

Benlik ve Kültür: Namus Kavramına Simgesel-Bilişsel Bir Yaklaşım

Self and Culture: A Symbolic-Cognitive Approach to the Concept of Honor

N. Serpil ALTUNTEK*

Öz

Deneyimsel bir süreç içinde kazanılan benliğin bireysel, ilişkisel ve kolektif benlik olarak adlandırılan üç temel kendilik-temsili vardır. Bu temsiller aynı bireyde mevcut olduğundan, benlik hem bireysel hem de toplumsaldır. Dolayısıyla bu çalışmada, simgesel-bilişsel yaklaşıma dayanarak, bireylerin benlik şemalarının içinde yaşadıkları kültür dolayısıyla inşa edildiği (yani, kültürün ortak sayıltılarının onların benlik şemalarında temsil edildiği) varsayılmış ve Türkiye’de son derece önemli olduğu gözlenen namus kavramına odaklanılmıştır. Şanlıurfa ilinde 2002 yılında yapılan “benlik algısı ve aile-içi etkileşim” araştırmasında, kartopu tekniği ile saptanan farklı sosyo-ekonomik düzeyden yetişkin kadın ve erkeklere Tematik Algı Testi (TAT) ve yöresel hikayelerden seçilerek hazırlanmış eksik-hikaye materyali (toplam 5 eksik-hikaye üzerine kurulu bir yarı yapılandırılmış görüşme formu) uygulanmıştır. Sözü edilen bu araştırmanın verilerine dayanarak, bu çalışmada örneklem grubundaki bireylerin benlik şemalarında namus kavramının nasıl temsil edildiği ve bu kavramla ilgili kültürel sayıltıların nasıl bir kültürel model oluşturduğu betimlenmiştir. Bu amaçla, bireylerin Tematik Algı Testi (TAT)’nin 13 nolu resmine ilişkin anlattıkları öyküler ve namus temasını işleyen iki eksik-hikayeye ilişkin yorumları çözümlenmiş ve veriler sosyo-ekonomik düzey ve cinsiyet kategorilerine göre karşılaştırılmıştır. Anlatı çözümlemesinin sonuçlarına göre, tüm kategorilerde güçlü bir “aile ideolojisi”nden beslenen, “ayıpçı” sosyalleştirme ile içselleştirilen ve benlik şemaları açısından “ilişkisel benliği” yansıtan dört sabit kültürel sayıltının birbirine bağlandığı saptanmıştır. Buna göre, namus kavramı, “aile utanç içine düşmemelidir”; ailenin şerefini korumak erkeğin sorumluluğudur”; “erkekler aile içindeki kadınları denetlemelidir”; “erkekler bir dereceye kadar bireysel seçim yapabilir ama kadınlar yapamaz” sayıltılarını içermektedir. “İç grup” veya “biz benliği”ni yansıtan bu kültürel sayıltılar, “toplum merkezci” veya “toplulukçu” olarak adlandırılan bir kültürel modelin varlığına işaret etmektedir. Bu kültürel modelde karşılıklı bağımlılık, toplumsallık ve aile bütünlüğü vurgulanmaktadır. Bunun yanı sıra örneklem grubundaki bireyler tarafından evlenme ve boşanma gibi konularda “birey”in kendi duygu, düşünce ve eylemlerine öncelik veren, namus kavramını iç-grubun değil, bireyin kendi değeri olarak kabul eden bazı kültürel

* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Antropoloji Bölümü, altuntek@hacettepe.edu.tr

sayılılar da ifade edilmiştir. “Benmerkezci” veya “bireyselci” bir kültürel modele işaret eden bu sayılıların diğer modelin sayılılarına kıyasla daha zayıf bir şekilde ifade edildiği gözlenmiştir. Bununla birlikte, böyle bir verinin varlığı hem sosyal/ kültürel değişmeye hem de kültür içi farklılıklara işaret etmektedir. Sonuç olarak, namus kavramıyla ilgili benlik şemalarını betimleyen bu çalışma, bir kültürde tekbiçimli bir kültürel modelin olmadığını ortaya koymaktadır.

Anahtar sözcükler: benlik-temsilleri, benlik-şemaları, bilişsel antropoloji, simgesel antropoloji, namus kavramı.

Abstract

The self which is constructed through an experimental process has three basic self representations: the individualistic, the relational and the collective. Since these representations may coexist in the same individual, the self can be qualified as both private and public. Therefore, in this paper, based on symbolic-cognitive approach, it is assumed that the self-schemas of individuals are constructed through culture in which the individuals live (in other words, the common propositions of culture are represented in his/ her self-schemas) and this paper focuses on the honor theme, a concept of great importance in Şanlıurfa province of Turkey. This paper aims to investigate how the concept of honor manifests itself in the self-schemas of individuals of the sample group (representing different socio-economic status groups) and what kind of cultural models are constructed by the cultural propositions related to this concept. The stories individuals relate on the picture of The Thematic Apperception Test (TAT) no.13 and the comments about two missing-stories (a kind of interview form) based on the honor theme are analyzed and the data compared according to socio-economic level and gender categories. The narrative analysis showed that the four stable cultural propositions were combined with each other in all categories. This model thriving on a strong “family ideology”, is internalized through socialization of “shame”, and reflects the “relational self” in terms of self-schemas. Accordingly, the concept of honor contains these propositions: “the family should never fall in shame”; “protection of the family honor is under men’s responsibility”; “men must control women in the family”; “men can make individual choices to a certain degree, but women, never”. The cultural propositions reflecting “inner-group” or “us-self” indicate a “sociocentric” cultural model. Interdependence, sociality and family integrity are emphasized in this cultural model. In addition to this, some cultural propositions pertaining to marriage and divorce with an emphasis on individual feelings and actions and recognizing the concept of honor as an asset pertaining to the individual, rather than the “in-group” itself were formulated by the individuals in the sample group. However, it can be said that this latter group propositions (reflecting an egocentric cultural model) is weaker in comparison to the propositions of the previous cultural model. Nevertheless, the presence of this kind of data points both to socio-cultural change and intra-cultural differentiation. Consequently, the present paper demonstrates that the self-schemas related to the concept of honor do not manifest a uniform monocultural model in a culture.

Keywords: self-representations, self-schemas, cognitive anthropology, symbolic anthropology, honor concept.

Giriş

Son yıllarda sosyal ve beşeri çalışmalarda benlik (*self*) kavramına büyük bir ilginin olduğu gözlenmektedir. Bunun bir nedeni, bu kavramın çeşitli disiplinlere ait yaklaşımların bir sentezini mümkün kılacağı beklentisidir (Bock 2001: 363). Öz-bilincin kazanılması ilk çocukluk yaşantılarına dayanır ve birey başka biri için bir nesne (“öteki”) olduğunu fark ettiğinde bir benlik olarak kendini fark etmeye başlar. Bir başka deyişle, benlik bireyin kendine ilişkin algısını yansıtır ve bu nedenle bilişseldir. Bu nitelikleriyle psikolojik bir kavram olan benlik, kültürel olarak inşa edildiğinden aynı zamanda antropolojik bir kavramdır. Bu durumu benlik kavramının temel kendilik-temsillerinde (*self-representations*) görmek mümkündür: *Bireysel benlik* başkalarından farklılaşarak kazanılır ve bireyin kendine özgü niteliklerini (öz-güven, özerklik, öz-değer, vb) yansıtır. *İlişkisel benlik* başkalarıyla kurulan etkileşimsel ilişkide “özdeşleşme ve rol yapma, yansıtma ve içe yansıtma süreçleriyle” oluşur ve bireyin başkalarıyla ilişkisindeki rollerini, sorumluluklarını, haklarını yansıtır. *Kolektif benlik* ise bir sosyal/kültürel gruba dahil olunarak kazanılır (Sedikides ve Brewer 1-2; Bock 2001: 364). “Biz” (iç-grup) ve “öteki” (dış-grup) arasındaki ayrım üzerine kurulan etnik topluluk, sosyal sınıf, dini cemaat, spor takımı gibi gruplar bireye bir kimlik/aidiyet duygusu kazandırır ve bireyin kendi grubuna ve öteki gruplara ilişkin algısını oluştururlar. Aynı zamanda bireye sunduğu anlam çerçevesi ile onun simgesel-bilişsel şemalarını inşa ederler. Bu üç kendilik-temsili aynı bireyde mevcut olduğundan, benlik kavramı hem bireysel/ özel/ içseldir hem de toplumsal/ kamusal/ dışsaldır.

Bu çalışmada, benlik ile kültürün ilişkisi çerçevesinde 2002 yılında Şanlıurfa il merkezinde yapılan “benlik algısı ve aile-içi etkileşim” araştırmasının¹ bir bölümü değerlendirilecektir. Psikoloji ve antropolojinin yaklaşımlarının sentezlenmeye çalışıldığı bu çalışmada, bir yandan kültürel kodların benlik algısında nasıl temsil edildiğini anlamak, diğer yandan bireylerin aile-içi ilişkilere dair kimlik-benlik-öteki şemalarını betimlemek amaçlanmıştır. Araştırma son derece kapsamlı olduğundan, burada sadece “namus” kavramına odaklanılacak² ve bu kavramın, araştırmanın

¹ Hacettepe Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Birimi'nin Kapsamlı Araştırma Projeleri çerçevesinde desteklediği bu çalışmayı, sosyal psikolog Gülden Güvenç ile birlikte yaptım. “GAP Bölgesi, Şanlıurfa İl Merkezinde Aile-İçi Etkileşim ve Kimlik-Benlik-Öteki Algısı” (Rapor No. 00.02. 701.002) başlıklı yayımlanmamış raporda, araştırma verilerinin çözümlenmesi yapılırken örnek olarak Tematik Algı Testi'nin (TAT) 2 nolu resmi kullanılmıştı (Güvenç ve Altuntek 2002). Bu çalışmada ise, TAT 13MF nolu resim ve namus kavramıyla ilgili eksik-hikaye anlatıları ele alınmıştır. H.Ü. Bilimsel Araştırmalar Birimi'ne ve araştırmanın bir bölümünü bu çalışma için değerlendirmem ve yayımlamam konusunda bana verdiği destekten dolayı Prof. Dr. Gülden Güvenç'e çok teşekkür ederim.

