmak isteyen kadının evdeki her sesini okyanus ötesinden duyması bunun yanında evdeki her hareketini 7/24 görebilecek olması ihtimali; kadının boşanmak istemesine rağmen hayatının, evinin ve bedeninin nasıl denetlendiğinin en çarpıcı örneklerinden biriydi. Bu durum, aynı zamanda dijital şiddet ve psikolojik şiddetin iç içe geçmesi demektir.

Yeniden kameranın karşısına geçtiğinde, “Özür dilerim.” dedi. Özür dileyen bir durum olmadığını bu durumu paylaştığı için teşekkür ettiğimi söyledim. Aklımdaki tüm soruları ve şaşırma hissi bir kez daha somutladı: “Bu şartla evden ayrılıp beni yalnız bırakmayı kabul etti. Kameralar hep açık olacak dedi, ben de yeter ki gitsin diye kabul ettim.” dedi. Ailesi, yakın arkadaşları ve ona destek olabilecek başka kişilerle telefonda konuşup konuşmadığını merak ettim. Nasıl yaptığını sordum. “Saat farkından faydalanıyorum onun uyuduğunu bildiğim saatte yapıyorum konuşmalarımı ya da dışarıda...” dedi. Görüşme yaptığımız saat için kameranın kapalı olmasının kendisi için sorun olup olmayacağından emin olmak istedim. Burada “sorun” dediğimiz şey kadının denetlenmesine şiddet konuşmak üzere “ara vermektir”. Bunu sormak ikircikli bir

duyguydu. Teyit ettiğim şey ataerkinin kendisi, hegemonik ilişkiler ve kadına yönelik şiddet değil miydi? “Bir şey olmaz bu saatlerde bakacağımı sanmıyorum belki uyuyordur ama sorarsa elektrikler gitti derim.” dedi. Boşanma isteği, vatandaşlık ve iş yaşantısında sorunsuz olsun diye bunu kabul etmek zorunda kaldığını söyledi. Görüşmemiz boyunca dijital ve psikolojik şiddet bir süreliğine kesintiye uğramıştı.

Görüşmeci 4:

Dört abinin olduğu bir evde evin en küçüğü olarak yetişmiş. 39 yaşında, lise mezunu, evli ve iki çocuk annesi olarak kendini tanımlıyor. 15 senelik evli, büyük çocuğu 14; küçük ise 5 yaşında. Eşiyle bir arkadaşı aracılığıyla tanışmış. Eşiyle tanıştıktan 2 ay sonra nişanlandıklarını, 6 ay sonra da evlendiklerini söyledi. “Şimdi düşününce ne çabuk olmuş... Evlilik meselesi yani...” diyor.

İnanç sistemini anlamaya çalıştığımda “İnançlıyım. İslamiyet’e göre büyüdüm ama çok katı değil. Nasıl desem, ‘orta yolda’ büyüdüm.” dedi.

Ekonomik zorluklardan dolayı küçük çocuğunun kreşinde işe başlamış. Okulun temizlik, çay servisi gibi işlerini yapıyor. Yöneticilerinin çok anlayışlı olduğunu söylüyor. Başka yerlerde de iş aramış ama hem çocukların bakımına yetişebileceği hem de para kazanabileceği uygun bir iş bulamamış. “Çocuğumun okuluna girdim orada çalışıyorum. İş bulamayınca mecburi...” diyor. Bu mecburiyet hissinden sanki pek hoşnut olmadığını anlıyorum. Fakat bunun detayı araştırmanın konusu ile doğrudan ilgili olmadığından ve görüşmemiz işyerindeki kısıtlı zamanında gerçekleştiği için bunun detayını sormadım.

Telefon üzerinden görüşmeyi daha pratik bulmuştu. İş sonrası eve gidip yemek yaptığı ya da evin başka bir ihtiyacı için uğraştığını bu nedenle iş yerinde işin yoğun olmadığı ve çalışmaya ara verdiği zaman bana haber verebileceğini ve o zaman görüşebileceğimizi söylemişti.

Ona ilk ulaştığımda okullarında 8 Mart hazırlıkları olduğunu ve bu nedenle yoğun olduğunu söylemişti. Benim de 8 Mart Dünya Kadınlar Günü'mü kutlayan nazik bir mesaj göndermişti. Bu mesajı okuduğumda kendimi çok mutlu hissetmişim. Bir burukluk olmadığını ise söylemem zor. Görüşmemizi daha rahat bir zamanda yapmak isterken, ev, iş, çocuklar ve eşinden kendine hiç zaman ayıramadığını, görüşme için bu nedenle en uygun olan zamanının okulda vereceği molalar olduğunu biliyordum. Bu bilgiden bağımsız olarak o mesajı salt bir mutlulukla değerlendirmem çok güçlü.

Görüşmemize başlarken onu biraz daha yakından tanımak için neler yapmayı sevdiğini sordum. Karşılığında aldığım yanıt: “Hobilerim var mı? Hatırlamıyorum.” Sessizlik... “Yüzmeyi çok seviyorum.” Gülücük...

Görüşmeci 5:

Ona yönlendirildiğimde ve görüşme yapmak, kendimi tanıtmak için ona mesaj yazdığım da haftanın 6 günü uzun süren mesailerde bir alışveriş merkezinde çalıştığı için ya iş yerinde yarım saatlik öğle arasında ya da akşamları geç olmazsa gece 23.00 sonrası eve geldiğinde görüşebileceğimizi söylemişti. Ben görüşme konusunu ve çalışmanın onam formunu kendisiyle paylaştığımda da eğer sorun olmayacaksa rahat rahat gece yapmak istedi. İş yerinde dinlenme alanında görüşme yaparken başkalarının içeri girme ihtimali olduğu için bu şekilde daha uzun konuşabileceğimizi söyledi. Özellikle ertesi sabah erken kalkmak zorunda kalmayacağı bir gün için bana randevu vermesini istedim. Görüşmemizi bu şekilde yapılandırdık.

Görüşme günü eve geçerken iş çıkışında gecikme olduğunu eğer sorun olmayacaksa yarım saat gecikmeli başlayıp başlayamayacağımızı sordu. Rahatlıkla onu bekleyebileceğimi söyledim. Onu arayabileceğimi söylediğinde saat 23.30 civarıydı. Yorgun olup olmadığından kaygılanmışım. Görüşme, yapısı ve içeriği nedeniyle onu daha fazla yorma ihtimali barındırıyordu. Aradığımdaysa bütün güler yüzüyle beni

karşladı. Mutfak masasına oturmuştu; hemen arkasında tezgâh ve yanında üzerinden buharlar tüten tencerelerin olduğu ocak vardı. “Kusura bakma, yarının yemeğini yapıyorum. Senin için sorun olmaz umarım.” dedi. Ben de benim için hiç sorun olmayacağını söylediğimde “Zaten çok işim yok, arada bir karıştıracağım o kadar. Ben yemek yaparken de anlatırım, dikkatim dağılmaz.” diyerek beni telkin etti. Evin yemeğini genellikle gece işten geldikten sonra yapıyormuş. Kocasını gece çalıştığı için yemekleri bu saatte yapıyormuş. Böylece onunla vakit geçirmek ve ertesi günün ihtiyaçlarını da karşılamak için iki yıllık evliliğinde böyle bir düzen tutturmuş.

Onu biraz tanımak istediğimde “Kendimi nasıl tanımlayalım bilmiyorum. Kendimi nasıl anlatacağım, neyi seviyorum neyi sevmiyorum? Öylece kaldım.” dedikten kısa bir süre sonra toparlanıp 32 yaşında olduğunu söyleyerek devam etti. Mesleğini iş bulamadığı için yapamadığını söyledi.

Bir kız kardeşi var. Ondan bahsederken şöyle söyledi: “Kardeşim de evlendi maalesef ve hemen hamile kaldı. Maalesef diyorum çünkü ikisi de toksik.” Toksikten ne kastettiğini sorduğumda “Sürekli kavga, gürültü var ilişkilerinde. Huzurlu değiller ama biri değil ikisi de öyle... Bu haliyle çocuk erken bence...”

İnançla ilgili düşüncelerini anlamaya çalıştığımında inançlı olduğunu ama annesi kadar inançlı olmadığını söyledi. “İnanıyorum ama gereklerini yapmıyorum. İnşallah diyorum, dua ediyorum. Aleviyiz ama annem dilinden düşürmez dini. Çok dua eder. Ben sadece kötü anımda ediyorum. Kardeşim de arada Yasin okur, Türkçe çevirisinden okur.” İnanç ve kadın üzerindeki baskının birbirini çağrıştırmalarını düzeltmek isteyerek:

Aslında biz serbest yetiştik. Kıyafetime varana kadar kimse karışmazdı. Sadece bir akrabamızı hatırlıyorum, şort giydim diye kolumu sıkıyordu. Babam da onu dövmekten beter etti. Ailede babam hariç herkes sevgililerimizi bilirdi. Eşim

bizim baba tarafından akrabamız. Babam ilişkimizi öğrenince evlendik. Ben de evlenmeyi isterdim ama bu kadar erken değil. Babamın duyması evliliği erkene çekti. İki yıldır evliyim ve evlenince hayatım rutine bindi.

Baba rolü onun için hem “koruyucu” aynı zamanda da “denetleyici” bir rolde. Dışarıya karşı savunulan kız çocuğu aynı zamanda dışarıdakilerin sahip olabildikleri bilgileri bilmeyen; bildiğinde aksiyon alan biri olarak tanıtılıyor.

Görüşmeci 6:

Bir okulda çalışıyor, öğretmen, okulda ders programı ve evde de ev işleriyle ilgili yoğun olduğu için çevrimiçi görüşme olursa katılabileceğini belirtti. Kendisini programı görece daha az yoğun olan bir gün sabah saatlerinde arayabileceğimi belirttim. Randevulaştığımız saatte onu aradığımda okula gitmek üzere hazırlanmıştı. Görüşmemiz süresince evinin salonundaydı.

Kendisini tanımak istediğimi söylediğimde 40 yaşında olduğunu 6 yaşında bir çocuğu olduğunu 14 yıldır evli olduğunu söyledi. Küçükken üç ya da dört yaz kuran kursuna gitmiş. Kendini doğrudan Agnostik olarak tanımlıyor. Bir yaratıcının olduğuna inanmakla birlikte dine inanmadığını söylüyor. “Kuran’ı okudum, o dönem için adaleti sağlamış ama bugüne uygun değil. Benim için hem mutluluk hem de adalet önemli bu hayatta. Her şey burada, mutluluk ve adalette.” diyor. Doğup yetiştiği ailesinin çok inançlı olduğunu ama hiçbirinin Kuran bilmediğini, geçmişte zaman zaman aralarında din ile ilgili “tatlı” tartışmaların olduğunu söylüyor.

Eşinin de kendisi gibi Agnostik olduğunu, bir yaratıcıya inandığını söylüyor. Eşinin araştırmayı çok sevdiğini, doktora yaptığını ve inanç konusunda birbirlerini etkilemiş olabileceklerini düşünüyor. Anlaşıyor ki biri diğerini belki de biraz daha fazla etkiliyor. Kadın öğretmenlikten kalan zamanında ev işleriyle ve çocuk bakımıyla

ilgilenirken erkek daha çok akademik ilgi alanlarına yönelerek, edindiği bilgileri karısı ile paylaşıyor. Doktora yaptığı için eşim öğreniyor, bana öğretiyor.” diyor ve ekliyor:

Eşimin sülalesinde de neredeyse çarşafli insanlar var. Bu çeşitlilik içinde kendimi bulmaya çalıştım. Yani onun ailesi de benim ailem de çeşit çeşit insana sahip fakat bu aramızda soruna neden olmuyor. En önemlisi, bence bizim eşimle bu konuda anlaşıyor olmamız. Yoksa çocuğu yetiştirirken, evin içinde ya da yaşam tarzında inanca dayalı farklılıkta evlilik ve çocuk yetiştirme ister istemez farklılıklardan dolayı sorun olabilir.

En önemli olan şeyin eşi ile arasındaki düşünce uyumu olduğunu vurguluyor. Geniş ailelerde bunun kabul edilebilir olduğunu söylerken aynı evin içinde inanç durumunun farklılaşmasının özellikle çocuk yetiştirme gibi süreçlerde sorun olabileceğini düşünüyor.

Görüşmeci 7:

52 yaşında, 18 yaşında evlenmiş. Evlilikle birlikte kırsaldan kente göç etmiş. Ailelerin onayı ve kararıyla gerçekleşen evlilikten mutlu olduğunu söylüyor. Kocasını o zaman için de şimdi de iyi bir insanmış. Nişanlı bir oğlu, evli bir kızı ve bir torunu var, bir torun da oğlundan gelir diye çok heyecanlı. Anneanne olmayı çok sevmiş, “Sıra babaanne olmakta...” diyor.

Kendini ev hanımı olarak tanımlıyor. Kendi deyimiyle hiç çalışmamış. Evin ve evdeki herkesin ihtiyaçlarıyla ilgilenen tek kişi olmuş. Yıllardır çocuklarına bakan tek kişi olmuş. Şimdi de torun bakıyor fakat bunların hepsini kendi deyimiyle “kadın olmanın gereği” olarak yaptığı için kendini çalışmamış sayıyor. Bu konuda kendi annesine kızgın. Bu kızgınlığı şöyle ifade ediyor: “Ben çalışmak istedim ama çocuk olunca çocuğu kime bırakacaktım? Annem çalışmamı istemediği için çocuğuma da

bakmak istemedi, bakmadı. Eşim de istemedi çalışmamı. Ben de çocuklarımı okuttum, özellikle kızımı okuttum. Çalışmazsanız hakkımı helal etmem dedim.”

Alevilik ve kadınlık öğretileriyle doğrudan bir bağ kurmuyor “Bizim öğretilerimiz öyle din gibi değil. Bir yaşam biçimi, doğru olanı yapmayı öğrenmek” şeklinde ifade ediyor.

Görüşmeci 8:

70 yaşında, emekli, 48 yıllık bir evliliği var. Evlilikten kısa bir süre sonra İstanbul’a taşınmışlar ve o zaman çalışmaya başlamış. Kocasını aynı zamanda akrabasıymış. Ailesi kocasıyla evlenmesini istememiş ama kendisi ısrar ettiği için olmuş bu evlilik ve evlendiğinde 22 yaşındaymış. Evliliğinden bahsederken “Çocuk yok. Üzgünüm olmadı.” diyor. Bu tonlama, beden dili ifadesi ve mimikleri mahçup olmaya ya da özür dilemeye benziyordu. “Üzgünüm olmadı.” ifadesini görüşmemizin derinleştiği noktada yeniden ele aldık. Bu nedenle o kadar çok suçlanmaya maruz kalmış ve suçluluk duygusuyla yalnız bırakılmış ki konu buraya her temas ettiğinde yüzü bir yandan gülümsemeye çalışırken bir yandan da gözleri dolmaya devam etti.

Hep çalışmış. Evlendiği erkek hiç çalışmadığı gibi kadının kazancına doğrudan ve dolaylı olarak hep el koymuş. Çok gece, sabaha kadar kocasının eve dönmesini beklemiş. Kocasını evde hep sorun çıkararak ama dışarıda “iyi bir adam” olarak bilinen biriymiş. Yıllar sonra, hastalanıp yaşlandığında, evde de “iyi” olmuş.

Kadının açtığı ikinci boşanma davasının sonucunda, “boşanabildikten” hemen sonra büyük bir rahatsızlık geçirmiş boşanmış olduğu erkek... Bakım ihtiyacıyla birlikte huyu değişmiş; bedeni değilse de davranışları iyileşmiş. Görüşmemizde kadın, “Bu saatten sonra iyi olsa ne olacak.” diyor. Yıllardır beklediği boşanma gerçekleşikten sonra boşanma kararı verilmiş olsa da erkeğin durumuna üzüldüğü ve bakıma ihtiyacı olduğu için bırakamamış. Bunu şöyle ifade ediyor: “Bu kez topluma karşı adam

hastalanınca boşanmış gibi olacaktım. Halbuki öyle değildi ama kimse beni bu yaştan sonra anlamazdı. Benim de zaten bir yandan içim el vermedi.” İlk boşanma davasında hakim boşanmalarını uygun(!) görmemiş

Ailesinin onay vermediği bir evlilik yaptığı için evliliği boyunca ailesinden hiç destek görmediğini belirtiyor. Herkes akraba oldukları için belki de daha yakından, kocasından ‘neler çektiğini’ bilmiş ama boşanması konusunda ya da tüm sorunlarla tek başına mücadele etmek zorunda olduğunda kimse destek olmamış. Kadın, kendi deyimiyle, evde, adliye koridorlarında, hastanelerde hep yalnızmış. “Buralar kalabalık olduğu zaman hep kocamın işine yaradı.” diyor.

Görüşmeci 9:

73 yaşında. Evlendirildiğinde 16 yaşındaymış, evlilikle birlikte evlendirildiği erkek ve erkeğin ailesinin yaşadığı yere gelin olarak gitmiş. Doğduğu ve büyüdüğü yerden ilk kez “evlilik” gerekçesiyle çıkmış. Sonra da çocuk yaşta evlendirildikten sonra yaşamaya başladığı yerden 22 yaşına kadar hiç çıkmamış, hatta çoğu zaman evden de çıkarılmamış. Ev dışında bir yerde bulunmasına izin verip hoş karşılamamışlar: “Beni o kadar sıkarlardı ki, hatta ben üç doğumumu bile hastanede değil evde yaptım.” dedi. Söylediğine göre, yalnızlık, korku ve çaresizlik hissi hep birbirine geçmiş bu deneyimlerde.

Evlendirildiği erkekle düğün sonrası tanışabilmiş: “Kör de olabilirdi, total da hiç tanımadan evlendirildim. Berbat bir şeydi başka şehre gelin gitmek.” diyor. Üç çocuk doğduktan sonra evlendirildiği erkek başka şehre çalışmaya gelmiş. 15 kişilik aile ve 3 çocuğun bakımından sorumlu olarak yaşantısına devam etmek zorunda kalmış. Evlendirildiği erkek, bir süre ne gelmiş ne de para yollamış. Bu nedenle çok mağdur olmuş çocuklarıyla ve sonunda gücünü toplayarak kendi deyimiyle isyan etmiş: “Beni de çocukları da alacaksın yanına ben yapamıyorum burada... Madem sen oradasın biz

de senin yanında olalım.” dedim. Evlendirildiği erkek kabul etmiş fakat ailenin diğer üyeleri bu durumdan rahatsız olmuş:

Herkes karşı çıktı. Hizmetçilik yaptığım için orada kalmamı istediler. Eşim neyse ki beni aldı. Kavga dövüş o evden ayrıldık. Ben o evden çıktığımda nefes almaya başladım. O zaman konuştuğum ve isyan ettiğim için hiç pişman olmadım. İyi ki o zaman isyan edebildim.

Bu ilk isyan bir güçlenme deneyimine dönüşmüş. Bu ilk isyandan sonra, çocuklarının ve kendi yaşantısının iyi yönde değiştiğini gördükten sonra istemediği şeylere kendi deyimiyle isyan etmeyi öğrenmiş: “Bir kere ne olacaksa olsun demiştim, çocuklarım için sonra da hep dedim sesim çıktığınca...” dedi. Çocuklarını bu kararlılıkla okutmuş ve bu kararlılıkla büyütmüş. Kendi babasına olan öfkesi de büyük: “Beni okutmadılar kız çocuğuyum diye, sordum babama neden beni okutmadın, okutsaydın ben kim bilir nerelere gelirdim diye. ‘Kızım öyle gerekti’ dedi. Ben okusaydım topluma daha iyi karışırdım. Daha güçlü olurum.”

Görüşmeci 10:

49 yaşında ve bir oğlu var. Evliliği görücü usulü olmuş. Komşuları aracı olmuş ve 19 yaşında nişanlanmış ve 20 yaşında evlenmiş, 29 yıldır süren bir evliliği var. Komşularının onları aileleriyle bir araya getirme ve tanıştırma hikayelerine ekliyor: “Kaderimizde vardı.”

Lise mezunu, belediyenin bazı kurslarına da gitmiş çok yakın bir arkadaşıyla ve orada çok sevdikleri bir öğretmenleri varmış, birgün yakın arkadaşına ve ona “Siz ikiniz kardeş gibisiniz aynı aileye gelin gideceksiniz.” demiş. “Gerçekten de öyle oldu.” diyor. Bunun da kader sayesinde olduğunu söylüyor. Çok yakın arkadaşı da kocasının amcasının oğlu ile evlenmiş. Arkadaşının evliliği kendi evliliğine hiç benzemiyormuş.

Bu nedenle: “Ben kocamdan razıyım.” diyor. Evliliği ile ilgili en çok üzüntü duyduğu konu, evlilik sonrası eşinin işi nedeniyle İstanbul’a taşınmış olmaları: “Evlendikten sonra doğduğum yeri bırakıp maalesef buraya geldik.” şeklinde ifade ediyor ve ekliyor: “Çok özlüyorum hala...” diyor. Bir teselli olarak yakın arkadaşının da kendisi gibi evli olduğu erkekle birlikte İstanbul’a taşındığını söylüyor. Bu durum hem kendisi için hem arkadaşı için bir dayanak olmuş.

Görüşmeci 11:

65 yaşında, 15 yaşında çocuk yaşta ve zorla evlendirilmiş. Kendisini tanıtırken “Küçük yaşta evlendim. Üç çocuğum var, iki erkek bir kız; üç de torunum var.” diyor.

Evlendirilme hikayesi babasının geçirdiği kalp ameliyatı ile ilgiliymiş. Şöyle anlatıyor:

Benim babam zor bir kalp ameliyatı geçirdi. Doktoru bulmak kolay olmadı köyden. O kadar zor bir ameliyatmış ki ameliyatı önce bir köpek üzerinde denemişler dediklerine göre... Babamın bu ameliyatına kayınpederim yardım etti. Kayınpederim doktoru buldu. Babam, dedeme ve babaanneme kayınpederim için ‘Ona bir can borçluyum.’ diyordu. Dedem köyün ağasıydı, ‘Torunumu fakire vermem diyordu. Fakirse de kendi hizmetimize alırsız, burada çalışır.’ dedi. Babam da sürekli ‘Benim can borcum var.’ demekte ısrar etti. Ben de duydum bu cümleyi ya da bana duyuruldu. Kapıyı açtım. ‘Ben anladım senin ne anlattığını, benim canım sana feda olsun babacım.’ dedim.

Anlamış ki babasının borçlu olduğu “can” onun çocuk yaştaki kendi “canı” ile yapacağı evlilikmiş. O kadar doğru anlamış ki çocuk yaşında bu borcun nasıl kapanacağını, babası hiç itiraz etmemiş yalnızca gülümsemiş.

Aslında evlendirildiği erkek onun arkadaşına aşıkmiş. O zamanlar “ağabey” diye seslendiği erkek ve arkadaşı arasındaki mektupları getirip götürüp aralarını yapmaya çalışıyormuş. Hatta arkadaşı evlenmek istememiş “ağabey” dediği ve sonradan evlendirildiği kişiyle: “Ben de şaka yapmıştım ‘Sen evlenmezsen ben evlenirim.’ diye. Öyle de oldu gerçekten. Biz evlenmiş olduk.” diyor.

Evlendirilirken başlık parası yüzünden çok sorun çıkmış. Evlilikleri süresince güzel bir hayat geçirdiğini düşünüyor. Evlendirildikten sonra fiziksel, cinsel ve ekonomik sömürüye maruz kalmış. Buna rağmen: “Çok sevdim eşimi, çok değerli bir insan, her şeyi birlikte yaşadık. Çocuklarımız da öyle, babalarına çekmişler.” diyor.

Çocuklar doğup biraz büyüdükten sonra kırsaldan kente taşınmışlar. Yirmilerinde gelmiş şimdi yaşadığı kente ve buradan bir daha ayrılmamış.

Görüşmeci 12:

53 yaşında, iki evlilik yapmış. İlk eşi vefat etmiş. 17 yıl evli kalmış ilk kocasıyla. Henüz 17 yaşındayken, çocuk yaşta görücü usulüyle, zorla evlendirilmiş. “Eski eşimle ilgili anlatmak zor. Vefat etmeseydi boşanma gibi bir şey olmazdı tabi...” 6 yıl önce yeni bir evlilik yaptığını söylüyor. İkinci evliliğini tanışarak ve görüşerek yapmış. “İlk evliliğim için diyebileceğim: Görücü usulü olduğu için bazı şeyleri anlayamadım, arayamadım, isteyemedim de ama bu da ikinci evliliğim olduğu için bunda da bu kez de ben düğün isteyemedim ya da içimde kalan bazı şeyleri...” Tek bir şartı olmuş ikinci kocasına “Aldatılmayı kesinlikle affetmem.” demiş.

Evlilik içinde yaşadığı zorluklar içinde başta çocuk sahibi olup olmama konusu geliyor: “Çocuk olmadığı için de hep bir eksiklik hissettim. İnsanlar olsun diyorlardı ama bana nasıl baktıklarını görüyordum ya da benim olmadığım zamanlar arkamdan ne dediklerine ister istemez kafam takılıyordu. Evlilik içinde de böyle oldu.” diye ifade ediyor.

Kadın olmayı anlatırken çok zor olduğunu söylüyor:

Kocanın yaptığı her şey normal karşılanıyor, toplum da bunu hoş görüyor. Benim mesela çok şiddet gören arkadaşım var ama hiçbiri kocasından da şikayetçi değil, hiç şikayetçi olmak isteyen de yok çünkü toplum normal karşılıyor yoksa haklarını ararlardı. Sonuçta ‘kocam’ deyip onun eline bakıyor. Bu yüzden de sineye çekiyor.

Görüşmeci 13:

57 yaşında, 38 yıldır süren bir evliliği ve bu evlilikten de iki çocuğu var. Lise mezunu, kendini ev hanımı olarak tanımlıyor. Görücü usulüyle, akraba evliliği yaptırılmış. Dayısının oğluyla evlendirilmiş: “Annem, abisi hasta diye kıyamamış kardeşine ‘tamam’ demiş. ‘Tamam veririm.’ demiş.”

Bir yıl nişanlı kalmış, sonra da evlenmiş. Kalabalık bir aileye gelin gitmiş. Evlenmeden önce yengesi olan kayınvalidesinin ve artık kayınpederi olan dayısının davranışları bir anda hepten değişmiş:

Kayınvalidem hep eltimi tutardı. Beni hep bastırırdı, kötü gelin oldum ben bu evde. Sırf kendimi savunamadığım için dayım, yani kayınbabam kafamı kapatmamı istemiş, ben istemedim diye çok şey oldu. Nişanımda da kısa kollu

giymiştim. Dayım kızdı, ‘üzerine bir şey giyeceksin!’ dedi.
Abim de oradaydı ‘Madem ki evliliği kabul ettin nasıl
istiyorlarsa öyle giyineceksin!’ dedi.

İçinde yetiştiği ailesinde de annesiyle ve abisiyle çatışmaları olmuş. Abisi, çok
rahat yetişmiş ve evde üzerinde çok baskı kurmuş.:

Abim o kadar rahattı ki... Hani olur ya evde namus
timsali dışarıda da namussuzun önde gideni, tam olarak öyleydi!
Annem de abime çok yüz verirdi sırf oğlan çocuğu olduğu için!
Benim üzerimde hep ‘hakkı’ vardı. Herkesin baskısı vardı benim
üzerimde... Abimle ilişkilerimiz de sağlıksız hala bu yüzden.

Evlilik öncesi maruz kaldığı ayrımcılık ve evlendikten sonra karşı karşıya
kaldığı baskılar onun nasıl biri olduğunda belirleyici olmuş. Toplumsal cinsiyet
eşitsizliğine dayalı bu ayrımcılıkların kendisini nasıl şekillendirdiğinin çok farkında:
“Ben zaten sakin bir insandım fakat şimdiki sessizliğim ayrı, bunlardan dolayı ben
kendime olan öz güvenimi kaybettim.” cümleleriyle bu nu net bir biçimde aktarıyor.

Çocuklarını yetiştirirken maruz kaldığı eşitsizliklerden edindiği tecrübeleri
çocuklarının kendi yaşamlarında daha özgür olmaları için kullanmış. Çocuklarını
desteklemiş ve onların yaşantısından, yaptıklarından övgü dolu bahsediyor. Hatta,
kızının kendisi için tabu olan konuları aile içinde normalleştirmesinden gurur duyuyor:
“Biz bedenimizle ilgili herhangi bir konuda konuşamazdık ama mesela benim kızım
regl olduğunda bunu babasına rahatlıkla söylüyor. Hiç utanmıyor.”

Görüşmeci 14:

35 yaşında, kocası, liseden arkadaşı kendi deyimiyle o zaman “çıkma” başlamışlar ve bir daha ayrılmamışlar. İki oğlan çocukları var. Bir ofiste yardımcı eleman olarak çalışıyor. Aynı zamanda da uzaktan üniversite eğitimine devam ediyor.

Evlilik hikayesini anlatırken, kocasını çok sevdiğini ama kocasının ailesini hiç sevmediğini söylüyor. “Beni kendi oğullarına layık görmediler.” diyor. “Sadece bana yapsalardı bazı şeyleri affederdim ama aileme de yaptılar. Ailemi de küçük gördüler.” diyor. Bunun nedenini de kocasının akrabalarının “aşiret” olmasına bağlıyor.

Evlenip de ikinci çocuğu da dünyaya geldikten sonra antidepresan kullanmaya başlamış. Nedenini önce kocasının ailesine ve sonra da kocasına bağlıyor. Tedavi sürecinde devlet hastanesinden detaylı bir terapi desteği alamamış. Özel bir kliniğe de ekonomik koşullardan dolayı gidememiş. “Evliliğin ilk yıllarında hep sustum. Hep dayandım. Kocamla paylaştım sıkıntılarımı, kocam hiçbir şey yapmadı. Bazen bana ‘haklısın ama napayım!’ dedi. Çoğu zaman da ‘sen abartıyorsun, onlar iyi niyetli sen yanlış anlıyorsun, sorun sende...’”

Antidepresan kullanmayı doktor kontrolü olmadan bıraktığını söylüyor. Antidepresanın onu kötü etkilediğinden bahsediyor. Depresyonunun kendiyile ilgili olmadığını, kocasının pasifliği ve kocasının ailesinin olmaması gereken davranışları nedeniyle olduğuna karar vermiş. Sorunun kaynağını bulduğu için şimdi daha iyi hissettiğini söylüyor. İlaçlar çok kilo aldıracağı için ona da canı ayrıca sıkılmış. Bunun için de bırakmış ilaçlarını.

En çok çocuklarını istediği gibi yetiştirememekten şikayetçi olduğunu söylüyor. “Ben araştırıyorum, kitap okuyorum. Uzmanları dinliyorum. Çocuklarımı düzgün yetiştirmek istiyorum. Onlar bir geliyor ya da biz bir gidiyoruz, yaptığım her şeyi

yıkıyorlar.” diyor. Çocuklarına sınır koymaya çalıştığını ama bu sınırın hep kocasının ailesi tarafından ihlal edildiğini anlatıyor.

Kocasının ailesinin oğlan çocuklarıyla kız çocuklarına davranış farkını şöyle aktarıyor: “Kız çocuğu yetiştirseydim kesinlikle bu kadar olmazdı, görüyorum çünkü kız çocuklarına o kadar yapmıyorlar. Oğlan çocuk diye çocuk daha istemeyi bilmeden her şeyi önüne seriyorlar. Çok sinir oluyorum.”

...

“Kocamı seviyorum ama evlendiğim ilk günden beri aslında pişmanım.” diyerek özetliyor evliliği ile ilgili düşüncelerini, evlilik onun için bir hayal kırıklığı olmuş.

Görüşmeci 15

53 yaşında, bir oğlu ve bir kızı var. İlkokul mezunu, görücü usulüyle 18 yaşında evlenmiş ve kendisini Sünni olarak tanımlıyor. İnançlı olduğunu ama inancının gerekliliğini yerine pek de getiremediğini söylüyor. Çocuklarından birinin engelli olduğunu ve çok hareketli bir çocuk olduğunu söylüyor. “30 yıldır ne gecem ne gündüzüm, ne güldüğüm ne de rahat bir günüm oldu.” diyor. Evden nadiren çıktığını söylüyor. “Çocuğuma kötü kötü bakıyorlar. Sinirlenince kolunu ısıyor. İnsanlara bir zararı yok ama tiksiniyorlar. Ben de sinir oluyorum onlara soruyorum ‘Ne var, neden öyle bakıyorsun diye!’ huzurum yok yani anlayacağın ne evde ne dışarıda.” Çocuğunun bakım yükünü paylaşmadığı için kocasından şikayet ediyor.

O ne yapacak. Sabah ütülü gömleğini pantolonunu giyer.

Sonra doğrudan ya kahveye ya da at yarışına gider. Ben bir laf edecek olsam ‘Sen çenenle beni hasta edeceksin! diyor. Ben hasta olmuyor muyum? Ben çocuğuma hasta olsam da bakarım.

Anneyim sonuçta... Ama insansın... Kafan yoruluyor, beynin yoruluyor... Dinlenmek istiyorsun.

Bütün gününün ev, yemek, temizlik ve engelli çocuğunun bakımıyla geçtiğini söylüyor. Haftanın bazı günleri yakın olduğu bir ya da iki komşusuna bir çay ya da kahve içmeye gittiğini söylüyor. O zaman çocuğuna babasının baktığını ifade ediyor. Kocasının verdiği bakım aslında çocuğun ihtiyaçlarını karşılamaya dönük değil sadece çocuğu yalnız kalmasın diyeymiş.

Bakıyor ama hemen telefonla çaldırıyor eve döneyim diye... beş dakika otursam altıncı dakika gözüm telefona gidiyor ha aradı ha arayacak diye... Bir bakıyorum zırt telefon, ‘çocuğun tuvaleti geldi, gel.’ diyor. Böyle oldukça artık ben de eskisi kadar kimseye gitmiyorum. Daha çok onlar gelirse daha iyi oluyor.

