

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Cihan ERTAN

BEDEN ve BİR ANLAM ÜRETME ARACI OLARAK DÖVME

Sosyoloji Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2015

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Cihan ERTAN

BEDEN ve BİR ANLAM ÜRETME ARACI OLARAK DÖVME

Danışman
Doç. Dr. Gönül DEMEZ

Sosyoloji Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2015

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Cihan ERTAN'ın bu çalışması, jürimiz tarafından Sosyoloji Ana Bilim Dalı Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Sevinç GÜÇLÜ (İmza)

Üye (Danışmanı) : Doç. Dr. Gönül DEMEZ (İmza)

Üye : Prof. Dr. Ali ERGUR (İmza)

Üye : Prof. Dr. Nadir SUĞUR (İmza)

Üye : Prof. Dr. Nurdan AKINER (İmza)

Tez Başlığı: Beden ve Bir Anlam Üretme Aracı Olarak Dövme

Onay : Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 15/05/2015

Mezuniyet Tarihi : 27/05/2015

Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT
Müdür

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
SUMMARY	iv
ÖNSÖZ	v
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

POPÜLER KÜLTÜR, KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ ve TÜKETİM KÜLTÜRÜ

1.1 Tüketim ve Popüler Kültür Teorilerine Özet Bir Bakış	8
1.2 Eleştirel Yaklaşımlar	17
1.3 Popüler Kültür Çalışmaları, Popüler Kültüre ve Tüketime Yönelik Alternatif Yaklaşımlar	20
1.3.1 Kültürel Çalışmalar	20
1.3.1.1 Tüketirken Üretmek: Alternatif Anlamaların Üretimi	25

İKİNCİ BÖLÜM

BEDENE YÖNELİK SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM

2.1 Beden ve Tüketim Kültürü	41
2.2 Modernizm, Postmodernizm Tartışmaları ve Beden	46
2.3 Bir Anlam Üretme Aracı Olarak Beden ve Kimlik	50
2.3.1 Benlik, Kimlik ve Beden	53
2.3.2 Beden Modifikasyonlarının Toplumsal ve Bireysel Anlamları	56

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİR BEDEN MODİFİKASYONU OLARAK DÖVME

3.1 Dövmenin Tarihi: İlkel Kabilelerden Batı Dünyasına	65
3.2 Eski Uygarlıklarda Dövme ve Dövmenin Farklı Anlamları	68
3.3 Dövmenin Modern Görünümleri	73
3.3.1 Tüketim Kültürü Dinamikleri İçinde Dövme Pratiği: Dövmenin Metalaşması	75
3.3.2 İletişim, Etkileşim ve Anlam Üretme Aracı Olarak Dövme ve Beden	82

3.3.3	Anlamın Sembolik Seyri	86
-------	------------------------------	----

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ALANA İLİŞKİN BULGULAR ve VERİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

4.1	Araştırmanın Amacı ve Alanın Tanıtılması	90
4.2	Araştırmanın Yöntemi	91
4.3	Verilerin Değerlendirilmesi	95
4.3.1	Aidiyet Aracı Olarak Dövme	95
4.3.1.1	Aidiyetlerin Hiyerarşisi	104
4.3.1.2	Aidiyetin Kuralları	109
4.3.2	Farklılaşma, Bireysel Kimlik, Benlik ve Dövme	110
4.3.2.1	Farklı Olandan Farklılaşma	119
4.3.2.2	Politik Ayrışma.....	127
4.3.3	Toplumsal Cinsiyet ve Dövme	131
4.3.4	Ötekiliği Bedenlerden Okumak.....	141
4.3.5	Din ve Bireysel İnanç Sistemlerinin Dövme İle Olan İlişkiselliği.....	160
4.3.6	Bedenin Politik Sesi: Dövmenin Direniş Örüntüleri.....	166
4.3.6.1	Başkaldıran Bedenler	169
4.3.7	Bireysel Yaşam Döngülerinin Sembolik İzleri	179
4.3.8	Sosyal Statü ve Dövme	187
SONUÇ.....		193
KAYNAKÇA		198
EK 1 – Görüşmecilerin Yaş, Cinsiyet ve Mesleğe Göre Demografik Dağılımı.....		212
ÖZGEÇMİŞ.....		213

ÖZET

Kültürel tüketim ürünleri ve bunların beden üzerinden görünümleri, okunmaya açık sembolik bir metin üretir. Bu noktadan hareketle, tüketilirken üretilen her kültürel metnin, karmaşık toplumsal ilişkiler yapısı içinde işaret ettiği ve ortaya çıkardığı bir anlamlar bütünü söz konusudur. Tüketim örüntüleri üzerinden işleyen bugünün toplumsal yapısı içinde birey, kendini ifade etmek, kendi varlığını hem kendine hem de diğerlerine açıklamak, aidiyet geliştirmek, estetik olmak, uyum ya da direnç göstermek, kimlik oluşturmak, bireyselliğini vurgulamak ve benliğinin altını çizmek için söz konusu bu tüketim örüntülerine hiç olmadığı kadar fazla baş vurmaktadır. Bedensel bir pratik ve kültürel tüketim nesnesi olarak dövmenin, bütün bu amaçlara hizmet edebilen özel bir konumu söz konudur. Bir beden modifikasyonu ve dolayısıyla sembolik bir ifade biçimi olarak dövme, modern bireyin bireyselleşme, aidiyet, kimlik edinme öyküsünün deri üzerindeki izleridir. Bu çalışma, bireyselliğin ön planda olduğu bu dönemde, kişilerin kendilerini ifade etme, konumlandırma ve kendi direniş odaklarını oluşturma aracı olarak dövmeyi, daha geniş ve karmaşık sosyo-kültürel yapıyla ilintili bir biçimde tartışmayı hedeflemektedir. Çalışma, nitel araştırma yöntemini benimsemiş, bu doğrultuda verilerin toplanması derinlemesine görüşme tekniği kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda, dövme yaptırmış bireylerle gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelerden elde edilen bireysel dövme öyküleri çözümlenecek ve söz konusu öyküler, kimlik, aidiyet, toplumsal cinsiyet, din, sosyal statü ve direniş çerçevesinde incelenecektir.

SUMMARY

THE BODY AND TATTOO AS A VEHICLE OF PRODUCING MEANING

Cultural consumption goods and their appearance through body produce a symbolic text that is open to be read. From this point, there is a set of meanings that every cultural text creates and signifies to within the structure of complex social relationships. Individual in the contemporary social structure processing by way of consumption patterns appeals to that consumption patterns than ever before in order to reveal his/her existence to both him/herself and the others, to make a sense of belonging, to be aesthetical, to comply or resist, to build an identity, to emphasis his/her individuality and individual self. Tattoo, as a bodily practice and cultural consumption good, has a special position that serves for all these purposes. Tattoo, as a body modification and hence a kind of symbolic representation, can be considered as the marks on the skin of the narrative of the modern individual in terms of individualization, belonging, and having an identity. The aim of this study is to argue tattoo, as a means through which individuals may have an opportunity to represent, to position themselves and to constitute their own resistance focus, with regard to broader and complex sociocultural structure. Qualitative research method adopted and in-depth interview technique was used for obtaining data from the field. In this context, individual tattoo narratives that had been acquired by having in-depth interview with tattooed people were transcribed and analyzed within the frame of identity, belonging, gender, religion, social status, and resistance.

ÖNSÖZ

Bu çalışma uzun zamana yayılan bir emeğin sonucunda ortaya çıktı ve bu emeğin üzerinde hakkı olan çok sevdiğim, saydığım ve değer verdiğim isimler var. Başta annem Zerrin ERTAN ve babam Adem ERTAN'a verdikleri sonsuz ve karşılıksız destek için teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca, cömert bir şekilde akademik bilgilerini benimle paylaşmalarının yanı sıra; gösterdikleri özveri ve bana olan güvenlerini hiç kaybetmedikleri için başta tez danışmanın Doç. Dr. Gönül DEMEZ olmak üzere; Prof. Dr. Ali ERGUR'a, Prof. Dr. Nadir SUĞUR'a, Prof. Dr. Nurdan AKINER'e ve Prof. Dr. Sevinç GÜÇLÜ'ye sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Bununla birlikte, araştırmayı yürütmek için alana çıktığımda, bireysel dövme öykülerini paylaşmak konusunda gönüllü olan ve bana hayatlarını açan tüm görüşmecilerime de katkılarından dolayı çok teşekkür ederim.

Cihan ERTAN

Antalya, 2015

GİRİŞ

Toplumsal alanda var olma, kendini ifade etme, bir kimlik ve benlik oluşturma çabası içinde olan bireyler için tüketim, temel bir araçtır. Giyilen elbiseler, saç modelleri, dövme ve piercing gibi beden modifikasyonları, makyaj, gidilen mekanlar, sahip olunan otomobil, dinlenen müzik, izlenen filmler ve daha bir çok tüketim pratiği, bireylerin kendilerini kültürel olarak konumlandırmalarına ve ifade etmelerine aracılık etmektedir. Dolayısıyla, tüketilen ürünlerin, hem bireyler için hem de belirli bir kültürel yapılanma içinde, karşılık bulduğu sembolik anlamları söz konusudur. Anlamın sembolik olarak inşa ediliyor olması aynı zamanda onun değişkenliğine ve/veya sabit olmayışına işaret etmektedir. Örneğin, bedenine dövme yaptırmış olan bir kişinin, ilk olarak tamamen estetik kaygılarla, bedenini süslemek ve belirli bir modayı takip etmek için yaptırmış olduğu düşünülebilir; ancak, söz konusu kişinin dövmeyi tüketirken ürettiği sembolik anlam başka bir yöne işaret ediyor olabilir. Dolayısıyla, tüketim üzerinden üretilen anlam, bireysel deneyimlerden ayrı biçimde düşünülemez ve bu bireysel deneyimlerin araştırılması, sosyal dünyalara açılan kapıların aralanması anlamına gelmektedir.

Tüketim, doğal olarak bir üretim sürecinden, bir endüstriden ve pazar ekonomisinden ayrı bir biçimde ele alınamaz. Başka bir ifadeyle, bireylerin ürettikleri ürünler, endüstriyel bir sürecin sonunda ortaya çıkmakta ve bireylere sunulmaktadır. Dolayısıyla, kültür ürünlerinin üreticileri konumunda olanlar, bireylerin tükettikleri üzerinden kâr elde ederler. Buradan hareketle, elde edilen bu kârın sürdürülebilirliği, bireylerin tüketmeye devam etmelerine bağlı olduğu ifade edilebilir. Bu devamlılığı sağlamak için üreticiler, bireylerin tüketim motivasyonunu sürekli olarak canlı tutmak ve yenilemek zorundadırlar. Ancak bu durum, bireylerin pasif bir şekilde, verileni tüketen bir kitleye indirgenmeleri sonucunu doğurmaz. Bireyler, yaşamlarını salt pasif tüketim pratiği örüntüleri etrafında örgütlemeyebilirler. Bilakis; tüketim; aktif olarak anlamın üretildiği ve örüntülerinin yüksek seviyede çeşitlilik gösterdiği bir pratiktir. Fiske (1999), meta, üretim ve tüketim arasındaki ilişkide, gücü metayı üretenlerin tarafına yerleştirerek bakmaz. Üreticiler, ürettikleri metâlardan kazanç elde ederler ve tüketime motive edilmiş bireyler de ürünlere bedelinin üzerinde ücret ödeyerek sömürülen bir tabakayı teşkil ederler ve bu bir kısır döngüdür. Fiske (1999) bunu reddetmez ancak “ait kılma” (Fiske, 1999, s. 27) olarak kavramsallaştırdığı, tabi kılınanların, kendilerine tüketmek için sunulan metaları kendi kültürlerini oluşturmak için kullandıkları sürecin altını çizer ve tüketicilerin bir şekilde metâların anlamlarını dönüştürebildiklerini ileri sürerek, tüketicinin

anlam oluşturmadaki aktif rolüne de dikkat çeker. Bu, kültürel çalışmalar geleneğindeki hâkim bir bakış açısıdır. Buna göre; kültürel uygulamalar ve onların anlamları, her zaman değişebilmektedir ve anlamın ortaya çıktığı bağlam son derece önemlidir. Ancak kültürel çalışmalar, popüler kültürün pasif bir tüketim eylemi olabileceği ya da insanların kültürel açıdan aldatılabileceği gerçeğini de göz ardı etmez. Bundan ziyade, bu iki potansiyel durumu da göz önünde bulundurarak, kültürün üretim, dağıtım ve tüketim süreçlerinin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerektiğini ileri sürer (Storey, 2000).

Bu bağlamda çalışmanın birinci bölümünde, kültür endüstrisi, kitle kültürü ve popüler kültür tartışmalarına yer verilmiş ve tüketime ilişkin sosyolojik yaklaşımlar tartışılmıştır. Kültürel ürünlerin tüketim süreci, piyasa ekonomisi mantığı içinde kapitalist düzenin kendini sürekli var etme çabası ve bu dinamik içerisinde bireyin, tüketim üzerinden kendi özel hatta kimi zaman muhalif anlamlarını ürettiği diyalektiği içine yerleştirilmeye ve ele alınmaya çalışılmıştır.

İkinci bölüm, beden ve bedene yönelik sosyolojik tartışmalara ayrılmıştır. Bu bağlamda, beden toplumsal iletişim, etkileşim, kültür ve toplumsal yapı kapsamında nerede yer aldığı, bedene yönelik değişen algılar, beden imajları, tüketim kültürü içinde bedenin konumlandırılışı ve bireysel bir alan olarak bedenin, kimlik ve benlik ile ilişkisi incelenmektedir. Çalışmanın kapsamı içine beden sosyolojisinin dahil edilmesi oldukça anlamlıdır. Zira tüketilen kültürel ürünlerin sonuçlarının ortaya çıktığı, bireyin bunlar vasıtasıyla hem kendi hem de diğerleriyle etkileşime girmesine olanak tanıyan belki de en belirgin alan bedendir. Bedenin, yoğun bir şekilde sadece sosyolojinin değil diğer sosyal ve insan bilimlerinin de inceleme alanına girmesi 1980'lerle birlikte gerçekleşmiştir (Shilling, 2008). Ancak bu, klasik sosyoloji içinde bedenin tamamen ihmal edilen bir konu olduğu anlamını taşımamakta, daha ziyade ilginin azlığına ve bedene yönelik algının farklılığına işaret etmektedir. Klasik sosyoloji içinde bedenin sosyal eylem konusunda ilgi görmediği ve aklın ya da düşüncenin pasif bir taşıyıcısı olarak algılandığı görülmektedir (Shilling, 2008). Shilling (2008), bunun nedenini, klasik sosyologların, 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başlarında Avrupa'da ortaya çıkan endüstriyel, politik ve ideolojik devrimleri anlamaya yönelmeleri, bu ortamın yarattığı sınıf çatışması, iş bölümü ve rasyonelleşme süreci gibi konularla ilgilenmeleri ve genel olarak sosyolojinin, toplumdaki değişme, sosyal kontrol ve düzen için gerekli olan koşullar üzerine yoğunlaşması olarak açıklamaktadır.

1980'lerle birlikte ortaya çıkan beden sosyolojisi bedeni, salt doğa ve biyolojinin hâkim olduğu bir bakış açısından çıkartarak, onu daha sosyo – kültürel bir bağlamda ele alıp inceleme ve sorgulama amacını taşımaktadır (Blackman, 2008). Bedenin, sosyolojik gündemin içinde yoğun bir şekilde yer almasına neden olan belirli sosyal faktörler söz konusudur. Shilling'e göre (2008) bunlar, 1960'larda yükselmeye başlayan ikinci dalga feminizminin ilerleyen yıllarda, doğurganlık ve kürtaj konularıyla, politik gündemdeki gelişimiyle kadınların bedenleri üzerindeki haklarını erkeklerden geri istemeleri; erkeklik çalışmalarının ortaya çıkmasıyla erkek bedeni imajlarının tartışılmaya başlaması, Avrupa ve Amerika'da yaşlı nüfusun artmaya başlamasıyla birlikte bedene yönelik sağlık ve bakım hizmetlerindeki gelişim ve bu tıbbi gelişimle birlikte gelen, daha iyi bir yaşam beklentisidir.

Makro sosyolojinin bedeni ihmal eden sistem odaklı kuramsal yaklaşımına karşın, etnometodoloji ve fenomenoloji gibi mikro sosyolojik yaklaşımlar, aktörü ve onun toplumsal yapı ile olan karşılıklı aktif etkileşimini merkeze koyarak; bedeni araştırma gündemine yerleştirmişlerdir. Turner'a (2008) göre, bedene yönelik fenomenolojik bakış sosyoloji için özellikle önemlidir. Buna göre beden, belirli fizyolojik özellikleri olan bir obje ve yaşlanma ve bozulma gibi doğal süreçlere tâbiyken o, sadece fiziksel bir oluşumdan ibaret değildir. "Cisimleşmiş bir bilinçlilik olarak beden, sembolik anlamlarla kaplanmış" (Turner, 2008, s. 52). Beden sosyolojisi bu cisimleşmeyi, sosyal organizasyonun tortusu olarak değil daha ziyade sosyal organizasyonu, bu cisimleşmenin yeniden üretilmesi olarak algılamaktadır. Cisimleşme, sosyal yaşam içindeki tarafsız bir durağanlık değildir. Başka bir ifadeyle beden, kültürel inançlar, semboller ve pratikler dünyasında konumlanmıştır ve sınıfı, toplumsal bölünmeyi, toplumsal cinsiyeti ve kimliği ifade eden politik esasları temsil etmektedir (Frank, 1999, s. 135; Turner, 2008). Turner'ın (2008) ifadesiyle, "benim bilinçliliğim, cisimleşmeyi içermektedir. Ben, hem bir bedene sahibim hem de bir bedenim." (s. 55). Dolayısıyla beden, içinde yer aldığı sosyo – kültürel dünyanın izlerini yansıtan, aynı zamanda da bireylerin kendilerini ifade etmek için kullandıkları somutlaştırılmış ya da cisimleştirilmiş bir araçtır. Başka bir ifadeyle beden, bireylerin kendi dışlarında kalan diğer insanlar ve dünya ile ilişki kurma ve etkileşime girmelerine imkan tanıyan bir ara yüz gibidir. Yani beden, benlik ve toplum arasındaki, vücut bulan ve cisimleşen bir bağdır ve sosyalizasyon süreci boyunca içinde var olduğu toplumun kültürel yapısı tarafından şekillendirilir. Ancak kültür ve beden arasındaki iletişim tek yönlü değildir. Beden bir taraftan içinde bulunduğu toplumsal ve kültürel koşulların etkisi altındayken, bir taraftan da; aynı zamanda bireylerin üzerinde söz

sahibi olduğu, bireysel olarak verdikleri kararlar doğrultusunda dönüştürüp değiştirdikleri, yüksek derecede kişiselleşmiş bir projedir.

Günümüz toplumlarında beden, tüketim kültürünün yadsınamayacak etkisiyle, benlik algısıyla birleştirilerek, üzerinde yapılacak bir dizi değişikliklere açık hale gelmiştir. Bakışın ve görünüşün nesnesi olarak beden, gelişen teknolojiyle birlikte, yenilenip değiştirilebilir ve üzerinde bir takım düzenlemeler yapılabilen bir proje halini almıştır. Kozmetik sektöründeki gelişmeler, estetik cerrahideki teknolojik yenilikler ve ilerlemeler, bedende yapılan değişikliklerle birlikte daha gelişmiş bir benlik ve yaşam tarzı vaat etmektedir (Featherstone, 2010; Turner, 1999; Jones; Butt & Clayton, 2004). Bu kozmetik ve tıbbi gelişmelere, bedene yönelik bir düzenleme olarak, piercing ve dövme de eklenmelidir. Oldukça uzun ve izini sürmesi zor olan bir tarihe sahip olan dövmenin, bugün artık oldukça yaygın bir kullanımı söz konusudur. Turner'a (1999) göre dövme, geçmişteki, toplumsal tabakalaşma sistemini ya da dini sembolize eden kullanımı dışında, modanın bir parçası olmuştur. Ancak dövme hâlâ, bir "kent kabilesi"ne sosyal bir üyeliğin işaretidir (Turner, 1999, s. 6) ve daha kültürel yapının genelinde görece olarak marjinal bir pratiktir (Fisher, 2002). Bu durum, kültürel ürünlerin ve kodların, zamanla farklı kullanım alanlarına yayılabileceğini göstermektedir. Belirli bir grubu temsil eden, onların tarihsel arka planlarıyla ilişkili olan bir takım kültürel kodlar zaman içerisinde, bu gruptan farklı diğer gruplar tarafından da benimsenip kullanılabilir. Başka bir ifadeyle, kültürel ürünlerin, farklı kültürel gruplar arasında geçişkenliği söz konusudur. Dolayısıyla dövme, tarihsel süreç içerisinde, bir çok farklı kültürde, çeşitli amaçlara hizmet edecek bir şekilde kullanım alanı bulmuştur. Tarihin bazı dönemlerinde, sınıfsal aidiyetin sembolik bir göstergesi iken, bazı dönemlerde de suçluların cezalandırılmasına yönelik bir uygulama olmuştur.

Dövme bugünün Batı toplumlarında, bireylerin yaygın bir biçimde baş vurduğu bir beden modifikasyonudur. Dövmenin, sınıfı, cinsiyeti ve yaşı aşan bu denli yaygın kullanımının, onun kültür endüstrisi tarafından benimsenip, insanlara bir 'moda' ya da yeni bir beden estetiği formu olarak sunulmasının bir sonucu olduğu ifade edilebilir. Hem geleneksel hem de sosyal medya, bireylerin dövmeyle karşılaştıkları, dövmeli bireylerin de birbiriyle iletişimde olabildikleri başlıca alanı temsil etmektedir. Çeşitli alt grupların bir direniş ve varoluş alanına dönüşen popüler kültürel uygulamalar anlamında bakıldığında önce bir tür marjinal grupların kendini ifade etme, ayırma, direnme ve başkaldırı aracı olarak beden üzerinde görünen dövme, kültür endüstrisi tarafından fark edilerek yeniden üretilip kitlelerin tüketimine sunulmuş; böylece yaygınlaşmış, yani normalleştirilmiştir. Tarihin geçmiş dönemlerinde,

farklı kültürlerde, bir takım farklı toplumsal amaçlarla kullanılan dövmenin, günümüzdeki kullanımını yaygınlaştırmış ve bedene yönelik bireysel değişikliklerin bir aracı haline gelmiştir. Dövme, artık sadece suçlu bireyleri damgalama, hüküm giymiş ya da esir olmanın sembolü değil; anlamının bireysel olarak üretildiği, farklılaşmayı ve bireysel kimlikleri vurgulamayı amaçlayan kimi zaman da sadece estetik kaygılarla yapılan bir beden düzenlenmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, dövmenin tüketim kültürü içinde hızla ve geniş bir kitle tarafından tüketilen bir ürün olması, onun her hangi bir anlamdan yoksun ve bireylerin bilinçsiz bir şekilde tükettikleri bir olgu olduğu anlamına gelmemektedir.

Üçüncü bölümde, bütün bu bilgiler ışığında, bir beden modifikasyonu ve kültürel bir pratik olarak dövme tartışmaya açılacaktır. Dövme, tarihsel bir perspektiften hareketle, değişen anlamlarıyla birlikte ele alınarak, dövmenin bugünkü tüketim örüntüleri incelenecektir. Dövme, bedeni kaplayan derinin üzerine işlenen, anlamı bireysel deneyime göre şekillenen ve diğerlerinin bakışına çoğu zaman direkt olarak açık ve dolayısıyla bedensel etkileşimin merkezinde yer alan bir beden pratiği ve tüketim ürünü olduğundan; hem tüketim tartışmalarının hem de beden sosyolojisinin merkezinde yer almaktadır. Bu bağlamda tüketime ayrılan birinci bölüm ve bedene yönelik sosyolojik bir bakış açısı sunmayı amaçlayan ikinci bölüm, dövme pratiğinin tartışıldığı üçüncü bölüm için önemli kuramsal ve pratik katkılar sunmaktadır.

Kısaca çalışma, bireysel ve kültürel kimliğin somutlaştığı bir alan olarak beden ve beden üzerindeki kültürel kodların çözümlenmesi anlamında dövme ve dövmenin değişen anlam ve uygulamalarının sosyolojik çözümlenmesine dayanmaktadır. Bu bakış açısıyla bireysel ve kültürel anlamda bir tür kendini ifade etme, ait olma, etkileşim ve dolayısıyla sosyalleşme aracı olarak dövme ele alınacaktır. Bedenlerine dövme yaptırmış olan kişilerin, dövmeyi tüketirken ürettikleri anlamlar ve bunların daha geniş toplumsal ve kültürel yapıyla olan ilişkisi çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır. Dövme üzerinden karşılık bulan bireysel ifadelerden hareketle, konu ile ilgili anlam haritalarına ulaşılmaya çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

POPÜLER KÜLTÜR, KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ ve TÜKETİM KÜLTÜRÜ

Popüler kültür, kültür endüstrisi ve tüketim kültürü birbiriyle yakından ilintilidir ve bu nedenle de onları bağımsız kavramlar olarak ele alıp tartışmaktan ziyade kendi aralarındaki ilişkileri kapsamında inceleme gerekliliği doğmaktadır. Ancak bir yol haritası ve rehber olması açısından ifade etmek gerekirse ilk olarak kültür endüstrisinin kavramsal bir tartışması yapılacak, daha sonra da popüler kültür ve tüketim kültürü konularına ve bütün bunların daha geniş ölçekli kültürel yapılar ve bireyler ile olan ilişkileri ele alınacaktır.

Kültür endüstrisi kavramı, kültürel ürünlerin, sanki bir mal ya da metaymış gibi kitlelerin tüketimine sunulmasına ve sonuç olarak bir kitle kültürünün ortaya çıkmasına işaret etmektedir. Macdonald (1957), 1800'lerden bu yana kitle kültürünün büyümesine ilişkin temel bazı tarihsel nedenler sıralamaktadır. Politik demokrasi ve popüler eğitimin, kültür üzerindeki yüksek sınıf tekelini yıkması, ticari şirketlerin yeni canlanmaya başlayan kitlelerin kültürel taleplerinde kârlı bir piyasa bulması ve gelişen teknolojinin bu piyasayı doyuracak sayıda kitap, dergi, resim, müzik ve mobilyanın ucuz üretimini mümkün kılması sıralanabilir. Bu görüşe göre kitle kültürü, kültürel ürünleri üretme ve dağıtma gücüne sahip, bunların tüketiminden kâr elde etme amacı taşıyan bir kesim tarafından tepeden dayatılmaktadır ve bu kültürel ürünlerin izleyicileri, katlımı sadece satın alma ya da almama arasındaki seçimle sınırlı olan pasif tüketicilerdir (Macdonald, 1957).

Kültür endüstrisi tartışmalarında, keskin bir yüksek kültür ve kitle kültürü ayrımı söz konusudur. Kitle kültürünü eleştiren teorisyenlere göre kitle kültürü, yüksek kültür ya da elit kültür ve popüler kültür arasında kurulmuş olan geleneksel ayrımı zayıflattığından dolayı tehlike arz etmektedir (Strinati, 2004). Macdonald (1957), kitle kültürünün, “eski gelenek, toplumsal sınıf, zevk sınırlarını yıkan ve bütün kültürel ayrımları çözen dinamik, devrimci bir güç” (s. 62) olduğunu ifade etmektedir. Benzer şekilde Gans (2007), yüksek kültür savunucularının, hem onu tüketen bireylere hem de topluma zarar veren bir kitle kültürü olduğu gerekçesiyle popüler kültürü eleştirdiklerini ve ona saldırdıklarını ifade etmektedir.

Burada kitle kültürü, halk kültüründen farklı bir şekilde değerlendirilmekte ve dolayısıyla kitleler ve halk arasında da kavramsal bir ayrıma gidilmektedir. Halk kültürü ve halk sanatı,

kendi özel niteliğine sahipken ve içinde kendine özgü bir takım kültürel motifler barındırırken; kitle kültürü, yüksek kültürün ancak basitleştirilmiş ve “adileştirilmiş” bir yansıması olarak ele alınmaktadır (Macdonald, 1957, s. 69). Macdonald (1957), kitle ve halk arasındaki ayrımı şu cümlelerle ifade etmektedir:

“...kitleler, kendilerini ifade edemeyen geniş sayıda insandan oluşmaktadır çünkü onlar, birbirleriyle ne bireyler olarak ne de toplulukların üyeleri olarak ilişkilidirler – gerçekten de birbirleriyle hiçbir şekilde ilişkili değillerdir, sadece mesafeli, soyut, insan olmayan bir şeylerle ilişkilidirler... Kitle insanı, yalnız bir atomdur, ‘yalnız kalabalıkları’ meydana getiren diğer binlerce ve milyonlarca atomdan farksız ve onlarla aynı biçimdedir... Ancak, halk ya da insanlar, bir topluluktur, örneğin; ortak ilgiler, iş, gelenekler, değerler ve duygularla birbirine bağlı bir grup birey; aile gibi, üyelerinden her biri özel bir yere sahiptir ve grubun ilgilerini, duygularını ve kültürünü paylaşırken, aynı zamanda da bir birey olarak işlevi vardır.” (s. 69).

Dolayısıyla, gelenekçi bakış açısı, kitle kültürünü, sadece yüksek kültürün ürünlerini değersizleştirdiği ve yüksek – düşük kültür arasındaki ayrımı muğlaklaştırdığı için değil; aynı zamanda halkın kendine özgü olan kültürel değerlerini de ortadan kaldırdığı için zararlı görmektedir.

Tüketimle ilgili olarak, üreticilerin, piyasa ve tüketiciler üzerinde önemli bir etkisi ve kontrolü olduğu, göz ardı edilemez bir önermedir. Ancak, yüksek kültür ve popüler kültür arasındaki boşluğun giderek daralması, değişen pazar ekonomisi, tüketim ürünlerindeki çeşitliliğin fazlaca artması ve bütün bunlarla birlikte, tüketicilerin yönelmek ve seçmek istedikleri ürünler konusunda özgürleşmesi, üreticilerin söz konusu belirleyici gücünün tekrar sorgulanmasına yol açmıştır. Keat (2005), piyasa ekonomisi içindeki üreticiler ve onların ürettiklerini tüketen bireyler arasındaki ilişkide, tüketicilerin pasif ve piyasaya tâbi kılınmış oldukları yaklaşımına şüpheyle yaklaşmakta ve üreticilerin başarılarının ve piyasa koşulları içinde hayatta kalmalarının, tüketicilerin istek ve tercihlerini karşılamalarına bağlı olduğunu ifade ederek, tüketici konumunda olanların gücüne ve otoritesine dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, artan bireyselleşmeye gönderme yapılarak, tüketim ilişkileri içindeki tüketicinin görece özerkliğine dikkat çekilmektedir (Whiteley, 2005, s. 123). Buna göre

bireyler, tüketim üzerinden, kendi bireyselliklerini inşa etmekte ve sergilemektedirler. Tüketici, yaşam alanlarını kendi tercihlerine göre düzenleyerek ya da bedenleri üzerinde kendi verdikleri bir takım kararlara göre değişiklikler yaparak, kendi bireysel deneyim ve anlamlarının altını çizmektedir. Bu durumun, otoritenin üreticiden tüketiciye doğru hareket ettiğinin göstergesi olduğu ifade edilebilir (Whiteley, 2005, s. 124). Dolayısıyla tüketicinin tercihleri ve bu tercihlere ilişkin arzu, doyum ve inançları en iyi biçimde tüketicinin kendisi dışındaki hiç kimse tarafından bilinemez, meydan okunamaz ve her hangi bir 'otoritenin' ileri sürdükleri ile yer değiştiremez (Keat, 2005, s. 26).

Kitle kültürü, kültür endüstrisi, popüler kültür ve tüketim kültürüne yönelik sosyolojik yaklaşımlar bir çok farklı perspektifi barındırmaktadır. Şimdi kısaca bu yaklaşımlara yer verilecektir.

1.1 Tüketim ve Popüler Kültür Teorilerine Özet Bir Bakış

Popüler kültür, kitle kültürü ve kültür endüstrisi tartışmalarına yer vermeden önce kavramsal olarak tüketimin neye işaret ettiğine değinmek hem bütünlük hem de tarihsel bir süreç içinde tüketime yönelik değişen yorumları anlamak için faydalı olacaktır.

Tüketim, içinde bulunulan dönemi anlamak ve açıklamak için başvurulacak önemli bir kavram ve pratiktir. Çünkü toplum, üretim temelli olmaktan uzaklaşıp, tüketim örüntüleri etrafında temellenmiş bir özellik göstermektedir (Longhurst & Smith vd., 2008, s. 176). Bireyler kendilerini daha çok ne ürettikleri değil; neyi, ne kadar ve nasıl tükettikleri üzerinden tanımlamakta ve çevresine ilişkin anlayışını da bunlar üzerinden gerçekleştirmektedir. Kültür ve ticari olan arasındaki ilişki; başka bir ifadeyle, kültür ve tüketim arasındaki ilişki, “modernizmin ölümü” ile birlikte, oldukça yakınlaşmış ve ayrılmaz bir hâle bürünmüştür. Daha açık ifade etmek gerekirse, sanat, tasarım, ticaret ve tüketim, 20. yüzyılın sonlarıyla birlikte, geri dönülemez bir biçimde birbirine geçmiştir ve kültür, bireyler tarafından tüketilir bir nitelik kazanmıştır (Whiteley, 2005, s. 110). Dolayısıyla tüketim, ayrıntılı bir biçimde incelenmeyi hak eden bir alan olarak kendini göstermektedir çünkü bireylerin kendi anlamlarını yaratmalarına olanak veren bir araç olarak tüketim, toplumsal sınıf yapılarından toplumsal mekanların düzenlenişine, bireysel kimliklerin inşasından kolektif aidiyetlerin oluşturulmasına kadar uzanan geniş pratikler dizisine son derece güçlü bir biçimde eklemlenmiş bulunmaktadır.

“Tüketmek” kavramı 14. yüzyıl’dan bu yana var olan bir kavramdır. Kavramın orijinal anlamı olumsuzdur ve ateş tarafından yakılıp yıkılmış olmak gibi “tüketmek” ya da “yok etmek” anlamında kullanılmıştır. Benzer şekilde kavram, 16. yüzyıl’da, çok sayıda insanın ölümüne neden olan tüberküloz gibi hastalıklara işaret etmek için kullanılmaya başlanmıştır (Aldridge, 2003, s. 2). Dolayısıyla tüketim, bir bitiş noktası, yok etmek ve yaratma süreci olarak görülen üretimin tersi olarak görülmektedir (Longhurst & Smith vd., 2008, s. 177).

Bütün bu olumsuz anlamlarının yanında Lury (2011) tüketim kültürünün bir materyal kültürü biçimi; yani, objelerin ya da şeylerin kullanımının kültürü olduğunu ifade etmektedir. O’na göre “... tüketim kültürü, tüketimin bir kimlik olarak ortaya çıktığı bir materyal kültürü biçimidir” (Lury, 2011, s. 9). Başka bir ifadeyle tüketim üzerinden bireyler, kendilerine ilişkin olarak sembolik anlamlar üretmektedirler. Giyilen belirli tarzdaki elbiseler, alınan mobilyalar, gidilen mekanlar, boş zamanın değerlendirildiği aktiviteler vb. üzerinden bireyler, belirli bir kişilik yapısına ve kimliğe ya da sosyal statüye sahip olma arzularına erişmektedirler (Bocock, 1997, s. 13).

Sosyolojideki en hararetli popüler kültür tartışması, kitle ve tüketim kültürü üzerine olan tartışmadır. Arendt, kitle kültürü ya da kitle toplumu kavramının oldukça uzun bir geçmişe sahip olduğunu ancak modern ifadesinin köklerinin, II. Dünya Savaşı ve sonrasındaki, hem geleneksel entelektüellerin hem de Frankfurt Okulu’nun neo - Marksist düşünürlerinin çalışmalarına dayandığını ifade etmektedir (Mukerji & Schudson, 1986, s. 56’da aktarıldığı gibi). Kitle toplumu içindeki bireyler, yabancılaşmış, yalıtılmış ve yalnız olarak görülmektedir. Modern toplumun insanı, kültür endüstrisi aracılığıyla otoriter liderlerin büyüleyici etkisine açık hale getirilmektedir (Mukerji & Schudson, 1986). Kitle toplumu teorisinin önemli iddiası, yoğun sanayileşme ve kentleşmeyle birlikte, geniş ölçekli ve mekanikleşmiş endüstriyel üretimin yükselişinin ve kentlerdeki yoğun nüfus artışının, toplumların ve daha önce insanları bir arada tutan değerlerin dengesini bozmakta ve aşındırmakta olduğudur (Strinati, 2004, s. 5). Lang ve Lang (2009), özellikle yeni medya ve iletişim teknolojilerinin, genel olarak yaşam üzerinde, özellikle de insanların boş zamanlarını değerlendirme biçimlerinde kapsamlı bir dönüşüm gerçekleştirdiğini ileri sürmektedir. Buna göre, geleneksel halk sanatı ve eğlence aktiviteleri, piyasa için üretilen, daha önce görülmemiş sayı ve çeşitlilikteki ürünlerle yer değiştirmiştir ve medya da bu ürünleri, izleyicilerine ulaştırma görevini üstlenmektedir. Bauman (1999), medya ve iletişim teknolojilerinin bireyler üzerindeki etkisinin ayrıntılı bir tartışmasına girmeden, makro bir

bakış açısıyla, özellikle televizyon ve internet aracılığıyla çoğunluğun, azınlığın sunduğu içeriklere maruz kaldığını ve söz konusu bu azınlığın kültürel özelliklerinden örülmüş duvarlarla çevrildiklerini ifade etmektedir. Bu azınlık,

“...aynı anda hem erişilmez hem gözümüzün önünde, hem muhteşem hem alelâdedir ve erişilmeyecek kadar yüksekte olsalar da bütün aşağıdakilerin peşinden gidebileceği ya da gitmeyi düşleyebileceği parlak bir örnek ortaya koyarlar; onlara hem hayranlık duyulur hem de gıpta edilir; kural koyan değil yol gösteren bir saltanat” (Bauman, 1999, s. 64).

Kitle kültürü ve tüketim kültürü teorileri, Karl Marx’ın kapitalist toplum ve ona içkin olarak bulunan üretim ilişkilerine yönelik eleştirel düşüncelerine kadar geri götürülebilir. Marx, toplumsal ayrışmanın en temelde ekonomik yapıda temellendiğini ve toplumsal grupların üretim araçlarıyla olan ilişkisi (onlara sahip olma ya da olmama) çerçevesinde gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Buradan hareketle, Marx’ın tüketimden ziyade üretim üzerine ve onun toplumu ve kültürü şekillendirmedeki rolü üzerine odaklandığı ileri sürülebilir. Ancak O, “metalaştırma” ve “meta fetişizmi” düşünceleriyle, tüketimle ilgili önemli katkılar sunmuştur. Marx’a göre oluşturulan bu meta fetişizmi içinde üretim, pazarlama ve metaların tüketimi, insanların gerçek ihtiyaçları üzerinde öncelik sahibi olmaktadır (Longhurst & Smith, 2008).

Marx’ın düşünceleri, tüketimle ilgili daha sonra ortaya çıkacak olan kuramsal yaklaşımlara temel oluşturmuştur. Bu kuramsal yaklaşımların en önemlilerinden biri Frankfurt Okulu ve temsilcilerinin çalışmalarıdır. Frankfurt Okulu, Marxist kurama yönelik bir eleştiri olarak ortaya çıkmış olsa da aslında, farklı bir Marxizm ileri sürmektedir. Marxizm’den temel olarak farklılaştığı nokta, ekonomiyi toplumu şekillendiren tek faktör olarak gören ekonomik determinizmden uzaklaşarak günümüz kültürü ve kültür endüstrisi üzerine odaklanması ve ona yönelik eleştirisidir. Başka bir ifadeyle Frankfurt Okulu’nun gündemini, ekonomiden ziyade kültür ve kültürel ürünler oluşturmaktadır. Frankfurt Okulu’nun öncülerinden Adorno, Nazi iktidarının 1930’da yönetime geçmesiyle birlikte Almanya’dan ayrılmış, Amerika’ya yerleşmiş ve buradaki popüler müzik ve kültür endüstrisi ile ilgili ayrıntılı yazılar yazmıştır. O’na göre kültürel ürünlerin üretilmesindeki tek amaç ekonomik kâr elde etmektir. Popüler kültür endüstrisine yön veren ve onu şekillendiren şey, sanatsal özgürlük ve yaratıcılık değil; bundan ziyade kâr marjı ve piyasa sömürüsüdür. Frankfurt Okulu’na göre kültürel ürünler,

satışı garantilenmiş, her hangi bir yenilik taşımayan, birbirine benzeyen tüketim nesnelere haline gelmiştir (Longhurst & Smith, 2008, s. 178). Başından nasıl biteceği, kimin ölüp kimin kalacağı ya da kimin kazanıp kimin kaybedeceği belli olan filmler, kulağı alıştırmış dinleyiciye sunulan, ilk ölçüsü duyulur duyulmaz devamının tahmin edilebileceği şarkılar, ortalama sözcük sayısının bile belli olduğu kısa öyküler vb.’lerinin hepsi kültür endüstrisinin ürettiği kitle kültürüdür ve zaten bu standartların dışına çıkılmasına da pek izin verilmez (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 168). Adorno ve Horkheimer (2010), kültürel ürünlerde çeşitlilik varmış gibi görünse bile, bunun da yine liberal ekonomik düzenin çıkarına olacak şekilde tüketicilerin sınıflandırılması ve kayda geçirilmesine hizmet ettiğini ileri sürmektedir. Adorno’ya göre, popüler kültürün sunduğu eğlence ve iyi vakit geçirme vaatleri, insanlar için bir kaçış yolu sunmaktadır. Bu sırada insanlar, popüler kültürün onlara sunduğu ürünleri tüketirken, sömürülüyor olduklarını düşünmezler ve kapitalizmin rahatça işlemesine olanak tanırırlar (Longhurst & Smith, 2008, s. 179). Herkes için, düzeyine göre üretilen uygun bir şeyler olduğundan, kimse bu süreçten kaçamaz ve “tüketiciler, ... *bir harita misali* kırmızı, yeşil ve mavi alanlarda değişik gelir gruplarına göre ayrılarak birer istatistik malzemesine dönüşür” (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 166). Dolayısıyla bireysellik ortadan kalkmış gibi görünmektedir.

Kültür endüstrisi ve kitle kültürü, iş yerlerinden kaçabilmek için insanlara seyirlik eğlenceler sunmaktadır. Bu eğlence, sonunda bir can sıkıntısına dönüşür çünkü eğlence, eğlence olarak kalacaksa hiç bir zihinsel çaba harcanmamalı ve izleyici, düşünmeye, sorgulamaya gerek duymamalıdır. Filmlerde, özellikle de Adorno’ya göre (2010) kültür endüstrisinin en önemli aracı olan sesli filmlerde, gerçek dünya ve beyaz perdede gösterilen arasında bir devamlılık sağlanmaya çalışılmasının nedeni budur. Adorno ve Horkheimer’a göre (2010) sinema, “kendisine kapılanları, böylece, kontrolü elinden bırakmadan, film ve gerçekliği doğrudan özdeşleştirmek üzere eğitir” (s. 170) ve “...zihne kazılanlar, normlaştırılmış görevlerin otomatikleştirilmiş ardışıklığı” olur (s. 183).

Tüketim üzerine önemli tartışmalar yapan diğer bir isim de Georg Simmel’dir. Simmel’e göre gelişmiş bir para ekonomisine sahip olan modern metropollerde önemli olan artık, üretim şekli ya da endüstriyel kapitalist girişimlerden ziyade, dolaşım, değişim ve tüketimdir (Simmel, 2009, s. 319; Frisby, 2002, s. 85). Simmel (2009) paranın, ona sahip olmanın ve para aracılığıyla gerçekleştirilen tüketimin önemine işaret ederek tüketime çok fazla değer atfedildiğini ileri sürmektedir. Simmel’a (2009) göre arzulanan nesnenin tüketilmesi, keyif ve

gösteriş için bir araç haline gelmiştir ve buna yönelik “ihtiras, kolayca büyüyerek canavarca boyutlara ulaşır” (s. 183).

Frisby (2002), ekonomik nesnelere, tüketimi ve mübadelesi olmadan hiç bir önemimin kalmayacağını ifade etmekte ve insanlar arasındaki mübadelenin, aslında etkileşimin kendisi olduğunu ileri sürmektedir. Burada sözü edilen ekonomik nesnelere değişiminde söz konusu olan sadece para değildir. İnsanlar arasındaki her bir konuşma, sohbet, bir kişinin diğerine olan bakışı, her oyun vb. birer mübadele olarak düşünülmelidir (Frisby, 2002; Smith, 2007). Kalabalık metropoller içinde beden, bedenin diğerlerine nasıl sunulduğu ve bizim diğerlerini nasıl okuduğumuz çok önemlidir (Frisby, 2002) çünkü toplum, esas olarak bireyler arasındaki bu kesintisiz etkileşimin bir ürünüdür (Smith, 2007, s. 36).