² Akdeniz ve Orta-doğu toplumlarının kadın bedeni ve cinselliğini erkeğin denetimine bırakan namus anlayışına ilişkin geniş bir literatür olmakla birlikte, buradaki yerimiz bu tartışmalara giremeyecek kadar sınırlıdır.

örneklem grubundaki bireylerin benlik şemalarında nasıl tezahür ettiği simgesel-bilişsel antropolojinin bakış açısına dayanarak betimlenecektir.

Kuramsal Çerçeve ve Araştırmanın Öncülleri

Goodenough, Schneider, Geertz gibi bilişsel ve simgesel antropologlar kültürün davranış örüntülerinden ziyade simgesel olarak kodlanmış ortak bilgidir ibaret olduğunu ileri sürerler. Onlara göre, herhangi bir bilgi ve inanca “kültürel olma” özelliğini kazandıran onun topluluk üyelerince *paylaşıyor* olmasıdır. Her kültürde paylaşılan bilgi ve inanç biçimleri dünyaya dair *sayıtlar seti* sunduğundan, bunları birer anlam sistemi olarak adlandırmak da mümkündür (Dolgin, Kemnitzer ve Schneider 1977: 3). Bu anlam sistemleri, Geertz’e (1973: 45) göre, ekseriyetle verilidir. Birey “doğduğunda kendi toplumunda onları hazırda bulur ve bunlar bazı eklemelerle, çıkarmalarla ve kısmi değişikliklerle o ölümden sonra da dolaşımında kalır”.

Simgesel-kültürel sayıtlar sosyalleşme süreci içinde, başkalarının rehberliği altında kazanılır. Çocuğun yetiştirilmesinden sorumlu bireyler (ana-babalar, akrabalar, öğretmenler, vd) onun neyi nasıl yapacağını, bir şey hakkında nasıl hissedeceğini veya hissetmesi gerektiğini, nasıl tepki verilmesi gerektiğini, kısaca kültürel inanışlara ve değerlere göre bir şeyin taşıdığı *anlamı* ona aktarırlar (Dolgin, Kemnitzer ve Schneider 1977: 19; Westen 2001: 37). Bireyin doğrudan deneyimlediği yaşantıların yanı sıra efsaneler, masallar ve örgün eğitim de kültürel anlamları içselleştirme sürecinin birer parçasıdır. Sadece bilinçli bilgi ve ahlaki değerleri değil, bilinçdışı çağrışımları da yansıtan simgesel-kültürel sayıtlar dünyanın neye benzediğini anlatmaktan daha fazlasını yaparlar ve eyleme de rehberlik ederler. Örneğin çok iyi bilinen “erkekler ağlamaz” sayıtları sadece erkek çocuğunun değil, kız çocuğunun da içselleştirebileceği bir kültürel sayıttır. Dolayısıyla erkeğin bireysel benlik algısının yanı sıra kadının da bireysel benlik ve öteki (erkek) algısı buna göre şekillenebilir ve birbirlerine karşı davranışlarını, rol ve beklentilerini (ilişkisel benlik) belirleyebilir.

Ancak bir kültürel sayıtlı tek başına var olmaz, anlam sistemini oluşturmak üzere başka kültürel sayıtlarla bütünleşir. Bilişsel antropologlar (Holland ve Quinn 1987) zihinde (dil ve düşünce) birbirine bağlanmış olarak var olan kültürel sayıtları kültürel modeller olarak adlandırmakta ve bir kültürel modelin altındaki psikolojik

mekanizmanın şema kuramı ve paralel dağılımlı işlem modeli³ olduğunu kabul etmektedirler. Amerikan evlilik modelini inceleyen Quinn'in çalışması kültürel model yaklaşımına bir örnek teşkil eder. Quinn, 11 evli çiftle ayrı ayrı yaptığı toplam 350 saati aşan görüşmeden elde ettiği yüzlerce dilbilimsel kullanımı, yani evliliğe ilişkin çeşitli metaforları (*evlilik süregiden bir yolculuktur, evlilik bir yatırımdır* gibi); vaat, aşk gibi anahtar sözcükleri ve usa vurma ardışıklığını çözümler. Bunun sonucunda birbirine bağlanmış dört sayıltısal şema olduğunu bulur: (i) *Evlilik ebedidir*, (ii) *evlilik karşılıklı olarak yaratılır*, (iii) *evlilik zordur*, (iv) *evlilik çabalamadır* sayılıtlarının hepsi bir arada Amerikan kültür modelini oluştururlar (akt. D'Andrade 1990: 101-102). Bu çalışmada da namus kavramına ilişkin kültürel sayılıtların tek tek değil, birbirine bağlanarak bir kültürel model oluşturdukları kabul edilmiştir. Daha sonra tekrar değinileceği gibi, araştırmada bireylerin ifade ettikleri “*kirletilmek*”, “*rezil olmak*” gibi namusa ilişkin sayılıtlar ile “*kız eksiktir*”, “*kadının bir sahibi olmalı*” gibi kadına ilişkin sayılıtlar birbirine bağlanarak, bir kültürel model oluşturmaktadır.

Strauss ve Quinn'in (1997) ileri sürdükleri kültürel anlamın bilişsel kuramı (*cognitive theory of cultural meaning*) bir kültürel modelin sürekliliği konusunda açılmalıdır. Araştırmacılar öncelikle “anlam”ı verili bir zamanda bir olay veya bir nesnenin bir kişinin aklına getirdiği yorum olarak tanımlarlar. Dolayısıyla, anlamların anlık durumlar olduğunu varsayarlar. Onlara göre, anlık durumlar görece durağan iki farklı yapının birbiriyle etkileşimiyle üretilir: Kişinin kendi zihninde olan (*intrapersonal*), yani zihinsel yapılar (bunlar “şemalar”, “anlayışlar” veya “sayılıtlar” olarak da adlandırılır) ile kişinin dışında olan (*extrapersonal*), yani kamusal dünya yapıları. Ortak yaşantıyı ve deneyimi paylaşan insanlar arasında bu iki yapının etkileşimi aşağı yukarı aynı anlamları tekrar ve tekrar üretebilir (Strauss ve Quinn 1997: 6). Bununla birlikte, anlam sistemlerinin sınırlanmış, tutarlı ve zaman-dışı olduğu düşünülmemelidir çünkü bu sistemler hem birbiriyle çatışan, çelişen kültürel modelleri/sayıtları içerebilirler hem de özneler arasındaki etkileşimle yeniden inşa edilirler; bu yüzden esnek ve değışkendirler. Dolayısıyla bir kültürde farklı kültürel modellerin bir

³ Şema kuramına göre, duyu organları tarafından algılanan uyaranlar ile davranışsal tepkiler arasında bir aracılık rolü üstlenen şemalar, bellekte depolanan -kalıplaşmış ama sabit olmayan- kavramsal soyutlamalardır. Bir başka deyişle, nesnelere, durumlar, olaylar ve eylemlerin altında yatan tüm kavramlarla ilgili bilgimizi temsil ederler. Şemalar aynı zamanda algılama, kavrama, kategorileştirme, planlama, tanıma, hatırlama, problem çözme ve karar verme gibi her türden bilgiyi işlememizde temel teşkil ederler (Casson 1994: 64; 1983: 431). Deneyimle kazanılan şemaların işleyişiyle ilgili olarak Rumelhart, McClelland ve PDP Araştırma Grubu tarafından geliştirilen “bağlantıcılık” (*connectionism*) veya “paralel dağılımlı işlem” (*parallel distributed processing*) modeli ise, birçok bilişsel işlemin tek bir birimde değil, (i) işlem birimleri ağının tamamına dağılımlı ve (ii) birbirine paralel bir şekilde vuku bulduğunu ileri sürmektedir (Westen 2001: 29-30).

arada var olabileceği ve her kültürel modelin değişmeye açık olduğu önermeleri de bu çalışmanın öncülleri arasındadır. Örneğin, “kadını kirletmiş, öldürmüş” ve benzeri şekillerde namus temasını yansıtan bireylerden bazıları kirletip öldüren adamın bir sonraki eylemine ilişkin olarak “teslim olabilir” (pozitif hukuk) veya kadının “ailesi adamı öldürebilir” (yerel örfi hukuk) gibi birbiriyle çatışan iki farklı kültürel sayıltı ifade etmişlerdir.

Özetle, farklı sosyo-ekonomik düzey (SED) ve cinsiyet kategorilerindeki bireylerin benlik şemalarında namus kavramının hangi kültürel sayıltılarla temsil edildiğini anlamaya çalışan bu araştırmanın öncülleri şunlardır:

1. Bireylerin benlik şemaları (veya şemalar ağı) kültür dolayımıyla inşa edilirler. Bir başka deyişle, kültürel sayıltılar bireylerin benlik şemalarında temsil edilirler.
2. Paralel dağılımlı işlemler modeline göre, kültürel sayıltıları (namus kavramı) öne çıkaran ipuçları bireylerin benlik şemalarını otomatik ve birbirine paralel olarak tetikler.
3. Kültürel sayıltılar bireylerin benlik şemalarında bir kültürel model (toplum merkezci; ben merkezci, vb) oluşturacak şekilde birbirlerine bağlanırlar. Dolayısıyla kültürel sayıltılar tek başına değil, bir kültürel model içinde anlam kazanırlar.
4. Kültürel modeller yerel kültürel söylemleri/ ideolojileri (anlam sistemlerini) temsil ederler.
5. Kültürel modeller görece durağan olmakla birlikte esnektir, değişmeye açıktır. Çünkü bireyler seçici algıları ile yaptıkları seçimler ve eylemlerle sadece kültürel modellerin sürekliliğini sağlamazlar, aynı zamanda onları dönüştürürler.
6. Bir kültürde birbirinden farklı kültürel modeller çelişkili veya çatışmalı olsa da bir arada var olabilirler.