Çok dua ettiğini söylüyor. “Arapça dua bilmem diyor ama Türkçe ediyorum Allah kabul eder içimi biliyor sonuçta...” diyor. Evliliğin eziyetinin çok olduğunu söylüyor. “Kadın olacağına taş olsan daha çok değer görürsün. Çektik, çekiyoruz elden ne gelir...” diyor.

Görüşmeci 16

37 yaşında, üniversite mezunu bir şirkette çalışıyor. 7 senelik evliliği var. Kocasını severek evlendiğini söylüyor. Çocuğu yok. Olmasını da istememiş. Çocukken kardeşinin sorumluluğunu aldığı için ve bunlar ağır sorumluluklar olduğu için birinin sorumluluğunu almak istemiyor. Kocası önceleri buna saygı duymuş fakat şimdi aralarında bazı problemler olduğunu söylüyor.

Evliliklerinin ilk yılında gebelik deneyimi olmuş fakat doğum yapmak istememiş, kürtaj olmuş. Bu yüzden zaman zaman kendini suçlu hissettiğini söylüyor. Kürtajı devlet hastanesinde değil özel bir hastanede olmuş. Gebe olduğunu henüz üçüncü ya da dördüncü haftasında öğrenmiş. On haftalık süreyi sağlıklı düşünüp bir karar verebilmek için beklemek istemiş fakat doktoru çok beklemesini istememiş: “Kalp atışları başlamadan öyle yapalım.” demiş. Bunu duyunca hemen kabul etmek zorunda hissettiğini söylüyor. Korkmuş. Kendi deyimiyle, doktorun almak istemediği “sorumluluğu ve vicdani yükü” kendisi de almaya cesaret edememiş.

Kürtaj olduğunu en çok annesiyle paylaşmak istemiş, en çok annesiyle dertleşmek istemiş fakat yapamamış. Nedenini kendisi de bilmiyor. “Belki annem duysa üzülür ama tam olarak neye üzülürdü? Belki de onu kestiremediğim için.” diyor. Uzun zaman rüyalarında görmüş acaba kız mı olurdu oğlan mı diye ama “Bu rüya kimin rüyası, onu bilmiyorum.” diyor.

Kürtajdan hiç etkilenmeyeceğini düşünmüş ama öyle olmamış. “Hastanede fetüsten sürekli olarak ‘çocuk’ ya da ‘bebek’ diye bahsetmişler. Anestezi öncesi bir hasta bakıcı geldi, sırtımı sıvazladı. ‘Üzülme.’ dedi. Korktum ama buna da kimseyle paylaşmadım.”

“Kadınların sesinin duyulmaması çok ağrıma gidiyor.” diyor öfkeli olduğunu söylüyor. “Kadına saygı duymayan, çocuğa saygı duymayan, hayvana saygı duymayan, doğaya saygı duymayan insanın değerinin olmadığı bir topluma bir çocuk neden getireyim acı çekmek için mi?”

Görüşmeci 17

27 yaşında, lise mezunu. Onunla randevulaşmakta mesai saatleri nedeniyle zorlandık. Sonunda bir izin gününde görüşebildik. Bir çocuğu var, henüz 3 yaşında. 4 yıllık evli, kocasıyla arkadaşı aracılığıyla tanışmış. Kayınvalidesi, kocası ve çocuğu

birlikte yaşıyorlar. Aslında kayınvalidesi son bir yıla kadar kendi evindeymiş ama çocuğa bakıcı tutmak çok pahalı olduğundan kayınvalidesi onların yanına taşınmış. Ne kadar böyle süreceğini bilmediğini söylüyor. Evinin düzeni değişmiş ama “Şikayet etmeye hakkım yok sonuçta çocuğuma bakmak için o da düzenini bozdu.” diyor.

Bir yandan anne olmuşken bir yandan kayınvalidesinin eve yerleşmesiyle beraber “Yeniden bir evin çocuğu gibi oldum. Ben bir şey söylediğimde ya da çocukla ilgili bir şey olduğunda kayınvalidem hemen ‘Sen bilmezsin kızım, sen ne gördün ki...’ diyor. Kızımıyorum ama alıştım. Sonuçta Allah razı olsun bu yaptıklarını yapmayabilirdi.” diye anlatıyor.

Kendi annesi, babası ve kardeşleri şehir dışında yaşıyormuş. Evlendikten sonra ayrılmış doğduğu şehirden. İki şehre de kendini ait hissedemediğini, çok garip bir duygu yaşadığını söylüyor. Bu sıralar en çok kafasına takılan mesele buymuş. Aile evine gittiğinde burayı; buradayken yaşadığı evde de aile evini özlediğini söylüyor.

Görüşmeci 18:

28 yaşında, üniversite mezunu, iki yıldır evli. Severek evlenmiş 10 aylık bir bebeği var. Çocuğunu çok sevdiğini söylüyor ama doğumunda çok zorlanmış. Devlet hastanesinde yapmış doğumunu, özelde yapmayı da bir seçenek olarak düşünmüş ama ekonomik olarak özel hastanede doğum yapmaya o dönemde kaynak ayıramamışlar.

Doğumdan sonra uyku sorunları yaşamaya başlamış. Tam, deliksiz ve istediği kadar uyuduğu bir gün olmamış. Aslında evli olduğu erkek ya da onun annesi, kendi annesi çocuğa bakabilirmiş ama kendi “İçime sinmez diye emanet edemedim hiç.” diyor.

“Aslında her kadının doğumdan sonra psikolojik destek alması gerekli.” diyor. Bebeği biraz daha büyüdüğünde o zaman çalışmak istiyor. Okuduğu mesleğini ne yazık

ki yapamamış hiç evlenmeden önce çok iş aramış ama bulamamış. “Çocukla tam zamanlı çalışmak belki başlarda kolay olmayabilir. İlk başlarda yarı zamanlı çalışsam bile çok iyi olur.” diyor.

Kadına yönelik şiddetin hayatın her alanında olduğunu düşünüyor. Çocuğunu dünyaya getirirken yaşadıklarının da bu şiddetin bir parçası olduğunu söylüyor. “Hastanede olan bitenleri kastediyorum, korku içindeydim. Yalnızdım. Bilgisiz olduğumu fark ettiğimde çok geçti.” diyor.

Görüşmeci 19:

36 yaşında, üniversite mezunu, 4 yıllık bir evliliği olmuş. Çocuğu yok. Görüşmenin başında kendini biraz rahatsız hissettiğini fark ettim. Görüşmeden herhangi bir aşamada çekilme kararının ona ait olduğunu yeniden hatırlattım. Eğer isterse, istediği anda görüşmemizi sonlandırabileceğimizi söyledim. Karşılığında aldığım yanıt şöyleydi:

Şimdi kendimi anlatırken bir de konuya bakınca... Daha önce düşünmediğim birçok şey aklıma geldi. Bu zamana kadar yaşadığım yani... Olumlu ve olumsuz şeyler yani... Olumsuz olanlarla ilgili üstünden öylece geçiyoruz. Konuyu kapatıyoruz. Canımız sıkılsa da... Üstünü kapatmayı daha çok iyi biliyoruz. Başka türlü çok daha zor. Kapatmayı ne yapacaksın? Görüşmemizden değil bunlardan rahatsızım. O yüzden konuşmak istiyorum. Devam edelim.

Görüşmenin devam eden aşamasında, kendi hayatında sıklıkla “çaresizlik” hissettiğini söylüyor. Bunun adaletsizlikle ilgili olduğunu düşünüyor. “Eğer can sıkıcı konular kapanmazsa... Bir şekilde... Kim gelip de sana hakkını teslim edecek? Adalet mi var?”

Görüşmeci 20:

40 yaşında, üniversite mezunu, 5 yıl süren bir evliliği olmuş. 2 yıl önce boşanmış. Alevi bir ailede yetişmiş. Kendisini bir inanç sistemi içinde tanımlamıyor. Yurt dışında doğmuş büyümüş ama Türkiye’de çok sevdiği bir şehir var. Dünya’nın hiçbir yerine değişmem diyor. Bu şehirde bağları, yapmak istedikleri ve kendi deneyimlerinden kadınları güçlendirme hedefi var. Bu hedef için çok sevdiğini söylediği şehirde bazı aktivizm çalışmaları da yürütüyor. Kendi bireysel deneyimlerinden yola çıkarak kadınların güçlenmesi için bir ağ kurmuş. Bu çalışmalara uzun bir zamandır devam ediyor.

3.1.1. Eğitim Geçmişi

Görüşülen kadınların eğitim durumları, okuma yazma bilmeyenlerden yüksek lisans mezunlarına kadar çeşitlilik göstermektedir. Bu çeşitlilik yalnızca bireysel tercihlere değil; sınıfsal, mekansal, kültürel ve cinsiyete dayalı eşitsizlik yapılarına da işaret etmektedir. Özellikle kırsaldan kente göç eden kadınlarla kentte doğup büyüyen kadınlar arasında belirgin eğitimsel eşitsizlikler gözlemlenmiştir.

Erken yaşta zorla evlendirilen kadınlardan ikisi hiç okula gönderilmemiştir; biri de yalnızca temel okuryazarlık eğitimi aldıktan sonra ailesinin kararıyla eğitim hayatı sonlandırılmıştır. Araştırmaya katılan ve erken yaşta zorla evlendirilen kadınların eğitim profilleri, Türkiye genelinde erken yaşta zorla evlilikler bağlamında benzer bir tabloyu yansıtmaktadır. Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu’nun (UNFPA, 2021, s. 41) Türkiye’de çocuk yaşta zorla evliliklere ilişkin analizine göre, 1993–2018 yılları arasındaki Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırmaları (TNSA) verileri, erken yaşta evlilik ile düşük eğitim düzeyi arasında güçlü bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır.

Kadınların eğitim yaşamlarına devam etmeleri için üniversiteyi ya da liseyi şehir dışında okuma istekleri; aile, akrabalar, komşular ve kadınların iletişimde olduğu

kişilerce olumsuz değerlendirilmiş ya da buna izin verilmemiştir. Bununla birlikte, üniversiteyi ailesiyle birlikte yaşadığı kent dışında okuyan kadınlar da vardır.

Kadınların liseyi veya üniversiteyi şehir dışında okuma istekleri ise çoğu zaman aileleri, akrabaları ve içinde buldukları sosyal çevre tarafından “uygunsuz” bulunmuş ya da engellenmiştir. Örneğin bazı kadınlar, şehir dışında üniversite okumalarına ancak bir akrabanın yanında kalmaları veya bir tanıdığına “emanet edilmeleri” şartıyla izin verildiğini aktarmıştır. Bu tür uygulamalar, Walby’nin (1990) belirttiği gibi, kadınlarla erkekler arasındaki eğitim açığının görünürde kapanmasına rağmen patriyarkanın yapısal olarak dönüşmediğini; yalnızca düzeysel ve biçimsel bir değişim geçirdiğini göstermektedir. Walby’ye göre, patriyarkal denetim özel alanla sınırlı kalmayıp kamusal alana da taşınmakta, bu süreçte biçim değiştirerek yeniden üretilmektedir. Kadınların eğitime katılımı, özellikle aile içindeki gözetim, denetim ve cinsiyetlendirilmiş kontrol pratikleriyle şekillenmekte; bu da eğitime erişimdeki görünürdeki eşitliğin, aslında patriyarkanın başka bir biçimde yeniden, üretildiği bir zemin olduğunu ortaya koymaktadır.

Kadınların eğitim hayatına katılmalarındaki farklılıklar; yaş farkları, coğrafi konum (kırsal/kentsel), ekonomik imkanlar, ailede kız çocuğuna yüklenen anlam, inanç sistemleri ve devletin eğitim politikalarının bireysel yaşama etkisi gibi çok sayıda kesişen faktörün sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Crenshaw’un (1991) geliştirdiği ve üç aşamada ele aldığı kesişimsellik kuramı, kadınların eğitim deneyimlerini tekil nedenlerle değil, birbiriyle etkileşim halindeki yapısal, politik ve kültürel temsiliyet düzeyinde eşitsizlikler üzerinden okumayı ve aralarındaki etkileşimi görebilmeyi sağlamaktadır.

Görüşülen kadınlardan bazıları için eğitim, ailelerinin doğal bir yönlendirmesi ve destekleyici tutumlarıyla şekillenmiş görünmektedir. Ancak burada bile, şehir

dışında üniversiteye devam eden kadınlar için ailenin temkinli ve denetleyici bir pozisyon aldığı, özellikle kız çocuklarının kalacakları yerlerin titizlikle seçildiği ve tercihen “tanıdık” kişilere “emanet edildiği” görülmektedir. Bu durum, eğitim hakkının tanınmasının tek başına özgürleştirici bir unsur olmadığını; toplumsal cinsiyet temelli kontrol ve gözetim mekanizmalarının biçim değiştirerek sürdüğünü göstermektedir.

Ailenin ve sosyal çevrenin kadının eğitim yaşamındaki etkisi ve kadının da bu süreci içselleştirmesi, Kandiyoti'nin (1988) “ataerkil pazarlık” kavramını hatırlatmaktadır. Kız çocukları, eğitimlerine devam edebilmek ve kendi yaşantıları üzerinde ilerleyen dönemlerde ekonomik ve sosyal anlamda güçlenmek üzerine tanıdık kişilere emanet edilme ya da aile ile yaşanan şehir dışında tanıdıkların denetimine göz yummayı kabul etmişlerdir.

Bourdieu'ya (2018) göre bu durum “sosyal sermaye” ile “habitus” arasında kurduğu ilişkiyi somutlaştırmaktadır. “Sosyal sermaye” ve “habitus” kavramları da kadınların eğitim yoluyla sınıfsal hareketlilik arzularının, ailelerinin mevcut sosyal sermayesi ve sınıfsal pratikleri doğrultusunda şekillenmektedir. Ailelerin eğitim konusundaki kararları; geleneksel değerler, toplumsal yapıyla olan ilişkileri, inanç sistemi ve toplumsal beklentiyle iç içe geçerek birden fazla dinamikten etkilenmiştir. Böylece kız çocuklarının eğitim sürecindeki bireysel karar olarak görünen tutumlar, kolektif normların etkileşimiyle şekillenmiştir.

Son olarak, Çakır'a (2009) göre, kadınların evin dışına çıkmasının ve kamusal alana karışmasının şartları erkekler ve erkek egemen yapıyla oluşturulan devlet tarafından belirlenmektedir. Kadınların şehir dışına çıkma, yurttan kalma, yalnız yaşama gibi deneyimleri; özel alandan kamusal alana olan hareketliliği yalnızca eğitime erişimi değil, kadının kamusal alanlarda özneleşme mücadelesinin de bir parçası olarak görülebilir.

3.1.1.1. Kişisel Eğitim Durumu ve Çocuk Yetiştirmede Eğitime Bakış

Görüşmelerde çocuk sahibi olan kadınlar, kendi eğitim geçmişlerinden söz ederken, hemen ardından çocuklarının eğitim durumuna ilişkin bilgiler paylaştılar. Kadınlar, çocuklarının eğitimini çoğunlukla kendi yarım kalan eğitim hayatlarının bir devamı niteliğinde konumlandırmaktadır. Özellikle eğitim haklarının engellendiği noktalarda, çocuklarının eğitimi kadınlar için bir telafi ve tamamlama alanı işlevini olarak düşünülmüştür.

Bu anlatılar aynı zamanda, kadınların kendi yaşamlarında deneyimledikleri eğitim engelleri, ebeveynlik pratiklerinde, özellikle kız çocuklarının eğitimi konusunda dönüştürücü bir etki olduğu düşünülmüştür. Özellikle okula gönderilmeyen kadınlar bu meseleyi temel bir amaç olarak ele almışlardır. Kadınların çocuklarını okutmak için cesaret ve motivasyon sağlaması, bunu özellikle dert edindiği için tüm imkanlarını zorladığı ve hatta ekonomik koşulları nedeniyle çocuğunu üniversiteye gönderebilmek için sigortasız işlerde çalışan kadınlar mevcuttur. “Beni okutmasalar da ben kızımı okuttum, sonu ne olursa olsun okutacağım dedim. Çalıştığımı söylemeden kimseye temizliğe gittim evlere ama kızımı okuttum. Benim tek amacım buydu.”

Geçmişte eğitim hakları aile, toplum ve kültürel normlar tarafından ellerinden alınan kadınlar, kendi çocuklarının, özellikle de kızlarının, eğitim olanaklarına erişimini kendi yaşamlarında bir öncelik haline getirmiştir. Bu durum, yalnızca bireysel düzeyde bir telafi çabası değil, aynı zamanda patriyarkal sistemin kuşaklar arası aktarımına karşı bir direnç ve müdahale biçimi olarak da okunabilir. Walby'nin (1990) vurguladığı gibi patriyarka, yalnızca özel alanı değil, kamusal alanı da kuşatan ve zamanla biçim değiştirerek yeniden üretilen bir tahakküm sistemidir. Kadınların başvurdukları bu stratejiler, tahakkümün yapısal boyutlarına olan bireysel müdahalenin bir parçası ve dönüştürme pratiği olarak düşünülmektedir. “Beni okutmadılar kız çocuğuyum diye,

sordum babama neden beni okutmadın, okutsaydın ben kim bilir nerelere gelirdim diye. ‘Kızım, öyle gerekti’ dedi. Ben okusaydım topluma daha iyi karışırdım. Daha güçlü olurum.”

Oğlan çocuklarının da eğitim alması kadınlar açısından önemli görülmüş olsa da kadınların, özellikle kız çocuklarının eğitimin ardından çalışmaları yönünde şartlar, telkinler ve yönlendirmeleri olduğu net bir şekilde görülmüştür. “Ben istediğim gibi okuyamadım, ne yaptım ben de çocuklarımı okuttum. Okula gidemedim istediğim gibi... Hıncımı çocuklarımı okutarak çıkardım. Oğlum okudu, ona çok mutluyum ama esas gururum kızım, erkeğin eline bakmadı. Okudu.” Kadının burada bahsettiği “hınc” toplumsal cinsiyet eşitsizliği nedeniyle uğradığı ayrımcılık, toplumun kız çocuklarının okullaşmasına ilişkin bakış ve normlar; tüm bunların sonucu olarak da evlilik içinde “erkek eline bakmak” zorunda kalmakla yakından ilişkilidir. Kadın kendi yaşantısını olumsuz etkileyen bu faktörlere öfke biriktirmiş ama aynı zamanda da kendi çocuğu için öfkesinin, hıncının dönüştürücü bir motivasyon olması durumu söz konusu olmuştur. Kadınlar, çocuklarını okutmakla ya da eğitimlerini bir ebeveyn olarak desteklemekle kalmamış, aynı zamanda patriyarkal sınırları aşan bir direniş pratiği ortaya koymuştur (Scott, 1990).

3.1.2. Meslekler, Çift ve Adı Konulmamış Mesailer

Gelir getiren bir işte çalışmayan ancak ev içi bakım emeği veren ya da gönüllü olarak ibadethanelerde çalıştığını belirten kadınlar, kendilerini “ev hanımı” olarak tanımlamışlardır. Bakım rolleriyle birlikte kadınlar tarafından “doğal” bir sorumluluk olarak içselleştirilen ev içi emek, feminist kuramda “görünmeyen emek” olarak tanımlanmaktadır. Bu emek türü, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin en derin, kalıcı ve kuşaklar arası aktarımı olan yansımalarından biri olarak değerlendirilmektedir (Hochschild & Machung, 1989; Federici, 1975).

Uzmanlaşmaya dayalı meslek tanımı yapan kadınlar, eğitim hakkı kesintiye uğratılmamış kadınlardan oluşmaktadır. Üniversite eğitimi alan kadınlar arasında, aldıkları eğitimle uyumlu işlerde çalışanlar kadar çeşitli sosyal ve yapısal nedenlerden dolayı başka işlerde çalışan ya da çalışmayan kadınlar da bulunmaktadır.

Çalışılan meslekler ve işler arasında öğretmenlik, mühendislik, sivil toplum çalışmaları, sekreterlik ve alışveriş merkezinde mağazada görevli olarak çalışmak gibi çeşitli örnekler yer almaktadır. Bir meslek tanımı yapmadan düzenli gelir getiren işlerde çalışan kadınların yaptıkları işler; temizlik, ofis yardımcı elemanlığı gibi emek yoğun sektörlerde toplanmaktadır: “İş bulmakta zorluk yaşadığım ve kazanç durumları nedeniyle alışveriş merkezinde bir mağazada görevli olarak çalışıyorum. Daha önce farklı işler yaptım ama şimdi bu... Aslında öğretmenim ama mesleğimi yapmıyorum, daha doğrusu yapamıyorum.” Kadınların tanımlamaları meslek ya da eğitimleri üzerinden değil, özellikle yaptıkları işler üzerinden gerçekleşmektedir. Bu durum, kadınların aldıkları eğitimle meslek yaşantılarına katılımları arasındaki kırılmanın bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Bir iş ve mesleki uğraşla gelir elde eden kadınların tamamı; evin temizliği, yemeği ve düzeni; çocukların, yaşlıların ve engellilerin bakım ve eğitim ihtiyaçları; kocalarının ev içindeki günlük rutininin bir parçası olan ihtiyaçlarının karşılanması gibi süreçlerden sorumludur:

Kadın her şeyi yapar ama hiçbir şey yapmamış olur. İşi basit olur. Bir de sen mi yapıyorsun, makine yapıyor derler. Çocuklara ödevini makine mi yaptırıyor? Çamaşırlar, bulaşıklar kendi kendine mi makineye diziliyor? İşte çalış, evde çalış ama teşekkür de yok, anlayış da yok.

Bu, tam anlamıyla “ikinci vardiya” (Hochschild & Machung, 1989) olarak deneyimlenmektedir. Kadınlar, iş yerindeki çalışmalarından sonra eve döndüklerinde kendilerini bekleyen yeni bir mesaiye başlamaktadır. Emeklerinin görünmediği ve ölçülmediği bu mesai, kadınların günlük rutininin temel uğraşlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eğitim ya da meslek fark etmeksizin, ev içi emek gerektiren işler kadına ait işler olarak algılanmaktadır: “Eşim sağ olsun çok anlayışlı, ben işten yorgun geldiğimde bazen sadece yemekle ilgileniyorum. O da çocukla ilgileniyor. Bazen bulaşık makinesini boşaltıyor, bazen evi süpürürken bana yardım ediyor. O konuda şanslıyım yani...”

Kadın dışarıda, evli olduğu erkek gibi gelir getiren bir işte çalışıyor olsa da çocuğun bakımından ve evin düzeninden birincil sorumlu kişi olduğu algısı, eğitim durumu fark etmeksizin kadının günlük pratiğinin bir parçası haline gelmiştir. Erkeklerin bu işlere zaman zaman “kadının yetişemediği noktada” ya da “kadına yardım amaçlı” katıldığı anlaşılmaktadır. Ev içi emek, kadınların anlatılarında erkeğin sorumluluğu dışında kalan pratikleri kapsamaktadır. Erkeklerin ev içi emeğe katılımı adeta bir “anlayışlılık” ya da “lütuf” göstergesi olarak ifade edilmektedir. Bu ataerkil pratikler ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği temelinde, kadınların konumunun gündelik ilişkilerdeki içselleştirilme biçimi karşımıza çıkmaktadır.

Kadınların tamamı, çocukluklarından itibaren ev içi düzenin sağlanmasına, evdeki kişilerin bakımına yönelik sorumluluk almışlardır. Evliliklerinde bu sorumluluk yalnızca eş ve çocuklara dönük değil; aynı zamanda kocalarının ailesi ya da kendi ebeveynleri gibi geniş aileyi de kapsayacak şekilde genişlemiştir: “O zaman, çocukların yanında bir de kocamın annesinin, babasının işlerini görürdüm. Bunlar yorucu... Çok yorulurdum ama kime ne diyeceksin, gelinsen yapacaksın! Bu anlayış var.”

Kadınların verdiği bakım emeği oldukça çeşitlidir. Kadınlar yalnızca evin temizliği, yemeği ve düzeninden sorumlu değildir. Aynı zamanda çocukların, engellilerin, yaşlıların ve evli oldukları erkeğin bakım vereni olarak, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dair roller üstlenmişlerdir. Bunun yanında, eğer evde bir hayvan varsa kadınlar onun da birincil bakım vereni konumundadır. Kırsalda ve kentte fiziksel ve duygusal bakım emekleri düşünüldüğünde kadınların verdiği emek türler arasındadır.

Kimse “Sen hamilesin, kenarda dur.” demiyor. Hem kendine bakacaksın hem her şeye... İneklere de koyunlara da ben bakardım. Şimdi düşününce insanın inanası gelmiyor yaptıklarına... E tabi bir de çocukken yorulduğunu da anlamıyorsun. Diyelim ki gücün tükendi, kime şikayet edeceksin, kimden yardım isteyeceksin?

Kadının bakım emeği kırsalda yalnızca fiziksel bakım işlerinden ibaret değildir. Ekonomik anlamda eve katkı sağlayan ya da evin geçim kaynaklarının temeli olan hayvanlar varsa, bu hayvanların da günlük ihtiyaçlarının karşılanmasında bakım verenin kadın olduğu anlaşılmaktadır.

İşte çalışıyorsun, evde çalışıyorsun... Çocuğa bakıyorsun, kocana bakıyorsun... Köpeğe de sen bakıyorsun...Şikayet etmiyorum onu da bir çocuğum olarak görüyorum. Fakat çok doğal olarak düzenli ihtiyaçları var eğer sahiplendiysek... Sabah ve akşam yürüyüşe kim çıkaracak? Keyfi yerindeyse kocam çıkarır ama onun dışında benim çıkarmamı bekliyor. Ben eğer ilgilenemediysem ve ondan rica ediyorsam o zaman “İlgilenemeyeceğin köpeği neden

sahiplendin?” oluyor... Halbuki bu benim tek başıma aldığım bir karar değildi. Biz birlikte karar verdik.

Benzer şekilde, kentte deneyimlenen türler arası bakım emeği de temel olarak kadının birincil görevi olarak görülmektedir. Kentlerde de kadınlar, yalnızca hane içindeki bireylerin ihtiyaçlarının karşılanması ya da evin gündelik işlerinin yapılmasıyla sınırlı bakım rollerini üstlenmemektedir. Sahiplenilen hayvanın bakımıyla ilgili günlük pratikler de kadının temel görevleri ve ikinci mesaisi içindedir.

Çocukları evli olan kadınların neredeyse tamamı, torunlarına düzenli olarak bakım vermektedir. Bu bakım, duygusal bir yakınlık çerçevesinde kurulsun da haftalık düzenli bir mesai gibi tanımlanmakta; çoğu zaman “torun mesaim başlıyor” gibi ifadelerle anlatılmaktadır. Kuşaklar arası bakım emeği burada da toplumsal yeniden üretimin sürdürücü bir aracı olarak karşımıza çıkmaktadır:

Damatla kızım işe gidiyor, benim de torun mesaim başlıyor. Günümüz şenleniyor, güzelleşiyor. Çocuğumun çocuğuna bakıyorum, elim ayağım tutuyor çok şükür. Akşam eve dönerken ya burada yemeklerini yer çocuğu öyle alırlar ya da alır evlerinde yerler. Çocuk hasta olmazsa ya da ben hasta olmazsam yemeklerini de yapıyorum.

İnanç sistemi içinde cem evinde “hizmet”² yaptığını söyleyen kadınlar olmuştur. Kadınların tanımına göre bu tamamen gönüllülüğe dayalı olup günlük nöbetleşe yapılan temizliğe yardım; eğer bir yemek verilecekse ya da bir cenaze varsa, tören sahibi kişilere destek olmak ya da ibadet etmenin kendisini kapsamaktadır. Bu hizmetler de toplumsal görünürlüğü düşük olan, ancak cemaatin işleyişi açısından vazgeçilmez

² **Hizmet:** Cemevinde temizlik ve düzenin sağlanması, yemek verilecekse organizasyonun her aşamasına (pişirme, dağıtım, bulaşık gibi) yardımcı olunması ve ibadete katılım gibi görevleri kapsamaktadır. Bu tanım, kadınların anlatılarından özetlenerek derlenmiştir.

işlerden oluşmaktadır. Bu bağlamda ibadethanelerdeki gönüllü faaliyetler de kadınların görünmeyen kamusal emeğinin bir parçası olarak değerlendirilebilir.

Kadınların eğitim geçmişi, ücretli bir işte çalışıp çalışmamaları ya da ev işlerinin belli dönemlerde eşleri tarafından üstlenilmesi, evlilik içinde gündelik hayatın pratiklerini oluşturan toplumsal cinsiyet eşitsizliğini ortadan kaldırmamaktadır. Kadınların tüm bu anlatıları, hane içinde ve dışında taşıdıkları çoklu emek yükünün yapısal ve kültürel olarak yeniden üretildiğini ve bunun kadınların gündelik yaşam pratiklerinin ayrılmaz bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır.

3.1.3. Yaşanılan Şehir

Görüşme yapılan kadınların büyük çoğunluğu Ankara ve İstanbul'da ikamet etmektedir. Avrupa'da yaşayan iki kadın vardır. Kadınların yaşadıkları yerler anonim tutulmaktadır.

3.1.4. Evlilik Süresi

Araştırmaya katılan 20 kadının evlilik süreleri 2 yıl ile 48 yıl arasında değişmektedir. Kadınlardan üçü, evli oldukları erkeklerin yaşamını yitirdiğini belirtmiştir. Bu kadınların evlilikleri 17 ile 38 yıl arasında sürmüş, erkek eşin ölümüyle sonlanmıştı. Bu üç kadın da çocuk yaşta ve zorla evlendirilmişlerdir. Bu durum, evlilik kurumunun kadınlar açısından yalnızca duygusal ya da yasal bir birliktelik değil, aynı zamanda ataerkil düzenin kadın bedenini ve hayatını denetleme aracına dönüştüğünü göstermektedir.

Eşlerini kaybeden üç kadından yalnızca biri, eşinin ölümünün ardından kendi isteğiyle ikinci bir evlilik yapmıştır. Diğer iki kadın, kendilerini “dul” olarak tanımlamaktadır. Bu tanım, kadınların toplumsal statülerini evlilik kurumu aracılığıyla yeniden anlamlandırıldığını; dul olmanın, toplumsal olarak “eksik” ya da “yalnız” bir konum olarak kodlanmaya devam ettiğini yansıtmaktadır.

Kadınların büyük çoğunluğu, evlilik içinde cinsel, psikolojik ya da fiziksel şiddete maruz kalmıştır. Ancak bu kadınlardan yalnızca ikisi boşanmıştır. Bir kadın halihazırda boşanmaya hazırlık sürecindedir. Boşanmış kadınlardan biri, şiddet uygulayan erkekten tamamen ayrılarak kendi yaşamını kurabilmiştir. Bu istisnai örnek, çoğu kadın için şiddet döngüsünü kırmanın ve toplumsal, ekonomik ya da duygusal nedenlerle evlilikten çıkmanın ne kadar zor olduğunu göstermektedir.

Bir başka kadın, evlilik süresince fiziksel ve psikolojik şiddete maruz kalmış; ancak kendisini güvende hissetmediği, ekonomik bağımsızlığı bulunmadığı ve sosyal destek sistemlerinden yoksun olduğu için boşanma adımını uzun süre ertelemiştir. Kadın, emekli olduktan sonra boşanma kararı almış ve mahkemeye başvurmuştur. Ancak ilk dava, hakimin kadının boşanma talebini reddetmesiyle sonuçlanmış; bu durum kadında ciddi bir hayal kırıklığı yaratmıştır. Kadın, yeniden cesaretini toplaması için altı yıl beklemek zorunda kalmış; ikinci başvurusunda boşanma gerçekleşmiş, fakat bu sırada boşandığı erkeğin sağlık sorunları ortaya çıktığı için mahkeme kararına rağmen boşanmaktan vazgeçmiştir. Bu örnek, yalnızca bakım emeği gibi ataerkil toplumsal normların değil, aynı zamanda yargı sistemindeki cinsiyetçi pratiklerin de kadınların özerkliklerini kullanmalarını engellediğini ortaya koymaktadır.

Bir diğer kadın, evlilik içinde sistematik olarak cinsel, psikolojik ve fiziksel şiddete maruz kaldığını ifade etmiş; ancak yerleştiği ülkede vatandaşlık işlemlerinin tamamlanmasını beklediğinden henüz boşanma davası açamamıştır. Şiddet uygulayan erkeğin evden ayrılmayı kabul etmesiyle birlikte, kadın fiziksel olarak bir nebze güvenlik sağlamış olsa da diğer yasal prosedürler nedeniyle hukuki süreci başlatamamıştır. Bu durum, kadınların boşanmayı sadece bireysel bir karar değil, aynı zamanda hukuk önündeki statüsü, ekonomik, sosyal ve kültürel engellerle mücadele etmesi gereken bir süreç olarak deneyimlediğini göstermektedir.

Kadınların bu anlatıları, patriyarka yalnızca özel alanda değil, kamusal alanda da -hukuk, sağlık ve sosyal destek mekanizmaları üzerinden- yeniden üretildiğini ve kadınların evlilik kurumunda maruz kaldıkları şiddetin çok katmanlı olduğunu gözler önüne sermektedir. Kadınların şiddetten çıkmaları, yalnızca kişisel bir karar değil, aynı zamanda yapısal bir olanak meselesi olarak deneyimlenmektedir.

3.1.5. Evlenme ve Evlendirilme Biçimleri

Araştırmada görüşülen kadınların evlilik biçimleri, yüzeysel olarak “kendi rızalarıyla evlendikleri” ya da “görücü usulüyle evlendirildikleri” şeklinde ikili bir ayrıma işaret etse de kadınların anlatılarında bu kategoriler arasındaki sınırlar bulanıktır. Kadınların eğitim düzeyi, inanç sistemi, yaşları ya da ücretli bir işte çalışıp çalışmadıkları gibi bireysel özellikler, evlilik kararlarını belirleyici olmaktan çok, ataerkil düzenin kadınlara yüklediği toplumsal roller içinde anlam kazanmaktadır.