Smith (2007) ve Frisby’e (2002) göre Simmel, modern yaşam içindeki her şeyin yeni, hızlı ve akışkan olduğunu ileri sürmekte ve buradan hareketle bireylerin en büyük sorununun, özerk bir benlik algısı ve bireysel bir kimlik arayışının yarattığı gerilim olduğunu ifade etmektedir. Simmel (2009), özellikle metropollerde yaşayan bireylerin bu gerilimi daha yoğun bir biçimde deneyimlediğine ve söz konusu bireysel kimlik arayışının, öz saygıyı korumanın ve sosyal konuma sahip olma duygusunun farklılaşma temelinde gerçekleştiğine dikkat çekmektedir. “Kişi, nitel farklılaşmaya başvurarak, toplumsal çevrenin dikkatini bir şekilde kendi üzerine çekmek için bu çevrenin farklılıklara yönelik duyarlılığından yararlanır” ve buradaki yegâne amaç “farklı olma, çarpıcı bir tarzda öne çıkma ve böylece dikkat çekmek”tir (Simmel, 2009, s. 326). Buradan hareketle Simmel (1957), farklılıkların vurgulanması ve kesin bir biçimde belirtilmesinde modanın önemi ve güçlü bir araç olduğuna dikkat çekmektedir.

Simmel’e (1957; 2011) göre bireyler hem daha geniş bir topluluğa ait olma arzularını gidermek ve grubun taleplerine uyum sağlamak hem de verili bir tarz üzerinden kendi kullanım yollarını yaratarak bireyselliklerini ortaya koymak ve bir normdan sapma yaşamak amacıyla modayı kullanabilirler (Smith, 2007, s. 37; Ritzer, 2010, s. 162). Simmel (1957), moda ile ilgili düşüncelerinde modanın, günümüz tüketim toplumlarındaki bireyler için kendini ifade etme, ait olma ve farklılaşmak için önemli bir kaynak olduğunu tartışmaktadır (Simmel, 1957; Ritter & Frisby, 1997; Longhurst & Smith, 2008). Simmel’e (1957) göre bütün bir toplumsal tarih, topluma uyum gösterme ve toplumsal taleplerden bireysel olarak sapma ve ayrılma arasında gerçekleşmektedir. Başka bir ifadeyle çatışmanın bir tarafında

sosyalleşme, diğer tarafında ise bireyselleşme bulunmaktadır. Toplumsal yaşamın gündelik akışı içinde bireylerin ilgisi ikiye bölünmüş durumdadır. Söz konusu bu ilgi “bir yanda devamlılığa, birliğe, eşitliğe, benzerliğe; diğer yanda, *aynı zamanda*, değişime, özgüllüğe, biricikliğe” yöneliktir (Simmel, 2011, s. 105). Modanın sosyal dünyanın merkezinde bir fenomen olarak yerleşmesi, tam da bu iki çatışmanın ortasında, iki insani arzuyu bir araya getirmesiyle mümkün olmaktadır. Bunlardan ilki, daha geniş bir bütüne ait olma ya da birlik olma; ikincisi ise soyutlanma, bireyselleşme ya da eşsiz olma arzusudur (Simmel, 1957, s. 546; Bauman, 2011, s. 69).

Moda ve dolayısıyla tüketim, ayrıca sınıfsal bir ayırım aracı olarak da hizmet etmektedir. O, belirli bir sosyal çevreyi bir arada tutarken, aynı zamanda bu çevreyi diğerlerine kapatır. Alt tabakada yer alan bireyler, moda bağlamında tüketim örüntülerini, üst sınıftakilere benzetmeye çalışırlar ve üst sınıf bu aşamada, yeni bir moda ve tüketim alışkanlığı geliştirir ve bu oyun hep bu şekilde devam etmektedir (Simmel, 1957; Ritter & Frisby, 1997). Başka bir ifadeyle, sınıflar arasında temelde tüketime dayalı bir kendini tanımlama ve farklılaşma söz konusudur ve moda bu tüketim için bir araç görevi görmektedir. Simmel’in tüketime ilişkin bu düşünceleri Thorstein Veblen’in sınıf ve tüketim örüntüleri arasında kurduğu bağı içeren tartışmalarını hatırlatmaktadır.

Veblen (2007), tüketime dayalı bir ayrışmanın, tarihin geçmiş dönemlerine hatta vahşi yaşam koşullarının hüküm sürdüğü dönemlere kadar götürülebileceğini ancak bunun, bizim şimdi tanıdık olduğumuz şeklinden farklı olarak, biriktirilmiş bir zenginliğe dayanmadığını ifade etmektedir. Veblen (2005), tüketimin ve onun üzerinden işleyen maddi rekabetin, özel mülkiyetle birlikte ortaya çıktığını ifade etmektedir. Veblen'e (2005) göre; mülkiyet edinmenin en basit halinin yaşandığı topluluklarda, edinilen mülkiyet ve bunun kişiye sağladığı güç, grubun gücüyle eşit tutulmaktaydı. Yani güç, en nihayetinde kolektif güce işaret edip, onu temsil ediyordu. Ancak, bireysel mülkiyetin süreklilik kazanması, "mal/mülk sahibi olan ile grubun geri kalan üyeleri arasındaki karşılaştırma"yı (Veblen, 2005, s. 34) beraberinde getirmiştir. Başka bir ifadeyle, özel mülkiyet ve bunun üzerinden gerçekleşen tüketimin sağladığı güç, artık kolektif bir özellik arz etmemekte ve "grup üyeleri arasında süregelen mülk edinme yarışında başarılı olanların zaferi sayılmaya" (Veblen, 2005, s. 35) başlamıştır. Burada dikkati çeken, tüketimin, toplumsal yaşam içerisindeki kazandığı yaygınlıktan ziyade, tüketimin önemi ve sembolik anlamların inşasındaki araçsal konumudur. Başka bir ifadeyle tüketim, bireysel dünyaların ifadesinde, merkezi bir öneme sahiptir ve

bireylerin yaşam tarzları ve toplumsal konumlarıyla bütünleşmiş, kolaylıkla ayrılamaz bir iç içelik sergilemektedir (Veblen, 2005, s. 82).

Veblen, Amerika’da 19. yüzyıl’ın sonlarında ortaya çıkan yeni zengin sınıfa ilişkin tartışmalarıyla öne çıkmaktadır. Veblen’e göre bu bireyler, üst sınıfların tüketim örüntülerini taklit eden ve orta-üst sınıfa ait bireylerden oluşan aylak sınıftır (Lunghurst & Smith, 2008). Söz konusu aylak sınıf, hem üretimde bulunmayarak “gösterişçi bir boş zaman” hem de metalar için değerinden fazla para harcayarak “gösterişçi bir tüketim” ile meşgul olmaktadır (Ritzer, 2010, s. 195). Yüksek sınıf, söz konusu yeni aylak sınıftan bir adım önde olmayı sürdürmek için devamlı olarak tüketim örüntülerini güncellemekte, gösterişli tüketim nesnelere kullanmakta ve aylak sınıf da buna yetişmek ve kendilerini sosyal olarak “altta” olanlardan ayırmak için elinden geleni yapmaktadır. Üretime odaklı endüstriyel “liderler” ve aylak sınıf dışında kalan, toplumun diğer sınıflarına mensup insanlar da bu örneklerden etkilenerek aylak sınıfa benzeme çabası içine girmektedirler. Bunun sonucunda da para ve zaman tüketimine dayanan bir toplum ortaya çıkmaktadır. Buradaki temel konu, kültürel tüketim, tüketim nesnelere ifşası ve “beğeni” temelinde oluşturulan sosyal farklılıklardır. Bu noktadan hareketle Veblen, tüketim örüntüleri ve seçimleri etrafında oluşan, oldukça karmaşık bir yapıya sahip olan sosyal hiyerarşiyi araştırmaktadır (Veblen, 2005; Ritzer, 2010; Ritzer & Goodman and Wiedenhof, 2003; Lunghurst & Smith, 2008). Ritzer (2010), Veblen’in *Aylak Sınıf Teorisi* isimli yapıtının, üretimden çok tüketime odaklanmasından ötürü zamanının sosyolojik çalışmalarından önemli biçimde ayrıldığı ve sosyal teorinin üretim üzerine olan odağının tüketime kaymasına katkı sağlayarak, tüketimle ilgili çalışmaların yolunu açtığı altını çizmektedir.

Kültürel tüketim ve kültürün günümüz toplumlarındaki önemine ilişkin etkileyici görüşler ortaya koyan diğer önemli bir isim de Pierre Bourdieu’dur. Yapı – birey arasındaki etkileşim tartışmasını gündeme getiren Bourdieu, ikisi arasında diyalektik bir ilişki olduğunu ileri sürer ve buradan hareketle bireysel pratikleri ve onların çeşitliliğini açıklamaya çalışır (Ritzer, 2010). Bourdieu, temel olarak, müzik, tiyatro, ev dekorasyonu, boş zaman etkinlikleri, yemek yeme alışkanlıkları ve tercihleri gibi kültürel “zevk” ve tercihlerin, bireysel eğitim düzeyi ve sınıf ile yakından ilintili olduğunu ileri sürmektedir. Başka bir ifadeyle, insanlar kültürü nasıl tüketeceklerini öğrenirler ve buna yönelik eğitim, sosyal sınıf temelinde farklılaşmaktadır. Bourdieu, bu kültürel alışkanlıkları ve tercihleri kültürel sermaye olarak kavramsallaştırmaktadır. Kültürel sermaye, yetişme veya sosyalleşme ve eğitim yoluyla

biriktirilmektedir. Kültürel sermaye, kültürel deneyimleri, tutumları, değerleri ve inançları barındırmaktadır ve bütün bunlar nesilden nesle aktarılmaktadır. Kültürel sermaye, sınıfsal hiyerarşinin kilit noktasıdır. Dolayısıyla tüketimin sınıf kültürleriyle olan ilişkisi ortaya konulmaktadır (Lunghurst & Smith, 2008, s.179). Bourdieu (2002), farklı sınıfların her birinin içerisindeki kendi kültürel sistemleri tarafından biçimlendirilmiş olan zevkler ve tercihlere ilişkin yatkınlıkları habitus olarak kavramsallaştırmakta ve habitusun da bireyler tarafından içselleştirildiğini ve belirli bir sınıfsal yapılanma içindeki bireylere işlenmiş olduğunu ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle habitus, belirli bir sistematik içerisindeki yapının birey üzerindeki tutum, zevk, tercih ve tüketime ilişkin davranışsal kodlarıdır. Bu kodlar, Bourdieu'ya göre birey üzerinde öylesine etkilidir ki tüketime ilişkin tercihler çoğu zaman belirli bir niyet etrafında örgütlenmeden ortaya çıkmaktadır.

“Farklı varoluş koşulları farklı habituslar ürettiği için, farklı habitus tarafından ortaya çıkarılan pratikler, varoluş koşullarına kaydedilmiş farklılıkları ifade eden tercihlerin sistematik düzenlenişi olarak belirmektedir... Habitus, yalnızca pratiklerin algısını ve pratikleri organize eden yapılaşan bir yapı değil, aynı zamanda yapılaşmış bir yapıdır: toplumsal dünya algısını organize eden mantıksal sınıflara bölünmenin ilkesinin kendisi, toplumsal sınıflara bölünmenin içselleştirilmesinin ürünüdür” (Bourdieu, 2002, s. 170).

Bourdieu'ya göre (2002, s. 173) habitus, kendi bütünleştirici pratiklerini üreten sistematik bir yapıdadır. Bu sistematiklik; bireylerin ve grupların, evler, mobilya, resimler, arabalar, kitaplar, sigaralar, parfüm, kıyafetlerle ilintili bütün tercihlerinde ve farklılıklarını beyan ettikleri sporlar, oyunlar, eğlence pratiklerinde bulunmaktadır. Bu bağlamda, zevkler ve tercihlerin üzerinden işleyen, sınıfsal bir ayrışma esastır. Nitekim zevk, “..., objeleri ve pratikleri sınıflandıran, yaşam biçiminin üretici formülü, her bir sembolik alt-alanların, mobilyanın, kıyafetin, dilin ve bedensel özelliklerin özel mantığındaki benzer ifadeci amacı ifade eden ayırıcı tercihler bütünüdür” (Bourdieu, 2002, s. 173). Dolayısıyla belirli bir habitusun, tüketime yönelik tercihler üzerinde etkisi söz konusudur ve bu tercihler de sınıfsal farklılıkların ortaya çıkmasına ve yeniden üretilmesine katkıda bulunmaktadır.

1920'ler ve 1930'lar, popüler kültür ve tüketim kültürü çalışılmalarında ve değerlendirmelerinde bir dönüm noktası olmuştur ve burada, sinemanın ve radyonun

gelişiminin, faşizmin yükselişinin ve bazı batı toplumlarında liberal ekonomilerinin yükselmeye başlamasının çok büyük bir etkisi ve rolü olduğunu tartışılmaktadır (Strinati, 2004). Bununla birlikte, 1950'lerin sonları ve 1960'ların başlarından itibaren, kültürün ticarileşmesinin hız kazandığı, kültürel pratiklerde, sosyo – ekonomik koşullarda, genellikle postmodernizmle ilişkilendirilen bir takım köklü değişiklikleri ve dönüşümlerin ortaya çıktığı ifade edilebilir. Bu dönüşümler, bir zamanlar kültürel özerklik atfedilen, kendi kuralları çerçevesinde kendisi için olan, her hangi bir politik, kişisel, sosyal ya da edebi referanstan bağımsız, toplumdaki bireyleri, hem ruhsal hem de ahlâki açıdan daha iyiye taşıyacağına inanılan, eleştiren ve özgürleştirici yanı güçlü yüksek kültür ve onun ürünlerinin, yaygın bir biçimde, eleştirel bir yapıdan kopuk, moda uygun popüler kültür ürünleri ile yer değiştirmesini içermektedir. Bu değişimlerle birlikte, her hangi bir metânın tüketim amacı da dolayısıyla farklılaşmıştır. Tüketilen metânın birincil işlevinden çok, onun bireye sağlayacağı statü ve gösteriş önemli bir hâl almıştır (Whiteley, 2005, s. 120).

Kitle kültürü ve tüketim kültürünün gelişmesine yönelik olumsuz tepkiler ve endişeler, kitle kültürünün yüksek kültür standartlarını düşüreceği ya da herkesin aynı şeyleri, dinlemesi, izlemesi, okuması ya da giymesi, başka bir ifadeyle bir aynılışma sürecinin söz konusu olduğunu içermektedir. Ancak bu endişeler, farklılaşan yaşam tarzları, tüketim ve eğlence endüstrisinin sunduğu olanakların, bireyler tarafından farklı biçimlerde ve amaçlarla kullanıldığının görülmesiyle birlikte temelinden oynamıştır ve kitlelerin tüketim örüntülerinin sanıldığından daha karmaşık olduğu ortaya çıkmıştır (Chaney, 1999, s. 34).

Kitle kültürü ve popüler kültür üzerine olan tartışmalar iki farklı kutup arasında gerçekleşmektedir. Bunlardan birini, hem politik hem de estetik açıdan gelişmiş kapitalist toplumları eleştirerek tasvip etmeyenler; diğerini ise bu eleştirilerin, çağdaş toplum ve kültürün ampirik gerçeğini yok sayan sınıf temelli bir tepki olduğunu tartışanlar oluşturmaktadır (Mukerji & Schudson, 1986). Başka bir ifadeyle kültür endüstrisi, kitle kültürü, tüketim kültürü ve popüler kültür üzerine olan tartışmalar, onun salt topluma ve bireye zarar veren, kültürü, sanatı ve zevkleri sıradanlaştırıp erozyona uğratan yönlerini ortaya koyan kuramsal görüşler ve tablonun bu kadar karanlık olmadığını, toplumların ve onların üyeleri olan bireylerin, yoğun bir biçimde üretilen kültürel ürünlerin içerisinde kendi kültürel hareket alanlarını oluşturduklarını ileri sürüp geleneksel görüşleri eleştiren yaklaşımlar arasında sürmektedir. Şimdi söz konusu bu eleştirel yaklaşımlara biraz daha yakından bakılacaktır.

1.2 Eleştirel Yaklaşımlar

Kitle kültürü teorisine yönelik eleştiriler çeşitli noktalardan gelmektedir. Ancak bunların en önemlisi, kitle kültürü ya da popüler kültür teorilerinin, yüksek kültür öğelerini popüler olanın üzerinde, daha değerli olarak konumlandırmalarından dolayı elitist olduğu yönünde gelen eleştirilerdir. Bu elitist tavır aynı zamanda, bu teorilerin en zayıf noktasını oluşturmaktadır (Longhurst & Brain, 2008; Strinati, 2004, s. 33). Strinati'ye göre (2004) elitist bir konum, popüler kültür ya da kitle kültürünün sadece kültürel ve entelektüel elitlerin buldukları konumdan hareketle anlaşılıp açıklanabileceğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla elitist konum, yüksek kültüre atfedilmektedir. Bu tutum, popüler kültür ya da kitle kültürünü değerlendirilmesinin sorunlu olmasına neden olabilme potansiyeli taşımaktadır çünkü “elit” değerler ya da yüksek kültür öğeleri çoğu zaman içselleştirilmiş ya da sorgulanmamıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi yüksek kültürün, kendini popüler kültürden ayrı tutmaya yönelik ciddi bir çabası söz konusudur. Bu çabanın, popüler olanı ya da kitle kültürünü anlamaya yönelik bir engel teşkil ettiği ileri sürülebilir. Strinati (2004), kitle kültürü teorisinin elitist olduğunu çünkü popüler kültür ile ilgili algısının sorgulanmamış ayrıcalıklı değerler bütününe dayandığını ifade etmektedir.

Kitle kültürü ve popüler kültüre yönelik bu elitist yaklaşım, popüler kültürün tüketicilerinin önemini küçümsemektedir çünkü onlar elit estetik değerleri ve yüksek kültürün beğenilerini paylaşmamaktadırlar (Strinati, 2004). Gans (2007, s. 21) kitle kültürü teorisi içindeki “kitle” kavramını kullanmak yerine “popüler kültür” kavramını tercih etmektedir çünkü “kitle” kavramı, çoğunlukla yoksul ve eğitimsiz sınıfları tanımlamak için küçültücü bir anlamda kullanılmaktadır. Gans'a göre (2007) toplumun seçkin olmayan kesimi, kitle değildir. Onlar, popüler kültürü farklı biçimlerde tüketen sınıflar ya da katmanlardır ve dolayısıyla kullanıma göre çeşitlenen birden çok popüler kültür söz konusudur. Popüler kültür, her ne kadar eleştirilerin hedefi konumunda olsa da, insanların gündelik yaşamlarının büyük bir bölümünü deneyimlemelerinin ve toplumsal cinsiyet, cinsellik, ırk, eşitsizlik gibi konulara ilişkin politik tutumlarını ifade etmelerinin yegâne değilse de en yaygın yolunu oluşturmaktadır (Elliot & Lemert, 2011, s. 88). İnsanların büyük çoğunluğunun yaşamlarını üzerinden deneyimlediği ve kendilerini ifade ettikleri bir kültür ve insanların onunla kurduğu ilişkiden ortaya çıkan çok sayıda farklılaşan anlamlar, göz ardı edilmekten ziyade yakından bakılmayı, incelenmeyi ve çözümlenmeyi gerektirmektedir. Fiske de (2000) benzer bir biçimde, tâbi kılınmış olanların deneyimlerinin, yani popüler kültürün, çok çeşitli ve dağınık

olduğunu ileri sürmektedir. Popüler kültürün bu çeşitliliği, kültürel metinlerin ve ürünlerin tüketimi esnasında ortaya çıkıyor olmasından ileri gelmektedir (Fiske, 2000, s. 135). Başka bir ifadeyle, kültürel metinlerin ve ürünlerin yapısı tek başına çok fazla bir şey ifade etmemektedir. Bundan ziyade bu kültürel ürünler, tüketicilerin onlarla kurdukları deneyim anlarında gerçekten var olmaktadır.

Kitle kültürü teorisi, tüketicileri pasif, manipüle edilebilir (yönlendirilebilir) ve sömürülebilir insanlar olarak görmektedir. Kitle kültürü teorileri, bu küçümseyici tavırdan dolayı, bireylerin popüler kültüre yönelik alternatif bakış açılarını, onu yorumlayışlarını ve sahip olduğu değerleri teşhis etmekte başarısız olabilmektedir (Strinati, 2004). Küreselleşmeyle birlikte artan metâlaşma ve iletişim teknolojilerinin hızlı gelişimi, insanların topyekûn maruz kaldıkları ve hepsinin benzer biçimde etkilenerek, yönlendirildikleri anlamına gelmemektedir. Küreselleşmenin, yaşamlar üzerindeki, bazen baskıcı olabilen yönlendirici gücünü yadsımadan, bireylerin bu koşullar altında kendilerine özgü, kendileri için düzenledikleri yaşam biçimlerinin ve içinde yaşadıkları toplumu anlamlandırmalarının farklı yollarının göz önünde bulundurulması son derece önemlidir (Elliot & Lemert, 2011, s. 116). Tomlinson (2003), Batı'nın tüketim kültürünün küresel olarak yaygınlaşmasının ardından, kültürel kimliklerin ve yerel özgünlüklerin yıkılıp yok olduğu görüşüne şüpheyle yaklaşarak, "küreselleşmenin, aslında modernleşmenin küreselleşmesi; ve modernliğin de kimliğin habercisi" olduğunu ifade etmektedir (Tomlinson, 2003, s. 271). Bu bağlamda Tomlinson (2003), yerel tüketim örüntülerinden, yersiz yurtsuzlaştırıcı medya ve iletişim teknolojilerinin hızlı gelişiminin, yerel yaşam dünyalarına yeniden uyarlanmasından ve toplumsal cinsiyet, sınıf, din, etnisite ve ulusal farklılıklar temelinde, benliğe ve topluluğa ilişkin, özel ve farklı kültürel kimlik tanımlamalarının varlığından söz etmektedir. İnsanların, sembollerin, göstergelerin ve bilginin zaman ve mekan içindeki hızlı hareketliliğinin sonucu, yine zaman ve mekânı aşan, karşılıklı, hem ekonomik hem de kültürel bir bağımlılık ve etkilenmeye açık olma durumu olmuştur. Bununla birlikte, küresel bir ekonomik düzen içinde, üretici güçlerin, toplumların ekonomik, politik ve davranış örüntüleri üzerinde yapısal bir etkisi olduğu bir gerçektir ancak söz konusu bu küresel güçlere yönelik, devletlerden, kurumlardan ya da bireylerden gelen, mücadele ve direnişi içeren yerel yapısal düzenlemeler de hesaba katılmalıdır (Held vd., 2003, s. 70). Burada önemli ve dikkat çekici olan, küreselleşmeyle birlikte hızla yayılan, tüketim kültürü ve yaşam tarzının, farklılıkları ve kültürel kimlikleri yok etmesinden ziyade; kültürel deneyimlerdeki, hâlâ devam eden çeşitliliğe yapılan vurgudur.

Kitle kültürü teorisi aynı zamanda, kitle kültürünü ve popüler kültürü kaçınılmaz olarak homojen ve standartlaştırılmış olarak görür ancak ilk olarak popüler kültür çeşitlidir çünkü toplumdaki farklı birey ve gruplar tarafından farklı kullanımlara ve yorumlamalara açıktır (Strinati, 2004). Dolayısıyla popüler kültür, bir takım belirli sosyal ve kültürel faktörlerin eşliğinde, seçici ve hatta üretici bir biçimde tüketilebilir. Örneğin Blumer, genç sinema izleyicileri üzerine yaptığı araştırmasında, sinemaya giden bu gençleri bütünüyle pasif alıcılar olarak betimlememektedir. Bu kişiler, ne göreceklerine ve neye dikkat göstereceklerini seçmektedirler. Buradan hareketle Blumer, medya etkilerinin sınırlılığına, imajların yeniden yorumlanabilirliğine hatta reddedilebildiğine ve bütün bunların tüketicinin kişisel dünyası ve eğilimleriyle ilintili olduğuna dikkat çekerek kitle ve tüketim kültürünün indirgemci yaklaşımlarına bir eleştiri yöneltmektedir (Lang & Lang, 2009, ss. 1017’de aktarıldığı gibi).

Fiske (2000), kapitalist bir tüketim toplumundaki sistemin, üreticilerin çıkarlarını korumaya yönelik işlediğini ancak bu işleyin bir kısır döngü içinde ve pürüzsüz bir şekilde devam etmediğini ileri sürmektedir. Başka bir ifadeyle, dikkate alınması gereken iki önemli nokta vardır. Bunlardan biri, tüketicilere sunulan hem maddi hem de kültürel metaların, onları üretenlerin ekonomik ve ideolojik çıkarlarına katkı sağladıkları; diğer bir önemli nokta da insanların bu metaları ya da ürünleri nasıl kullandıklarıdır. Fiske’ye (2000) göre bireyler, egemen olan tarafından üretilen kültürel ürünlerin kullanımını üzerinden, toplumsal ilişkilerine ve deneyimlerine ilişkin anlamlar üretmektedir ki popüler kültürü yaratan da budur. Marxsitlerin ve Frankfurt Okulu teorisyenlerinin yaklaşımlarında gözden kaçırılan da bu noktadır. Söz konusu yaklaşımlarda kültürel metalar sadece egemen olanın çıkarlarına hizmet eden ve insanların tâbi kılınmışlıklarını sürdüren bir araç olarak ele alınmaktadır.

Kitle kültürü teorisi tarafından ileri sürüldüğü gibi yüksek ve popüler kültür arasındaki fark kesin ve durağan değildir. Bu ikisi arasındaki sınır sürekli olarak bulanıklaşmakta; bundan ziyade, tarihsel olarak da değişmektedir. Örneğin; bir zamanlar kitle kültürü teorisi ve Frankfurt Okulu tarafından kınanan Caz müzik, şimdi sanat olarak değerlendirilmektedir. Aynı şekilde, mantıksız bir eğlence olarak addedilen eski rock’n roll kayıtları, şimdilerde klasik olarak nitelendirilmektedir (Strinati, 2004, ss. 39). Ayrıca, sınıf hâlâ tüketim üzerinde belirleyici bir faktör olsa da, yüksek kültür ve popüler kültür ürünlerini tüketme arasındaki sınıfsal ilişki büyük oranda dönüşüme uğramıştır. Yüksek kültür ürünlerini tüketen bir kimse aynı zamanda popüler olanla da zaman geçirmeyi tercih edebilmektedir. Benzer biçimde, alt-

orta sınıf, üst-orta sınıf tarafından tercih edilen sanat müzelerine ya da sinema filmlerine gitmeyi tercih edebilmektedir (Gans, 2007, ss. 25). Bununla birlikte, ticari sanatın, popüler kültürün ve onun ürünlerinin, bir zamanlar güzel sanatların gerçekleştirdiği rolü üstlendiğine ilişkin bir tartışma da söz konusudur. Bu tartışma, yüksek kültür karşısında konumlandırılan, ticari kaygısı ön planda olan film, dergi, dizi gibi popüler kültür ürünlerinin, “imgelemin birincil çıkış yeri ve paylaşılan sembolik bir düzene en yakın yaklaşım” oldukları üzerinden ilerlemektedir. Dolayısıyla, yüksek ve popüler kültür arasında keskin bir ayırım yapmak anlamsızlaşmaktadır. Zira, yüksek kültür de kendini, zaman zaman ticari olana eklemlenmektedir. (Whiteley, 2005, s. 112 - 113).

Popüler kültür tartışmaları içinde ortaya çıkan kitle kültürü ve tüketim kültürünün negatif anlam yüklü tartışmalarına yönelik eleştiriler, popüler kültüre ilişkin alternatif bakış açılarının ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır.

1.3 Popüler Kültür Çalışmaları, Popüler Kültüre ve Tüketime Yönelik Alternatif Yaklaşımlar

Popüler kültür ve tüketime ilişkin özellikle Frankfurt Okulu ve Adorno'nun ileri sürdüğü negatif yorumların karşısında, tüketimi ve popüler kültürü, kapitalizm ve piyasa koşullarının sömürüsüne indirgemeyen kuramsal yaklaşımlar söz konusudur. Çok sayıda farklı kaynaktan düşünceler gelmiş olsa da bunların arasından öne çıkan isimler Michel de Certeau, John Fiske ve Dick Hebdige'dir. Söz konusu yazarlar, kapitalizm ve yeni liberal pazar ekonomisinin harekete geçirdiği popüler kültürün sömürücü olduğunu reddetmezler ancak popüler kültürün ve tüketimin insanlara, direniş ve mücadele için araçlar sağladığını ileri sürerek tüketime, araştırılmaya değer önemli bir alan olarak değer atfetmişlerdir (Longhurst & Smith vd., 2008). Popüler kültür çalışmalarının temelleri, Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi tarafından başlatılan Kültürel Çalışmalar yaklaşımı ile birlikte atılmıştır. Bugün popüler kültür incelemeleri içinde sıklıkla adı geçen isimler, söz konusu yaklaşımı benimsemiş ve insanların gündelik yaşamları içerisinde kültürel ürünlerle olan etkileşimlerini bu perspektiften hareketle incelemeye girişmişlerdir. Dolayısıyla şimdi ilk olarak, popüler kültür çalışmalarına farklı bir bakış açısı getiren Kültürel Çalışmalar yaklaşımına yer verilecektir.

1.3.1 Kültürel Çalışmalar

Kültürel Çalışmalar yaklaşımı, 1964 yılında, Birmingham üniversitesinde, Richard Hoggart tarafından kurulan Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin kurulmasıyla birlikte

doğmuştur. Merkezin kurulmasıyla birlikte, o zamana kadar akademi içinde çalışılmaya ve incelenmeye değer bulunmayan konular araştırılmak üzere söz konusu gelenek içinde kendine yer bulmuştur. Kültürel Çalışmalar, her ne kadar gelenek açısından bir takım farklılıklar sergilemiş olsalar da hem İngiltere hem de Amerika’da akademik çevrelerce benimsenmiş ve gelişmiştir. Nitel yöntemlere büyük bir önem atfeden Kültürel Çalışmalar, seçkincilikten kaçınan bir bakış açısıyla, bir kültür biçiminin diğer(ler)i üzerindeki üstünlüğünü reddederek, toplulukların pratiklerindeki zenginliğin izini sürmeyi amaçlamıştır (Maigret, 2011; Mattelart & Neveu, 2007, s. 33). Storey’e (2000) göre, Kültürel Çalışmalar’daki “kültür” kavramı, estetik anlamından çok politik anlamıyla kullanılmaktadır. Başka bir ifadeyle kültür, estetik mükemmeliyet, düşünsel ve ruhsal gelişim olarak değil, gündelik yaşam ve gündelik yaşam içerisindeki sıradan insanların pratikleri olarak anlaşılmaktadır.

Kültürel Çalışmalar, belirli bir kültür içinde yaşayan insanların hayatlarını daha iyi anlayabilmek için belirli grupların ya da sınıfların ya da bütün toplumların “duygu yapısını” inceler. Bunu yaparken de insanların gündelik yaşamları içerisindeki pratiklerini, etkileşimlerini, yaşamlarında yer alan metaları yani kültürel metinleri ve bunların tüketiciler tarafından gerçekleşen tüketim örüntülerini kullanmaktadır. Popüler kültür, insanların gündelik yaşamlarında kültürel metinler ya da ürünlerle olan etkileşimleri sonucunda ortaya çıkmaktadır. Storey’e (2000) göre, üretim süreçleri ve tüketim faaliyetleri arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur. Tüketici, kültürel ürün ya da metinlerin kendi yapısı içinde bulunan belirli bir anlamla karşı karşıya gelir ancak söz konusu ürünlerin tüketimi sırasında, kendi anlamını üreten bir tüketici söz konusudur. Tüketicinin, tüketim sırasında ürettiği anlamlar, salt kültürel ürünlerin kendisinden, üretim ilişkilerinden ve üretim araçlarından hareketle anlaşılabilirler. Dolayısıyla, popüler kültürü anlamak ve incelemek için kültürün üretim ve dağıtım süreçlerinin yanında, tüketim süreçlerinin de ele alınması zorunluluğu doğmaktadır. Ayrıca Storey (2000), kültür endüstrisinin gücü ile bu endüstrilerin yarattığı etkinin gücünün birbirinden ayrılması gerektiğini, çoğu zaman bu ikisi aynı anlamda kullanılsa da durumun gerçeklikte her zaman böyle olmadığını ifade etmektedir.

Kültürel Çalışmalar içinde en çok vurgu yapılan nokta, popüler kültür yaratmanın, egemen olanın ideolojik ve maddi çıkarlarına karşı bir direniş; tâbi grupların ilgilerine ise bir destek olabileceğidir. Fakat bu, popüler kültürün her zaman destekleyici olduğu ve direniş içerdiği anlamına gelmemektedir. Örneğin, tüketimin pasif bir eylem olduğunu inkâr etmek ya da tüketicilerin kültürel açıdan aldatılmış olduklarını inkâr etmek; bazen tüketimin pasif bir

pratik olabileceğini ya da insanların zaman zaman aldatılabileceğini inkâr etmek değildir. Asıl inkar edilen, popüler kültürün, kâr elde etmek ve ideolojik çıkar sağlamak için yukarıdan dayatılan “yoz bir kültür” olduğu düşüncesidir (Storey, 2000, s. 13).

Hoggart, Williams ve Hall, popüler kültürü, sıradan erkeklerin ve kadınların yaşam kültürleri olarak tanımlamakta ve popüler kültürün çalışılmaya değer olduğunu tartışmaktadır (Storey, 2009, s. 57). Hall (1990), kültürel çalışmaların, savaş sonrası İngiltere’indeki kültürel ve sosyal değişimlerin doğasına ilişkin tartışmalarla birlikte başladığını ifade etmektedir. Hall (1990), bu sosyal değişimlerin, geleneksel kültürden, özellikle de geleneksel sınıf kültürlerinden kopuşla ilgili olduğunu ve kültürel çalışmaların da bu yeni, tüketime dayalı toplumsal biçimi araştırmayı amaç edindiğini ileri sürmektedir.

Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi’nin kurucusu olan Richard Hoggart, modern iletişim araçlarıyla yayılan, endüstri şeklinde üretilen kültürün işçi sınıfı içindeki etkisini araştırmıştır. Hoggart, işçi sınıfının gündelik yaşantısını etnografik olarak incelemiş ve söz konusu sınıfa yönelik yayınların, bu sınıfla nasıl iç içe geçtiğini çözümlenmiştir. Yaptığı araştırmaların sonucunda ortaya koyduğu temel düşünce, kültür endüstrisi ürünlerinin halk sınıfları üzerindeki etkisinin gereğinden fazla önemsendiğidir. Araştırmasının sonunda, kültür endüstrisi tarafından üretilen kültürün, davranışların değişimi üzerindeki etkisinin oldukça yavaş olduğunu ve hatta çoğu zaman eski güçler, yani halkın daha eski kültürü, alışkanlıkları vb. tarafından etkisiz hale getirilebildiğini ifade etmektedir. Hoggart, bu düşüncesini ileri sürerken kültür endüstrisinin “boş”, “bayağı” ve “geçici” ürünlerinin, halkların kendi “sağlıklı” kültürlerinin zenginliğini güçsüzleştirip yok edebilecek zararlı etkilerinden de endişe duymaktadır (Hall, 1990, s. 13; Storey, 2009, s. 39; Mattelart & Neveu, 2007, s. 24’de aktarıldığı gibi). Hoggart’a göre, kitle kültürünün etkisi altında olan bir dünyada, modanın dışında kalmak onay görmemektedir ve bunun etkisine en açık olan grup da gençlerdir. Ancak Hoggart, bu etkiye yönelik her zaman bir direnişten söz etmekte ve kitle kültürüyle olan ilişkinin kısmi ve sınırlı olduğunu, içeriklerine yönelik katılımın güçlü olmadığını ve sürekli bir güvensizlik içerdiğini ifade etmektedir. Örneğin, Hoggart’ın incelediği işçi sınıfıyla ilgili olarak, kitle kültürünün insanlara tüketmeleri için sunduğu fazla sayıda “berbat” pop müzik vardır ancak bireyler, bunları ya dinlememekte ve söylememekte ya da dinleseler ve söyleseler bile bunu kendilerine özgü bir biçimde gerçekleştirmektedirler ve şarkılar üretildikleri halinden daha iyi bir hal almaktadır (Maigret, 2011, s. 188; Storey, 2009, s. 39; Mattelart & Neveu, 2007, ss. 38’de aktarıldığı gibi). Storey’e (2009) göre Hoggart’ın

üzerinde durduğu temel nokta büyük oranda, üzerinden popüler kültürün oluşturulduğu metaların üreticileridir, bu metaları popüler kültüre dönüştürenler ya da dönüştürmeyenler değil. Başka bir ifadeyle, kültür endüstrisi tarafından üretilen çok sayıda kültürel ürün ve metin söz konusu olmakla birlikte insanların bu ürünlerle kurduğu ilişkiler de çeşitli biçimlerde farklılık gösterebilmektedir. Kitlesele olarak üretilen ürünlerin, tüketicileri tarafından kabul edilme ve tüketilme biçimleri popüler kültürü oluşturmaktadır ve bu da asıl incelenmesi gereken noktayı teşkil etmektedir.

Kültürel Çalışmalar ekolüne şeklini kazandıran, kültür, kültürel teori ve popüler kültür çalışmalarına büyük katkıları olan diğer bir isim de Raymond Williams'dır. Williams'ın kültürel çalışmalara yönelik en büyük katkılarından biri, kültür ve kültürün kavramsallaştırılmasına ilişkin düşünceleri ile ilintilidir.

Williams, temel olarak iki farklı kültür tanımlamasının altını çizmekte ve bunlardan hareketle, kültüre ilişkin kendi düşüncelerini oluşturmaktadır. Klasik ve muhafazakâr olan birinci tanımlama, kültürü idealleştirmekte ve belirli evrensel değerler açısından insani mükemmellekle ilişkili olarak ele almaktadır. Kültüre ilişkin böylesine bir tanımlama, yüksek kültür – alçak kültür ayrışmasında kendini bulan seçkin bir kültür tanımıdır (Storey, 2009, s. 44; Arık, 2006, s. 118'de aktarıldığı gibi). İkinci tanımlamada ise kültür, belirli bir yaşam biçimini ya da tarzını betimlemektedir. Söz konusu tanımlamadan hareketle, ilk olarak kültür, antropolojik bir duruşla, belirli bir yaşam tarzı olarak görülür; ikinci olarak kültürün belirli anlamları ve değerleri ifade ettiği ileri sürülür; üçüncü olarak da kültürel incelemelerin, belirli bir yaşam biçimi ya da belirli bir kültürdeki hem örtük hem de açık anlam ve değerleri aydınlatması gerektiği iddia edilmektedir (Storey, 2009, s. 45).

Williams, kültürün seçkin tanımından uzaklaşmaktadır. O'na göre kültür seçkin değil, sıradandır. Başka bir ifadeyle kültür, sıradan kadın ve erkeklerin gündelik yaşamları içerisinde, belirli bir mekan ve zamandaki deneyim ve yaşantıları yoluyla oluşmaktadır. Williams, gündelik yaşam içerisindeki deneyimleri, "duygu yapıları" olarak adlandırmaktadır ve duygu yapıları da belirli bir grup, sınıf ya da toplumun paylaşılan değerlerine işaret etmektedir. Buradan hareketle Williams, kültürel incelemenin amacının, şiirlerden binalara ve giyim – moda kadar genişleyen kültürel metinler yoluyla, bu duygu yapılarını incelemek olduğunu belirtmektedir (Storey, 2009, ss. 45'de aktarıldığı gibi).

Williams, “kültürel maddecilik” olarak kavramsallaştırdığı temel bir konuya dikkat çekmektedir ki bu O’nun popüler kültür çalışmalarına yönelik en önemli katkılarından birini teşkil etmektedir. Kültürel maddecilik, Marx’ın alt – üst yapı kuramının çok boyutlu bir eleştirisinden meydana gelmiştir (During, 2005, s. 21). Williams, kültürel ürünlerin üreticilerine, yani egemen olana, kâr sağlamak amacıyla üretilip dağıtıldıklarını kabul etmekle birlikte (Arık, 2006, s. 134) kültürü bir üst yapı olarak ele alıp, ekonomik alt yapının onun üzerinde belirleyici bir etkisi olduğunu ileri süren ve kültürün, ekonomik olanın salt bir yansıması olduğunu ifade eden Marxist yaklaşıma karşıdır (During, 2005, s. 21; Arık, 2006, s. 119’da aktarıldığı gibi). Williams, ekonomik yapılardaki değişimlerin, kültürel yapılardaki değişimleri açıklayamayacağını tartışmakta ve kültürün, dünyayı şekillendiren pratiklerden meydana geldiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda Williams, söz konusu bu pratiklerin de, aynı ekonomik olan gibi, maddesel olduğunu ve kültürü oluşturan temel faktörü oluşturduğunu ileri sürmektedir (During, 2005, s.21). Bu noktayı açmak gerekirse, daha önce ifade edildiği gibi Williams kültürü, bir yaşam şekli olarak tanımlamaktadır ve kültür, gündelik yaşam içinde insanlar tarafından üretilmektedir. Kültürün bu şekilde sıradan insanların gündelik yaşam pratikleri içerisinde üretilmesi, sınırsız sayıdaki kültürel metin, ürün ya da sembolün tüketimi yoluyla gerçekleşmektedir. Kültüre ilişkin bu yaklaşım içerisinde kültürü çalışmak; bir giyim şeklinin, bir tavır, bir mekan, bir dil biçiminin, bir davranış normunun, bir inanç sisteminin, bir mimari tarzın ve daha buna benzer birçoklarının ne anlama geldiğini sorgulamaktır. Dil, hem yazılı hem de sözlü, açıkça en geniş semboller deposudur. Fakat semboller çok çeşitli ve sonsuzdur: bayraklar, saç şekilleri, yol işaretleri, BMW otomobiller, iş kıyafetleri vb... (Longhurst & Smith vd., 2008, s. 2).

İnsanların, kültürel ürünleri ya da metinleri tüketmesi ve bu ürünlerle aralarında oluşturdukları etkileşim popüler kültürü meydana getirmektedir. Bu bağlamda popüler kültür önemlidir. Çünkü farklı toplumsal kesimlerden insanlar, beğenilerini, hayat tarzlarını, zevklerini, ideolojilerini ve muhalif seslerini popüler kültür aracılığıyla yansıtmaktadırlar. Başka bir ifadeyle popüler kültür ve kitle kültürü eş tutulmamalı ve insanlar da salt tükettikleri metalara indirgenen kitleler olarak düşünülmemelidir (Storey, 2009; Arık, 2006).

Dolayısıyla insanlar, ekonomik ve ideolojik çıkarlarını korumanın peşinde olan egemen sınıfın ürettiği kültürel ürünleri sunuldukları gibi tüketen kitleler değildirler. Storey’in (2009) ifade ettiği gibi Williams, “kültür endüstrileri tarafından kullanıma sokulan metalar ve insanların bu metalarla ne yaptıkları arasında bir ayrıma gidilmesi konusunda ısrarcıdır” (s. 48).

Gerek İngiltere gerek Amerika’da Kültürel Çalışmalar, 1970’lerden itibaren ivme kazanmış, o dönemlere kadar çalışmamış bir çok alanın kilidi kırılmış ve bu çalışma alanlarına ilişkin kuramsal yaklaşımlardan faydalanılmıştır. Altkültür çalışmaları, gey ve lezbiyen çalışmaları, kadın çalışmaları, piercing ve dövme gibi bedensel uygulamalar, pornografi, bilgisayar oyunları vb. Kültürel Çalışmalar’ın araştırma alanlarından bazılarıdır (Maigret, 2011; Kellner, 2003). Buradan hareketle, gündelik yaşam ve farklı gruplardan insanların bu gündelik yaşam içerisinde, kültürel ürünler ya da metinlerle olan etkileşimleri ve onları tüketim biçimlerine önem atfedilmiştir.

1.3.1.1 Tüketirken Üretmek: Alternatif Anlamların Üretimi

Bireyler, kültürel ürünleri tüketirken, söz konusu ürünlerin hali hazırdaki anlamlarını dönüştürebilir ve kendi özel anlamlarını üretebilirler. Benzer şekilde, kültürel ürünler, belirli gruba yönelik aidiyet ve kimlik inşası, egemen kültüre yönelik bir direniş ya da ideolojik bir anlamın üretimi için bir araç görevi görebilirler. Dick Hebdige (2002), çeşitli altkültür gruplarını incelemiş ve söz konusu grupların kendilerini ifade etme, bir grup kimliği ve aidiyet oluşturma yöntemlerini ve ritüellerini irdelemiştir. Hebdige (2002), altkültüre ait bireylerin, sıradan nesnelere, kendi anlamlarından kopararak, sembolik anlamlar inşa ettiklerini ve bu nesnelere kendi altkültürel bağlamlarında yeni anlamlar yüklediklerini ifade etmektedir. Altkültürlere ait belirli tarzların oluşturulmasını ve bunların, içinden çıktıkları egemen kültüre olan diyalektiklerini ayrıntılı bir biçimde ele alan Hebdige (2002), tüketimin bu süreç içerisindeki önemli bir unsur olduğunu ileri sürmekte ve metâların tüketim biçimlerinin, altkültürleri ve onlara ait bireyleri genel kültürel formasyondan ayırarak belirginleştirdiğinden söz etmektedir. Burada önemli olan tüketilen kültürel ürünlerin (çengelli iğne, şapka, ceket, zincir vb.) kendi asıl anlamlarından ve kullanım alanlarından çıkarılıp, yeni söylemler, mesajlar ve işaretler oluşturmak amacıyla yeniden konumlandırılmasıdır. Dolayısıyla her hangi bir kültürel ürün ya da metnin anlamı, kullanım şekli ve amacı içinde değişebilmektedir. Bununla birlikte, kültürel ürünlerin söz konusu anlamları, tarihsel süreç içerisinde de değişebilmektedir. Örneğin Hebdige (2002, s. 84), Teddy Boy’ların 1978’de giydiği drape paltoyla, 1956’da giyilenin, her ne kadar her iki yıla ait teddy boy’lar benzer kahramanlara hayran ve benzer sınıfsal konuma ait olsalar da, aynı anlama gelmediğini ifade etmektedir. “Her altkültür ayırıcı bir “âni”, belirli bir koşullar bütününe yönelik belirli bir yanıtı temsil ettiği için *ortam* ve *özgüllük* kavramları, bir altkültür tarzı çalışması için vazgeçilmezdir” (Hebdige, 2002, s. 84). Kültürel bir metin ya da ürün

olarak dövme de farklı tarihsel dönemlerde, çeşitli sosyal gruplar tarafından farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır. Bununla birlikte dövme, aynı tarihsel dönem içerisinde de bireysel kullanım esnasında özgün anlamların üretildiği bir araçtır.