Yöntem ve Teknikler

Geertz’in simgesel antropolojisi ile Strauss ve Quinn’in bilişsel kuramını birbirine yaklaştıran unsur, her ikisinin de sosyal inşacı (*social constructionist*) paradigmaya dayanmasıdır. Çeşitli dil-temelli (söylemsel) yaklaşımları bir araya getiren inşacı paradigma, görelî bir varlıkbilimi, etkileşimsel (*transactional*) bir bilgikuramı ve diyalektik, hermenötik bir yöntembilimi benimsemektedir (Denzin ve Lincoln 2005: 184). İnşacı paradigmanın diyalektik yöntembilimi, Berger ve Luckmann’ın sosyal gerçeğin içselleş(tir)me, nesneleş(tir)me ve dışsallaş(tır)ma arasındaki diyalektik ilişki dolayımıyla kurulduğu önermesine dayanmaktadır (1967: 78). Bir başka deyişle,

sosyal gerçeklik, onlara göre, insan ve sosyal dünya arasındaki diyalektik ilişkiyle inşa edilir. Bu savı şu cümlelerle ifade ederler: “*Toplum bir insan ürünüdür. Toplum bir nesnel gerçekliktir. İnsan bir sosyal üründür*” (Berger ve Luckmann 1967: 79). Dolayısıyla insan hem toplumun bir ürünüdür hem de onun etkin bir failidir. Bu çalışmada da diyalektik ilişki benimsenmiş ve örneklem grubundaki bireylerin benlik şemalarının kültürel söylemler (nesneleşmiş sosyal gerçeklik) tarafından inşa edildiği (içselleştirildiği), aynı zamanda onların kültürel söylemleri yeniden inşa ettikleri (dışsallaştırıldığı) kabul edilmiştir.

Geertz’in simgesel antropolojisinde görüldüğü gibi, inşacı kuramlar aynı zamanda yorumcu (*interpretive*) paradigma içinde yer alırlar ve yazılı materyaller, sözel konuşmalar veya görsel imgelerden oluşan bir metnin (veya kültürün) daha derin anlamlarının ortaya çıkarılabilmesi ve yorumlanabilmesi için hermenötik yöntemlere başvururlar (Geertz 2007: 82). “Anlama”yı kendine odak konusu olarak belirleyen hermenötik yöntem, bütün ile parçalar arasındaki diyalektik ilişkiyi kurmaya çalışır (Gadamer 1990: 99). Daha sonra göreceğimiz gibi, anlatı çözümlemesinde namus kavramına dair örneklem grubu tarafından paylaşılan kültürel sayıtların içeriğini ve bağlamını anlamak amaçlanmış ve çözümleme yapılırken hermenötik yöntemin diyalektik-döngüsel yapısı dikkate alınmıştır.

Veri Toplama Teknikleri

Bu araştırmada birkaç veri toplama tekniği bir arada kullanılmıştır. Bunlardan birisi, Henry Murray ve arkadaşları tarafından bireylerin kişilik özelliklerini, gereksinimlerini (saldırganlık, özerklik gereksinimi, başarı gereksinimi, vb), çatışmalarını, duygularını yansıtmaya amacıyla 1930’larda geliştirilmiş olan Tematik Algı Testi’dir (TAT). Bu test sadece psikolojide değil, başta kültür-kişilik araştırmaları (Barnouw, DeVos, Spindler, vd. tarafından) olmak üzere antropolojide de sıklıkla kullanılmıştır (Spindler 1978). TAT’nin geliştirilme amacından farklı olarak, bu materyalin son yıllarda sosyal bilimlerde ağırlığını hissettiren niteliksel araştırmalar için de elverişli bir “veri toplama” aracı olduğu söylenebilir. Aynı zamanda TAT’nin puanlanması ve yorumlanmasına ilişkin standart işlemlerin geliştirilememiş olması, anlatı çözümlemesi, öykü çözümlemesi gibi niteliksel çözümleme yöntemlerinin kullanılmasına imkan tanımaktadır.

TAT her birinde birçok anlama gelen bir veya daha fazla sayıda insan figürünün yer aldığı -birisi boş olmak üzere- 31 karttan oluşmaktadır. Kartların bir kısmı sadece kadınlara, bir kısmı sadece erkeklere, bir kısmı ise her iki cinsiyete uygulanmak üzere hazırlanmıştır. Testte yaş kategorisi de dikkate alındığından, kartların bir kısmı yetişkinlere bir kısmı gençlere uygulanabilmektedir. 31 kart arasından benlik algısını ve

aile-içi ilişkileri yansıtacağı düşünülen 12 kart seçilerek araştırmada uygulanmıştır. Bu çalışmaya konu olan kart, TAT’de 13MF (*male-female*) olarak numaralanmış olandır. Cinsel ilişkiyi öne çıkaran bu resim (arka planda bir kadın yarı çıplak yatarken, ön planda bir erkek giyinik bir şekilde ayakta durmaktadır; erkeğin başı biraz öne eğiktir ve bir koluyla yüzünü kapatmaktadır) gösterildiğinde, “ilişkisel” benliğin yanı sıra “kolektif” benliğin de güçlü bir şekilde tetiklendiği ve namus kavramına ilişkin öykülerin anlatıldığı gözlenmiştir.

TAT’ nin temel varsayımına göre, bireyin yapılandırılmamış veya eksik bir durumu tamamlama çabası, onun kendi hedeflerini, eğilimlerini veya çatışmalarını yansıtacaktır (Güvenç ve Altuntek 2002). Bir başka deyişle, TAT bireylerin karttaki figürlerden biri ile özdeşleşme eğilimine gireceğini ve o kişinin bakış açısından kendi öyküsünü anlatacağını ve bu şekilde kendi benlik kavramlarını yansıtacağını varsayar. Uygulama sırasında bu varsayımın işlediği (geçerli olduğu) gözlenmiştir. Örneğin orta sosyo-ekonomik düzeyden 18 yaşındaki bir genç kızın kendisi bu özdeşleşmeyi fark etti. Oturmuş ve bir elini yanağına koyarak bir yere doğru bakan bir kadın figürünün yer aldığı 8GF (*girl-female*) nolu resimle ilgili olarak şu öyküyü anlattı:

*(...) Kafasında düşünceli. Sanki maddi olanağı yok gibi. Temizleyici gibi. Sanki çalıştığı evin hanımına veya ortamına özeniyor. Geleceğinden korkuları var. Hayaller kuruyor. Belki de özendiği kişinin yerine koyuyor. “Ben olsaydım farklı yapardım” gibi. Ama çok özeniyor karşısına. Hep hayal kuruyor gibi veya bir şey olmak istiyor da olamıyor gibi. Veya elini uzattıyor kaybediyor gibi. **Ben bunu kendime benzettim. Benim gibi üniversiteyi kazanmak istiyor, olamayacağından korkuyor. Olmazsa ne yaparım gibi. Hiç umudu yok. Yapamayacağına inanıyor. Gelecekte beklentisi yok. Bir tek o düşünceye bağlanmış kendisini (...)** **Bu resimde kendimi anlatıyorum. Sabah onu düşünüyor, akşam onu düşünüyor. Kendisini engelleyen şeyler var (...)***

TAT’i uygulanırken bireylerden her bir karta ilişkin bir öykü anlatması istenir. Zaman sınırı olmadan, anlatılan öykü aynen kayıt edilir. Ayrıca, öyküleştirme sırasında bireyin genel duygu durumu not edilir (Bock 2001: 137). Araştırma sırasında bu ilkeler dikkatle uygulanmıştır.

İkinci olarak, araştırmada eksik-hikaye materyali kullanılmıştır. Bilindiği gibi masal, efsane, söylence gibi sözel ve yazılı metinler bir tür kültürel bellek işlevini görmektedir. Aynı zamanda bu türden metinlerde kültürel sayıtlar açık veya örtük bir şekilde yer almaktadır. Yöreyle özgü kültürel sayıtları açığa çıkarabilmek ve bu sayıtlara karşı bireylerin tutumlarını anlayabilmek için yöresel hikayeler bir araştırma materyali olarak kullanılmıştır. Bu amaçla önce yazılı kaynaklara başvurulmuş ve araştırmacının amacı doğrultusunda altı hikaye seçilmiştir. Her hikayeden sonuç hariç bir paragraf alınmıştır. Bunun nedeni, bireylerin hikayedeki olayları kendi benlik şemaları

ile tamamlayacakları ve böylece kendi kültürel sayılıtlarını açığa çıkartacakları varsayımdır. Dolayısıyla bireylerin hikayeye ilişkin söyledikleri yargılayıcı, olumlayıcı, vb ifadeleri/ sayılıtları onların benlik şemalarının bir temsili olarak kabul edilmiştir. Ayrıca, her eksik-hikayede geçen karakterlere, olaylara ve durumlara ilişkin yarı-yapılandırılmış sorular hazırlanmıştır. Araştırmada altı eksik-hikaye örneklem grubundaki yetişkin bireylere (kadın ve erkek) okunmuş ve onların aile-içi roller ve beklentiler, evliliğin düzenlenmesi, ana-babanın çocuğuna ilişkin kimlik-benlik tasarımı, namus gibi konuları içeren yarı-yapılandırılmış sorulara ilişkin yanıtları kayıt edilmiştir (Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yaptığım diğer alan çalışmalarında teyp gibi teknik kayıt araçlarına karşı yöre insanının kuşkucu bir yaklaşım sergilediğini gözlemlediğimden, bu araştırmada teyp kullanılmamıştır).