Kendi iradesiyle evlendiğini belirten kadınlardan bir kısmı, bu iradenin toplumsal baskıların etkisinde şekillenmiş olduğunu açıkça ifade etmektedir. Kadınların, partnerleriyle evlilik kararı almadan önce ilişkilerinin aile çevresi, özellikle de baba figürü tarafından öğrenilmesi, “kadının iradesiyle yapılan” evlilikleri de sorgulanabilir hale getirmektedir. Foucault (2012), iktidarın yalnızca baskı, ceza aracılığıyla kendini dayatmadığını; arzunun ve bilginin ortaya çıkmasıyla aynı zamanda da zevkin kışkırtılmasıyla daha derinlere nüfuz ettiğini belirtmektedir.

Partner ilişkisi, aile içinde var olan tahakküm ilişkisiyle temas ettiğinde artık bu ilişki iki partner arasında olmaktan ziyade bir aile meselesine dönüşmekte ve aile içinde doğrudan ya da dolaylı olarak “namus” kavramıyla ilişkilendirilmektedir. Bu durum, Michel Foucault’nun(2012) bireysel öznenin iradesinin iktidar ağları içinde nasıl kurulduğuna ilişkin çözümlenmeleriyle uyumludur: Kadınların bireysel tercihi, aslında görünmez toplumsal denetim mekanizmalarıyla şekillendirilmiş bir “zoraki seçim”

olarak karşımıza çıkar. “Ailede babam hariç herkes sevgililerimizi bilirdi. Eşim bizim baba tarafından akrabamız. Babam ilişkimizi öğrenince evlendik. Ben de evlenmeyi isterdim ama bu kadar erken değil. Babamın duyması evliliği erkene çekti. İki yıldır evliyim ve evlenince hayatım rutine bindi.”

Kadınların üçü erken yaşta zorla evlendirilmiştir. Bu evliliklerin tamamı görücü usulüyle, yalnızca aile büyüklerinin, özellikle de erkeklerin kararıyla gerçekleştirilmiştir. Annelerin karar alma süreçlerine dahil edilmemesi, kadınlar arasındaki kuşaklar arası ataerkil tahakkümün yeniden üretildiğine işaret etmektedir. Kadınların anlatımlarında, bu evliliklerin “can borcu”, “töre” ya da “adet” gibi geleneksel uygulamalara dayandığı ve bir tür zorunluluk ya da mecburiyet duygusuyla gerçekleştirildiği sıkça vurgulanmaktadır:

Benim babam zor bir kalp ameliyatı geçirdi. Doktoru bulmak kolay olmadı köyden. O kadar zor bir ameliyatmış ki ameliyatı önce bir köpek üzerinde denemişler dediklerine göre... Babamın bu ameliyatına kayınpederim yardım etti. Kayınpederim doktoru buldu. Babam, dedeme ve babaanneme kayınpederim için “Ona bir can borçluyum.” diyordu. Dedem köyün ağasıydı, “Torunumu fakire vermem.” diyordu. “Fakirse de kendi hizmetimize alırız, burada çalışır.” dedi. Babam da sürekli “Benim can borcum var.” demekte ısrar etti. Ben de duydum bu cümleyi ya da bana duyuruldu. Kapıyı açtım. “Ben anladım senin ne anlattığını, benim canım sana feda olsun babacığım.” dedim.

...

Başka bir kadının anlatısı şu şekildedir:

Çok korktum evleneceğim zaman, çocuğum ne de olsa... Ama bir söz var bizim oralarda, on beşine geldiğinde illa ki duyarsın, “On beşine geldin mi ya evini ya yerini bileceksin.” diye... Yani ya evlenip evini bileceksin ya da öleceksin yerini yani toprağını bileceksin, töre, gelenek böyle... Bana söylemediler ama genel konuşmaların içinde bu söz zaten söylenir sen de öğrenirsin. Ben bu sözü ilk nereden duydum hatırlamıyorum. Herhalde benden büyüklere söylediler. Ben de öyle öğrendim. Bunu kimse nereden bildiğini bilmez ama herkes bilir.

Bu görüşme, ataerkil tahakkümün bir çocuğun deneyiminde yaşam ve ölüm arasında nasıl radikal bir şekilde somutlaştığının en net göstergelerinden biri olarak zihnime kazınmıştı. Mevcut yasalar ve benim araştırmacı olarak bulunduğum konumdan bunun adı çocuk istismarıydı. Çocuk, ölüme rağmen istismara razı edilen, üzerinde tahakküm kurulan ve yıllar sonra karşımda bu deneyimini aktaran bir kadındı. Kız çocuklarının yaşamlarına adına “evlilik” denilen bu dayatmanın ve çocuk istismarının ne zaman ortaya çıktığı bir deyimle öğretiyeye dönüşmesi ve norm haline getirilmesinin en çarpıcı göstergelerinden biri oldu.

Çocukken evlilik çok zor, şimdi öyle değil... Kadın kendini biliyor, ne istediğini biliyor. Haklarını biliyor. Kadın dediğin kişi şimdi toplum önünde daha güçlü, yine bir erkek kadar olmasa da... Çocukken korkundan kim ne derse onu yapmak zorundasın. Ömrün hep kulağın başkalarının ağzında geçiyor. Eziyet çekiyorsun. Ben çok iş görürdüm. Çok yorulurdum. Uykumda bile rahat olmazdım. Sanki birileri bana

seslenecek, bağıracak gibi tedirgin olurdum. Bütün gün herkesin yükünü yükleniyorsun ama rahat tek bir uykun bile yok.

...

Başka bir kadının anlatısı ise:

Benim kocam iyi bir insandı, iyi ki kaderimde o varmış ama tabii daha dünyayı bilmeden evlenmek zor. Kocamın ailesi bana çok çile çektirdi. Tabii o zamanlar ben anlamamıştım, biraz yaşım geçtiğinde anladım birçok şeyi ama iş işten geçti, olanlar oldu bir kere...

Bir hak ihlali olan erken yaşta zorla evliliklerde çocuk farklı istismar türlerine maruz kalabilmektedir. Bu; çocuğun cinsel, duygusal, fiziksel istismarının iç içe geçmesi anlamını taşımaktadır. Erken yaşta zorla evliliklere maruz kalan kadınlar, bu durumu bedensel, ruhsal ve sosyal açıdan “ciddi yükler”, “eziyetler” ve “çile” olarak tanımlamıştır. Burada yalnızca bireysel travmalar değil, aynı zamanda yapısal bir şiddet biçimi olan erken yaşta zorla evliliklerin kadın yaşamları üzerindeki kalıcı etkileri de ortaya çıkmaktadır.

Erken yaşta evlendirilen kadınların neredeyse tamamı, bu evlilikleri “kader” olarak tanımlamıştır. “Kader” vurgusu, kadının nesneleştirildiği bir inanç sisteminin ifadesi olmanın yanı sıra, zorla evlendirilmenin yarattığı travmayla baş etme stratejisi olarak da okunabilir. Bu anlatılar, Judith Butler’ın (2023) toplumsal cinsiyetin kültürel olarak nasıl üretildiğini açıklarken kullandığı “performativite” kavramıyla ilişkili olarak, kadınların pasif nesnelere haline getirildiği toplumsal ritüelleri görünür kılar.

Evliliğini kendi iradesiyle gerçekleştirdiğini söyleyen kadınlardan yalnızca biri, partnerlik/sevgililik döneminde, evlilik öncesinde evlendiği erkekle aynı evde

yaşamıştır. Onun birlikte yaşama deneyimini ortaya çıkaran faktör de yurt dışına çalışmaya gitmiş olması ve partnerinin de peşinden yurt dışına yerleşmiş olmasıdır. Kadın, Türkiye’de kalsa bu deneyimi yaşayamayacağını altını çizmiştir. Bu ifade, kadınların Türkiye’de evlilik öncesi partnerlikle ilişkili deneyimlerinin de büyük ölçüde toplumsal normlar ve kültürel sınırlarla kısıtlandığını göstermektedir. Kadın, denetlenebilir sınırlar içinde bulunmadığından partneri ile aynı evde yaşamayı deneyimleyebilmiştir.

Bu anlatılar bütün olarak değerlendirildiğinde, kadınların evlilik deneyimleri bireysel seçimlerden ziyade ataerkil toplumun normatif çerçevesi içinde şekillenmekte; kadın öznesinin iradesi, aile, gelenek ve inanç adı altında sistematik olarak bastırılmaktadır. Görücü usulü ya da “kendi rızasıyla” yapılan evlilikler, kadınların hangi ölçüde “özgür bir özne” olarak hareket edebildiklerini sorgulamak açısından önemli veriler sunmaktadır.

3.1.6. İnanç Sistemleri

Görüşülen kadınların büyük bir kısmı kendini “inançlı” olarak tanımlamakta ve dini kimliklerini çoğunlukla Sünni ya da Alevi olarak ifade etmektedir. Bununla birlikte, kadınların anlatıları dini kimliklerin durağan ya da bütünlüklü bir yapıda olmadığını; tersine, geçişli ve aile içi farklılıklarla biçimlendiğini ortaya koymaktadır. Örneğin, kendisini Alevi olarak tanımlayan bazı kadınlar annelerinin Sünni olduğunu belirtirken, Sünni kimliğiyle özdeşleşen kadınların ailelerinde de anneleri dahil olmak üzere Alevi bireyler yer almaktadır. Bu durum, inanç aktarımının kadın üzerinden değil, çoğunlukla baba ya da baba soyunun belirleyici olduğu ataerkil bir miras düzeniyle sürdüğünü göstermektedir.

Kadınların, sosyo-demografik arka planında görüldüğü gibi, çoğu; inançlarını sürdürüyor olmalarına rağmen ibadethaneye gitme, dua, oruç, cem ya da namaz gibi

ritüelleri aktif biçimde yerine getirmediklerini ifade etmiştir. Bu durum, inancın gündelik yaşamla kurduğu ilişkinin bireysel değil, kültürel ve kolektif bir pratikler bütünü olarak şekillendiğini düşündürmektedir. Kadınların inançlarını uygulama biçimi, çoğu zaman ataerkil ailenin onayladığı çerçevede şekillenmiş; ritüel pratiğin sürekliliği ise erkek soy hattının rol modelleri üzerinden aktarılmıştır.

Bazı kadınlar kendilerini ateist ya da agnostik olarak tanımlamakta ve bu kimliklenmenin ailelerinden farklılaştığını belirtmektedir. Bu kadınlar, inançlarını terk etme süreçlerini kişisel sorgulamalar ve araştırmalarla ilişkilendirerek “özgür bir tercih” olarak sunmaktadır. Ancak burada da dikkate değer bir bulgu ortaya çıkmaktadır: Kadınların büyük bir kısmı, inanç kimlikleri ne olursa olsun, eş seçiminde kendi inanç sistemine benzer ya da aynı inanç grubundan bireylerle evlenmişlerdir. Bu da inançla ilgili kararların, özgür iradeye dayandığı söylene dahi, sosyal normlar, aile baskısı ve kültürel uyumluluk gibi dinamiklerden bağımsız olmadığını göstermektedir.

İnanç sistemlerinin farklılığı, kadınların evlilik içinde deneyimlediği toplumsal cinsiyet eşitsizliği ya da kadına yönelik şiddet pratiklerini dönüştürmemektedir. Ateist, agnostik, Alevi ya da Sünni kadınların evlilik yaşamlarında karşılaştıkları cinsiyet temelli ayrımcılık ve şiddet örüntüleri büyük ölçüde benzeşmektedir. Bu durum, inanç farklılıklarının patriyarkal yapının üzerini örtemediğini; tersine, farklı inanç sistemlerinde de toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin benzer biçimlerde sürdüğünü göstermektedir.

3.2. Bedeni Merkeze Alan Tahakküm Pratiği Olarak Cinsel Şiddeti Tanımlamak

Kadınlar, cinsel şiddetle ilgili tanımları açısından şiddetin “kimden” kaynaklandığına bağlı bir sınır çizmişlerdir. Bu durum, yaş, etnisite, eğitim durumu, inanç ve meslek gibi faktörlerden bağımsız olarak kendini göstermiştir. Bu nedenle, yabancı bir erkekten ve evli olunan erkekten kaynaklanan cinsel şiddet ayrı ayrı ele

alınarak analiz edilmiştir. Evlilik içi cinsel şiddetin tanımlanmasında kadınların hangi noktadan sonra bu olguya ad koyduğu ise başka bir başlıkta ele alınmıştır.

3.2.1. “Açılmaması Gereken Ağır Bir Kapıyı Aralamak”: Evlilik İçi Cinsel Şiddeti Tanımlanmak

Yapılan derinlemesine görüşmelerde, konu evlilik içinde cinsel şiddeti tanımlamaya ya da bu konu hakkında konuşmaya geldiğinde görüşmenin içinde genellikle bir duraksama yaşadık. Bu duraksamayı anlatan kadınlardan birinin sözü şuydu: “Daha önce ya hiç açılmamış ya da açılmaması gereken ağır, büyük bir kapıyı aralamaya benziyor.” Bu tanım birbiriyle iç içe geçen karmaşık bir tanımı içinde barındırıyordu. Not defterime bunu kaydettikten sonra üzerine hep düşündüm. Görüşme yaptığım diğer kadınların vurgularının bu iç içe geçen temalar üzerine yoğunlaştığını gördüm.

Bu tanımı, görüşmeler esnasında evli olduğu erkeğin sistematik olarak uyguladığı cinsel şiddet deneyimini aktaran kadınlardan biri yapmıştı. Duyduğum andan itibaren o kapı ve ağırlığı gözümde belirmişti. Çalışma bitene kadar da hiç gitmedi. Kapı metaforu, yalnızca şiddete maruz kalan kadın ya da bu şiddetin faili olan erkekle ilgili değildi. Bu kapı, aynı zamanda ilk duyduğumda “Kol kırılır yen içinde kalır.” atasözünün kolun ne halde olduğunun dışarıdan bilinmediği, yenin yani elbisenin kol kısmının içinde kaldığı, görünmezleştirme öğretisini çağrıştırmıştı.

Kapının ağır olması; öğretiler, cinsel şiddeti deneyimlemiş olmanın travmatik ağırlığı, tarihin en eski dönemlerinden bu yana ataerkil kültür pratiklerinde kadına gösterilen yerin özel alanın sınırlarında sıkışması, toplumun ya da kadının sırtındaki yükün ağırlığı olabilirdi. Kadınlar, evlilik içi cinsel şiddeti nasıl deneyimlediklerini aktarırken bu konulara sıkça vurgu yaptılar. Evlilik içinde cinsel şiddetin

mahremleştirilmesi, burada en yoğun rastlanan tema oldu. Bu, kadın bedeninin ve cinselliğinin mahremleştirilmesiyle de yakından ilişkiliydi.

Kadınların “kapının açılmaması” gerektiğine dair anlatımları, yalnızca kutsallaştırılan aile yapısından, öğretilerden, “erkeğin sarsılmaz konumu”ndan ve “kadın bedeninin tabulaştırılması”ndan kaynaklanmıyordu. Aynı zamanda, kadınlara ait olduğu varsayılan özel alan sınırlarının aşılmasından ve kadın bedenlerinin kamusal alanda özgürleşmesine yönelik duyulan patriyarkanın düzeninin bozulmasından duyulan korku ile algılanan tehditten de besleniyordu.

Belki tam da evlilik içi cinsel şiddeti konuşmak, hatta var olduğunu düşünmek, Douglas’ın (2008) anlatımında olduğu gibi bir sınırın ihlali, bir uç olarak algılanıyor ve düzene tehdit oluşturuyor. Bu nedenle de evlilik içi cinsel şiddeti konuşmaya açmak, bu ağır kapıyı aralamak, ataerkil düzenin kadın bedeni üzerindeki denetiminin evlilik aracılığıyla normalleştirilmesi karşısında marjinal bir çıkış riskini de barındırıyordu. Tıpkı beden sınırlarını, bedenin açıklarından aşarak ortaya çıkan tehlikeli, kirli ve kontrolsüz sınırlara benzemekteydi.

Araştırmada, cinsel saldırı, kadına yönelik cinsel şiddetin hukuki tanımı içinde yer alan pratikleriyle kadınların tümünün bu tanımların içinde doğrudan yer alan cinsel şiddet eylemlerine maruz kaldıkları görülmektedir. Buna karşın, evlilik içinde cinsel şiddete maruz kalan ama maruz kaldığı şiddeti “şiddet” ya da “cinsel şiddet” olarak tanımlamayan 17 kadın, evliliklerinde cinsel şiddete maruz kaldığını düşünmemektedir.

Araştırmada görüşülen 20 kadından yalnızca ikisi evlilik içinde cinsel şiddete maruz kaldığını doğrudan ifade etmiştir. Bu iki kadın, psikolojik destek hizmeti aldıktan sonra yaşadıkları deneyimi cinsel şiddet olarak tanımlayabildiklerini belirtmişlerdir. Geriye kalan 18 kadın ise cinsel şiddeti açıkça reddetmemekle birlikte, yaşadıkları deneyimleri “şiddet” olarak isimlendirmemiştir. Bu durum, kadınların şiddet

deneyimlerini kavramsallaştırmasında dilin, toplumsal ve hukuki normların ve psikolojik desteğe erişimin ne denli belirleyici olduğunu göstermektedir.

Araştırmaya katılan kadınların yaşları 26'dan 73'e kadar uzanmaktadır. Bununla birlikte kırsalda doğmuş ve kente göç etmiş ya da kentte doğmuş ve yetişmiş kadınlardır. Aralarında hiç eğitim almayan olduğu gibi yüksek lisansını tamamlamış kadınlar bulunmaktadır. Birbirinden farklı inanç sisteminden ve etnik kökenden gelmektedirler. Tüm bu farklılıklara rağmen, tüm kadınlar evlilik içinde farklı cinsel şiddet biçimlerine maruz kalmışlardır. Yine bu farklılıklara rağmen kadınlar, sistematik olarak evlilik içinde maruz kaldıkları cinsel şiddeti kendi kendilerine "cinsel şiddet" olarak tanımlamamaktadır. Maruz kaldığı cinsel şiddeti tanımlayabilen kadınlar psikolojik destek sayesinde bunun farkında olduğunu belirtmiştir.

Evlilik içindeki cinsel şiddet, kadınlar tarafından saygısızlık, sevgisizlik, empati eksikliği gibi daha çok psikolojik ya da duygusal şiddeti çağrıştıran kavramlarla yana gelmiştir. Bu, patriyarkanın sınıf, yaş, eğitim ve inanç gibi ayrımları aşan hegemonik gücünün bir göstergesidir. Kadınlar, yaşadıkları cinsel şiddeti "empati eksikliği", "duygusal uzaklık" gibi daha yumuşatılmış ya da soyut tanımlarla ifade etmiş; böylece yaşadıkları şiddeti içselleştirmeye, normallik çerçevesine oturtmaya zorlanmışlardır.

3.2.1.1. Tecavüz Yoluyla Evlilik İçinde Cinsel Şiddete Maruz Kalmak: Tecavüzü Tanımak, Uyumun Parçalanması ve Kadın Bedeninin Patolojikleştirilmesi

Evlilik İçi Tecavüzü Tanımak ve Uyumun Parçalanması

Psikoloğum bana: 'Eşiniz sizin onayınız olmadan bu anlattıklarınızı yapmış. Bunun cinsel şiddet olduğunun farkında mısınız?' diye sorduğunda öylece kaldım. Evet dedim. Kocam bana tecavüz ediyordu. Hiç kolay olmadı. Asla beklemediğim

bir karşılaşmaydı, anlamlandırmam ayrı zaman aldı ama sindirmem çok daha zor oldu. Hala bunları nasıl yaşadığımı kabul edebilmiş değilim. Hala destek almaya devam ediyorum. Çok zordu.

Cinsel şiddet, tecavüz de dahil olmak üzere, “Yabancı”dan gelen bir saldırı biçimi olarak ele alındığında -örneğin dışarıdan ya da tanınmayan bir erkek tarafından uygulandığında- doğrudan ve sınırları net bir biçimde cinsel şiddet olarak tanımlanmaktadır.

Araştırmada kadınların ortaya koyduğu bu iki bilgi birlikte değerlendirildiğinde ve yukarıdaki anlatı örneğinde olduğu gibi, evlilik içinde bunun sorgulamaya açık olmaması, biyoiktidarın mikro biçiminin nasıl maskelendiğini göstermektedir. Foucault’nun (2020) altını çizdiği gibi, iktidar yalnızca kamusal alanda değildir; aynı zamanda beden denetimi yoluyla yaşamın en mahrem ve en küçük alanlarındaki pratiğe sızarak da kendini göstermektedir.

Kadın, maruz kaldığı tecavüze kendi içinde, evlilik sınırlarında adını koymamıştır. Aldığı psikolojik destekle bu karşılaşmayı yaşadığında, karşı karşıya kaldığı durumla baş etmesi oldukça zor olmuştur. Psikoloğun oluşturduğu farkındalık, kadının özne olarak bedenini erkek egemen anlayışa dayalı ilişkinin tahakküm pratiğine karşı güçlendirmesi yönündedir. Kadının kendi bedenindeki deneyimini “tecavüz” olarak adlandırması hem bireysel bir yüzleşme hem de ataerkil iktidarın çözülmeye başlaması anlamına gelir. Bu bağlamda psikologla yaşanan karşılaşma, Judith Herman’ın (2022) travmanın tanınması ile başlayan özneleşme süreciyle paraleldir. Kadın, daha önce isimsiz olan deneyimi isimlendirerek hem şiddetin failini tanımlar hem de kendini bir mağdur olarak değil, deneyimin tanığı ve anlamlandırıcısı olarak konumlandırmaktadır.

Kadın açısından içinde bulunduğu karşılaşmayı zorlaştıran noktalardan birinin ise Bourdieu'nün (2018) altını çizdiği, toplumun nesnel yapıları ile bireylerin bilişsel şemasının tam anlamıyla mevcut harmoni içinde olan bütünlüğünün bu özgürleşmeye zıt ilişkiler ağıyla donatılmasıdır. Kadının duyduğu rahatsızlık, ona yüklenen ve içselleştirilmiş yatkınlıkla taban tabana zıt anlayışın ürünüdür. Kadının yaşadığı karşılaşma, kendisini bir özne olarak, maruz kaldığı eylemi ataerkinin diliyle değil de bedenini özgürleştirecek bir noktadan yeniden tanımlaması; kadının hem özgürleşme sürecinin bir parçası hem de Bourdieu'nün (2020) işaret ettiği bilişsel yatkınlıkla nesnel yapı arasındaki uyumun parçalandığı “yarık habitus” kavramıyla açıklanabilir.

Kadın Bedeninin Patolojikleştirilmesi ve Evlilik İçi Tecavüz

Vajinismus olduğum dönemde aşağılamaya uğradım. Doktorların bu sorunun bozukluk, eksiklik olduğunu söyleme, bunun sadece benim problemim olduğunu söyleme gibi tavırları vardı. Bunu duyan erkek ne yapar? Bundan kurtulmak için bazen benim de isteğimle cinsel ilişkiyi tecavüze dönüştürmeye çalışmak oldu. Aslında benimki istek değildi. Buna sessiz kalmak zorunda olduğumu düşündüm. Benimki mecbur hissetmekti çünkü sana “sorunlusun” diyorlar, etiket yapıyorlar! Ben o sorunu aşmaya çalışırken ne yaptıysam doktorumla paylaştım. O zaman ben fark etmedim aslında neyi anlattığımı belki ama paylaştım.

Bu anlatı, modern tıbbın kadın bedenini “norm” ve “patoloji” ikiliğiyle nasıl inşa ettiğini ortaya koymaktadır. Kadının cinselliği yalnızca biyolojik değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel olarak da şekillendirilmektedir. Vajinismus, bu bağlamda sadece

“tedavi edilmesi gereken bir bozukluk” değil, aynı zamanda ataerkil normlar ve cinsellik anlayışının bir ürünü olarak şekillenir.

Kadın bedeninin “sağlıklı” ya da “sağlıksız” olarak inşa edilmesi; modern tıbbın kadın bedenini nesneleştirmesi ve erkeğin hizmetinde bir haz nesnesi olarak tanımlayan pratikleri, evlilik içinde kadın bedeni üzerinde erkek egemen tahakkümün yeniden üretilmesine neden olmaktadır. Tecavüz, kadının tedavi olmak üzere sağlık kuruluşuna başvurması sonrasında gelişmiş, kadın bu süreci tecavüz olarak deneyimlemiş ve erkek tarafından bu cinsel şiddet biçimi, kadının “sağlık sürecinin” bir parçası olarak normalleştirilmiştir.

Bu anlatı, aynı zamanda Emily Martin’in (1992) *The Woman in the Body* adlı çalışmasında belirttiği, kadın bedeninin tıpta sürekli olarak “bozuk”, “yetersiz” ya da “eksik” olarak tanımlanması tespitini de akla getirmektedir. Bu söylem, sağlık sisteminde kadınların kendi bedenlerine dair öznel bilgi üretimlerini bastırır. Kadının yaşadığı vajinismusun ardından, tıbbi otorite tarafından “iyileşmek” için cinsel ilişkiye zorlanması, hem “rıza” kavramını bulandırır hem de tıbbileştirilmiş cinselliğin erkeğin tahakkümünü meşrulaştıran bir araca dönüştüğünü gösterir.

Ehrenreich ve English’in (2005) ifade ettiği gibi, kadın sağlığına dair bilgi üretimi tarihsel olarak erkek egemen söylemler üzerinden kurulmuştur. Bu da kadının bedenini hem tıbbın hem de erkeğin denetimine açmaktadır. Kadının maruz kaldığı cinsel şiddetin tedavinin parçası haline getirilerek rızanın inşa edilmesi, biyoiktidarın yalnızca aile içinde değil, sağlık sistemi aracılığıyla da nasıl yeniden üretildiğini göstermektedir.

3.2.1.2. Dini Öğretilerin Rıza İnşası Bağlamında Araçsallaştırılması Yoluyla Evlilik İçi Cinsel Şiddet

Araştırma bulguları, kadınların evlilik içinde maruz kaldıkları cinsel şiddetin yalnızca fiziksel bir zorlamadan ibaret olmadığını; aksine, dinsel söylemlerin araçsallaştırılması yoluyla kadın bedeni ve cinselliği üzerinde kurulan denetimin bu şiddet biçimini meşrulaştırmakta kullanıldığını göstermektedir. Katılımcı anlatıları, evlilikte cinselliğin erkeklerin hakkı, kadınların ise hem “kadınlık görevi” hem de “dini sorumluluğu” olarak içselleştirildiği kültürel ve inançsal örüntülere işaret etmektedir:

Evlilikte istemediğim ya da hazır olmadığım zamanlarda eşim bana “Dini olarak da buna mecbursun.” diyor. Bunu kullanıyor. Anlayışlı bir insan ama bunu yapıyor. Evliler birbirine helal olduğu için, harama değil de helale yaklaştığı için sevap oluyor birlikte olmamız... Eşin istediğinde yok demek günah... Bazen ben kabul ediyorum istediğini bazen etmiyorum.

Bu anlatı, kadınların cinselliğe rıza gösterip göstermemesiyle ilgili bireysel iradelerinin dinsel gerekçelerle bastırıldığını ve ataerkil normlarla iç içe geçmiş dini söylemlerin, kadının bedeni üzerinde meşru bir denetim alanı inşa ettiğini göstermektedir. Cinsel şiddet yalnızca zamanlama konusunda değil, kadınların istemediği cinsel pratiklere zorlanması biçiminde de tezahür etmektedir:

Benim bu konuda eşimle aramdaki en büyük sorun dinen bir sorun... “Dinen erkek cinsellik istediğinde kabul etmek zorundasın” diyor. Ama dinen uygun olmayan pozisyonlar var. Benden onu talep ediyor. Dinimizde erkek istediği zaman kadının reddetmemesi gerekir ya da yasaklar belli olsa da... Mesela... Anal... Eşime en çok kızdığım konu bu, “Günahı

benim boynuma.” diyor. İşine geldiği zaman günah ama işine gelmediği zamanlarda günahı benim boynuma demesi benim için sınır.

Bu anlatı, yalnızca fiziksel bir zorlamadan ibaret olmayan; aynı zamanda inanç sisteminin eril çıkarlar doğrultusunda evlilik içinde yeniden yorumlanarak kadına yöneltilen psikolojik baskıyı da içeren çok boyutlu bir şiddet biçimini açığa çıkarmaktadır. Bu anlatıda “günah” kavramı, kadının yalnızca cinsel eyleme rıza göstermek zorunda kalması değil, aynı zamanda istemediği cinsel pozisyona katlanmaya da zorlayıcı bir araç haline gelmiştir.

Cinselliğin dinsel anlamda araçsallaştırılması, doğurganlık ile cinsel sağlık ve üreme sağlığı alanında da ataerkil bir tahakküm yaratarak kadınların özerkliğini zedelemektedir. Aile planlaması, doğum kontrolü ya da cinsel sağlıkla ilgili kararlar erkeklerin yorumladığı dini kurallara tabi kılınmakta; bu durum, kadınların bedenleri kadar doğurganlıkları üzerinde de denetim kurmaktadır:

Ben şimdi siz sorunca düşünüyorum da doğumlarımın hiçbirini ben planlamadım. Kocam sonradan bilerek yaptığını söyledi, o planlamış aslında... Şimdi düşününce çocuklarım iyi ki var tabi ama ben özellikle ilk çocuğuma hiç hazır değildim. O yüzden evlendikten sonra hemen gidip de önlem alayım dedim. Eşim, günah diyerek izin vermedi. Bunu eşim planlamış halbuki... Peki ben neyim ki burada?

Bu örnek, kadının kendi bedenine ilişkin kararlarının dinsel argümanlarla geçersizleştirilerek, doğurganlığın erkek denetiminde yeniden üretildiğini ortaya koymaktadır. Cinsel şiddetle iç içe geçmiş olan bu denetim biçimi, aynı zamanda psikolojik baskı, tehdit ve duygusal manipülasyonla pekiştirilmektedir:

Kadına söz hakkı düşmez ki. Benim yakın komşumun kızı mesela hamile kalmak istemiyormuş. Öğrendiği zaman aldırmayı istemiş. Kocasını, ‘Bu günaha girersen ben ortak olmam, çok kötü şeyler olur, boşanırım senden.’ demiş. Korkusundan da bir daha hiç söyleyememiş aldırmayı. Doğurdu mecburen yani, ne yapsın...

Bu anlatı, kadının bedeniyle ilgili karar alma hakkının yalnızca dini gerekçelerle değil, aynı zamanda evlilik içindeki güç ilişkileri ve boşanma tehdidi gibi ikincil araçlarla da bastırıldığını gözler önüne sermektedir. Dini normlar, kadınların rızasını inşa etme sürecinde bir “rıza üretim aracı”na dönüşmekte; kadınların itiraz etme, sınır koyma ya da seçim yapma hakkı sistematik olarak engellenmektedir.

Bu anlatılar, yalnızca bireysel düzeyde yaşanan şiddet deneyimlerini değil, aynı zamanda dinin ataerkil çıkarlar doğrultusunda yeniden yorumlanarak kadınların bedenleri, doğurganlıkları ve cinsellikleri üzerinde nasıl bir tahakküm aracı olarak işlev gördüğünü göstermektedir. Kadınların rızası, çoğu durumda gerçek bir seçim değil, dinsel yükümlülük, korku ve bağımlılık ilişkileri çerçevesinde şekillenmektedir. Bu durum, yalnızca cinsel şiddetin değil, onunla iç içe geçen psikolojik ve yapısal şiddet biçimlerinin de feminist bir perspektifle yeniden düşünülmesini zorunlu kılmaktadır.

3.2.1.3. Normatif Güzellik Algılarıyla Kadın Bedenin Aşağılanması Yoluyla Evlilik İçi Cinsel Şiddete Maruz Kalmak

Araştırmada kadınların yapmış olduğu paylaşımlar, kadın bedenine yönelik eleştirilerin ya da cinsel özellikler bakımından aşağılamaların, gündelik pratiklerle kadınların yaşamlarının içine sızan birer tahakküm biçimi olduğunu göstermektedir. Bu tahakküm, sadece cinsel ilişki esnasında değil, evliliğin tüm alanlarına yayılan bir iktidar ilişkisini de açığa çıkarmaktadır. “Ne zaman ben bir şeye karşı çıksam...

İstemesem... Sadece cinsellik değil, genel ailesel konularda tartıştığımızda da hemen konu birden benim kilolarım, bakımsızlığıma geliyor. Haklıyken haksız hissediyorum kendimi...”

Susan Bordo'nun (1993) belirttiği gibi, kadın bedeni modern toplumda disipline edilmesi gereken bir alan olarak görülmekte ve bu beden, kültürel olarak tanımlanmış güzellik normlarına göre şekillendirilmeye çalışılmaktadır. Bu normların evlilik içi ilişkilerde bir baskı ve denetim aracına dönüşmesi, kadınların öznel deneyimlerinde açıkça görünür hale gelmektedir.

Baudrillard'a göre “En güzel tüketim nesnesi: bedendir (2008, s. 163).” Kadınların evlilik içinde bedenlerinin, yaratılan ve pazarlanan normatif güzellik algısıyla birlikte, erkek egemenliğinin bir tahakküm aracı haline gelmesi; güzellik mitinin sadece kadınların öz benliklerine değil, aynı zamanda cinsel öznelliklerine de saldırı biçimi olduğunu ortaya koymaktadır (Wolf, 2002).