De Certeau gündelik yaşamı bir gerilla mücadelesi alanı olarak görmekte ve insanların gündelik yaşam içerisinde, ilk bakışta önemsizmiş gibi görünen alışveriş, karşılıklı diyaloglar ve çeşitli boş zaman faaliyetleri gibi eylemlerde, küçük direnç eylemleri gösterdiklerini ifade etmektedir (Longhurst & Smith vd., 2008, s. 180; Ritzer & Goodman and Wiedenhof, 2003, s. 415). De Certeau'ya göre tüketimin kendisi başlıca bir direniş ve üretim aracına dönüşebilmektedir. Marxisterin ve neo – Marxistlerin ifade ettikleri gibi tüketiciler, piyasa tarafından kolayca yönlendirilen kitleler değildir. Bundan ziyade tüketiciler, kültürel ürünlerin tüketimi sürecinde, kendi ihtiyaç ve ilgilerini göz önünde bulundurarak, onları kendi benzersiz yöntemleri içinde tüketmektedirler. Tüketim, toplumsal yapı içerisindeki en zayıf bireye bile direniş için bir zemin sağlar ve bu direnişin, büyük bir ayaklanmaya neden olmasa, geçici ve yerel olsa bile, kapitalizmin tüketiciye sattığı nesnelere gerçekleştiriliyor olması önemlidir (Longhurst & Smith vd., 2008; Ritzer & Goodman and Wiedenhof, 2003; De Certeau, 2008). De Certeau (2008), tüketicilerin kullandığı tüketim taktiklerinin mekânsız ve zamansız olduğunu, dolayısıyla da hareket alanın geniş olduğunu ileri sürer. De Certeau, anlam üreticileri ve tüketiciler arasındaki ilişkinin eşitsiz olduğunu ve üreticilerin, üretilen anlamı ve onu taşıyan biçimlerini (ister eğlence ister eğitim amaçlı olsun her türlü söylem, yazı, pazara sürülen ürünler vb.) benimsetme gücüne sahip olduğunu ifade etmektedir (Maigret, 2011 s. 178'de aktarıldığı gibi). Tüketicinin, yani zayıf olanın karşısında yer alan güçlünün, yani kültürel ürünlerin üreticilerinin gücü, görünür olmasıyla ilintilidir. Ancak zayıf olanın mücadelesinin gücü görünür olmaya dayanmayacağından o, gücünü kurnazlıktan alır. “Sonuç olarak taktik, zayıfın sanatıdır” (De Certeau, 2008, s. 114).

De Certeau (2008), kültürel ürünlerin üretimi, dağılımı ve tüketicilerin tüketime dayalı ayrışmaları kadar; kültürel ürünleri kullanan kişilerin yani tüketicilerin bu kullanımlar esnasında ne ürettikleri, tüm bunlarla ne yaptıkları, yani tüketici ve tüketilen kültürel ürün arasındaki organik bağın da araştırılıp gün yüzüne çıkarılması gerektiğini ileri sürmektedir. De Certeau (2008), insanların tüketim süreçlerinin belirli bir yaratıcılık içerdiğini ve bireysel izler taşıdığını ifade etmektedir. O'nun kendi cümlelerine yer vermek gerekirse;

“...yayılmacı, merkezci, gösterişli ve gürültücü, ussal bir üretimin karşısında tamamen farklı, başka bir üretim, “tüketim” olarak nitelendirebileceğimiz bir üretim biçimi yer almaktadır. Tüketim, bir üretim biçimi olarak, kendine özgü kurnazlıklara sahiptir, fırsatlara göre parçalanıp ufalanır, kaçak avlandığı yerler vardır, gizli kapaklıdır ama sürekli mırıltılar çıkarır. Sonuç olarak bu üretim, neredeyse hiç görünmez çünkü kendisini, kendine ait ürünlerle gösteremez; ... kendisini ancak kendisine dayatılanları kullanma sanatıyla ifade edebilir” (De Certeau, 2008, s. 106).

De Certeau, bireye ve onun gündelik yaşamdaki tüketim pratiklerine özerklik atfetmektedir. O, söz konusu direniş ve bireysel izler içeren pratikleri, toplumsal olarak türetilmiş öznellikler olarak değil; “bireyin, insan ruhunun ... özü” olarak görmektedir (Napolitano & Pratten, 2007, s. 6). Bireylerin, her hangi bir kültürel metni ya da ürünü tüketme şekilleri öylesine özerk ve kendine özgüdür ki “şu ya da bu kişinin veya izleyicilerin, *kültürel metinler* karşısında ne yapacağını bütünüyle anlamaya ya da önceden söylemeye olanak verecek bir kural yoktur” (Maigret, 2011, s. 180). Gündelik yaşam içindeki pratikler, karmaşık bir yapıya sahiptir ve bu pratikler, sosyal düzenin kendisi tarafından sağlanan kaynakları, onları üreten sistemden koparıp, üreticilerinin çıkarlarına ters düşecek bir biçimde kullanmayı içermektedir (Fiske, 2000, s. 135).

Popüler kültürün, kitleleri aynılaştırır ve tamamen kapitalist piyasa ekonomisinin kârına hizmet eden bir işlevi olduğu düşüncesinden uzaklaşıp, onun tüketicilerin aktif olarak kendi anlamlarını ürettikleri bir alan olduğunu ileri süren bir diğer isim de John Fiske’dir. Fiske’nin (2000), tüketimle ilgili düşüncelerinde ilk dikkati çeken, kültür endüstrisine ilişkin yaptığı daha geniş bir kavramsallaştırma.

Hesmondhalgh (2008), kültür endüstrisi kavramının bazı tanımlama güçlükleriyle karşı karşıya olduğuna dikkat çekmektedir. Kültür en geniş anlamıyla ele alınıp, birbirinden farklı insanların ve sosyal grupların yaşam şekli olarak tanımlanırsa; kültürümüzün bir parçası olan giydiğimiz kıyafetler, evlerimizdeki mobilyalar, yediğimiz ve içtiğimiz gıdalar, ulaşım için kullandığımız araçların hepsini kültür endüstrisi içine sokmamız gerekir. Çünkü bütün bunlar, endüstriyel olarak ve kazanç sağlamak için üretilmiştir. Dolayısıyla kültür endüstrisinin diğer endüstrilerden ayrılmaya ihtiyacı vardır. Hesmondhalgh (2008), buradan hareketle kültür endüstrisinin, çoğu zaman, direkt olarak toplumsal anlam üretiminde olan, kâr amacı taşıyan

şirketler, devlet organizasyonları ve kâr amacı taşımayan diğer organizasyonları içerdiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla kültür endüstrisi, televizyon, radyo, sinema, gazete, dergi, müzik kayıtları, reklam gibi alanları içermektedir. Bütün bunların temel amacı, izleyici ile iletişime geçmek, metinlerin endüstriyel üretimini ve dolaşımını sağlamaktır.

Fiske (2000), kültür endüstrisini Hesmondhalgh'ın (2008) yaklaşımından çok daha geniş bir perspektifte ele almaktadır. Hesmondhalgh'ın (2008) kültür endüstrisi olarak tanımlanamaz olduğunu ileri sürdüğü ürünler, Fiske (2000) için kültürel endüstri ürünleridir. Bununla birlikte kültürel ürün ve metinlerin dolaşımı aynı derecede önemlidir.

“Kültürel endüstriler, çoğu zaman filmleri, müziği, televizyonu, kitapları vb. üretenler olarak düşünülmektedir fakat bütün endüstriler daha az ya da daha fazla derecede kültür endüstrileridirler: bir çift kot pantolon ya da bir parça mobilya, bir pop müzik albümü kadar kültürel bir metindir” (Fiske, 2000, s. 4).

Fiske (2000), popüler kültüre ilişkin liberal çoğulcu yaklaşımları ve kitle kültürü kuramcılarının fikirlerini eleştirmekte ve onların düşüncelerinin, tüketim, birey ve kültür üçgeninde gerçekleşenleri anlama konusunda yetersiz kaldıklarını ileri sürmektedir. O'na göre popüler kültür, liberal çoğulcuların ileri sürdüğü gibi; ne sosyal farklılıkları birbirine uyumlu hale getirmek ve konsensüs sağlamak ne de kitle kültürü teorisyenlerinin ifade ettiği gibi; insanları kapitalizmin kurbanları olarak kitleleştirip metalaştıran bir tâbi kılma süreci ile ilgilidir. Her iki yaklaşım da popüler kültürü, statükonun lehine işleyen bir güç olarak görür ancak popüler kültür, “güçsüz olana yönelik sosyal gücün dengesini bozan ya da onu yeniden dağıtan bir etkidir” (Fiske, 2000, s. 8). Dolayısıyla Fiske (2000), popüler kültüre ilişkin klasik yaklaşımları, ters yüz etmektedir.

Fiske'ye (2000) göre popüler kültür, insanlara, kültürel metinleri üretme gücüne sahip olanlar tarafından tepeden dayatılan bir kültür değildir. Eğer popüler kültür, salt tepeden dayatılan, insanlara tüketmeleri için sunulan kültürel ürünlerden ibaret olsaydı, egemen olanın ekonomik ve ideolojik ilgisine hizmet etmesi düşünülen ürünlere yönelik reklamların, piyasa içinde başarılı olması gerekirdi. Ancak durum bundan farklıdır. Birleşik Devletler pazarındaki yeni ürünlerin %90'nı, reklam, promosyon ve ikna edici bütün tüketim tekniklerine rağmen yeteri derecede alıcı bulmada başarısız olmuştur (Fiske, 2000, s. 14). Dolayısıyla popüler

kültür, dışarıdan ve zorla dayatılan bir kültür değildir. Popüler kültür, bunun tam tersine, tabandan oluşmaktadır ve “güçsüzleştirilmiş ya da tâbi kılınmış insanlar tarafından, onları güçsüzleştiren sosyal sistem tarafından sağlanan hem söyleme dayalı hem de maddi kaynaklar üzerinden yapılmaktadır” (Fiske, 2000, s. 2). Fiske’ye (2000) göre bu kaynaklar arasında, televizyon içerikleri, müzik kayıtları, giysiler, video oyunları ve dil sayılabilir ve bütün bunlar, ekonomik ve ideolojik olarak egemen olanın çıkarlarını taşımaktadır. Popüler kültür, tâbi kılınmış insanlar tarafından, aynı zamanda egemen olanın ekonomik çıkarına hizmet eden söz konusu bu kaynaklar üzerinden üretilmektedir. İnsanların gündelik yaşamları içerisinde bu kaynaklar tarafından üretilen kültürel metinlerin tüketim şekli, bu tüketim esnasında bireylerin kendi anlamlarını ve kullanımlarını yaratması, popüler kültürün ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Yani popüler kültür, toplumdaki “güçsüzlerin” kültürüdür (Fiske, 2000; Longhurst & Brain vd., 2008).

Popüler kültür, kültürel metinleri üretme gücüne sahip olmayan tâbi kılınmışlar için bir direniş zemini oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle popüler kültür, daha çok bir “çatışma kültürüdür” ve tâbi kılınanın çıkarlarını taşımaktadır. Dolayısıyla popüler kültür, egemenlik yapılarıyla ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır (Fiske, 2000, s. 2). Fiske (2000), kültürel metinlerin tüketimi esnasında ortaya çıkan popüler kültürün, egemen yapıyla girdiği mücadele ilişkisinin başlıca iki şekli olduğunu ileri sürmektedir ve bunları “direniş” ve “kaçma” olarak adlandırır (Fiske, 2000, s. 2). Fiske’ye (2000) göre direniş ve kaçma, karşılıklı olarak ilişkilidir; her ikisi de zevkin ve anlamın karşılıklı etkileşimini içerir fakat bunların önceliği açısından farklılaşırlar. Şöyle ki kaçma, anlamlı olmaktan çok, zevke dayalıdır; oysa direniş, zevklerden önce anlamları üretir. Örneğin, Madonna dinleyen ve hayran olan genç kızlar, kadın cinselliğine yönelik ataerkil bir bakışa direnmekte ve kendi karşıt olanını inşa etmektedir ancak sörfçüler, sosyal disiplinden, ideolojik bir kontrol ve konumlanıştan kaçmaktadırlar (Fiske, 2000, s. 2).

Şunu önemle belirtmek gerekir ki Fiske (2000), bireylerin bütün pratiklerinin, egemen olana yönelik bir direniş hareketi, bir taktik ve bir direniş içermesi gerektiğini ileri sürmemektedir. Bununla ilgili olarak, iş ve boş zaman arasında bir ayrıma gidilmesi gerekliliğinden söz eder. Bunu yaparken de alışveriş eylemini örnek olarak sunmaktadır:

“Aile için alışveriş yapmak kadınları, ev kadını – anne rolüne hapsedmektedir; buna karşın eğlence için alışveriş yapmak, bu rolden bir

kurtuluştur. Bu nedenle, eve muhalif olan alışveriş, evin gerektirdiği alışverişten oldukça farklı anlamlar taşımaktadır: biri, özgürleştiren ve eğlencelik boş zaman; diğeri ise hapseden ve tâbi kılan işçiliktir” (Fiske, 2000, s. 139).

Eğer popüler kültür, insanların kültürel ürün ya da metinleri tüketimi sırasında ortaya çıkıyorsa, bu tüketimin ortaya çıktığı bağlam, zaman, toplumsal koşullar ve tüketicilerin kişisel özellik ve tercihleri de önem kazanmaktadır. Dolayısıyla belirli bir kültürel metnin tüketimi yoluyla kurulan anlam, çeşitli biçimlerde farklılık gösterebilir. Aynı zamanda da söz konusu kültürel bir ürün ya da metin, asıl amacının dışında kullanılarak, tüketicilerin gündelik yaşantıları içinde, kendi ihtiyaç ve ilgileri çerçevesinde dönüştürülüp yeniden şekillendirilebilir. Buradan hareketle, popüler kültürün anlamları, tek başına metinlerin içinde bulunmamaktadır. Hatta tek başına metinler, popüler kültür bağlamında hiç bir şey ifade etmemektedir. Popüler kültürün anlamlarını ortaya çıkaran unsur, metinlerin diğer kültürel metinler ve sosyal yaşamla, yani nasıl tüketildikleriyle olan ilişkisidir. Fiske'nin (2000) dikkat çektiği en önemli nokta budur. Örneğin; alışveriş merkezleri, kadınlar ve işsiz gençler için oldukça farklı metinlerdir çünkü bu iki grup sosyal ilişkiler bağlamında farklılaşmaktadır. Kadınlar için alışveriş merkezleri, sokağın tersine daha güvenli kamusal mekanlardır; işsiz gençler içinse bu mekanlar, her hangi bir meta satın almadan imajların tüketileceği, böylece sistemin kandırılıp oyuna getirileceği, sıcak tüketim mekanlarıdır (Fiske, 2000, s. 3). Fiske (2000), alışveriş merkezlerinin alternatif bir okumasını yapmaktadır:

“... mutfak eşyaları satan bir dükkanın penceresinde, görünür bir biçimde, ‘Kadınların yeri, alışveriş merkezidir’ sloganı taşıyan bir mutfak önlüğü asılıydı. Elbette ki bunu okuyan bir kimse kadınları sadece ataerkil kapitalizmdeki tüketiciler olarak konumlandırır fakat bu slogan aynı zamanda ‘alışveriş merkezi’ ve ‘ev’i birbirinin karşısına koymakta ve zıt anlamlarını sunmaktadır. Eğer ‘ev’ kadınlar için ev içi kölelik anlamına geliyorsa ve kadınların, ataerkil kapitalizmin taleplerine tâbi kılındığı bu alan, çekirdek ailenin yapısından ileri geliyorsa, o zaman alışveriş merkezleri, karşıt, özgürleştirici anlamların alanları haline gelmektedir. Alışveriş merkezi, kadınların kamusal, yetkili ve özgür olabildiği ve çekirdek aile kurumunun taleplerinin dışında başka rolleri elde edebildiği yerlerdir” (ss. 19).

Bu örneği destekler biçimde, Yan'ın (Zukin & Maguire, 2004, s. 191'de aktarıldığı gibi) Singapur ve Pekin'de yapıldığı etnografik çalışmalar McDonlad's'ın gençlere nasıl ödevlerini yapabilecekleri uygun bir sosyal alan sağladığını ortaya koymaktadır. Buraya gidip bundan faydalanan gençler, genellikle küçük ve kendilerine ait bir yatak odasının olmadığı evlerde yaşayan bireylerdir. Kadınlar için de bu tip restoranlar, oturup erkeklerle eşit bir şekilde hizmet gördükleri mekanlar olarak hizmet etmektedir. Benzer bir biçimde, birincil olarak kahve satışına hizmet eden Türkiye'de de büyük şehirlerde hızla yaygınlaşan Starbucks mekanlarının, özellikle üniversiteye hazırlanan öğrenciler ve üniversite öğrencileri tarafından bir ders çalışma alanı olarak kullanıldığı gözlemlenebilir.

Buradan hareketle, gündelik yaşam içerisinde tüketilen kültürel metinlerin ya da ürünlerin, tüketimleri esnasında bireylerin kendi ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda yepyeni ve/veya bambaşka anlamların üretilmesine aracılık ettikleri ifade edilebilir. Bunun da ötesinde, tüketiciler tarafından üretilen bu yeni anlamlar, egemen olanın ilgi ve istekleriyle çatışarak bir direniş ifadesi halini almaktadır. Dolayısıyla bireyleri, kültürel ürünlerin pasif tüketicileri olarak ele almak; üretilen anlamları gözden kaçırmaya neden olacaktır ve insanların neyi, nasıl ve hangi amaçla tükettiklerini anlayabilmenin önünde her zaman bir engel teşkil edecektir.

Fiske'ye (2000) göre kültürel ürünler, insanlar onları kendi gündelik yaşamlarına aldıkları ve kabul ettikleri derecede anlam kazanırlar. Yani popüler metinler, tek başına bir şey ifade etmezler. İnsanlar kültürel ürünler üzerinden, kendi yaşamlarına uygun, işlevsel olabilecek anlamlar üretirler. Fiske (2000) bireylerin, kültürel metinler üzerinden yaşamlarına uygun anlamlar üretmesinin, bir çok popüler kültürün geçici ve kısa süreli olduğu anlamına geldiğini ifade etmektedir; çünkü insanların sosyal koşulları sürekli ve büyük bir hızla değişmekte ve doğal olarak uygunluğun üretilebileceği metinler ve zevkler de aynı şekilde dönüşmektedir. Dolayısıyla kültürel ürünlerin, bireylerin yaşamlarına uygun anlamlar üretebilmelerine olanak verecek özellikte olması önemlidir. Aksi takdirde bu ürünler, kapitalist pazar içinde başarısız olacaklardır. Zira insanların, sadece egemen olanın ekonomik ve ideolojik çıkarlarına hizmet eden metalleri seçmeleri söz konusu değildir.

Fiske'ye (2000) göre popüler kültür özellikle beden üzerinden kurulmaktadır çünkü bedensel pratikler ve zevkler, hicivli, eleştirel ve özgürleştirici pratikler sunar. Beden, hegemoni için kaygan bir zemin oluşturmaktadır. Yani beden, egemen olanla girilen

mücadelede tüketilen kültürel ürünlerin görünürlük kazandığı birincil bir alandır. Bununla birlikte beden, aynı zamanda da tüketim kültürünün üzerinde egemenlik kurmaya ve kendini yeniden üreterek var etmeye çalıştığı bir zemini teşkil etmektedir. Bu diyalektik içinde beden, toplumsal etkileşim ve iletişim dinamiklerinin araştırılması ve toplumsal gerçeğin inşasındaki bireysel anlamların oynadığı rolün aydınlatılması için büyük bir öneme sahip görünmektedir. Bu bağlamda, çalışmanın sıradaki bölümü beden sosyolojisine ayrılmış olup; bedenin sosyoloji içindeki konumu, tüketim kültürü ile olan ilişkisi ve toplumsal anlamların üretimindeki araçsal rolü tartışmaya açılmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

BEDENE YÖNELİK SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM

Çalışmanın bu bölümünde, hem bir bütün olarak beden konusu sosyolojik perspektifte yerleştirilerek irdelenecek hem de kültürel ürünlerin tüketim süreçlerinin görünürlük kazandığı birincil bir alan olarak bedenin sosyolojik bakış açısı içindeki yeri tartışılacaktır. Tüketim ve beden arasındaki ilişkiden yola çıkılarak, bedenin anlam üretme ve bireyin daha geniş sosyo-kültürel yapı ile etkileşime geçme sürecindeki rolü incelenecektir. Tartışılması ve incelenmesi hedeflenen bu konular, daha önceki bölümlerde yer verilen, popüler kültür ve tüketim kültürüyle bağlantılı bir biçimde ele alınacaktır.

Beden, yalnızca onu oluşturan parçaların bir araya gelmesiyle ortaya çıkan bir bütün değildir. Beden, bundan çok daha fazlasına işaret etmektedir. Zira, beden imajını meydana getiren, bedene ait bütün parçalara yüklenen anlamlar ve düşünceler söz konusudur. Söz konusu bu beden imajı, kültürden kültüre farklılaşabildiği gibi; aynı kültür içinde yer alan farklı altkültürlerde ve toplumsal statülerde de değişkenlik gösterebilmektedir. Dolayısıyla beden, biyolojik bir mekanizma olmasının yanı sıra; aslında hem toplumsal hem de bireysel bir anlam dünyasına işaret etmektedir. Synnott'un da (2002) ifade ettiği gibi;

“Bedenlerimiz ve beden parçalarımız, bedenin nitelikleri, işlevleri, durumu ve duyular, kamusal ve özel, pozitif ve negatif, politik ve ekonomik, cinsel, ahlaki ve çoğu zaman tartışmalı kültürel sembolizmle yüklenmiştir. Uzunluk ve ağırlık, yeme ve içme, sevişme, bedensel duruş ve beden dili, hatta çeşitli hastalıklar, soğuk algınlığı ya da AIDS, basit bir biçimde fiziksel fenomenler değildir; bunlar ayrıca toplumsaldır.” (s. 1)

Tarihsel süreç içerisinde beden, birbirinden çok farklı yaklaşımların odağı olmuştur. Bu bağlamda, bedene yönelik uygulamalar ve hâkim beden algısı da çeşitlilik göstermiş ve bedenin anlam dünyaları içindeki yeri, toplumsal yapılanışın yönüne göre değişiklik sergilemiştir. Örneğin, belirli bir dönem bedenin gizli ve büyümlü güçlerin etkisi altında olduğu ve hatta hastalıklara da bir takım karanlık güçlerin neden olduğu düşünülmüştür. Daha sonraları aynı beden, kurulu bir saatin iç aksamıyla benzerlik içinde, bütünüyle mekanik bir anlayışla ele alınmıştır (Corbin vd., 2008, s. 8). Geçmiş dönemlerde, uzun bir süre dinin

yoğun etkisi altında kalmış olan beden, yine bu inanışlar ekseninde tanımlanmış ve örgütlenmiştir. Dini inanışların ekseninde beden, Tanrı'ya giden yolda aracı olarak görülerek, yok edilerek, küçümsenerek ya da pislik içine terkedilerek fani dünyanın reddedilmesini ifade eden çileci uygulamaların yüzeyi durumuna getirilmiştir (Gelis, 2008, s. 37; Corbin vd., 2008, s. 8). Aslında bedenin, her zaman için merkezi bir öneme sahip olduğu görülebilmektedir. Asıl konu, bedenin nereye yerleştirildiği ve onunla ne yapılmak istendiğidir. Kurumsal bir etkiyle Tanrı'ya yaklaşmanın aracısı olan beden; bugün de kurumsal müdahalelerin merkezindedir ancak amaç, bedeni yok etmek değil; bilakis onu korumak, bakımını sağlamak, sağlıklı ve güzel kılmaya yöneliktir. Maddi dünyadan kopuşu sağlamak amacıyla yok edilmeye çalışılan ya da gözden çıkarılan geçmiş dönemlerdeki beden algısı (Gelis, 2008), bugün tam da maddi olanın merkezine yerleştirilmiştir. Beden pratikleri, beden formları, bedenler üzerindeki hareketliliği artan bireysel inisiyatifler ve tüketimin bütün bunlar arasındaki büyük rolü, oldukça önemli bir duruma gelmiştir. Corbin ve diğerlerinin de (2008, s. 9) belirttikleri gibi, sosyal bilimlerin de bedene yönelik artan ilgisiyle birlikte, beden hareketlerinin ve bedensel pratiklerin, basit bir icra mekanizmasından ziyade, bireysel ve toplumsal anlam dünyalarına işaret ettiğine yönelik düşünce yaygınlaşıp yerleşmiştir. Dolayısıyla beden pratiklerinin, bedene atfedilen değerlerin ve bunlar üzerinden inşa edilen anlamların araştırılması; aslında, toplumsal yapıya ve bu yapı içindeki bireye ilişkin bir analiz yapmak anlamına gelmektedir. Bunun önemi oldukça büyüktür ve "... bu, olduğu gibi görünmeyen bir yerde anlamlar üreten kaynaklar yakalamak demektir." (Corbin vd., 2008, s. 9).

1980'den önceki yıllarda, bedene yönelik bilimsel çalışmalar hem marjinalleştirilmekte hem de bu çalışmalar, çok fazla bilinmemekteydi. 1980'lerle birlikte beden ve beden pratiklerine yönelik ilgi, antropoloji, sosyoloji ve sanat tarihi disiplinlerinden gelen katkılarla yoğun bir şekilde artmaya başlamış ve vücut temizliği, dans etme, egzersiz yapma, dövme ya da piercing yaptırma, jest ve mimikler gibi bedensel pratikler, araştırmalara konu olmuştur (Turner, 2011; Burke, 2008; Shilling, 2005).

Beden bugün, sosyoloji, psikoloji, antropoloji, fizyoloji, sağlık bilimleri gibi dalların ilgi alanını oluşturan, disiplinlerarası bir araştırma konusu olarak, akademik çalışmaların merkezinde yer almaktadır. Bununla birlikte, sosyolojik düşüncenin bedene yönelik bugünkü yoğun ilgisininin, tarihsel bir süreç içerisinde ortaya çıktığı görülmektedir.

Kuruluşu ve gelişimi boyunca sosyoloji, inceleme konularına yönelik, bedenden ayrılmış bir bakış açısı sergilemiştir. Bu dönemde sosyoloji, bedeni, kendinden ayrı diğer disiplinlerin ilgi alanı içinde konumlandırmıştır. Başka bir ifadeyle, doğa/toplum ilişkisi içerisinde beden, toplumsal alandan ziyade doğal alanda konumlandırılmıştır (Turner, 2008; Nazlı, 2009; Işık, 2006). Sosyolojinin ortaya çıkışı, iki temel soruyla ilintilidir ve bu sorular o dönemde, sosyolojik düşüncenin önceliği olmuştur. Bunlar; toplumsal değişimin ve toplumsal yeniden üretimin nasıl açıklanacağıdır (Blackman, 2008). Bununla birlikte, O’Neill’a (2004) göre klasik sosyolojide baskın olan, kurallar ve normatif davranışlara yönelik ilgi beden, ahlaki ve entelektüel buyrukların kölesi olarak algılanmasına neden olmuştur. Ancak burada önemli olan nokta bedenin tamamen ihmâl edildiği değildir. Daha ziyade, cisimleşmiş insan üzerine olan vurgunun az olması ve bedenin başlı başına bir araştırma konusu olarak ele alınmış olmayışıdır (Shilling, 2008; Nazlı, 2009; Işık, 2006). Bununla birlikte beden, sosyolojik düşünceden tamamen dışlanmış değildir. Makro sosyolojik düşüncenin merkezine konumlandırılmış sosyal hareketlilik, ırkçılık, alt sınıf oluşumu, sağlık ve eğitimdeki sosyal eşitsizlikler, aile, ekonomi ve küreselleşme gibi çalışma konularının hepsi dolaylı ve örtük bir biçimde bedenlerin eğitimi, konumlandırılması, bakımı ve hareketi ile ilgilidir. Dolayısıyla beden, ırk, cinsiyet, sınıf ve ulusal kimlik gibi konularla ilintili olarak sosyolojik gündemde görece bir yoğunlukla her zaman bir yer işgal etmekteydi (Shilling, 1993; Turner, 2008).

Klasik sosyolojideki, Karl Marx, Max Weber, Emile Durkheim, Georg Simmel ve Thorstein Veblen gibi “kurucu babalar”ın çalışmalarında, bir araştırma konusu olarak bedenin izine nadiren rastlanmaktadır. Weber, Pareto ve Parsons aktör, eylem, seçim ve hedefler gibi olguları çözümlenmek ve açıklamak için ekonomiyi ve hukuku model olarak alırken, sosyal aktörün somutlaşmasına ya da cisimleşmesine yol açan tüketici ihtiyaçları ve isteklerine fazla yer vermemişlerdir (Turner, 1999, s. 7). Bununla birlikte beden, söz konusu sosyologların yazılarından tamamen dışlanamayacak kadar da önemlidir. Dil ve bilinç gibi cisimleşme durumlarına yönelik ilginin yanında beden, sosyal kontrolün fiziksel bir bileşeni olarak, modernizm ve metodoloji üzerine olan yazınlarda kendini göstermektedir. Marx’ın, kapitalizmle birlikte gelişen ekonomik düzen ve onun gerektirdiği iş gücü piyasası içinde “makinelere tâbi kılınan işçi sınıfı bedenleri”ne ilişkin incelemesi ve Weber’in bürokrasi içinde bedenin rasyonelleştirilmesi üzerine olan yazıları, klasik sosyolojide bedene ayrılan yeri ortaya koymaktadır (Shilling, 1993, s. 24). Yine de bedenin, klasik sosyoloji içinde yok olduğu değil ancak hep örtük kalan bir alan olduğu dikkat çekmektedir. Gerek toplumsal yapıya ilişkin makro sosyolojide gerek etkileşim ve benliğe ilişkin mikro sosyolojide beden

hesaba katılmamıştır. Çünkü mikro sosyoloji, sosyal bir aktör olarak benliğin, eylem içinde toplumsal olarak inşa edildiğini ileri sürerken makro sosyoloji de kuramsal odağını direkt olarak toplumsal sistem ya da yapı üzerine konumlandırmıştır (Turner, 2008).

Sosyolojinin tersine, insan bedeninin, 19. y.y.'dan bu yana, antropoloji içinde merkezi bir öneme sahip olduğu ileri sürülmektedir (Turner, 1999; Nazlı, 2009; Pitts, 2003; Işık, 2006). Turner (1999), bedenin daha geniş kültürel yapı ile olan iletişiminin ve etkileşiminin incelenmesine öncülük eden disiplinin antropoloji olduğuna dikkat çekmektedir. Turner (1999) bedenin, sosyolojiden ziyade, güçlü bir biçimde antropolojinin ilgi alanına girmesini ve bir beden kuramı geliştirmesini, modernite öncesi toplumlarda bedenin, sosyal statü, ailevi pozisyon, kabile bağlılığı, yaş, toplumsal cinsiyet ve dinsel durumları kolayca ve açıkça gösterilebilen işaretleri barındıran bir yüzey olmasıyla açıklamaktadır. Başka bir ifadeyle beden ya da “deri, ruhun üzerindeki bir penceredir” (Turner, 1991, s. 5).

Ancak ifade edilmelidir ki modern toplumlarda beden, önemsiz bir olgu değildir; hatta giyim, duruş, kozmetik gibi bedensel görünüşler, varlık ve yaşam tarzına yönelik bir işaret olarak son derece önemlidir ancak Turner (1999) bedenin, modernite öncesi toplumlarda, çoğu zaman süsleme, dövme ve skarifikasyon yoluyla ortaya çıkan kamusal sembolizme yönelik daha önemli ve yaygın hedef olduğuna ve söz konusu toplumlarda toplumsal statü farklılıklarının hem daha katı hem de daha açık olduğuna, dolayısıyla da bedenin bütün bunlar için önemli bir araç görevi gördüğüne işaret etmektedir. Turner (1999) burada bedenin günümüz toplumdaki yerini ve önemini yadsımaktan ziyade, geçmiş toplumlardaki önemine vurguda bulunarak, antropoloji ile olan yakın ilişkisini anlaşılır kılmaktır.

“Farklı sosyal statüler arasındaki geçiş töreni, ... çoğu zaman, bazı sakatlanmaları içeren, bedenin ayinsel dönüşümü yoluyla gerçekleşmektedir. Günümüz toplumlari, açık bir biçimde bedeni, bazı statü değişimlerini göstermeye yönelik bir mekanizma olarak yerleştirse de ... böylesi bir törencilik, çağdaş endüstriyel kent toplumlarında genellikle daha az yaygın ve önemlidir” (Turner, 1999, s. 6).

Bedene yönelik uygulamaların geçmiş toplumlardaki amaçları ile günümüz endüstriyel toplumsal yapı içerisindeki amaçları arasında bir takım farklar söz konusudur. Ancak beden, hangi toplumsal formasyon içinde olursa olsun, toplum ve birey arasındaki önemli bir araçtır.

Örneğin; dövme yaptırmak, bir din ya da tabakalaşma sisteminin gerektirdiği bir durumdan ziyade modanın parçası haline gelmiştir ancak bununla birlikte dövme hâlâ kentsel bir “kabileye” yönelik sosyal üyeliğin bir işaretidir (Turner, 1999, s. 6). Buna ek olarak, bir zorunluluktan ileri gelmemekle birlikte, dövme bugün hâlâ bir inancın ifadesi ve toplumsal statünün de sembolik bir göstergesi olabilmektedir. Giddens’a (2010) göre de geç modern dönem içinde beden, bireysel kimliğin ve benliğin önemli bir bileşenini oluşturmaktadır. Giddens, ‘yüksek modernite’nin koşulları içinde beden, bir ‘dışsal katman’ olduğunu ve benliğin, beden üzerinden oluşan öyküsel bir proje olduğunu ifade etmektedir. Kolektif kimliklerin, modernitenin dinamik süreçleriyle yerini bireyselliğe bırakmasının ardından beden, bireysel deneyim ve benlik ifadesinin odağını oluşturmaya başlamıştır (Abbinnet, 2004, s. 30’da aktarıldığı gibi).

Bedenin, tarihsel süreç içerisinde farklı toplum biçimlerinde, kültür ile olan ilişkisi farklılık göstermektedir. Bireylerin yaşam döngüleri içindeki bedensel deneyimleri, kültürel olarak bedenin farklı biçimlerdeki kavramsallaştırmaları ve bedene yüklenen anlamlara göre değişiklik seriglemektedir. Buna ek olarak, belirli bir kültür içinde, yaşa, cinsiyete, etnik kökene, sınıfa, cinsel yönelime ve engellik durumuna göre de bedenin anlamı farklılık gösterebilmektedir (Bates vd., 2005, s. 80). Başka bir ifadeyle, beden ve pratikleri ve bunların bireysel benlik ve daha geniş toplumsal yapı ile olan etkileşimi, yaşanan toplumsal koşullara bağlı olarak değişebilmektedir. Falk (1994), kültürel kuralların ve topluluk bağlarının güçlü olduğu sosyal yapılarda bedenin, dışsal müdahalelere ve içinde bulunduğu sosyo-kültürel bağlamla olan karşılıklı ilişkisine daha açık olduğunu ileri sürmektedir. Bu, genel olarak, grup kimliğinin bireysel kimliğin ve benliğin önüne geçtiği, bedenin de buradan hareketle düzenlendiği, ilkel toplumların bir özelliğidir. Bunun karşısında Falk (1994), kültürel kuralların daha az katı ve topluluk bağlarının gevşek olduğu toplumlarda benliğin, grup kimliğinden ziyade, bireysel bedenle iç içe olduğunu ve bunun, kişisel benlik ve beden arasındaki bağın son derece güçlü olduğu, modern toplumlara ait olduğunu ifade etmektedir.

“...ilkel toplumsal düzende, bedenin çevresi, bizim kültürümüzün ötesindeki ‘doğa’da konumlanmış diğerleriyle (bizden olmayan, insan olmayan vb.) karşılaşan ikinci bir ‘iç’ olarak algılanmaktadır. Modern düzenlemede, iç/dış ayrımı, eski toplulukların içe dönüklüğünden farklı olarak, toplumun bir ‘dış’ bir ‘ikinci doğa’ olarak tanımlanabilmesine işaret eden bireysel benlik ve bedenin sınırlarına eklenmiştir” (Falk, 1994, s. 12)

Başka bir ifadeyle beden, günümüz toplumsal formasyonu içinde, benlikten ve bireysellikten ayrı bir varlık, biyolojik ihtiyaçlara indirgenmiş bir oluşum olarak ele alınamaz. Tüketen beden, çevre ile etkileşimde olan açık bir sistemdir ve bu durum; beden, kültüre ve benliğe eklenmiş olduğunu göz önünde bulundurmaya gerektirmektedir.

Bedene yönelik artan sosyolojik ilgiye ilişkin olarak başlıca dört önemli gelişmeden söz edilebilir. Bunlardan ilki; post endüstriyalizm ve beraberinde gelişen tüketim kültürü ve bunun sonucunda bedenin ve gündelik hayatın estetikleştirilmesidir. Söz konusu kültür içinde beden, tüketimin ve ticari ilginin odağı haline gelmiştir ve vurgu özellikle beden güzelliği, yaşlanmanın kozmetik, estetik ve/veya spor yoluyla ertelenmesi ve bedeni her dâim 'form'da tutma üzerindedir. Bütün bunlarla bağlantılı olarak boş zaman ve bu zamanda gerçekleştirilen faaliyetler önem kazanmıştır. İkinci önemli gelişme; ikinci dalga feminizmin 1960'lardaki yükselişi, gey hareketi ve cinsiyetler arasındaki değişen ilişkilerdir. Kadınların toplumdaki tâbi konumlarının eleştirisini yapan feminizm, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve biyoloji arasındaki ilişkiye yönelik büyük bir hassasiyet yaratmıştır ve bunu yaparken de bedenin politik pozisyonuna ilişkin kuramsal sorular gündeme getirmiştir. Feministler, bedeni, politik egemenliğin bir alanı olarak kabul ederek onu, kadın bedeni üzerinde baskı ve tahakküm kuran bir taraftan ataerkiye; diğer taraftan da moda, güzellik ve kadınlık ideallerine karşı direnmek için bir araç olarak kullanmış; böylece, bedene yönelik, gerek teorik gerekse de pratik, alternatif yaklaşımlar sunmuşlardır (Bates vd., 2005, s. 82). Kadınların kendi bedenleri üzerinde söz sahibi olma ve bedenlerini erkin egemenliğinin kontrolünden ve istismarından kurtarma yolundaki mücadeleleri bu bağlamda son derece önemlidir. Bedene politik bir görünürlük kazandıran üçüncü faktör ise demografik dönüşümdür. İnsan nüfusunun yaşlanması ve bunun yanında beklenen yaşam süresindeki artış bedene yönelik bir takım müdahaleleri gerekli kılmıştır. Dördüncü ve bütün bunlara ek olarak ileri sürülebilecek diğer bir faktör de bedenin ne olduğuna ilişkin bilginin kuşkulu olmasının yol açtığı bir krizdir (Turner, 2011; Turner, 1999; Shilling, 1993; Nazlı, 2009; Işık, 2006). İnsanın basit bir biçimde hem bir bedenden ibaret olduğu hem de ona sahip olduğu fikri yerini artık; bedenlerin ne yapabilecekleri, neye dönüşebilecekleri ve yaşam, insanlık, kültür, iktidar, teknoloji, tüketim ve özellikle ilgili sorularla olan bağlantısına yönelik çok daha geniş bir perspektife bırakmıştır (Blackman, 2008).

Bedene yönelik artan ilgi ve bunun sonucunda gelişen kuramsal yaklaşımlardan önemli bir tanesi Foucault tarafından geliştirilmiştir. Foucault, beden ve iktidar arasındaki ilişkiden yola çıkarak, geçmiş dönemlerden günümüze, beden üzerinden iktidarın izini sürmüş ve beden ve iktidar arasındaki diyalektiği irdelemiştir. İktidar 17. yüzyıldan bu yana, her zaman kendini beden üzerinden görünür kılmıştır (Foucault, 2007). Ancak 17 ve özellikle 18. yüzyıldaki iktidar anlayışı ve pratiği ile 19. yüzyıl ve onu takip eden dönemdeki iktidar ve söz konusu bu iktidarın bedenle olan ilişkisi değişiklik göstermiştir. 18. yüzyıl iktidar anlayışı, hükümdar ya da kralın bedeninde somutlaşmıştır ve diğerlerinin bedenlerinin yaşam ya da ölüm hakkı da kralın elindedir. Söz konusu dönemde ortaya çıkan, suçlulara işkence edilmesi, öldürülerek ortadan kaldırılması gibi iktidarın tekil beden üzerindeki cezalandırıcı etkinliği yerini, toplumsal bedenlerin kontrolüne bırakmıştır. Daha açık olmak gerekirse cezalandırıcı beden pratikleri artık hastalıkların kontrolü, cinsel rejimlerin belirlenmesi, suçluların dışlanması gibi nüfusun sterilleştirilmesine yönelik uygulamalarla yer değiştirmiştir. Bütün bu yeni uygulamalar, nüfusların bedenlerinin, çeşitli kurumlar tarafından üretilen söylemler aracılığıyla disipline edilmesini içermektedir (Urhan, 2010; Foucault, 2007; Turner, 2008; Cregan, 2006). Örneğin; tıbbi söylem, yaşamın hemen her alanında gereksinim duyulan bir bilgi türü olarak kendini dayatmıştır ve gündelik yaşamda bütün bedensel pratikleri düzenlemektedir. Bütün bedensel etkinlikler, yaşam koşulları, cinsel pratikler vb. tıbbi söylem tarafından denetlenmekte ve yeniden kurulmaktadır. Tıbbi söylemin sürekli olarak bedenlerin gündelik yaşamı üzerinde kurduğu tahakküm, kişinin devamlı kendini denetlemesine neden olmaktadır (Foucault, 2003, ss 386; Foucault, 2005, s. 63). Bordo'nun da (1995, s. 165) ileri sürdüğü gibi, beden, yalnızca kültürün bir ürünü ve onun izlerini taşıyan bir metin değil; aynı zamanda toplumsal kontrolün odağıdır. Foucault'ya (2007) göre, okullarda, hastanelerde, orduda ve ailelerde üretilen disipline edici rejimler, iktidarın bedeni kuşatma isteğinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır ancak sanayi toplumlarında söz konusu bu sıkı disiplin mekanizması görece gevşemiş ve bedenler üzerindeki iktidarın yönetimi yumuşamıştır.

Bütün bu bilgiler ışığında, bedene yönelik sosyolojik bir bakışın tek taraflı olmaması gerektiği ileri sürülebilir. Başka bir ifadeyle beden, bir takım farklı alanlar arasındaki bir arayüz olarak ele alınmalıdır. Zira beden, biyolojik olduğu kadar sosyal, kolektif olduğu kadar bireysel, kısıtlı olduğu kadar da serbesttir. Yani beden, hem özne hem nesne, hem aktör hem de yapının bir ürünüdür; yapı tarafından belirlendiği ve onun izlerini taşıyabildiği gibi aktif olarak anlam üreten, dinamik ve yapıyı da etkileyebilen bir niteliğe sahiptir (Berthelot, 1991). Synnott (2002), bedenin çok yönlülüğünü ve dinamiklerini şu cümlelerle ifade etmektedir:

“... *beden*, benliğin, ancak aynı zamanda toplumun birincil sembolüdür; o sahip olduğumuz, hatta olduğumuz şeydir; aynı zamanda hem özne hem de nesnedir, bireysel ve kişiseldir, parmak izi kadar eşsizdir... *Beden*, hem fiziksel ve görüngüsel olarak bireysel bir yaratım hem de kültürel bir üründür; o, kişiseldir ve aynı zaman da kamu mülkiyetir” (s. 4).

Dolayısıyla bedenin oldukça karmaşık bir yapıya sahip, çok yönlü karşılıklı ilişkileri barındıran bir inşa olduğu ifade edilebilir. *Beden*, hareketleri zorla ya da örtük biçimde kontrol edilen bir varlık; toplumsal cinsiyetin, benliğin ve kimliğin sembolik ifadelerini barındıran bir alan ve aynı zamanda da bireylerin muhalif duruşlarını sergiledikleri, disipline edici bir toplumsal mekanizmaya direndikleri bir zemindir (Bates vd., 2005, s. 82).