Yöresel hikayeler üzerinden yapılan görüşmelerde, bireylerin kendilerini rahat hissettikleri ve görüşmeyi sürdürmekte istekli oldukları gözlenmiştir. Bu ortam, bireylerin çeşitli örnek olaylar anlatmasını, naklettikleri yöresel deyim ve atasözleri ile kültürel değerleri yansıtmalarını sağlamış ve böylece çok zengin niteliksel veri elde edilmiştir. Bu veriler aynı zamanda TAT'nin yorumlanmasında büyük bir katkı sağlamıştır. Dolayısıyla bu çalışmada, aşağıda aktarılan iki eksik-hikayenin verileri, TAT 13 MF'nin verileri ile birlikte değerlendirilmiş ve kültürel modellerin bütünlüğünü kurmak bakımından diğer eksik-hikaye verilerinden de yararlanılmıştır. Görüşme formundaki 1 ve 3 nolu eksik-hikaye şöyledir:

(Hikaye 1) *Bir zamanlar Eşref adında yakışıklı, delikanlı mı delikanlı biri yaşamış (...) Eşref yakışıklı olduğu için mahallenin bütün kızları ona vurgunmuş. Ama Eşref yakın akrabalarından birinin kızını sevmiş. Kız da Eşref'i sevmiş. Eşref ailesini göndererek kızını istemiş. Ama nafîle kızını Eşref'e vermemişler. Eşref ve sevdiği kız kaçmak üzere sözleşmişler. Sözleştikleri gece yarısı kız bohçasını hazırlamış ve Eşref'i beklemeye koyulmuş. Beklemiş, beklemiş, Eşref bir türlü gelmemiş. Sonunda vakit gece yarısını geçmiş ve kız evvanda uyuya kalmış. Eşref geldiğinde kız uykular bulmuş. Onu uykudan uyandırmış. Olanların farkında önceden varan kızın kardeşleri orada Eşref ve kız kardeşlerini öldürmüşler (...)* (Düşmez 1995: 83).

(Hikaye 3) *Bir zamanlar köyün birinde iki kardeş yaşarlarmış. Bir gün büyük kardeşin, uzak bir ülkeye çalışmaya gitmesi gerekmiş. Karısını kardeşine emanet ederek, "Benim karıma göz kulak ol" demiş ve gitmiş. Ağabeyi gittikten bir zaman sonra, küçük kardeş yengesine göz koymuş ve ona birlikte olmalarını önermiş. Yengesi onu reddedince, günlerce kadına baskı yapmış. Sonuç alamayacağını anlayınca cami avlusuna gidip, "ağabeyimin karısı eve yabancı bir erkek almış; gözlerimle gördüm" diye bağırmaya başlamış (...)* (Yavuz 1997: 377).

Bu noktada, araştırmacının kendi kültürel sayılıtlarını örtük bir biçimde de dahi olsa örneklemdeki bireylere yansıtmamak bakımından görsel bir materyal olan TAT'ye

öncelik verildiğini ve daha sonra sözel/ dilsel bir materyal olan eksik-hikayelerin kullanıldığını belirtmekte yarar var. Çünkü TAT’ni uygulamaya başlarken “Şimdi size bazı resimler göstereceğim. Sizden her resim hakkında bir öykü anlatmanızı istiyorum. Burada ne olduğunu, kahramanın kim/kimler olduğunu, ne düşündüğünü, ne hissettiğini, davranış eğilimini belirtmenizi istiyorum” şeklinde bir ifadeye başvurulmuş ve bireylerin resimleri öyküleştirilmesine müdahale edilmemiştir (Güvenç ve Altuntek 2002). Buna karşın, eksik-hikaye materyalinde öykülerin seçimi, ona ilişkin soruların içeriği bile araştırmacının kültürel sayıltıları hakkında bireylere ipuçları verebilmektedir. Bireyler kendi kültürel sayıltılarından çok, araştırmacının kültürel sayıltılarına veya onun sahip olduğuna inandıkları kültürel sayıltılara göre yanıt verme eğilimi içine girilebilmekte, hatta görüşmeye direnç gösterilebilmektedir. Dolayısıyla eksik-hikaye materyalinin TAT’ni etkileyip, perdelememesi için böyle bir öncelik-sonralık sırası belirlenmiştir. Ayrıca, araştırma materyalleri aile üyelerine (ana, baba veya ergen çocuk) ayrı ayrı mekanlarda (odalarda) uygulanmıştır.

Üçüncü olarak, Şanlıurfa il merkezinde 1.5 ay süren alan araştırmasında gözlem tekniğine de yer verilmiştir. Ne var ki aile ölçeğinde antropolojinin katılımlı gözlem uygulaması son derece sınırlı kalmıştır. Buna rağmen, konuşulan diyaloglardan, ailenin sahip olduğu eşyalara kadar hanelerde kalınan süre boyunca (ortalama 3-3.5 saat) gözlenen her ayrıntı gözlem notu olarak kayıt edilmiş ve bunlar hem ailelerin SED’nin belirlenmesinde hem de araştırmadaki verilerin yorumlanmasında yararlı olmuştur.

Örneklem

Şanlıurfa, çeşitli toplulukları (Türk, Kürt, Arap gibi) bünyesinde barındırmakla birlikte, hem yerel topluluklar arasındaki benzer/ ortak değerlerden (tarihsel payda) dolayı hem de araştırma kent ölçeğinde yapıldığından, dil, din, soy ve akrabalık bağlarına dayalı gruplaşmalar yerine sosyo-ekonomik ölçütlere göre bir ayırım yapılmış ve alt-orta ve üst SED’den aileler araştırmanın örneklemini teşkil etmiştir. Tek ölçüt olarak örneklemdaki bireylerin bu il sınırları içinde doğmuş olup olmadıklarına dikkat edilmiştir. Her aileyi uygun SED’ye yerleştirmek için, oturdukları mahalle, erkeğin ve kadının öğrenim durumu, gelir kaynakları, evlerinde sahip oldukları eşyalar (elektrikli aletlere sahip olup olmadıkları, mobilyanın olup olmadığı, vd.) gibi birçok ölçüt dikkate alınmıştır. Araştırmada alt-orta ve üst SED’in her birinden onar aile olmak üzere toplam 30 aileyle görüşülmüştür. Kartopu tekniği ile belirlenen her ailede anne ve babanın yanı sıra ergenlik dönemindeki bir kız veya bir erkek araştırmaya dahil edilmiş ve toplamda 88 (iki yetişkin erkeğe ulaşılammıştır) bireyle görüşme yapılmıştır. Ancak eksik-hikayeler yetişkin kadınlara ve erkeklere yönelik olduğundan, bu çalışmada sadece yetişkin bireylerle (58 kişi) ilgili TAT 13 ve eksik-hikaye bulguları değerlendirilmiştir. Bu gruptaki kadınların yaşları 38 ile 53, erkeklerin yaşları 42 ile 54 arasında değişmektedir.

Anlatı Çözümlemesi

Anlatı araştırması, anlatı malzemelerinin kullanıldığı ve çözümlendiği araştırmalardır. Bir hayat hikayesi, bir antropologun alan notları veya bu çalışmada olduğu gibi, TAT'deki resimleri öyküleştirme ve yerel hikayeler hakkındaki görüşmeler birer anlatı verisidir. Dolayısıyla edebi eserlerden, günlüklere, görüşmelere, yazılı otobiyografilere, geleneksel mitlere veya tarihsel olaylara kadar çok geniş bir kapsamda yer alan anlatılar çözümlenebilirler (Lieblich, Tuval-Mashiach ve Zilber 1998: 3).

Anlatı çözümlemesi (*narrative analysis*) belirli bir toplumsal grubun üyelerinin içinde yaşadıkları kültüre özgü anlatıları tanımak ve yeniden üretmek için gerekli olan bilgiyi paylaştıkları öncülüne dayanır. Anlatı analistinin görevi ise, kültürün üyelerinin açık veya örtük olarak bildiği kültürel anlayışları teşhis etmek ve kültürel kodları öğrenmektir. Bu nedenle bazı araştırmacılar anlatı bilgisini bir tür şema veya şablon –deneyim hakkında düşünme ve deneyimi düzenleme yolu- olarak tanımlarlar (Schuman 1996: 837). Daha önce de belirtildiği gibi, namus temasıyla ilgili kültürel kodlar ve sayılıtların TAT ve eksik-hikaye anlatılarında örtük veya açık bir şekilde yer aldığı varsayıldığından, bu araştırmanın verileri için en uygun çözümleme yönteminin anlatı çözümlemesi olduğu düşünülmüştür.

Bir anlatı bir olayı veya olaylar silsilesini (ne oldu veya geçmişte ne olduğu varsayıldı), deneyimleri (nakledilen olaylara yüklenen imgeler, tepkiler, duygular ve anlamlar) ve anlatı biçimlerini (olayların anlatıldığı dilbilimsel biçim) kapsar (Cortazzi 2001: 388). Dolayısıyla anlatı materyallerinin okunması, yorumlanması ve çözümlemesi de çok boyutludur. Lieblich, Tuval-Mashiach ve Zilber'e (1998: 12-18) göre, anlatı çözümlemesi, (i) *bütüncü-içerik* (örn. bir bireyin tüm hayat hikayesi); (ii) *bütüncü-biçim* (örn. bir hayat hikayesinin yapısı -dramatik, vb.); (iii) *kategorik-içerik* (anlatıların içeriğine odaklanılır ve metinden bazı parçalar alınarak belli kategoriler içinde toplanır –içerik çözümlemesine benzer) ve (iv) *kategorik-biçim* (anlatının dilbilimsel özellikleri) olmak üzere dört boyuttan oluşmaktadır. Ancak bir anlatı çözümlenirken ve yorumlanırken bu dört boyutun kesin bir şekilde birbirinden ayrıldığı söylenemez. Dolayısıyla bu çalışma ağırlıklı olarak “kategorik-içerik” boyutunda yer almakla birlikte, anlatının içeriğindeki kültürel sayılıtlar bütüncül bir bağlam içinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Çözümleme şu adımlardan oluşmuştur: Önce, bireylerin her bir resme ilişkin öyküsü, temalar, kahramanlar, düşünceler, duygular, davranış eğilimleri, sorunlar, sorun çözme stratejileri ve gelecek beklentileri çerçevesinde parçalanarak, SED ve cinsiyet kategorilerine göre ayrı ayrı hazırlanmış matrisler içine yerleştirilmiştir. Daha sonra her resimde ortaya çıkan sayılıtlar (tekrarlanmış veya bir kere ifade edilmiş olsa da), yine SED ve cinsiyet kategorilerine göre hazırlanmış tek bir matriste toplanmıştır. Son olarak, birbirleriyle ilişkili olduğu saptanan kültürel sayılıtlar

(parçalarla) bir kültürel model (bütün) oluşturacak şekilde birbirine bağlanmaya çalışılmıştır. Ancak kültürel modeller içindeki sayılıtları sanki şematik bir çizelgeymiş gibi göstermek yerine bireylerin/ anlatıcıların seslerine de yer verilmiş ve böylece, her bir anlatının da kendi içsel bütünlüğünden ve bağlamından kopmamaya çalışılmıştır.