“Cinsel şiddetin bir başka biçimi bence vücuda dönük gizli eleştiridir bence: ‘Popon biraz daha şöyle olsa, göğüslerin biraz daha böyle olsa... Biraz spor yapsan aslında sen de böyle olursun değil mi?’ gibi. Kıyas yani...” Bu anlatı, kadın bedeninin yalnızca fiziksel değil, sembolik olarak da parçalandığını ve yeniden yapılandırıldığını göstermektedir. Laura Mulvey'nin (1975) ortaya koyduğu gibi kadın bedeninin bu yeniden yapılandırılmasında belirleyici bir role sahiptir. Kadınların, pasif ve haz uyandıran cinsel obje olarak gösterilmesi ve erkeklerin aktif olarak sunulması; cinsellikte kadının “başarılı” ya da “başarısız” ilan edilmesi, pornografik kültürün yalnızca medyaya değil, gündelik ilişkilere sızdığını ve kadının bu değerlerle yargılandığını göstermektedir.

“Erkekler, pornolardan gördüklerini bekliyorlar. Buna uyum sağlayabilen kadınları ‘başarılı’ diğerlerini de ‘başarısız’ olarak nitelendiriyorlar.” Bu normların

yalnızca kadınlara değil, erkeklere de belli roller yüklemesi söz konusu olsa da bu roller arasında eşit bir güç dağılımı bulunmamaktadır. Erkeklerin kadın bedenini değerlendirme hakkını kendilerinde görmeleri; kadınların ise kendi bedenleri ya da eşlerinin bedenleri hakkında konuşamaması, bu eşitsizliğin altını çizmektedir.

“Kocan bunu söylerken sen de ağzını açıp diyemiyorsun, ‘Sen o pornodaki adama hiç benziyor musun!’ diye... Ama o rahatlıkla konuşuyor. Sen kıırıldın mı, üzüldün mü orasını hiç düşünmüyor...” Judith Butler’a (2023) göre cinsiyet kimlikleri toplumsal performanslarla yeniden üretilir. Kadının sessiz kalmayı tercih etmesi, tersinin cezalandırılması ve bu sessizliğin toplumsal olarak ödüllendirilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Sessizlik burada yalnızca pasif bir tavır değil, patriyarkal düzenle bir baş etme stratejisidir bununla birlikte de normatif güzellik algısını bu çerçevede yeniden üretmektedir.

Sonuç olarak, kadınların deneyimlerinde ortaya çıkan bu sessizlik, güzellik normları ve pornografik kültürle iç içe geçmiş evlilik içinde bir cinsel şiddet rejimini görünür kılmaktadır. Bedenin “bakımsız”, “fazla kilolu” ya da “yetersiz” olarak tanımlanması, sadece estetik bir eleştiri değil; evlilik içi cinsel şiddetin sarmalına dahil olan güçlü bir kontrol ve değersizleştirme biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.2.1.4. Cinselliğin “Ödül-Ceza Yöntemi” Olarak Kullanılması Yoluyla Evlilik İçi Cinsel Şiddete Maruz Kalmak

Bu bölümde ortaya konulan anlatıları duyduğum ilk anda şu soru kendiliğinden ortaya çıktı: “Herhangi bir konuda, durumda ve koşulda birine ödül vermenin kararı kime aittir?” Konu her ne üzerineyse, o konuda yetkin ve otorite sahibi olan kişi/ler; otoritenin kendisi, bilgiyi elinde bulunduran, yöneten vb. şekilde örnekleri geliştirmek mümkündür. Peki, “Herhangi bir konuda birini cezalandırmanın kararı kime aittir?” Cevap yine benzerlik taşımaktadır. Ödül ve cezanın konu olduğu bir düzende taraflar

arasında o ya da bu nedenle eşitlikten söz etmek mümkün değildir. Bu, bir tarafın otoritesinin herkes tarafından bilindiği ve dışsal ya da içsel veyahut her ikisiyle birlikte de kabul edildiği durumlardır. Bu bağlamda, evlilik içinde cinselliğin ödül ve ceza aracı olarak kullanımı, iktidarın mikro düzeyde nasıl işlediğini görünür kılmaktadır (Foucault, 2006).

Görüşülen kadınlardan birinin, cinselliğin bir ödül ve ceza aracına dönüştürülmesini doğrudan şiddet olarak tanımladığı anlatı, bu bağlamı ortaya koymaktadır: “Eğer benim ihtiyaçlarım bile isteye beni cezalandırmak için karşılanmıyorsa, ben cinsellik istediğimde ‘hayır’ yanıtını cezalandırmak için kullanıyorsa, bu şiddettir.”

Kadınlar, evlilik içi cinsel şiddet tanımlarını ve deneyimlerini aktarırlarken, cinselliğin ve cinsel birlikteliğin ödül ve ceza yöntemi üzerine kurgulandığını belirten spesifik anlatılarda bulunmaktadır. Bu durum, kadınların özel alandaki konumlarını tanımlarken, toplumsal cinsiyetin içselleştirilmiş iktidar ilişkileriyle nasıl iç içe geçtiğini gösterir (Pateman, 1988). Bu tür uygulamalar, kadının cinselliğinin erkek tarafından denetlenmesi ve yönlendirilmesi anlamına gelir. Christine Delphy’nin (1984) belirttiği gibi, evlilik içinde kadınların emeği ve bedeni patriyarkal yapılar tarafından kontrol edilir ve bu kontrol, cinsellik üzerinden de sürdürülür.

“Çok uzun zaman boyunca birlikte olma isteğimi reddetti. Sırf onun söylediklerine harfiyen uymuyorum, onu dinlemiyorum diye. Bir keresinde dışarı çıkarken onun istemediği bir pantolon giymiştim. Bununla onun ne ilgisi var?” Kadının toplumda ikincilleştirilen konumu ve kontrol altında tutulan cinselliği, evlilik içinde özel alanda da mikro yansımalarla kendini göstermektedir. Kadını toplumda cezalandıran ya da ataerkil düzenin kurallarına uyulması şartıyla ödüllendiren patriyarkanın özel alandaki temsili otoritesi, evli olunan erkek konumundadır.

Pateman'ın (1988) belirttiği gibi, evlilik, patriyarkal cinsel sözleşmenin yeniden üretildiği bir yapıdır ve erkeklerin kadın bedenine koşullu erişim hakkını doğallaştırır. Aynı zamanda bu anlatı, cinselliğin ödül ve ceza aracı olarak kurgulanan cinsel şiddet boyutunda psikolojik şiddetle nasıl iç içe geçtiğini de göstermektedir.

Cinselliğin evlilik içerisinde bir iktidar aracına dönüşmesi, kadın bedeninin hem disipline edilmesini hem de cezalandırılmasını mümkün kılan patriyarkal bir denetim mekanizması üretir. Foucault'nun (2020), iktidarın yalnızca baskı yoluyla değil, arzunun düzenlenmesi ve bedensel davranışların şekillendirilmesi yoluyla da işlediğini belirttiği çerçevede, cinselliğin "ödül-ceza yöntemi"ne indirgenmesi, cinsel şiddetin normatif ilişkiler içindeki görünmez formlarından biri olarak değerlendirilmelidir. Kadının cinsel varlığına dair kararların evlilik içinde erkek özne tarafından belirlenmesi, cinselliğin karşılıklı rızaya dayalı bir deneyim olmaktan çıkıp kadının uyması gereken bir denetim aracına dönüşmesine neden olmaktadır. Kadınların anlatılarında, bu denetimin zamanla duygusal şiddet ve psikolojik tahakkümle iç içe geçerek derinleştiği görülmektedir.

Bir başka katılımcı, cinselliğin nasıl bir manipülasyon aracı haline geldiğini şu şekilde ifade etmektedir: “Bazen de aylar geçen aradan sonra benimle dalga geçer gibi bana randevu veriyordu. Şu gün, şu saat diye... Bunu kadın yapsa erkek aldatır. Herkes de ona hak verir. Kadın yapsa, aldatsa hemen ne olur? ‘Kötü kadın’...” Bu ifade, cinselliğin sadece bir ödül-ceza mekanizması değil, aynı zamanda kadının davranışlarını kontrol etme ve yönlendirme aracı olarak da kullanıldığını göstermektedir. Liz Kelly (1988), cinsel şiddetin bir süreklilik içinde değerlendirilmesi gerektiğini ve bu tür manipülasyonların da bu sürekliliğin bir parçası olduğunu belirtir.

Kadının cinselliği patriyarkal kurumlar ve ideolojiler tarafından nasıl onaylanıyor ya da damgalanıyorsa, evlilik içindeki ödül-ceza pratikleriyle tanımlanan

cinselliğin kadına yönelik cinsel şiddet olarak uygulandığı durumlar ortaya çıkmıştır. Rubin'in (1975) cinselliğin politik ekonomisi yaklaşımı, burada cinselliğin kadınlar için nasıl düzenlenip dolaşıma sokulduğunu açıklar. Bu durum, aynı zamanda cinselliğin evlilik içinde erkek olan öznenin tekelinde olduğunu ve erkeklerin bu alanı nasıl denetim altında tuttuklarını göstermektedir. Kadın ve erkek arasındaki hiyerarşiyi cinsellik üzerinden yeniden üretirken, kadın bedenini disipline etmektedir (Foucault, 2020; Stark, 2007). Stark'ın (2007) tanımladığı zorlama temelli kontrol biçimi, burada cinselliğin bir yaptırım aracına dönüştüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Kadınların cinsel birlikteliği “hak edilmiş” bir ödül ya da “ceza” olarak deneyimlemesi, evlilik içi cinselliğin eşit ilişkiler temelinde değil, ataerkil iktidar ilişkileri üzerinden şekillendiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, evlilik içinde cinselliğin ödül-ceza yöntemiyle kullanılması, kadının bedeninin ve cinselliğinin erkek tarafından denetlenmesi ve yönlendirilmesi anlamına gelir. Bu durum, kadının evlilik içindeki konumunu güçsüzleştirir ve cinsel şiddetin bir biçimi olarak değerlendirilmelidir. Katılımcı anlatıları, evlilik içinde cinselliğin kadın üzerinde kurulan bir denetim mekanizmasına dönüştüğünü açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu denetim yalnızca bedensel değil; duygusal, psikolojik ve sembolik şiddet biçimlerini de içinde barındırarak cinselliği bir “itaat ödülü” ya da “ceza aracı” haline getirmektedir.

Cinselliğin bu şekilde araçsallaştırılması, erkek öznenin evlilik içindeki konumunu tahkim ederken, kadının özneleşmesini bastırmaya ve onun arzusu üzerindeki söz hakkını görünmez kılmaya hizmet etmektedir. Dolayısıyla, evlilik içi cinsel şiddetin yalnızca fiziksel ya da açık biçimde dayatılan davranışlarla sınırlı olmadığı; normatif ilişkiler içinde sessiz, sıradan ve gündelik pratikler yoluyla da işlediği anlaşılmaktadır.

3.2.1.5. Erken Yaşta Zorla Evlendirilme Yoluyla Çocuğun Cinsel İstismarı ve “Evlilik” İçi Cinsel Şiddet

Bu bölümde erken yaşta zorla evlendirilen kadınların deneyimleri, kırsal bağlamda beden, cinsellik ve toplumsal cinsiyet rejimi ekseninde çözümlenmeye çalışılmıştır. Kadınların çocuk yaşta evlendirilmesi, yalnızca bir ailevi karar ya da kültürel bir norm olarak değil, ataerkil düzenin kadın bedeni üzerindeki tahakkümünün erken yaşta kurumsallaşması olarak okunabilir (Butler, 2023). Bu durum hem cinsel istismar biçimlerini hem de regl, gebelik ve doğum gibi biyolojik eşiklerin toplumsal denetime açılmasını beraberinde getirmektedir.

Görüşmelerde çocuk yaşta evlendirilen kadınların cinsellikle karşılaşmaları, “cinsellik deneyimi” olarak değil, çoğunlukla korku, şiddet ve travma ile özdeşleştirilen “istismar anları” olarak tanımlanmıştır:

Ben ilk adetimi evlendirildikten birkaç hafta sonra gördüm. Görümcem büyüktü, onun yanına koştum. Anlatınca bana güldü. “Korkma” dedi. “Her zaman olmayacak ama her ay olacak.” dedi. Bir de “Kocanı yanına yanaştırma.” dedi. Ben de öyle yapmaya çalıştım ama beni dinlemedi. O yüzden de çok korktum.

Bu anlatı, Michel Foucault’nun (2020) beden üzerindeki iktidar ilişkilerine dair analizleriyle örtüşür şekilde, regl olgusunun kültürel olarak korkuyla kodlandığını, cinselliğin ise çocuğun bedeninin cinsel sömürüsü biçiminde uygulanarak bir disiplin aracına dönüştüğünü göstermektedir. Regl döneminin “bedenin kirli olduğu” anlayışıyla denetlenmesi, Mary Douglas’ın (1966) ortaya koyduğu “saflik ve tehlike” kavramları bağlamında değerlendirilebilir; burada kirli olarak atfedilen yalnızca regl kanı değil,

aynı zamanda kadının toplumsal normlarla kuşatılan bedeninin kontrol dışına çıkma potansiyelidir.

“Benim için hep korktuğum bir şey oldu. Vücudum kaskatı oluyordu. Kasılıp dua ediyordum kötü bir şey olmadan bitsin diye... Ne olacağını ya da ne olduğunu bilmediğin, kestiremediğin bir şey sonuçta çocuksun...” Bu anlatı, ataerkil güç eşitsizliğinin en şiddetli ve keskin biçimlerinden biri olan çocuk yaşta zorla evlendirmelerin, çocukta cinselliğin travmatik bir eylem olarak yeniden inşa edildiğini görünür kılmaktadır; bedenin kasılması ve duaya sığınma, kız çocuğunun dini ve kültürel yapılar aracılığıyla “itaat” ve “teslimiyet”e çekilmek yoluyla baş etmeye çalışmanın göstergelerini ortaya koymaktadır.

Bir diğer kadın, çocuk yaştaki gebelik deneyiminin nasıl anlaşılmadığını ve acının nasıl gizlendiğini şu şekilde anlatmıştır: “Hamilelik sancısı bile çekemiyor insan cahilken... Evden dışarıda odunları yığıdığımız bir yer vardı. O odunluğun arkasına gidip parmaklarımı ısıriyordum, sancıdan sesim çıkmasın diye ayıp diye korkardım çünkü...”

Burada, Veena Das’ın (2007) “sessiz şiddet” kavramı akla gelmektedir. Kadınlar yalnızca fiziksel şiddete değil, aynı zamanda dile dökülemeyen, görünmeyen, ama beden üzerinde kalıcı izler bırakan şiddet biçimlerine de maruz kalmaktadırlar. Gebelik, kadın cinselliğini çağrıştırmakta ve dolayısıyla aile içindeki diğer bireylerin dikkatini olabildiğince çekmeden yaşanılan bir “yalnızlık alanı” olarak deneyimlenmektedir.

Ben üç doğumumu da doktora gitmeden evde yaptım. İlk doğumum çok zordu. Kış kıyametti. Öleceğimi düşündüler. Çocuktum. Üçüncü gün beni odunlardan sedye gibi bir şey yapıp hastaneye götürmeye karar verdiler. Kar çoktu. Kazadan ya da başkalarına zarar gelmesinden korktum. “Götürmeyin”

dedim. “Ölürsem ben öleyim. Benim yüzümden başkaları öleceğine...” Hatta kayınpederim sonra benim için “Arefin, ne akıllı gelinmiş.” demiş. Sonra çocuk doğdu. Nasıl bakacağımı bilmiyordum. “Sen gelinsin, sen bakacaksın.” dediler.

Bu anlatıda doğum ve ölüm arasındaki sınırdaki evlendirilen kız çocuğu bir kadınlık öğretisi olan “kendini feda eden”, “akıllı gelin” kimliğiyle ödüllendirilmekte ve bu yolla hegemonik kadınlık normlarına eklenmektedir (Connell, 1987). Gelin olmanın yükümlülükleri, yalnızca ev işlerini değil, bakım emeğini, özveriyi ve sessizliği de içermektedir. Kadının öznel korkusu “toplumsal saygı”ya dönüşürken, yaşadığı travma görünmezleştirilmiştir.

“Beni kimsenin evine ayak bastırmazlardı. Beyim çok kıskançtı. Kapıdan adım atamazdım ki dışarıya... 6 yıl kaldım orada. 60 haneli köydü. Kapısından içeriyi dışarıdan, ayak basmadan gördüğüm ev sayısı en fazla 7’dir.” Bu anlatı, mahrem alanın kadınlar için nasıl bir hapisaneyeye dönüştüğünü çarpıcı biçimde ortaya koyar. Kamusal alana erişim, ataerkil denetim mekanizmalarıyla sınırlanırken, kadının mekansal hareketliliği engellenir. Sherry Ortner’in (1974) “kadın, doğa; erkek, kültür” ikiliği burada yeniden üretilmektedir; kadın evin içine, sessizliğe ve özel alana; erkek ise dışarıya, kamusal alana yerleştirilmiştir.

Görüşmelerin sonunda kadınlar, bu yaşamların bedensel, cinsel, duygusal, ruhsal ve ekonomik yüklerini tanımlarken yalnızca bilgi değil, duygu da ortaya koymuşlardır. Bir suç olarak erken yaşta zorla evlilikleri istismar olarak tanımlamasalar da bir çocuğun yaşantısı açısından bunun ne denli ağır pratikler içerdiğini duygu, deneyim ve bilgi ile ortaya koymuşlardır: “Her şeyi berbat, daha ne diyeyim ki!”

3.2.2. Failin Dışarıdaki Konumu “Yabancı”dan Gelen Cinsel Şiddet

Araştırma boyunca kadınlara evlilik içi cinsel şiddeti nasıl tanımladıkları sorulmuş olsa da; kadınlar anlatılarında cinsel şiddete dair tanımlarını öncelikli olarak bir “yabancı” fail üzerinden aktarmıştır. Tanımadıkları bir erkeğin rızasız biçimde bedensel ya da sözlü bir temas kurması, kadınlar için açık bir cinsel şiddet eylemidir: “Nasıl olduğunu anlamak zor, sapıklık bence cinsel şiddet. Tanımadığın birini buna zorlamak... Kadına zorla sahip olmaya çalışmak...” Bu anlatıda, failin tanınmayan, yakın olmayan ve duygusal ilişki barındırmayan biri olması, cinsel şiddetin tanımlanmasında temel belirleyici olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla sınır ihlali ve rızasızlık, failin “yabancı” olmasıyla özdeşleştirilmektedir.

Kamusal alanda tanımadık erkeklerle yaşanan fiziksel ya da sözlü temaslar, bedensel özerkliğin ihlali olarak tanımlanmakta; bu tür karşılaşmalar hem kişisel güvenliğe hem de toplumsal normlara tehdit oluşturan bir unsur olarak deneyimlenmektedir. Özellikle toplu taşıma gibi kamusal alanlarda yaşanan bedensel temaslar dahi, kadınlar tarafından cinsel şiddet olarak tanımlanabilmektedir: “Benim rızam dışında zorla bana yaptığı her şey cinsel şiddettir. Değil bunlar, ben otobüste bile yan yana gelmekten, yanlışlıkla biriyle çarpışmaktan rahatsız olurum.”

Foucault'nun (1976) beden denetimine ilişkin analizleri, kamusal alanda kadın bedeni üzerinde kurulan denetimin, bedenin “kimin alanı” olduğuna dair bir güç ilişkisini yansıttığını göstermektedir. Bu bağlamda, kadın bedeninin rızasının ihlali, yalnızca bireysel bir hak ihlali değil; aynı zamanda kamusal alanda erkek egemenliğinin yeniden üretildiği bir tahakküm biçimi olarak okunur. Bu nedenle yabancı failin gerçekleştirdiği sınır ihlalleri daha kolay tanımlanabilir ve kadınlar bu tür durumlarda şikayet mekanizmalarını daha kolay devreye sokabilmektedir: “Dışardan bir adam olsa hemen gider şikayet edersin. Fakat evdeki öyle olmuyor. Ona tolerans gösteriyorsun

çünkü evdekiyle duygusal bir paylaşımın var.” Bu anlatı, ataerkil düzenin evlilik kurumu aracılığıyla kadının bedenini ve cinselliğini meşrulaştırılmış bir erkek tahakkümüne bıraktığını ortaya koymaktadır. Bu durumda, şiddetin kendisinden ziyade failin konumu, eylemin suç olarak algılanıp algılanmamasını belirlemektedir (MacKinnon, 2020).

Kamusal alanda meydana gelen cinsel şiddet vakalarının toplumsal olarak daha meşru şikayet zeminleri yarattığı, buna karşılık özel alanda -özellikle evlilik ilişkisinde gerçekleşen şiddetin ise meşrulaştırmakta ve yeniden üretmektedir (MacKinnon, 2020). Bu ikili yapı, kadınların aynı eylemleri farklı bağlamlarda farklı şekillerde anlamlandırmasına neden olmaktadır. Kadınların bedenine yönelik aynı ihlaller, kamusal alanda “şiddet” olarak tanımlanırken, ev içinde “tahammül edilebilir” ya da “kadınlık görevi” ile örtüşen normlara dayandırılarak meşrulaştırılmaktadır.

Öyle bir şey olsa ben sonuna kadar gider şikayet ederim!

Ne de olsa herkes benim nasıl biri olduğumu biliyor! Yapan onursuz düşünsün. Ama kocamı şikayet etmek aklıma bile gelmez, hem etsem ne olur o haklı olur... Adama yazık derler, kadınlık görevini yapmıyor derler bir de bu yüzden rezil olurum, nasıl haklı olurum?

Bu noktada, kadınlar için kamusal alandaki yabancı fail hem bedensel hem de aile onuruna dışsal bir tehdit anlamı da taşımaktadır. Kadının cinsel sınırlarını ve beden bütünlüğünü koruma hakkını daha güçlü şekilde harekete geçiren bir dinamik yaratmaktadır. Oysa evlilik içindeki failin “içeride” olması, şiddetin olağanlaştırılmasına ve görünmezleşmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla cinsel şiddet, kadınların anlatılarında failin kimliği üzerinden tanımlanmakta; bu da adalet arayışının yönünü belirlemektedir.

Bu normu güçlendiren en temel aktörlerden biri şüphesiz ki hukuktur. Evlilik içinde gerçekleşen cinsel saldırı suçunun mağdurun şikayetine bağlı olarak soruşturulması, evlilik içi cinsel şiddetin görünmezleştirilmesine yönelik toplumsal algıyı pekiştirmektedir. Oysa aynı eylem, evlilik dışı bir ilişkide gerçekleştiğinde, failin eylemi mağdurun şikayetinden bağımsız olarak cezai takibata konu olabilmektedir (Türk Ceza Kanunu [TCK], 2004, md. 102).

Ayrıca, failin yabancı olması durumunda, cinsel şiddet kadınlar tarafından yalnızca fiziksel temasla değil; dijital araçlar aracılığıyla da beden sınırlarının ihlali olarak deneyimlenmektedir. Böylece dijital alan, kadın bedeninin “kamusal” hale getirildiği, yeni sınır ihlali biçimlerinin mümkün olduğu bir ortam olarak karşımıza çıkmaktadır (Das, 2007). Kadınlar, tanımadıkları erkeklerden gelen cinsel içerikli mesajlar, tehditler ve görselleri benzer şekilde cinsel şiddet olarak konumlandırmaktadır:

“Taciz başka; cinsel taciz yabancından geliyorsa yani sapıkça mesaj, el-kol, sapıkça şeyler söylemesi ve istemediğim halde ‘Seni yaparım. Seni buraya götürür şöyle yaparım. Oran çok güzel, dokunmak isterim. Seni şöyle hayal ediyorum.’ gibi...” Tüm bu anlatılar, failin konumuna göre cinsel şiddetin anlamının farklılaştığını göstermektedir. Kadınların anlatılarında belirginleşen bu fark, ataerkil normlar çerçevesinde kimin cezalandırılabilir olduğuna dair bir toplumsal kodlamayı da yansıtır.

3.3. Evlilik İçi Cinsel Şiddetin Bedendeki Kültürel Kodları ve Deneyimler

Kadınların evlilik içinde maruz kaldıkları cinsel şiddeti nasıl deneyimlediklerine ve bu deneyimlere nasıl anlam verdiklerine odaklanıldığında şiddet failinin yalnızca evlenilen erkek olmadığı görülmektedir. Evlilik içi cinsel şiddete ailelerin, inançların, ritüellerin, kültürün ve kurumsal yapılar tarafından ya yeniden üretilmekte ya pekiştirilmekte ya da bu şiddet biçiminin uygulanışına tamamlayıcı bir zemin

hazırlandığı görülmektedir. Kısacası, kadınlar evlilik sürecinde cinsel şiddete yalnızca evlenilen ya da evlendirildikleri erkek tarafından değil; erkeğin ailesi, kadının kendi ailesi ve kadının hizmet alması için var olan kurumlar ya da bu kurumların çalışanları aracılığı ile de deneyimlenmektedir.

Bu bölümdeki incelemeler, feminist antropolojinin eleştirel perspektifiyle birlikte yorumsamacı bir yaklaşım temelinde ele alınmaya çalışılmıştır. Kadınların anlatıları, yalnızca yaşanmış olayların bir aktarımı değil, aynı zamanda bu olaylara toplumsal, kültürel ve kişisel düzeylerde yüklenen anlamların çözümlemesine olanak tanıyan metinsel yapılar olarak ele alınmaktadır

Yorumsamacı yaklaşım doğrultusunda, anlatılar çok katmanlı anlam evrenleri olarak değerlendirilmekte; bireyin deneyimi ile bu deneyimi dile getirme biçimi arasındaki ilişki derinlemesine analiz edilmektedir. Kadınların bedenleriyle, cinsellikleriyle ve toplumsal rolleriyle kurdukları ilişkinin zamanla nasıl biçimlendiği, bu ilişkinin hangi tarihsel, dinsel ve kültürel kodlarla kuşatıldığı, evlilik kurumu içinde nasıl kırıldığı ya da yeniden inşa edildiği, görüşme verileri ışığında irdelenmektedir.

Kadınların geçmiş yaşantılarından ve şimdiki deneyimlerinin birleşiminden süzülerek gelen bedensel ve duygusal izlerin anlatısı, yalnızca bireysel travmaları değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet normlarının, dinsel-kültürel tabuların, sınıfsal toplum yapısının, bireylerin yatkınlıklarının belirleyiciliğini de ortaya koymaktadır. Anlatılar bu anlamda hem öznel bir ifade biçimi hem de toplumsal yapının bir aynasıdır. Kadınların dilsel ve anlatısal tercihleri, şiddetin tanımlanması ve anlamlandırılmasında belirleyici hale gelmekte; direnç, sessizlik, suçluluk ya da yeniden anlam üretimi gibi çeşitli stratejilerle örülmektedir.

Bu tematik doğrultuda yapılan analiz, evlilik içi cinsel şiddetin yalnızca bir eylem değil, aynı zamanda bir anlamlandırma süreci olduğunu; bu sürecin de kadınların

tarihsel, kültürel ve toplumsal bağlam içinde konumlanmış öznel dünyalarında nasıl şekillendiğini görünür kılmayı amaçlamaktadır.

3.3.1. Regl Tabusu ve Kadın Bedenini Sessizleştirmenin Kültürel İnşası

Görüşmelerde, kadınların deneyimlerine bağlı olarak regl, kültürel pratikler aracılığıyla kadın bedeninin denetim ve kontrol altında tutulmasına ilişkin kültürel bir inşa ve tahakküm aracı olarak aktarılmıştır.

Kadınların önemli bir kısmı regl deneyimine dair herhangi bir bilgiye sahip olmadan ilk kanamayı yaşamış, bu deneyim sırasında bedenlerinde ne olduğu kendilerine açıklanmamıştır. Çoğu anlatıda, kendilerine ailedeki diğer kadınlar tarafından bilgi yerine yalnızca bir ped ya da bez verilmiş ve bu durumun her ay yaşanacağı söylenmiştir. Bu ilk karşılaşma, reglin anlamının bedensel bir farkındalık değil, kültürel bir norm üzerinden öğrenildiğini göstermektedir (Martin, 2001).

Yorumsamacı bakış açısıyla değerlendirildiğinde, regl anlatılarının her biri yalnızca kişisel deneyimlerin değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet rejimlerinin kadın bedeni üzerindeki etkisinin yeniden üretildiği alanlara işaret etmektedir. Reglin “kirlilik”, “ayıp”, “gizli kalması gereken” bir olay olarak kodlanması, kadınlara bu deneyimin mahremiyet ve utanç duygusu eşliğinde öğretilmesine yol açmıştır. Katılımcıların çoğu, regli “kirlenmek” veya “hasta olmak” olarak tanımlayan ifadelerle anlatmış; bu dilsel örüntü, Mary Douglas’ın (1966) saflık ve tehlike kavramsallaştırmasını çağrıştırmaktadır.

Diğer kadınlardan farklı olarak bir katılımcının, regle dair bilgiyi ilk kez okulda verilen bir farkındalık dersinde edindiğini, bu bilginin yalnızca kızlarla paylaşıldığını ve erkek çocuklarının sınıftan çıkarıldığını belirtmesi, bilginin cinsiyetlendirilmiş doğasını ve regl konusunun toplumsal cinsiyetle sıkı sıkıya ilişkilendirilmiş bir tabu haline geldiğini göstermektedir.

Regli ben okulda duydum. Bir de ped göstermişlerdi. O zaman erkek öğrencileri sınıftan çıkarmışlardı. Erkekler bize ne anlatılacağını ya da neden sınıftan çıkarıldığını biliyordu. Sonra geldiklerinde de dalga geçtiler bizimle. Okulda anlatılan güzeldi ama ne anlatıldığını unutmuştum. Utandığımı hatırlıyorum. Şimdiki aklımla iyi ki yapmışlar diyorum ama o zaman kızmıştım utandığım için. Aslında anlatılması çok güzel, kız çocukları bilinçli olsun. Bana da ailem anlatmamıştı zaten ama kızlarla erkekleri ayırmadan bunun utanılacak ya da dalga geçilecek bir şey olmadığını, doğal bir şey olduğunu söyleyerek anlatsınlar. Bu ayıp değil.

Kadının bu anlatısında iki ayrı farkındalık biçimi belirmiştir: Reglin ne olduğuna dair bir bilgi edinme ve bu bilginin kamusal değil, cinsiyete göre ayrıştırılmış özel bir bilgi olarak edinildiğidir. Aynı zamanda, kız çocuklarına verilen bilginin oğlanlardan ayrıştırılması; okulda ayıp kavramının ve utanma duygusunun kız çocuklarının bedenlerine yerleştirilmesine katkı sağlayan bir pratik olarak deneyimlenmiştir.

Aile öğretilerinde reglin çeşitli kısıtlamalarla birlikte geldiği görülmektedir. Regl olan kız çocuğuna siyah kıyafet giydirilmesi, “kanın belli olmaması” yönündeki uyarılar ya da ibadet alanlarına girememesi gibi dini-kültürel normlar, kadının bedenini kontrol altına alan sembolik pratikler olarak işlev görmektedir (Delaney, 1991). Katılımcılardan biri bu deneyimi şöyle aktarmıştır: “Annem dedi ki, ‘Siyah pantolonunu giy. Kan pantolonuna geçerse belli olmasın.’”

Reglin erkek aile bireylerinden saklanması, yemek yeme gibi günlük pratiklerin bile bu doğrultuda yeniden düzenlenmesi, kadının mahremiyetinin toplumsal düzen içinde nasıl inşa edildiğine dair güçlü bir örnek sunmaktadır: “Annem demişti ki o

zaman Ramazan Ayı'ydı... 'Sakın babana belli etme, oruç tutamazsın, yemek yersin ama erkeklere belli etmeden... Yemek yediğini de söyleme o zaman yine anlaşılır adet gördüğün.' Ben de aynısını kızıma söyledim yalan yok." Aynı zamanda bu anlatı, regl üzerinden beden denetiminin kadınlar arasında kuşaktan kuşağa nasıl aktarıldığını da göstermektedir. Ataerkil düzenin taşıyıcısı konumu yalnızca erkekleri değil, kadınları da içerdiğini ve bu düzenin kültürel kodlarını kendi kız çocuklarına aktardıklarını göstermektedir (Ortner, 1974; Mahmood, 2005).

Douglas'ın (1966) ortaya koyduğu gibi, vücut açıklarından kontrolsüzce ortaya çıkan beden sıvıları, kontrol edilmesi gereken bir kirlilik anlamını taşımaktadır. Bu deneyimin toplum ya da aile bireyleri tarafından öğrenilmesi ise utanç duygusuyla bağdaştırılmaktadır. Kirliliğin kontrol altına alınması ve marjinalliğin önüne geçilmesi için de beden açıklarıyla birlikte ergenliğe giren kız çocuğunun denetim ve kontrol altında tutulmasına ilişkin deneyim ortaya konulmaktadır.

Bazı kadınlar ise, özellikle çocuk yaşta evlendirilenler, reglin ne olduğunu anlamadan bu deneyimi yaşadıklarını ve bunun hakkında konuşacak, danışacak bir kişiye ulaşamadıklarını belirtmişlerdir: "Ben evlendikten sonra regl olmaya başladım. Onu bile bilmezdim. Kendi kendime öğrendim. İlk günlerce kimseye söylemeden korkarak geçmesini bekledim. Sonra diğer kadınlardan da duydum. Sonra baktım her ay oluyor." Erken yaşta zorla evlendirilen bir kız çocuğu için regl deneyimi korkutucu, yalnızlaştırıcı ve sessizleştirici bir toplumsal pratiğe dönüşmüştür.

Erken yaşta zorla evlendirilen kadınlardan biri de aynı evde yaşadığı, kendisinden yaşça büyük görüncesinden regl hakkında bilgi alabildiğini ifade etmişlerdir:

Ben ilk adetimi evlendirildikten birkaç hafta sonra gördüm. Görümcem büyüktü, onun yanına koştum. Anlatınca

bana güldü. “Korkma” dedi. “Her zaman olmayacak ama her ay olacak.” dedi. Bir de “Kocanı yanına yanaştırma.” dedi. Ben de öyle yapmaya çalıştım ama beni dinlemedi. O yüzden de çok korktum.