Bu karşılıklı etkileşim alanının içinde *beden*, içinde bulunduğu dönemin toplumsal ve kültürel özelliklerinden etkilenmekte ve bunları yansıtmaktadır. Dolayısıyla, bedenin bakımı, yıkanması, örtünmesi vb. pratikler üzerinden üretilen anlamlar; başka bir ifadeyle bedenin toplumsal olarak konumlandırılışı ve buradan hareketle kurgulanan *beden algısı*, tarihsel süreç içerisinde değişkenlik gösteren bir nitelik sergilemektedir. Örneğin Bordo (1995, ss. 194), kaslı bedenin, farklı dönemlerde değişen kültürel anlamlarına dikkat çekmektedir. Buna göre; fiziksel güç ve eril iktidarın sembolü olarak değerlendirilmesinin yanında kaslı *beden*, bir dönem ağır iş gücü ve proleter sınıfla ilişkilendirilerek orta sınıfın *beden idealinin* dışında bırakılmıştır. Bununla birlikte kaslı *beden*, siyah köle *bedenlerle* de ilişkilendirilerek ırksal bir takım anlamlarla donatılmış ve bu *bedenler*, duyarsızlık, hayvansılık ve akılsızlıkla birlikte değerlendirilmiştir. Buna karşılık Bordo (1995, s. 195), bugün kaslı bir *bedenin*, artık aşağı bir statüye değil; bilâkis, kültürel bir ideale işaret ettiğini ifade ederek, geliştirilmiş bir *bedenin*, bir kimsenin hem kendisine hem de başkalarına nasıl görüldüğüne önem verdiği, irade, enerji ve yaşamını şekillendirebilme yetisine sahip olduğu anlamı taşıdığını ileri sürmektedir. Benzer biçimde Vigarello (1996), Orta Çağ’dan günümüze *beden algısının* değişimini, vücut temizliği üzerinden izleyerek; bu bağlamda farklılaşan pratiklerin, toplumsal koşullarla olan ilişkisini de ortaya koymaktadır. Örneğin, 16. Yüzyıl’dan başlayarak 17. Yüzyıl’ın sonları ve hatta 18. yüzyılın başlarına kadar ki dönem içinde, veba salgınının toplumsal etkisi ve korkusu, *beden algısını* etkilemiş, bu etkinin izleri de temizlik pratikleri üzerine yansımıştır. *Beden*, havayı ve suyu geçiren, iç organlarının dışarıdan gelecek bir tehdide açık olduğu, dolayısıyla yıkanmaya maruz bırakılmaması gereken bir

varlık olarak tasarlanmıştır. Amaç, onu dış etmenlere tamamen kapamaktır. Öyle ki beden, özellikle 16. Yüzyıl'da, sıkı dokunmuş, her yeri örtecek, geçirgen olmayan kumaşlarla örtülmüştür (Vigarello, 1996, . ss. 21). Vigarello (1996), 19. Yüzyıldan itibaren, beden algısının değiştiğini, beden temizliğine fazlaca önem verilmeye başlandığını, “temiz” bir bedenin sadece dış güzelliğe değil; aynı zamanda erdemlere de katkıda bulunduğu anlayışının egemen olmaya başladığını ifade etmektedir. Burada önemli olan nokta, bedene yönelik uygulamaların toplumsal alanda bulunduğu anlamsal karşılıkları ve bunların, aynı zamanda dönemsel olarak nasıl değişebildiğidir.

2.1 Beden ve Tüketim Kültürü

Tüketim kültürü ve beden arasındaki ilişkinin oldukça güçlü olduğu görülmektedir. Kültür endüstrisi aracılığıyla üretilen kültürel ürünlerin pek çoğu beden üzerinde görünürlük kazanmakta ve söz konusu bu ürünlerin tüketimi bireylere, bedenleri üzerinde değişiklikler yapma, bireysel kimliklerini inşa etme, bir benlik algısı oluşturma, direniş gösterme, bir aidiyet geliştirme, kendini sınıfsal olarak konumlandırma vb. konularda olanak sağlamaktadır. Malacrida ve Jacqueline (2008), tüketim kültürünün dinamiklerinin, bireylerin, kültürel ürünlerin tüketimi ve bunların beden üzerindeki görünümü yoluyla, kendilerini diğerlerine sunmalarına neden olduğuna dikkat çekmektedir. Beden ve tüketim arasındaki ilişki göz ardı edilemeyecek derede önemlidir. Zira toplumsalın merkezinde yer alan beden, bireylerin kendilerini ifade etmelerine olanak veren ve bunun da tüketim üzerinden gerçekleştiği bir alan olarak, kimliğin, muhalif bir duruşun, benliğin ve çeşitli toplumsal aidiyetlerin fiziksel tezahürüdür. Dolayısıyla bireylerin içinde yaşadığı tüketim kültürü, Joy ve Venkantesh'in (1994) de ifade ettiği gibi, daha geniş kültürel bir görünümden ayrı tutulamaz; hatta ona tümleşiktir, yani ondan ayrı tutulamayacak bir bileşendir. Bu bağlamda beden, tüketim kültürü dinamikleri içinde ele alınarak, toplumsal ilişkilerin çok yönlü örüntüleri içinde değerlendirilmelidir.

O'Neill (2004), doğal ve birincil olan ihtiyaçlar ile ikincil, ölçsüz ve doğal olmayan ihtiyaçlar arasındaki çizgiye dikkat çekerek, bugün bu sınırın ortadan kalktığını ileri sürmektedir. O'Neill'a (2004) göre, bedenin tüketim kültürünün merkezinde yer alması, üretici sektörün tüketici bedenler için ürettiği ihtiyaçlara bağlıdır. Başka bir ifadeyle ihtiyaçlar bedensel bir temelden ziyade, sosyal ve ekonomik bir temele dayandırılmaktadır. Bauman (2011, s. 73), tüketim ve tüketicilik arasında bir ayrıma giderek, tüketimin hayatta kalmanın temel bir koşulu olduğunu ancak tüketiciliğin, “biyolojik ihtiyaçları, ticari sermayeye, hatta

bazen siyasi sermayeye dönüştürmek” olduğunu ifade etmektedir. Bauman’a (2011) göre, son derece hızlı bir değişimin esas olduğu günümüz toplumunda, bireylerin buldukları yeri koruyabilmek için bile bütün güçleriyle koşmaları gerekmektedir ve bu da tüketim aracılığıyla gerçekleşmektedir. Gardıropların doldurulması ve kullanılmış eşyaların bütünüyle yenilenmesi, itibar kaybetme ve hızlı değişime ayak uydurma kaygısının bir sonucudur (Bauman, 2011, ss. 75). Dolayısıyla tüketicinin işlevi, doğal ihtiyaçları karşılamanın yanında, sosyal prestij ihtiyacını gidermeye yönelmiştir. Örneğin; bedenlerin taşınmasına hizmet eden otomobiller aynı zamanda prestije ve sosyal sınıfa işaret eden bir sembolik araç görevini görmektedir.

Featherstone (1991) günümüz tüketim kültürünün beden üzerindeki vurgusu bağlamında, iç ve dış beden olmak üzere iki temel kategoriden söz etmektedir. İç beden, genel olarak bedenin ideal fonksiyonu ve sağlığına yönelik bir ilgiye işaret etmektedir ve bu durum, hastalıklar ve yaşlanma ile birlikte gelen kötüleşen sağlık durumu karşısındaki bakımı ve tedaviyi gerekli kılmaktadır. Dış beden ise, görünüme ve sosyal alan içinde bedenin kontrolüne ve hareketine göndermede bulunmaktadır ve tüketim kültürünün temel ilgi odağı da dış beden üzerinedir. Genç, ince ve cinsel bedene, çağdaş tüketim kültürü içinde fazlaca değer atfedilirken, yaşlanan bedenler kamusal ilginin dışına tutulmaktadır (Shilling, 1993; Nazlı, 2009). Shilling’e (1993, s. 35) göre tüketim kültürü içinde yer alan bireylerin kendilerine yönelik olumlu ya da olumsuz tanımlamaları, çoğu zaman bedenin dış görünüşü yoluyla gerçekleşmektedir ve bu durumun yol açtığı kaygıyla birlikte beden, üzerinde sürekli dikkatli ve titiz bir şekilde çalışılması gereken bir “proje”ye dönüşmüştür. Postmodern sosyo-ekonomik yapılanma içerisinde bireyler, belirli bir duruşa, tutuma, görünüme, karaktere, canlılığa, hareketliliğe ve kendine güvene sahip olmadıkları müddetçe bedenlerini değersiz görmeye motive edilmektedirler. Dolayısıyla moda, kozmetik ve tıp, bedene yönelik tüketim kültürünün önemli bileşenleri olarak ortaya çıkmaktadırlar. Bu bağlamda beden, daha önce olmadığı kadar, plastik cerrâhi ve beden eğitimi ile şekillendirilen ve aynı zamanda dövme ve piercing aracılığıyla “süslenen” ve bütün bu eylemler üzerinden, bireysel kimliğin inşasına aracılık eden bir obje durumuna gelmiştir (O’Neill, 2004, s. 60; Oksanen & Turtiainen, 2005, s. 111; Goulding vd., 2004, s. 279).

Beden, artık doğal bir beden değildir. Başka bir ifadeyle beden, doğumla birlikte edinilmiş, tamamen biyolojik özelliklerle donanmış bir olgu değildir. İçinde bulunulan dönem içerisinde beden, bireysel “mülk” halini almıştır ve bedenin, benlik kimliği ile olan sıcak ilişkisi,

bedenler üzerindeki kontrolün de artmasına ve güçlenmesine neden olmuştur (Shilling, 1993, s. 30). Geliştirmeyi, değişimi ve yeni bedenlerin yaratılışını olanaklı kılan yeni teknolojik gelişmeler ve pratiklerin ortaya çıkışı ve yaygınlaşmasıyla birlikte tekil ve sınırlandırılmış beden yerini, “üretilen ve yeniden üretilen bedenlere” bırakmıştır (Blackman, 2008, s. 2). Featherstone (1991), tüketim kültürünün beden üzerindeki etkisine ilişkin olarak, reklamların; dergi, gazete, televizyonda yer verilen imajların ve bu imajlar yoluyla tüketici konumunda bulunan bireylere gönderilen mesajların önemli bir faktör olduğunu ileri sürmektedir. Buna paralel bir biçimde Bordo da (1995, s. 170), medyanın gelişimiyle birlikte, özellikle kadınlığın görsel bir inşa sürecine girdiğine dikkat çekerek, medyada yer alan imajlar aracılığıyla “hangi kıyafetlerin, bedensel biçimin, yüz ifadesinin, hareketin ve davranışın gerekli olduğunun bireylere aktarılmakta” olduğunu ifade etmektedir. Featherstone’a (1991) göre reklam ve tüketim kültürü betimlemeleri içinde, gençlik, güzellik, enerji, fitness, hareket, özgürlük, çekicilik, alışılmamışlık, lüks, haz, eğlence gibi konuların sürekli olarak yinelenmektedir. Tüketim kültürü alıcılarından tamamen tetikte, enerjik, hesapçı olmalarını ve tüketim kültürünün sağladığı olanaklardan sınırsızla faydalanmalarını talep etmektedir; “durgunluğa, alışılmışlığa ya da tekdüzeliğe yer yoktur” (Featherstone, 1991, s. 174). Bireyler, bedenlerini kusursuzlaştırma arayışı içinde sürekli kendilerini denetlemektedir. Bu bağlamda beden, dönüşümün ve değişimin temel alanı haline gelmiştir ve estetik ameliyatları, biyo – teknolojiler gibi teknolojik gelişmelerin yanında yaygınlaşan, kimlik oluşumu ve benlik ifadesini içeren, dövme ve piercing gibi beden pratikleri bu amaca hizmet etmektedir. Başka bir ifadeyle beden, tüketimin ve tüketim üzerinden oluşturulan benlik kimliği için giderek artan merkezi bir öneme sahip olmaya başlamıştır (Shilling, 1993; Blackman, 2008; Featherstone, 1991).

Modernitenin üreten bedenleri yerini, postmodern dönemin tüketen bedenlerine bırakmasıyla birlikte beden modifikasyonları tüketim kültürü içinde büyük bir önem kazanmıştır. Bununla birlikte, tüketim kültürü içinde oluşturulan sağlık, diyet, güzellik, çekicilik, estetik gibi bedensel idealler bedeninin feminen özelliğini ön plana çıkarmakta ve özellikle de kadın bedenini hedef almaktadır (Nazlı, 2009). Davis (2008), tüketim kültürü içinde bir beden modifikasyonu aracı olarak özellikle estetik cerrâhisinin kadınlara yöneldiğini ve özellikle de kadın bedeninin eksik ve sürekli olarak dönüştürülme ihtiyacı içinde olan bir varlık olarak inşa edildiğini ileri sürmektedir. Davis (2008) tüketim kültürünün, özellikle de estetik cerrâhisinin, toplumsal cinsiyetler açısından bir eşitlik içinde işlemediğini, estetik amaçlı cerrâhi müdahalelerin “kadınların kadınlıklarını güçlendirdiğini

ancak erkeklerin erkekliklerini güçlendirmedeğini çünkü bu gibi uygulamaların erkekliğin baskın normlarını sembolik olarak ihlal ettiğini” ileri sürmektedir (s. 324). Bununla ilgili olarak iki önemli neden ileri sürülebilir. İlki, görünüşünden şikâyetçi olan erkeklerin kadınsı olarak kodlanması; ikinci de eylem, güç ve kontrolün erkeklikle ilişkilendirildiği kültürel bir formasyonda bedenlerini bir cerrahın bıçağı altına bırakan erkeklerin, bedenlerinin kontrolünü kaybetmesidir (Davis, 2008). Bununla birlikte Immergut (2010), beden tüyü ve erkeklik arasındaki bağın gevşediğini, kadın bedeni gibi tüysüz ve pürüzsüz bir erkek bedeni imajının idealize edildiğini ileri sürerek, medya söylemlerinde tüylü erkek bedeninin problem gibi sunulması bu problemi çözecek ürünler sağlandığını ve bunun, tüketim kültürünün ve piyasanın doğal bir ilerleyişi olduğunu ileri sürmektedir. Sonuç olarak, bedene yönelik pratikler, uygulamalar ve bedensel deneyimler toplumsal cinsiyet temelinde farklılık gösterse de göstermese de şu bir gerçektir ki bugün; tüketim üzerinden kendini ifade eden beden imajı, toplumsal alanda yaygınlık kazanmıştır.

Tüketim kültürü, an için yaşamayı, benlik ifadesini, hareketi ve yaşanan topraklardan uzakta kalan diğer yerlerin egzotikliğini onamaktadır (Featherstone, 1991). Bauman’a (Bauman, 2011, s. 68; Lee, 2005, s. 66’da aktarıldığı gibi) göre geçicilik, durağanlığın karşısında yeni bir değer olarak kendini dayatmaktadır. Bugün değerli olan, hareket halinde olma kabiliyetidir; kim hızlıysa, o kazanır; kim yerinden kıpırdamazsa, kaybeder. Demir atacak çok sınırlı bir alan söz konusudur ve devamlı bir hareket hâli bir zorunluluğa dönüşmektedir (Elliot & Lemert, 2011, s. 32). Sonuç olarak bu durum, sürekli olarak, gerek mekânsal gerek bedensel olarak bir yenilik peşinde olma arzusunun harekete geçirmektedir. Dolayısıyla bireyler, sürekli olarak dolaşımı sağlanan imajların da etkisiyle, bedenleri üzerinde değişiklikler yapmaktadırlar. Bu durum kendini, bazen dövme ve piercing, bazen bedeni şekillendirmeye yönelik yapılan spor, yağ aldırma, estetik ameliyatları, bazen saç şekli, bazen de kıyafet olarak gösterebilmektedir. Ancak önemli olan, tüketim kültürü içinde bütün bu bedensel pratiklerin süreklilik arz etmesidir. Tüketim kültürü dinamiği içinde;

“...ideal olarak hiçbir şey, tüketici tarafından kesinkes benimsenmemelidir, ... hiçbir ihtiyaç tamamen doyurulmuş olarak görülmemelidir, hiçbir arzu nihâî olarak düşünülmez. Tüketim, arzuyla birleştirilmiştir. *Akışkan modernizmde* gündelik yaşamın estetikleştirilmesi, ... gündelik yaşam düzenini doyuran işaret ve imajların hızlı akışına işaret etmektedir. Bu, ... görünüşte sınırsız

yeni nesnelere üreten işaretlerin ve imajların akışkanlığıdır” (Lee, 2005, s. 71).

Dolayısıyla güzel olma arzusu, bireyin sürekli olarak kendini, beden modifikasyonları aracılığıyla dönüştürme arzusunu doğurmaktadır. Ancak bu arzu, hiç bir zaman tam olarak doyurulamaz; sürekli bir yoksunluk ve doyum kısır döngüsü bu sürece eşlik etmektedir. Kişi ne kadar güzel olursa olsun, asla yeteri kadar güzel olamaz (Siebers, 2000, s.2). Bu durum, tüketim kültürünün doğasında var olan bir özelliktir. Tüketimin bir arzu haline gelmesinin yanı sıra, tüketim arzusu da bir arzu halini almıştır. Yani bireyler, tüketim arzusunu arzulamaktadırlar ve bu arzunun arzusu, asla tatmin edilemez bir niteliktedir çünkü eksiklik üzerinde temellendirilmiştir ve tamamlandığı anda eksiklik tekrar gün yüzüne çıkmaktadır (MacCannell & MacCannell, 2004, s. 127). Söz konusu bu arzu zinciriyle birlikte tüketim kültürü, bireyi çevreleyen çelişkiler de içermektedir ve bu çelişkiler, benliğin üretici ve tüketici yönleri arasındaki özdengeyi sağlamayı zorlaştırmaktadır (Bordo, 1995, s. 201). Örneğin; Anoreksik ve obez bedenlerle, kapitalist tüketim kültürü arasında güçlü bir ilişki bulunduğunu ileri süren Bordo (1995), Anoreksiya’da arzunun bastırılmasının, obezitede ise arzuya teslimiyetin ön planda olduğunu ifade etmektedir. O’na göre her ikisi de tüketim kültürü içinde inşa edilen arzunun özelliğidir ve benlik, bununla ilintili olarak ya kontrol altına alınıp bastırılır ya da tam tersi aşırı bir biçimde tüketime yönelir.

Tüketim toplumunun yücelttiği kültürel değerlerle birlikte beden, bireysel sorumlulukların ve kararların tezahür ve uygulama alanı haline almıştır. Sağlıklı, estetik, ince ve çekici bedenlere sahip olmak, hızla yayılan bir proje haline alarak beden imajını kökten etkilemektedir (Yumul, 2012). Featherstone’a (2005) göre beden tüketim kültürü içinde her zaman için dönüşüme ve değiştirilmeye hazır bir nesne olarak sunulmuştur. Görünümün tamamen değiştirilmesinin medyada, reklamlarda ve ışıltılı dergilerde onanması (diyet yapma, egzersiz, kozmetik ve moda rejimleri yoluyla), bireysel bir dönüşüm söylemine sahiptir. Bu söylem, sınırlı ekonomik kaynak ve çabayla bedenin, tüketim kültürünün ortalama gençlik, fit görünme ve güzellik ideallerine dönüştürülebileceğini içermektedir. Featherstone (2005, s. 3), tüketim kültürü içinde bedenin anlamının, işlevinin ve konumunun değiştiğine dikkat çekerek; tüketim kültürünün odağının, bedenin ağır kıyafetler altında gizlenip sınırlandırılmasından, daha hafif giyim ve derinin açığa çıkarılmasıyla görünür yüzeyine kaydığını ifade etmektedir. Odağın bu şekilde yer değiştirmesi, diyeti, incelme rejimlerini, egzersizleri ve vücut geliştirmeyi beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte dövmelerin, bedene yönelik değişen

odağın merkezinde bulunduğu öne sürülebilir. Zira bir beden modifikasyonu biçimi olarak dövme, açığa çıkarılan derinin üzerine, çoğu zaman kalıcı olarak işlenen ve görünür olan bir özellik taşımaktadır.

2.2 Modernizm, Postmodernizm Tartışmaları ve Beden

Bu başlığa yer verilmesinin temel nedeni detaylı bir modernizm ve postmodernizm tartışması yürütmekten ziyade, her iki dönem, yaklaşım ya da paradigmanın kendine özgü, öne çıkan temel sayıltılarından hareketle, bedenın bunlar içinde nerede konumlandırıldığını aydınlatmak ve bedenın günümüzdeki yerini, sosyokültürel olarak tayin edebilmektir.

Modernizmin, 18. Yüzyılda Aydınlanma felsefesi ile birlikte ortaya çıkan bir döneme işaret etmektedir (Barrett, 1997, s. 17.). Söz konusu dönem içerisinde, bilgiye ulaşma konusunda pozitivist bir duruş hâkimdir. Bu bağlamda doğruluğu yansıtan tek bir bilgi vardır ve bu bilgi aynı zamanda, toplumdun topluma, kültürden kültüre değişmez; yani evrenseldir. Mutlak, herkes için geçerli olan bilgiye ulaşmada, akla yönelik büyük bir inancın dışı vurumu söz konusudur (Crotty, 2010, s. 185). Bütün bunlara ek olarak, modernizmin temel paradigmaları içinde, bireyselliklere ve/veya bireysel niteliklere yer yoktur (Kale, 2011, s. 34). Bütün bunlar, toplumsal kurumların normatif yapılarına tâbi olmalıydı. Böylesi bir toplumsal yapılanma projesi, sanat, mimari, edebiyat gibi alanlarda kendini açıkça göstermiştir. Kale'nin (2011) ifade ettiği gibi, bir sanatsal yapıt hangi dönemde ortaya çıkmışsa, o dönemin kalıplarına uygun olmak durumunda kalmıştır ve farklı uluslara ait olmaları bu durumu değiştirmemektedir. Modernizm doktrini içinde, farklılığa, farklılaşmaya, bireyselleşmeye ve çoğulluğa yer yok gibi görünmektedir.

Modernizm kendini, ikili zıtlıklar ve bunların birbirini dışlaması mantığı üzerinden üretmiştir. Burada, birinin diğeri üzerindeki üstünlüğü söz konusudur (Huysen, 1986, s. VII). Bu bağlamda, akıl ve akıl ile ilişkilendirilen her şey, kendisinin karşıtı oluşturan bedenın üzerinde konumlandırılmıştır (Leavy, vd., 2009, s. 261). Başka bir ifadeyle beden, toplumsal olanın dışında, aklın taşıyıcısı, pasif bir varlık olarak konumlandırılmıştır. Beden her zaman vardır, oradadır ancak etkin değildir. Akıl, insanların sahip oldukları yegane değer halini almıştır, akıl ve düşünce, insanın varlığını doğrulayan tek gerçekliktir. Bununla birlikte modernizmde, toplumsal ilerleme, endüstrileşme, üretim, dinin etkisinin insan üzerinden çekilmesi, özgürleşme gibi temel hedefler dikkat çekmektedir. Söz konusu hedeflere ulaşmak için, normatif bir biçim almış davranış tarzları bireylere, toplumsal kurumlarca tek ve uygun

davranış tarzı olarak dayatılmıştır (Ercan, 2003, s 31 - 35). Bu bağlamda, bireysel düzeyde eylemsel farklılıklar, çeşitlilik ve bunların anlamları yadsınmış ve dolayısıyla beden, bu eylemsel farklılıkların merkezinde yer alan bir gerçeklik olarak, sahnenin dışında tutulmuştur. Zira modernizmin, “yaratıcı dürtüleri, kültürel kitle içinde, metalaşma ve kurumsallaşma aracılığıyla yok ettiği” ifade edilmektedir (Smart, 1990, s. 20). Modernizmin, merkezine bireyi yerleştirerek oluşturduğu özgürleşme, eşitlik ve demokrasi vaadinin, bir ölçüde başarısızlıkla sonuçlandığına ilişkin tartışmalar söz konusudur. Endüstrileşme ve toplumsal gelişme arasında kurulan ilişkinin sonucu olarak işçilerin kapitalist üretim ilişkilerinin altında ezilmesi, erkeğin kadın üzerindeki egemenliği ve kadının kamusal alandan dışlanması, artan sömürgecilik ve yerli halkların yok edilmesi gibi gelişmeler bu tartışma konularının arasında yer almaktadır (Barrett, 1997, s. 18). Buradan hareketle modernizmin, bireysel özgürlük ve özerklikten ziyade, bireylerin, bedenlerin ve pratiklerin denetim altına alındığı, kısıtlandığı ve kurumlarca düzenlendiği bir döneme işaret ettiği ifade edilebilir. Dinin etkisinden kurtulan birey, bilimsel bilginin, özel uzmanların, normatif kurumların, endüstrileşmenin ve kapitalizmin etkisi altına girmiştir (Kale, 2011, s. 33). Bu bağlamda beden sınırlandırılmış bir alanda varlık göstermeye çalışmakta ve ekonomik ve politik güçler tarafından denetim altında tutulmaktadır. Zira modernizmle birlikte yükselen endüstrileşme ve üretimdeki artışı sağlamanın yolu bundan geçmekteydi. Artan endüstrileşme ve makinalaşma, onların devamlılığını sağlayacak bedenlere ihtiyaç duymuştur (Berman, 2011, s. 34).

20. yüzyıla gelindiğinde, modernizme bir tepki olarak ortaya çıkan postmodernizmin sıklıkla başvurulan bir kavram olduğu görülmektedir (Kale, 2011, s. 38). Aslında postmodernizmin, modernizme yönelik bir tepki mi, modernizmden kesin bir kopuş mu, yoksa taşıdığı ortak ilgiler nedeniyle aslında modernizmin devamı mı olduğuna ilişkin tartışmalar söz konusudur (Crotty, 2010, s. 184). Bu tartışmaların üzerinde hem fikir olduğu nokta, postmodernizmin, önemli toplumsal dönüşümlerle ilintili olduğudur (Bennett, 2005, s. 33). Söz konusu bu tartışmalar, bu çalışmanın merkezinden bulunmadığından, modernizm ve postmodernizmin farklı dönemlere işaret edip etmediğini irdelemekten ziyade, düşünsel bağlamda gerçekleşen dönüşümlere değinmek ve bu perspektiften bedene yaklaşmak hedeflenmektedir.

Postmodernizm, modernizmin özcü ve bütünleştirici düşünme sistemine karşı çıkmaktadır. Modernizm, kendini, şeylerin oluş biçimleriyle ilgili olarak genelleştirilmiş, kesin doğrular üzerinde temellendirme iddiası taşıırken, postmodern düşünce sistemi, doğru ve gerçeğe ilişkin

bu yaklaşımını terk etmektedir. Kesinlik, bütünlük, süreklilik kavramları, postmodernizmle birlikte, görelilik, muğlaklık, süreksizlik, parçalanma ile yer değiştirmiştir (Crotty, 2010, s. 185; Bennett, 2005, s. 34). Kısaca ifade etmek gerekirse postmodernizm söylemini, çoğulculuğun, çeşitliliğin ve farklılıkların vurgulanıp kabul edilmesi, mutlak ve tek bir doğrunun egemenliğinden ziyade, yoruma açık durumsallıklar içerisinde olgulara yaklaşmak, gerçekliği kendi bütünlüğü ve özgünlüğü içinde ele almak oluşturmaktadır. Söz konusu söylem içerisinde, insanı ruh-akıl/beden ayırımından hareketle ele alan anlayışa yönelik karşı bir duruş söz konusudur (Kale, 2011, s. 38). Bilgi ve gerçeğe ilişkin dikkati çeken bir mesafeli ve şüpheli bir duruş söz konusudur. Buna ek olarak gerçeğin, bir yorum olduğu, doğrunun mutlak değil bireylerin yarattıkları bir inşa olduğu ve bilgiye kültürün ve dilin aracılık ettiği düşüncesi baskındır (Barrett, 1997, s. 19). Bu bağlamda postmodernizmde bir anlam eleştirisi söz konusudur. Gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki sorgulanmakta ve bu ilişkinin her an değişebileceğinin altı çizilmektedir. Vurgu gösteren üzerine yapılmaktadır ve söz konusu gösterenin neyi gösterdiği kesin olmayabileceğinden, gösterilenle ilişkisi incelenmelidir. Benzer bir durum kültürel metinler için de geçerlidir. Kültürel bir metnin işaret ettiği sabit bir anlam yoktur; bilakis, anlam metin ve okuyucu arasındaki etkileşimden doğan bir sürecin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, metnin okunması edilgen bir tüketim eylemi değil, okurun anlam üretme eylemidir (Sarup, 2004, s. 11 – 12). Bütün bu tartışmalar, anlamın bireysel inşasına ve dolayısıyla göreliliğine işaret etmektedir.

Postmodernizm genel olarak bireyci ve parçalanmış bir toplumu (Sarup, 2004, s. 208), akışkan ve karmaşık bir toplumsal formasyonu betimlemektedir. Söz konusu bu akışkan ve karmaşık toplumsal yapı, ileri teknolojik gelişmeleri, dönüşen sınıfsal yapıları, çok farklı sayıda tüketim örüntülerinin yükselmesini ve bunun sonucunda da çok sayıda yaşam tarzının ortaya çıkmasını içermektedir (Rattansi & Phoenix, 2005, s. 99). Daha önce de ifade edildiği gibi postmodernizm söylemi içerisinde, hem sosyo-kültürel hem de bilişsel düzeyde farklılıkların pozitif bir değerlendirilmesi söz konusudur. Modernliğin eşitlik söylemi, farklılık ve çeşitlilikle yer değiştirmiş ve dolayısıyla sınıflandırmadan ziyade, parçalanmalar ve bölünmeler ön plana çıkmıştır. Örneğin, toplumsal cinsiyet tartışmalarında, tek bir kadınlık ya da erkeklik sınıflandırmasından ziyade, her bireyin farklı kadınlık ya da erkeklik örüntülerini deneyimlediğinin altı çizilerek, bireysel performansın önemi vurgulanmıştır (Tijssen 1990, s. 148). Zira, postmodernizm genel anlamda, kimliğin dağılmasını, sabit benlik algısının üzerinde ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmektedir (Crotty, 2010, s. 185).

Değişen düşünce sistemi ve toplumsal dünyanın algısı, bedene yönelik yaklaşımları da etkilemiştir. Beden, kurumların ve uzman bilgisinin baskısını aşabilen, üzerindeki bireysel kontrolün sınırlarının genişlediği, benliğe ve bireysel kimliğe eklenmiş bir varlık olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca buna ek olarak beden, anlamın, toplumsal iletişim ve etkileşimin baş aktörü konumundadır. Modernizmin başlarında, kurumların ve fabrikaların dışında önem arz etmeyen beden, artık toplumsalın merkezinde yerini almıştır. Bu bağlamda, beden üzerinden üretilen anlamların, aidiyetlerin, toplumsal direnişlerin önemli bir aracı olarak, dövme, kıyafet, saç şekli, piercing gibi beden modifikasyonları günümüz toplumlarında özgün bireysel ifadelerin beden üzerindeki tezahürleri olarak değerlendirilmelidir.

Günümüz toplumsal formasyonları içinde bireylerin bedenleri üzerinde hiç olmadığı kadar denetime sahip olması, onu yaygın bir biçimde dövme gibi çeşitli beden modifikasyonlarına baş vurarak değiştirmesi, bunlar üzerinden bireyselliğe yapılan vurgu, benliğin ön plana çıkması ve bunun bazı durumlarda bir direniş aracına dönüşmesi, geçmiş dönemlere kıyasla yeni bir durum olarak ele alınabilir. Bu yeni durum bazı sosyal bilimciler tarafından postmodernizm olarak kavramsallaştırılmaktadır. Best ve Kellner (2011) Bell'in postmodern çağı "içgüdü'nün, dürtülerin ve istencin zincirlerinden boşanması" olarak yorumladığını ifade etmektedir (s. 28). Bu bağlamda, söz konusu dönem içerisinde, başkaldırıları gündelik yaşam içerisinde kendine bir yer bulmakta, aşırı bireyselci ve hedonistik bir yaşam tarzı baş göstermektedir (Best & Kellner, 2011).

Popüler kültürün, kitle kültürünün ve piyasa koşullarının beden üzerindeki bireysel özerkliği tartışmalı kıldığı gerçeği yadsınamasa da; eğer kimliklerin, benliklerin, anlamın ve bireysel ifadelerin çoğulluğu, farklılığı ve özgünlüğü kabul ediliyorsa, bireylerin bedenleri üzerinden deneyimledikleri pratiklerin bu noktadan hareketle önemli mikro sosyolojik verileri barındırdığı da unutulmamalıdır. Bu bağlamda, bedensel bir pratik olarak dövme, beden üzerinden dile getirilen hem kişisel hem de toplumsal ifadelerin özel bir biçimini oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle beden aslında, kültürel ve politik ifadenin kendini açığa vurma alanıdır ve yakından bir incelemeyi gerektirmektedir. Turner (2008)'in da ifade ettiği gibi; "eğer beden sosyolojisi, sosyolojik tartışmayı biçimlendirmede ileride önemli bir role sahip olacaksa, politik ve bedensel arasındaki ilişkiyi, başlıca bir araştırma odağı olarak benimsemelidir" (s. 1).

2.3 Bir Anlam Üretme Aracı Olarak Beden ve Kimlik

Bedenin nasıl düşünülmesi gerektiğine ve daha geniş toplumsal yapı ile nasıl bir ilişki içinde olduğuna yönelik çeşitli kuramsal yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Bu bölümdeki birincil amaç söz konusu bu farklı yaklaşımları tartışmak olmasa da kısa bir biçimde, temel olarak hangi temel noktalara işaret ettiklerine değinmek faydalı olacaktır.

Shilling (2005), bedene yönelik başlıca üç sosyolojik kuramsal yaklaşımdan söz etmektedir. Bunlardan ilki düzenlenmiş bedenlerin sosyal yapısalcı incelemeleri; ikincisi, yaşayan bedenlere yönelik eylem ve fenomenolojik yaklaşımlar ve üçüncüsü de bedenin, yapılaşma kuramı çerçevesinde ele alınışıdır. Bütün bu yaklaşımların hepsi, bedenin toplumsalla olan çok boyutlu ilişkisini ortaya koymada farklı kuramsal perspektifler sağlamaktadır.

Yapısalcı kuram bedeni, yönetici güçler tarafından tamamen kuşatılmış, sınırlandırılmış ve yönlendirilmiş bir konuma yerleştirmektedir. Başka bir ifadeyle beden ve toplum arasındaki ilişkide tarafların ikisi de eşit derecede öneme sahip değildir. Bundan ziyade beden, toplum için bir konum teşkil etmektedir ve önemli olan, “sosyal sistemlerin, bireyler üzerinde, sınırlandırıcı ve şekil verici etkilerini nasıl bıraktıklarının araştırılmasıdır” (Shilling, 2005, s. 49). Dolayısıyla vurgu, toplumsal yapıların ve normların, beden üzerindeki gücü üzerinedir ve bu perspektiften birey, aktif olarak toplumun inşasına yaratıcı bir biçimde katılmaya muktedir değildir. Yapısalcı kuramın tersine, bedene yönelik fenomenolojik yaklaşımda beden, öznenin, benliğin, deneyimin ve toplumun kaynağı olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda, odaklanılması gereken nokta, sosyal eylem ve yaşam deneyimleri olmalıdır. Bununla birlikte ve son olarak yapılaşma teorisi içinde beden, ne yapıdan tamamen bağımsız ne de tamamen ona tâbidir. Yapılaşma kuramına göre, özne ve sistem arasında keskin bir ayrıma giden yaklaşımlar, beden ve toplum arasında ilişki kurulamaz bir düalizme neden olmaktadır. Bu düalizm, eylemin bedensel temellerinin ve yapının, birbiri içinde somutlaştığının görülmesi önünde bir engeldir (Shilling, 2005, s. 60). Dolayısıyla, beden ve toplumsal yapı arasında sürekli bir etkileşimden söz edilebilir. Başka bir ifadeyle bedeni, salt toplumsal yapı tarafından kuşatılmış ve sınırlandırılmış bir nesne olarak düşünmekten ziyade, bedenin aktif ve üretici yönlerini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Özetle ifade etmek gerekirse bedenler, hem toplumsalın hem de aynı zamanda bireyselin merkezine konumlanmış bir projedirler. Yumul (2012), toplumsal bir proje olan beden

bağlamında, bedenın tarih boyunca, gerek dünya gerek Türkiye ölçeğinde, insan gruplarının ve/veya ırkların sınıflandırılıp, hiyerarşik olarak sırlanmasına hizmet etmek amacıyla bir araç olarak kullanıldığına dikkat çekmektedir. Beyaz bedenin siyahtan üstün olduğu düşüncesi, Hitlerin saf bir Alman ırkı yaratabilmek adına, başta Yahudiler'den olmak üzere, sakat, eşcinsel ve zihinsel engelli bireylerden arınma girişimleri; Türkiye ayağında da fiziksel, zihinsel ve ahlâki açıdan en altta konumlandırılanların evlenmeleri ve üremeleri üzerinde önemler alınmış olması, bedenin, sınıflandırma ve ötekilik ilişkileri bağlamında önemli bir konum teşkil ettiğini gösteren örneklerdir (Yumul, 2012). Yumul (2012, s. 93), Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında, "çağdaşlaşma" projesinin bir parçası olarak bedenin, yeniden tasavvurundan, son dönemlerde büyüyen ve ideolojik bir çatışmanın sembolik bir yansıması olan başörtüsü tartışmalarından ve beden üzerinden yaratılan Beyaz Türk ve Siyah Türk ayrımından hareketle bedenin, toplumsal ve kamusal bir proje olduğuna dikkat çekmektedir. Bütün bunlara birlikte beden, aynı zamanda, bireyin kendi istekleri, arzuları ve hedefleri doğrultusunda üzerinde söz sahibi olduğu bireysel bir projedir ya da böylesi bir beden imajı üzerine yapılan vurgu oldukça fazladır. Bireyler, bedenlerinin sorumluluklarını ele almıştır ve beden kendilik ifadesinin birincil bir alanını teşkil etmektedir. Yumul'un (2012) da ifade ettiği gibi; "görüntümüzle yargılandığımız günümüz dünyasında, kimlik ve görünüm arasındaki ilişki, benlikle ilgili konuların alt metnini oluşturuyor" (s. 94).

Bu noktada, beden ve tüketimin bir çıktısı olarak onun üzerinden görünürlük kazanan göstergelerin toplumsal anlamlarına ve bireysel kimliklerle olan ilişkisine dikkat çekmek önem arz etmektedir. Veblen (2005), bireylerin, gündelik yaşamın karşılaşma alanlarında, toplumsal konumlarına ilişkin kimliklerini tüketim üzerinden inşa etmelerini şu şekilde aktarmaktadır:

"... Kişinin komşuları genelde sosyal bakımdan komşu hatta tanıdık bir değıldir ve yine de onların olumlu kanaatleri yüksek derecede fayda sağlar. Kişinin, günlük hayatındaki bu antipatik gözlemciler üzerinde maddi yeteneğini vurgulamasının tek pratik aracı, ödeme yeteneğinin vazgeçilmez gösterimidir... Bu geçici gözlemcileri etkilemesi ve onların gözlemi altındayken kişinin kendinden memnuniyetini sürdürmesi için bu kişinin maddi gücünün imzasının, çevredekilerce okunabilecek harflerle yazılmış olması lazımdır..." (s. 68).

Beden, doğumla birlikte dünyaya gelen, yalnızca biyolojik bir oluşum değildir. Bedenin yalnızca biyolojik bir varlıktan ibaret olmadığını ifade etmek, biyolojik bedenin önemini indirgemek anlamına gelmemektedir. Bundan ziyade amaç, onun biyolojik bir varoluştan öte bir şeye işaret ettiğine dikkat çekmektir. Zira, beden ve kültür arasında son derece derin bir bağlantı söz konusudur çünkü insan bedeni, duruşu ve görsel-işitsel ifadesiyle sembolik bir dünya açılan “iletişimsel” bir bedendir (O’Neill, 2004, s. 4).

İnsanlar, basit bir biçimde statik bir bedene sahip değildir; bundan ziyade hayat döngüleri içinde bireyler, bedenleri ile ilgilenir, bedenleri vasıtasıyla yaşam deneyimleri edinirler. Bunun da ötesinde, “doğal” bir bedenden söz etmek imkânsızdır (Pitts, 2003, s. 29). Bu bağlamda Turner (2011, s. 273) nesnel bir bedenden söz edilebilse de, sosyolojik çalışmaların bedenin deneyimlerine, yaşanışına, bedenliliğe veya bedenleşmeye yoğunlaşması gerektiğini ileri sürmektedir. Zira; beden, birey, benlik ve toplumsal yapı arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Bireyler arası toplumsal etkileşim, sembolik bir sistem aracılığıyla üretilmekte ve yeniden üretilmektedir. Bu sembolik sistemin temel aracı, cisimleşmiş pratiklerin alanı olarak bedendir. Bu noktadan hareketle, boyama, koku sürme, süsleme, saç kesimi ve giyinme, yıkanma, skarifikasyon, dövme ve piercing yaptırma, kapanma ve gizleme gibi çeşitli beden modifikasyonlarının, sosyal gerçekliğin yaratılmasında önemli rol oynayan bedensel pratikler olarak detaylı biçimde incelenmesi gerekmektedir (O’Neill, 2004).

Foucault (Foucault, 1988; Best & Kellner, 2007, s. 83; Urhan, 2010, s. 72’de aktarıldığı gibi), öznelerin kendi kimliklerini ve benliklerini, benlik teknolojileri aracılığıyla aktif olarak inşa ettiklerini ileri sürmekte ve öznelerin, tahakküm altına alınmış ve nesneleştirilmiş salt iktidarın ürünleri olmadığına dikkat çekmektedir. Bu bağlamda beden, Foucault’un düşüncelerinde de bireysel benlik ve kimlik için merkezi bir konum teşkil etmektedir. Foucault (1988), benliğin yaratılmasında etkin biçimde harekete geçirilen benlik teknolojilerini;

“Bireylerin, kendi araçları ya da diğerlerinin yardımıyla; bedenlerinde, ruhlarında, düşüncelerinde, davranışlarında ve varoluş biçimlerinde; kendilerini, belirli seviyede bir mutluluk, saflık, bilgelik, mükemmellik ya da ahlâksızlık durumunu elde etmek için dönüştürmek amacıyla belirli sayıda işlemleri gerçekleştirmelerine olanak tanıyan *pratikler*” (s. 18).

olarak tanımlamaktadır.

Günümüz toplumunda beden, yukarıda sözü edilen modifikasyonlar yoluyla estetikleştirilmeye açık sonsuz bir alan olarak ele alınmaktadır. Bununla birlikte beden ve benlik arasında güçlü bir bağ söz konusudur ve beden yoluyla gerçekleştirilen benlik modifikasyonu, bir tarafıyla özgürleştirici diğer bir tarafıyla da sınırlandırıcıdır. Şöyle ki; dövme ve piercing gibi uygulamalar kişiyi bireyselleştirmeye hizmet eden uygulamalardır ve kişinin benzersizliğine işaret ederler ancak bununla birlikte söz konusu bedensel pratiklere yönelik arzu, tüketim kültürü tarafından yönlendirilmektedir (Siebers, 2000). Ancak daha önce de ifade edildiği gibi, piyasanın bireyler üzerindeki yönlendirici gücüne yönelik aşırı vurgu, bireylerin bedenleri üzerinden yarattıkları anlamları, etkileşimleri, beden, benlik ve kimlik arasındaki ilişkide bireyin kendisinin aldığı aktif rolün derinliklerini çözümlemenin önünde bir engel teşkil etmektedir.

2.3.1 Benlik, Kimlik ve Beden

Daha önce ifade edilenlerden ve aktarılanlardan yola çıkarak, benlik, kimlik ve beden arasında anlamlı bir ilişki olduğu ileri sürülebilir. Zira, bedeninin niteliği, onun güzelliğine atfedilen görece kültürel anlamlar, ağırlığı, uzunluğu ve engellilik durumu gibi bir takım özellikler, hem bireyin kendi benliğini ve kimliğini inşası hem de benliğe yönelik toplumsal tepkiler üzerinde etkilidir. Dolayısıyla beden, benliğin sembolü olduğu gibi aynı zaman onun belirleyicisidir (Synnott, 2002, s. 2). Günümüz toplumsal yapısını içinde beden ve bedensel nitelikler aracılığıyla ifade edilenler, açığa çıkarılanlar ya da bunlar üzerinden ilerleyen etkileşim, tek, durağan veya sabit bir benlik ve kimlikten büyük oranda söz edilemeyeceğini göstermektedir. Dolayısıyla, benlik ve bireysel kimliğe ilişkin önceleri görece sabit olan anlam, artık muğlaklık sınırlarında dolaşmaktadır. Negrin'in (1998) ifade ettiği gibi;

“Postmodern öncesi dönemlerde, kılık kıyafet ve onun işaret ettiği arasında, net ve açık bir ilişki vardı. Temel olarak kılık kıyafet, doğa tarafından sunulduğu düşünülen toplumsal ayrışmayı yansıtmaktaydı. Böyle bir durumda, kıyafetleri taşıyanların toplumsal statü ya da rolleri, giydikleri üzerinden ortaya çıkarılabilmekteydi. Ancak modernitenin gelişmesiyle birlikte ..., bir kimsenin kılık kıyafeti üzerinden toplumsal konumunu saptamak giderek zorlaşmaya başlamıştır. Çoğu zaman bireyler, kendilerinin gerçek toplumsal konumlarını gösteren giysiler giymekten ziyade,

konumlarını arzu ettikleri kişilerin kılık kıyafetlerini benimsemektedirler” (s. 21).