Namus Kavramı ve Kültürel Sayılıtlar

Geertz'e (1973: 144-145) göre, kültür, bireye kendi dünyasını tanımladığı, duygularını ifade ettiği, kendi kararlarını verdiği bir inançlar, sembeler ve değerler çerçevesi sunar. Ancak insan dünyasını "kuran" ortak anlamlar, pratikler ve semboller bütünü kendini yalnız ve tek bir ses olarak göstermez. Her zaman çok sesli ve çok belirlenmiştir (Rabinow ve Sullivan 1990: 5). Bu inşacı-yorumcu perspektiften namus kavramıyla ilgili kültürel sayılıtlara baktığımızda, aile ideolojisiyle ilgili sayılıtların yanında daha bireyselci sayılıtların da bulunduğu görülmektedir.

Alt SED'den kadınların (10 kişi) resim 13'le ilgili öykülerinde ilişkisel benlik, kadının hasta veya ölü, erkeğin ise üzüntülü olduğu; erkeğin karısıyla cinsel ilişkiye girmek istediği ama kadının yüz vermediği, vb. sayılıtlarla tezahür etmektedir. Adam utanılacak bir şey yapmış sayılıtsı ise, bireysel ve ilişkisel benliği temsil etmekle birlikte, kolektif benliği de içerir çünkü bazı kültürlerde (örneğin, Japon kültürü)⁴ "utanç" kavramı toplumsal değerleri ve davranış kalıplarını kazandırmanın, yani sosyalleştirmenin bir aracıdır. Anlatılan öykülerde kolektif benlik namus teması ile daha görünür hale gelmektedir: Bu temayla ilgili olarak kadının erkek tarafından "kirlenip, öldürülmüş", "cinsel tacize uğramış, intihar etmiş" sayılıtları ifade edilmektedir. Örneğin bir kadının TAT'nde anlattığı öykü (benlik şeması) ile 1 nolu eksik-hikaye ile ilgili yorumu birbiriyle son derece tutarlıdır:

Yataktaki kadın kirlenmiş mi? Kirleten adam pişman olmuş gibi, elini suratına koymuş. Kadını sanki kirlenip, öldürmüş gibi bir hali var. Şaşkın, ne yapacağını bilmiyor. Kadını öldürmüşse, onu soran ailesi varsa, onu şikayet edip hapse koyacaklar mı? Adam acaba kaçacak mı? Kaçarsa ne olacak? Kaçma imkanı yok, ailesi onu bulabilecek. Adamı kendileri mi öldürecekler acaba, yoksa adalete mi teslim edecekler? Adam[ın] kimliğini değiştirip, yurt dışına kaçma imkanı var mı? Adam son kararını vermiş. Sanki teslim olacak gibi görünüyor. Utanç içinde. Yaptığına çok pişman. Galiba adalete gidecek, teslim olacak. (Resim 13MF, alt SED, yetişkin kadın)

Bizim törelere göre, kendi açısından [öldürmekle] iyi yapmış. Ailenin "yüzüne kara çalınmamış". Bizim yanımızda öyledir. Öldürünce "ailenin şerefini korumak"

⁴ Japon kültüründe çocuklara bireysel özdenetimi kazandırabilmek için utanç (*shame*) kavramının nasıl kullanıldığı konusunda, bkz. Güvenç, B. (1986). *Japon kültürü*. Ankara: İş Bankası Yayınları.

olur. Eğer biz kaçan kızı öldürmezsek, babası, ağabeyleri “boynu eğik yürür”. Aile çok “şerefsiz”, “öldürmeleri lazımken niçin öldürmedi” derler (Hikaye 1, alt SED, yetişkin kadın).

Orta ve üst SED’den kadınlar (toplam 20 kişi) arasında, resim 13’de, kolektif benlikten ziyade ilişkisel benlik daha belirgindir. Onların öykülerinde kadın ve erkek arasındaki ilişkinin gerilimli boyutları öne çıkmaktadır: Erkek utanılacak bir şey yapmış, kadını dövmüş; karı-koca arasında geçimsizlik var; erkek cinsellikten kaçıyor veya iktidarsız; kadın erkeği karşılamadığı için, erkek kendini ihmal edilmiş görüyor; erkek evli ama gayrı-meşru bir ilişkiye girmiş, vb. Bunun yanı sıra erkeğin kadını öldürmüş ve pişman olduğu teması namusa gönderme yapılmadan üst SED’den kadınlar arasında da ifade edilmektedir. Eksik-hikayelere ilişkin yorumlarına baktığımızda ise, orta ve üst SED’den kadınların anlatımlarından sanki namus kavramının bilindiği ama kolektif benlikte içselleştirilerek temsil edilmediği görünümü var. Ne var ki “*evvelden yiğitçe öldürüyorlardı, şimdi kaza süsü veriliyor*” şeklindeki öldürmeyi yücelten veya kadının kaçma eylemini ayıplayan ifadelerden, namus kavramıyla ilgili kültürel sayıltıların onaylandığı ve dolayısıyla onların kolektif benliğinde namus temasının güçlü bir kültürel model olduğu söylenebilir.

Kadın kaçarsa, başka bir ilişkiye girerse ailenin hepsine “leke” sürülür. Kızlara da bu leke geçiyor. Bunlardan böyle çıktı deyip o ailenin kızlarını almazlar. Lekeyi temizlemek için öldürürler. Kızların kaçmasına fazla bir şey demezler. Kadınlarınki “çok ayıp”tır, “çok günah”tır. Kızlarınkinden barışarak halledilir ama kadınınkinden barışılmaz (Hikaye 1, orta SED, yetişkin kadın).

[Öldürme nedeni] “*Utanç*”. “*Kızına söz geçiremedi türü*” sözlerle karşı ölüm. **Utancı temizlemek için.** Sürekli “*ayıp*” olduğu şeklinde. Çeşitli yollarla öğretiliyor. Bilhassa kız çocuklarına “*ayıp*” vurgulanır. Kız çocuklarına daha katı davranılır. En azından çevre tarafından kınanır, bu hissettirilir. Mecazen dahi olsa (Hikaye 1, üst SED, yetişkin kadın).

Namus temasının bir diğer boyutunda ise kadınların kendilik algılarıyla ilgili kültürel sayıltıları yer almaktadır. Bu sayıltılar “anne” ve “eş” imgesi etrafında şekillenmektedir. Anlatılan TAT öykülerine ve eksik-hikaye tamlamalarına göre, kadın hem çocuklarının peşinde koşan, “*onlar için her şeye katlanan*”, “*onlardan vazgeçmeyen*” fedakar annedir hem de kocasının “*arkasına geçen*”, “*alttan alan*” bir eştir. Yetiştirilirken ona söylenen daima “*annesinin sözünü dinlemesi*”, “*babası gelince hoş davranması, emrine bakması*”, “*sessiz olması*” gerektiği, yalnız başına komşuya bile gidemeyeceğidir. Çünkü o “*cahil*”dir, “*eksik*”tir, “*manevi bakımdan güçsüzdür*”; “*duygularına kapılabilir*”. Bu yüzden sürekli “*gözetim altındadır*”, neredeyse yaptığı her davranışın “*ayıp*” oluşu söylenir. Dolayısıyla bir erkeği (koca, erkek kardeş, baba), yani bir “*sahibi*” varsa kadın da vardır, şayet “*sahipsiz*” ise kimse onu hesaba almaz.

Yine de “kendini korumalıdır”. Buna rağmen ona iftira edilse bile kimse ona inanmaz. Artık “bitmiştir”, evliyse baba evine döner, çünkü “kadının her zaman sığınabileceği yer baba evidir”. Belki hep birlikte göç ederler ama “köy yerlerinde sonuç ölüm” olur. Ya ailesi tarafından “öldürülür” ya da “intihar eder”. Bu şekilde ölen kızın/ kadının mezarı bile “dümdüz”dür, onu “dikmezler” (mecazen onu ayağa kaldırmazlar, yani mezar taşı yapılmaz anlamında). Üstelik o ailenin diğer kızlarını “almazlar”. Bir genç kız kaçarsa belki “evlendirilir” ama bir kadın kaçarsa ve kaçtığı adamla birlikte öldürülemezse artık onlar birer “yaşayan ölülerdir”. Bu yüzden bir kadın namus kavramının sınırlayıcı çizgisini geçmemelidir. “Biçare”nin içinde bulunabileceği tek halka ailedir. Çünkü bekar veya dul bir kadın yalnız yaşayamaz, böyle bir kadın “hor” görülür, cinsel tacizlere açık hale gelir. Boşanan kadına ise hiç iyi gözle bakmazlar, “ailesinin başını baş aşağı etti” diye baba, “ya kocana dönersin ya da seni öldürürüm” der. Hemcinsleri de kendisini ayıplar ve “biz neler çekiyoruz, çocuklar için katlansaydı” derler. Ancak “akrabadan gelin” boşanmak istese de boşanamaz, “evlilikte namusa leke olur”. Kısaca, kadın ancak aile içinde ve aile için vardır.

Kadınların benlik şemalarında bir başka kadın imgesi daha vardır: Bunlar araya girip evliliği bozan, “şeytan bakışlı”, “yılan” gibi kadınlardır. Onlar erkekle ilişkisinde kayıtsız, rahat, “umursamaz”dırlar. Oysa kendisi kocasına bağlıdır. Kocasının “gözü başka yerde” de olsa, kumarı da olsa onun sabırla düzelmesini bekler, evliliğin devam etmesini sağlamak için gayret gösterir. Kısaca, alt ve orta SED’den kadınların toplum ve onun cisimleşmiş hali erkek karşısında kendilerinin edilgin olduklarını bir kültürel sayıltı olarak içselleştirdikleri görülmektedir. Dolayısıyla kolektif benlik ve ilişkisel benliğin, bireysel benliği çevrelemiş olduğu ve onun üzerinde belirleyici bir rol oynadığı söylenebilir.