Bu anlatı, kadınların birlikte bilgi paylaşımlarında hem destekleyici olduklarını ama aynı zamanda regl olduğunda cinselliğin kirlilikle ilişkilendirilerek yasak oluşuna dair bir tabuyu da paylaştıklarını; bu öğretiye uyması beklenen bir çocuğun evlendirildiği erkekle bunu paylaşmasının cinsel istismarın önüne geçmediğini ortaya koymaktadır. Çocuk hem bir tabunun yıkılmasının hem de cinsel istismarın yükünün taşıyıcısı haline gelmiştir.

Kadınların anlatıları, regl tabusunun bazı ailelerde kuşaklar arasında dönüşmeye başladığını göstermektedir. Özellikle genç kuşaktan bazı kadınlar, kendi çocuklarının regl hakkında daha açık konuşabildiğini, bu süreci “ayıp” çerçevesi dışında anlamlandırıldığını ifade etmiştir:

Bize ayıp dendi, öyle yetiştik ama benim kızım mesela bunu ayıp olarak görmüyor. Rahatlıkla babasının yanında bile konuşuyor. Başta bunu konuşması bize de tuhaf geliyordu ama babası bile alıştı artık. Ben de kızımla konuştukça alıştım. Konu açıldığında kızımla konuşuyorum rahatlıkla...

...

“Benim için oldukça doğal, Allah’tan gelen kadın bedeninin doğası bu o yüzden ben doğal bir şey olarak görüyorum her ne kadar bizi yetiştiren büyüklerimiz öyle görmese de...” Bu anlatı, kadının regle dair algısının doğal bir süreç olarak inanç sistemiyle bütünleştirerek dönüştüğünü göstermektedir.

Regl tabusunun, feminizm gibi yeniden düşünme ve hak sahiplerinin kontrolü eline alma çabalarıyla tarihsel ve kültürel olarak kurulan anlamların ve zor da olsa dönüşüme açık olduğunu göstermekte; kadınların regl deneyimlerine dair hafıza ve anlatılar, bedenin yalnızca bir deneyim nesnesi değil, aynı zamanda toplumsal normlara karşı direnişin de sahnesi olduğunu ortaya koymaktadır.

3.3.2. Bekaret Tabusu ve Toplumsal Denetimin İçselleştirilmesi Yoluyla Özdenetimin İnşası

Görüşülen kadınlardan biri hariç, evlenmeden önce herhangi bir cinsel deneyim yaşamadığını sormadan özellikle ifade etmiştir. Eğitim düzeyi, özellikle de üniversite eğitimi, kadınların cinselliğe dair düşüncelerini etkilemiş olsa da bu durum davranışsal pratiklerine çoğunlukla yansımamaktadır. Üniversite mezunu bazı kadınlar, evlilik öncesi cinselliği “doğal” olarak değerlendirdiklerini belirtmiş ancak kendilerinin bu deneyimi evlenmeden önce yaşamadığının altını çizmeleri dikkat çekici olmuştur. Norm ya da bedenin ataerkil denetimine ilişkin düşüncelerin dönüşümü gerçekleştirilmiş olsa da bunu deneyimlemek daha zor olabilir. Ek olarak, bekaret tabusu hala kadınların içinde bulunduğu aile ya da sosyal çevre için bir tabu olup bu tabunun kadın tarafından yıkılması kadının baş etmekte güçlük çekebileceği bazı sonuçlarla karşılaşmalarına neden olabilir. Bu çelişki, bireysel düşünceler ile ataerkil normların dayatmaları arasında kadınların sıkışmışlık yaşayabileceğini göstermektedir.

Bekaret, kadın bedenine dayatılan yaş, eğitim ve sınıfsal farklılık gözetmeksizin katı bir toplumsal sınır olarak varlığını sürdürmektedir. Kadınlar yalnızca aileleri tarafından değil, evlendikleri erkekler ve onların aileleri tarafından da bu sınırla karşı karşıya kalmaktadır. Bu denetim, kültürel olarak meşrulaştırılan namus söylemleri üzerinden işlemekte ve kadın bedenini ahlaki bir denetim alanı haline getirmektedir. Bekaretin denetimi, kadın bedenini kamusal anlamda “temsil eden” bir sembole

dönüştürmekte, bu da kadınların toplumsal konumunu biyolojik bir işarete indirgemektedir (Delaney, 1991).

Tanışma yemeğinde eşimin annesi demişti ki: “Şimdi kızlar okuyunca her şey serbest sanıyor. Biz aydın bir aileyiz ama sokaktan da kız almayız.” şok olmuşum. Orada kulaklarımın uğuldadığını hatırlıyorum. “Haklısınız.” diyebilmişim. Aradan onca zaman geçince bu konunun masada ilk gün neden konuşulduğunu anladım... Evlendikten sonra eşime sormuş “Kan geldi değil mi?” diye...

Bu anlatı, ataerkil denetimin yalnızca erkeklerce değil, kadınlar tarafından da yeniden üretilebileceğini göstermektedir. Kayınvalide ve eşin ablası gibi figürler, kadınlar arası ilişkilerde iktidarın işleyişini açığa çıkararak Kandiyoti'nin (1988) ortaya koyduğu ataerkil pazarlık kavramının “kazanani” olarak konumlanabilmektedirler. Böylelikle erkekler adına denetim yaparak normların yeniden üretilmesi ve kadın bedeninin denetlenmesinde erkekler adına hareket edebilirler.

Benzer şekilde, kadınların anlatılarında bedeninin ve cinselliğinin denetlendiği ve ataerkil normların kadının bekareti üzerinden evlenilen erkeğin kadın kardeşi ve annesi tarafından yeniden üretildiği durumlar günümüzde “daha geleneksel” olarak düşünülse de kadınların deneyimlerinde hala sembolik şiddetin bir uzantısı olarak canlıdır:

Kanlı bez meselesi bizde çok sorun oldu. Gerdekten sonra “Ablan bari görsün bezi...” dedim eşime, eşim istemedi.. Ama zaten tam olmadı. Ertesi gün doktora gittik. Eşimin şüphesi kalmasın diye. Doktor baktı. “Tam yırtılma olmamış.” dedi. Eşime anlattı uzun uzun, “Kadın cinsel organı şöyledir, böyledir

tam yırtılma olmayabilir...” diye. “Bazen esnektir.” dedi. Oradan sonra biz tatile gitmiştik. Arkamdan eşimin ablası “kız değil” diye laf çıkarmış. Eşimin bütün ailesi de inanmış. Eşim duyunca çok sinirlendi. Eşime dedim ki: “Ben sana demiştim bezi gösterelim...” diye. Kız değilmişim diye laf çıkardılar. “Ben namusumla bu eve geldim. Namusumla öleyim.” dedim. Eşim çok sinirlendi. Benim mendilimi o göstermemişti. Kayınvalidem de şüpheliydi. Eşim ona “Benim karım bu eve namusuyla geldi ve namusuyla ölecek.” dedi. Benim annem de “mendilini göster başın ağrımasın kızım.” demişti. Başkaları da “Göster.” demişti. Bende migren yoktu, bu olaylardan sonra çıktı. Bir daha da hiç geçmedi başımın ağrısı...

Bu anlatı iç içe geçen denetim mekanizmalarını ve şiddet biçimlerini içermektedir. İlk bakışta, kadın bedeninin tıbbi denetimi ile ataerkil aile denetimine dair normların iç içe geçtiği görülmektedir. Aynı zamanda ataerkil denetimin aile bireyi olan kadınlar tarafından yapılması ve bireyin iktidar adına kendini denetler hale gelmesi durumu da bir yatkinlik olarak karşımıza çıkmıştır. Kadının bedenini “kanıtlamak” için doktor raporuna başvurması, tıbbi otoritenin toplumsal normları onaylayan bir rol oynadığını, bununla birlikte bireyin kendi bedeninin denetleyicisi oluşunu da göstermektedir. Michael Foucault’nun (2020) “biyoiktidar” kavramı bu noktada açıklayıcıdır: tıp, sadece bedenleri iyileştirmez, aynı zamanda onları disipline eder ve itaat altına alır. Tıp, bekaret tabusunun sürdürülmesinde araçsallaştırılmaktadır (Martin, 1992).

Kadınların yaşadıkları psikolojik ve bedensel etkiler, ataerkil şiddetin yalnızca sembolik değil, aynı zamanda somut ve fiziksel olduğunu da gösterir. Migren gibi bedenin verdiği tepkiler, feminist beden kuramcılarının (Bordo, 1993) belirttiği gibi,

toplumsal baskıların bedenle iç içe geçerek ifadesini bulduğu alanlardır. Kadının bu süreçte baş ağrılarının başlaması, toplumsal denetimin bedene nasıl sirayet ettiğinin çarpıcı bir örneğidir.

Kadının namusunu koruma baskısı o kadar güçlüdür ki, anlatılarda ölümle tehdit edilen bir “namus” anlayışı yer alır. Bekaretin kaybı, ölümden daha büyük bir toplumsal “leke” olarak kodlanabilmektedir. Mary Douglas’ın (1966) “temizlik ve tehlike” kavramları, burada kültürel kirlenme korkusunun bekaret tabusu üzerinden nasıl işlediğini anlamada açıklayıcıdır. Kadının “kirlenmemiş” olarak eve girmesi, ölüm pahasına korunması gereken bir saflık anlamı taşır.

“İlk gece”den sonra bekaretin kanıtlanması amacıyla kanlı bez ya da mendilin gösterilmesi, evlendirilen kadının “annesi” tarafından da beklenmektedir. Bu durum, kadının bedeninin denetiminin sağlanmış olduğuna ve kadının cinselliği ile ilgili soru işareti barındırmadan bir namus aktarımı yapıldığına işaret etmektedir. “Benim annem istedi, bizzat annem görmek ve göstermek istedi. Çok gururlandı. Ben kendimi sorguladım acaba annem bana mı güvenmemişti diye ama aksine gururluydu.”

Kadınların cinselliğe dair öznel anlam dünyalarının, kültürel, tıbbi ve ailevi denetim mekanizmalarıyla nasıl kuşatıldığını göstermektedir. Kadınlar, kendi deneyimlerini dile getirirken aynı zamanda bu denetim mekanizmalarının parçası ya da taşıyıcısı da olmaktadır. Bu, ataerkilliğin yalnızca dışsal değil, aynı zamanda içselleştirilmiş bir iktidar biçimi olduğunu da ortaya koymaktadır.

Bekaretin kanıtlanması, bu şekilde beklenmeyen kadınlardan evlenmeden önce sevgilisi olduğunu belirtenler olmuştur. Bu anlatılarda ise özellikle şunun altını çizmişlerdir: “Ama aramızda hiç cinsellik olmadı.” Bu cümlenin ortaklığı, kadınların bekaret tabusunu ve evlilik dışındaki cinsel ilişkilerde “bekaretin kaybedilmesi”nin,

kadınlar açısından içselleştirilmiş bir “kirlenme” algısı taşıdığını göstermektedir. Bu, kadının damgalanmasıyla yakından ilişkilidir.

Kadınlar normlarla “doğal” olarak bir uyum içinde davranmış ve bu uyum yalnızca bireysel bir strateji değil; aksine, Bourdieu’nun habitus kavramıyla açıklanan, bilişsel yapı ile nesnel yapı arasındaki ilişkinin “doğal” bir içsel uyum olarak belirlediği somut bir örnek olmuştur. “Ben evlenmeden önce, başka bir erkek arkadaşımınla ya da o zaman sevgilim olan kocamla da yaşamadım cinselliği... Cinsellik ne bileyim... İstemedim yani, zaten bunu evlenmeden isteyecek biriyle de sevgili olmadım Allah’tan...”

Bekaret tabusu, kadınların yalnızca sosyal çevreleri tarafından yeniden üretilen bir ataerkil denetim mekanizması değil; aynı zamanda kadınların bu tabuyu içselleştirerek kendilerine dönük bir öz-denetim mekanizması haline getirdikleri bir yapıyı da ifade etmektedir. Kadınlar, evlilik öncesinde yaşanacak cinselliği bir tehdit olarak algılamakta ve bu tehditle baş etmenin yolunu, cinselliği penetrasyona indirgeme yoluyla bir tür öz-denetime dönüştürmekte bulmaktadır. Cinsellik, bu biçimiyle, yalnızca toplumsal değil, aynı zamanda bedensel bir iç disiplin ve kadınlık tahayyülünün sınırlarını belirleyen bir denetim aracına dönüşmektedir.

3.3.3. Menopoz

Menopoz, kadınların anlatılarında yalnızca bir biyolojik geçiş değil, aynı zamanda ataerkil sistemin kadına yüklediği doğurganlık, gençlik ve cinsellik normlarından “uzaklaşma” süreci olarak da deneyimlenmektedir.

Görüşülen kadınlardan biri, menopozu başlangıçta bir “özgürleşme” deneyimi olarak tanımlamıştır. Özellikle evlilik içinde cinselliğin bir “görev” olarak yaşanması, bu dönemle birlikte cinsel baskıdan kurtulma hissini de beraberinde getirmiştir. Ancak bu özgürlük, karmaşık ve çok katmanlı duygularla çevrilidir: “Doktora gittim, doktor

dedi ki menopoza giriyorsun. Oh dedim, görevimi tamamladım diye...” Bu ifade, kadının cinselliği yalnızca haz bağlamında değil, evlilik içinde bir yük ve görev olarak deneyimlediğini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda menopozun kadının cinselliği açısından bir “son” olduğu anlayışı vardır. Bu ataerkil perspektif kadınların da içselleştirdiği bir beden pratiği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada Adrienne Rich’in (1976) “zorunlu heteroseksüellik” ve evlilik içinde cinselliğin patriyarkal bir görev olarak kurgulanmasına dair analizleri, bu anlatıyı anlamlandırmada işlevseldir. Kadın, cinsel baskıdan özgürleştiğini düşünse de içselleştirilmiş görev anlayışı ve evli olunan erkeğin beklentisi bu özgürlüğü kısıtlamaktadır.

Diğer bir anlatıda ise menopoz, kadınlık statüsünün toplumsal olarak yitirilmesi anlamına gelmektedir. Kadınlık, doğurganlıkla özdeşleştirildiğinden, menopozla birlikte kadının değersizleştiği bir aşamaya geçildiği görülmektedir: “Kocam bana ‘Senin artık benden ne farkın kaldı’ dedi. Demek ki seni kadın olarak görmüyor artık erkekler... Bunu anlıyorsun menopozda... Senin işin bitmiş oluyor kadın olarak yani...”

Bu anlatı, kadınlığın biyolojik üretkenlik üzerinden tanımlandığını ve menopozun, kadın bedeninin “işlevsiz” ilan edildiği bir eşik olduğunu ortaya koymaktadır. Bu noktada menopoz, yalnızca kadınlığın “sonu” olarak değil, ataerkil sistemin kadınlığı yalnızca üretkenlik ve hizmet ya da kadınlık görevi bağlamında da tanımlamasının bir sonucu olarak deneyimlenmektedir..

Kadının “benden ne farkın kaldı?” sözünde görülen erkek bakışı, menopozla birlikte kadının kadınlık statüsünü yitirdiği ve bir “eksiklik” durumuna geçtiği izlenimini açık şekilde ortaya koymaktadır. Bu, Julia Kristeva’nın (1982) "abject" kavramıyla açıklanabilir: Menopozdaki kadın, artık ataerkil sistemin “temiz”, üretken ve arzulanabilir kadınlık idealinden dışlandığı için dışlanan, yok sayılan bir bedene dönüşmektedir.

Yine de bu dışlanma deneyimi, kadınlar açısından yeni bir farkındalık alanı yaratmaktadır: “Halbuki benden eksilen bir şey yok. Aksine, hayat beni güçlendirdi. Olgunum. Neyin ne olduğunu biliyorum. Kocam ne derse desin...” Ataerkil değerlerin dışında kalan kadınlık deneyimi, bazı kadınlar için yeniden tanımlanabilecek bir öznellik alanı sunmayı da içinde barındırabilmektedir. Menopoz, kadınlar için “görev” tanımının, cinselliğin ve doğurganlığın ötesinde var olabileceklerini fark ettikleri bir eşik olarak da deneyimlenmektedir.

3.3.4. Ataerkil Tıp Tahakkümü Olarak Vajinismus ve Baş Etme Deneyimleri

Görüşmeler, kadın bedeninin modern tıbbın parçalanarak denetlenen bir nesnesi haline getirilmesinin sonuçlarının ne denli ağır deneyimlendiğini ortaya koymaktadır. Vajinismus, bütün sosyal ve kültürel arka planından ayrıştırılarak; hem bireysel bir “cinsel işlev bozukluğu” olarak hem de ataerkil normlarla şekillenen cinsel şiddetin ve tıbbi otoritenin kadın bedeni üzerindeki tahakkümünün iç içe geçtiği bir deneyim alanı olarak aktarılmaktadır. Hatta, öyle ki bu süreç kadınlar açısından evlilik içi tecavüz olarak değerlendirilmektedir. “Evlenmeden önce “asla”lar var: birliktelik, ilişki, her şeyi yap ama oraya girmesin gibi ikiyüzlülükler... Sen bozuk oluyorsun. Sorunlu oluyorsun sonra... Evlenince yine burada senin iraden olmuyor ki... Tecavüze uğruyorsun resmen!”

Bu anlatı, “cinsel işlev bozukluğu” olarak nitelendirilen vajinismusun, kadın bedeninin pratikler aracılığı ile nesneleşmesini yeniden üretmekte ve ataerkil tahakkümün aracı olan cinsel şiddeti ve tecavüzü meşrulaştıran bir “zemin” yarattığını ortaya koymaktadır.

Kadınların anlatıları, vajinismusun tıbbileştirilerek bireysel bir patolojiye indirgenmesinin, toplumsal ve kültürel bağlamın silinmesine; kadınların yaşadığı yapısal şiddetin görünmezleştirilmesine neden olduğunu ortaya koymaktadır: “Doktora

gitmeye kendimi alıştırmam altı ay sürdü. Nişanlıyken gittim doktora, rapor yazacağım üç gün dedi, bir günde halledeceğim dedi. Nasıl olacak diye sordum, içine bir şey sokacağım dedi. Bir daha gitmeye korktum.”

Bu anlatı, kadınların tıbbi otoritelerle kurduğu ilişkinin sıklıkla korku ve güvensizlik ekseninde şekillendiğini gösterirken, aynı zamanda kadın bedenine yönelik nesneleştirici bakışın gündelik tıbbi pratiklere nasıl içkin olduğunu da ifşa etmektedir. Feminist tıp eleştirileri (Martin, 1992; Ehrenreich & English, 2005), kadın bedeninin tıbbileştirme süreçlerinde edilgen ve sorunlu bir nesne olarak kurulduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda vajinismus, yalnızca bireysel değil, aynı zamanda politik bir sorundur.

Görüşmelerde kadınların sıklıkla ifade ettiği üzere, kadın doğum polikliniklerinde vajinismus çoğunlukla yalnızca biyolojik düzlemde tanımlanmakta; psikolojik, toplumsal ve kültürel bileşenleri göz ardı edilmektedir: “Allahtan özel sağlık sigortam var diye düşünerek önce özelde bir doktora gittim. Beni çok çirkin muayene etti. Kas gevşetici yazcam geçer bir şey olmaz dedi. Bir daha onun muayenesine gitmedim ve yazdığı ilaçları da kullanmadım.”

Bu deneyimler, tıbbi söylemin kadınların yaşadığı cinsel şiddeti ve ayrımcılığı görünmez kıldığını, hatta yeniden ürettiğini göstermektedir. Kadınların tedavi süreçlerinde özne olarak tanınmaları, yalnızca cinselliğe dair bilgi aktarımıyla değil, aynı zamanda kendilik deneyimlerinin meşrulaştırılmasıyla mümkün olabilmektedir:

Sonra altı ay sonra başka doktora gittim. Ön görüşme yaptı benimle. İçinde olduğum şeyi o kadar iyi tarif etti ki. O dönemde eşim benimle aynı paydada bulunmadığı için gitmedim, devam etmedim. 4 ay bekledim. Yani 10 ay sonra yeniden gittim. Tedavi sürecinden 4-5 ay sonra gerçekleşti.

Tedavide anatomi, psikoloji her şey vardı. Ben cinsellik üzerine düşünemedim.

Kadınların bu deneyimi, Foucault'nun "biyopolitika" kavramı çerçevesinde, beden bilginin ve iktidar ilişkileriyle kuşatılmasını ve disipline edilmesini görünür kılar. Ancak burada önemli olan nokta, bazı kadınların bu kuşatmayı aşmak için öznel anlatılarını ve deneyimlerini bir direniş biçimine dönüştürebilmiş olmalarıdır. Tedavi sürecinde yalnızca bedensel işlevleri değil, aynı zamanda cinselliğe, kimliğe ve öznelliğe dair düşünme pratiklerinin gelişmesi, kadınların beden üzerindeki kontrolünü yeniden kazanmasına olanak tanımıştır.

Sonra İstanbul'da bir hastaneye gittim, özel tabi yine.

Tamamen olmasa da 1-1,5 ay sonra yapabildim. O kadın doktor çözdü. Mesele aslında kaslarım ya da fiziksel hastalığım değildi. Yıllar boyunca ayıp, yapmamalısın denilen şeyi bir gecede nasıl yapabilirdim. Mesele psikolojikti. O kadın bunu aşmama yardım etti. Yaklaşık 2 ay boyunca her hafta gittim.

Bu anlatı, feminist beden kuramlarının (Bordo, 1993) altını çizdiği üzere, bedenin yalnızca biyolojik bir yapı değil, kültürel, toplumsal ve söylemsel bir alan olduğunu göstermektedir. Vajinismusun "aşıldığı" anlar, çoğu zaman tedavinin sonu olarak tanımlansa da kadınların yaşadığı travmaların ve cinsel şiddetin yapısal boyutları tanınmaksızın çözüm üretilememektedir. Kadının uzun bir zaman farklı doktorlar aracılığı ile sonuç almaya çalıştığı tedavilerde kendisini özne olarak konumlandıran, vajinismusu bütüncül olarak ele alarak yaklaşan doktorun kadın olması ve deneyimleyen kadının da paylaşımında doktorun cinsiyetine yaptığı vurgu bu anlamda bir anlaşılmayı, desteğin kurumsal bir yapıda nasıl konumlandığına dair bir farkındalığı göstermektedir.

Nitekim bazı kadınlar için vajinismus yalnızca bedensel bir mesele değil, aynı zamanda eşitsiz ve şiddet içeren bir evlilik ilişkisiyle doğrudan bağlantılıdır:

Kocam bana nasıl yaklaşması gerektiğini bilmediği için ben hep acı çeken taraf oldum. Cinsellik bunun başında ama sadece bu değil. Duygusal olarak da yalnız bırakıldım. Şiddet biçimlerinin hepsini gördüm ben. Buna rağmen de cinsellik için hep de talepte bulundum. Bir şekilde sürdürmeye çalıştım. Çünkü boşanmak benim kafamda eşittir başarısızlık. Başarısız olmak istemedim.

Bu anlatı hem duygusal hem de fiziksel şiddetin, evlilik içi cinsel şiddetle nasıl iç içe geçtiğini ve kadınların bu şiddet biçimlerini çoğunlukla yalnız başına, dış destek mekanizmalarına ulaşmadan çözmeye çalıştığını ortaya koymaktadır. Kadının bu şiddet ilişkisinden boşanma yoluyla çıkması ise, ataerkil kültür içinde evliliğin sona erdirilmesine yönelik toplumsal bakışı yansıtır. Kadınlar boşanmak istediklerinde kültürel normlarla çatışma yaşayabilmektedir (Bulut, 2005).

Yalnızlaştırılma, utanma ve “başarısızlık” korkusu, kadınların sessizliğini ve görünmezliğini pekiştirmektedir: “Ben vajinismus olduğumu yakın arkadaşlarımla bile paylaşamıyordum. Bana tanı konulduktan sonra youtube üzerinden, internetten, makalelerden öğrenmeye çalıştım. Herkesin kolaylıkla yaptığı bir şeyi sen yapamıyorsun sonuçta bunu söylemek kolay değil herkese...” Bu yalnızlık hali, kadının cinselliğinin patriyarkal yapılar içinde şekillendiği ve bastırıldığı bir düzlemi yansıtır. Kadınlar, tıbbın tanılayıcı ve çözümleyici rolünün ötesinde, kendi bedenlerine ve deneyimlerine anlam yükleyerek süreci dönüştürmeye çalışmaktadır (Chodorow, 1978).

Vajinismusun ataerkil tıp söylemiyle yeniden üretildiği ve bu söylemin içinde kadınların cinselliğinin “bozulmuş” ya da “eksik” olarak tanımlandığı bu çerçevede,

kadınların bedeni geri alma çabaları politik ve direnişçi bir boyut kazanmaktadır. Deneyim anlatıları, yalnızca bireysel iyileşmeyi değil; aynı zamanda ataerkil tahakküme karşı alternatif bilgi, dayanışma ve iyileşme biçimlerinin de mümkün olduğunu göstermektedir.

3.3.5. Çocuk'suzluk: Doğurganlık Normuna Dair Sessiz ve Sesli Direnişler

Kadınların çocuk sahibi olmak ya da olmamakla ilgili kurduğu ilişki, yalnızca biyolojik ya da kadının doğurganlığı ile ilgili bir durum değil; aynı zamanda sosyal, politik ve kültürel olarak anlam yüklü bir deneyimleri ortaya çıkarmaktadır. Görüşmelerde hem çocuk sahibi olmak istemeyen hem de olmak isteyip olamayan kadınların anlatılarında farklı ama birbiriyle kesişen normatif baskı biçimleri dikkat çekicidir. Bu baskılar karşısında kadınlar, özneleşme biçimleri geliştirerek hem ataerkil yapıya karşı hem de annelik ideolojisine karşı sessiz ya da sesli dirençler üretmişlerdir.

Çocuk sahibi olmak istemediğini dile getiren kadınlar, toplumsal normlara karşı bir itirazını doğurganlığı üzerinde söz sahibi olarak ve önleyici yöntemler kullanarak dile getirmekte ve ataerkil kültürel normlara açıkça direniş göstermektedir. Anneliğin "doğal görev" ya da "kadınlığın tamamlayıcısı" olarak görülmesine karşı bir direnç alanı oluşturmaktadır. Kadınlar, bedenlerine ilişkin kararlarını doğrudan etik, politik, çevresel ve kültürel gerekçelerle temellendirmektedir. Bu çerçevede çocuksuzluk, yalnızca bireysel bir tercih değil; aynı zamanda ataerkil doğurganlık rejimine karşı bir özneleşme biçimi olarak okunabilir (Donath, 2017).

Bir katılımcı bu iradesini şöyle dile getirmektedir: “Kadına saygı duymayan, çocuğa saygı duymayan, hayvana saygı duymayan, doğaya saygı duymayan insanın değerinin olmadığı bir topluma bir çocuk neden getireyim, acı çekmek için mi?” Bu anlatı, neoliberal ve ataerkil değer sistemleri içinde kadının, doğurganlığını bir üretim aracı olarak kullanma baskısına karşı, etik bir konum alma pratiğidir. Kadın, bu

düşüncesiyle birlikte kendi beden özerkliği kapsamında yasal süre içinde aldığı kürtaj kararında gittiği özel hastanede ayrımcı tutumlarla karşılaştığını düşünmektedir. Bu tutumların kendisinde suçluluk, korku ve üzüntü yarattığını belirtmiştir. Foucault'nun (1978) tanımladığı biçimiyle, bedenin toplumsal normlara göre yönetilmesi anlamında biyopolitika, burada kadınların üreme kapasiteleri üzerinden işletilmektedir. Bu kadınların doğurganlığa karşı geliştirdiği mesafe, bu biyopolitik tahakküm düzenine karşı bir mikro-politik direniş biçimine bürünmektedir.

Donath (2017), doğurmamayı tercih eden kadınların toplumsal zeminde meşrulaştırılmadığını, ancak anneliği reddetmenin de kadın için bir özneleşme biçimi olabileceğini savunur. Bu bağlamda, kadınların bedenlerine dair verdikleri kararların yalnızca bireysel değil, kolektif anlamda politik bir boyut barındırmaktadır.

Öte yandan bazı kadınlar, çocuk sahibi olmayı istedikleri halde çeşitli nedenlerle olamamışlardır. Bu durum hem bedenle hem de kadınlıkla kurulan ilişkinin sorgulandığı, toplumsal bakış ve beklentilerle kadının fiziksel ve duygusal bağlamda örselendiği bir deneyime dönüşebilmektedir. Doğurganlığın kadının “tamamlanmışlığı” ile özdeşleştirildiği ataerkil toplumlarda çocuk sahibi olamamak hem toplumsal hem de kişisel düzeyde bir eksiklik, başarısızlık ya da yetersizlik hissine neden olabilmektedir.

Bir kadın, çocuk sahibi olamama deneyimiyle ilgili olarak şu ifadeleri kullanmıştır: “Görümcem evlenmeden önce arkadaşımdaydım. Hep beraber oturuyorduk bir gün. Ben o esnada adet oldum. Bunu duyan görümcem eliyle hayıflanma hareketi yaparak “tühh” dedi. Yani niye gebe değilim gibisinden. Çok üzülmuştüm o hareketine...” Bu örnek, kadınların çocuk sahibi ol(a)mama durumlarının yalnızca kişisel değil; aile içi ilişkilerde de sembolik bir anlam kazandığını hatta kadınlar arası hiyerarşilerin yeniden üretildiği alanlar olduğunu göstermektedir.

Tedavi süreçleri sonrasında gebe kalamayan kadınlar, bu deneyimi sadece bedensel değil; aynı zamanda duygusal, sosyal ve sembolik bir kayıp olarak deneyimlemektedirler: “Doktora çok gittim. Çok hastane gezdim. Olmadı. O duyguları hep içimde yaşadım, sanki benden bir şey gitmişti. İçimden bir şey koparılmış gibiydi. Tutunmak istediğim, yakalamak istediğim bir şey...” Bu durum kadına “yetersizlik” hissettirmiş ve adeta kadın kayıp yaşamak ile benzer deneyimlenmiştir. Bazı kadınlar zaman içinde bu deneyimi anlamlandırarak, çocuksuzluğu bir kader değil, dönüştürülmüş bir yaşam pratiği olarak da tanımlayabilmektedir.

3.3.6. Hazzı Konuşmaya Başlayarak Bir Yasak ve Denetimi Ele Almak

Kadınların cinsellik ve haz deneyimleri, yalnızca bireysel değil, aynı zamanda tarihsel ve kültürel olarak inşa edilmiş toplumsal ve ataerkil normlar tarafından ele geçirilen bir tahakküm alanıdır. Görüşmelerde kadınların hazzı deneyimleme, sorgulama ve dile getirme biçimleri; patriyarkanın cinselliği nasıl yapılandığına dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Haz, kadınların gündelik yaşamlarında bastırılan, görmezden gelinen, hatta suçlulukla ilişkilendirilen bir deneyim olarak karşımıza çıkmakta; bu bastırma, yalnızca erkek egemen kurumlar eliyle değil, aynı zamanda kadınlar arası ilişkilerde de yeniden üretilmektedir (Rubin, 1984). Kadınların büyük çoğunluğu cinsel hazdan önce acı, mecburiyet ve ayıplama pratikleriyle karşılaştıklarını belirtmiştir. Bu da cinselliğin bir “kadın hakkı” ya da “karşılıklı bir eylem” değil, çoğu zaman kadının katlandığı, konuşmadığı ya da yok saydığı bir eylem alanı haline geldiğini göstermektedir.

Bourdieu'nün (2001) eril tahakküm kavramsallaştırmasında belirttiği gibi, toplumsal normlar aracılığıyla bedenin disipline edilmesi ve “doğal” olarak kabul ettirilmesi, kadın cinselliğini ikincilleştiren ve erkek arzusuna hizmet eden bir sistem üretmektedir: “Bu cinsellik sadece erkekler için mi? Karşılıklı olan, olması gereken bir

şey. Neden kadın için acıya dönüşsün?” Görüşmeler esnasında bir kadının yaptığı bu direkt sorgulama, kadınların cinsellikte pasif özne konumundan aktif sorgulayan özne konumuna geçişinin izlerini taşımaktadır. Ancak bu geçiş, oldukça sınırlı deneyimler üzerinden şekillenmektedir. Kadınların cinselliğe dair bilgisi çoğunlukla evlilik sonrasına bırakılmakta; hatta bu bilgi evlilik içinde dahi açıkça verilmemekte, kadının edilgenleştirilerek erkeğe uyum göstermesi gereken kişi olagelmektedir. Cinsellik kadınlar için bir hak değil, görev ya da ayıp olarak kodlanmaktadır.

Kadınların kendi bedenlerine dair konuşma haklarının kültürel olarak bastırıldığı hatta yasaklandığı ve damgalandığı görüşme anlatılarında açıkça görülmektedir. Kadınlar, cinsellik hakkında konuşmanın "ayıp", "aşağılayıcı" ya da "utandırıcı" olduğunu belirtmiş; bu sessizlik hem kadınlar arası ilişkilerde hem de evlilik içi deneyimlerde yeniden üretilmektedir.

Araştırmanın öznesi olan bazı kadınlar cinsellikle ilgili çok az eğer bir sorun varsa doktor tavsiyesi almak için üstü örtülü paylaşım yapabildiklerinden bahsetmiştir. Cinsellik bu kısıtlı ve üstü örtülü paylaşımlar dışında paylaşılan bir konu değildir. Hatta paylaşılması olumsuz karşılanmaktadır: “Cinselliği kimseyle konuşmam. Ayıp bir şey... Karı koca arasında olan bitenden sonra kadının konuşması özellikle... Ben konuşmam, yanımda konuşursa da biri kocasıyla ne yaptığını ya da zevk aldığını, ben rahatsız olurum.”