Bu durum, artık bedensel görünüm ve bireysel kimlik arasındaki bağın zayıfladığına işaret etmekten ziyade, daha fazla iç içe girerek, eskisine oranla daha karmaşık bir yapıya büründüğünü göstermektedir. Synnott (2002, s. 2), beden ve benlik arasındaki ilişkinin, bedensel değişiklikler söz konusu olduğunda çok daha yoğun olduğuna dikkat çekmekte ve bedende meydana gelen değişikliklerin, benliği de değiştirip dönüştürdüğünü ifade etmektedir. Bireysel benlik ve kimlik, bireyin bedeni üzerinde gerçekleştirdiği düzenlemeler ve değişiklikler ile bağlantılı bir biçimde, durağanlıktan uzak, sürekli olarak değişebilen bir özellik sergilemektedir. Dolayısıyla tek bir gerçek benlikten ziyade, üretilen benlik ve kimliklerden söz etmek daha doğru olacaktır. Beden üzerinden inşa edilen bu benliklerin hiç biri, bir diğerinin üzerinde, ondan daha değerli ya da daha gerçek değildir. Çerçeveyi biraz daha genişletmek gerekirse, genel olarak tüketim ve benlik kimliği arasında oldukça yakın bir ilişki olduğu, tüketilen ürünlerin ve tüketim örüntülerinin, bireyleri belirli bir toplumsal konuma yerleştirirken, kim oldukları sorusuna da yanıt verdiği ifade edilebilir. Dolayısıyla, seçilen boş zaman aktivitelerinden, kullanılan arabaya; ev dekorasyonundan yeme içme tercihlerine ve bedenlerin bireysel olarak modifikasyonuna kadar geniş bir perspektifte değerlendirilebilen tüketim pratikleri, bireyin hem kendi benlik kimliğini oluşturup güçlendirmesine hem de diğerlerinin söz konusu bireyle ilgili çıkarımlarda bulunmasına hizmet etmektedir (Solomon; Rablot, 2004, s. 148). Bu bağlamda, giyim kuşam, saç şekli, piercing ve dövme gibi dış görünüşte doğrudan bir dönüşüm yaratan beden modifikasyonları önem kazanmaktadır. Negrin’in de (1998) ifade ettiği gibi; “Bir kimsenin görünüşünden bağımsız gerçek bir benlik yoktur... Postmodern benliğe ilişkin olarak, dış görünüş gerçeği maskeleyemez; bilakis, gerçeğin kendisidir” (s. 24 – 25). Yani, beden üzerinden işleyen bireysel bir benlik ve kimlik inşası sürecinde, bedeninin donatılmasında harekete geçirilen araçların sembolik anlamlarının çokluğu, gerçeklikten uzaklaşmaya işaret etmemektedir; bilakis, kimlik ve benlik, çoğu zaman bağlamından koparılmış olsa da, bu sembolik anlamlar üzerinden oluşturulmaktadır. Baudrillard (2008), semboller veya imgelerin bugün, orijininin kopmuş halde olduğunu ileri sürmekte ancak aynı zamanda da bunların, gerçeğin üretiminde kullanılan ve hatta gerçeğin yerine geçen yegâne araçlar olduğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle bedeninin, çeşitli, aynı anda birden çok anlamı taşıyabilen, benliğe ve kimliğe farklı yönlerden eklemlenmiş sembollerin ve göstergelerin bir araya getirilebildiği geniş bir alanı temsil ettiği ifade edilebilir.

Benlik, basit bir inşa değildir. Birden fazla ve uygun olan durumlar altında ortaya çıkan çoklu bir benlikten söz edilebilir. Bu bağlamda benlik, kamusal ve özel benlik olmak üzere ikiye ayrılabilir. Kamusal benlik, bireyin dışındaki diğerlerinin de varlığında ortaya çıkarılan ve insanların, söz konusu kişiye yükledikleri nitelik ve kişisel özelliklerle şekillenen benliktir. Özel benlik ise, bireyin görece daha yakın olduğu sınırlı bir gruba kendini samimi bir biçimde açmasıdır (Romanienko, 2011, s. 3). Burada yapılan kamusal ve özel benlik ayrımı, aynı zamanda kamusal ve özel beden ayrımını ve dolayısıyla, bedenin kamusal alandaki sunumunu, kültürel olarak bedene ve onun çeşitli biçimlerine yüklenen anlamları ve buradan hareketle oluşan, bedenlere yönelik olumlu/olumsuz tepkileri de gündeme getirmektedir. Örneğin obez bedenler, doyumsuz, bencil, tembel, kontrolsüz ve iradesiz olarak görülmektedir. Bununla birlikte obez bireyler, yanına oturmaktan kaçınma, acımasızca mizah konusu edilme vb. toplumsal bir dışlama ve ötekileştirme mekanizmasının da hedefi olabilmektedirler (Bordo, 1995, s. 202). Dolayısıyla kamusal alandaki bütün bedenlerin, eşit bir toplumsal değerlendirmeye ve değere sahip olmadığı ileri sürülebilir.

Özetle beden ve bedene yapılan çeşitli biçimlerdeki müdahaleler, salt bireyin cisimleşmiş varlığı üzerinde gerçekleştirilen görsel değişiklikler değildir. Bütün bu bedensel pratikler, aynı zamanda belirli sosyo – kültürel gerçekliklere işaret ederek toplumsal yaşamın etkileşimsel yapısı içinde anlam kazanmaktadır. Thomas'ın da (2014) ifade ettiği gibi, beden üzerinde yapılan sayısız modifikasyonların, etkilemek, çekici görünmek, güç kazanmak, özgüven sağlamak, korku vermek, ürkütme vb. gibi motivasyonları bulunabilir ancak çok daha önemli olan nokta şudur ki bedenin kendisi “insan yaşamının temeli, bireysel ve kolektif varoluşun taşıyıcısı, ... belirli toplumsal kimliklerin ve benzer biçimde bireyselliğin taşıyıcısıdır” (Thomas, 2014, s. 14).

Dövme, piercing ve diğer beden modifikasyonları hem özel benliği hem de kamusal benliği tanımlamaktadır. Başka bir ifadeyle, dövme özelinde devam etmek gerekirse; bir beden modifikasyonu olarak dövme, bireyin kimlik inşasında hem özel ve samimi kişilerce paylaşılması hem de kamusal alanda açık ve muhalif bir biçimde sergilenmesi bağlamında önem arz etmektedir. Bireyler, böylesi bir sembolik etkileşim aracılığıyla kendi kimliklerinin inşasına katkıda bulunup onu diğerlerine sunma olanağı bulabilmektedirler. Dövme aracılığıyla bedenin modifikasyonu ve söz konusu bedenin kamusal sunumu, çeşitli etkileşim ve iletişim biçimlerini harekete geçirmektedir. Bir taraftan birey, hem bireysel hem de

kolektif olarak ortaya çıkabilen bir kimlik inşa ederken, bir taraftan da kamusal alanın kültürel süzgecinden geçmektedir. Başka bir ifadeyle dövmeli bir beden,

2.3.2 Beden Modifikasyonlarının Toplumsal ve Bireysel Anlamları

Beden modifikasyonu kavramı, estetik ameliyatları, piercing'i, dövmeyi, damgalamayı, kesik atmayı, bedenin görünümünü ve biçimini değiştirmek için bedenin bağlanması, makyajı, belirli tarzda giyilen kıyafetleri ve vücut içine yerleştirilen maddeleri içeren uzun bir pratikler listesine işaret etmektedir. Bu pratikler listesi, kesme, delme ve bağlama araçlarının kullanılmasıyla, beden yüzeyinin direkt olarak işlenmediği biçimleri içeren, jimnastik, vücut geliştirme, anoreksiya ve diyeti de katarak genişletilebilir. Genellikle çok daha yavaş bir süreci içeren, bedenin genişlemesi ya da küçülmesi, şişmanlık ya da kaslı olmak gibi sadece uzun zaman dilimi sonrasında gözlenebilir olan dışsal etkilere sahip bu pratiklerde dış beden, çeşitli egzersizler ve diyet rejimleri yoluyla dönüştürülmektedir. Bedenlerin, bireysel kimliklerin inşası için söz konusu pratikler aracılığıyla yönetimi ve değişimi, büyük bir çoğunluk tarafından deneyimlenmektedir (Romanienko, 2011, s. 1; Featherstone, 2005, s.1; Malacrida, 2008, s. 305). Yukarıda sözü edilen beden modifikasyonu ile ilgili tekniklerdeki gelişmelerle birlikte beden, kişisel arzuların yönlendirmesine bağlı olarak değiştirilip dönüştürülebilen bir alan haline almıştır. Bütün bu gelişmeler, var olan beden algısı üzerinde köklü değişikliklere yol açmıştır. Bu bağlamda; bedenin salt biyoloji tarafından belirlenmiş olduğu düşüncesi büyük oranda terk edilmiş ve ona yönelik aşılabilir olarak düşünülen sınırlar da ortadan kalkmaya başlamıştır. Dolayısıyla ve sonuç olarak beden, sürekli biçimde yeniden inşa edilmeye açık, üzerinde bireysel inisiyatifin yoğun olarak hâkim olduğu kültürel bir yapı olarak algılanmaktadır (Negrin, 2008, s. 13).

Beden, bireylerin kendilerini diğerlerine sundukları ve kendi dışındaki dünya ile iletişime geçtikleri birincil bir alanı teşkil etmektedir. Bu alan, aynı zamanda, kişinin ve onun dışındaki diğerlerinin de kontrolüne ve denetimine açık durumdadır. Bireyler, bedenleri üzerinde gerçekleştirdikleri modifikasyonlarla, benimsedikleri tarzlarla, kıyafet ve duruşlarıyla belirli anlamları aktif olarak üretmektedirler. Üretilen bu anlamlar, bazen mevcut koşullara yönelik bir direnişi içerdiği gibi bazen de onunla iş birliği içinde olup onun yeniden üretimine katkı da sağlıyor olabilir. Dolayısıyla beden, üzerindeki bireysel seçimleriyle, politik anlamlarla yüklüdür. Featherstone (2005), bir çok beden modifikasyonunun ortak noktasının, kişinin bedeni üzerindeki kontrolünü ele alma, habitusun katı oluşumunu ve sınırlarını aşma ve beden doğallığına karşı bir duruş sergileme duygusu olduğunu ileri sürmektedir. Burada; bir şekilde

bedenin sahipliğini eline alan, bu andan itibaren de kimliğin görünür bir işaretini taşıyan bireyin, bedeni üzerindeki kontrol duygusu söz konusudur. Ancak beden, daha öncede ifade edildiği gibi, daha geniş toplumsal ve kültürel yapıdan ayrı bir biçimde ele alınamaz. Çünkü beden, bütün bireyselliğine rağmen, yapıyla ve o yapının içindeki diğerleriyle olan etkileşimsel ağ içerisinde anlamlıdır. Bu noktada bireysel beden ve kamusal beden ayrımının altını çizmek önemli görünmektedir. Zira bedene bireysel olarak kazandırılan görünüm ve onun toplumsal gündelik yaşam içindeki sunumuyla; kamusal beden algısı ve imajını meydana getiren, bedenin nasıl kullanılacağına ve sunulacağına dair kültürel normatif kurallar arasında çatışmayı ve/veya uyuşmayı içeren bir ilişkisellik durumu söz konusudur. Beden, toplumsal sınırlandırmaların aşıldığı bir alan olabildiği gibi; aynı zamanda toplumsal denetimin nesnesidir ve kültürel yapının birey üzerinde meydana getirdiği baskının ağırlığına bağlı olarak, yapının beden üzerindeki söz sahipliğinin yoğunluğu ve kapsamı da değişmektedir. Örneğin; dar pantolon giymek ve uzun saçta sahip olmak bir çok Batı ülkesinde oldukça yaygın bir giyiniş tarzı iken; aynı kıyafetler ve beden formu, Irak'da eşcinsellikle ilişkilendirilerek şeytani olarak damgalanabilmekte ve hatta söz konusu tarza sahip olanlar öldürülebilmektedir. Bedenler üzerindeki toplumsal baskı, bireysel tercihlerin önüne duvar örerek, kişileri, söz konusu baskının hedefi olmaktan sakınmak için görünüşlerini buna göre düzenlemeye mecbur bırakabilmektedir (“Dying for Style”, n.d.).

Yapılan bir çok çalışma (Klesse, 2008; Le Breton, 2010; Monaghan, 2005; Weitz, 2008; Pitts, 2003; Gans, 2000; Mun vd., 2012; Thomas, 2014; Sweetman, 1999; Wohlrab vd., 2007) göstermektedir ki bireylerin baş vurdukları beden modifikasyonları çok çeşitli nedenlere bağlı olabilmektedir. Bedensel olarak pratik edilen bir dizi, ana akım olarak kavramsallaştırılabilen modifikasyonlar salt estetik kaygılarla, bedeni güzelleştirmek ve popüler olana uyum sağlamak için gerçekleştirilirken; bazı modifikasyonlar, bireyin hem kendine hem de bir gruba yönelik aidiyetini (Le Breton, 2010), direnişi ve toplumsal bir hoşnutsuzluğu dile getirmek için ve buna ek olarak, bireysel bir benlik kimliği inşasına hizmet etmek üzere deneyimlenebilmektedir. Bununla birlikte, dövme örneğinde ve ileride de daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacağı gibi, özel tek tip bir beden modifikasyonu bile kendi içinde, bireyin bedeni ile kurduğu ilişki ve onu daha geniş kültürel yapı içinde konumlandırışına bağlı olarak farklı anlamlara işaret ediyor olabilir. Örneğin vücut geliştiriciler üzerine yapılan bir araştırmanın (Monaghan, 2005) sonucu, bir beden modifikasyonu biçimi olarak vücut geliştirmenin, kaslı bir bedene sahip olmaya yönelik çabanın tek tipleştirici bir sonucu olmadığını ve bu türden bir modifikasyonun anlamının, bireyin kendi bedeni ve onu

algılayanlardan meydana gelen dış dünya ile kurduğu ilişkiye son derece bağlı olduğuna işaret etmektedir. Benzer şekilde Gans (2000), piercing yaptırılanlar üzerine yaptığı araştırmasında, bireylerin deneyimlediği benzer beden modifikasyonlarının anlamlarının, tamamen özgün ve birbirinden farklı olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda “beden, sosyal dünyada var olan objektif bir gösteren değil; zaman ve mekanın durumsallığına bağlı, aktif, cisimleşmiş duyarlı bir var oluşturmaya” (Monaghan, 2005, s. 238). Dolayısıyla söz konusu bu durumsallık, beden üzerinde gerçekleştirilen pratiklerin, farklı toplumsal bağlam ve biçimlere göre çeşitli anlamlarla yüklenmiş olabileceği anlamına gelmektedir. Beden, tarihin geçmiş dönemlerinden bu yana sürekli olarak farklı amaç ve anlamlarla donatılmış modifikasyonlarının uygulama alanı ve sembolik iletişimin temeli olmuştur. Ruiz (2001), Antik Mısır’daki saç, sakal, beden tıraşlanması gibi beden pratiklerinin genel ve istisna anlamlarından örnekler vererek, beden modifikasyonlarının belirli bir kültürün sembolik iletişim ve etkileşimindeki önemini ortaya koymaktadır. Örneğin, Antik Mısır’da peruk, hem kadınlar hem de erkekler tarafından yaygın olarak kullanılan bir beden modifikasyonu aracıydı ve statü göstergesi olmasının yanında, güneşin sıcağından ve böceklerden korunmanın da pragmatik bir yoluydu. Bununla birlikte, beden saflığını bozduğu düşüncesiyle, din adamları tarafından kullanılmamaktaydı. Benzer biçimde söz konusu dönemde sakal, bazı istisnaların dışında, uygarlaşmamış vahşilerin bir işareti olarak çekici bulunmuyor ve kirliliği sembolize ediyordu. Bedenin temizliğine fazlaca önem atfedilen Antik Mısır’da, beden kokusunun önlenmesine yönelik kullanılan parfümler, lüks bir tüketim ürünüydü ve dolayısıyla sınıfsal bir özelliğe sahipti (Ruiz, 2001). Bütün bu örnekler, beden ve onun düzenlenişinin, kültüre bağlı olarak değiştiğini ve kültür ürünlerinin tüketiminin, gündelik yaşamın sembolik dünyası içinde önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Geçmişte, bireylerin sahip oldukları ve kullandıkları metâlar, çoğunlukla söz konusu kişilerin kimliklerinden ziyade toplumsal konumlarına göndermede bulunmaktaydı. Ancak mevcut dönem içerisinde bir kimsenin kimliği, tüketim üzerinden oluşturduğu imaj üzerinden tanımlanmaktadır (Negrin, 2008, s. 14). Dolayısıyla, giyilen kıyafet, saç şekli, renk seçimi, dövme ve piercing gibi beden modifikasyonları, belirli bir sınıfsal veya toplumsal pozisyona işaret etmekten ziyade, bireysel ifade ve kimliğin beden üzerindeki metinleri olarak varlık göstermektedirler. Örneğin dövme, geçmiş dönemlerde sınıfsal ya da mesleki bir işaret olarak hizmet ederken günümüzde, bu anlamından çok büyük oranda sıyrılmıştır. Her hangi bir meslek ya da sınıf gözetmeksizin dövme, herkes tarafından, çeşitli amaçlar doğrultusunda pratik edilmektedir. Benzer biçimde, kıyafet seçimi ve tarzların kesin bir toplumsal

konumlanışa ya da duruşa işaret ettikleri görüşüne de şüphe ile yaklaşılmalıdır. Zira pazar içinde tüketiciye sunulan ürünlerin büyük orandaki çeşitliliğiyle birlikte bireyler, diledikleri sonsuz sayıdaki alternatif tüketim ürününü bedenleri üzerinde bir araya getirme ve bunun üzerinden bir anlam ve benlik yaratma konusunda hiç olmadıkları kadar geniş bir manevra alanına sahiptirler. Bedensel görünüş üzerindeki söz konusu bu çeşitlilik yukarıda söz edilen anlam belirsizliğini, kesinsizliği ve muğlaklığı doğurmaktadır (Kaiser vd., 1991). Başka bir ifadeyle, bir bağlam içerisinde belirli bir anlama gelen materyaller, farklı bir bağlam içerisinde de kullanılabilen veya birbirinden çok farklı anlamlara gelen işaretler yan yana getirilebilmektedir. Takım elbiseyle birlikte spor ayakkabının giyilmesi ya da ortaya çıktığı dönemdeki anlamından sıyrılan punk saç şeklinin, moda halini alarak herkesin kullanımına açık hale gelmesi bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Örneğin; daha açıklayıcı bir duruma getirmek gerekirse, takım elbise saygın ve conformist bir erkek kıyafetini teşkil etmekte; buna ek olarak takım elbise de diğer giysiler gibi taşıyıcısıyla ilgili mesajlar iletmektedir ve bunlar arasında dürüstlük, rasyonellik, ciddilik ve disiplin sıralanabilir. Bu bağlamda takım elbise, itibar ve işe yönelik, ciddiyet ve bütün bunların yanında erkeklik sembolü olan bir giysidir (Honeyman, 2002, s. 428). Buna karşılık genel olarak spor giyim özelde de spor ayakkabı, gündelik kullanım içinde hem fiziksel olarak hem de yaşam tarzı açısından rahatlığa işaret eden (Yee & Sidek, 2008, s. 222), ciddi ve resmi olanın sınırları dışında konumlandırılmış; hatta ‘gayri resmi’lik ve ‘ciddiyetsizlik’ atfedilen bir kıyafettir. Karşıt anlamların taşıyıcısı olan iki farklı giysi, beden üzerinde bir araya getirilmiş hatta bir dönem moda hâlini bile almıştır. Burada dikkati çeken, sembollerin anlamlarının boşalmasından ziyade, bireylerin bunlar üzerinden farklı anlamlar inşa etmesi, kimliklerini kurgulamaları ve benliklerini ifade etmeleridir.

Beden ve onun farklı biçimlerdeki modifikasyonları, basit bir süsleme, dekore etme ya da giydirmeye pratiği değildir. Beden ve beden aracılığıyla taşınanlar, anlamın hem bireysel yorumlama hem de diğerlerinin değerlendirmesi üzerinden ortaya çıkmasına aracılık etmektedir. Bunun yanında beden, toplumsalın merkezinde yer alarak kolektif kimliklerin ifadesi olabilmekte ve aynı zamanda üzerinden iktidar ilişkilerinin yürütüldüğü bir alanı da temsil etmektedir. Takım elbise örneğinden devam etmek gerekirse; yukarıda da ifade edildiği gibi takım elbise, 19. yüzyılın sonlarında, bir erkeklik sembolü olarak, erkek bedeninin kadın bedeninden ayıran bir kıyafet olarak konumlandırılmıştır. Öyle ki kadının “erkek gibi” giyinmesi, erkeğe benzemesi, onaylanmayan bir pratik olarak yerleşmiştir. Ancak zamanla takım elbise, kadınlar arasında da kullanım yaygınlığı kazanmış ve dolayısıyla erkek bedenini

kadınıkinden ayırma işlevi yüklenmiş sembolik bir anlam, bir güç mücadelesi aracına dönüşmüştür.

Genel olarak beden modifikasyonlarının çeşitli biçimleri, özelde ise dövmeler, salt tüketim kültürünün eğlencelik kültürel metinleri olarak ele alınamaz. Çünkü bütün popüler kültür ürünleri ya da metinleri, daha geniş toplumsal, kültürel, ekonomik, politik ve tarihsel unsurlara eklenmiştir ve bireysel anlam dünyaları içerisinde önemli bir ere sahiptirler. Beden üzerinde yapılan düzenlemeler ve bedenin yeniden organizasyonu, toplumsal alanda ortaya çıkan bir takım anlamların üretilmesine aracılık etmektedir. Söz konusu bu bedensel düzenlemeler, taşıyıcısı olan bireyin ilgisi, toplumsal konumu, ilişkileri ve benlik tanımlamasıyla ilintili sembolik bilgiler sağlamasıyla, toplumsal alanda etkileşimsel bir işlev yüklenmişlerdir (Sanders & Vail, 2008, s. 21). Diğer bir ifadeyle, kültürel ilişkileri ve etkileri önceden, her hangi bir kesinlik içinde ve genelleyerek anlamak imkânsızdır. Dolayısıyla, her hangi bir kültürel dışı vurum önemsiz olarak addedilemez çünkü bu dışı vurum, yorumlayıcı bir özellik taşımaktadır ve yorumlama ya da anlamlandırma, politik olarak önemlidir (Bowman, 2008, s. 6).

Yukarıda da ifade edildiği gibi; son derece önemsizmiş gibi görünen bir beden pratiği bile, söz konusu pratiği deneyimleyen kişinin ona yüklediği anlama bağlı olarak, mevcut kültürel yapılanmaya yönelik bir direnişi, dolayısıyla politik bir anlamı içerebilmektedir. Örneğin; Weitz (2008), beden üzerinden üretilen bir anlam ve daha geniş sosyal yapıyla kurulan bir etkileşim aracı olarak kadınların saç biçimleri üzerine bir araştırma gerçekleştirmiş ve kadınların kullanmayı seçtikleri saç şekillerinin bir direnişi içerip içermediğini incelemiştir. Kadınların bir kısmı, kadınlık ve çekicilik arasındaki geleneksel bağı destekleyerek, çekici saç şekillerinin kadınlara güç sağladığını, en azından kendilerini güçlü hissettirdiğini ifade etmiştir. Geleneksel olarak çekici olan kadınların, çekicilik atfedilmeyen kadınlara kıyasla, işe alınma, yükselme ve daha yüksek maaş alma olasılıklarının daha fazla olduğu ileri sürülmektedir. Bu durumun aksine görüşülen bazı kadınlar, özellikle çalışma ortamlarında, tüketim kültürünün dayattığı kadın güzellik normlarına meydan okumak için kadınlıklarını ön plana çıkarmayan saç şekillerini (saçı açmak yerine toplamak gibi) tercih ettiklerini ifade etmişlerdir.

Benzer biçimde bazı feministler, ana akım olmayan beden modifikasyonlarının, kadınların bedenlerini özgürleştireceğini, kültürel baskılardan ve güzellik ideali köleliğinden

kurtaracağını savunmaktadır. Zira piercing, ağır dövme, damgalama gibi pratikler, geleneksel güzellik ideallerine meydan okur niteliktedir (Pitts, 2003, s. 15).

Daha önce de ifade edildiği gibi beden, toplumsal ve kültürel olanın dışında yer alan, giderilmesi gereken ihtiyaçlarıyla birlikte salt biyolojik bir organizma değildir. Beden, toplumsalın merkezinde yer almaktadır ve bununla birlikte etkileşimin aktif öznesidir. Dolayısıyla beden, kimi zaman bireysel kimi zaman da kültürel olana işaret eden anlamları üreten ve bunların aktarılmasını olanaklı kılan bir zemindir. Giddens'a (2010) göre, beslenme ve giyinme gibi bedensel ihtiyaçlar, basit bir biçimde biyolojik ve fiziksel ihtiyaçları gidermezler; aynı zamanda bunlar, bireylerin sosyo-kültürel kökenleri ve bireysel kimlikleri hakkında da bilgi verirler. Örneğin Giddens'a (2010) göre "giyinme, ... sembolik bir kendini sergileme aracı, bireysel kimlik anlatılarına bir dış biçim kazandırma yoludur" (s. 87). Modern toplumda beden ve benlik birbirine eklemlenmiştir ve "benlik tasarımı, bir beden tasarımına" dönüşmüştür (Turner, 2011, s. 274). Bedensel dış görünüş ve tarzlar, özellikle modernitenin ortaya çıkışıyla birlikte, daha güçlü bir şekilde benliğe ve bireysel kimliğe eklemlenmiştir. Modernite öncesi dönemde, beden modifikasyonları (giyinme, makyaj, tarz vs.), bireysel bir kimliğe işaret etmekten çok toplumsal kimliğin işareti olmuştur. Geç modern dönemde de bütün bu bedensel nitelikler, toplumsal cinsiyet, sınıfsal konum ve mesleki statü gibi toplumsal kimliklerin bir göstergesi olmaya devam etse de; bedensel dış görünüş, benlik tasarımında merkezi bir rol oynamaktadır (Giddens, 2010, s. 133). Geç modern dönemde beden, olmadığı kadar özgür ve çok daha az "itaatkâr"dır. Bu bağlamda bireysel kimlik ve beden arasındaki ilişki daha özgür ve daha doğrudan bir hâl almıştır (Giddens, 2010, s. 272). Başka bir ifadeyle birey, bedeninin sahipliğini elinde tutmakta ve beden, bireyin kendisinin belirlediği ve aktif olarak inşa ettiği bir benliğin temel bir parçasını oluşturmaktadır. Benliğin bireysel özel bir proje olduğunun altını çizilmesi, bireylerin diğerleriyle olan ilişkisinin görmezden gelinmesi anlamına gelmemektedir. Zira benlik, aynı zamanda diğerleriyle etkileşim içinde, dolaylı ya da dolaysız ilişkiler üzerinden kurulmaktadır (Elliot & Lemert, 2011, s. 43). Bununla birlikte beden aynı zamanda, bireysel kimliğin inşasında toplumsal kısıtlamaların aşıldığı bir alandır.

Benzer bir tartışmayla Foucault'nun geç dönem düşüncelerinde de karşılaşılmaktadır. Foucault'ya (2007) göre, egzersiz, vücut geliştirme, çıplaklık, güzel bedenin yüceltilmesi ve sağlıklı beden üzerine yapılan sürekli bir vurgu gibi bedene ilişkin iktidarın titizlikle ürettiği söylemler, bireyleri kendi bedenlerini arzulamaya ve kontrol altına almaya yönlendirmektedir. Burada iktidarın, beden üzerindeki etkisi ön plana çıkmaktadır. Ancak günümüz

toplumlarında, iktidar ve beden ya da toplumsal yapı ve beden arasındaki ilişki, tek yönlü ve statik değildir. Bundan ziyade, aktif, yaratıcı, eyleyen birey ile kısıtlayıcı bir toplum arasındaki diyalektik göz önünde bulundurulmalıdır. Bireyler, kendi kimliklerini tanımlama, kendi bedenleri ve arzuları üzerinde söz sahibi olma konusunda daha özgüdür. Beden, kendini iktidardan geri talep edebilmekte ve ona direnebilmektedir. Beden üzerinde uygulama alanı bulan iktidar, yine beden tarafından saldırıya uğramaktadır (Best & Kellner, 2011, s. 88; Foucault, 2007, s. 39; Foucault, 2005, s. 62).

Beden modifikasyonu, bireysel kimlik, benlik ve kültür arasındaki derin ilişkiyi ele alan diğer bir önemli çalışma da Klesse'nin (2008), modern ilkelere ana akım olmayan beden pratikleri üzerine yaptığı araştırmasıdır. Klesse (2008, s. 308), 'Modern İlkeler'in, geçmiş dönemlerde uygulanan beden pratikleri (dövme, piercing ve sado-mazoşist mizansenler vb.) aracılığıyla hem bir grup aidiyeti oluşturduklarını hem de çağdaş toplumsal ve ekonomik koşulların yol açtığı yabancılaşma hissinden uzaklaştıklarını ifade etmektedir. Klesse'nin (2008) incelediği Modern İlkeler'in pratikleri, bedene yönelik ana akım düzenlemelerden farklıdır ancak buradaki önemli nokta, söz konusu bireylerin, çeşitli nedenlere bağlı olarak bedenleri üzerinden inşa ettikleri bireysel anlamlar ve kimliklerdir. Diğer önemli ve göz önünde bulundurulması gereken konu da beden üzerinden gerçekleştirilen modifikasyonlarda araçsal bir görev teşkil eden ürünlerin, daha geniş bir tüketim kültürünün bir parçası olmalarıdır. Klesse'nin (2008) ifade ettiği gibi;

“Her ne kadar Modern İlkeler, katı bir biçimde ... tüketim kültürünün materyalizmini reddetseler de dövme ve piercing ..., metalaştırılma sürecinden kurtulamamaktadır. Aynı zamanda, profesyonel piercing ve dövme sanatçılarının küçük çaplı işletmeleri, bütün büyük şehirlerde kurulmuştur ve kesinlikle kârlı bir piyasa oluşturmaktadır” (s. 309).

Günümüz toplumlarında yaygın bir deneyim alanı bulmuş olan dövme gibi tarihin geçmiş dönemlerinin ilkel topluluklarına ait olan beden pratikleri, tüketim kültürünün pazarlama mantığı içinde bireylere sosyal tanınma ve farklılaşma aracı olarak sunulmaktadır. Bu durum, içinde bulunulan dönemde tüketim kültürünün beden üzerindeki artan ilgisini ortaya koymaktadır. Ancak dövme gibi beden modifikasyonlarının tüketimi, kıyafet, saç şekli ve rengi gibi diğer kültürel ürünlerin tüketiminden, uygulama aşamasındaki acı, kalıcılık ve bireyselleştirilmeleri açısından farklılaşmaktadır. Giyim ve saç şekli gibi beden

modifikasyonları “taşıyıcılarından ziyade üreticilerinin tanıtımını yapma eğilimindedir” (Gans, 2000, s. 164).

Modern ilkeller, ilkel toplumların bedensel pratiklerini ve geçiş ritüellerini, bugün kendi bedenleri üzerinde uygulamaktadırlar. Her ne kadar bazı açılardan eleştiriliyor olsalar da kendi bedenleri üzerinde uyguladıkları pratikler, kültürel ve politik bir anlam ifade etmektedir. Zira modern ilkellik içinde kabile kültürü ve yerli kültürler, çoğunlukla hakiki, manevi olarak güçlü ve doğal olarak görülürken, günümüz Batı kültürü, çevresel, sosyal ve manevi problemlerle dolu olarak değerlendirilmektedir (Pitts, 2003).

Özetle ifade etmek gerekirse, saç şeklinden ya da renginden giyim tarzına, estetik cerrahiden anoreksiyaya, piercingden dövme kadar uzanan beden modifikasyonları, tamamen tüketim kültürü tarafından motive edilmiş bireylerin, pasif bir biçimde tükettikleri ya da kendi bedenleri üzerine uyguladıkları pratikler değildirler. Böylesine bir gerçeği yadsımadan, bütün bu bedensel pratiklerin, bir takım bireysel anlamlar içerdiği, politik bir anlam ihtiva ettiği, daha geniş toplumsal bağlam içinde bir ifade biçimi olabildiği, gündelik yaşamda ortaya konulan bireysel ‘hayatta kalma’ mücadelesini yansıtabildiği, bir aidiyetin göstergesi olabildiği ve kısaca benlik ve kimlikle oldukça sıcak bir ilişki içinde olduğu unutulmamalıdır. Başka bir ifadeyle, dövme pratiğine yüklenen anlamlar, bireylerin kendi yaşam dünyalarını anlamlandırmalarının da bir aracıdır. Bu anlamlar, ileride ayrıntılı bir biçimde tartışılacak sosyolojik gerçekliklere denk gelmektedir. Zira, Melucci’nin de (1996, s. 68) ifade ettiği gibi, “... kültürel incelemelerde, insanların kendi dünyalarını nasıl anlamlandırdıkları, metinlerle ve pratiklerle, bu kültürel ürünleri kendileri için anlamlı kılarak nasıl ilişki kurduklarıyla ilgili yeni sorulara yönelik bir kaymaya tanıklık edilmektedir”. Genelde beden modifikasyonlarına ve özellikle de dövmeyle ilişkin bu diyalektik bakış, söz konusu çalışmanın merkezine konumlandırılmıştır. Bu diyalektik içinde, bir beden modifikasyonu biçimi olarak dövme de hem mevcut liberal piyasa koşulları içinde tüketim kültürünün merkezine yakın bir yerlerde konumlanmış, ciddi bir pazar payına sahip bir meta; hem de bununla birlikte, günümüz çok katmanlaşmış toplumsal koşulları içinde, bireylerin kendilerini konumlandırmalarına ve ifade etmelerine olanak veren sembolik bir iletişim aracı ve benlik ve kimlik inşasını etkileyen bir faktör olarak varlık bulmaktadır. Sıradaki bölüm, bir beden pratiği olarak dövmeyle ayrıntılı bir biçimde ele almayı ve onu, kültürel bir metin gibi değerlendirerek, içinde bulunduğu toplumsal/yapısal koşullarla bağlantılı bir biçimde çözümlenmeyi hedeflemektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİR BEDEN MODİFİKASYONU OLARAK DÖVME

Bir önceki bölümde tartışıldığı gibi beden modifikasyonları, salt estetik kaygıları barındıran ve anlamdan yoksun pratikler olmaktan ziyade; bireysel ya da kolektif bir ifadeyi içeren uygulamalardır. Zira çok basit gibi görünen bir beden modifikasyonu bile, taşıyıcısının hem kendisi hem de daha geniş çevre ile kurduğu ilişkiden ortaya çıkan güçlü bir mesaj içeriyor olabilir. Le Breton (2011) dövmenin, piercingin, deride açılan yarıkların ve sıyrıkların yara biçimindeki kimlik işaretleri olduklarını ifade etmektedir.

Dövmenin, bugün belki de en yaygın biçimde görülen bir beden modifikasyonu olduğu ifade edilebilir. Çok fazla sayıda, her toplumsal cinsiyetten, yaştan, etnik kökenden ve kültürel arka plandan birey, yaygın bir biçimde dövme yaptırmaktadır. Dövme, birçok farklı kültürel yapıda, farklı amaçlara hizmet eden bir uygulama olarak kendine yer edinmiştir. Bu da dövmenin, kültürel olduğu gerçeğini gözler önüne sermektedir. Bugün dövme, birbirinden oldukça farklılaşmış amaçlar göz önünde bulundurularak yapılmaktadır. Söz konusu bu amaç ya da dövmeye yönelik motivasyon, artık daha çok bireyseldir. Dövmeyi, geçmiş dönemlerdeki uygulamalarından ayıran, belki de bu bireysel ya da kişisel olma özelliğidir.

Blanchard (1991) tarihsel olarak dövmenin dört temel işlevinden söz etmektedir. Bunlardan ilki, genellikle erkek birey için söz konusu olan, geçiş töreni ritüelidir. Burada ergen erkeğin, “erkeklik”e adım atması temel nedendir. İkinci olarak dövmenin koruyucu bir işlevi vardır ki dövmenin işaret ettiği kutsal sembolü taşıyan kişi kutsanmıştır ve manevi bir güç tarafından korunduğuna inanılmaktadır. Dövmenin üçüncü temel işlevi olarak tanımlayıcı ve aidiyet geliştirici özelliği söz konusudur. Burada dövme, bireyin, tarikat ya da mafya gibi bir gruba yönelik aidiyetine işaret etmektedir. Dördüncü ve son olarak dövmenin dekoratif işlevinden söz edilebilir; dolayısıyla estetik kaygılar, güzellik ve çekicilik gibi faktörler ön plandadır. Bütün bu işlevler ve dövmeye yönelik motivasyonlarla ilgili olarak önemli olan ve dövmenin gücünü ortaya koyan nokta, hiç kimsenin sadece bir nedenden dolayı dövme yaptırmadığı ve dövmenin, karmaşık bir işaretler sistemi içinde bir kerede birden fazla işlevi yerine getirmesidir. Başka bir ifadeyle dövme, yan anlamlarla donanmış, karmaşık ve dolayısıyla dikkatle okunması gereken bir metindir.

Günümüz toplumsal koşulları belki de hiç olmadığı kadar sembolik gerçeklikler ve işaretler üzerinden ilerlemektedir. Bu süreç içinde bireylerin, kendilerini ifade etmelerine ve etkileşime geçmelerine olanak tanıyan sayısız araç söz konusudur. Bir beden modifikasyonu olarak dövme, bu araçlardan sadece biridir. Dövme üzerinden dile getirilen ifade, ayrıntılı bir biçimde incelenmeyi hak etmektedir çünkü dövme, bireyin iç ve dış dünyası arasında kurduğu bağlantının ve onun üzerinden inşa ettiği sembolik gerçekliğin imgesel yansımasıdır. Dolayısıyla bireysel kimlik ve söz konusu kimliğin toplumsal etkileşiminin ve konumlanışının izlerini taşır. Le Breton (2011) dövmeyi de içine kattığı günümüz beden modifikasyonlarının birey, kimlik ve toplum üçgenindeki önemini şu şekilde ifade etmektedir:

“Çağdaş dünyanın hırpaladığı bendenden riskli davranışlara, bedendeki izlerden acıya kadar, her zaman billurlaştırılması zor bir beden duygusunun, bedeni rehin alan ve onu, kendi olmanın zahmetli üretimi için bir tür hammadde haline getiren bir iç çatışmanın içindeyizdir... Var olmanın, kendine egemen olmanın, yaşamak için anlam yaratmanın acılı biçimleri olarak ... bedenlerdeki izler (piercing, dövme, dağlama (branding) vs.), aynı zamanda toplum içinde simgesel izler edinmenin bir biçimidir” (s. 9, 12).

Dövme, oldukça uzun bir tarihsel geçmişe sahiptir. Bu uzun geçmiş içinde dövme, yukarıda ileri sürülen ve hatta fazlasını da içeren bir uygulama alanı bulmuştur. Sonraki bölümlerde, dövmenin uzun tarihi, Batı dünyasına girişi ve yayılımı ele alınarak, değişen anlam ve bağlamları tartışılacaktır.

3.1 Dövmenin Tarihi: İlk Kabilelerden Batı Dünyasına

İnsanlık tarihi içinde genel olarak beden sanatının izini sürmek, araştırmacıları tarihin çok geçmiş dönemlerine götürmektedir. Güney Amerika, Japonya ve Mısır'ın içinde olduğu çeşitli bölgelerde gerçekleştirilen kazılarla elde edilen, üzerlerinde bir takım motifler taşıyan beden tasvirleriyle bezenmiş çok sayıda seramik bulunmaktadır (Thomas, 2014, s. 31). Her ne kadar bütün bunların söz konusu dönemlerin sembolik anlamlar dünyası bağlamında nelere işaret ettikleri konusu muğlaklığını korusa da; bu zengin arkeolojik veriler, dövmenin ve beden boyama pratiğinin, tahmin edilenden çok daha uzun bir tarihe sahip olduğunu göstermektedir.

Daha önce de ifade edildiği gibi dövmenin modern uygulama biçimlerine ulaşması, uzun bir tarihsel süreci kapsamaktadır. Modern dövmenin ortaya çıkış tarihi, Batı'nın 17. ve 18.

yüzyılda Pasifik adalarına yönelik keşif, sömürge ve misyonerlik amacı taşıyan seferlerine dayanmaktadır. Özellikle Kaptan James Cook ve diğer Avrupalı kâşiflerin Polinezya'ya olan seyahatleri ve bu seyahatlere ait notlar, dövmenin Batı'ya tanıtılmasında oldukça etkili olmuştur. Tutulan bu notların da ötesinde; karşılaşılan bu 'ilkel' kabilelere mürettebatın kendine dövme yaptırması, dövmenin Avrupa'ya taşınmasında kritik bir öneme sahiptir. Avrupa'nın eski uygarlıklarında dövme, çok fazla bilinmemekte ve bununla birlikte Orta Çağlarda da seyrek olarak pratik edilmekteydi. Ancak Afrika, Amerika ve Polinezya'ya yapılan keşiflerden sonra dövme ve dövme yapımı Avrupa'da da tanınmıştır (Blanchard, 1991, s. 13; Fisher, 2002, s. 92). İleride daha ayrıntılı bir biçimde tartışılacak olan dövmenin sembolik dili ve işaretler dünyası, Avrupa'nın dövme ile tanıştığı andan itibaren kendini göstermeye başlamıştır. Ancak bu karşılaşma, her ne kadar bu gibi pratiklere aşina olmayan Batı için heyecan verici olmuş olsa da Avrupalı olan ve olmayan iki medeniyet arasındaki sorunlu bir ilişkiyi de beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, bir beden modifikasyonu olarak dövme pratiğinin kendisi damgalanarak, barbarca çirkinlikler olarak algılanmış ve yabani olanın dünyasını tanımlayan bir gösterge olarak kabul görmüştür (Thomas, 2014, s. 33). Blanchard'a göre (1991) “dövmeler, sömürülen diğerinin işaretidir: sömüren ve sömürülen arasındaki fark, derinin dokusu içine işlemiştir. İlkinin (*sömürenin*) derisi beyaz ve berraktır. Diğerinin derisi (*sömürülenin*), içine işlenen şekiller tarafından berraklığını yitirmiştir” (s. 13). Dolayısıyla 18 y.y.'da dövmenin Avrupa kültürüne girişiyle birlikte dövme, sömürülen “ilkel”e (örn. Afrika ve Asya), “sömürgecilerin düşmanlarına” (örn. Yerli Kuzey ve Güney Amerikalılar) ait bir pratik olarak konumlandırılmıştır (Fisher, 2002, s. 93).

Batılı kâşifler ve yerli halkların arasındaki bu etkileşim tek taraflı olmamış, Batılı kâşiflerin gemilerinde yer alan ve dövme yapan kişiler, sahip oldukları araçlarla kendi teknik ve motiflerini geliştirmişler ve bunları yerli halklara tanıtarak onların dövme pratiklerini de etkilemişlerdir (DeMello, 2007). Örneğin DeMello (2007, s. 46), Maori kültüründeki dövme uygulamasının, bedenin bir ağaç gibi oyulduktan sonra açık yaranın mürekkeple ovalanmasıyla gerçekleştirilmesiyle tıpkı ağaç oyma tekniğine benzediğini ancak Avrupalı denizcilerle olan iletişimle birlikte, Maori kültürüne metalin ve delme (puncture) tekniğinin girdiğini ifade etmektedir.

Bu etkileşim sadece denizcilerin dövme yaptırarak kendi ülkelerine dönmeleriyle sınırlı kalmamıştır. Aynı zamandan, Avrupalı denizciler, ülkelerine dönerken, dövmeli Polinezyalıları da sergilemek amacıyla yanlarında götürmüşlerdir. 'İlkel' kabilelere ait

dövmeli bireylerin çeşitli etkinliklerde sergilenmesi bir ötekilik ilişkisi içinde gerçekleşmiştir. Başka bir ifadeyle, 'ilkel' bir kültürün gözler önüne serilmesiyle Avrupa'nın 'uygar'lığına vurgu yapılmaktadır. Bu durum, aynı zamanda, dövmenin 18. y.y.'da ilkel olana ait bir uygulama olduğuna yönelik kültürel bir anlayışın inşasına da katkıda bulunmuştur (DeMello, 2007). Ancak dövmeye yönelik böylesine bir algı, ileride de daha kapsamlı bir biçimde görüleceği gibi sürekli olarak farklı yönere doğru değişime uğramıştır. Blanchard (1991) dövmenin Avrupa topraklarına girmesiyle hızla yayılmaya başladığını; ancak bunun, ilk başlarda, gemici, asker ve tüccar gibi seyahat edebilen alt sınıflarla sınırlı kaldığını, ilerleyen dönemlerle birlikte toplumun bütün kesimlerinde kendini göstererek, aristokrasinin üyelerinin de bedenlerine dövme yaptırmaya başladığını ileri sürmektedir.