Üst SED’den kadınlar da bu kültürel sayıltıları paylaşmakla birlikte, onları farklı bir kültürel model içinde değerlendirebilecek başka kültürel sayıltıları daha vardır. Bunlardan birisi, kendi zamanlarından farklı olarak, şehirde kızların da söz hakkı olduğu, istediği bir kişi ile evlenebileceği sayıltısıdır –erkeğin ailesinin kendilerine uygun olması şartıyla. Bir diğeri ise, bundan daha zayıf bir şekilde ifade edilen kadının boşanabileceği sayıltısıdır. SED’ler arasında gözlenen bu farklılığı, üst SED’den kadınların bir kısmının eğitilmiş ve çalışıyor olmasına; iletişim, seyahat, tatil, vb olanaklardan yararlanmasına bağlamak mümkündür. Bu sosyal olanaklar sayesinde farklı kültürel modellerle karşılaşan kadınların, kendi kültürel sayıltılarıyla birlikte bu yeni sayıltıları müzakere ettikleri ve hatta benimseyip, içselleştirdikleri söylenebilir.

Resim 13’e dair “aldatma” veya “aldatılma” teması ağırlıklı olarak üst SED’deki erkeklerin (10 kişi) ilişkisel benlik şemasında görülmektedir. Bu temada gayrı-meşru olarak adlandırılan bu ilişkinin karşısına aile teması konarak, erkeğin böyle bir ilişkiye

girdiği için “pişman olduğu” veya “ailesine bağlanması gerektiği” sayılıta ifade edilmektedir. Kadının erkeği aldatması şekilde kurgulanan öykülerin sonunda erkeğin kadını öldürmüş olması sadece bireysel ve ilişkisel benlik şeması (tutku cinayeti) içinde değil, kolektif benlikte de yer almaktadır, çünkü bu eylem yine namus temasıyla açıklanmaktadır. Dolayısıyla erkeğin kendisini aldatan eşini öldürmesine hak verilmekte, ancak üzüntü, pişmanlık, suçluluk bu eylemden sonraki duygular olarak ifade edilmektedir. Çözüm olarak söylenen sayılıtlar arasında, “bedelini ödemesi lazım” gibi moral değerler veya “teslim olması lazım” gibi pozitif hukuk normları yer almaktadır.

*Kadın yatakta, göğüs kısmı çıplak, elleri yana düşmüş. Kadının bu çıplaklığına rağmen, erkek giyinik. Ellerini yüzüne kapatmış, bir şey yapmış. Yer düzenli, masada kitaplar düzenli. Aplik var, sandalye var. Erkeğin ağzı açık, sanki büyük bir pişmanlık mı var? Yorgunluk değil bu. Ne yaptım mı? [diyor]. Erkek çok büyük panik [içinde]. Burada kadının elleri yana düştüğüne göre, büyük bir iş yapmış. Öldürmüş mü? Herhalde. Hanımı mı bu? Hanımını bu böyle yarı çıplak yakalamış. Ne olabilir ki? Yani erkek de soyunuk olsa, yorgunluk değil. Ağzının şekli, yüzünü kapatması.. Panik bu. Ayakkabısı ayağında. Oda da dağınık değil. Aldatılma. Kadının buradan görüntüsü çıplak olduğunu gösteriyor. Herhalde aldatılma. Bundan sonra gerekli mecraya gidip teslim olacak. Yapacak başka şey yok. Yaptığını itiraf edecek, teslim olacak. Hayat kalmaz ki insanda. Manen bitecek. Yaptığına şimdiden pişman olmuş bir defa. Ne yaptım ki diyen bir ifade. Toplum içerisinde bir yer edinemez cezaevine girip çıkan bir insan. Biter. Ekmeğini yiyip, suyunu içip günü geçirecek. Çocukları varsa onlar nasıl kabul eder? Aynı yerde yaşayabilir mi? Haklı olsa bile. Ben olsam herhalde aklımdan çıkmaz o sahneler. Ömrü boyunca o vicdan azabı ile yaşayacak. [Aldatıldığı için öldürmek] Bir erkeği haklı çıkarır. **Bizim burada her şey namus için.** Burada, bizim toplumumuzda aldatmak ne erkeği ne kadını haklı çıkarmaz. Tamam erkeğe biraz tolerans var ama bu haklı çıkarmaz. İnsan namus için yaşıyor (Resim 13MF, üst SED, yetişkin erkek).*

Namus elden gider. Böyle bir olayı yaşamış ailenin toplum içine çıkması zor. Hiç kimse ailesi için “namussuz” dedirtmez. Öldürme itibarı yeniden veriyor. Kızın kaçmasında barış var ama kadınının kaçmayı anlamazlar. Sonu mutlaka ölüm. Kızı kaçan bir aileye “şerefsiz, namussuz, pezevenk” derler. Aile denilen şey tüm aşireti kapsıyor. Şerefsizlik tüm aşirete ait oluyor. Kaçan çocuğa bir diyet ödetilmezse o türden aileyle kız alıp verme ilişkisine girmek istemezler (Hikaye 1, üst SED, yetişkin erkek).

Üst SED’den yetişkin erkeklerin eksik-hikayeleri yorumlarkenki kültürel sayılıtlarından namus temasının güçlü bir şekilde içselleştirilip, savunulduğu anlaşılmaktadır. Bu SED’deki erkekler çeşitli meslek grupları içinde yer almakla birlikte, bazısının aynı zamanda büyük toprak sahibi (toprak ağası) olmasının, diğer bir deyişle erkekler arasındaki ilişkide iktidarı elinde bulundurmasının idealize edilmiş erkeklik değerlerini (eril ideolojiyi) savunmasında büyük bir payı olduğu söylenebilir.

Ancak ilginç olan, üst SED'den erkekler ile kendi eşlerinden oluşan üst SED'den kadınlar arasındaki farklılıktır. Erkeklerin kolektif benlik şemaları çok güçlü iken, kadınların benlik şemalarında bireyselci sayılıtlar da yer almaktadır. Üst SED'den de olsa bu kadınlar bir yandan namus kavramının kendi hayatlarındaki sınırlayıcı etkilerini bizzat yaşarken, diğer yandan sahip oldukları olanaklarla (eğitim, iş hayatı, seyahat, iletişim, vb) başka kültürel modellerle karşılaşabilmekte ve dolayısıyla erkeklere kıyasla yeni sayılıtlara (boşanma ve evliliğe ilişkin bireysel karar alma, vb) karşı daha açık bir tutum sergilemektedirler.

Orta SED'den erkeklerde (10 kişi) ise, resim 13'le ilgili olarak kadının kocası tarafından öldürülmesi veya kadının öldürülmüş olduğu öyküleştirilmekle birlikte bir kültürel sayıltı olarak ortaya çıkmamaktadır. Oysa evli kadının iftiraya uğraması temasının işlendiği 3 nolu eksik-hikayeye ilgili olarak, namus teması bir kültürel model olarak savunulmakta ve böyle bir sonuçtan koca sorumlu tutulmaktadır. Bununla birlikte, genç bir kızın kaçma girişimiyle ilgili olan 1 nolu eksik-hikayede, kızın davranışı onaylanmamakta, ancak öldürme olayının gerçekleşmemesi için ailelerin kızı istediği gence vermesi gerektiği düşüncesi yeni bir kültürel sayıltı olarak belirmektedir.

Önce o çocuğu [hikayedeki kayınbirader] vurmak lazım. Ağabeysinin karısına göz dikenin yaşamaya hakkı olmadığına inanıyorum. Kadının büyüklere söylemesi gerekir. Kızın baba evine gidip beklemesi gerekir. Kocanın önce bunu halletmesi lazım (Hikaye 3, orta SED, yetişkin erkek).

Bizim doğuya göre doğru bir şey [hikayedeki kaçmak isteyen gençlerin öldürülmesi] yapmışlar. Batıya göre yanlış bir şey yapmışlar. Doğru olabilmesi için kızın baba ve annesi kendi aralarında geçen konuşmada (...) "biz ne kadar vermek istemiyorsak da, kaçacaklarına, bizi çevreye küçük düşüreceklerine gel bunu verelim" der. Yok eğer vermek istemiyorlarsa ileride doğacak herhangi bir olaya katlanmaları lazım (Hikaye 1, orta SED, yetişkin erkek).

Resim 13 ile ilgili olarak alt SED'den erkeklerin (8 kişi), aldatma temasının yanı sıra yoksulluk ("*kadın hasta ama fakirlikten doktora götüremiyor*" gibi) gibi maddi olanaklar bakımından üstesinden gelmekte zorluk çekilen temaları öyküledikleri görülmektedir. Bu türden sorunların çözümünün kendilerinden beklendiği sayılıtlarına sahip oldukları ve dolayısıyla kendilerini ağır bir baskı altında hissettikleri söylenebilir. Kendini herhangi bir şeye karşı sorumlu hissetme duygusu bireysel ve ilişkisel benlik şeması ile bağlantılı olsa da, bu duygunun yine kolektif benlik şemasıyla ilgisi kurulabilir. Çünkü her SED'den erkekler arasında erkek/ koca "*kadını başkalarına muhtaç etmemeli*"dir, ailesine bakmaya "*mecburdur*" gibi sayılıtlarla erkeğin ailenin tüm sorumluluğunu yüklenmesi gerektiğine ilişkin bir anlayış vardır. Kadın ise, ikincilleştirilerek, bir anlamda çocuksulaştırılarak ("*eksik*" gibi) bu sorumluluğun dışında tutulmaktadır.