Bu ifade, cinsellik alanının konuşulmaz kılınarak ne denli politik bir biçimde kontrol edildiğini göstermektedir. Foucault (1978), cinselliğin bastırılmasının bir sessizlik değil, aynı zamanda bir “düzenleme biçimi” olduğunu; neyin konuşulabileceğini, nasıl konuşulabileceğini belirleyen bir iktidar ağı tarafından kurulduğunu vurgular. Kadınların haz deneyiminin bastırılması, yalnızca erkeklerin değil, kadınların da bu sessizliğe içkin hale gelmesiyle sürdürülmektedir.

Her Şeye rağmen, bazı kadınlar haz arayışını yalnızca cinsel birliktelik içinde değil, bedensel özerklik, arzularını tanıma ve deneyimleme hakkı bağlamında da dile getirmiştir. Bu kadınlar, hazdan konuşmanın politik bir tavır olduğunun farkındadır. Ancak bu tavır, toplumsal zeminde hala oldukça kırılıgandır:

Aslında bu konuyu daha çok gündemleştirmemiz gerekli, daha çok konuşmalıyız. Birlikte olduğumuz erkeklerle de çevremizdeki kadınlarla da... Neden erkeklerin hazzı bu kadar rahat, sokakta bile konuşulabilirken biz utanıyoruz. Hakkımız değil gibi davranıyoruz. Bunu bizim değiştirmemiz gerekli...

Haz hakkında konuşmak isteyen kadınlar için bu konuşma hali, sadece kendi bedenlerini değil, başka kadınların bedenlerine ilişkin suskunlukları da sorgulamanın bir yoludur. Bu, kadınların bedenleri üzerinde söz hakkı talep ettikleri bir mikro-politik alan yaratmaktadır (Bartky, 1990). Kadınların hazla kurdukları ilişki, sadece cinselliğe dair değil; kadın öznelliği, toplumsal normlar, kültürel kodlar ve kurumsal yapıların etkisiyle şekillenen politik bir alanı ortaya koymaktadır. Görüşme verileri, hazzın kadınlar için bastırılmış, sululaştırılmış ya da görünmezleştirilmiş bir deneyim olduğunu; buna karşılık az sayıda kadının bu bastırmayı sorgulayarak bu alanı dönüştürmeye çalıştıklarını da göstermektedir.

3.4. Evlilik İçinde Kadına Yönelik Diğer Şiddet Biçimlerini Tanımlamak

Bu bölümde, evlilik içi cinsel şiddet anlatılarına ek olarak kadınların deneyimlediği ancak çoğu zaman görünmez kılınan ekonomik, psikolojik, dijital ve fiziksel şiddet biçimlerinin nasıl tanımlandığı anlamlandırıldığı ele alınmaktadır. Kadınların bu şiddet biçimlerini çoğunlukla doğrudan “şiddet” olarak adlandırmadıkları, ancak anlatıların detaylarına inildiğinde bu deneyimlerin toplumsal cinsiyet temelli birer güç kullanımı ve denetim biçimi olarak ortaya çıktığı görülmektedir (Kelly, 1988).

3.4.1. Psikolojik Şiddet Tanım ve Deneyimi

Görüşülen kadınların neredeyse tamamı, kadına yönelik şiddetin yalnızca fiziksel olmadığını vurgulamış özellikle psikolojik şiddetin altını çizerek en az fiziksel şiddet kadar önemsenmesi gerektiğini doğrudan bir talep olarak belirtmiştir. Hatta psikolojik şiddet anlatıları ve psikolojik şiddetin tanımlanması kadına yönelik şiddetle ilgili konuşulurken diğer şiddet biçimlerine nazaran daha çok önemsenmesi gerektiği de kadınlar tarafından merkeze alınmıştır. Psikolojik şiddetin kadın yaşamını her gün etkilediğini, görünmez olduğu için kadınlar üzerinde daha çok yaralayıcı etkiler barındırdığını belirtmişlerdir.

“Şiddetin bence çok türü var sadece fiziksel olmak zorunda değil. Bir insanı haksız yere üzme de şiddettir. Can acıtan şeyler şiddettir benim için.” Kadınlar, doğrudan toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliğe dayalı şekilde başlayan bir tanım yapmasalar da şiddet pratiklerinden eşitsiz güç ilişkilerini, ezen-ezilen ilişkisini vurgulamaktadır. “Şiddet benim için güç kullanma, güçsüzü ezme, psikolojik olarak da böyle.”

Psikolojik şiddetin, toplum tarafından görünür olmaması, psikolojik şiddet uygulayan erkeklerin toplum tarafından onaylanması ve benimsenmesinin erkeğin toplumsal yapı içinde hiyerarşisini ve hegemonik ilişkileri pekiştirdiği anlatılarda net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu hegemonik ilişkilerde şiddete maruz kalan kadının yalnızlaşmasına ve yaşadığı şiddeti paylaşamamasına neden olmaktadır.

“Sırf darp değil, psikolojik daha önemli bence. Etrafa çok iyi görünüyor kocan. ‘Adam ne iyi...’ diyorlar ama içerde sen yaşıyorsun ne oluyorsa. Kimse görmüyor psikolojik olanı, fizikseli herkes görüyor, yüzün gözün morarıyor. Kötü sözü hergün duyuyorsun fiziksel bir kere!”

Kadına yönelik şiddetin algılanmasında ve tanımlanmasında eğitim durumu ya da kadınların destek sistemlerine erişerek güçlenmiş olmaları şiddeti tanımlamasında önemli bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır. Bu destek sistemlerine erişimi olan kadınların kentlerde doğmuş büyümüş olması, lisansüstü bir eğitime sahip olmaları ve beyaz yaka olarak özel psikolojik destek alabiliyor olmalarıyla ilişkilendirilebilir. “Her türlü sınır ihlali benim için şiddet anlamına gelmektedir. Mesela, eşim benim hoşlanmadığımı söylediğim bir davranışı bana karşı uygulamakta ısrar ediyorsa ne olduğu fark etmeksizin bunu sınır ihlali ve şiddet olarak kabul ederim.”

Şiddeti tanımlamak ve şiddete maruz kalmamak anlamına gelmemektedir. Kişiler arası ilişkiler, toplumsal yapılardan, kültürel çeşitlilikten, pratiklerden ve daha pek çok etkenin bir arada olduğu karmaşık sistemlerin bireylerin yaşantısındaki mikro yansımaları şiddet pratiklerini oluşturmaktadır. Burada, lisansüstü eğitimini tamamlamış ya da hak temelli çalışmalarda bulunan ve şiddeti tanımlamaktan öte bununla ilgili mücadele veren kadınların da şiddete maruz kalabileceği ortaya çıkmaktadır.

Son olarak, psikolojik şiddet her ne kadar diğer şiddet biçimlerine göre daha “hafifmiş” gibi algılansa da kadının pratikteki deneyimi üzerinde çok fazla olumsuz etkisi bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi, psikolojik şiddetin kadının özgüvenini zaman içinde parçalaması ve yok etmesidir. Bir diğer deyişle kadının ‘özne’ olma deneyimine zarar vermekte ve bu deneyimi denetlemeye yaramaktadır: “Ben zaten sakin bir insandım ama bu sakinlikten başka bir şey...Yıllar içinde kendime olan özgüvenimi kaybettim ben.”

3.4.2. Fiziksel Şiddet Tanım ve Deneyimi

Kadınların fiziksel şiddeti daha çok kadına vurma ya da dayak olarak tanımladığı anlatılarda ortaktır: “Kadına yönelik şiddetin haddi hesabı yok ki, küfür de

şiddet dayak da aldatmak da.” Buradaki anlatıda kadının fiziksel ve psikolojik şiddeti iç içe geçebilen şiddet türleri olarak tanımlaması dikkat çekicidir.

Özellikle gördüğü şiddet nedeniyle destek gören ve bu konuda bilinç artırıcı çalışmalara katılmış kadınlardan biri itme, eli kolu tutma gibi deneyimlerinin olduğunu ve bunları da fiziksel şiddet olarak tanımladığını belirtmiştir: “Bir keresinde tartışırken beni koltuğa itti. Nasıl oldu anlayamadım. Neye uğradığımı şaşırđım.”

Çocuk yaşta zorla evlendirilen kadınların anlatılarında fiziksel şiddetin yalnızca evlendirildikleri erkeklerden değil, onların aile bireylerinden de özellikle de erkeklerden geldiğı ortaya çıkmıştır. Bunu, aradan yıllar geçmesine rağmen kendilerinin hatalı davranışlarından kaynaklandığını düşünmektedirler.

Bir kere annesinin dolduruşuna geldi. Faytonlarımız vardı, atları bağladığımız kayışlarla vurdu bana kocam. Bir keresinde de kayınpederimin elini yüzünü yıkaması için su döküyordum. Havluyu eline vermem gerekirken dizine koymuşum. Kocamın erkek kardeşi de bu yüzden dövdü, şiddet uyguladı. Çocuktum. Kuralları bilmiyordum.

3.4.3. Dijital Şiddet Tanım ve Deneyimi

Kadınların anlatılarındaki dijital şiddet daha çok eğitim seviyesi yüksek ve teknolojik araçların kullanımının daha çok çeşitlendiğı yaş gruplarından gelmiştir. Dijital şiddet yapısı gereğı zamansız olabilir. Öyle ki görüşmemiz esnasında kadınlardan birinin daha önce hiç rastlamadığım bir dijital şiddet biçimine maruz kalıyor olacağı ne sahaya çıkarken ne de saha esnasında düşündüğüm bir şey olmuştu.

Görüşme sırasında katılımcı, boşanma kararı alma sürecinde olduğunu ve yaklaşık bir ay önce evli olduğu erkeğın evden ayrıldığını paylaştı. Ancak vatandaşlık süreci tamamlanana dek aynı evde yaşamaya devam edecekmiş gibi görüneceklerini,

erkeklerle bu konuda anlaştıklarını söyledi. Boşanma davası açılmayacak, erkek mümkün olduğunca evden uzak duracaktı. Bu planlamayı anlatırken bir anda duraksadı. Yüzü değişti. Evde kameraların olduğunu, bu kameraların ses de ilettiğini ve ayrılmak üzere olduğu kişinin bu görüntü ve seslere telefonuyla uzaktan erişebildiğini söyledi. Panikle kameraları kapatmak için izin istedi. Elbette dedim, ve o an bir anda koşarak uzaklaştı. Ben ekran karşısında, bir sahneye sabitlenmiş gibiydim. Sanki bir filmin içine düşmüş, ışıklarla aydınlatılmış bir dekorun önünde sessiz bir tanıklık yapıyordum.

Bir süre sonra tekrar kameranın karşısına geçtiğinde “Özür dilerim.” dedi. Ona, böyle bir durumda özür dilemesinin gerekmediğini ve bu deneyimi paylaştığı için teşekkür ettiğimi söyledim. Ardından ifadesiyle bu iktidar ilişkisi daha da berraklaştı: “Bu şartla evden ayrılmayı kabul etti. Kameralar hep açık olacak dedi, ben de yeter ki gitsin diye kabul ettim.” Görüşmenin devamında, ailesi ya da arkadaşlarıyla nasıl iletişim kurabildiğini sordum. “Saat farkından faydalanıyorum. Onun uyuduğunu bildiğim saatlerde ya da dışarıdayken konuşuyorum.” dedi. Görüşmenin yapıldığı saat için kameraların kapalı olmasının bir sorun yaratıp yaratmayacağını sorduğumda, yanıtı bu denetimin ne kadar içselleştirildiğini gösteriyordu: “Bir şey olmaz bu saatlerde bakacağını sanmıyorum, belki uyuyordur ama sorarsa elektrikler gitti derim.”

Görüşme boyunca dijital ve psikolojik şiddetin kısa süreliğine kesintiye uğradığı bir andaydık. Bu kısa kesinti, kadının kendi yaşam alanında bile nasıl sürekli gözetlendiğini, kararlarının nasıl kuşatıldığını ve özgürlüğün bedelinin nasıl pazarlık konusu hâline geldiğini gözler önüne serdi. Kadın, vatandaşlık ve iş süreçlerinde sorun yaşamamak için bu durumu “kabul etmek zorunda” kaldığını ifade etti. Bu durum, ataerkinin dijital teknolojiler aracılığıyla ev içine, mahrem alana ve kadının bedenine nasıl sızdığının somut bir örneğiydi.

Başka bir kadının deneyimine göre erkeklerin dijital şiddetin en yaygın aracı olarak cep telefonlarını kullandıkları sahada edinilen bilgiler arasındadır: “Beş dakika geciksem hemen telefon ve açmak zorundasın sonra büyük olay çıkar. Gecikmenin yanında bir de telefonu açmamayı açıklarsın evde...”

3.4.4. Ekonomik Şiddet Tanım ve Deneyimi

Ekonomik şiddet, doğrudan tanımlanmasa da tek bir kadının anlatısında özellikle altı çizilen bir konu olmamıştır. Araştırmacı olarak gözlemim, ekonomik kaynakların özellikle gelir getirmeyen bir işte çalışmayan kadınların zihnindeki ataerkil pratiklerden gelen kurgunun eve giren paranın zaten erkeğin parası olarak tanımlanmasına dönük genel algılardan geldiği yönünde olmuştur.

“Benim kocam eve uğramazdı. Ben çalıştım. Evi ben geçindirdim. Her gece sabaha karşı taksilerle dönerdi. Ben bir ömrü onun eğlence borçlarını ödeyerek geçirdim. Maaşım elime geçer geçtiği gibi borçlara giderdi.”

Ekonomik şiddeti tanımlayan tek bir kadın evliliği boyunca eve para getiren ve düzenli olarak çalışan tek kişi olması ve evli olduğu erkeğin bu paraya evliliği boyunca el koyması ya da kadının, erkeğin yaptığı borçları sürekli ödemek zorunda kaldığı deneyimi üzerinden tanımlamıştır.

3.5. Evlilik İçinde Maruz Kalınan Erkek Şiddetiyle Baş Etme Pratikleri

3.5.1. Toplumsal Normlara ve Dışlanmaya Karşı Sessiz Baş Etme “İnanç ve Kader”

Kadınların evlilik içi erkek şiddetine karşı geliştirdikleri baş etme stratejileri, yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel pratikler çerçevesinde şekillenmektedir. Kadınlar, yaşadıkları cinsel ve fiziksel şiddetin etkilerini çoğu zaman doğrudan dillendirmek yerine, bu deneyimleri "kader", "imtihan", "sabır" gibi dinsel ve

kültürel kodlarla anlamlandırmakta; sessiz kalmayı ise hem bir direnç hem de korunma biçimi olarak kullanmaktadır.

Bu yaklaşım, feminist kuram bağlamında değerlendirildiğinde, ataerkil normların ve dini referansların kadınların yaşamında nasıl içselleştirildiğini ve onların baş etme yollarını nasıl şekillendirdiğini gösterir. Sylvia Walby'nin (1990) ataerkilliğin özel alanlarda, özellikle ev içinde yeniden üretildiğine dair vurgusu, bu anlatılarda güçlü bir biçimde kendini göstermektedir. Kadının dışsal destek mekanizmalarına erişiminin kısıtlı olduğu durumlarda, aile yapısı ve dini inançlar, ataerkil düzenin yeniden üretildiği başlıca kaynaklara dönüşmektedir.

Kadınların çoğu zaman evliliği ve aile yapısını bozmamak adına şiddeti görünmez kılması, Catherine MacKinnon'un (2020) erkek egemen cinsellik anlayışı bağlamında açıkladığı gibi, cinselliğin ve şiddetin erkek deneyimi etrafında tanımlanmasının bir sonucudur. Kadınlar bu bağlamda, yaşadıkları cinsel şiddeti "normal" evlilik ilişkisi kapsamında değerlendirerek meşrulaştırmakta ya da anlamını belirsizleştirmektedir. "Ne yaptım, kader dedim çektim. Başka bir şey yapacak olsam kim yanımda olacaktı, annem babam mı? Devlet mi? Görüyoruz kadınları nasıl öldürdüklerini..."

Bu anlatı, şiddetin bir kader ya da yazgı olarak içselleştirildiği ve devletin ya da sosyal çevrenin yetersizliğinin, sessizliğin meşrulaştırılmasına nasıl hizmet ettiğini göstermektedir. Sandra Bartky'nin (1990) geliştirdiği içselleştirilmiş denetim kavramı bu noktada işlevseldir. Kadın, eşine ya da aile yapısına zarar gelmesin diye kendi acısını bastırmakta; eşin toplumsal imajını korumayı, ilişkisini ve kimliğini koruma stratejisi olarak benimsemektedir. "Ben şiddeti ablama, çevreme söylemek istemem. Ben eşimi çok seviyorum... Onun imajına zarar gelsin istemem."

Bu tutum, yorumsamacı yaklaşımı ile değerlendirildiğinde, bireyin içinde yaşadığı geleneksel değer sistemlerini anlamlandırma sürecinde, geçmişin anlam ufkuyla bugünü yorumladığını ortaya koyar. Kadınların dini referanslarla şekillenen “sabır”, “kader” ve “imtihan” gibi kavramlarla baş etme pratikleri, onların geçmiş kültürel birikimleriyle bugünü yeniden yorumladığını göstermektedir.

“Ablam yanlış yaptı. Aileye her şeyi anlattı. Kimse onun eşine saygı duymadı. İki hamileliğini de yalnız geçirdi.” Bu anlatı, şiddeti görünür kılmanın, kadınlar için sosyal çevrelerinde izolasyon ve yalnızlıkla cezalandırılmak anlamına geldiğini göstermektedir. Bu da sessizliğin, yalnız kalmamak adına benimsenen bir “ilişkiyi sürdürme” stratejisine dönüştüğünü düşündürmektedir (Abu- Lughod, 1990).

3.5.2. Kurumsal ve Sosyal Deneyimlere Dair

3.5.2.1. Kadınların Sağlık Kurumlarıyla Kurdukları İlişkide Görünmezlik ve Nesneleştirilme Deneyimi: “Kadın Doğum Servisleri Erkekler İçin Mi?”

Kadınların maruz kaldıkları cinsel şiddet ve bunun sonuçları, sağlık kurumlarında açığa çıkabilecek başlıca konulardan biridir. Bu bağlamda, kadın doğum klinikleri yalnızca biyomedikal müdahalelerin yapıldığı yerler değil, aynı zamanda kadınların cinsellikleri, bedenleri ve toplumsal rolleriyle ilgili çeşitli anlamların, utançların ve bastırmaların üretildiği kurumlardır. Özellikle cinsel şiddet bağlamında kadınların deneyimlerinin görünür kılınması, yönlendirme ve destek sunulması açısından potansiyel barındıran bu mekanlar, çoğu zaman kadınların özneleşmesini engelleyen, bedenlerini nesneleştiren bir işleyişe sahiptir. Bu durum yalnızca bireysel tutumlarla değil, aynı zamanda kurumsal işleyişin ataerkil normlarla örülü olmasıyla da ilişkilidir (Martin, 2001; Oakley, 1984).

Sağlık Bakanlığı’nın çeşitli hastanelerde kadın doğum servislerine bağlı olarak kurmaya başladığı Kadın Tıbbi Destek Merkezleri, cinsel şiddete maruz kalan kadınlara

özelleştirilmiş destek amacı taşımaktadır. Ancak görüşmeciler kadınların deneyimleri, bu merkezlerin hiç bilinmediğini ya da kadınların başvurdukları ilgili sağlık hizmeti sunumunun genel yapısında cinselliğe dair soruların sorulmadığını ve kadınların bu konuda kendilerini ifade edecek güvenli ortamı bulamadıklarını ortaya koymaktadır.

Görüşmelerde kadınların büyük çoğunluğu, kadın doğum servislerine başvurduklarında, soru sormaktan çekindiklerini, sağlık personelinin cinsellikle ilgili herhangi bir sorgulama yapmadığını ve bu alanın adeta "dokunulmaz" bir alan gibi bırakıldığını ifade etmişlerdir. Kadınlar, bu ortamlarda sıklıkla utanç ve bastırılma duygularıyla karşı karşıya kaldıklarını, kendilerini ifade etmekte zorlandıklarını ve genellikle muayenelerin mekanik bir düzeyde gerçekleştirildiğini belirtmişlerdir:

Kadın doğuma gittim, doktor da kadın olmasına rağmen muayene için o kadar zor açtım ki orayı, doktorla da hiç mi hiç konuşmadım cinsellikle ilgili, ben de sormadım o da sormadı. Açtım, cihaza baktı, bir şeyler söyledi o psikolojiyle ne söylediğini anlamamıştım. Sorun var mı yok mu bu kadar konuşma, başka bir şey yok.

Bu anlatı, yalnızca bireysel utanma ya da deneyimin görünmezliği değil, sağlık sisteminin kadın bedeniyle kurduğu ilişkinin dikey ve denetleyici doğasını açığa çıkarır. Foucault'nun (1973) ortaya koyduğu gibi, klinik ortamlarda beden, kişinin bütünlüğünden koparılmış bir nesneye dönüştürülerek kadının deneyimi değersizleştirilmektedir.

İnfertilite tedavisi gibi doğrudan bedenin merkezde olduğu alanlarda bu nesneleştirme ve görünmezlik hissi daha da yoğun yaşanır. Aksoy Sugiyama (2012) infertilite tedavisi gören kadınlarla yaptığı etnografik çalışmasında kadınların hem sosyal olarak hem de klinik ortamda "görünmez" kılındığını ortaya koymuştur. Benzer

şekilde görüşmelerde kadınlar bunu açıkça ifade edilmiştir: “Evlendiğimde tedavi amaçlı kadın doğuma gittim, yüzüme bakıp sadece ‘Olmuyor...’ dedi. Kadın doğumda kendimi ifade edemediğim anlar çok oldu. İnsan ister istemez duygusallaşılıyor. Çocuk olmadığı için de hep bir eksiklik hissettim. Bu eksiklik hissi ilk orada başladı.”

Bu ifade yalnızca medikal bir iletişimsizlik değil, aynı zamanda eksiklik duygusunun kurum eliyle yeniden üretilmesini gösterir. Bourdieu’nun (1990) habitus kavramı bağlamında düşünüldüğünde, kadınların bu tür kurumsal alanlarda bedenleriyle ilişkileri, toplumsal olarak içselleştirilmiş normlar doğrultusunda şekillenir. Tedavi süreçlerinde, kadınların yalnızca doğurganlık potansiyeline indirgenmesi, onları toplumsal olarak değerli kılan şeyin annelik olduğu varsayımını pekiştirir. Bir başka görüşmeci, özel bir klinikte yaşadığı deneyimi şu sözlerle anlatmıştır:

Başka bir uzmana gidelim dedik sonra... Özel olursa daha iyi ilgilenir diye. Testi veren benim. Ultrasonla beni inceliyor ama sürekli kocama anlatıyor benle ilgili şeyleri. Benle göz teması bile kurmadı. Sanki kocamı muayene etmiş gibi... Bana bakmıyorsa kime bakıp anlatacak? Kadın doğum servisleri erkek için mi!

Bu ifade, yalnızca cinsiyetli bir bakışın değil, aynı zamanda patriyarkal bakışın da tıbbi pratiklere nasıl sirayet ettiğini göstermektedir. Kadının özne olmaktan çıkarılıp eşinin bir “temsilcisine” dönüştürülmesi, Laura Mulvey’in (1975) sinematik bağlamda ele aldığı “erkek bakışı” kavramıyla da benzeşebilir. Kadın yalnızca bakılan, ama kendi bakışını kurmasına izin verilmeyen bir pozisyona itilmiştir.

3.5.2.2. Vajinismus ve “Sağlık” (Kazandırma) Kurumları Olarak Kadın Doğum Servisleri

Kadınlarla yapılan görüşmelerde cinselliğe ve cinsel deneyimlere dair anlatılar, vajinismus deneyiminin sıklıkla evlilik içi cinsel şiddetle iç içe geçtiğini göstermektedir. Cinsellik, yalnızca bedensel bir deneyim değil, aynı zamanda kültürel, psikolojik ve politik bir alandır. Kadınların bedenleri üzerinde iktidar ilişkilerinin inşası, evlilik kurumunda belirginleşmekte, bu durum vajinismus gibi bedenin “uyumsuzluk” gösterdiği durumlarda sağlık kurumlarında daha da görünür hale gelmektedir.

Vajinismus olduğum dönemde aşağılamaya uğradım.

Doktorların bu sorunun bozukluk, eksiklik olduğunu söyleme, bunun sadece benim problemim olduğunu söyleme gibi tavırları vardı. Bundan kurtulmak için bazen benim de isteğimle cinsel ilişkiyi tecavüze dönüştürmeye çalışmak oldu. Aslında istek değil mecbur dayanmak çünkü sana sorunlusun diyorlar. Tabi ki ben eşime gel bana tecavüz et demedim. Bir fanteziden bahsetmiyorum. Olmaması bana o kadar baskı hissettiriyordu ki fiziksel acı daha mantıklı gelmişti. Ben de eşime dedim ki ben ağlasam da bağırsam da beni dinleme... Bu zorunluluktu.

Kadın doğum polikliniklerinde, vajinismus bir “bozukluk” ya da “eksiklik” olarak tanımlanmakta, bedenin işlevselliği üzerinden ele alınarak medikalizasyon süreciyle yeniden anlamlandırılmaktadır. Bu bağlamda, vajinismus bir yalnızca “cinsel işlev bozukluğu” değil; kadın bedeninin eril söylemler ve ataerkil kurumlar aracılığıyla denetlendiği bir alan haline gelmektedir. Douglas’ın (1966) ortaya koyduğu “saflık ve tehlike” kavramları, burada oldukça işlevseldir: Kadın bedeni, “cinselliğin kontrol edilmesi gereken bir alan” olarak görülmekte, vajinismus ise bu kontrolün sekteye uğradığı bir alan olarak kurgulanmaktadır.

Ben vajinismus olduğumu yakın arkadaşlarımla bile paylaşmıyordum. Bana tanı konulduktan sonra youtube üzerinden, internetten, makalelerden öğrenmeye çalıştım. Allahtan özel sağlık sigortam vardı önce Bursa’da bir doktora gittim. Beni çok çirkin muayene etti. Kas gevşetici yazcam geçer bir şey olmaz dedi.

Kadınların anlatılarında, sağlık sisteminin cinsiyet körlüğü ve eril tahakküm pratikleri belirginleşmektedir. Görüşmelerde kadınlar, bedenleriyle ilgili yaşadıkları sorunların sosyal, kültürel ve psikolojik boyutlarının göz ardı edildiğini, bedenlerinin yalnızca anatomiye indirgenerek değerlendirildiğini ifade etmektedir. Bu durum, Foucault’nun (1977) beden politikaları kavramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, bedeninin yalnızca disipline edilmesi değil, aynı zamanda bir “uyum” nesnesi haline getirilmesidir.

Kocam bana nasıl yaklaşması gerektiğini bilmediği için ben hep acı çeken taraf oldum. Cinsellik bunun başında ama sadece bu değil. Duygusal olarak da yalnız bırakıldım. Şiddet biçimlerinin hepsini gördüm ben. Cinsel şiddet göre göre, zorlanarak sürekli buna rağmen de bu sorunu aşmak için cinsellik için hep de talepte bulundum. Bir şekilde sürdürmeye çalıştım. Çünkü boşanmak benim kafamda eşittir başarısızlık.

Kadınlar, cinsel şiddet deneyimlerini yalnızca fiziksel bir zorlama değil; aynı zamanda ilişkisellik, duygusal şiddet, iktidar ilişkileri ve toplumsal normlarla çevrelenmiş bir süreç olarak tarif etmektedir. Bu çok katmanlı deneyim, kadınların sağlık kurumlarında da benzer iktidar ilişkileriyle karşılaşmalarını kaçınılmaz

kılmaktadır. Sağlık sisteminin “iyileştirme” adı altında sunduğu pratikler, çoğu zaman kadın bedenini yeniden üretme, yeniden uyumlandırma işlevi görmektedir.

Sonra İstanbul’da bir hastaneye gittim, özel tabi yine. Tamamen olmasa da 1-1,5 ay sonra yapabildim. O kadın doktor çözdü. Mesele aslında kaslarım ya da fiziksel hastalığım değildi. Yıllar boyunca ayıp, yapmamalısın denilen şeyi bir gecede nasıl yapabilirdim. Mesele psikolojikti. O kadın bunu aşmama yardım etti.

Bu anlatı, kadınların şiddet deneyimlerine duyarlı sağlık çalışanlarının nasıl dönüştürücü etkiler yaratabildiğini de göstermektedir. Ancak bu tür örnekler sistemik değil bireyseldir; sağlık sistemi genel olarak kadının özneleşmesini değil, yeniden “norma” uyum sağlamasını hedeflemektedir.

“Doktora gitmeye kendimi alıştırmam 6 ay sürdü. Nişanlıyken gittim doktora, rapor yazacağım 3 gün dedi, 1 günde halledeceğim dedi. Nasıl olacak diye sordum, içine bir şey sokacağım dedi. Bir daha gitmeye korktum.” Kadınların bedenleriyle ilişkileri, sadece medikal tanı ve tedavi süreçleriyle değil, aynı zamanda cinsellik ve evlilik kurumunun ataerkil normlarıyla şekillenmektedir. Bourdieu’nün (2001) eril tahakküm kavramı bu noktada önemli bir açılım sağlar. Vajinismus tanısı, kadının “eksik” ya da “bozuk” olduğu fikrini yeniden üretmekte ve ataerkil iktidarın beden üzerindeki egemenliğini pekiştirmektedir. Sağlık kurumları, çoğu zaman bu iktidarın taşıyıcısı haline gelir.

Evlenmeden önce asla’lar var: birliktelik, ilişki, her şeyi yap ama oraya girmesin gibi ikiyüzlülükler... Aslında kendimi çok ‘çağdaş’ tanımlardım. Kimseyi yargılamazdım, evlenmeden önce onu mu yapmış bunu mu yapmış... Ama bu tedavide bazı

konularda ne kadar kör olduğumu gördüm. Annemi eleştirirdim ama tam olarak onun söylediği şey olmuşum.

...

Ben vajinismustum. Hemşire bir akrabamı aradım evlendikten sonra ama hemen değil. Biz temmuzda evlendik, ben onu eylülde aradım. Ne yapabilirim dedim. O da kahkaha attı ve “Biz sizi çoktan o işi yapmışsınızdır diye düşünüyorduk” diyerek dalga geçti. “Bilseydim evlilik öncesi seninle o konuşmayı yapardım” dedi. Bir süre hiç görüşmedim onunla, sonra mecburen akraba olduğu için görüşmek zorunda kaldım.

Vajinismus kadın bedeninin tıbbi, ahlaki ve kültürel normlar aracılığıyla denetlendiği; kadının cinsellikten çok, evlilik içindeki erkeğin haz nesnesine dönüştürerek “işlevsellik” düzeyinde değerlendirildiği bir alana dönüşmektedir. Kadınların şiddet deneyimlerinin “tedavi” süreçlerinde göz ardı edilmesi, cinselliğin toplumsal bir deneyim olduğunu görmezden gelen bir anlayışın ürünü olarak deneyimlenmiştir.

3.5.2.3. Adalet Erişiminin Toplumsal Cinsiyet Temelli Deneyimleri Kadın Hakim, Erkek Hakim

Kadınların adalet erişim süreçleri yalnızca hukuki prosedürlerle sınırlı değildir; aynı zamanda bu süreçler, ataerkil normların mekansal ve toplumsal örgütlenişini de içermektedir. Görüşme yapılan kadınlardan biri hem aile yapısının hem de yargı sisteminin kadın lehine işlemeyen yapısını çarpıcı biçimde aktarmıştır. Şiddet gördüğü evliliğini sonlandırma çabası hem aile tarafından desteklenmemiş hem de ilk boşanma davasında erkek hakimin yaklaşımı nedeniyle başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Önceleri boşanmaya cesaret edemedim. Emekli olunca
ettim. Mahkemeye verdim boşanmak için erkek hakim
boşamadı. “Bu yaştan sonra ne yapacaksınız boşanıp, bir
çekirdek alın, dondurma alın deniz kenarına gidin oturun.” dedi.
Sanki ben keyfimden boşanıyorum! Çok sinirlendim o zaman
ama mahkemede konuşturmuyorlar ya zaten... İtiraz da
edemedim. Onca yıl sonra cesaret ettim. Kimsem yoktu
yanımda, o adliyenin koridorlarında ağlayarak gezdim.
Ağlayarak doldurdum dilekçeyi. Hakim öyle yapınca sesimi
çıkaramadım. Ben şiddet gördüm. Yıllarca gördüm. İçkici, evine
uğramayan, bana kötü davranan biriydi kocam. Evi ben
geçindirdim. “Ben karımı seviyorum” dedi mahkemede
hakime... Tabi öyle diyecek ben de olsam öyle derdim! Onun
hayatını ben geçindiriyordum o da başkalarıyla eğleniyordu!

Babamlar beni ona vermek istemedi. Ben istiyorum diye
oldu evlilik. Onun için aileme boşanacağım diyemedim. O
yüzden de öyle yıllarca çektim. Ailem de tanıyordu kocamı...
Ne çektiğimi biliyorlardı. Onlar da boşan demedi bir şey
demedi. Bana boşan diyen olmadı.

Kurumlar da aile de kadının tarafında değil. Ben
kurtulmak istedim. Hakim biraz anlayışlı olsa benim tarafımdan
baksa boşardı. Öyle kaldık.

Kadının deneyimi, yalnızca bir hakimin kişisel önyargısını değil, hukuk
sisteminin eril normlarını da açığa çıkarmaktadır. Hakimin bu sözleri, Carol Smart’ın
(1989) feminist hukuk eleştirisinde vurguladığı gibi, hukuk sisteminin tarafsız bir araç

olmadığını; erkek egemen değerlerin kurumsal olarak yeniden üretildiği bir alan olduğunu göstermektedir.