Bütün bu bilgiler ışığında kısaca ifade etmek gerekirse dövme, Polinezya'dan, Kaptan Cook ve gemi mürettebatının, yerli halkla olan etkileşimleri kanalıyla Avrupa topraklarına girmiştir. Hatta, bedenin üzerine, boyalar aracılığıyla kalıcı olarak bir takım sembollerin, yazıların ya da çizgilerin işlenmesi pratiğinin İngilizce dilindeki kavramsallaştırılması olan "Tattoo" kelimesinin kökeni de Polinezya'nın yerli halklarına dayanmaktadır. Söz konusu bedensel pratik, Polinezya'da *Tatu* olarak adlandırılmış ve toplumsal katman, dinsel inanış, cinsiyetle ilintili sosyo – kültürel amaç yüklenmiştir. Dolayısıyla dövme, bugün de bu özelliğini koruyan, birey ve toplum arasındaki kalıcı toplumsal ilişkileri göstermektedir (Tassie, 2003, s. 85). Örneğin; toplumun üst katmanlarına konumlanmış olan şefler ve rahipler en güzel dövmelere sahip olan toplumsal bir grubu oluşturmaktaydılar (Blanchard, 1991, s. 13; Fisher, 2002, s. 93). Dövme, dekoratif ve estetik bağlamına ek olarak, ilkel toplumlarda yaygın olarak bireyin statüsünün ve sosyal kimliğinin bir göstergesi olarak kullanılmaktaydı. Acı veren bir uygulama süreci olan dövmenin bedene işlenmesi, bireyin yetişkinliğe geçişinin bir ritüeli olmasının yanı sıra aynı zamanda da bir cesaret göstergesiydi. Thomas (Simon, 2014'de aktarıldığı gibi), Polinezya'da bulunan Samoa'da, erkeklerin uyluklarını, kalçalarını ve göğüs kafeslerinin altını acılı bir işlemle ayrıntılı dövmelerle kapladıklarını, bu dövmeleri yaşlıların otoriterlerine sunduklarını ve bunların söz konusu erkeğe kahraman statüsü kazandırdığına işaret etmektedir (Kimliğin kalıcı bir damgası bölümü, para. 7). Bununla birlikte dövmeye dinsel ve büyüsel bir anlam da yüklenerek dövmenin, bireyleri yaşam sonrasında koruduğuna, iyi şans getirdiğine, doğurganlık kazandırdığına, kazalardan ve nazardan koruduğuna, gençlik sağladığına ve sağlık getirdiğine inanılmıştır (Sanders & Vail, 2008, s. 11).

3.2 Eski Uygarlıklarda Dövme ve Dövmenin Farklı Anlamları

Dövmenin, ilkel kabilelerin kültürel dokuları içinden Avrupa'ya, ardından da hızla dünyanın hemen her yerine yayılmasının oldukça karmaşık bir tarihi vardır. Bu karmaşık tarih içinde dövmenin anlamı, kullanım alanları, toplumsal konumlandırılışı ve değerlendirilişi, farklı toplumlar arasında bazı yönleriyle benzerlikler taşıyabilirken bazen de dövmeyle yönelik, birbirinden bağımsız oldukça farklı amaç ve motivasyonlar görülebilmektedir. Özellikle, ileride daha ayrıntılı bir biçimde tartışılacak olan, dövmenin günümüz toplumlarının kültürü içine entegre olması sonucunda, dövmenin kültürel konumlandırılışının ayrıntılı bir biçimde anlaşılabilmesi Blanchard'a (1991) göre, sosyoloji, antropoloji ve psikanaliz ortaklığında, kolektif bir interdisipliner çabayı gerektirmektedir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, dövmenin bugünkü kullanımının başlangıcı olarak sömürgeci kuvvetlerin, gittikleri yerlerin yerli halkıyla olan etkileşimleri ve bu etkileşimin daha sonra, sömürgeci güçler tarafından kendi topraklarına taşınmaları gösterilmektedir. Ancak dövmenin, tarihin daha geçmiş dönemlerinde, farklı amaçlarla uygulanan bedensel bir pratik olduğuna ilişkin bir takım kanıtlar söz konusudur.

Dövmeyle ilişkin en eski bulgular, Mısır'dan gelmektedir. Buna göre; bulunan bazı mumya kalıntılarının üzerinde, ahşap bir çubuğa eklenmiş bir ya da daha fazla balık kılıcı olduğu düşünülen bir delme aracı ile, siyah ya da siyaha yakın mavi gibi koyu renklerin uygulandığına ilişkin izlere rastlanmıştır (Ruiz, 2001, s. 57). Geleneksel eski uygarlıklarda dövme yapımıyla ilgili olarak Tassie (2003, s. 86), dikme ve delme olmak üzere iki teknik ileri sürülmektedir. Dikme tekniği, çizgiler oluşturmak için kullanılan, 40 dikişe kadar ulaşan bir tekniktir. İs ile karartılmış bir ipliğin iğneye geçirilmesi ve daha sonra; aynı dikiş yapar gibi, ipliğin deri altından geçerken baş parmak ile üzerine baskı uygulanarak boyanın sürtünerek deri altına işlenmesiyle gerçekleştirilmektedir. İkinci teknik ise, Antik Mısırlıların benimsediği, çizgi, nokta ve şekiller oluşturmak için kullanılan delme tekniğidir. Söz konusu teknik, ucu sivri bir cismin boyaya bandırılması ve derinin delinmesi ya da derinin ilk başta delinmesi daha sonra deliklere boya sürülmesi yoluyla uygulanmaktadır.

Bu dövmelerin genel olarak, bir geçiş ritüeli, hastalıktan ve kötülükten korunma, sanatsal ve dinsel bir amaç için yapıldığına yönelik bulgular söz konusudur (Ruiz, 2001, s. 57; Tassie, 2003, s. 87). Dinsel amaçla ilgili olarak benzer bir pratik, aynı zamanda eski İsrailoğulları arasında da söz konusudur. Söz konusu uygulamalar da benzer bir dinsel amaç taşıırken,

Tanrı'ya adanmış olmayı niteleyen dövmeleeri içermektedir (Jones, 1987, s. 144). Mısır'da deri altına işlenen çizgilerin ve noktaların sayıları çeşitli sembolik anlamlara işaret etmekteydi. Antik Mısır'da iki, ikililiğe ve birliğe; üç, tanrıların aileleri ve kutsal üçlüde olduğu gibi çoğulluğa işaret etmekteydi. Örneğin Antik dönemde olmasa da Mısır'da yaşamış olan Kıptîler, şans ve güzel bir kader getirmesi amacıyla dövmeleerinde üçlü çizgiler ya da noktalar kullanmaktaydı çünkü üç numarası Kıptîler için kutsal üçlüyü (baba – oğul- kutsal ruh) temsil etmekteydi (Tassie, 2003, s. 87).

Antik Mısır'da dövme, genellikle tanrıların sembolik imajlarından oluşan motifleri içermekteydi. Deri üzerine işlenen bu tanrısal imajlar, genellikle kadınların bedenleri üzerinde bulunmakta ve koruyucu bir işlevi yerine getirmekteydi. Örneğin, bütün iyiliklerin savunucusu ve kötülüklerin savaşçısı, evlerin, yeni doğmuş bebeklerin ve annelerin koruyucusu olarak anılan Bes tanrısının, doğum esnasında anneyi ve bebeği etkileyecek tehlikeli durumları engellediğine inanılmaktaydı ve bu nedenle kadınlar söz konusu tanrıyı bedenlerine dövme yaptırmaktaydılar (Kozma, 2005, s 309; Tassie, 2003, s. 95; Ruiz, 2001, s. 57).

Daha öncede ifade edildiği gibi dövmenin, toplumsal konumlandırılışı ve kullanımı tarihsel süreç içerisinde sürekli olarak değişmiş ve farklılaşmıştır. Eski Mısır'a ait bulguların çoğunluğu, yalnızca kadınların dövmeleli olduklarını ortaya koymaktadır. İlerleyen dönemlerde ve farklı bölgelerde hem kadınların hem de erkeklerin dövme yaptırdıklarına ilişkin bilgiler söz konusu olsa da (Tassie, 2003, s. 88) genel olarak dövmenin, kadınsı güzelliğin geliştirilmesinde kullanılan bir beden pratiği olduğu görülmektedir (Ruiz, 2001, s. 57). Bu da, sembolik bir anlam üretme pratiği olarak dövmenin kullanımının, bir çok değişkene bağlı olduğu gibi, toplumsal cinsiyete göre de farklılaşabildiğini göstermektedir. Bununla birlikte dövme toplumsal cinsiyeti im

Jones (1987) dövmenin Antik Yunan'da ve Roma'da kullanımına ilişkin bir takım kanıtlar ileri sürerek, söz konusu bedensel pratiğin ne kadar uzun bir geçmişe sahip olduğunu gözler önüne sermektedir. Antik döneme ait bazı metinlerde, damgalama ile ilgili anlatılara rastlanmıştır. Her ne kadar açık bir biçimde dövmeden söz edilmese de söz konusu metinlerde damgalama pratiğinin yapılışına ilişkin tarifler, bugün bilinen dövme pratiği ile örtüşmektedir. Antik dönemde dövme, çeşitli amaçlarla uygulanmaktaydı. Bunlardan biri, hâlâ süregelen bir uygulama motivasyonu olan, bedenin dekorasyonunu içermekte ve “az gelişmiş” barbarlarla ilintilendirilmekteydi. İkinci olarak dövme, Mısırlı ve Suriyeliler gibi doğu uluslarıyla

bağlantılı olarak dinsel ifadeye ilişkin bir uygulamaydı. Bütün bu amaçların yanında, belki de en yaygın ve dolayısıyla en önemlisi olarak dövme, suç işleyen kölelerin cezalandırılmasına hizmet eden bir pratikti ve İran'dan Yunanlılar'a geldiği ileri sürülmektedir. Cezalandırma amaçlı yapılan bu dövmeler genel olarak, bedenin etkileşime en fazla açık bölgesi olan yüze ve alına uygulanmaktaydı. Antik dönemin daha sonraki dönemlerinde dövme, sadece suçlular için değil, bununla birlikte askerler ve ordu çalışanları için de pratik edilmekteydi (Mayor, 1999, s. 54; Jones, 1987, s. 141). Dövmenin Yunanlılar'a İran'dan gelişiyle ilgili olarak Mayor (1999) bir öykü aktarmaktadır. Bu öykü, hem dövmenin bir kültürden diğerine olan geçişini aydınlatmakta hem de dövmenin ne kadar geniş bir anlam ve amaç yelpazesine sahip olduğunu gözler önüne sermektedir. Öykü şu şekildedir:

“... Miletus hükümdarı İonyalı Histiaeus, İran kralı Darius tarafından tutsak edilmiştir. Histiaeus, damadını ayaklanma çıkarmaya teşvik etmek için, gizlice en güvendiği kölesinin kafasını tıraş etmiş ve kafasını iğne ve mürekkeple delmiş. ‘Histiaeus’dan Aristagoras’a, İonya’yı ayaklanmaya teşvik et!’ mesajı yazılmıştır. Bir kaç hafta içinde kölenin saçları, dövmenin üzerinde uzamış ve Histiaeus, canlı mektubunu göndermiştir. Hedefine vardığından köle, tıraş olmuştur. Aristogoras, adamın kafasına yazılmış olan talimatı okumuş ve Yunanlıların İran istilasını sonlandıracak çılgın bir ayaklandırma başlatmıştır” (Mayor, 1999, s. 54).

De Certeau (2008, s. 247) hukukun ve kanunun bedenler üzerine yazıldığını ifade etmektedir. O’na göre beden, kanunun sayfasıdır. Burada De Certeau (2008, s. 247), toplumsal düzenin beden üzerinde etkin bir biçimde uygulamaya koymasıyla somutlaştığı kontrol ve cezalandırma pratiklerine işaret etmektedir. Bu bağlamda, kesip biçme ve dövme, söz konusu kontrol ve ceza pratiklerinin araçlarıdır ve bütün bunlar bugün yerini, polis copuna, kelepçelere, sanık hücrelerine vb. araç ve mekânsal donanımlara bırakmıştır. Dolayısıyla dövmenin, tarihsel süreç içinde, kanunun ve toplumsal düzenin beden üzerinde somutlaşmasına aracılık ettiği ve yine kanunun gücünün öznesi üzerine kazanarak gücünü beden üzerinden görünür kılması amacına hizmet eden bir pratik olduğu ifade edilebilir (De Certeau, 2008, s. 247). Daha önce de ifade edildiği gibi çeşitli amaçlarının yanında dövme, büyük oranda suçlulara ve aynı zamanda da yapılan savaşlarda esir alınan mahkumlara uygulanan bir pratikti (Jones, 1987, Mayor, 1999). Jones’un (1987, s. 147) ifade ettiğine göre, kölelere ve savaş tutsaklarına dövme yapılması, İranlıların uyguladığı bir pratikti;

Yunanlılar dövme, birincil olarak bir cezalandırma yöntemi olarak kullanılmaktaydı ve bunu İranlılardan öğrenmişlerdi. Yunanlılarda ve Romalılarda, bazen dağlama bazen de dövme ile suçlunun yüzüne işlediği suçun işaretlenmesi söz konusuydu (Jones, 1987, s. 148). Antik dönemde yapılan savaşlarda esir alınanların alınına, esir alan tarafın sembolü mürekkeple kalıcı bir biçimde deri altına işlenmekteydi. Örneğin Atinalılar, savaş tutsaklarının alınına, Atina'nın simgesi olan baykuşu dövme yapmaktaydılar. Bununla birlikte, bugün bilinen dövmeden farklı olarak, Romalı kölelerin kaş üstü bölgelerine “Beni durdurun, ben bir kaçağım” yazısı dağlanmıştır (Mayor, 1999, s. 54). Buradan hareketle, dövmenin, kontrol amaçlı kullanıldığı da ileri sürülebilir. Dövmenin, önemli bir oranda kontrol, cezalandırma ve düşmanı işaretleme amacıyla kullanılması, dövme yönelik olumsuz bir bakış açısını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla dövme sahibi olmak ve bireyin toplumsal olarak değersizleşmesi arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Bu bağlamda mahkumların ve savaş tutsaklarının birincil olarak yüzlerine, alınlarına ve ayrıca boyun, kol ve bacaklarına dövme yapılmasının, toplumsal bir ayrışmaya hizmet ettiği ileri sürülebilir. Bu ceza ve ayırıştırma pratikleri, kölelerin kendi içlerinde bile söz konusudur. Örneğin; İ.Ö. 3. yüzyıl'daki Yunan kanunları, “kötü” kölelere sahiplerince dövme yapılmasına izin verirken, “iyi” kölelere dövme yapılmasını yasaklamaktadır (Mayor, 1999, s. 54). Dövmenin, Antik dönemdeki toplumsal olarak değerlendirilişiyle ilgili olarak Jones (1987, s. 143), her ne kadar askerler arasında da rastlansa da dövmenin genel olarak alçaltıcı bir duruma işaret ettiğini; buna ek olarak; bütün bedenin dövme ile kaplanmasının da barbarlara ait bir uygulama olarak algılandığını ifade etmektedir.

Dövmenin kullanımı, bugün olduğu gibi Antik dönemde de izinin sürülmesini son derece zorlaştıracak bir çeşitliliğe sahiptir. Dövme pratiği, uygulandığı döneme ve bedene atfedilen değere bağlı olarak farklılık gösterebilmektedir. Örneğin, Romalılarda 9. yüzyıla kadar suçlu bireyler dövme ile cezalandırılırken; yüzlerinden ziyade elleri kullanılmaktaydı. Bunun nedeni, yüzün kutsallaştırılması ve bunun sonucunda bu bölgenin, mümkün olduğunca az oranda bozulmasına yol açılması gerektiğine yönelik inançtır (Jones, 1987, s. 148).

Dövmeyle ilişkin ilk tarihsel bulgulardan itibaren şu görülmektedir ki dövme, tarihsel süreç içinde, kullanım amaçları, yaygınlığı, atfedilen değer bağlamında sürekli olarak evrim geçiren, dinamik bir kültürel uygulama olmuştur. Antik dönemin ilk evrelerinde dövme, daha önce de ifade edildiği gibi, yaygın olarak suçluları ve kaçak köleleri cezalandırmak, savaş tutsaklarını işaretlemek için kullanılırken; antik dönemin daha sonraki evrelerinde ordu

içinde görülen tipik bir uygulama haline gelmiştir. Orduya katılan askerlerin ellerine, nokta şeklinde dövme yapılmakta ve bu noktalar, askerlerin bağlı olduğu birliğe işaret etmekteydi (Jones, 1987, s. 149). Dolayısıyla dövme hem yaygınlık kazanmış hem de farklı anlamlara işaret etmek üzere kültürel olarak yeniden biçimlendirilmiştir.

Dövme, Antik Yunan ve Roma'nın toplumsal formasyonu içinde 'değersizlik' ekseninde değerlendirilirken; aynı dönemde, kişinin kendi bedenini kalıcı bir biçimde mürekkeple boyamasının onaylandığı ve hatta teşvik edildiği toplumlar da söz konusu olmuştur. Örneğin Trakya'da, sade bir deri kimliksizliğe işaret etmekte ve dövme erkek ve kadınlar çok daha fazla beğenilmekteydi. İskitler, bozguna uğrattıkları Trakyalıların bedenleri üzerine kendi sembollerini işlemişler ancak Trakyalı kadınlar, bu şiddet ve utanç damgalarının izlerini silmek ve onları dönüştürmek için bedenlerinin geri kalanını dövmele süslemişlerdir (Mayor, 1999, s. 56).

Yunanlılara ve Mısırlılara ait vazoların üzerine işlenen motifler göstermektedir ki beden süslenmesine yönelik dövme, Yunanlılardaki dövmenin alçaltıcı anlamına, güzellik ve estetik anlayışını da eklemiştir. Söz konusu vazoların üzerindeki kadın ve erkek figürlerinde, hayvan ve geometrik motifleri içeren, özellikle kas dokusunu ve atletik gücü vurgulayan dövmele rastlanmıştır (Tassie, 2003, s. 93; Mayor, 1999, s. 56).

Antik döneme kadar uzanan uzun bir tarihe sahip olan dövme, söz konusu dönemde bir damgalama aracı olarak kullanılmıştır. Dövme ile birlikte, antik dönemde dağlama da yaygın olarak kullanılan bir damgalama yöntemi olarak ortaya çıkmaktadır. Jones (1987) damgalamaya ilgili Antik Yunan ve Roma'ya ilişkin metinlerin bir kısmında bu iki yöntemin bazen net bir şekilde ortaya koyulduğunu; bazen de ayırıcı her hangi bir bilgi içermediklerini ileri sürmektedir. Bu noktada, dövme ve dağlamanın bir birinden farklı iki bedensel pratiğe işaret ettiğini belirtmek önemlidir.

Bütün bunlarla birlikte dövmenin Türklerde de uygulama alanı bulmuş olan bir beden pratiği olduğu ve söz konusu pratiğin uzun bir geçmişe sahip olduğu görülmektedir. Türk mezarlarında görülen bir takım çizimler ve bazı cesetler üzerinde rastlanan motiflerle birlikte Hunlar, Kırgızlar ve Kazaklar'da da asaleti ve cesareti simgeleyen bir beden uygulaması olduğu ileri sürülmektedir (Öncül, 2012, s. 7, Çevik, 2013). Öncül (2012, s. 9), Osmanlı İmparatorluğu döneminde de dövmenin 17. yüzyıldan itibaren denizciler arasında

yaygınlaştığını, bunda Cezayirli gemicilerle olan etkileşimlerin büyük etkisi olduğunu ve söz konusu dönemde yeniçeriler arasında yaygınlık kazanan dövmenin, yeniçerilerin bağlı oldukları bölüğü simgelemek üzere kullanıldığını ileri sürmektedir.

Bütün bu tarihsel süreç göz önünde tutulduğunda geçmişte dövmenin, toplumsal ve kültürel anlamının görece daha fazla kolektif olduğu ve bir zorunluluk teşkil ettiği, bugün ise bütün bunların yerini, bireysel kimliklere ilişkin yine bireysel anlamlara bıraktığı ifade edilebilir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, birinin yerini diğerinin almasından çok, tarihsel süreç içerisinde ilişkilendirilen ya da atfedilen anlamlarının görece ağırlıklarının ve önemlerinin yer değiştirmesi olduğudur.

3.3 Dövmenin Modern Görünümleri

Dövmenin belgelenmiş uzun bir tarihi vardır. Dövme, yaygın kullanımına rağmen bugün, toplumsal olarak bütünüyle kabullenilmemiş ve görece anaakım modanın sınırlarının dışına itilmiştir. Dövmenin tarihi, aslında bir benimseme ve kabullenme tarihidir. Başka bir ifadeyle, tarihin farklı dönemlerinde ve farklı toplumsal biçimlerde uygulama alanı bulan dövme, benimsendiği ve kullanıldığı toplumsal formasyonun ve zamanın sınırları içinde, farklı anlamların üretimi için bir araç olmuştur. İlk başlarda, çıkış noktası olarak, ilkel kabilelerin kültürel bir takım inanışlarının ve toplumsal ifadelerinin göstergesi olan dövme; sonraları, Batılı denizcilerin keşif yolculukları sırasında karşılaştıkları söz konusu kabilelerle olan etkileşimleri sonucu, gemi mürettebatı tarafından benimsenmiş ve hem ruhsal hem de fiziksel koruma amaçlı bir uygulanma temeli bulmuştur. Bütün bunlara ek olarak, ilerleyen dönemlerde dövme, bir beden modifikasyonu pratiği olarak işçi sınıfı içinde kendine göstermiş ve zamanla, mahkumların ve çete üyelerinin de kullanım alanına girmiştir (Goulding vd., 2004). Bugün dövme, söz edilen bu uygulama alanlarıyla birlikte, bütün toplumsal katmanlarda; toplumsal cinsiyeti, sınıfı, sosyo – kültürel ve ekonomik sınırları aşarak; değişen çok sayıda anlamın ve bireysel benliğin üretilmesine aracılık eden bir pratik olarak varlığını yaygın bir biçimde sürdürmektedir.

Her ne kadar söz konusu çalışmanın odağını, dövmenin Türkiye'nin batısındaki tüketim örüntüleri oluşturuyorsa da, doğu bölgelerindeki kullanım alanlarına ve anlamalarına kısaca da olsa değinmek önemli görünmektedir. Her şeyden önce dövmenin Anadolu'da beden süslemesi olarak pratik edildiği ve bu bağlamda özellikle Doğu yörelerinde kadınların yüzlerinin, boyunlarının ve ellerinin dövme aracılığıyla süslediği görülmektedir (Tansuğ,

2009, s. 465). Çevik'in (2003) Gaziantep, Diyarbakır, Urfa ve Mardin'de yaptığı araştırma ve gözlemlerden yola çıkarak Anadolu'da dövmenin, önemini kaybetmekle beraber, dinsel ve büyüsel bir kökene dayandığını, bir aşirete olan aidiyeti sembolize ettiğini, hastalık ve nazara karşı koruma özelliği taşıdığını, süsleme aracı olarak kullanıldığını ve uğur niteliği taşıdığını ifade etmektedir. Bununla birlikte Mardin'in Kızıltepe – Bozhöyük yöresinde yapılan bir araştırma, söz konusu bölgede dövmenin şans açıklığı, evlenebilme, doğurganlık kazanma, nazardan, hastalıktan korunma, özellikle kadınlar için güzel görünmek ve evliliğe hazır olduğunun ifade edilmesi amacıyla pratik edildiğini; buna ek olarak da ağırlıklı olarak erkeklerin aşiret aidiyetlerinin sembolik ifadeleri olarak uygulandığını ortaya koymaktadır (Hazar, 2006).

Dövmenin, Batı toplumlarının modernleşme süreci içindeki kullanımı, 1940'ların sonlarıyla birlikte büyük bir yaygınlık kazanmıştır ve toplumun farklı katmanlarında kendine farklı amaçlarla yer bulmuştur. Özellikle II. Dünya Savaşı yıllarında dövme, toplumsal olarak onay görmekteydi. Çünkü, ordudaki, özellikle de deniz birliğinde yer alan askerler arasında dövme, yaygın olarak görülen bir beden pratiğiydi. Bununla beraber dövme, vatan severlik ile özdeşleştirilmekte; orduya, millete ve milli değerlere olan bağlılığa işaret etmek amacıyla yaptırılmaktaydı ve bu özelliği, dövmenin toplumsal olarak kabul edilmesini kolaylaştırmaktaydı (DeMello, 2007). Vatan severliği ve milli bir takım değerlere olan bağlılığı simgeleyen dövme pratikleri hâlâ geçerliliğini korumakla birlikte; zaman içerisinde, kitle iletişim araçlarının, teknolojik yeniliklerin ve tüketim kültürünün de etkisiyle, işçi sınıfından çıkarak, farklı sınıflar ve topluluklar arasında farklı anlamlara işaret edecek biçimde yayılma göstermiştir. DeMello'nun (2007) işaret ettiği gibi, savaş sonrası dönemde dövmeye negatif bir anlam yüklenmiş durumdaydı ve bunun en büyük nedeni, dövmenin toplumsal direnişi içeren bir takım altkültürlere ait bireyler (hippiler ve punklar gibi), çeteler ve mahkumlar tarafından yaygın bir kullanım alanı bulmuş olmasıydı. Dolayısıyla dövme, artık ilkel olana işaret etmekten uzaklaşarak marjinalliğe göndermede bulunan bir beden pratiği olarak algılanmaktaydı.

Dövmelerin bireysel anlamları olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Buna ek olarak dövme ve genelde de beden modifikasyonları, günümüzde en önemli benlik ifadesi biçimidir. Bununla birlikte bireysel ve kolektif bir kimlikle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla, kolektif kimliklerin birlikteliği ve dayanışması, yaşam tarzı, dış görünüş ve biçim üzerinden gerçekleşmektedir. Dövme ne kadar büyük ve ne kadar ön plandaysa, bağlılık da o kadar büyüktür (Goulding,

2004, s. 281). Günümüzde dövme pratiğine, tarihin geçmiş dönemlerindeki uygulamalarından farklı amaçlar yüklenmiş ya da başka bir ifadeyle eklenmiştir. İlkel kabileler, Antik Yunan, Mısır ve Roma örneklerinde görüldüğü gibi, söz konusu dönemlerde dövme, neredeyse tamamen toplumsal koşulların kendisinden ortaya çıkan, yüksek seviyede aidiyete ya da toplumsal ayrılmaya hizmet eden ve hatta kimi zaman zorunlu bir pratik iken, bütün bunların yanında bugün daha çok, bireysel kimliğin ve benliğin inşasının önemli bir yönünü de teşkil etmektedir.

3.3.1 Tüketim Kültürü Dinamikleri İçinde Dövme Pratiği: Dövmenin Metalaşması

Dövmenin bugünkü yaygın kullanımında, popüler kültürün yayılmasına aracılık eden kitle iletişim araçlarının rolü oldukça büyüktür. Bununla birlikte, tüketim kültürünün piyasa mantığı içinde dövme, bir moda, bir estetik ve güzellik aracı olarak inşa edilmektedir. Bütün bunların sonucu olarak dövme, artan görünürlüğüyle birlikte, bir yönüyle ticari bir meta haline dönüşmüştür. Birleşik Devletler’de 1501 yetişkinle yapılan bir araştırma (The Pew Research Center Study, 2007); 18 – 25 yaş aralığındaki bireylerin %36’sının ve 26 – 40 yaş arasındaki bireylerin de %40’ının bedenlerine dövme yaptırmış olduklarını ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili olarak Türkiye için verilecek düzenli bir veri bulunmamakla birlikte; söz konusu araştırmanın gösterdiği tablo, dövmenin hem ekonomik pazarda hatırı sayılır bir konuma sahip olduğunu hem de aynı zamanda bireylerin kendilerini çeşitli açılardan ifade etmelerinin popüler bir biçimi haline geldiğini göstermektedir.

Dövmenin anlamı tarihsel süreç içerisinde değişmiş ve söz konusu beden pratiği, tüketicilerinin ve üreticilerinin marjinalliğinden, anaakım toplumsal gruba kaymıştır (Sanders, 2008, s. 21). Sanders (2008, s. 29), bugün dövme tüketicilerinin sınıfsal dönüşümüne dikkat çekerek, söz konusu tüketicilerin görece daha yüksek sosyo – ekonomik bir tabandan geldiklerini ve dövme için harcayacak bir gelire sahip olduklarını ifade etmektedir. Dövmenin, toplumsal ana akım içinde yoğun bir şekilde yer almasının en önemli nedenlerinden biri, popüler kültür içindeki yaygın kullanımıdır. Geniş bir izleyici kitlesine ulaşan popüler sinema filmlerinde yer alan oyuncuların dövme sahibi olması, film afişlerinde oyuncu üzerinden görsel olarak izleyici kitlesine ulaşan dövme imajları, kliplerde yer alan dövmeli sanatçılar, ünlü sporcuların taşıdığı dövmeler vb. gibi herkesin, her zaman, her yerde karşılaşılabileceği olanağının olduğu bu örnekler, hem dövmenin popülerliğini artırmakta hem de onun toplum tarafından daha fazla kabul edilmesine ilişkin bir zemini hazırlamakta ya da bunu güçlendirmektedir. Kosut (2010), dövme ve piercing gibi beden pratiklerinin

yaygınlaşmasını, “uç kültür”ün çeşitli medya metinlerinde ve sunumlarında yer alarak tüketim örüntülerinin içine yerleşmesiyle açıklamaktadır. Söz konusu bu uç kültürel pratikler, yalnızca dövme, piercing, dağlama gibi uygulamaları değil; ekstrem sporları ve plastik cerrahiye de içermektedir (2010, s. 197). Bu bağlamda medyanın, bütün bu uygulamalarla izleyiciyi tanıştırmış olması, uç kültürel pratiklerin yaygınlaşmasına yol açmıştır. Dövmenin popüler kültür içinde bu kadar görünür olması ve anaakım medyada tekrarlı teşhiri, onun altkültüre ait işaretler statüsünün tükenmesine neden olmuştur. (Kosut, 2006, s. 1038). Kosut (2006) 1970’lerde ortaya çıkan punk altkültürünün kültürel kodlarının, kültür endüstrisi tarafından yağmalandığını ve dövmenin de bunun arasında yer alan bir uygulama olduğunu ifade etmektedir. Önceden olumsuz ve tehlikeli olana, isyan ve ihlâl işaret eden dövme gibi bazı görsel kodlar (deri aksesuarlar, sökülmüş kıyafetler, çengelli iğneler vb.), bugün modanın cazip tüketim ürünleri haline gelmiştir. Ancak bu durum, ileri de ayrıntılı bir biçimde ele alınacağı gibi; kültür endüstrisi tarafından kuşatılmış olan dövmenin, tamamen anlamsızlaştığı, içinin boşaltıldığı ve bireyler tarafından salt moda örüntüleri çerçevesinde tüketildiği anlamına gelmemektedir.

Turner (2005), beden modifikasyonlarının özellikle de geçmiş dönemlerden günümüze kadar gelmiş ve yaygın bir tüketim alanı bulmuş olan dövmenin anlamının, tarihsel süreç içerisinde dönüştüğünü ifade etmektedir. Bazı ruhsal öğretilerin baskın olduğu geleneksel kültürlerde dövme, genellikle sağlıklı olma ve kötülüklerin önlenmesi işlevini görmüştür. Benzer şekilde, daha önce de ifade edildiği gibi yazı öncesi toplumlarda dövmeler, önemli yaşam döngülerinin, belirli toplumsal pozisyonların işaretleri olarak hizmet etmekteydi. Dolayısıyla dövme söz konusu dönemlerde, paylaşılan anlamların kolektif kültürü içinde, muğlak olmayan bir anlama sahipti ve işaret ettiği olgu son derece açıktı (bir kabileye ya da aileye aidiyet, toplumsal cinsiyetle ilgili olarak erkekliğe ve kadınlığa geçiş vb.). Turner (2005), dövmelerin, ilkel toplumlardakinin ve Batı endüstrileşmesinin ilk zamanlarının aksine (bu dönemlerde ağırlıklı olarak işçi sınıfı, gençlik kültürü ya da suçlular tarafından kullanılmaktaydı), günümüz toplumlarında her hangi belirli bir toplumsal katmanla ya da toplulukla sınırlı olmadığını ve kullanım alanının genişlediğini ifade etmektedir. Kısaca modern Batı’nın bedeni, kolektif bir ürün değil; bundan ziyade kişisel bir benlik projesidir (Pitts, 2003, s. 31).

“... dövmeler, giderek bedeni estetik olarak geliştirmek için kullanılmaktadır. Dövme artık, yaşam döngüsü geçişlerinden ziyade;

popüler kültür içinde cinsel temaların ticari olarak sömürülmesi ile bağlantılıdır. Kısaca, kültürel sermayeyi beden yüzeyine ekleyen dövmeler, tüketim kültürünün sıradan bir yönü halini almıştır” (Turner, 2005, s. 40).

Genel olarak gençlik tarzlarının, altkültürlerden moda piyasasına yayılmasıyla ilgili olarak Clarke (2003), bunun basit bir kültürel süreçten ziyade piyasa ilişkilerinin dinamiklerini de barındıran ticari bir hareketlenme olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda bu süreç, yeni çeşit reklam ve ekonomik kurumlar ağı ya da altyapılarını da içermektedir. Çok büyük çaplı ekonomik şirket ve kuruluşlardan ziyade, küçük çaplı müzik marketler, müzik şirketleri, butikler ve bir iki çalışandan oluşan imalât firmaları gibi esnaf kapitalizmi, altkültürlerin yayılmasına olanak sağlamakta ve ticari manipülasyonunu gerçekleştirmektedir.

Bugünün piyasa koşulları göz önünde bulundurulduğunda dövmenin, büyük bir pazar payına sahip, bütün tüketim ürünleri gibi mübadeleye açık bir metalaşma süreci içinde olduğu ifade edilebilir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse; ilk olarak dövme, ekonomik bir mübadelenin ve iş gücü ayrışmasının görünümüdür: bu ayrışma sanatçı, yani üretici ve aslında kendi bedenini tüketen tüketici arasındadır. Çünkü bir kişinin kendisine dövme yapması oldukça zordur ki bu da dövmenin diğer beden dekorasyonları ve boyamalarından ayrılması gerektiğinin nedenini teşkil etmektedir (Blanchard, 1991, s. 14). Bununla birlikte, dövme taşıyan kişi, her gün, her girdiği etkileşim biçiminde, dövmeyi yapan bireyin reklamını yapmaktadır ki bu, profesyonel olarak dövmecilikten para kazanan birey için son derece önemlidir. Dövme aracılığıyla gerçekleşen iletişim söz konusu olduğunda dövmenin iki temel işlevi ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri bir metanın mübadele edilmesi, diğeri de sanatsal bir işlev görmesidir. Her şeyden önce derisine dövme yaptırmak isteyen bir bireyin varlığı ön koşuldur. Dolayısıyla bu noktada ekonomik bir alış veriş ortaya çıkmaktadır. Burada yapılan dövme için belirli bir miktar ücretin ödenmesi koşulu söz konusudur. Dolayısıyla dövme, bugün bir endüstri hâline gelmiştir ve aynı zamanda hizmet sektörünün önemli bir parçasıdır. Bununla birlikte dövme, sanatsal bir üretim sürecinin bir ürünüdür. Bu üretim süreci içerisinde tüketici pasif değil, bundan ziyade üretim sürecine aktif olarak katılarak; ortaya çıkacak ürünün şekillenmesinde etkin bir role sahiptir. Dövme sanatçısı ve alıcı arasında, biçimsel yaratıcı kararları yönlendirecek her hangi bir yönetici, galeri müdürü ve eleştirmen gibi bir aracı bulunmamakta ve dövme sanatçısı, alıcısıyla direkt çalışmaktadır. Bu durum, bürokratikleşmiş piyasa sisteminin ve klasik bir hizmet ilişkisinin ötesindedir (Sanders, 2008, s. 30). Profesyonel olarak dövme yapan bireyler, liberal pazar ekonomisinin

çetin mücadele koşullarında hayatta kalabilmek için stüdyolarını bir güzellik merkezi gibi yapılandırmakta, vasıflı ve kalifiye personel çalıştırmakta ve müşteri ile olan iletişimde güveni her şeyin önünde konumlandırmaktadırlar (Goulding vd., 2004). Dövmeyi yapan kişi, onun kişisel özellikleri, bu kişi ile güven temelinde kurulan ilişki, dövme stüdyosunun dekoru ve temizliği gibi özellikler dövme yaptıran bireylerin bir çoğu için teknikten çok daha önemli olabilmektedir (Vail, 1999). Bununla birlikte, bireysel kararlardan ya da başka kaynaklardan oluşan fikirlerle birlikte deri üzerine, çizgiler, şekiller, gölgelendirmelerden meydana gelen sanatsal bir motif söz konusudur. Ortaya çıkan dövme, dışarıdan algılanmaya ve iletişime geçmeye hazırdır. Dolayısıyla dövme sadece mübadele edilen bir meta değil bunun yanında bir sanat çalışmasını oluşturmaktadır. (Wymann, 2010, s. 48).

Dövmenin, bugün ekonomik bir değer ve mübadele olarak yükselişi, aynı zamanda dövmeyle ilgili, medyada yer alan söylemlerle de bağlantılıdır. Örneğin, bugün oldukça yaygın bir sosyal medya aracı olan Twitter’da yer alan, dövmecileri ve dövmeyle ilgili duyanları bir araya getiren bir hesapta “İyi dövmeler ucuz ve ucuz dövmeler de iyi değildir” ifadesi yer almaktadır (Tattu, 2012a).

Dövmenin ve diğer beden modifikasyonlarının, bugün yoğun bir biçimde tüketim kültürünün önemli bir bileşeni olarak kendini göstermesi, geçmişten şimdiye uzanan toplumsal ve kültürel değişimlerden ayrı bir biçimde ele alınamaz. Zira bireylerin gündelik yaşamlarındaki pratikler, toplumsal koşulların mikro düzeydeki iz düşümleri olabilmektedir. Turner (2005) bir beden modifikasyonu olarak dövmeyi, günümüz sosyo-kültürel ve ekonomik koşullarını göz önünde bulundurarak ele almaktadır. İçinde bulunulan dönemde bireylerin, yapı ile olan bağlılıkları gevşek ve incedir. Turner’a (2005, s. 45) göre, 17. y.y.’dan 19 y.y.’a kadar uzanan bir süreçte ulusdevlet anlayışının yükselişi yüksek düzeyde bağlılık ve dayanışma gerektirmekteydi. Ancak postmodern dünya, bu eksenden kaymıştır ve bununla beraber dayanışma zayıflamış, bağlılık da daha gevşek bir hal almıştır. Böylesi bir toplumsal koşullar altında benlik de dahil olmak üzere her şey geçici, yüzeysel ve değiştirilebilir olmuştur. Buradan hareketle Turner (2005), dövmelerin ve diğer beden işaretlerinin zorunlu bir ritüelden, tercihe bağlı bir dekorasyona evrildiğini ileri sürmektedir. Dövmeler, günümüz toplumlarında, tüketim kültürünün bir metâsı durumuna gelmiş ve her hangi bir bağlılığın işareti olma anlamını neredeyse tamamen yitirmiştir. Ancak Turner (2005) dövmenin anlam üretmedeki önemini yadsımamaktadır. Bundan ziyade anlamın bağlı olduğu zeminin değişimini vurgulamaktadır: “beden işaretleri, narsistiktir ve benliğe yönelik “oynak”

işaretlerdir. Beden işaretleri, kişisel ve içsel bir biyografinin parçasıdır ve kolektif bir hafızanın zorunlu bir özelliği değildir” (Turner, 2005, s. 42). Başka bir ifadeyle, söz konusu olan anlamın yok olması değil, dönüşmesidir. Bennett’in (2005, s. 35) postmodern dönemle ilgili olarak işaret ettiği gibi; metinler ve imajlar, kendi orijinal bağlarından çıkarılmış; isteğe bağlı, keyfi bir şekilde, eskisinin kaybolup yeni anlamların üretildiği bir yeniden düzenlemeye konu olmuştur. Dolayısıyla, kültürel bir metin olarak dövme, geçmiş dönemlerden farklı olarak, bir topluluğa ait kültürel kodların beden üzerindeki görünümünün yanında; benliğin, bireysel kimliğin ve bireyin kendi sembolik yaşam dünyası ile kurduğu karmaşık ilişkinin göstergeleri olarak ortaya çıkmaktadır.

Dövmeyi diğer beden modifikasyonlarından ve tüketim metinlerinden ayıran belki de en önemli özelliği, uygulama aşamasında bireye verdiği acıdır. Bu bağlamda dövmeyi, postmodern toplumun bireylere sunduğu sınırsız tüketim olanaklarından biri olarak ele almak indirgemeci olacaktır. Zira, Çabuklu’nun (2004, s. 83) ifade ettiği gibi, postmodern dönemde bireyler, her an mutlu olmanın peşindedirler ve bedenlerinin maruz kalacağı her hangi en küçük bir acıdan sakınılmaktadırlar. Ancak diğer taraftan da bedene yönelik bireysel müdahalelerin yoğun bir biçimde yaygınlık kazanarak pratik edildiği görülmektedir. Estetik ameliyatlar bunun iyi bir örneğidir. Ancak estetik ameliyatlar, salt güzellik, estetik ve gençlik arayışı içinde olan bedenlerin ihtiyacını karşılamak için başvurulan bir beden modifikasyonudur. Orada acı, kavuşulacak olan idealin bedeli olarak vardır. Ancak dövme de durum biraz daha farklıdır. Acının, dövme pratiğine içkin bir özellik olmasının yanı sıra, derin bireysel anlamlar taşımakta; yaşam ve birey arasında bir bağ kurmaktadır. Le Breton’un (2010, s. 27) ifade ettiği gibi, bireyin isteyerek çektiği acılar, varlığın doğrulanmasının bir yoludur. Acı, bedeni yok etmeye değil; var etmeye, yaşamı güvence ve huzur içinde tutmaya yönelik olarak deneyimlenmektedir. Dövmenin yapım süreci ve onu izleyen iyileşme aşamasındaki acısı, birey için bir bedensel bir haz kaynağı olmaktadır (Sweetman, 1999). Dövme pratiğiyle ilgili olarak açılmış olan ve daha önce de söz edilmiş olan Twitter hesabında paylaşılan bir ileti, dövme ve acı arasında ayrılmaz bir bağ kurmakta ve söz konusu bu acının, bir durumdan başka bir duruma geçişi ifade eden bir ritüelin zorunlu bir bileşeni olduğunu ifade etmektedir: *“Dövme yaptırmak acılı olmalıdır. Bu, bir geçiş törenidir”* (Tattu, 2012b). Yaptırdığı dövmelerine ek olarak dövme yaptırmaya devam edeceğini ifade eden bir görüşmeci, bunun altında yatan motivasyonun dövme pratiğinin verdiği acı olduğunu belirtmekte ve şu şekilde ifade etmektedir:

“...ilk verdiği yapılırkenki ince ince bir acı var, o böyle çok huzur veren bir acı. O iyileşme dönemindeki kaşıntı var, kabuk atmadan olmuyor. Krem kullanıyorsun, 1 hafta falan, o kuruyor kabuk atıyor, o kabuklardan önce kaşınma var, o kaşıntı öldürüyor beni zaten. En hoşuma giden o kaşıntı... o kaşıntı ve acı yetiyor zaten bana.” (G3, Erkek, 30)

Yukarıdaki görüşmecinin ifade ettiklerinden anlaşılacağı gibi, dövmenin verdiği acı ve mutluluk arasında direkt bir bağ kurulmaktadır. Hem dövmenin yapım aşamasındaki acı hem de deriye işlenmesinin ardından başlayan kabuk bağlama ve kabuk atma aşamalarını içeren ‘iyileşme’ süreci, huzur verici olarak değerlendirilmektedir. Tıpkı, yaşam içerisindeki acılarla başa çıkmış olmanın verdiği rahatlama gibi, bireyin bedeni üzerinde inisiyatifi dahilinde gerçekleştirdiği bir modifikasyonun verdiği acı da kişiye mutluluk vermektedir. Bu mutluluk kimi zaman, bireysel yaşam döngüsü içerisinde bireyin karşılaştığı sıkıntıların ve manevi acıların, bedensel acı aracılığıyla sarılmasından kaynaklanabilmektedir. Sıkıntılı bir evlilik, boşanma süreci ve sağlık sorunlarıyla başa çıkmaya çalışmış olan G4, dövmesini yaptıranın duyduğu acının, yaşamındaki zor dönemlerde duyduğu acıyı yatıştırmanın beden üzerindeki hissi olduğunu vurgulamaktadır:

“... şunu söyleyeceğim...; bak hiç acı hissetmedim ki kemiğe yakın bölgeler, bunu abartmıyorum. Özellikle şu bilekteki, ben o kadar mutluyum ki *o an*; dövmeyi yapan *kişi*, ... bayıldın mı dedi bana? yani uyuyacağım neredeyse. Yani ruhum bedenime çıkıyor, açığa çıkıyor. Böyle bir şey. Bunu kime anlatabilirim? Bunu anlayamazlar... *Hayatımda* çok acılar çektim; şu anda acı çekmediğim için belki acıyı hissetmek için yaptırdım. onu da bilemiyorum, zaman zaman bunları da sorguluyorum. yani, acaba buna alıştı vücut acı mı istiyor ki zaman zaman dedim.” (G4, Kadın, 50).