Öte yandan, alt SED’den erkekler 1 nolu eksik-hikayedeki genç kızın öldürülmesi olayıyla ilgili olarak “aşiretçilik- öldürülmesine aşiret reisi karar verebiliyor”, “öldürülmesi cehaletten”, “sevenleri öldürmek hiçbir dinde yok”, “bu davranış yanlış, TC’de bugün eğer iki gönül bir olmuşsa evlenmeleri normal; infaz kalkmalıdır”, “ben de Batı’da yaşadım, öldürmek geri kafalılık” gibi sayılılarla namus kavramını dışsallaştırdıkları söylenebilir. Araştırmadaki hiçbir grupta karşılaşmayan bu sayılılar, onların araştırmacıları “devlet” imgesiyle özdeşleştirerek, bir tehdit olarak algılamalarından veya “Batılıların” kültürel sayılılarına göre yanıt verme kaygısından dolayı olabilir. Nedeni her ne olursa olsun, alt SED’den erkeklerin namus kavramıyla ilgili kültürel söylemleri “öteki”lerin (devlet, “Batılı”, araştırmacı, vd) bakış açısından - dışsallaştırma yoluyla- yeniden inşa ettikleri söylenebilir. Bununla birlikte, 3 nolu eksik-hikayedeki “namus elden gittiğinde ya kendini asacak ya avratı öldürecek”, “namus elden gidince kadın ölümü hak eder. Kendi ölümünü kendi hazırlar” gibi sayılılarıyla namus temasının içselleştirildiği ve bu grubun benlik şemasında yer aldığı anlaşılmaktadır.

Kadınlarda olduğu gibi, erkeklerin kendilik algısının inşa edilmesinde namus temasının önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Buna ilişkin kültürel sayılılara göre, erkek “sorumluluk sahibi”, “gururlu”, ailesine/ evine “bağlı” olmalıdır. O kendisinin ve ailesinin şerefini ve itibarını “korur”, çünkü kendisi “baba olmadığı zaman eve sahip olması gerektiği, ailenin namusundan sorumlu olduğu”, “vur-kır, biraz erkek ol” gibi sözlerle yetiştirilmiştir. “Biri ona el kaldırdığında ondan önce kaldırmalı, kendini ezdirmemeli”; “ayık”, “yaman”, “atılğan” olmalıdır, şayet sessiz olursa ona “sünepe”, “meclis insanı değil” derler.

Erkek çocuk önemlidir çünkü “baba yerine geçer”, onun “adını sürer, ailesi kaybolmasın diye”. Bununla birlikte, “feodal, aşiret yapısından ileri gelen, küçüklerle arada belli bir mesafe olması gerektiği düşüncesi” baskındır. Buna göre, o büyüklerinin “tecrübelerinden faydalanacak,” ama onlara “karşı gelmeyecek”tir. Yaşa, tecrübeye dayanan hiyerarşik yapıya rağmen, “erkek çocuğunu dövme taraftarı değil toplum, korkak olmasın diye”.

Erkek çocuk aynı zamanda babanın “desteğidir”, “yaslanacak bir duvar”dır. Bu toplumda kim kalabalıksa onun sözü geçtiğinden, “bir adamın oğlu olmazsa komşusu onu ezer”. “Olmadık hakaret yapar”. Varsa bir varlığı ondan “bir şey kapmaya çalışır, yani leş gibi”. “Haklılık her zaman gücün yanında” olduğuna inanılır, bu yüzden çevreden bir saldırı olursa bu meydan okumaya karşılık vermelidir. Saldırıda öldürme fiili olursa, ölenin “intikam”ını (“Kan davalarında 7 göbek öteye kadar olan kişiler dahil olur. İntikam onlardan alınır”) almalıdır, aksi takdirde kendisinin ve ailesinin şerefi lekelenir, itibar kaybına uğrar. Üstelik “devletin verdiği ceza da onu tatmin etmez”, ancak kendisi (veya aile üyelerinden biri) öldürürse “kini söner”.

Kadın ve çocuklar da uygunsuz davranışlarıyla (kadının aldatması ve/veya kaçması; genç kızın aile grubunun onaylamadığı bir erkekle kaçması, cinsel ilişkiye girmesi, evlenmesi; genç kızın/ kadının tecavüze uğraması, vb) erkeği toplum içinde *utandırmamalıdır*, onun “gururunu düşürmemelidir”. Bu durumda yine aile “şerefsiz” olur, toplum içinde o ailenin “söz hakkı olmaz”, “dışlanırlar”; “başı önde”, “dilleri kısa” olur. Böyle bir duruma düşen erkek diğer erkekler karşısında yenilmiş kabul edilir, ismi/ kimliği onarılamaz derecede zedelenir. Bir kızgınlık anında “*senin kızın, bacın kaçtı*” denerek, başa kakılır; “*öldürmesi lazımken niçin öldürmedi*” veya “*madem erkeksin gerekeni yapmalısın*” derler. Erkeğin ve ailesinin toplum içinde eski düzeyde olmasa da tekrar varlık gösterebilmesi, ancak kadının veya genç kızın öldürülmesi ile mümkündür. Böyle bir durumun ortaya çıkmaması için kızıl/ kadını “boş” (denetimsiz)/”*sahipsiz*” bırakmamalıdır.

Ancak koca için kadın “*dar ayakkabı*”dır, istediği zaman onu bırakabilir; çünkü bazı kadınlar “*erkeği toplumda rezil eder, çocuklarını yetiştiremez, erkeğin kıyafetlerini hazırlayamaz*”. Oysa “*iyi bir kadın kocasına itaat etmeli*”, “*kocasının yanında toplum içinde konuşmamalı, onun konuşmasına müdahale etmemeli*” (bu davranış kadının erkeğe hakareti olarak algılanır); “*gelen misafirleri iyi karşılamalı*”, “*tatlı, munis, şefkatli, dürüst, namuslu, evine sadık, çocuklarını eğitecek düzeyde olmalı*”; “*kocasını temiz giydirmeli, yemeği hazır olmalı, ütüsüz bir şeyi olmamalı*”dır. Özetle, erkeklerin kadın imge-şemasını da içeren kendilik algısıyla ilgili sayıltılarının her SED’den erkek tarafından paylaşıldığı söylenebilir.

Kısaca, bireylerin kadın ve erkek arasındaki cinsel ilişkiye dair benlik şemalarını tetikleyeceği beklenen TAT 13’un uygulaması sırasında, bir kültürel kod olan namus kavramı da kendiliğinden tetiklenip ortaya çıkmıştır. Bir başka deyişle, cinsellikle ilgili ipuçlarını veren resim 13, bazı bireylerde (18 kişi) namus temasını tetiklemiş ve bu kavram “aldatma”, “tecavüz”, “gayrı meşru ilişki” gibi konular çerçevesinde öyküleştirilmiştir. “Kirlenen” kadının “öldürülmesi” veya onun “intihar etmesi” yine bu öykülerin bir parçası olarak anlatılmıştır. Resim 13’ün aynı zamanda “utanma” (bireyin toplumsal değerleri çiğnediği andaki duygusu; böylece, bireyin kendine atfettiği değer zedelenir) ve “korku” (namusa leke sürüleceğine/ namusun lekeleneneceğine ve toplum karşısında rezil olunacağına ilişkin korku) duygularını da tetikleyerek, bu duyguların namus kavramıyla ilgili şemaya bağlandığı saptanmıştır. Eksik-hikayeler üzerine yapılan görüşmelerde ise, namus kavramının örneklem grubundaki tüm bireyler tarafından içselleştirildiği; ancak bazı bireylerin öldürme eylemini “aşirete”, “kırsal kesime” atfederek, namus kavramının bazı normlarını dışsallaştırdıkları veya “şehirleşme”, “toplumsal değişme” gibi gerekçeleri öne sürerek, müzakere ettikleri anlaşılmıştır.

Cinselliği namus kavramı olarak kodlayarak, kamusal alanın bir konusu/ sorunu haline getiren başlıca faktörün, onların “aile” anlayışı (bu terim, ana-baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile yapısını aşmakta ve aşiret [soy-sop, akrabalık] gibi geniş bir toplumsal grubu imlemektedir) olduğu söylenebilir. Çünkü örneklem grubundaki her bir birey çeşitli şekillerde “aile” kavramına (“*ailenin şerefi*”, “*ailenin ismi*”, “*ailenin temiz olması*”, “*aileye leke sürülmesi*”, “*ailenin görgüsü*”, “*aile terbiyesi*”, “*aile bağları*”, “*aile baskısı*”, “*aile meclisi*”, “*ailenin mahvolması*” gibi) göndermede bulunmuştur. Ortak bir kültürel kod olarak ortaya çıkan aile kavramı, “namus” ve “şeref” kavramlarını da içererek, onlarla birlikte ve onların üzerinde bir değer olarak belirmektedir. Aynı zamanda, bu kavramlar toplum-aile-birey arasındaki diyalektik ilişkiyi (ailenin toplum içindeki konumu hem bireylerin statüsünü belirlemekte hem de bireylerin eylemleri ailenin toplumsal konumunu etkilemektedir) inşa eden yapı taşlarıdır. Bu nedenle, *aile utanç içine düşmemelidir* (toplum içindeki itibarı zedelenmemeli) sayıltısı, araştırmadaki bireyler açısından en başta gelen sayıltı olarak ortaya çıkmıştır.