Kadının ifadesinde açıkça görüldüğü üzere, “adalet”in kadınlar için erişilebilirliği; onların sınıfsal, yaş ve cinsiyet temelli konumlarından bağımsız değildir. Mahkemeler, Foucault’nun (2003) tanımıyla modern iktidarın işlediği “disiplin mekanizmaları” olarak, kadınları ya makbul eş rollerine döndürmekte ya da karar alma yetilerini geçersizleştirmektedir.

Kadın bu süreçte yalnız kalmış, adliye mekanı onun için yalnızlık, korku ve çaresizliği yeniden üretmiştir. Bu deneyim, toplumsal cinsiyet ve mekan ilişkisi açısından da değerlendirilebilir. Kamusal alanların erkeklerin daha rahat dolaşabildiği, eril normları yeniden üreten yerler olması (Massey, 1994), kadının hukuk kurumlarına erişimini hem psikolojik hem fiili olarak sınırlamaktadır. Kadının şu sözleri bu yönüyle çarpıcıdır: “Kimsem yoktu yanımda, o adliyenin koridorlarında ağlayarak gezdim. Ağlayarak doldurdum dilekçeyi.”

İkinci davada kadın bir hakimin dosyasına düşmesiyle birlikte deneyim radikal şekilde değişmiştir. Kadın hakim, kadını dinlemiş, beyanına itibar etmiş ve boşanmayı gerçekleştirmiştir. Bu karşılaştırmalı deneyim, yargı pratiğinde karar alıcıların toplumsal cinsiyetlerinin, sadece biyolojik değil, aynı zamanda deneyimsel farkındalıklar temelinde belirleyici olabileceğini göstermektedir. Bu fark, feminist hukuk yazınına göre “epistemik adalet”in (Fricker, 2007) bir göstergesidir. “Sonra 6 yıl sonra yeniden dava açtım. Bu kez kadın hakim beni dinleyince hemen anladı ne yaşadığımı ve boşadı. Kocam yine karımı seviyorum dedi ama onu ciddiye almadı.”

Mahkeme, adliye, hakim karşısına çıkmak, orada bir dilekçeyi tek başına doldurmak kadın için kaygı verici deneyimlere dönüşmüştür. Bunun toplumsal cinsiyet ve mekan ilişkisi bağlamında, kamusal alanların erkeklere ait ve eril pratikleri yeniden

üreten yerler olması; kadının her aşamada deneyimine yansıdığı açık şekilde görülmektedir. Aynı mekanda otorite figür konumundaki kadın hakimin aynı davada, erkeğin boşanmak istememesini dikkate almayarak kadın açısından verdiği karar kadınlık deneyiminin bir yansıması olarak şekillenmiştir.

Bu deneyim, kadınların hukuki kurumlarda karşılaştığı yapısal eşitsizlikleri, eril normların kurumsal işleyişini ve yargı süreçlerinin kadınların öznelliğini nasıl görünmez kıldığını ortaya koymaktadır. Kadınların yargı süreçlerinde yalnız kalmaları, destek sistemlerinin yokluğu ve karar alıcıların ataerkil önyargıları; adaletin kadınlar için hem uzak hem kırılğan bir kavram olmasına neden olmaktadır.

3.5.2.4. Bir Erkek Avukat Öğüdü: “Yazsan Çok İyi Türk Dizisi Olur.”

Kadına yönelik şiddet sonrası adalete erişim süreci, yalnızca hukuki prosedürler açısından değil; aynı zamanda failin dışına taşan ve kurumsal aktörleri de içeren çok katmanlı bir iktidar ilişkisini gözler önüne sermektedir. Bu çalışmada görüşme yapılan kadınlardan biri, uzun süre maruz kaldığı sistematik şiddet biçimlerinden sonra boşanma kararı alarak bir avukata başvurduğunda yaşadığı deneyimi şu sözlerle aktarmıştır:

Şimdi boşanmaya karar verdim. O güce sahip olduğum için doğrudan avukata gittim. Param olduğu için gidebildim. Hatta orda düşünmüştüm. Yoksul kadınlar nasıl boşanabilir bu kadar masraflı bir işe nasıl girebilir diye. Kadınlar için bir destek olduğunu bilmediğim için... Avukatın biri bana “Sen bu anlattıklarımı dizi olarak yazsana, bundan çok iyi Türk dizisi çıkar.” dedi. Bir diğeri “Hemen tüm bu yaşadıklarını ilk günden son güne kadar kağıda dök!” dedi. “Ben daha bunları konuşmaya psikologumla hazır değilim ki, tamamını sizle nasıl

konusacağım?” diye sordum. O da “O zaman biz seni nasıl savunacağız?” dedi. Halbuki ben suçlu değilim ki savunulayım, sadece boşanmak istedim! O gün hiçbir şey yapmadan eve geri döndüm. Şimdi boşanmaya karar verdim ama hala bir avukatım yok!

Bu anlatıda kadın yalnızca şiddete maruz kalan olarak değil, adalete erişmeye çalışırken sistem tarafından yeniden mağdur edilen kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Görüşmeci kadının deneyimi, hukuk sistemine girişte karşılaştığı "profesyonel mesafeli" tavrın, empati yoksunluğunun ve duygusal yükü küçümseyen yaklaşımın nasıl bir tahakküm aracı haline geldiğini göstermektedir.

“Çok iyi Türk dizisi olur.” ifadesi, hem yaşanmış şiddet deneyimlerinin dramatize edilmesi hem de kadının deneyiminin magazinleştirilmesi açısından çarpıcıdır. Bu, Carol Smart’ın (1989) hukuk sisteminin eril doğasını eleştirirken kullandığı, “kadınların anlatılarına inanmayan, onları bastıran” hukuksal dilin doğrudan bir örneğidir. Avukatın, travmatik deneyimi “hikayeye” dönüştürme önerisi, hukukun kadını özne olarak değil, temsil edilmesi gereken bir “olay” olarak ele aldığını gösterir.

Kadının, “Ben daha bunları psikoloğumla konuşmaya hazır değilim” ifadesi ise hem travmanın sürekliliğini hem de adalet sisteminin duygu merkezli değil, kanıt merkezli doğasını ortaya koymaktadır. Adalete erişimin bu yönü, yalnızca bilgi ve belgeyle değil, aynı zamanda duygusal hazır olmuşlukla da ilgilidir. Kadınların bu sürece duygusal olarak ne zaman ve nasıl dahil olacağı, sistematik olarak göz ardı edilmektedir

Bu örnek, kadının karşı karşıya kaldığı yapısal bir sorunu ortaya koymaktadır: Şiddete maruz kalan kadınlar aynı zamanda adalete erişimin aktörlerinin eril egemen dilin de mağduru olabilmektedir. Kadınların bu kurumsal muamele karşısında duyduğu

çaresizlik, adalet mekanizmalarının kadınlar için koruyucu değil, adaletin erişilmez kılındığını göstermektedir.

Kadının anlatısında “savunulmak istemiyorum” vurgusu, hukuk dilinin failliği kadına yükleyen biçimine karşı bir direniş biçimi olarak da okunabilir. Bu söylem, “fail ben değilim ki savunulayım” diyerek, suçun failinin erkek olduğunu hatırlatmakta ve kendini bir dava nesnesi olmaktan çıkarmaktadır. Bu tür örnekler, adalet sisteminin dili, normları ve ritüelleriyle kadınları sessizleştiren bir performatif alan olarak işlediğini göstermektedir (Butler, 2023).

Özellikle dikkat çekici olan diğer nokta ise zamansal tahakkümdür. Kadın görüşmeci, bu deneyimden sonra tekrar bir avukata başvurmasının iki yıl sürdüğünü belirtmiştir. Burada sadece hukuki ya da ekonomik engeller değil, aynı zamanda yaşadığı kurumsal küçümsemenin ve güven kaybının yarattığı duygusal tahribat da devrededir. Böylece şiddetin, yalnızca beden ya da evle sınırlı kalmadığı; zaman ve zihinsel süreçler üzerinde de hakimiyet kurduğu anlaşılmaktadır.

3.5.2.5. Tanıklık ve Çaresizlik: “Polis Geldi ama Kuzenim Yine O Adamla Eve Dönmek Zorunda Kaldı.”

Kadına yönelik şiddet sadece mağdurun deneyimiyle sınırlı olmayan, aynı zamanda aile, komşu, arkadaş gibi tanıklık eden toplumsal ilişkiler ağında yeniden üretilen bir şiddet biçimi olarak deneyimlenmektedir. Görüşmecinin aktardığı aşağıdaki anlatı, sadece şiddete maruz kalan kuzenin değil, aynı zamanda onunla dayanışma kurmak isteyen ancak toplumsal ve kurumsal sınırlarla kısıtlanan başka bir kadının çaresizliğini de yansıtmaktadır:

Ben kaçsam saklansam beni bulurlar. Benim kuzenim bunu bire bir yaşadı. Eşinden kaçtı, ayrılmak istedi. Eşi silahla ailesinin evini bastı kadını almak için, kadın oraya sığındı diye.

Araya polis girdi. Biz evi terk ettiğini bilmiyorduk. 10 yaşında çocuğu vardı. Eve geri döndü çocukla birlikte, dönmek zorunda kaldı. Polis yeterince koruyamadı bence onu... Kuzenime sordum şiddet gördüğünde “Neden ayrılmıyorsun?” dedim. “Beni öldürür.” dedi. 3-4 yıl sonra da çocuk yaptı işte. Anlayamadım. Sormak da istemedim. Amcam kızını, babam da yeğenini koruyamadı. Biz de korktuk karışamadık. “Demek ki mutlu...” dedim. Kendimi buna inandırmaya çalıştım.

Bu anlatı, bir kadının yaşantısında yalnızca şiddet uygulayan erkeğin ölüm tehditleri yanında kurumların da bu tehdit ve riskleri bir kadının yaşantısında nasıl yeniden üretebildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Görüşmecinin kuzeninin sığındığı aile evine silahla baskın düzenlenmesi, failin bunu yapabilme gücünü kendinde bulabilmesinin karşısında polisin yalnızca “araya girmek” ile sınırlı kalan müdahalesi, kolluk kuvvetinin kadın için koruyucu değil denetleyici işlev gördüğünü düşündürmektedir.

Ayrıca bu olgu, şiddete tanık olan kadınlarda oluşan duygulanımsal çöküş, sessiz tanıklık ve vicdani yük kavramlarını gündeme getirmektedir. “Ben de korktum, karışamadım” ve “Demek ki mutludur” gibi ifadeler, bireyin kendi çaresizliğini rasyonelleştirmeye çalıştığı bir duygulanımsal savunma mekanizması olarak yorumlanabilir. Hochschild’in (1983) “duygusal emeği” kavramsallaştırdığı çerçevede, tanık kadın hem kendi korkusunu bastırmakta hem de kuzeninin içinde bulunduğu durumu “mutluluk” gibi kabul edilebilir bir sonuca bağlayarak psikolojik yükü hafifletmeye çalışmaktadır. Bu, tanıklığın “pasif izleyicilik” değil, “duygusal bedel” içeren bir konum olduğunu gösterir.

Şiddet döngüsünün içinde kalan birçok kadın, bu şiddet döngüsünden çıkmış olsa dahi, hem toplumsal baskılar hem de annelik ideolojisiyle yeniden şiddet gördüğü ilişkiye dönmek zorunda hissedebilmektedir. Çocuğu olan kadının bu ilişkiyi terk etmesinin zorluğu, sadece maddi değil, kültürel ve sembolik baskıların da bir sonucu olarak karşımıza çıkmıştır.

Bu anlatı, yalnızca bir bireysel vaka değil; ataerkil kültürün kadına yönelik şiddetle mücadeledeki kurumsal yetersizlikler, toplumsal sessizlik ve duygusal yalnızlaştırma politikalarının bir mikro örneğidir. Aynı zamanda feminist çalışmaların sıklıkla vurguladığı üzere, devletin, ailenin ve toplumun kadını korumaktan çok, onu kendi içine hapseden yapılarla hareket ettiğinin göstergesidir (MacKinnon, 2020). Şiddet, toplumlar tarafından onaylanmayan ve yasalar tarafından suç sayılan bir eylem olmasına rağmen varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle şiddetin varlığı, kültürel değerlerle doğrudan bağlantılıdır (Bulut & Karacagil, 2021).

Görüşmeci kadının tanıklığı, hem failin şiddetini hem de devletin bu şiddet karşısındaki etkisizliğini gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda, tanıklık eden kadının yaşadığı duygusal yük, feminist nitel araştırmalar için önemli bir veridir. Duygular yalnızca bireysel değil, politik ve kolektif boyutlarıyla da analiz edilmelidir.

3.5.3. Bir Güçlenme Arayışı Olarak Psikolojik Destekler

Bu araştırmada görüşülen kadınlardan ikisi, evli oldukları erkekler tarafından sistematik biçimde fiziksel, cinsel, dijital ve psikolojik şiddete maruz bırakıldıklarını belirtmiş ve bu süreçlerde bireysel psikoterapi desteği aldıklarını ifade etmişlerdir. Her iki kadın da terapi desteğini, yaşadıkları deneyimlerin özellikle cinsel şiddet bağlamında kavramsallaştırılmasına ve şiddetin sürekliliğini fark etmelerine katkı sunan bir güçlenme aracı olarak tanımlamışlardır. Biri boşanma sürecini tamamlamış, diğeri ise boşanma kararı aşamasında olduğunu aktarmıştır.

Kadınların psikolojik destek alma süreçleri, yalnızca bireysel bir iyileşme çabasını değil; aynı zamanda ataerkil normların yeniden üretildiği ev içi şiddet ortamlarına karşı toplumsal cinsiyete dayalı bilinç yükseltme sürecini de yansıtmaktadır. Anlatılara dayanarak, özellikle kadın terapistlerle yürütülen bu terapi süreçleri, feminist terapi yaklaşımı bağlamında ele alınabilir. Feminist terapi, bireyin sorunlarını yalnızca kişisel birer başarısızlık ya da patoloji olarak değil, toplumsal yapılar ve cinsiyet temelli iktidar ilişkileri bağlamında değerlendirmeyi önceler (Brown, 2010). Bu yaklaşım, kadınların yaşadıkları şiddeti normalleştirmelerini engellemekte, onları mağduriyet anlatısından çıkararak özneleşme süreçlerine taşımaktadır.

Bir kadın katılımcı, bu süreci şu sözlerle dile getirmiştir:

Başlarda çok iyiydi. Prenses gibi hissediyordum. O bir illüzyondu... Aslında şiddetsiz bir yaşam istediğimi söyledim. O bana “Kusura bakma ben böyle alıştım.” dedi. Dayanamadığım noktada çift terapisine gitmeye ikna ettim. Terapistim bana üç şey söyledi: “Bir: O değişmeyecek. İki: Kadın arkadaşlar edin. Üç: Yaşadıklarını kadın arkadaşlarıyla yaşadıklarını paylaş.” O, bana şiddetin biteceğine dair bir yanılısama sunmadı. Beni korumak için böyle söyledi, bir kadın olarak...

Bu anlatı, kadın terapistin hem mesleki hem de toplumsal cinsiyet farkındalığına dayalı bir yönlendirme sunduğunu göstermektedir. Terapistin önerisi, yalnızca bireysel bir iyileşme süreci değil, aynı zamanda kadınlar arası dayanışmayı kurumsallaştıran ve güçlendirici bir sosyal ağın parçası olmayı teşvik etmektedir. Bu yaklaşım, Carol Gilligan’ın (1993) bakım etiği kavramıyla ilişkilendirilebilir: Kadınların kendilerini ifade etme biçimleri, ilişkiyel bir etik üzerinden anlam kazanır ve duygusal deneyimlerin toplumsal bağlamı göz ardı edilemez.

Öte yandan, kadınların bu destek hizmetlerine ulaşabilmiş olmaları, belirli bir gelir düzeyine sahip olmaları ve psikolojik sağlığın temel bir hak olduğuna dair farkındalık taşımalarıyla yakından ilişkilidir. Bu durum, sağlık hizmetlerine erişimdeki sınıfsal ayrımların, şiddetle mücadelede kadınlar arasında belirleyici bir eşitsizlik alanı oluşturduğunu göstermektedir (Hooks, 2000; Crenshaw, 1991). Özellikle terapi gibi ruh sağlığı hizmetlerine yalnızca belirli kadınların erişebilmesi, toplumsal cinsiyetin kesiştiği sınıf ve etnisite gibi faktörlerin önemini bir kez daha ortaya koymaktadır.

Kadınların yaşadıkları şiddeti tanımlama, normalleştirmeme ve bu süreçte sosyal destek sistemleri oluşturma deneyimi, feminist literatürde “özneleşme” süreci olarak tanımlanır. Judith Butler (2004), özneleşmenin yalnızca toplumsal yapıların etkisi altında gerçekleşmediğini, bireyin bu yapılara karşı konumlanma biçimleriyle de şekillendiğini belirtir. Kadınların yaşadıkları deneyimlerin paylaşılması, onların yalnızca mağdur kimliğinden çıkmalarını değil, kendi hikayelerinin anlatıcısı ve dönüştürücüsü olmalarının gücünü edinmelerini de sağlamaktadır.

Araştırma bağlamında, anlatıların ortaya koyduğu, psikolojik destek yalnızca bir “iyileşme” değil, aynı zamanda bir “direniş” pratiği olarak da anlam kazanmakta; kadınların ataerkil tahakküme karşı kendi öznel konumlarını yeniden inşa etmelerine olanak tanımaktadır. Kadın terapistlerin feminist etikle kurduğu bu ilişkiler hem duygusal iyileşmenin hem de kolektif farkındalığın geliştiği alanlar olarak değerlendirilebilir.

3.5.4. Kadından Kadına Gündelik ve Savunucu Ağlar İnşa Etmek

Görüşülen kadınların anlatıları, kadınlar arası gündelik ilişkilerin yalnızca duygusal paylaşım değil, aynı zamanda ataerkil yapıların içinde kolektif bilgi aktarımı ve kadınlar arasında savunucu pratiklerin oluşturulmasına zemin hazırladığını göstermektedir. Kadınlar, birbirlerinden coğrafi olarak uzak olsalar da dijital iletişim

araçlarını kullanarak çevrimiçi dayanışma ağları kurmakta, bu ağlar aracılığıyla yaşadıkları zorlukları paylaşmakta ve karşılıklı destek sunmaktadırlar. Kadınların yaşadıkları deneyimleri paylaşmaları, yalnızca bir duygusal ya da sosyal bir ihtiyaç değil, aynı zamanda ataerkil düzenin görünmez kıldığı deneyim ve baş etme yöntemlerinin birbirine aktarılmasıdır.

Benzer biçimde, hala canlı tutulan komşuluk ilişkileri de kadınlar için gündelik yaşamda karşılıklı destek alanlarına dönüşmektedir. Kadınlar, çay ya da kahve içme buluşmalarında ev içi hayatlarına dair olumlu ya da olumsuz deneyimlerini paylaşmakta, evlilik, doğurganlık ve annelik gibi temalarda birbirlerine bilgi sunmakta ve bu bilgileri bir çeşit danışma ağı şeklinde dolaşıma sokmaktadır. Bu gündelik pratikler, bireysel deneyimlerin toplumsal bir bilince evrildiği, kadınlar arası dayanışma kültürünün inşa edildiği alanlardır.

Kadınların evlilik ya da düğün ritüelleri sırasında kendi aralarında doğum kontrol yöntemleri hakkında konuştukları ve özellikle bu tür bilgileri evlenecek genç kadınlara aktardıkları da anlatılarda somutlaşmaktadır. Bu aktarım pratikleri, beden in ataerkil söylem içinde denetim altında tutulmasına karşı kadınlar arasında örülen bir bilgi paylaşım ağına işaret eder. Kadınların bu tür bilgileri birbirlerine mahrem alanlarda, gözden uzak şekilde iletmeleri, gündelik direniş stratejileri olarak tanımlanan pratiklerle ilişkilendirilebilir (Scott, 1990).

Bir kadın katılımcı, bu durumu şöyle anlatmıştır:

Cinsellikle ilgili kimseyle paylaşımım olmadı. Sadece korunma için ilk doğumdan sonra doktorla konuşmuştum. Ama ondan önce bir de abilerimin eşleriyle konuştum. Daha doğrusu onlar benimle konuştu. Abilerimin eşleri, evleneceğim zaman

beni bir odaya alıp bana ertesi gün hapı verdiler. “Bunu kullanmayı sakın unutma” dediler.

Bu örnek, kadınlar arası bilginin yalnızca akademik ya da tıbbi otoritelerden değil, gündelik yaşam içinden, deneyim temelli olarak aktarıldığını ve bu aktarımın kadınların üreme üzerindeki denetimi ve beden kontrolünü ataerkil denetimden çıkararak yeniden ele geçirme çabasının bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır. Doğurganlık kontrolü hakkındaki bilginin böylesine örtük ve stratejik biçimlerde aktarılması, kadınlar arasında güvene dayalı mahrem toplumsal alanların varlığına işaret eder.

Bir başka anlatı ise, erken yaşta zorla evlendirilen bir kız çocuğunun gebelik riskine karşı, görüncesi tarafından gösterilen duyarlılığı ve savunuculuğu ortaya koymaktadır: “Eltim benden de kocamdan da büyüktü, kocama dedi ki: ‘Bu daha çocuk, eğer doğurursa ölür. Bunu nasıl göze alacaksın?’ Onun sayesinde kocam daha anlayışlı davrandı bana bu konularda.”

Bu uyarının ardından kadın, gizli bir organizasyonla kırsal alandan kente götürülerek kürtaj işlemi gerçekleştirilmiş; bu sürecin, onu yalnız bırakmayan diğer kadının desteğiyle mümkün olduğunu yıllar sonra bile anımsamış ve anlatısının merkezine yerleştirmiştir:

Bir çocuk aldırırım köyde... İzin vermeyecekleri için aldirmama yalan söyledik herkese eşimle... Eşim, benim hasta olduğumu, rahatsızlandığımı söyledi, öyle gittik doktora. Yanımızda yengemi, o eltimi de yolladılar. O gelince izin verdiler hastaneye gitmeme... Zaten iyi ki de o geldi. Eşimi o ikna etmişti buna...

Bu anlatılar, kadınların yaşamlarındaki riskli ve baş etmekte güçlük çekeceğini deneyimlerden doğru bildiği konularda, başka kadınlarla kurdukları bağların yaşamsal önemini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda, mahremiyetin sınırlarının kadınlar lehine yeniden düzenlendiği, ortaklaşa karar alma ve dayanışma süreçlerinin ataerkil denetimin dışında gelişebildiği örneklerdir.

Bazı kadınlar ise yalnızca destek alan değil, aynı zamanda destek sunan konumlara geçmiştir. Özellikle kişisel deneyimleri, bilgi birikimleri ve mesleki donanımları doğrultusunda başka kadınlara hak temelli destek sağlayan kadınlar, savunucu ağların aktif öznesi haline gelmiştir. Bu durum, yalnızca bir dayanışma pratiği değil, aynı zamanda feminist özneleşmenin ve toplumsal dönüşümün mikro düzeydeki tezahürü olarak yorumlanabilir.

Bazı kadınların eğitim hakkı, özellikle ataerkil aile yapılarında, kültürel ve inançsal gerekçelerle engellenmiş olsa da bu deneyime sahip kadınların çoğu, kız çocuklarının eğitimine özel bir önem verdiklerini ve bu konuda aile içinde savunuculuk yaptıklarını belirtmişlerdir. Eğitim hakkı için ekonomik zorluklara rağmen mücadele eden kadınlar arasında, çocuklarının üniversite eğitimi için sigortasız, güvencesiz işlerde çalışan kadınlar da yer almaktadır. Bu örnekler, kadınların yalnızca kendi yaşamlarını değil, çocuklarının -özellikle kız çocuklarının- yaşamlarını da dönüştürmek için mücadele verdiklerini göstermektedir.

3.5.5. Evlilik İçi Cinsel Şiddet Karşısında Kadınların Başvurularına “Açık” Kurumlara Dair Genel Algılar

Görüşülen kadınların önemli bir bölümü, şiddet karşısında başka hiçbir şansları kalmadığında bile resmi kurumlara başvurma konusunda ciddi tereddütler yaşadıklarını ifade etmektedir. Bu durum, kadınların devlet kurumlarına duyduğu güvensizliğin yanı

sıra, kurumların ataerkil düzenin yeniden üretiminde oynadığı role dair önemli ipuçları sunmaktadır (MacKinnon, 2020).

Kadınların anlatılarına göre; medya, haberler ve çevreden edinilen bireysel tanıklıklar, devletin kadınları şiddetten koruyamadığını düşündürmektedir. Örneğin bir katılımcı, yaşadığı şiddet karşısında şunları dile getirmiştir: “Eğer benim başıma böyle bir olay gelse bu ülkeyi terk etmek isterim. Çünkü ülkede olduğum sürece bulunurum ve hiçbir şey beni koruyamaz ölümden.” Bu anlatıda kadın ne yasalara ne de bu yasaları uygulayan kurumlara yaşam hakkının korunması bağlamında güven duymadığını açıkça dile getirmektedir. Özellikle kadın cinayetlerinin yaygınlığı kadının kendinden bağımsız görmediği bir risk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özellikle evlilik içi cinsel şiddet gibi konularda, kadınlar şiddeti şikayet etmeleri durumunda damgalanacakları endişesini taşıdıklarını belirtmişlerdir.

Cinsel şiddet yaşasan evlilik içinde bir de 'yafta' meselesi var. Yaftalanmaktan korktum. Ya biri duyarsa, ne der diye düşündüm. Cinsel şiddeti nasıl şikayet edeyim? Ben bir de suçluluk duyuyordum. Bu evin içinde öyle bir manipüle edilmişim ki. Değil kuruma, yakın bir arkadaşşıma anlatsam onu çekıştirdiğimi, kocama haksızlık ettiğimi düşünürdüm.

Bu ifade, kadınların maruz kaldıkları şiddeti açığa vurduklarında yeniden başka sorunlarla karşı karşıya kalacaklarına dair diğer kadınların kadınlık deneyiminden bildiği bir süreci ortaya koymaktadır. Böylelikle şiddetin açığa çıkarılmasındansa onunla sessiz bir baş etme pratiği geliştirilmektedir. Bu durum kadının kendini başka ayrımcılık ve şiddet biçimlerinden korumasını sağlamaktadır.

Kadınların tüm bu anlatıları, devlet kurumlarının ataerkil ideolojiyi nasıl içselleştirdiğini ve kadınlar üzerindeki tahakkümü nasıl yeniden ürettiğini

göstermektedir. Bu bağlamda, Bourdieu'nun (1977) "habitus" kavramı açıklayıcıdır: kadınlar şiddeti içselleştirirken, kurumlar da bu içselleştirmeyi yeniden üreten nesnel yapılar haline gelmektedir. Habitus, bireyin içinde bulunduğu toplumsal yapının davranış ve algı kalıplarını nasıl belirlediğini ortaya koyar.

Bu nedenle kadınların kurumsal alana dair algıları, bireysel tecrübelerin ötesinde, yapısal bir sorunun yansıması olarak ele alınmalıdır. Kadınların kurumlara duyduğu güvensizlik, sadece işlevsel bir aksaklık değil; ataerkil bir iktidar düzeninin sürekliliğini sağlayan kültürel, hukuki ve sosyal normların bütünsel bir sonucudur.

SONUÇ

Araştırmanın sonunda üzerinde durulması gereken en önemli bulgulardan biri, görüştüğüm kadınlardan birinin yaptığı ve bu çalışmaya adını veren benzetme olabilir. Kadın, evlilik içi cinsel şiddeti konuşmayı “açılmaması gereken bir kapıyı aralamak” olarak tanımlamıştı. Bir simge, metafor ya da benzetme olarak kapı, insan zihninde oldukça farklı anlamlar çağrıştırabilir; bir kültürde ya da tarihsel bir akış içinde başka temsiliyetleri de içinde barındırabilir. Kadın, evlilik içi cinsel şiddeti konuşmaya geldiğinde, bu kapının “açılması yasak” ve “ağır bir temsil” olduğunu belirtmişti. Bu kapı; kökleri antik çağlardan tek tanrılı dinlerin erken dönemlerine, oradan modern tıbbın ve hukukun kadın bedenine yönelik kurgularına uzanan toplumsal normları temsil ediyordu. Aynı zamanda kadınların deneyimlediği beden pratiklerini, bu pratikler üzerindeki denetimi, baskıyı, tahakkümün ağırlığını ve şiddeti de simgeliyordu. Görüşmelerden süzülen bu metafor, kadınların zihin dünyasında ve gündelik deneyimlerinde, kapının her gün yeniden üretilen bu anlamlarıyla birlikte varlığını sürdürdüğünü gösteriyordu.

Kapının “açılmaması gereken” niteliği ise, yasaklanmış birtakım direnişleri; şiddete ve ayrımcılığa karşı ses yükseltmeleri, ataerkil tahakküme karşı itirazları ve yaşamın, cinselliğin ve özgürlüğün asıl sahipleri tarafından talep edilmesinin yasaklanmasını içeriyordu. Belki de bu yasağın öğretisinin temeli, ataerkil kültürün en derinlerinden gelen “korku”nun öğretisi olarak karşımızda duruyordu. Bu araştırma, ataerkil öğretilerden gelen korkuya karşı, kadınların el ele vererek o kapıyı aralayabilme cesaretini kendilerinde bulmalarının ve ağırlığı tarihsel köklerden gelen bu kapıyı anlatılarıyla itme gücünü göstermelerinin bir ürünüdür.

Kapıyı aralamak için önce kadınlarla bir araya gelmek üzere anlaştık. Kimisi, bakım yükü ya da evli olduğu erkeğin yüz yüze bir buluşmaya “izin” vermeyeceğini bildiği için görüşmemize alternatif yollar açtı. Çevrimiçi görüşmeler aracılığıyla bu

kapıyı araladığımız kadınlar bana, sosyal ağlar ve kadınlar arasındaki mikro ve gündelik yaşamın içindeki baş etme stratejilerini gösterdi. Bu direnişler, tüm dünyanın duyduğu bir “hareket” olmasa da kadınların denetlendikleri ve şiddet gördükleri özel alandan dışarıya, patriyarkanın ruhu bile duymadan, hayatın olağan akışı içinde çizdikleri bir yol ve dayanışma pratiğiydi.

Yüz yüze bulduğum kadınlar ise bana yalnızca evlerinin kapılarını değil, yıllar boyunca kimseyle paylaşmadıkları hikayelerini de açtılar. Bunu özellikle vurguladılar. Bu durum, bana bir akademik çalışmanın ötesinde, daha derin anlamlar taşıyan bir sorumluluk yükledi. Bu sorumluluk; araştırmanın asıl sahiplerinin sesini duyurma iradesi ve dirayeti idi.

Görüşmeyi kabul ettikleri için teşekkür ettiğim tüm kadınlar, özellikle altını çizerek, bu konuyu çalışmayı seçtiğim için bana teşekkür etti ve “Benim de bir katkı olduysa, kadınlar için ne mutlu!” dedi. Bu cümle tesadüf değildi. En görünmez, sıradanlaştırılmış, kültürel normlar ve beden pratikleri içinde eritilmiş bir şiddet biçimini somutlaştırarak; kadınların evlilik içi cinsel şiddetten arınmış bir yaşam sürme arzusu, onların bireysel eylemliliğiyle görünürlük kazanacaktı. Kapıyı araladığımızda, evlilik içi cinsel şiddet; açık ve bilinen tanımlarının ötesinde, tarihsel, kültürel, kurumsal, dini öğretiler ve beden pratikleri bağlamında maskelenmiş pek çok deneyimle karşımıza çıkıyordu. Araştırmanın sınırlılıkları dahilinde, ele alabildiğim ölçüde bu örtük pratikleri, kadınların anlatılarıyla çözümlenmeye çalıştım.

Bu araştırmanın belki de en sarsıcı bulgularından biri, kadınların evlilik içinde yaşadıkları cinsel şiddeti tanımlayamamalarıydı. Kadınların bilgi dağarcığında cinsel şiddetin tanımı elbette vardı; ancak burada temel belirleyicilerden biri “failin konumu”ydü. Evlilik içi cinsel şiddeti nasıl tanımladıklarını sorduğumda, kadınların önemli bir kısmı bu tanımı bir yabancı fail üzerinden kurmuştu. Bu rastlantı değildi. Fail

dışarıdaysa, yani yabancıysa, o zaman fiziksel, sözel ya da dijital cinsel şiddet biçimleri daha kolay tanınabiliyor, tolere edilmesi beklenmiyor ve kadın bedeninin sınırlarını savunmak, cinsel özerkliğini korumak daha meşru ve haklı bir zemin üzerinden mümkün hale geliyordu.

Kadınlar, yabancı bir fail üzerinden cinsel şiddeti tanımladıklarında, kendilerinde buldukları meşru hakları kullanmak konusunda herhangi bir çekince göstermemişti. Faili şikayet etmek, karakola ya da adliyeye giderek bu durumun üzerine gitmek, hastaneye başvurarak şiddeti raporlaştırmak gibi adımlar kadınlar için daha mümkün görünüyordu. Bu durum, beden sınırlarının kime karşı korunması gerektiğine dair kültürel normların ve toplumsal bilginin içselleştirilmesinden; aynı zamanda kurumlarda bu şikayetlerin yasal ve uygulamaya dönük somut karşılıklarının bulunmasından kaynaklanıyordu. Dolayısıyla, kadınların yabancı faile karşı baş etme mekanizmalarını kullanmaya dair yatkınlıklarının, nesnel yapılarla bir uyum içinde olduğu, anlatılar üzerinden somutlaştı.