G4’ün belirttikleri, dövme yaparken duyulan acının, uygulamanın getirdiği, basit ve tamamen fiziksel olarak açıklanamayacak bir özellik taşıdığını göstermektedir. Başka bir ifadeyle, dövmenin deriye kazınması anında bedenin deneyimlediği acı, ruhsal bir rahatlama getirmekte ve bu bağlamda, modernizmin ayırdığı beden ve ruh, tekrar birleşmektedir. Söz konusu görüşmecinin ifade ettiklerinden yola çıkılırsa, yaşam içerisinde ruhun gerilimi, bedenin deneyimlediği acı aracılığıyla giderilmektedir. G4’ün, hiç acı hissetmediğini ifade etmesi aslında paradoksalıdır. Bedenin duyduğu acı, daha derin manevi acıları dindirdiğinden;

bedensel acının kendisi aslında bir ‘narkoz’ görevini görmektedir. Atkinson & Young’un (2001) araştırmalarında da belirttikleri gibi beden modifikasyonlarında duyulan acı benliği tahrip etmekten ziyade hem fiziksel hem de duygusal açıdan daha gcl sosyal benlikler inşa etmenin bir aracıdır. Buna paralel olarak Le Breton (2010) şunları ileri srmetedir;

“genelde ... ender olarak acı duyulur. Bu bağlamda amaç, birey açık seçik olarak bilincinde olmasa bile, ıstıraba son vermektir. Birey, kendi eyleminin anesteziyi içindedir nkn öncelikle bir rahatlama arzular, gerilimden kurtulmak ister... Acı burada, yaşanan sıkıntıya karşı etkili bir mücadele vererek bir paradoks sunar. İstırabı hafifledir” (s. 29 – 30).

Özetlemek gerekirse, dövme, tkutilirken tüketicisine acı veren bir beden modifikasyonudur ve bu özelliği, büyük ölçüde onu diğer tüketim ürünlerinden ayırarak, daha derin anlamların retildeği bir konuma yerleştirmektedir. Burada dikkat çekilmek istenen nokta, herkesin söz konusu bu acıyı benzer biçimlerde deneyimlediği değildir; bundan ziyade, dövmenin bugün, ticari bir metya dönüşmesinin yanında, bireylerin ve onların toplumsallıklarının üzerindeki etkisi ve aracı rolünün yadsınmaması gerektiğidir. Benliklerin, sürekli olarak yeniden düzenlemesi, dönüştürülmesi ve kimliklerin giderek bireyselleştirilmesi gibi unsurlar, birer tercihten ziyade, ağdaş yaşamın dayattığı zorunluluklar gibi görünmektedir. Burada ayrıca dikkati çeken nokta, bütün bunların olabildiğine hızlı bir biçimde yapılması gerektiğidir (Elliot & Lemert, 2011, s. 76). Kimliklerin ve benliklerin, bireycilik çağında hızlı bir biçimde yeniden keşfedilip düzenlenmesinin yolu, tüketimden geçmektedir.

Sweetman (1999, s. 72) dövme ve/veya piercing uygulaması yaptırmış olan bireylerle yaptığı araştırmasının sonuncu olarak, bu gibi beden modifikasyonlarının salt “tarzın spermarketindeki” moda ürünleri olarak ele alınamayacağını ileri srmetedir. Dövme gibi beden modifikasyonlarının, ortaya çıktıkları ve uygulandıkları tarihsel bağlamından koparılarak tüketim kültürünün içine çekildiği yadsınamaz bir gerçektir ancak yapılan araştırmalar göstermektedir ki (Vail, 1999; Sweetman, 1999; DeMello, 1995; Turner, 2005; Schwarz; 2006; Johnson, 2006; Atkinson & Young, 2001) dövme, aynı zamanda, bireysel kimliğe eklenmiş, farklılaştırıcı, kişiliği güçlendirici, direnişi içeren, bireyin kendi benlik algısını oluşturmasında ve bunu diğerlerine ifade etmesinde etkili rol oynayan bedensel bir pratiktir. Dolayısıyla dövme bugün, ne sadece yüzeysel bir moda ne de sadece bireyselliğe ya

da altkültürel bir uygulamaya işaret eden bir pratik olarak ele alınmalıdır. DeMello'ya (1995) göre dövmelemlerle ilgili olarak genellikle şu üç nokta ön plana çıkmaktadır: kişisel estetik, bireysellik ve maneviyat ya da kişisel gelişim. Buna ek olarak DeMello (1995), kadınların dövmelemlere cinsellik ve erotizm atfettiğini ileri sürmektedir. Buradan hareketle, bireylerin dövmelemlerle kurduğu ilişki değişkenlik arz etmektedir. Dövmelemler ne tamamen anlam yüklü ne de tamamen ondan soyutlanmıştır.

3.3.2 İletişim, Etkileşim ve Anlam Üretme Aracı Olarak Dövme ve Beden

Günümüz modern toplumlarında bireyler, kültürel ürünleri yalnızca onların işlevsellikleri açısından değil; bunun yanında, belki de daha ağırlıklı olarak, ifade ettikleri anlamlardan hareketle tüketmektedirler (Solomon; Rabolt, 2004, s 27). Başka bir ifadeyle, tüketim üzerinden üretilen anlam, çoğu zaman ürünün pratik faydasından önce gelebilmektedir. Dolayısıyla bireylerin gündelik yaşamlarının, tüketim üzerinden inşa ettikleri bireysel ya da kolektif anlamlarla örüldüğü ve tüketim pratiğinin, özünde, toplumsal yaşamın pek çok yönüne işaret eden anlamlarla donatılmış olduğu ifade edilebilir.

Bir iletişim, etkileşim ve aynı zamanda da dolayısıyla bir anlam üretme aracı olarak dövme, bireyin hem kendisi hem de diğerlerinden oluşan dış dünya ile olan iletişiminde önemli bir yer teşkil etmektedir. Burada dövmenin üzerine kalıcı bir biçimde işlendiği beden, söz konusu iletişimin ve etkileşimin zorunlu aracıdır. Dolayısıyla, ilgili bölümde de tartışıldığı gibi beden, her şeyden bağımsız olarak tek başına, iletişim ve etkileşim üzerinden inşa edilen gündelik toplumsal gerçekliğin inşasında birincil konumdadır.

O'Neill'a (2004) göre beden, ilişkilerin temel aracıdır. Onun giydirilmesi, süslenmesi, modifiye edilmesi, gülmek, öpüşmek, el sıkışmak vb. bedensel faaliyetler, sosyallığımızı yönetmek için kullanılan iletişimsel bir mübadeledir. Beden, toplumsal ilişkilerin yönetilmesi ve çeşitli sosyal görevlere yönelik bağlılığımıza ilişkin bir araç iken; aynı zamanda reddedişin ve direnişin de bir aracı olabilmektedir. Örneğin; küçük çocuklar, çığlık atar, tekmeler, yemek yemeyi reddeder ya da memnuniyetsizliğini ifade etmek için kendilerini kirletirler. Mahkumlar ve psikiyatrik hastalarda da benzer örüntülere rastlanmaktadır. Burada beden, tıpkı otoriteye yönelik itaatin, düzenin aracı olabildiği gibi, reddetmenin aracıdır (O'Neill, 2004, s. 6).

Dövme, git gide hatta belki de tamamıyla, belirli bir sınıfa, toplumsal cinsiyete ve yaşa ait bir beden pratiği olmaktan çıkmıştır. Kadın ya da erkek, alt, orta ya da üst sınıftan çeşitli yaşlarda bireyler dövme sahibi olabilmektedirler. Bununla birlikte dövmenin sınıfı ve cinsiyeti aşan yaygın kullanımı, onun tüketim kültürü tarafından özümsemiğine işaret etmektedir. Dövmenin böylesine bir pozisyona yerleşmesi Sweetman'e (1999) göre, yalnızca anaakım medyadaki görünürlüğü ile açıklanamaz; bunun yanında postmodern dönemin baskın bir özelliği olarak herkesin seçimine açık, her zaman ve her yerde herkes tarafından elde edilebilir, seçime açık işaretler dizisi de göz önünde bulundurulmalıdır. Tüketicilerin artık, moda öncülerinin yönlendirmesiyle hareket eden "moda kurbanları" değil, bireysel kimlikleri, benlikleri ve yaşam tarzları temelinde, kendi özgün tüketim örüntülerini oluşturdukları ileri sürülmektedir. Söz konusu bireysel tüketim örüntüleri, çok çeşitli kaynaklardan elde edilen malzemelerin karışımından ortaya çıkan bedensel bir şekillenışı içermektedir ve bir grup için belirli bir anlama gelen kültürel bir metin, başka bir grup içinde farklı anlama gelecek bir biçimde kullanılacağı gibi, aynı kültürel metin, benzer gruptan kişiler için de farklı bir amaç ve anlamın üretildiği bir tüketim sürecine tâbi olabilmektedir (Crane, 2003, s. 30).

Gündelik hayat içinde ortaya çıkan ve devamlılık arz eden bir iletişim söz konusudur. Söz konusu bu iletişim, semboller ve anlamlandırmalar üzerinden ilerlemektedir ve bu noktada dil, iletişime devamlılık kazandıran, konsensüsün oluşumuna zemin hazırlayan, farklı durumsallıklar içinde bireylerin birbirlerini anlamasına ve karşılık vermesine olanak tanıyan ve bütün bu özelliklerinden dolayı oldukça kritik öneme sahip bir araçtır (Berger & Luckmann, 1966). Berger ve Luckmann (1966), dilin sadece yüz yüze iletişim esnasında üretilen seslerden ibaret olmadığını, bununla birlikte, anlam üretimine katkı sağlayan sembolik gerçekliklerin de bir dil olduğunu ifade ederek bireylerin, işaretler ve semboller dünyasında yaşadıklarını ileri sürmektedirler. Söz konusu bu sembolik gerçeklikler, gündelik hayatın gerçekliği içinde kendilerine bir karşılık bulurlar. Dövmenin, gündelik hayatın semboller dünyasında oldukça önemli bir yere sahip olduğu ileri sürülebilir. Başlı başına dövmenin kendisi bir semboldür. Örneğin; dövme bugün, bazı toplumsal gruplar ya da tek başına bireyler tarafından, marjinalliğin bir sembolü olarak görülmektedir. Buna ek olarak dövmenin çeşidi, deri üzerine işlenen sembolün kendisi, dövmenin beden üzerindeki konumu gibi değişkenlerin, dövme aracılığıyla üretilen sembolik dilin farklı anlamlar üreten ifade biçimleri olduğu iddia edilebilir.

Elliott ve Lemert (2011, s. 18), ortaya çıkan yeni bireyciliğin, insanları “kendilerini diğerlerine açmaya, ... daha az yönlendirdiğini” ifade etmektedirler. Bu bakış açısı bir noktada doğrudur. Ancak, kişilerin böylesine bir kapanma içine girmeleri, refleksif bir bakış açısıyla değerlendirilmelidir. Daha açık ifade etmek gerekirse; dövme ve diğer beden modifikasyonları, bireyselleşmenin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır ve bireysel benliğin inşasında ve yeniden kuruluşunda önemli bir rol oynamaktadırlar. Ancak, her ne kadar bireyselleşmeye işaret etse de dövme üzerinden birey, aslında derisi üzerinden kendini diğerlerine açmaktadır. Dolayısıyla bireyin derisi, bireyselliğin ön plana çıktığı kültürel bir formasyon içinde, dış dünyaya ve diğerlerine açılan bir kapıdır. Bu kapının kontrolü, yani kimin gireceğinin ya da giremeyeceğinin kararını verme otoritesi, ileride daha ayrıntılı bir biçimde tartışılacağı gibi, bireyin kendisine aittir. Bu bağlamda, bireyler, dövmelerini sergileme ya da gizleme özgürlüğü ve kontrolüne sahiptirler. Buradan hareketle bireyselleşmenin bir ifadesi olarak dövmenin, kendini diğerlerine kapatmaktan ziyade, kendini ifadenin ve açmanın süreksiz ve farklı bir yolu olduğu ileri sürülebilir. Bedeni kaplayan deri, birey ve toplum arasındaki, başka bir ifadeyle kamusal ve özel alan arasındaki sınırı teşkil etmektedir (Shwarz, 2006, s. 228). Dolayısıyla dövmeli olmak, hem özel hem de kamusal bir eylem, bir durumdur. Özel ve kişiseldir çünkü bireysel karara dayalı olarak hayat bulur, motifi, beden üzerindeki yeri ve görünürlüğü çok büyük ölçüde bireysel bir kontrole dayanır. Bunun yanında kamusaldır çünkü diğerlerinin bakışına, yorumlamasına, açıktır ve bir sembolik iletişim metnidir. Bedenin üzerinde görünürlük kazanan dövme, beden aracılığıyla gerçekleşen iletişim ve üretilen anlam bağlamında en etkili araçlardan biridir. Çünkü dövmeler, ayakkabı ya da saç modeli gibi bir moda ya da tüketim nesnesi olarak ele alınabilmelerinin yanında; saç stili ya da kıyafetten farklı olarak, beden üzerine giyinmezler, daha ziyade bedene yazılıp kaydedilirler. Dövmeler aynı zamanda bedeni dekore eder ve kalıcı olarak onu modifiye eder (Kosut, 2006, s. 1040). Dolayısıyla, beden üzerinden hayat bulan iletişimin, ekonomik ve sanatsal boyutlarını aşan, eşsiz bir biçimdir (Wymann, 2010, s. 42).

Dövmeye ilişkin olarak yapılmış farklı tanım ve yaklaşımlar söz konusudur. Bunlardan bir kısmı, dövmenin teknik yönünü ön plana çıkarmakta, bir kısmı da estetik, beden modifikasyonu ve dövmenin kavramsallaştırılması üzerine odaklanmaktadır. Bütün bu odakların hepsinin üzerinde birleştikleri ortak nokta dövme olsa da dövmenin ortaya çıktığı bağlam, yer ve zaman da son derece önemlidir. Eğer dövme, bir iletişim ve etkileşim aracıysa, farklı bağlamlarda ortaya çıkan dövmenin iletişim biçimleri de birbirinden

farklılaşabilmektedir. Dolayısıyla iletişimsel bir araç olarak dövme, her zaman için söz konusu bu araç konumunu korusa da bu araç üzerinden gerçekleşen etkileşim farklılaşabilmektedir. Buradan hareketle, odaklanması gereken nokta, dövmenin ne olduğu, kimin hangi araçlarla dövme yaptığında ve yaptırdığından ziyade, dövmenin nasıl iletişime geçtiği ve bir iletişim sürecinde nerede olduğudur (Wymann, 2010, s. 44 - 45). Başka bir ifadeyle, dövmenin yapılış amacı, dövmenin bedene işlendiği bağlam, üretilen anlamı ve iletişim biçimini belirlemektedir. Örneğin, altkültürel bir gruba bağlılığı sembolize eden dövme ile tamamen estetik kaygılarla yapılmış dövme arasında, hem anlam hem de iletişim açısından fark vardır.

Dövme ve diğer beden modifikasyonlarının, yakından ve dikkatli bakıldığında, güçlü bir iletişimsel/etkileşimsel niteliğe sahip olduğu görülebilir. Bedenin üzerine kalıcı olarak işlenen dövme, özellikle diğerinin görüşüne açıksa, gündelik etkileşimin önemli hatta etkileşimi yönlendirme gücüne sahip bir özellik taşımaktadır. Berger ve Luckmann (1966), özellikle yüz yüze iletişimlerin oldukça etkili olduğunu, karşılıklı olarak öznelliklerin ve bireysel ifadelerin açık olduğunu ifade etmektedirler. Dolayısıyla, etkileşim sürecinde sürekli olarak bir mübadele söz konusudur. Gündelik etkileşimin bu yüz yüze güçlü biçimi, Berger ve Luckmann'a (1966) göre, her zaman pürüzsüz bir biçimde sürmemektedir. Bireylerin karşılıklı olarak birbirlerine açık olan öznellikleri ve ifadeleri, bir yorumlama sürecini gerektirmektedir ve diğerinin iletildiği mesaj, her zaman için 'doğru' bir biçimde değerlendirilemeyebilir. Öznellik, geç modern toplumlarda artan bir şekilde somut ve görseldir. Beden, öznelliği gösteren bir yüzey olarak toplumsal alanın merkezine girmektedir... Bireyler, bedenlerini modifiye edebilseler ve onu yeniden yazabilseler de diğer insanların dövmelerine verdikleri anlamları kontrol edemezler ve dolayısıyla bir çatışmayla yüzleşmek zorundadırlar. Bu nedenle görselleştirilmiş beden kendi içinde, karşıt anlamların bir savaş alanıdır (Oksanen, 2005, s. 112). Etkileşim ve iletişim sürecinde önemli bir yeri olan dövmeler de diğer bütün sembolik işaretler gibi yorumlanma sürecine tâbi olmaktadır ancak bu yorumlama her zaman, bireyin kendi dövmesi ile kurduğu ilişki ve ürettiği bireysel anlamla örtüşmeyebilir. Başka bir ifadeyle, dövmeyi taşıyan kişinin kurduğu sembolik mesaj ve gerçeklikle, onu yorumlayan diğerinin etkileşimsel süreç içinde ürettiği anlam birbirini karşılamayabilir. Dolayısıyla, dövmelerin bireysel öyküleri ve bunların üzerindeki örtünün kaldırılması, etkileşim ve iletişim sürecindeki yerini belirlemede son derece önemlidir.

Kültürel tüketim ürünleri ve bunların beden üzerinden görünüşleri, okunmaya açık sembolik bir metin üretir. Bu noktadan hareketle, tüketilirken üretilen her kültürel metnin, karmaşık toplumsal ilişkiler yapısı içinde işaret ettiği ve ortaya çıkardığı bir anlamlar bütünü söz konusudur. Tüketim örüntüleri üzerinden işleyen bugünün toplumsal yapısı içinde birey, kendini ifade etmek, kendi varlığını hem kendine hem de diğerlerine açıklamak, aidiyet geliştirmek, estetik olmak, uyum ya da direnç göstermek, kimlik oluşturmak, bireyselliğini vurgulamak ve benliğinin altını çizmek için söz konusu bu tüketim örüntülerine hiç olmadığı kadar fazla baş vurmaktadır. Bedensel bir pratik olarak dövmenin, bütün bu amaçlara hizmet edebilen özel bir pozisyonu söz konusudur. DeMello (1995) ve Sweetman (1999), dövmeleri, postmodern dönemde hızla dolaşım ve tüketim içinde olan diğer ürünlerden ayıran bir özelliği olarak, kalıcılığının altını çizmektedirler.

Söz konusu çalışma, beden üzerinde kalıcı iz bırakan bir tüketim ürünü olarak dövmenin, bireysel yaşam dünyaları içinde ne anlama geldiğini, neye işaret ettiğini ortaya çıkarma ve bunların sosyolojik bir analizini yapma amacını taşımaktadır. Dolayısıyla dövme, diğer tüketim ürünleri ya da metinleri gibi, hem fazlasıyla bireyselleşmiş bir beden pratiği olarak ele alınırken, onun daha geniş toplumsal yapı ve kültür ile olan etkileşimi ve iletişimi de söz konusu çalışmanın diyalektik bakış açısını oluşturmaktadır. Çalışmanın bakış açısını oluşturan diğer bir diyalektik şudur: dövmeler, tüketim kültürü dinamikleri içinde salt piyasanın yönlendirmesine tâbi olan bireyler tarafından anlamdan yoksun bir biçimde mi tüketilmektedir; yoksa tüketirken üretilen aktif bir anlam üretme süreci de söz konusu edilebilir mi? Buradan hareketle, dövmenin bireysel ve toplumsal anlamlarını aydınlatılabilmek için bir alan araştırması yürütülmüştür.

3.3.3 Anlamın Sembolik Seyri

Bir beden modifikasyonu olarak dövmenin bugün, yaygın bir biçimde pratik edildiği bir gerçektir. Bireylerin bedenlerine kalıcı bir takım imajlar yazdırmalarının çok farklı nedenleri bulunmakla birlikte, dövme üzerinden üretilen anlamlar da hem bireyin kendisiyle hem de toplumla girdiği ilişkiye bağlı olarak çeşitlilik sergilemektedir. Anlamın bu çeşitliliği bir anlamda, dövme pratiğini deneyimleyen insan grubunun heterojen yapısına bağlıdır. Başka bir ifadeyle dövme bugün, toplumun her kesiminden, her meslekten, her yaş grubundan ve her toplumsal cinsiyetten bireyler tarafından tüketilen bir kültürel üründür. Yaşamını 15 senedir dövme sanatı yaparak sürdüren görüşmecilerden birinin ifade ettiği gibi; *“Herkes dövme yaptırıyor. Amelesinden, öğretmenine, avukatından doktoruna, her yaşta herkes...”* (G19,

Erkek, 51). Dolayısıyla dövme üzerinden üretilen anlam da; buna paralel olarak farklılık göstermektedir. Johnson'un da (2006, s. 45) ifade ettiği gibi; dövme yaptırmanın ardında yatan neden ve dövme üzerinden üretilen anlam, dövme yaptıran kişilerin sayısı kadar fazla, farklı ve çeşitlidir. Bazıları dövme, sevdiklerine, ailesine, eşine ya da tuttuğu takıma olan bağlılığını göstermek için yaptırırken; "...ilk önce sevdiğim takımın kuruluş tarihini yaptırдыm. Diğerine de ailemin isimlerini yazdırdım... kalıcı olmalarını istedim... Ailemi seviyorum, o yüzden yaptırдыm" (G2), bazıları da hayatındaki önemli dönüm noktalarına işaret eden yazı ya da motifleri bedenleri üzerine işleterek, bedenleri aracılığıyla bu anları ya da olayları kalıcı kılmak için dövme pratiğine baş vurmaktadır: "... hayatınızda önemli olan, hayatınızda ön plana çıkan şeyleri yaptırıyor sunuz... Hani vücudunuza hayatınızı kazıtmanız gibi bir şey, benim açımdan" (G29, *Erkek, 26*). Bu örneklerle benzer bir biçimde, yine görüşmecilerden biri, dövmenin tüketim örüntülerindeki çeşitliliği gözler önüne serecek bir biçimde, dövme ve cinsel güç arasında bir ilişkisellik kurarak cinsel performansa olan pozitif etkisine işaret etmektedir: "Şu anda üst kolumda dövmem var... Şimdi adonis kasının olduğu yere yaptıracağım... Cinselliği güçlendiriyor bence... Bu tamamen karşı cins için olacak, kendime değil..." (G28, *Erkek, 23*).

Dövme üzerinden üretilen anlam bir seyir hâindedir ve bu anlamda görelilik sergilemektedir. İleride daha ayrıntılı bir biçimde tartışılacağı gibi dövme, bireylerin kimliklerini inşa etmelerine olanak tanıyan, bu süreci tamamlayan, farklı ve özgün bir benlik algısının inşa edilmesine zemin hazırlayan, çeşitli aidiyet örüntüleri geliştirilmesine imkân veren, belirli bir hoşnutsuzluğun dile getirilmesine aracılık eden, manevi olarak gelişen bir sevginin beden üzerinde somutlaşmasına yardımcı olan ve bütün bunlara dahil edebilecek farklı tüketim amaçlarıyla birlikte toplumsal etkileşimin merkezinde kendine yer edinmiş olan bir beden modifikasyonu biçimidir. Çünkü en temelde dövme, bedenin toplumsallığı içinde bireyin kendini ifade etmesine aracılık etmektedir. Bütün bu kendini ifade ediş biçimleri, bir bakıma estetik kaygıdan bağımsız değildir: "Tamamen estetik olsun diye yaptırдыm... her zaman nerede daha estetik duruyorsa oraya yaptırдыm çünkü son 50 yıldır yapılan bütün dövmele rin amacının estetik olduğuna inanıyorum" (G26, *Erkek, 27*). Bireyler dövme aracılığıyla kendilerini ifade etmenin farklı biçimlerini geliştirirken aynı zamanda da bedensel bir güzellik ve estetik ideali kurgulamaktadırlar: "... Liseden beri yaptırma isteğim vardı. Araştırıyordum zaten internetten. görsel açıdan beğeniyorum, o yüzden yaptırдыm" (G2, *Erkek, 22*). Başka bir görüşmecinin aktardıkları da dövmenin, salt bir ifade aracı olarak algılanmaması gerektiğini, basit bir biçimde bir beden süslemesi olarak da tüketilebildiğini

göstermektedir: *“Toplumda kendime bir yer edinmek ya da her hangi bir gruba, topluluğa üyelik olsun diye yaptırmadım. Tamamen sevdiğim ve hoşuma gittiği için yaptırırım”* (G22, Erkek, 34). Benzer şekilde, dövmenin yapıldığı yerin seçiminde de yine estetik kaygılar belirleyici bir rol oynayabilmektedir. Başka bir ifadeyle, üretilecek anlamın bedeninin hangi bölgesi üzerinden gerçekleşeceği, bireysel estetik algı tarafından biçimlendirilmektedir:

“... Tamamen estetik kaygılarla kolları tercih ettim. Kollarda benim hoşuma gidiyor... devam etsem dövmeye yine kollarıma çalışırım. kollarda falan t-shirt’ün altından daha güzel duruyor, bunu seviyorum. Bir de hani görmek de hoşuma gidiyor. Ondan dolayı ben kolları tercih ettim” (G5, Erkek, 30).

Bununla birlikte dövme üzerinden üretilen anlam, sabitlenmiş bir yapıda da olmayabilir. Başka bir ifadeyle, bireyin belirli bir amaca yönelik olarak yaptırdığı dövme, zaman içinde değişime uğrayabilmekte ve ilk yaptırıldığı dönemlerde ifade ettiğinden daha farklı bir şeye işaret ediyor olabilmektedir. Dolayısıyla beden üzerindeki dövme, birey için çoklu anlamların taşıyıcısı olabilmektedir (Mun vd, 2012, s. 138). Örneğin; eşinin ve oğlunun adını kollarına yazdıran bir görüşmeci, söz konusu dövmeleri üzerinden ifade ettiği derin sevgi ve bağlılığın zaman içinde yavaş yavaş kaybolduğunu ve kendisi için olan anlamının dönüştüğünü şu şekilde ifade etmektedir:

“Dövme yaptırdıktan sonra, ilk başta çok rahatlamış oluyorsun çünkü hani dövme süreci... 3 saat 40 dakika sürdü ikinci dövmem. Onun verdiği acıdan bir kurtuluyorsun, onun verdiği bir rahatlama var. O dövmenin hissiyatı da; ilk yaptırdığın bir şey olduğu için, ilk başta herkes görsün istiyorsun. İlk bir hafta bir ay... Ondan sonra rutin olup normale dönüyor. Burada eşimin, burada oğlumun ismini taşıyorum diye, sürekli kalbim bunlar için atmıyor... Zamanla insan alışageliyor. Eşimin ismi, oğlumun ismi, ilk yaptırdığımda çok anlam yüklü oluyor. Ondan sonra artık şeye biniyor..., maneviyattan çıkıyor da dekora giriyor” (G3, Erkek, 30).

Dövmeye eklenen sembolik anlamın çeşitliliği, anlama hareket alanı sağlarken, daha önce de tartışıldığı gibi; uzun bir tarihsel geçmişe sahip olan dövme, tarihsel süreç içinde de çok farklı amaçlara hizmet eden bir beden pratiği olarak varlık göstermiştir. Örneğin; Yunanlılar, Romalılar ve Keltler’de dövme, suçluların cezalandırılması, kölelerin sahipliğinin işareti, ordu mensubu olmanın göstergesi, soyluluğun simgesi gibi, değişen bir çok anlamda

kullanılmıştır. Bununla birlikte ortaçağ İrlanda yazınında dövmenin, Tanrı'nın sözlerinin azizlerin bedenlerine kazınması aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılmasına hizmet eden bir pratik olarak ortaya çıktığı görülmektedir (Schildkrout, 2004, s. 325). Bell'in (1999, s. 53) aktardığına göre; Yeni Zelanda kabilelerinde "moko" olarak adlandırılıp yüze uygulanan dövme, doğrudan bir kimlik göstergesiydi ve belirli bir aileye ilişkin üyeliği temsil etmekteydi. Bütün bu örnekler, dövme üzerinden üretilen anlamların gerek belirli bir zaman diliminde gerekse de farklı tarihsel dönemler arasında nasıl bir seyir halinde olduğunu göstermektedir.

Dövmenin bugünkü tüketim örüntülerine bakıldığında, geçmiş dönemlerdeki anlamlarından izler taşıdığı ve bunları devam ettirdiği noktalar dikkat çekmektedir. DeMello'ya (2007, s. 146) göre dövme bugün, özgürlüğü, yaratıcılığı, bireyselliği, ruhsallığı ve kendini gerçekleştirme sembolize etmektedir. Dövmenin güç sağladığına inanılmakta ve dövme, örneğin kriz zamanlarında bir tılsım, beden ve ruh arasındaki bir bağ, iç ve dış beden arasındaki bir köprü, sevilen ve değer verilen kişilere adanmış bir sevginin göstergesi, söz konusu bu çalışmada da ortaya konulduğu gibi toplumsal beden imajının sınırlarını zorlayan bir pratik, belirli odaklara yönelik bir direniş aracı olarak düşünülmektedir. Bedenin dövme aracılığıyla modifiye edilişi, bir kimsenin kimliği, ilişkileri, düşünceleri ya da duygularının zaman içindeki değişiminin sembolik olarak temsiline ve fiziksel olarak kayda alınmasına, bedenin bilinçli olarak yeniden inşa edilmesi yoluyla olanak veren, bir "ten yolculuğu (flesh journey)" olarak düşünülebilir (Atkinson & Young, 2001, s. 118). Dövme yaptırmanın altında yatan motivasyonlardaki yüksek çeşitlilik bugün dövme pratiğinin oldukça bireyselleşmiş olduğunu göstermektedir ancak ileride, verilerin değerlendirilmesinde de değinileceği gibi; toplumsal cinsiyet ve sınıf temelinde ele alındığında daha kristalleşmiş bir sınıflandırmaya açık gibi görünmektedir (Bell, 1999, s. 55).

Bütün bunlar çerçevesinde sıradaki bölüm, dövmenin bireyler tarafından farklı örüntüler çerçevesinde nasıl tüketildiğini, dövmenin hangi sembolik anlamlara aracılık ettiğini ve bütün bunların, bedenin kamusalılığı içinde toplumsal etkileşimleri nasıl etkilediğini, yeniden biçimlendirdiğini ve yeniden ürettiğini tartışacaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ALANA İLİŞKİN BULGULAR ve VERİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu bölümde, çalışmaya ilişkin alanın ve yöntemin tanıtılmasına ve verilerin değerlendirilmesine yer verilecektir. Bu bağlamda; sırasıyla ilk olarak, çalışmanın konusunu oluşturan; bir tüketim nesnesi olarak dövme ve onun üzerinden üretilen anlamların neler olduğunu aydınlatmak amacıyla yürütülen alan araştırmasına ilişkin bilgilere yer verilecek, ardından benimsenen yöntem ve nedenleri tartışılacak ve son olarak da verilerin ayrıntılı bir biçimde incelenmesine geçilecektir.

4.1 Araştırmanın Amacı ve Alanın Tanıtılması

Çalışma, bedenlerine dövme yaptıran bireylerin, dövmeleri üzerinden ürettikleri anlamları ortaya çıkarmak ve bunların daha geniş toplumsal bağlamla olan ilişkilerinin sosyolojik bir analizini yapmayı hedeflemektedir. Bu hedefe ulaşmak ve gerekli verileri elde edebilmek için, bedeninde dövme taşıyan 50 kişiyle derinlemesine görüşmeler yürütülmüştür. Görüşmelerin yapılacağı bireylere ulaşmak için kartopu örneklem tekniği kullanılmıştır. Buna göre, görüşülen bireylere, beden modifikasyonu olarak dövme pratiğine başvurmuş olan yönlendirebilecekleri başka farklı bireyler olup olmadığı sorulmuş ve alınan yanıtlar çerçevesinde bu bireylere ulaşılmıştır. Derinlemesine görüşmelerin yapıldığı bazı bireylerin çok sayıda ya da geniş alanları kaplayan dövmeleri varken, bazılarının hem az sayıda hem de görece küçük dövmeleri vardır. Burada amaç, geniş bir tüketim yelpazesine sahip bir beden modifikasyonu olan dövme pratiğinin çeşitli ve farklı anlamlarını olabildiğince geniş bir perspektiften yakalamak ve değerlendirebilmektir.

Araştırmanın evreni, görüşülen kişilerin bedeninde dövme taşıyor olmasıyla sınırlandırılmıştır. Çünkü çalışma, genel olarak dövmeye yönelik toplumsal bir algıyı açığa çıkarmaktan ziyade; dövme yaptırmış olan bireylerin dövmeleri üzerinden inşa ettikleri anlamları ve bu anlamlar üzerinden bireylerin, daha geniş bir toplumsal yapı içerisinde, sosyal dünyalarını nasıl düzenlediklerini aydınlatmayı amaçlamaktadır. Buna ek olarak söz konusu çalışma, “çok eskilere dayanan beden dekorasyonu pratiklerinin popüler dirilişine” (Rosenblatt, 1997, s. 287) ve bugün söz konusu bu anaakım olmayan beden pratiklerine başvuran bireylere işaret eden modern ilkeller örnekleme üzerine odaklanmamaktadır. Ancak ister radikal olsun ister olmasın, beden üzerinde gerçekleştirilen pratikler, kendilik ifadesinin

popüler bir biçimi olarak ortaya çıkmış ve akademi içindeki araştırmalara konu olmuştur (Atkinson & Young, 2001, s. 120). Dolayısıyla, her ne kadar bedenlerinin büyük kısmına dövme yaptırmış bireyler çalışmaya dahil edilmiş olsalar da örneklem genel olarak, anaakım beden modifikasyonu biçimi olarak dövme yaptırmaya başvurmuş olan bireylerin dövmeleriyle ilgili yaptıkları anlatılara, dövmeleri üzerinden ürettikleri anlamlara ve bunların daha geniş toplumsal etkileşim ve iletişim ağındaki izdüşümlerine dayanmaktadır.

4.2 Araştırmanın Yöntemi

Toplumsal araştırma söz konusu olduğunda, nitel ve nicel araştırma yöntemleri arasında çetin bir çatışma ortaya çıkmaktadır. Bu iki yöntem arasındaki geçerlilik tartışması, Glasser ve Strauss'a göre (2006) çoğu durumda yersizdir çünkü bilgi, ister nicel ister nitel bir yöntem aracılığıyla elde edilsin, ister kuram üretmek isterse de kuram doğrulamayı birincil olarak konumlandırınsın; her iki yöntem de araştırma konusuna, koşullarına, elde edilmek istenen metaryelin türüne bağlı olarak değişen öncelikleriyle, oldukça önemli ve değerlidir. Bununla birlikte Glasser ve Strauss (2006), nitel bilgiye bazı yönlerden daha fazla öncelik tanımakta ve önemini vurgulamaktadır. İlk olarak, sosyolojik kuramın temel bileşenleri en iyi şekilde nitel bir metod yardımıyla bulunmaktadır, çünkü nitel araştırma, araştırmanın en son ürününü veren bir araçtır ve buna ek olarak nitel araştırma, çoğu zaman, gerekli olan bilgileri toplamak ve araştırma sahasının zorluklarıyla başa çıkabilmek için en etkili ve uygun yoldur (Glaser & Strauss, 2006, s. 18).

Araştırma yöntemi söz konusu olduğunda, doğru ya da yanlış yöntemlerden söz etmekten ziyade, araştırma konusu ve sorusuna uygun bir yöntem belirlemek ve seçmek önemlidir. Dolayısıyla araştırmacının araştırma konusunu temel alarak, veriye en uygun biçimde nasıl ulaşacağını ve onu nasıl değerlendireceği önem kazanmaktadır. Bir alan araştırmasının sorularına yanıt alabilmek için hem nitel hem de nicel araştırma yöntemi birlikte kullanılabilir. Ancak bu durum, araştırmanın amacına göre ortaya çıkmaktadır. Örneğin; farklı özelliklere sahip (örneğin; cinsiyet ve meslek gibi) iki grubun, belirli bir davranış ve tercih konusunda önemli farklılıklar taşıyıp taşımadıklarını araştırmak için bir anket formu kullanılabilir ve ardından, söz konusu farklılıkların nereden kaynaklandığının detaylı bilgisine erişebilmek için yarı yapılandırılmış görüşme ya da odak grup çalışması yürütülebilir (Willig, 2008, s. 22). Söz konusu çalışma, iki grup arasındaki her hangi bir farklılığı ortaya çıkarmayı hedeflemekten ziyade, dövme yaptırmış olan bireylerin, dövme üzerinden inşa ettikleri anlam dünyalarını aydınlatmayı amaç edindiğinden; anket gibi nicel bir araştırma yöntemini, bir veri

toplama yolu olarak kullanmamıştır. Dolayısıyla; çalışmada yöntem olarak nitel araştırma yöntemi benimsenmiştir. Nitel araştırma yöntemi araştırmacıya, fenomenleri kendi doğal düzenleri içinde inceleyerek, onları anlama ve yorumlama olanağı sunmaktadır (Denzin & Lincoln, 1998). Söz konusu yöntemin özellikle benimsenmesinin nedeni, nitel araştırmanın temel amacının, araştırma sorunu ya da konusunu, belirli bir popülasyonun perspektifinden kavramaya çalışması olmasıdır. Nitel araştırma özellikle, “belirli bir popülasyonun, değerleri, fikirleri, davranışları ve sosyal bağlamları hakkında kültürel olarak özel bilgiler elde etmede etkilidir” (Mack; Woodsong; MacQueen; Guest & Namey, 2005, s. 1). Bu yöntem içinde yer alan derinlemesine görüşmenin, bireysel kültürel özellikler, değerler ve anlamlara yönelik daha derinlemesine bilgi elde etmeye olanak sağlamasından ötürü, konu ile ilgili veri toplamaya ilişkin en uygun teknik olduğu belirlenmiştir. Miller ve Glassner (2004, s. 137), nitel görüşmenin gücünün, sosyal dünyalara ilişkin öykülerin elde edilmesi ve titizlikle incelenmesine yönelik sağladığı olanaktan ileri geldiğini ifade etmektedirler. Karasar’a göre (1999) görüşmede, her hangi bir konuya ilişkin yüzeysel bilgidен ziyade daha derinlemesine bir bilgi edinilebilir ve ayrıca araştırmacı, görüşme esnasında yeteri kadar aydınlatılmadığını düşündüğü noktalara geri dönerek o noktalarla ilgili daha kapsamlı bilgi alma olanağına sahiptir. Dolayısıyla derinlemesine görüşme, bireysel deneyimlerden yola çıkarak, sosyal dünyalara ilişkin kapsamlı ve özgün bilgi kümelerine erişimi sağlamaktadır.

“... görüşme yapanlar için görüşülen kişiler, yalnızca öykü ve anlatı inşa etmezler, ayrıca sosyal dünyaları da inşa ederler. Bu gelenekte araştırmacılar için birincil konu, insanların deneyimlerine ilişkin özgün bir bilgi vermektir... Araştırma, pozitivistlerin peşine düştüğü gibi sosyal dünyanın ayna yansımını sağlayamaz, ancak araştırma, insanların deneyimlerine ve sosyal dünyalarına atfettikleri anlamlara erişimi sağlayabilir” (Miller & Glassner, 2004, s. 126).

Miller ve Glassner (2004, s. 126), pozitivist olmayan, yani yönlendirmekten ve kontrol etmekten ziyade etkileşimsel bir biçimde yürütülen derinlemesine görüşmelerin, araştırmacıyı sosyal dünyaların bilgisine taşıyacağını ifade etmektedirler. “Diğerlerinin anlayışlarını (understandings) kavrama ve belgelemeyi amaç edinen bizler, nitel görüşmeyi seçmekteyiz çünkü nitel görüşme bize, araştırma öznelimizin bakış açılarını araştırmak için imkân sağlamaktadır” (Miller & Glassner, 2004, s. 127). Derinlemesine görüşmelerden ortaya çıkan veriler, basit bir biçimde bireysel öykülerden oluşan metinler değildirler. Söz konusu bireysel

öyküler, sosyal gerçekliğin merkezinde yer alan, bireyin söz konusu gerçeklikle girdiği karşılıklı ve etkileşimsel iletişimin anlatıdır.

“...görüşmeciler yanıt verdiğinde, sosyal dünyalarının anlamlarını tanımlamak için kullandıkları öykülere ve parçası oldukları dünyalarla olan deneyimlerine ilişkin bilgi sağlarlar... Araştırma katılımcıları, ... etraflarındaki sosyal dünyalardan ortaya çıkan öykülerini kullanarak görüşmeciye kendi anlayışlarını (understandings) aktarırlar” (Miller & Glassner, 2004, s. 134).

Bireysel anlayışlar ve anlamlandırmalar, daha geniş kültür ve toplumsal yapıdan ayrı değildir ve değerli veriler içermektedir. Dolayısıyla, bireysel deneyim ve kültür arasında, oldukça yakın bir ilişki söz konusudur. Deneyimin anlamını incelemek, bir kültür incelemesi yapmak demektir (Crotty, 2010, s.74). Başka bir ifadeyle bireysel deneyimler, toplumsal dinamiklere, ilişkilere ve olaylara ilişkin önemli verileri barındırdığından, söz konusu deneyimlerin ayrıntılı bir biçimde incelenmesi sosyolojik bir araştırma için oldukça önemlidir. Bireysel eylemler, bir metin ya da söylem gibi, belirli anlamlar üretmekte; ve aynı zamanda bu eylemler, çeşitli sonuçlar doğurmaktadırlar. Söz konusu bu anlam ve sonuçlar, eylemin toplumsal boyutunu oluşturmaktadır (Ricoeur, 2008, s. 76). Yorumsamacı yaklaşım tarafından ileri sürüldüğü gibi; anlam semboliktir ve sübjektif deneyimlerde yatmaktadır; yani, içinde yaşanan dünyaya ilişkin homojen bir bilgiden ve anlamdan söz etmek olanaksızdır. Bireyler, özgün kültürel deneyimleri temelinde kendi anlamlarını inşa etmektedirler (Solomon; Rabolt, 1998, s. 31). Dolayısıyla, eylemlerin anlamların araştırılması; bireysel pratiklerin toplumsal sonuçlarının aydınlatılması, toplumsal etkileşim biçimlerinin incelenmesi ve bireylerin daha geniş toplumsal yapı ile kurdukları ilişki örüntülerinin çeşitliliğinin tartışılması açısından önem taşımaktadır.

Toplumsal eylem, gündelik yaşam pratikleri ve etkileşimleri söz konusu olduğunda beden, bütün bunların analiz edilmesine olanak tanıyan bir alan olduğu görülmektedir. Beden, bireyin diğerlerine ve toplumsal dünyaya açılan kapısıdır. Bireyin kendi yaşam dünyasını nasıl anlamlandırdığı beden üzerinde somutlaşır; aynı zamanda diğerlerinin bedeni de birey için bir değerlendirme aracıdır ve dolayısıyla bireyin toplumsal etkileşimlerine yön veren bir niteliğe sahiptir. O’Neill (2004), bireyin diğerlerini olumlu ya da olumsuz bir biçimde değerlendirmesinde cisimleşmiş pratiklerin önemine dikkat çekerek beden ve

toplumsal etkileşim arasındaki bağı ve bunun toplumsal inceleme içindeki ağırlıklı rolünü şu şekilde açıklamaktadır:

“Bizler sürekli olarak, şeylerin cisimleşmiş görünümlerinden etkilenmekte ve onlarla ilgilenmekteyiz, özellikle de kendimizin ve diğerlerinin görünüşüyle... Sosyologlar olarak biz, bireyler olarak angaje olduğumuz, cisimleşmiş görünümlerin sosyal inşasını görmezden gelemeyiz... Diğer kişilerden gördüğümüz, işittiğimiz ve hissettiğimiz, onlarla olan etkileşimimiz için ilk temeldir. Bu, sosyal bilgimize ilişkin bedensel zemindir. Çünkü toplum, kesinlikle bedenden ayrılmış, cisimleşmemiş bir görünüm değildir; biz, en başından itibaren, duyuşsal ve estetik izlenimler temelinde sosyal etkileşimde bulunuruz” (s. 7).