Aile anlayışının (veya ideolojisinin) ortak bir kadın (:namus-lu) ve erkek (:şeref-li) imge-şemasını da şekillendirdiği gözlenmiştir. Buna göre, erkek kamusal olanla özdeşleştirilmekte ve ailenin şerefini herkes önünde korumak erkeğe ait bir görev olarak kabul edilmektedir. Bu şema, *ailenin şerefini* (ismini, itibarını) *korumak erkeğin sorumluluğudur* sayıltısı ile kendini göstermektedir. Var olan aile ideolojisi kadını ikincilleştirdiğinden (“*eksik*”, “*cahil*”) ona atfedilen namus kavramını savunmak da yine aile içindeki erkeklere (“*sahip*”) yüklenmektedir. Bu nedenle, *erkekler aile içindeki kadınlardan sorumludur* (onların davranışlarını, sözlerini, vb denetlemelidir) sayıltısı, üçüncü sayıltı olarak diğerlerine bağlanmaktadır. Aile ideolojisi cinsiyetler arası hiyerarşik yapıyı desteklemekle birlikte, birey olarak erkek aile olarak adlandırılan grubun üzerinde değildir. Dolayısıyla aile bireyle ilgili her türlü karardan kendini sorumlu tutarken, bireyin özerkliğini erkek için kısıtlamakta, kadın için ise engellemektedir: *Erkek bir dereceye kadar bireysel seçim yapabilir ama kadın yapamaz* sayıltısı, yine araştırmadaki bireyler tarafından paylaşılan diğer bir kültürel sayıltıdır. Anlatı çözümlemesinin sonucunda, namus kavramının birbirine bağlanmış olan dört sabit kültürel sayıltı içinde anlamını kazandığı söylenebilir. Bir başka deyişle, namus kavramı güçlü bir “aile ideolojisi”nden beslenen, “ayıpçı” sosyalleştirmeye içselleştirilen ve “biz” benliğini yansıtan bir simgesel-bilişsel kültür modelinin içinde yer almaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Şanlıurfa il merkezinde alt-orta ve üst SED ve cinsiyet kategorilerine göre yapılan benlik şemalarıyla ilgili bu araştırmada, namus kavramı dolayısıyla ortaya çıkmıştır ki

bireyler toplum içinde kendi olarak değil, taşıdıkları simgeleşmiş aile isimleriyle vardır. “Biz” öznesiyle konuşmalar, aile ismiyle anılmalar bunun birer göstergeleridir. Dolayısıyla geniş bir akrabalık grubunu imleyen ailenin bireye grup aidiyeti duygusu verirken, aynı zamanda onun bireysel benliğini kendi içinde erittiği, en azından baskıladığı söylenebilir. Bu durum güçlü bir “aile ideolojisi”ne dayanan “iç-grup benliği”ne işaret etmektedir. Ancak bu türden bir benlik “kendini daima ötekilerin gözleriyle” görmeye çalışır, “var olmak için ötekilere ihtiyaç” duyar (Bourdieu, akt. Marvin 1989: 156). Benlik şemalarında toplumu/ kamuyu ve bireyin/ ailenin onunla ilişkisini imleyen “rezil olmak”, “utanmak”, “dili kısa olmak” (negatif anlamlar) veya “namuslu olmak”, “itibarlı olmak”, “şerefli olmak” (pozitif anlamlar) sayıltıları “biz benliği” ve “öteki benliği”n ayrımının göstergeleridir. Böyle bir benlik şeması hem ilişki benliğe dayanır hem de bireyler arası ilişkileri kurmak ve düzenlemek için kültürel anlam evreninin simgesel kodlarının rehberliğine, yani kültürel sayıltılara başvurmaya gereksinir. Bu benlik şemasının psikoloji ve antropolojide “toplum merkezci” (*sociocentric*), “toplulukçu” (*collective*), “bağlamcı” (*contextualist*) veya “bütüncü” (*holistic*) olarak kavramlaştırılan kültür modeliyle örtüştüğü söylenebilir.

Genellikle Batı-dışı toplumlara atfedilen “toplum merkezci” model karşılıklı bağlılığı, toplumsallığı ve aile bütünlüğünü vurgular. Birey sosyal bağlamdan kendini ayırmadığı için grup-içindekilerle daha fazla ilişki halinde ve onlardan daha az farklılaşmıştır; ayrıca kendi gereksinim ve istekleri yerine grup-içi üyelerinkini dikkate alır (Triandis ve Trafimow 2000: 261-62; Markus ve Kitayama 1991: 227). Bu nedenle grup-içi hiyerarşi ve uyum bu model açısından son derece önemlidir. Namus temasında olduğu gibi, toplum merkezci kültür modeli grubun iyiliği ve bütünlüğü adına bireylerden (kadın ve erkek) fedakarlık bekler ve hatta toplumsal uyumu sağlamak adına bireyleri feda edebilir (birey namus adına öldürebilir ve ölebilir). Dolayısıyla iç-grubu en iyi şekilde tanımlayan, belki de, “ortak kader” nitelendirmesidir (Triandis, McCusker ve Hui 1990: 1007).

“Toplum merkezci” modelin karşısında özellikle Batılı toplumlarla ilişkilendirilen “benmerkezci” (*egocentric*), “bireyci” (*individualist*) veya “özerkçi” (*autonomous*) olarak adlandırılan kültür modeli vardır. Bu model içinde de iç-grup ve dış-grup ayrımı vardır, ancak toplum merkezci kültürden farklı olarak, benmerkezci kültürün üyeleri iki grup arasında keskin bir sınır çizmezler ve onların iç-grubun ve dış-grubun üyelerine yönelik davranışları farklılık göstermez. Az önce değinildiği gibi, toplum merkezci kültürlerde iç-grubun amaçları bireyin amaçlarından daha öncelikli iken, benmerkezci kültürlerde kişisel amaçlar iç-grubun amaçlarından daha önceliklidir (Triandis, McCusker ve Hui 1990: 1007). Çünkü bu kültür modeli bağımsız, özerk bir kendilik olarak bireyin içsel niteliklerinin (düşünce, duygu ve eylem repertuarı) biçimlenişinin biricik ve öncelikli olduğuna göndermede bulunur (Markus ve Kitayama 1991: 226).

Bu çalışmada namus temasıyla ilgili olarak ifade edilen kültürel sayıtlara “benmerkezci” model açısından bakarsak, evlenme ve boşanma gibi konularda “birey”in kendi duygu, düşünce ve eylemlerine öncelik veren ve namus kavramını iç-grubun değil, bireyin kendi değeri olarak kabul eden sayıtların olduğu görülmektedir. Ne var ki benmerkezci kültür modelinin diğer modele kıyasla daha zayıf bir görünümü vardır. Yine de, böyle bir verinin varlığı kültürün tekbiçimli veya birörnek (*monocultural*) olmadığına işaret etmektedir. Bir başka deyişle, araştırma verilerinin arasında toplum merkezci kültürel sayıtların (aile ideolojisi) yanı sıra benmerkezci (bireyselci ideoloji) kültürel sayıtların da olması, hem kültür-içi farklılıkların ve çeşitliliğin olduğuna hem de sosyal/ kültürel değişmeye işaret etmektedir.

Kaynakça

- Berger, P., ve Luckmann, T. (1967). *The social construction of reality*. New York: Penguins Books.
- Bock, P. K. (2001). *İnsan davranışının kültürel temelleri* (N. S. Altuntek, Çev.), Ankara: İmge Yayınevi.
- Casson, R. W. (1994). Cognitive anthropology, In P. Bock (Ed.), *Psychological anthropology* (pp. 61-96). London: Praeger.
- Casson, R. W. (1983). Schemata in cognitive anthropology. *Annual Review of Anthropology*. 12, 429-62.
- Cortazzi, M. (2001). Narrative analysis in ethnography. In P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland ve L. Lofland (Eds.), *Ethnography* (pp.384-394). London: Sage Publications.
- Denzin, N. K., ve Lincoln, Y. S. (Eds.) (2005). *Qualitative research*. London: Sage Publications.
- D’Andrade, R. (1990). Some propositions about the relations between culture and human cognition. In J. W. Stigler ve R. A. Shweder (Eds). *Cultural psychology* (pp. 65-129). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dolgin, J. L., Kemnitzer, D. S., ve Schneider, D. M. (Eds.) (1977). As people express their lives, so they are... *Symbolic anthropology* (pp. 3-44). New York: Columbia University Press.
- Düşmez, H. (1995). *Öyküleriyle Urfa türküleri*. Urfa: Kaliru Yayınevi.
- Gadamer, H. G. (1990). Tarih bilinci sorunu. P. Rabinow ve W. Sullivan (Der.) içinde, *Toplum bilimlerinde yorumcu yaklaşım* (T. Parla, Çev.) (s.79-106). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, Inc., Publishers.
- Geertz, C. (2007). *Yerel Bilgi* (K. Emiroğlu, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Güvenç, B. (1986). *Japon kültürü*. Ankara: İş Bankası Yayınları.
- Güvenç, G., ve Altuntek, N. S. (2002). *GAP bölgesi, Şanlıurfa il merkezinde aile-içi etkileşim ve kimlik-benlik-öteki algısı*. (Rapor No. 00.02.701.002). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Birimi.

- Holland, D., ve Quinn, N. (Eds.) (1987). *Cultural models in language and thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lieblich, A., Tuval-Mashiach, R., ve Zilber, T. (1998). *Narrative research*. London: Sage Publications.
- Markus, H. R. ve Kitayama, S. (1991). Culture and self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*. 98 (2), 224-253.
- Marvin, G. (1989). İspanyol boğa güreşinde şeref, haysiyet ve şiddet sorunu. D. Riches (Der.) içinde, (D. Hattatoğlu, Çev.), *Antropolojik açıdan şiddet* (s. 148-168). İstanbul: Ayrıntı.
- Rabinow, P., ve Sullivan, W. (Eds.) (1990). Yorumcu eğilim: Bir yaklaşımın doğuşu. *Toplum bilimlerinde yorumcu yaklaşım* (Taha Parla Çev.) (s.1-14). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Schuman, A. (1996). Narrative. In D. Levinson ve M. Ember (Eds.), *The Encyclopedia of Cultural Anthropology* (Vol. 3, pp. 836-839). New York: Henry Holt and Company.
- Sedikides, C., ve Brewer, M. B. (Eds.) (2001). Individual Self; Relational Self, and Collective Self: Partners, Opponents, or Strangers. In C., Sedikides. ve M.B. Brewer, *Individual self, relational self, collective self* (pp.1-4). USA: Psychology Press.
- Spindler, G. D. (Ed.) (1978). *The making of psychological anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- Strauss, C., ve Quinn, N. (1997). *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Triandis, H. C., McCusker, C., ve Hui, C. H. (1990). Multimethod probes of individualism and collectivism. *Journal of personality and social psychology*. 59 (5), 1006-1020.
- Triandis, H. C., ve Trafimow, D. (2001). Cross-national prevalence of collectivism. In C. Sedikides ve M. B. Brewer (Eds.), *Individual self, relational self, collective self* (pp. 259-276). USA: Psychology Press.
- Westen, D. (2001). Beyond the binary opposition in psychological anthropology: integrating contemporary psychoanalysis and cognitive science. In C. C. Moore ve H. F. Mathews (Eds.), *The psychology of cultural experience* (pp. 21-47). Cambridge: Cambridge University Press.
- Yavuz, M. H. (1993). *Diyarbakır efsaneleri*. Ankara: Doruk.