Failin resmi nikahlı bir erkek olması durumunda ise; psikolojik manipülasyonlar, dini öğretilerin gerekliliği olarak sunulan dayatmalar, “kadınlık görevi”ne dair öğretiler, tecavüz, cinselliğin ödül ya da ceza yöntemi olarak kullanılması gibi ataerkil ve hegemonik pratikler devreye giriyordu. Bu pratikler, evlilik içi cinsel şiddeti yeniden üreten ve meşrulaştıran bir ilişki ağı içinde birbirini besliyordu. Görüştüğüm kadınların tamamı evlilik içi cinsel şiddete maruz kalmıştı; ancak özellikle bu şiddet biçimine yönelik herhangi bir hak arama girişiminde bulunmamışlardı. Hak aramaya dair bir anlatı yalnızca psikolojik destek alan iki kadının deneyimlerinde yer bulmuştu. Bu kadınlardan biri boşanmış, ancak mahkemede cinsel saldırıya ilişkin bir şikayette bulunmamıştı. Diğeri ise boşanma sürecindeydi ve bu konuyu mahkeme gündemine taşımak için henüz hazır olmadığını belirtmişti.

Kadınların şiddeti tanımlama biçimlerinde; dini öğretiler, kadınlık rolleri, annelik ideolojisi, bakım emeği gibi ataerkil kurguların etkisi büyüktü. Cinselliğin ödül-ceza biçiminde araçsallaştırılması, kadınların evlilik içi cinsel şiddete maruz kalmalarını “görev” ya da “sorumluluk” olarak içselleştirmelerine neden olmuştur. Bu bağlamda kadınlar hem failin hem de kurumların yeniden ürettiği şiddet döngüsünün içinde özneleşmemiştir.

Evlilik içi cinsel şiddet, kadınların anlatılarında yalnızca kamusal alana içkin olan özel alanda değil, kurumlar aracılığıyla da yeniden üretilen bir mekanizmalar bütünü olarak somutlaştı.

Vajinismus tedavisi için sağlık kurumlarına başvuran kadınların deneyimlerinde, kadın bedeni çoğunlukla “işlevsiz”, “bozuk” ya da “sağlıksız” olarak kodlanmış; böylece evlilik içi cinsel şiddet için meşru bir zemin yaratılmıştı. Üstelik bu sağlık kurumlarında, kadınlar yaşadıkları cinsel şiddeti, bunu önlemekle ve yasal olarak belgelemekle yükümlü olan sağlık çalışanlarına aktarmış olsalar dahi, bu anlatıların görülmediğini, duyulmadığını ve şiddetin tanınmadığını ifade etmişlerdi.

Kadınlar, infertilite tedavisi sürecinde başvurdukları kurumlarda özne olarak konumlandırılmadıklarını; bedenlerinin yalnızca “üreme kapasitesi” üzerinden değerlendirildiğini ve bu durumun eril bir tahakküm biçimine dönüştüğünü ifade ettiler. Bu deneyim, kadının cinsel özellikleri ve beden hakları bakımından aşağılanmasını içerdiği gibi, kadına kendini özne olarak ifade edebileceği bir alan da tanımayarak, ataerkil kültür pratiklerini tıbbileştirme yoluyla yeniden üretmişti.

Tüm şiddet biçimlerine sistematik olarak maruz kalan kadınların deneyiminde, adalete erişimdeki aktörlerin “cinsiyeti” vardı. Bir erkek hakim ve bir kadın hakim aynı şiddet eylemleriyle ilgili kadınların boşanma talepleri aynı kadınların hayatlarını farklı yönde değiştirmişti. Bir erkek avukatın yaklaşımı; kadının şiddet deneyimi

anlatısını mizojinist bir mizah diliyle bastırmasına neden olabiliyor ve kadının özgürleşme cesaretini yeniden tahakküm altına alabiliyordu. Şiddete maruz kalan kadının yaşam riski karşısında kolluk kuvveti kadının yaşam hakkının korunmasında sessiz kalarak şiddeti pekiştirirken karı-koca arasında “arabulucu” bir role bürünebiliyordu. Kadın meslek elemanları, kadınların özgürleşmesinde ve şiddetten arınmış bir yaşam sürmesine katkı sağlarken; erkek meslek elemanlarının erkek şiddetini kurumlar ve sahip olduğu otoritesiyle yeniden ürettiği örnekler mevcuttu.

Buna karşın, evlilik içi cinsel şiddeti net olarak ve kendi beden sınırlarının ihlali bağlamında tanımlayabilen iki kadın da psikolojik destek almıştı. Bu kadınların anlatılarında, terapi süreçlerinin ve psikologların yaklaşım biçimlerinin de “cinsiyetli” olduğu vurgulanmaktaydı. Özellikle bir psikoloğun danışanına yönelik açık yönlendirmeleri ve tespitleri, feminist bakım etiğiyle doğrudan ilişkilendirilebilecek nitelikteydi. Psikolog, failin şiddet davranışlarını değiştirmeyeceği yönündeki değerlendirmesinin ardından, danışanına kadın arkadaşlıkları kurması ve deneyimlerini diğer kadınlarla paylaşması yönünde tavsiyelerde bulunmuştu. Kadın, aldığı bu desteği bir güçlenme ve baş etme stratejisi olarak tanımlamış; süreci adeta bir bilinç yükseltme deneyimi olarak aktarmıştı.

Kadınların anlatıları, kurumların ve mesleklerin işleyişinin, bu alanlarda görev yapan bireylerin benimsedikleri değerler, normlar ve toplumsal cinsiyet kodları üzerinden şekillendiğini ortaya koymaktaydı. Adalet mekanizmaları ya da sağlık kurumları, evlilik içi cinsel şiddeti ya daha da pekiştiren birer araç haline gelebilir ya da kadının bedensel özerkliğini yeniden kazanmasına imkan tanıyan destekleyici birer zemine dönüşebilirdi.

Cinsel şiddetin kültürel kodlarından biri, kadınların beden performansları üzerinden de inşa edilmektedir. Kadınların anlatıları, tüketim kültürü ile evlilik içi

cinsel şiddet arasında karşılıklı beslenen bir ilişkinin varlığına işaret etmektedir. Evli olunan faillerin, pornografi endüstrisinin normları ya da piyasa tarafından dayatılan güzellik idealleri gibi dışsal “kıstaslar” aracılığıyla kadın bedenine yönelik tahakkümlerini meşrulaştırdığı ve bu yolla kadınların bedenlerini ve cinselliklerini aşağılayarak iktidar kurdukları, paylaşılan deneyimlerde açıkça görülmektedir.

Evlilik içi cinsel şiddetin en ağır biçimlerinden biri, çocuk yaşta zorla evlendirilen kadınların deneyim ve anlatılarında ortaya çıkmaktadır. Yasalardaki çocuk tanımına göre, bu evlilikler çocuğun cinsel istismarı anlamına gelmekte ve anlatıların en çok zorlanılan, ifade edilmesi en güç kısmını oluşturmaktadır. Çocukların bedenlerinin ve cinselliklerinin sömürüsü yalnızca evlendirildikleri erkekler aracılığıyla değil, aynı zamanda bu erkeklerin aileleri tarafından çeşitli denetim pratikleri yoluyla da yeniden üretilmiştir. Bu geniş aile yapıları içinde, çocukların en önemli destekçileri çoğunlukla görümce ya da elti olarak adlandırılan, kendilerinden yaşça büyük kadın akrabalar olmuştur.

Bekaret ve regl tabusu, neredeyse tüm kadınlar tarafından ortak bir anlatı ve beden denetimi pratiği olarak aktarılmıştır. Bekaret, bazı ailelerde “kanlı bezin gösterilmesi” gibi ritüelleştirilmiş uygulamalarla denetlenmiş; bu ritüelin kadınlar ya da evli oldukları erkekler tarafından reddedilmesi durumunda ise, anlatılarda “ölüm”den bile daha korkunç bir deneyim olarak yer bulmuştur. Regl ise, kadınların anlatılarında bedenlerine dair yeterli bilgiye sahip olmadıkları bir dönem olarak öne çıkmış; buna rağmen, tıpkı bekaret gibi beden sınırlarını korumaları gereken bir özdenetim mekanizması olarak deneyimlenmiştir.

Tıpkı bekaret tabusu ve regl gibi kültürel olarak inşa edilmiş bir olgu olan menopoz da evlilik içinde kadının bedeni ve cinselliği üzerinde eril tahakküm kurulmasının meşrulaştırıldığı bir zemin olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadına “doğal”

bir “kadınlık görevi” olarak dayatılan üreme kapasitesinin sona ermesi, cinselliğin bitişiyle özdeşleştirilerek; psikolojik ve cinsel şiddetin iç içe geçtiği bir deneyim alanı yaratmaktadır. Bu süreç, kadının kadınlığının sona erdiğine dair eril söylemlerle desteklenmekte ve kadın bedeninin değersizleştirilmesine hizmet etmektedir.

Görüşüğüm kadınların tamamı evlilik içi cinsel şiddete maruz kalmıştı. Üstelik, bu şiddetin kültürel kodlarını oluşturan tabular, kurumsal deneyimler, kültürel ve dini öğretiler; kadınları kimi zaman bu şiddeti içselleştirmeye yatkın bir biçimde, uyum göstermeye zorlamıştı. Ancak kapının aralanması, yani kadının evlilik içi cinsel şiddeti kültürel kodlar ve beden pratikleriyle tanımlaması; beden otonomisini ve cinsel özerkliğini bu tahakkümden kurtarmak için radikal ya da gündelik direniş pratiklerine dönüşebilirdi. Bazı kadınlar, deneyimlerinden hareketle bu görünür ya da görünmez direnişleri sergilemiş ya da hala sergilemekteydi.

Ataerkil kültür içerisinde farklı biçimlerde yeniden üretilen denetim ve şiddet pratiklerine rağmen, kadınlar gündelik yaşamlarında çeşitli baş etme stratejileri geliştirmektedir. Çevrimiçi araçlar, kadın meslek elemanlarıyla kurulan destekleyici ilişkiler, komşuluk ve arkadaşlık ağları bu stratejilerin temelini oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, kadınlar kendi çocuklarının benzer deneyimleri yaşamaması yönünde de bilinçli bir irade ortaya koymaktadır. Özellikle eğitim hakkı engellenmiş kadınlar, çocuklarının okula devam etmesi ve üniversite eğitimi alabilmesi için sigortasız işlerde çalışma ya da aile içindeki erkeklere karşı savunuculuk yapma gibi sorumlulukları kararlılıkla üstlenmiştir.

Gündelik yaşamda geliştirdiği bireysel baş etme mekanizmalarının yanı sıra, evlilik içinde sistematik cinsel şiddete maruz kalan bir kadın, diğer kadınlarla dayanışma pratikleri geliştirdiği bir sivil toplum ağı kurmuştur. Bu ağı on yıldır

kararlılıkla sürdürmekte ve deneyim paylaşımı yoluyla hem kendi güçlenme sürecini desteklemekte hem de diğer kadınlara destek olmaktadır.

Kadınların yaşadıkları deneyimi anlatmaları, bu “ağır kapıyı” aralamaları; yalnızca bireysel bir ifşadan ibaret değil, aynı zamanda politik bir müdahaledir. Ve belki de tam da bu yüzden, bu müdahalenin kendisi tehlikeli, kirlili ve kontrolsüz görülmekte; aynen Douglas’ın belirttiği gibi, beden sınırlarını aşan sıvılar gibi “düzene tehdit” oluşturmaktadır (Douglas,2008). Bu nedenle evlilik içi cinsel şiddetin tanınması, yalnızca bir farkındalık anı değil; bedenin, dilin ve kadınların kolektif hafızasının yeniden yazımıdır. Kadınlar, evlilik kurumunun, tıbbın ve ataerkil normların üzerlerinde kurduğu çok katmanlı tahakkümle, çoğu zaman maruz kaldıkları şiddeti tanımlamayabilir. Ancak şiddetin adı konduğunda ve kültürel kodları feminist bir tutumla çözümlendiğinde, bu yalnızca bireysel bir yüzleşme değil; aynı zamanda kadın bedeninin patriyarkal ve biyoiktidarsal yapılara karşı özneleşmesi, itaatin sessizlikle kurulduğu zemini parçalama iradesidir. Kadınlar, gündelik yaşamın sınırlarında ve zaman zaman görünmez biçimlerde gelişen direnç pratikleriyle, sadece kendi bedenlerine değil, birbirlerine de sahip çıkarak politik bir alan inşa etmektedir. Bu çalışma, kadın anlatılarıyla kurulan bu politik alanın izini sürmüştür; kültürel kodları ve nesnel yapılarıyla sessizliğe mahkum edilen evlilik içi cinsel şiddetin kadın yaşantısı üzerindeki deneyimlerini, kadınların sözleriyle açığa çıkararak görünür olmasını amaçlamıştır.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, İ. B. (2019). *Tecavüze maruz bırakılan kadınların tecavüz sonrası yaşam deneyimleri* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı. (2021). *Kadına yönelik şiddetle mücadele IV. ulusal eylem planı 2021–2025*. <https://www.aile.gov.tr/media/82082/kadina-yonelik-siddetle-mucadele-iv-ulusal-eylem-planı-2021-2025.pdf>
- Aksoy Sugiyama, C. (2012). *İnfertilite Tedavisi Gören Kadınların Deneyimleri*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Andrejuk, K. (2021). “Online Qualitative Research in Immigrant Communities: Opportunities and Challenges During the Pandemic”, *Ask: Research and Methods*, 29(1): 56.
- Bartky, S. L. (1990). *Femininity and domination: Studies in the phenomenology of oppression*. Routledge.
- Baudrillard, J. (2008). *Tüketim Toplumu: Söylenceleri ve Yapıları* (Çev. H. Deliceçaylı & F. Keskin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eser 1970)
- Beauvoir, S. de. (1949). *The second sex*. Vintage Books.
- Berktaş, F. (2000). *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (2003). *Tarihin Cinsiyeti: Kadınlar, Erkekler ve Toplum*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bordo, S. (1993). *Unbearable weight: Feminism, Western culture, and the body*. University of California Press.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (2000). *Pascalian meditations* (R. Nice, Trans.). Stanford University Press. (Original work published 1997)
- Bourdieu, P. (2018). *Bir Pratik Teorisi için Taslak: Cezayir Kırsalında Etnoloji Araştırması* (Çev. Hülya Tufan). Heretik Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2017). *Eril Tahakküm* (H. Tufan, Çev.). Heretik Yayınları. (Orijinal eser 1998 yılında yayımlanmıştır)
- Brown, L. S. (2010). *Feminist therapy*. American Psychological Association.

- Bulut, M. (2005). *Kadın, Kültür ve Depresyon. Antropoloji*, (20), 37–47.
- Bulut, M., & Karacagil, Z. (2021). Erkeğin kadına uyguladığı şiddet bağlamında şiddetin kodları. In G. Okuyucu Ergün (Ed.), *Kadına karşı şiddet içeren suçları işleyenlerin kriminolojik profili* (ss. 200–207). Öz-El Ofset.
- Bulut, M., & Çataloğlu, S. (2021). Erkeklerin bakış açısı ile şiddet. In G. Okuyucu Ergün (Ed.), *Kadına karşı şiddet içeren suçları işleyenlerin kriminolojik profili* (ss. 208–225). Öz-El Ofset.
- Bumiller, K. (2008). *In an abusive state: How neoliberalism appropriated the feminist movement against sexual violence*. Duke University Press.
- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. Routledge.
- Butler, J. (2023). *Cinsiyet belası: Feminizm ve kimliğin altüst edilmesi* (B. Ertür, Çev., 19. bas.). Metis Yayınları. (Orijinal eser 1999)
- Butler, J. (2025). *Kim korkar toplumsal cinsiyetten?* (E. Sarıtaş, Çev.). Metis Yayınları. (Orijinal eser 2024 yılında yayımlanmıştır)
- Cahill, A. J. (2001). *Rethinking rape*. Cornell University Press.
- Charlesworth, H. (1994). What are “women’s international human rights”? In R. J. Cook (Ed.), *Human rights of women: National and international perspectives* (pp. 58–84). University of Pennsylvania Press.
- Charlesworth, H. (1999). Feminist methods in international law. *American Journal of International Law*, 93(2), 379–394.
- Cinsel Şiddetle Mücadele Derneği. (2020). *Onay broşürü: Rıza nedir, ne değildir?* <https://cinselsiddetlemucadele.org/wp-content/uploads/2020/10/onay-brosuru.pdf>
- Council of Europe. (2011). *Convention on preventing and combating violence against women and domestic violence (Istanbul Convention)*. <https://www.coe.int/en/web/istanbul-convention>
- Connell, R. W. (1987). *Gender and power: Society, the person and sexual politics*. Stanford University Press.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299. <https://www.jstor.org/stable/1229039>
- Çakır, S. (2009). Mekânın kadınlar açısından kurgulanışına kuramsal ve tarihsel süreç içinde bakmak. In A. Akpınar, G. Bakay, & H. Dedehayır (Ed.), *Kadın ve mekân: Tutsaklık mı? Sultanlık mı?* (ss. 133-150). Turkuvaz Kitap.

- Dalla Costa, M., & James, S. (1972). *The power of women and the subversion of the community*. Falling Wall Press.
- Das, V. (2007). *Life and words: Violence and the descent into the ordinary*. University of California Press.
- Delaney, C. (1991). *The seed and the soil: Gender and cosmology in Turkish village society*. University of California Press.
- Delphy, C. (1984). *Close to home: A materialist analysis of women's oppression* (D. Leonard, Ed. & Trans.). University of Massachusetts Press.
- Di Leonardo, M. (1991). *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. University of California Press.
- Donath, O. (2017). *Regretting motherhood* (First English ed.). North Atlantic Books. (Original work published 2016)
- Donnan, H., & Magowan, F. (2023). *The Anthropology of Sex* (2nd ed.). Routledge.
- Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. Routledge.
- Douglas, M. (2018). *Doğal semboller: Kozmoloji üzerine bir keşif* (Y. Alogan, Çev.). İthaki Yayınları.
- Ehrenreich, B., & English, D. (2005). *For her own good: Two centuries of the experts' advice to women* (2nd Anchor Books ed.). Anchor Books. (Orijinal eser 1978 yılında yayımlanmıştır)
- Engels, F. (2003). *Ailenin, özel mülkiyetin ve devletin kökeni* (Çev. bilinmiyor). Eriş Yayınları. (Orijinal eser 1884'te yayımlandı)
- Enns, C. Z. (2004). *Feminist theories and feminist psychotherapies: Origins, themes, and diversity*. Haworth.
- Federici, S. (1975). *Wages against housework*. Power of Women Collective.
- Foucault, M. (2006). *Hapishanenin doğuşu: Gözetim altında tutmak ve cezalandırmak* (M. A. Kılıçbay, Çev.; 3. bs.). İmge Kitabevi Yayınları. (Orijinal eser 1975 yılında yayımlanmıştır)
- Foucault M. (2012), *İktidarın Gözü, Seçme Yazıları 4* (Cilt 3. Basım), çev. I. Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eser 1994 yılında yayımlanmıştır)
- Foucault, M. (2018). *Toplumunu savunmak gerekir* (Ş. Aktaş, Çev.). Yapı Kredi Yayınları. (Orijinal eser 1975 yılında yayımlanmıştır)

- Foucault, M. (2020). *Cinselliğin tarihi: Bilme istenci (1. Cilt)* (H. U. Tanrıöver, Çev.) (10. baskı). Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eser 1976'da yayımlanmıştır.)
- Fonrobert, C. E. (2000). *Menstrual purity: Rabbinic and Christian reconstructions of biblical gender*. Stanford University Press.,
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Gavey, N. (2019). *Just sex? The cultural scaffolding of rape* (2nd ed.). Routledge. (İlk basım: 2005)
- Geertz, C., (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York, NY: New York, NY: Basic Books.
- Gilligan, C. (1993). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü. (2015). *Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması 2014: Ana Rapor*. T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı.
https://fs.hacettepe.edu.tr/hips/dosyalar/Ara%C5%9Ft%C4%B1rmalar%20-%20raporlar/Aile%20i%C3%A7i%20%C5%9Eiddet%20Ara%C5%9Ft%C4%B1rmalar%C4%B1/2014_AiSA_Anarapor.pdf
- Herman, J. L. (2022). *Travma ve iyileşme: Şiddetin sonuçları, ev içi istismardan siyasi teröre* (T. Tosun, Çev.; 10. bs.). Literatür Yayınları.
- Hochschild, A. R. (1983). *The managed heart: Commercialization of human feeling*. University of California Press.
- Hochschild, A. R., & Machung, A. (1989). *The second shift: Working parents and the revolution at home*. Viking.
- Hooks, B. (2000). *Feminist theory: From margin to center*. South End Press.
- Irigaray, L. (1985). *This sex which is not one* (C. Porter, Trans.). Cornell University Press. (Orjinal çalışma 1977)
- Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu. (2024, 2 Ocak). *2023 yıllık veri raporu*.
<https://kadincinayetleriniurduracagiz.net/veriler/3088/2023-yillik-veri-raporu>
- Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu. (2025, 3 Ocak). *2023 yıllık veri raporu*.
<https://kadincinayetleriniurduracagiz.net/veriler/3088/2023-yillik-veri-raporu>
- Kandiyoti, D. (1997). *Cariyeler, Bacılar ve Yurttaşlar: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadınlık Halleri*. İstanbul: Metis Yayınları.

- Kandiyoti, D. (1988). *Bargaining with Patriarchy*. *Gender & Society*, 2(3), 274–290.
- Kissling, E. A. (1996). Bleeding out loud: Communication about menstruation. *Feminism & Psychology*, 6(4), 481–504.
- Kelly, L. (1988). *Surviving sexual violence*. Polity Press.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.
- Kenny, M. G., & Smillie, K. (2015). *Antropolojiye giriş: Kültür ve mekân hikayeleri* (S. Torlak, Çev.). Dipnot Yayınları. (Orijinal eser 2015 yılında University of Toronto Press tarafından yayımlanmıştır)
- Kümbetoğlu, B. (2021). *Sosyolojide ve antropolojide niteliksel yöntem ve araştırma* (7. bs.). Bağlam Yayıncılık. (İlk basım: 2005)
- Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Columbia University Press.
- Laqueur, T. (1990). *Making sex: Body and gender from the Greeks to Freud*. Harvard University Press.
- Leacock, E. (1981). *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*. New York: Monthly Review Press.
- MacKinnon, C. A. (2020). *Feminist bir devlet kuramına doğru* (T. Yöney & S. Yücesoy, Çev.; 3. bs.). Metis Yayınları. (İlk basım: 1989)
- Mauss, M. (1934/1973). Techniques of the body. *Economy and Society*, 2(1), 70–88.
- Massey, D. (1994). *Space, Place and Gender*. Polity Press.
- Margaryan, P. (2019, 25 Nisan). *Roma'da seks, cinsellik, köleler ve Lex Scantinia*. Arkeofili. <https://arkeofili.com/romada-seks-cinsellik-koleler-ve-lex-scantinia/>
- Martin, E. (1992). *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Beacon Press. (Original work published 1989)
- Martin, E. (1991). *The egg and the sperm: How science has constructed a romance based on stereotype*. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 16(3), 485-501. <https://web.stanford.edu/~eckert/PDF/Martin1991.pdf>
- Mead, M.(1950). *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Mentor Books.

- Mead, M. (1955). *Male and female: A study of the sexes in a changing world*. Dell Publishing.
- Mernissi, F. (1987). *Beyond the veil: Male-female dynamics in modern Muslim society*. Bloomington: Indiana University Press.
- Merry, S. E. (1988). Legal pluralism. *Law & Society Review*, 22(5), 869–896. <https://www.jstor.org/stable/3053638>
- Moore, H. L. (1994). *A passion for difference: Essays in anthropology and gender*. Indiana University Press.
- Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı. (t.y.). *Erkeklerin şiddeti kadınları nasıl etkiler?* <https://morcati.org.tr/erkeklerin-siddeti-kadinlari-nasil-etkiler/>
- Mulvey, L. (1975). Visual pleasure and narrative cinema. *Screen*, 16(3), 6–18.
- Oakley, A. (1974). *The sociology of housework*. Pantheon Books.
- Ortner, S. B. (1974). Is female to male as nature is to culture? In M. Z. Rosaldo & L. Lamphere (Eds.), *Woman, culture, and society* (pp. 67–87). Stanford University Press.
- Oakley, A. (1984) *The Captured Womb: A History of the Medical Care of Pregnant Women*. Basil Blackwell, Oxford.
- Özkazanç, A. (2013). *Cinsellik, şiddet ve hukuk*. Dipnot Yayınları.
- Özbudun, S., Şafak, B., & Altuntek, N. S. (Haz.). (2023). *Antropoloji: Kuramlar, kuramcılar* (7. baskı, ss. 336–353). Dipnot Yayınları.
- Parks, S. E., Johnson, L. L., McDaniel, D. D., & Gladden, M. (2014). Surveillance for violent deaths — National Violent Death Reporting System, 16 states, 2010. *Surveillance Summaries*, 63(SS01), 1–33. Centers for Disease Control and Prevention. <https://www.cdc.gov/mmwr/preview/mmwrhtml/ss6301a1.htm>
- Pateman, C. (1988). *The sexual contract*. Stanford University Press.
- Reiter, R. R. (2021). Fransa'nın güneyinde erkekler ve kadınlar: Kamusal ve özel alanlar (B. Abiral, Çev.). İçinde R. R. Reiter (Ed.), *Kadın antropolojisi* (3. baskı, ss. 277–313). Dipnot Yayınları. (Orijinal çalışma 1975)
- Rich, A. (1976). *Of woman born: Motherhood as experience and institution*. W. W. Norton & Company.

- Rubin, G. (1984). Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality. In C. S. Vance (Ed.), *Pleasure and danger: Exploring female sexuality* (pp. 267–319). Routledge.
- Rosaldo, M. Z. (1974). *Woman, culture, and society: A theoretical overview*. İçinde M. Z. Rosaldo & L. Lamphere (Ed.), *Woman, culture, and society* (ss. 17–43). Stanford University Press.
- Ruether, R. R. (1983). *Sexism and God-talk: Toward a feminist theology*. Boston: Beacon Press.
- Sennett, R. (2006). *Ten ve taş: Batı uygarlığında beden ve şehir* (T. Birkan, Çev., 2. bs.). Metis Yayınları. (Orijinal eser 1996 yılında yayımlanmıştır)
- Scarry, E. (1985). *The body in pain: The making and unmaking of the world*. Oxford University Press.
- Scully, D. (2021). *Cinsel şiddeti anlamak: Tutuklu tecavüzcü erkekler üzerine bir inceleme* (Ş. Tekeli & L. Aytek, Çev.; 5. bs.). Metis Yayınları. (Orijinal eser 1994'te yayımlanmıştır)
- Scott, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. Yale University Press.
- Slocum, S. (2021). Toplayıcı Kadın: Antropolojide erkek önyargısı (B. Abiral, Çev.). İçinde R. R. Reiter (Ed.), *Kadın Antropolojisi* (3. baskı, ss. 37–53). Dipnot Yayınları. (Orijinal çalışma 1975)
- Smart, C. (1989). *Feminism and the power of law*. Routledge.
- Stark, E. (2007). *Coercive control: How men entrap women in personal life*. Oxford University Press.
- Süner, A. F., Varol, Z. S., & Günay, T. (2024). Kadına yönelik şiddetin kadın sağlığına etkileri: Kanıtlarla. *Sağlık ve Toplum*, 34(1), 11–16. <https://avesis.deu.edu.tr/yayin/e968003d-e177-4dcc-b257-a737ddc2ba68/kadina-yonelik-siddetin-kadin-sagligina-etkileri-kanitlarla>
- TAP Vakfi. (2024). *Kadına yönelik şiddetin sağlık boyutu: Uzmanlar ve gönüllüler için rehber*. <https://www.tapv.org.tr/wp-content/uploads/2024/04/Kadina-Yonelik-Siddetin-Saglik-Boyutu.pdf>
- Türkiye Cumhuriyeti. (2004). *Türk Ceza Kanunu* (Kanun No: 5237, Kabul Tarihi: 26/9/2004). T.C. Resmî Gazete. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5237&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>

United Nations Committee on the Elimination of Discrimination Against Women (CEDAW). (1992). *General recommendation No. 19: Violence against women*. <https://www.ohchr.org/en/treaty-bodies/cedaw/general-recommendations>

United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC) & United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women (UN Women). (2024). *Femicides in 2023: Global estimates of intimate partner/family member femicides*. UNODC & UN Women. <https://www.unwomen.org/sites/default/files/2024-11/femicides-in-2023-global-estimates-of-intimate-partner-family-member-femicides-en.pdf>

Walby, S. (1990). *Theorizing patriarchy*. Basil Blackwell.

WHO – World Health Organization. (2024). *Violence against women*. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/violence-against-women>

Wolf, N. (2002). *The beauty myth: How images of beauty are used against women*. HarperPerennial.

Çocuk Koruma Kanunu [ÇKK]. (2005). *Resmî Gazete* (Sayı: 25876, 15.07.2005). <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5395&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>

EKLER

Ek 1: Etik Kurul Kararı



T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
Etik Kurulu Başkanlığı

Sayı : 85434274-050.04.04 / 11.50357
Konu : Etik Kurul Kararı Hakkında

10.11.2023

Sayın Ayşe TEK TAŞLIOĞLU

İlgi: 28/09/2023 tarihli başvurunuz.

“Cinsel Şiddet Üzerine Bir Araştırma” başlıklı teziniz ile ilgili olarak Ankara Üniversitesi Etik Kurulunun 06/11/2023 tarihli toplantısında alınan 25/215 sayılı kararın bir örneği ilişikte gönderilmektedir.

Bilgilerinizi saygılarımla rica ederim.

EKLER:
Karar Örneği (1 sayfa)

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
ALT ETİK KURULU
KARAR ÖRNEĞİ

Karar Tarihi : 06/11/2023
Toplantı Sayısı : 25
Karar Sayısı : 215

215- Üniversitemiz Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Antropoloji Anabilim Dalı Öğr. Üyesi **Prof. Dr. Meryem BULUT**'un danışmanlığını yaptığı, yüksek lisans öğrencisi **Ayşe TEK TAŞLIOĞLU**'nun, "Cinsel Şiddet Üzerine Bir Araştırma" başlıklı tezi ile ilgili 28/09/2023 tarihli "İnsan Üzerinde Yapılan Klinik Dışı Araştırmalar Başvuru Formu" Etik Kurulumuzca incelendi.

Üniversitemiz Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Antropoloji Anabilim Dalı Öğr. Üyesi **Prof. Dr. Meryem BULUT**'un danışmanlığını yaptığı, yüksek lisans öğrencisi **Ayşe TEK TAŞLIOĞLU**'nun, "Cinsel Şiddet Üzerine Bir Araştırma" başlıklı tezi ile ilgili araştırma protokolüne uyulması ve etik onay tarihinden itibaren geçerli olması koşuluyla uygulanmasının etik açıdan uygun olduğuna oy birliği ile karar verildi.

ÖZET

Bu çalışma, evlilik içinde maruz kalınan cinsel şiddetin kadınlar tarafından nasıl deneyimlendiğini, anlamlandırıldığını ve bu deneyimlerle nasıl başa çıkıldığını incelemektedir. Feminist nitel araştırma yaklaşımıyla yürütülen çalışmada, Türkiye'de çeşitli sosyoekonomik geçmişe sahip 20 kadınla çevrim içi ve fiziksel olarak gerçekleştirilen derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Kadınların anlatıları üzerinden, evlilik içi cinsel şiddetin sadece fiziksel bir eylem değil, aynı zamanda ataerkil normların, tabuların, sessizlik kültürünün ve evlilik kurumuna dair toplumsal beklentilerin bir sonucu olarak nasıl kurumsallaştığı yorumsamacı yaklaşım temelinde analiz edilmiştir.

Çalışmada, kadınların bedenlerine ve cinselliklerine dair geliştirdikleri algılar; şiddeti tanıma, adlandırma ve sınır çizme süreçleri; direnme, susma ve baş etme stratejileri temel temalar olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca, kadınların sessizliklerinin her zaman edilgenlik anlamına gelmediği, bazı durumlarda stratejik sessizlikler ya da gündelik direniş biçimlerine dönüştüğü gözlemlenmiştir. Kuramsal olarak, beden politikaları, biyopolitika, habitus, hegemonik erkeklik ve feminist fenomenoloji çerçevesinde tartışılan çalışma, evlilik içi cinsel şiddetin mahrem olan ile kamusal olan arasındaki sınırları nasıl yeniden çizdiğini göstermektedir.

Bu araştırma, cinsel şiddetin görünmez biçimlerine dikkat çekerken, kadınların sessizliklerinin ardındaki deneyimleri anlamaya ve kadınların gündelik direniş biçimlerini görünür kılmaya katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: cinsel şiddet, feminist antropoloji, feminist nitel araştırma, kadına yönelik şiddet, toplumsal cinsiyet, sosyal antropoloji

ABSTRACT

This study explores how women experience, make sense of, and cope with sexual violence within marriage. Employing a feminist qualitative research approach, in-depth interviews were conducted both online and in person with 20 women from diverse socioeconomic backgrounds in Turkey. Drawing on the participants' narratives, the study analyzes how marital sexual violence becomes institutionalized not only as a physical act but also as a consequence of patriarchal norms, a culture of silence, and societal expectations surrounding the institution of marriage—through an interpretive framework.

The study highlights key themes such as women's perceptions of their bodies and sexuality; the processes of recognizing, naming, and setting boundaries around violence; and strategies of resistance, silence, and coping. Furthermore, it is observed that women's silence does not always indicate passivity; in some cases, it transforms into strategic silences or everyday forms of resistance. Theoretically, the study draws on concepts such as body politics, biopolitics, habitus, hegemonic masculinity, and feminist phenomenology.

Key Words: sexual violence, feminist anthropology, feminist qualitative research, violence against women, gender, social anthropology