Bu perspektiften hareketle çalışma, bir beden modifikasyonu olarak dövme pratiğine başvurmuş ve bedenlerinin çeşitli bölgelerine dövme yaptırmış olan bireylerin, kişisel deneyimlerinden yola çıkarak, dövmelerini nasıl yorumladıklarını, kendi sosyal dünyaları içinde nerede ve nasıl konumladıklarını, dövmenin bireysel kimlikleriyle olan ilişkisini, diğerleriyle olan etkileşimlerinde ve kendilerinin dışındaki toplumsal dünyayla ilişki içinde dövmenin oynadığı rolü tartışmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, bir beden modifikasyonu olarak dövme pratiği, dövme yaptırmış bireylerin dövmeleri aracılığıyla ürettikleri anlam ve bu anlamın toplumsal etkileşimi, bir metin gibi ele alınarak; yorumsamacı bir bakış açısıyla tartışılacaktır. Zira Ricoeur’un da (2008) ifade ettiği gibi;

“... insan eyleminin anlamı, ... belirsiz sayıda ‘okuyucu’ya hitaben, onlara yöneltilmiş olmasıdır. Bu, insan eyleminin de, tıpkı bir metin gibi, anlamı ‘askıda’ olan bir açık yapıt olması demektir... İnsan eylemleri, anlamları hakkında karar verecek taze yorumlar beklerler. Böylece, bütün önemli olaylar ve eylemler, bugünün eylemi içinde bu tür pratik yorumlara açıktır...” (s. 80).

Bu amaç doğrultusunda, daha önce de ifade edildiği gibi, 50 dövmeli bireyle derinlemesine görüşmeler yürütülmüştür. Yapılan görüşmelerin ses kaydı alınmış ve ardından her bir görüşme deşifre edilmiştir. Yapılan deşifreler sonunda elde edilen görüşmelere ait metinler detaylı bir şekilde incelenmiş ve bu sürecin sonunda, ileride ayrıntılı bir biçimde tartışılacak

olan kategoriler oluşturulmuştur. Söz konusu bu kategoriler, hem bireylerin bedenlerine dövme yaptırılmalarına zemin hazırlayan motivasyonları ortaya koymayı hem de bunları, daha geniş toplumsal bir yörüngeye yerleştirerek her bir kategorinin sosyolojik bir analizini yapmayı amaçlamaktadır. Kategorilere ait veriler, kendi içinde de karşılaştırılmalı bir biçimde değerlendirilmiş ve böylece, her hangi bir kategori altında yer alan verilerin, daha detaylı bir biçimde incelenmesi sağlanmıştır. Elde edilen verilerden hareketle oluşturulan her bir kategori, hem dövme pratiğinin çeşitliliğini ortaya koymakta hem de bu çeşitlilik içinde belirli ölçüde bir genellemelere gitme amacını taşımaktadır. Bu, bir beden modifikasyonu olarak dövmenin tüketim çeşitliliğinin, aşağıda sıralanan kategorilerle sınırlı olduğu anlamına gelmemektedir. Bundan ziyade, söz konusu kategorileri, alandan elde edilen veriler meydana getirmiştir ve dolayısıyla bundan sonra yapılacak çalışmalardan, bunlara eklenebilecek farklı kategorileri ortaya koyabilecek doygunlukta veriler de elde edilebilir. Bu haliyle mevcut kategorilerin her biri, elde edilen bu verilerden yola çıkılarak ulaşılmış genellemelerdir.

4.3 Verilerin Değerlendirilmesi

Daha öncede ifade edildiği gibi, yürütülen derinlemesine görüşmelerin deşifre edilmesinin ardından elde edilen metinlerin değerlendirilmesi sonucunda, bazı temel kategoriler belirlenmiştir. Söz konusu kategoriler, bir beden modifikasyonu olarak dövme pratiğine başvurmuş olan bireylerin, dövmeleri üzerinden inşa ettikleri anlamlara, diğerleriyle kurduğu iletişim ve etkileşim örüntülerine işaret etmekte ve görüşülen kişilerin sosyal dünyalarını yansıtmaya amacı taşımaktadır.

Derinlemesine görüşmeler sonucunda ulaşılan, görüşmecilerin çoğunlukla ve ağırlıklı olarak işaret ettiği noktalar üzerinden ortaya çıkan kategoriler dövmenin, aidiyetle, bireysel kimlik, benlik ve bireysel farklılaşmayla, gündelik yaşamın estetikleştirilmesiyle, toplumsal cinsiyet kimlikleri ve cinsellikle, ötekilik ilişkileriyle, bireysel anılarla, din ve bireysel inanışlarla ve muhalif ifade biçimleriyle olan ilişkisini aydınlatmaktadır. Şimdi, alandan elde edilen veriler ışığında ortaya çıkan, dövmenin anlamına ve tüketim amacına ilişkin kategoriler ayrıntılı bir biçimde, yine alandan örneklerle tartışılacaktır.

4.3.1 Aidiyet Aracı Olarak Dövme

Daha önce de ifade edildiği gibi bireyler yoğun bir biçimde tükettikleri üzerinden bir kendini tanımlama ve konumlandırma süreci deneyimlemektedirler. Süre giden toplumsal dinamik bunu gerektirmekte ve bireyler de bu ihtiyaca cevap vermek için bitmez bilmez bir

çaba sarf etmektedirler. Bu bağlamda dövme, bireylerin kendilerini toplumsal olarak konumlandırmalarına ve bu çerçevede çeşitli aidiyet örüntüleri geliştirmelerine yarayan kültürel bir pratiktir. Akademi içinde yapılan çeşitli çalışmalar da (Atkinson & Young, 2001, Rosenblatt, 1997, Schildkrout, 2004; Jefferson, 2006) göstermektedir ki bedenın belirli özel kıyafet, aksesuar, dövme, piercing ve damgalama gibi pratikler yoluyla modifikasyonu, paylaşılan ortak deneyimler ve yaşam tarzı çerçevesinde gelişen kolektif bir grup kimliği oluşumunu desteklemektedir.

İçinde bulunduğumuz dönem nasıl kavramsallaştırılırsa kavramsallaştırılsın, şu bir gerçektir ki bireyselleşme ve bireysel bir kimlik edinme, toplumsal bir değer olarak kendine yer edinmiştir. Artan bireyselleşme ve bireysel bir kimlik edinme arayışının bir sonucu olarak ayrışma ve bölünme kaçınılmaz olarak yaşanmaktadır. Ancak bireysel kimlik oluşumu projesi içinde yer alan birbirine benzeyen ya da yakın bireyler, söz konusu bu artan bireyselleşmeden ileri gelen kaygı, endişe ve korkularını, bir araya gelerek aşmaya, en azından azaltmaya çalışmaktadırlar (Bauman, 2001, s. 187). Dolayısıyla bu noktada, ister Bauman'ın (2001) işaret ettiği bir endişeyi gidermekten isterse de kültürel bir yakınlıktan ileri gelsin, bireysel kimlik ve ortak gerçeklik temelinde yükselen, bir gruba yönelik aidiyet ortaya çıkmaktadır.

“Dövmem üzerinden, diğer dövmelilere, dövme kültürüne bir yakınlık söz konusu... Dövmelilerin tarzı bana daha yakın geliyor... dövmeli insanlar dövmeli olmayan insanlar... sen benim tarzımdaysan, benimle aynı frekanstaysan, sende de dövme vardır. Onları kendime daha yakın hissediyorum” (G3, Erkek, 30).

Genel olarak tüketimin, bireylerin hem kendi hem de diğerlerinin yaşamlarını anlamlandırmada önemli bir rolü olduğu ileri sürülebilir. Başka bir ifadeyle, tüketilen kültürel metinler belirli bir yaşam tarzının, beğeninın ve toplumsal konumlanışın izlerini taşımakta ve büyük oranda bunların yansımalarını barındırmaktadırlar (Fournier, 1998). Söz konusu görüşmecinin aktardıkları göz önünde bulundurulduğunda, bir beden modifikasyonu olarak dövmenin, diğer geniş bir yelpazeye sahip tüketilme nedenlerinin yanında, yaşam tarzı, politik konumlanış, düşünme biçimi temelinde ait olma, birlik ve yakın olma duygusuna hizmet ettiği ve bunun üzerinden toplumsal alanda, bireyleri birleştiren bir nitelik kazandığı ifade edilebilir. Buna ek olarak G3'ün açık bir biçimde, 'dövmeli' ve 'dövmeli olmayan' ayrımına gittiği ve bunun üzerinden, kendisiyle 'aynı frekansta' olan diğerlerine yönelik aidiyet

geliştirdiği dikkat çekmektedir. Dolayısıyla dövmenin tüketimi, bireylerin arasında ortak bir paydanın ve bir çeşit kolektivitinin oluşmasına, bunun üzerinden bireyler arası bir yakınlık ve aidiyet kurulmasına ve bireylerin toplumsalın içinde kendilerini konumlandırmalarına hizmet etmektedir (Solomon; Rabolt, 2004, s. 27). Bununla birlikte, G3 için dövme, bir yaşam tarzının ifadesi olmasının yanında, kentsel bir aidiyetin de ifadesidir. “*Antalya sosyal bir şehir, herkes ayrılmış kendi sınıflarına. o da o sınıf, böyle daha, şalvar giyen, dövmesi olan, küpe takan, bandanası olan...*” (G3, Erkek, 30). Dövme üzerinden geliştirdiği yaşam tarzını paylaşan diğerlerine yönelik aidiyeti G3 için, yaşadığı kentin farklı bölgelerine ilişkin aidiyetinin de ifadesi olmuştur. Dolayısıyla dövme, kimlik için önemli bir yere sahip olan bireyin kentle olan ilişkisine işaret etmektedir. Bu ilişki içinde birey, bütün olarak bir kenti ya da onun belirli bölgelerini özelleştirmekte, kendisinin kılmakta ve başkalarına ait diğer yerlerden ayırmaktadır (Bilgin, 2011, s. 22). Bu noktada dövme, bireyin kendisini yansıttığını düşündüğü bir temelde ayrıştırdığı farklı kentsel mekânların bir işareti olarak ortaya çıkabilmektedir. Zira Bilgi’nin de (2011) işaret ettiği gibi;

“... bir yeri sembolik planda işaretlemek, inşa etmek ve böylece anlamlandırmak, o yere hakim olmanın, kendi iradesine tâbi kılmanın, kendi kimliğini vermenin göstergesidir. Nitekim bu yer, ‘benim yerim’ olarak adlandırıldığı andan itibaren, bireyin ‘benlik’inin vücut bulduğu, imajının yansıdığı bir yer, daha da önemlisi kendi imgesini gördüğü, kimliğinin dışsallaştığı bir yer haline gelmiş demektir.” (s. 28).

“...mesela ben nerelere takılıyorum, gizli bahçe, kale içi, üç kapılar, yani oralar. Çünkü aynı mekan insanları aynı olur ya; kale içi, underground... O da o çevredendir, o da aynı kafadandır. Yani o yüzden onlara daha yakın hissediyorum kendimi...” (G3, Erkek, 30).

Dolayısıyla dövme, basit bir biçimde bireysel bir beden modifikasyonu olmaktan ziyade, birey ve uzam arasında kurulan sembolik bir bağı temsil etmektedir. Benzer bir kentsel aidiyet örüntüsü farklı bir görüşmecide de görülmektedir:

“Psikolojik olarak motivasyonu vardı hatırlıyorum. Kendini daha güvende hissediyorsun... garip ama böyle... oranın bir parçası olmakla ilgiliydi. Kadıköy’de çünkü herkes dövme idi, herkes alternatif. Kadıköy böyle

kurtarılmış bölgedir... Underground çok güzel bir ortamı vardır. Oranın bir parçası olmakla ilgili...” (G12, Erkek, 31).

Benzer bir biçimde G12, dövme üzerinden kurduğu alternatif bir yaşam tarzı üzerinden, söz konusu yaşam tarzını paylaştığı diğerlerine yönelik bir aidiyet geliştirmiştir. Bu aidiyetin, söz konusu görüşmeciye aynı zamanda, güvenlik duygusu kazandırdığı açıktır. Söz konusu görüşmeci için, bir yerin parçası olmak ve güvende olmak arasında bir ilişki olduğu görülebilmektedir. Bu güvenlik duygusunun, daha geniş bir toplumsal yapı içerisinde yalnız olmadığı, kendisini ifade edebilecek benzer yaşam tarzına ve beden algısına sahip kişilerin bulunduğu düşüncesinden ileri geldiği ifade edilebilir. Bununla birlikte, bir yeri kendi yeri olarak görmenin de “korunaklık hissi” ve “kolektif özgüveni artırıcı” bir etkiye sahip olduğu ifade edilebilir (Bilgin, 2011, s. 29). G12, aidiyet üzerinden kazandığı bu güvenlik hissini, onu kentin belirli bir bölümüne sembolik olarak bağlayan, oranın ve orada hakim olan bir yaşam tarzının bir parçası olduğuna işaret eden dövme dolayısıyla elde etmiştir. Dolayısıyla dövme, toplumsal olarak mekânsal bir sınırlanmanın sembolik ifadesi olmuştur; aynı zamanda beden üzerinden ses bulan bu mekânsal sınırlanma, toplumsal bir güvenlik duygusunu, tam da bu kapanma dolayısıyla beraberinde getirmiştir. Kadıköy, dövme üzerinden ifade edilen bir aidiyetin, sembolik bir mekanı olmuştur. Görülmektedir ki mekan, kimliklerin ve aidiyetlerin kurulması açısından oldukça önemli ve etkili bir paylaşım alanıdır. Küreselleşmenin de etkisiyle, gündelik yaşamın modernleşmesinin sonucu olarak üretim ve tüketim alanları birbirinden ayrılmış, modern bir boş zaman algısı oluşmuştur. Üretim faaliyetlerinin dışında kalan tüketim alanları ve mekanları, modern bireyin gündelik yaşamında merkezi bir konuma yerleşmiş ve mekanlar, bireylerin boş zamanlarını değerlendirdikleri, farklı deneyimler edindikleri ve yeni etkileşim örüntüleri geliştirdikleri alanlar hâlini almıştır (Sandvoss, 2010, s. 396). Mekan, gündelik yaşam içerisinde birey için her zaman görece bir öneme sahiptir; ancak modernizmle birlikte belirgin bir biçimde örgütlenen ve niyetli olarak organize edilen boş zaman, mekânsal çeşitlenmeyi ve buna bağlı olarak ortaya çıkan iletişim ve etkileşim biçimlerini de beraberinde getirmiştir. Söz konusu bu etkileşim ve iletişim, mekan üzerinden üretilen anlamlar, bireysel kimlikler ve aidiyetler için bir zemin oluşturmaktadır. Yücel’in (2009, s. 102) de ifade ettiği gibi mekanlar, “paylaşılan ortak bilinç alanları”dır ve dolayısıyla söz konusu bu ortak bilinç ve deneyim üzerinden bağ, aidiyet ve kimlik inşası için elverişli bir zemini teşkil etmektedirler. Eşyalar, mekânlar ve/veya yerler ile yaşam tarzları arasında bir ilişkisellik söz konusudur. Bu ilişkisellik, sabit olmayabilir; yani farklı dönemlerde bir kentin belirli bölgesine atfedilmiş olan tarz değişiklik sergileyebilir. Ancak bu durum, kentsel

mekânların belirli yaşam biçimleri etrafından örgütlenen kolektif kimliklerin oluşmasına aracılık ettiği gerçeğini ortadan kaldırmaz (Bilgin, 2011). Bazı durumlarda, belirli bir bölgeye yönelik aidiyet, bu bölgenin işaret ettiği bir yaşam biçimi ve bunlar üzerinden oluşan kolektif kimlik sembolleştirilebilir. Başka bir ifadeyle, belirli bir yer temelinde oluşan kolektiviteyi ya da yaşam biçimini yansıtan bir işaret, bir iz ya da bir mit söz konusu olabilmektedir. Bu noktada dövme, mekan üzerinden kurulan bu aidiyetin, yaşam biçiminin ve kolektivitenin beden üzerinden sembolik olarak ifade edilmesine olanak tanıyan önemli bir araçtır.

Sürekli devam eden bireysel bir kimlik arayışı ve inşası ve bunu sürdürmeye çalışma çabası içinde dövme ve diğer beden modifikasyonları, içinde bulunulan dönem düzleminde kritik öneme sahip bir araçtır. Le Breton'un da (2010) ifade ettiği gibi bedende açılan yaralar, dövme, piercing, dağlama gibi uygulamalar, bedenin belleğidir. Başka bir ifadeyle beden modifikasyonları bireyin çoğu zaman kendisinin deşifre ettiği, beden ve birey arasında inşa edilen bir kanalın özel, sembolik bir dilini barındırmaktadır. Aynı zamanda ve dolayısıyla bütün bunlar, bir aidiyet ilişkisine işaret etmektedir. Bu aidiyet ilişkisi iki farklı biçimde ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri kişinin kendisiyle kurduğu bir aidiyet ilişkisidir. Bedeninde bir iz oluşturan kişi, kendisine ilişkin bir aidiyet ve ilişki geliştirmektedir.

“Dövme yaptırdım çünkü kendimde değişiklikler yapmayı seviyorum. Zaten imajımı da çok kısa sürelerde değiştiririm. Memnuniyetsizlikten değil, sadece kendime ait ve oynamakta tamamen özgür olduğum tek yer kendi vücudum...”
(G15, Kadın, 27).

Bireyin bedeni üzerinde gerçekleştirdiği modifikasyonlar, kendi bedeniyle geçtiği bir iletişim sürecinin işareti olabilmektedir. Bu kendi bedeniyle olan iletişim, bireyin beden algısı üzerinde güçlü bir etkiye sahip gibi görünmektedir. Örneğin; beden modifikasyonları, travmatik bir süreç geçirmiş bireylerin, bu kişisel deneyimleriyle başa çıkmalarına olanak sağlayabilmekte ve kendilerini onarmalarına yardımcı olabilmektedir (Wohlrab vd., 2007, 88). Geçirdiği trafik kazasının arından sağ üst bacağına kalan yara izinin üzerine yaptırdığı dövmeyle ilgili görüşmecilerden biri şunları aktarmaktadır:

“... önceleri insanlar, örneğin denize girerken, bacağımdaki yara izine bakarlardı. Artık yara izine değil dövmeme bakıyorlar. Amacım tamamen yara

izini kapatmak değildi ama yine de üstünün kapanmış olması bana kendimi çok iyi hissettirdi. O bölge çok daha güzel görünüyor artık...” (G42, Kadın, 34)

İkinci olarak bedendeki damgalar, bir gruba yönelik aidiyet bağlamında temel bir veridir. Hatta, bedenine bu damgaları yaptırmayan bireyler söz konusu gruptan dışlanabilmektedirler (Le Breton, 2010, s. 66). Dolayısıyla dövme, bireyi dövmeli olan diğerlerine ve paylaşılan ortak bir yaşam tarzına yakınlaştırmakta, bu çerçevede birleştirmekte ve aidiyet duygusunu beslemektedir:

“İlk başta belirli bir gruba üye olmak için yaptırdım... bulunduğunuz veya bulunmak istediğiniz topluluklarda bu şekilde kendinizi anlatmak daha basit sanki” (G8, Erkek, 30).

Dolayısıyla dövme, daha önce ifade edildiği gibi; yalnızca bir dış gruba, açık bir biçimde yaşam tarzı üzerinden inşa edilmiş dışsal bir aidiyete işaret etmemektedir. Bunun yanında, Le Breton'un (2010) da ifade ettiği gibi, kişinin kendisine yönelik aidiyetinin de ifadesi olabilmektedir. Başka bir ifadeyle, dövme ve aidiyet ilişkisi bağlamında, yalnızca dışa yönelik bir aidiyeti değil; bireyin kendi bedeni üzerinde gerçekleştirdiği modifikasyon aracılığıyla içe yönelik olarak ortaya çıkan bir aidiyet ilişkisini de göz önünde tutmak gerekmektedir.

Hebdige (2002), Clarke (2003), Clarke ve diğerleri (2003), altkültürel grupların, dövme, piercing gibi beden modifikasyonlarının ve diğer kültürel ürünlerin tüketimi üzerinden bir tarz oluşturduklarını ve oluşturulan tarzların da altkültürel bir aidiyet yarattığını tartışmaktadırlar. Buna karşın Sweetman (1999), altkültürel tarzların tersine, günümüz dövmelerinin grup özdeşleşmesi ve aidiyetinden daha çok, daha önce kapsamlı bir biçimde yer verildiği gibi, benlik ifadeleri olarak hizmet ettiğini ifade etmektedir.

Dövme aracılığıyla bireyler, hem kendilerine hem de bir dış gruba yönelik aidiyet geliştirebilmektedir. Söz konusu bu aidiyet, zaman ve mekânı aşan bir özelliğe sahiptir. Sosyal ağlar ve blogların gelişimiyle birlikte oluşan zengin bir sanal beden modifikasyonu topluluğu birbirinden farklı grup ve bireyleri birbirine bağlamaktadır (Kosut, 2010, s. 193). Başka bir ifadeyle, fiziksel yakınlık ve aidiyet kurulan grubun (dövme yaptıran bireyler) üyelerini tanıma gibi bir takım faktörler, oluşturulan aidiyet için çok önemli değildir. İnternet ağları, forumlar, düzenlenen toplantılar gibi etkinlikler ve mecralar, bireyin dövme pratiğinde

bulunan diğerleriyle karşılaşmasına olanak tanıyabilmektedir. Bununla birlikte dövme pratiğinde bulunan bireyler, söz konusu pratiğin uygulandığı geçmiş zamanlardaki ilkel kabilelere ve onların kültürlerine yönelik bir bağ da geliştirebilmektedirler. Bu durum, dövmenin bireysel kimlik ve aidiyet geliştirme bağlamında zaman ve mekanı aşan bir özelliğe sahip olduğunu göstermektedir:

“Dünya ile kıyaslırsak, kendimi bir dövme alt kültürüne ait hissediyorum. Türkiye’ye baktığımızda insanların, sadece güzel duruyor diye dövme yaptırdığını düşünürsek; o da benim bakışıma aykırı olduğu için Türkiye’de böyle bir alt kültüre ait olduğumu hissetmiyorum... Temelleri geriden gelen, çok eskilerden gelen bir alt kültüre ait olduğumu hissediyorum” (G13, Erkek, 36).

Küreselleşmenin büyük etkisiyle hızlı bir şekilde yayılan bireyciliğin yol açtığı önemli sonuçlardan biri, geleneklerin ve bir takım geleneksel yaşam biçimlerinin dönüşüme uğramasıdır. Örneğin, evlilik kurumu, devamlılık arz eden kutsal bir birliktelik olmaktan çok her an bitebileceği potansiyeli göz önünde tutulan, vazgeçilebilir bir şey haline almıştır. Başka bir ifadeyle, geleneksel bazı toplumsal pratikler artık, bireyler tarafından farklı biçimde değerlendirilmektedir (Elliot & Lemert, 2011, s. 33). Bütün bunlarla birlikte, bireylerin geliştirdikleri toplumsal aidiyet biçimleri de dönüşüme uğramaktadır. Aile, kan bağı, aynı uzamsal alanı paylaşmak, arkadaşlık gibi bir takım faktörler artık, bireylerin kendilerini bir topluluğa ait hissetmelerinin ve bir aidiyet geliştirmelerinin tek yolu değildir. Bauman’ın (2001) işaret ettiği gibi bu geleneksel aidiyet örüntüleri giderek önemini kaybetmektedir. Türkiye için bir değerlendirme yapmak gerekirse, önemini kaybettiğini ileri sürmektense, yeni aidiyet alanlarının ortaya çıktığını ve bu ikisi arasında bir gerilimin yaşandığını ifade etmek daha doğru olabilir. Bunun da ötesinde, gey ve lezbiyen topluluğu, dövme yaptıranlar topluluğu ya da motorcular topluluğu gibi toplulukların bir üyesi olmak, hiç bir biçimde yüz yüze bir iletişimin gerçekleşmemesi koşulu altında bile, birincil ilişkilerden ziyade bireylerin kimlikleri ve benliklerinin çok daha önemli bir yönünü oluşturabilmektedir. Dövme topluluğu ve bu topluluğun bir parçası olmak için zorunlu fiziksel bir iletişim gerekli değildir. İnternet siteleri, internet grupları ve forumlar üzerinden bireyler, dövmeye ilişkin ortak ilgileri ve paylaşılan ortak bir kimlik temelinde topluluk duygusunu inşa edebilmektedirler. Böylesi bir deneyim, gündelik yaşamlarında, dövme topluluğunun bir üyesi olmayı yaşayamayan bireyler için önemli bir işleve sahiptir. Dövme topluluğuyla ilgili olarak, dövme toplantıları, popüler

medya ve internet oldukça etkilidir. Bütün bunlar, dövmenin bugünkü anlamını ve dövmeye yönelik kamusal algıyı şekillendiren bir etkiye de sahiptir (DeMello, 2007).

Küreselleşme ve yeni liberal politikalarla birlikte değişen toplumsal koşulların bir sonucu olarak yeni aidiyet biçimleri ortaya çıktığı ve dövmenin de bu amaca hizmet eden bir araç olarak harekete geçirildiği daha önce ifade edildi. Ancak dövmenin, geleneksel aidiyet biçimlerinin baskın olduğu toplumlarda da bu bireysel aidiyetlere işaret eden bir uygulama olduğu ifade edilmektedir. Örneğin Antik Mısır'da dövmelemin, bireyi tanımlamada ve sosyal ilişkilerin ve toplumsal bütünlüğün devamlılığını sürdürmede önemli bir rol oynadığı ileri sürülmektedir (Tassie, 2003, s. 87). Bu durum, sembolik bir anlam ve ifade aracı olarak dövmenin gücünü göstermektedir.

Dövme ve aidiyet ilişkisi, kendi içinde karmaşık bir yapı sergilemekte ve farklı örüntüleri barındırabilmektedir. Dövme bazen, salt bir aidiyet ve kişinin kendini onun üzerinden tanımladığı bir alan olmanın yanında, toplumsal olarak yakınlaştırıcı, birleştirici ve kişiler arası iletişimi sağlayan bir araç görevi de görmektedir. Bu bağlamda dövme, bireyler arası etkileşim çerçevesinde işlevsel bir özellik kazanarak, toplumsal iletişimin doğmasına yol açan ortak bir paydanın beden üzerindeki izi olmaktadır. Bedeninde dövmesi olanlar ve olmayanlar arasındaki ayırmadan hareketle geliştirilen bir yakınlık ve iletişimsel bir yatkınlık söz konusudur. Sanders'ın (2008, s. 41) ifade ettiği gibi dövme, taşıyıcısına bir grup üyeliği sağlamaktadır ve ortak deneyimlerin ve dekoratif zevklerin paylaşılması açısından taşıyıcıları arasında yakınlaştırıcı bir etkisi vardır. Aşağıda düşüncelerine yer verilen her iki görüşmecinin ifade ettikleri de dövmenin, toplumsal iletişim ve etkileşim açısından sembolik bir mübadele aracı olduğunu göstermektedir.

“...dövmesi olan biri... zaten dövmesi olan birini gördüğümde ben de mutlu oluyorum. Bende de var. Zaten iki kişide dövme varsa mutlaka onun muhabbeti oluyor. Nerede yaptırdın, kaçta, işçiliği... dövme yaptıranlar arasında böyle bir birlik var. Dolayısıyla diğer dövme yaptıranlarla olan iletişimini kolaylaştırıyor” (G2, Erkek, 22).

Söz konusu diğer bir görüşmeci de dövmesinin, belirli bir zevke, beğeniye ve yaşam tarzına işaret ettiğini ifade ederek, toplumsal bir bağ kurmayı kolaylaştırdığını hatta dövmenin, bu bağın kurulmasında bir süzgeç görevi gördüğünü ileri sürmektedir. Başka bir

ifadeyle dövme, hem belirli bir yaşam tarzına işaret etmekte hem de bu yaşam tarzı üzerinden bireylerin toplumsal ilişkilerini örgütlemelerinde de önemli bir rol oynamaktadır.

“dövmesi olan insanlarla hemen bir kontakt kuruyorsun... Dövmesi olan insanın, benim arkadaşım olması daha olası... Yakınlaştırıyor yani. aynı zevklerden hoşlanan iki insanın bir araya gelmiş olması gibi..” (G16, Kadın, 26).

Görülmektedir ki dövme, ileride ayrıntılı olarak tartışılacak olan bireyselliğe, farklılığa, bireysel bir kimliğe ve özgün bir benliğe vurguda bulunan bedensel bir pratik olmasının yanı sıra; aynı zamanda yaşam tarzı, deneyim, beden imajı algısı vb. temellerdeki bir yakınlık, benzerlik ya da ortaklığa işaret ederek, paylaşılan kolektif bir kimliğin de sembolik bir ifadesini teşkil etmektedir. Kimlik, kavramsal olarak içerdiği ve işaret ettiği farklı kullanım alanlarıyla birlikte, kolektiviteye, bir grup ya da kategorinin üyeleri arasındaki benzerliklere işaret etmektedir. Bu benzerlik, paylaşılan yatkınlıklar, bilinç, dayanışma ya da kolektif eylemde kendini ortaya çıkarabilmektedir (Brubaker & Cooper, 2000, s. 7). Bununla birlikte, bir grup arasındaki söz konusu benzerlik, tek tipliliğe işaret etmekten ziyade, eylemsel bir ortaklığa, paylaşılan bir deneyime göndermede bulunmaktadır. Üretilen anlam farklılık gösterebilse de deneyim ya da paylaşılan eylem aynıdır. Kolektif kimlik, ulus kimliği ve etnik kimlik gibi geniş bir kapsamda ele alınmaktan ziyade bir takım ortaklıklar ve paylaşılan benzerlikler olarak değerlendirildiğinde, beden üzerine işlenen dövmenin de kolektif bir kimliğin oluşumunun ve bunun ifade edilmesinin bir aracı olduğu ileri sürülebilir. Eder’in (2009, s. 431) değindiği gibi; “metinler, şarkılar ya da binalar gibi toplumsal taşıyıcılar”, kolektif kimliklerin hafızalarıdır ve bireyler, paylaştıkları her hangi bir ortak taşıyıcının ortaya çıkardığı bir duyguyla, belirli bir “biz”in parçası olmayı deneyimlemektedirler. Dolayısıyla bu perspektiften ele alındığında dövme, yaptırımlar arasında paylaşılan bir anlamın ve anlatının oluşmasını sağlamakta ve belirli bir ortaklığın, yakınlığın, aidiyetin ve kolektif bir kimliğin ifadesini teşkil etmektedir. Bireysel dövme anlatıları, Eder’in (2009, s. 431) “anlatılar ağı” olarak sözünü ettiği bir iletişim içinde, dövmeli bireyler arasındaki toplumsal ilişkilere aracılık etmekte ve bu ilişler içinde sürekli olarak kendini yeniden üretmekten ortaya çıkan kolektif kimliğin de devamlılığını sağlamaktadır. Dövme pratiği üzerinden ortaya çıkan kolektivite, yalnızca yaşanan deneyimlerin benzerliğinden değil; bundan ziyade dövme anlatılarının paylaşılması temelinde yükselmektedir.

4.3.1.1 Aidiyetlerin Hiyerarşisi

Dövme üzerinden bir dış gruba ya da bu grubun temsil ettiği bir yaşam tarzını paylaşan diğerlerine yönelik geliştirilen bir aidiyet, bireyin geliştirdiği diğer aidiyetlerle ilişki içinde ele alınmalı ve değerlendirilmelidir. Ne var ki bireyler, meslek, aile bağları, din, cinsiyet vb. temellerde gelişen, farklı aidiyet örüntülerinin arasında gündelik yaşamını sürdürmektedirler. Dolayısıyla ortaya çıkan her aidiyet, diğer aidiyet biçimleriyle bağlantılıdır ve hatta birbirini etkilemektedir. Adams (2009, s. 285), dövme hayranlarının arasında bile mesleki kariyer planlarının hem dövmenin yeri hem de görünürlüğü konusunda belirleyici olabildiğine işaret ederek, bedene ilişkin toplumsal normatif düzenlemelere ve beklentilere dikkat çekmektedir. Örneğin; bir görüşmecinin ifade ettiği gibi meslek üzerinden kurulan bir aidiyet, dövme pratiğini etkilemekte ve ondan önce gelebilmektedir: “... *memur olduğum için görünen yerlere çok yapamıyorum... memur olmasaydım çok daha güzel şeyler yapardım dövme olarak...*” (G27, Kadın, 37).

Aynı şekilde, dövmelerinin yaşam tarzı üzerinden bir aidiyet ilişkisine işaret ettiğini ifade eden bir görüşmeci, yaşamında etkili olan diğer aidiyetlerinden de söz ederek dövmenin bunlar üzerindeki etkisini bireysel deneyimlerinden yola çıkarak aktarmaktadır:

“Altkültür derken, daha marjinal takılan tipleri kastediyorsak, bana yakın bir kültür zaten. Her ikisine de yakınım aslında. Yani bir işim gücüm bir taraftan olabilir ama yaşam tarzımla falan bir altkültürü seven bir kişi olduğum için bana yakın geliyor. Bir bağ var aslında benim için” (G5, Erkek, 30).

İlk başta sadece meslek temelinde bir aidiyet ve dövme arasındaki ilişkiden söz edip; aslında bunun birbiri üzerinde çok fazla etkisi olmadığını ima eden görüşmeci, görüşmenin ilerlemesiyle birlikte, geliştirdiği çeşitli aidiyetler ve dövme üzerinden ortaya çıkan aidiyet arasındaki karmaşık ilişkiyi ortaya koymuştur.

“Üst düzey kişilerle görüşeceğimiz zaman tabi ki ben de biraz uzun kollu giymeyi tercih ediyorum. Sakladığım yerler de oluyor. Mesela resmi kurumlara gittiğim zaman kapatıyorum. Şeyi de çok sevmiyorum aslında, dövmemle ilgili açıklama yapmaktansa onu kapatmayı tercih ediyorum. Ama açıklama yapmayacağım ortamlarda rahatlıkla kolumu açıyorum... Aslında *dövme* hayatımı etkiliyor yani, etkilemiyor değil. Mesela ailemin yanında çok

rahat değilim. babamdan saklıyorum mesela. Babam biliyor ama görmesin. böyle şeyleri şey yapabilecek bir insan, üzülecek olan bir insan. O yüzden onu üzmeğe, mutlaka abimden falan duymuştur; ben de karşısında bangır bangır kolumu açıp da dövmeyle karşısına çıkmıyorum. Demek ki dövme aslında hayatımı etkiliyor yani” (G5, Erkek, 30).

Burada dikkat çeken, aile temelinde yükselen geleneksel bir aidiyet ilişkisinin, bireylerin yaşamında hâlâ önemli ölçüde etkili olduğudur. Dövme, yaşam tarzının ifadesi olarak geliştirilen bir aidiyetin ve bu aidiyet içinde bireyin kendini tanımlamasına olanak veren etkili bir araçtır. Ancak, bireyin yaşamını sürdürmesinde önemli bir yere sahip olan meslek ya da iş, daha makro düzeyde bir vatandaşlık ve aile üzerinden gelişen bir aidiyet söz konusu olduğunda dövme, ikinci planda kalmaktadır. Başka bir ifadeyle, bireylerin yaşamında etkili olan bir ‘aidiyetler hiyerarşisi’ ortaya çıkmaktadır. Burada bireyler, kendileri için görece daha önemli olduklarını düşündükleri bir aidiyet ilişkisini, diğerleriyle geçici ya da kalıcı olarak ikâme ederek hem yaşamlarının düzenini sağlamakta hem de aidiyetlerinin zarar görmesinin önüne geçmektedirler. Buna ek olarak, bireylerin aidiyetleri çerçevesinde gündelik yaşamlarındaki iletişimlerini düzenlemelerinin, ileride de tartışılacağı gibi, ötekileşmeyle yakın bir ilişkisi söz konusudur. Başka bir ifadeyle bireyler, dövmelemlerinin görünürlüklerini kontrol ederken, aynı zamanda da dövmelemleri üzerinden yüzleşebilecekleri, ileride ayrıntılı bir biçimde ele alınacak olan ötekileştirilme potansiyelinin önüne geçmek için bir “görünürlük stratejisi” geliştirmektedirler. Görünürlük stratejisi, bireylerin birbirleriyle etkileşim içinde olan farklı aidiyetlerinin korunmasına ve bu aidiyetler içindeki etkileşimlerin, mümkün olduğunca pürüzsüz bir biçimde devam etmesine olanak tanımaktadır. Söz konusu bu görünürlük stratejisi, yalnızca dövmenin bazı durumlarda kapatılması ya da gizlenmesini değil, bireylerin dövmelemlerini sildirmeye yönelik kararlarını da içerebilmektedir. Örneğin görüşmecilerden biri dövmelemlerinin, daha geniş toplumsal yapıyla olan ilişkisine kimi zaman engel olabildiğine dikkat çekerek şunları ifade etmektedir: *“Dövmelemlerimi gizleme isteğim oluyor. İnsanların görmelerinden rahatsız oluyorum... Göze batmamak için sildirmek istiyorum”* (G35, Erkek, 38). Bu noktadan hareketle dövmenin açığa çıkarılması, kapatılması ya da sildirilme düşüncesinin ardında, daha geniş bir toplumsal yapı içerisindeki çeşitli durumsallıklar temelinde ortaya çıkan ve bireyin kendini konumlandırmasını ve tanımlamasını sağlayan çeşitli etkileşim örüntülerinin (aile, iş, din, yakın çevre vb.), bedeninin yeniden düzenlenmesi ve bozulup yapılabirliği aracılığıyla, organize edilmesi yatmaktadır.

Örneğin, dövmesi ve aile, iş ve dini inanç çerçevesindeki aidiyetleriyle arasındaki ilişkiyle ilgili olarak görüşmecilerden biri, şunları ifade etmektedir:

“... Öncelikle buna bir alt yapı hazırlamam gerekiyordu... çünkü benim anneannem hacı, annem öğretmen, babam da asker emeklisi. Onlar da (*dövme için*) ‘Kuran’da yeri yok yaptırılmazsın’ gibi bir şey yok, abdestini aldığın sürece yapabiliyorsun dediler... ben yeri gelir namazımı da kılan bir insanım duamı da okurum... Nerede durmamız gerektiğini de biliriz... Karşı tarafın yerine kendinizi koyarak hareket etmeniz gereken belli durumlar var” (G32, Kadın, 35).

Söz konusu örnekteki görüşmecinin aktardıklarından da görülebileceği gibi dövme yaptırmak ya da dövme yaptırmaya karar verme süreci üzerinde, bireyin yaşamını sürdürdüğü diğer aidiyet, iletişim ve etkileşim örüntülerinin ve farklı koşulların yadsınmayacak etkisi söz konusudur. Her bir aidiyet ilişkisinin, bireyin sahip olduğu çoklu kimlikler repertuarındaki bir kimliğin daha çok öne çıkarılmasına neden olduğu ifade edilebilir. Brubaker ve Cooper’ın da (2000, s. 8) ileri sürdüğü gibi, günümüzde benlik deneyimi parçalıdır ve farklılaşan bağlamlara bağlı olarak harekete geçirilen benlikler ve kimlikler söz konusudur. Bu bağlamda dövmenin aracılık ettiği ya da eklemlediği kimliğin harekete geçirilip sergilenmesi de durumsallık göstermektedir. Yani, bazen ön plana alınır bazen de arka plana itilip gizlenir. Dolayısıyla beden ve onun üzerinde gerçekleştirilen bireysel düzenlemeler, daha geniş toplumsal etkileşim ağlarından, kurumsal etkilerden ve bireyin kendini üzerinden tanımladığı diğer aidiyetlerden bağımsız değildir. Beden, bütün bu karşılıklı etkileşimler ağı içerisinde, bireysel olarak gözetim ve denetim altında tutulmakta ve bedene, sürekli bir biçimde yeniden düzenlenerek (dövmenin bazen kapatılması bazen açılması, görünmeyen bir yere yaptırılması gibi); gündelik yaşamdaki sunumunun duruma en uygun biçimi kazandırılmaktadır.

“Bazen kendimizi ifade edemeyebilir açıklayamayabiliriz bazı ortamlarda, oralarda da kamuflej yapıyorum, kapatıyorum. İş yerinde de görünmediği takdirde, hiç bir sorun yaşamadım. Biz o gruptanız galiba; yani kendimiz için yaptıran ama olası bizi mutsuz edecek şeylere önlem olarak hareket edenler...” (G32, Kadın, 35).

Bireylerin dövmelelerine yönelik olarak uyguladıkları bir görünürlük stratejileri, gündelik yaşamda diğerlerine sunulan benliklerin çeşitliliğiyle ilgili olarak ayrıntılı bilgiler sunmuş olan Goffman'ın (1956) ileri sürdüklerinden hareketle de tartışılabilir. Goffman (1956, s. 2), bireylerin diğerleriyle olan etkileşimlerinde, karşı tarafta yaratmak istedikleri etkiyi ya da almayı planladıkları geri bildirimleri elde edebilmek için, kendilerini bu amaç doğrultusunda belirli bir biçimde sunduklarını ve ifade ettiklerini tartışmaktadır. Dolayısıyla bireyler, gündelik iletişimlerinin sekteye ya da kesintiye uğramasından sakınmakta; ve bu niyetle de eylemlerini, bilinçli bir biçimde organize etmektedirler.

Goffman (1956, s. 13), bireylerin gündelik yaşam içerisindeki etkileşimlerini, bir performans olarak ele almaktadır ve performansı da belirli bir zaman diliminde ortaya çıkan ve izleyiciler (etkileşimde olanlar) üzerinde bir takım etkileri olan eylemler olarak tanımlamaktadır. Söz konusu etkileşimlerde, bireyin diğerlerine kendini ifade etmesine olanak tanıyan ya da bireyin kendisiyle ilgili mesajlar içeren bir takım bireysel özellikler söz konusudur. Bunlar; kıyafet, cinsiyet, yaş, ırksal özellikler, bedensel duruşlar vb. olarak sıralanabilir. Bunlardan bazıları, görece kalıcı ve sabit iken; kıyafet, bedensel duruş gibi bazıları da, bir durumdan diğerine, performansın ortaya çıktığı bağlam temelinde değişkenlik arz edebilmektedir.

Dolayısıyla, bir kişi istediği bir performansı sergileyebilmek ve diğerleri üzerinde arzu ettiği bir etki yaratabilmek için hareketlerini ve bedensel özelliklerini yönetmektedir. Örneğin bir iş adamı gündelik yaşamı içinde sokakta, alışverişte ya da evinde oldukça gösterişsiz bir rol sergilerken, profesyonel gücünü sergilemek durumunda olduğu alanlarda kendini daha etkili ve gösterişli bir biçimde sunma eğilimi gösterebilmektedir (Goffman, 1956, s. 22). Başka bir ifadeyle bireylerin kendilerini diğerlerine sunuş biçimi, yani performansları, bağlama göre farklılık gösterebilmektedir. Bireylerin bedenleri üzerindeki dövmelelerinin görünürlüklerini kontrol etmelerinin altında yatan motivasyonlar, bu noktadan hareketle aydınlatılabilir. Dövmenin kapatılması, örtülmesi ya da gizlenmesi ve açığa çıkarılmasıyla ilgili olarak diğerleri üzerinde yaratılmak istenen bir etki ya da kendini belirli bir biçimde sunma isteği ön plandadır. Toplumsal bir hoşnutsuzluk ya da karşıt bir görüşe yönelik tepkinin, dövmenin açığa vurularak dile getirilmesi ya da tam tersi bir biçimde, dövmenin bazı durumlar altında gizlenmesi, Goffman'ın (1956) ayrıntılı bir biçimde tartıştığı, etkileşimin bireysel olarak yönetimine örnek teşkil etmektedir. Goffman (1956, s. 26) söz konusu bu gizleme ve kapatma yoluyla diğerleri üzerindeki etkinin yönlendirilmesini “gizli

tüketim” olarak tanımlamaktadır. Yani gizli tüketim, toplumsal etkileşim sahnesinde, belirli bir duruma ya da karşı tarafta yaratılması amaçlanan etkiye uygun biçimde, bireyin kendisini sunuş biçimi üzerinde yaptığı düzenlemeler olarak yorumlanabilir.

“Eğer bir kişi, performansı esnasında ideal standartlara yönelik bir ifadeye bulunacaksa, o zaman bu kişi, bu standartlara uymayan eylemi gizlemek ya da ondan vazgeçmek zorunda kalacaktır. Bu uygun olmayan davranış kendi başına bir şekilde tatmin ediciyse, ki çoğu zaman öyledir, o zaman kişi, çoğunlukla bundan gizli bir biçimde keyif alır, böylece, bir bakıma, oyuncu (*kişi*), pastasından hem feragat edebilmekte hem de onu yiyebilmektedir” (Goffman, 1956, s. 26).

Burada, farklı koşullar altında ön plana çıkarılan aidiyetler, bireylerin sahip olduğu çoklu benlikler üzerinden de ele alınabilir. Dolayısıyla, gelişen her bir aidiyet, farklı bir benliğin ortaya çıkarılıp sunulmasına neden olmaktadır. Bir noktanın altını önemle çizmek gerekir ki geliştirilen farklı aidiyetler, bireylerin birden fazla benliğe sahip olmalarının temel nedeni değildir. Bireyler, hali hazırda birden fazla hatta çok sayıda benliğe sahiptir ve aidiyetler, bu benliklerden bazılarının saklı tutulup bazılarınınmsa diğerlerine sunulmasındaki faktörlerden sadece birini temsil etmektedir (Solomon; Rablolt, 2004, s. 146). Chen ve arkadaşları (2011), benlik ve bireysel kimlikle ilgili olarak ‘ilişkisel benlik’e vurgu yapmaktadırlar. Geniş bir tanımlamayla ilişkisel benlik, bir kimsenin, önemli diğerleri ile kurduğu ilişkilerle ilintili olan, buna göre şekillenen, biçim değiştiren ve farklılaşabilen benlik durumlarına işaret etmektedir. Benliğin görünümünü ve sunumunu etkileyen söz konusu önemli diğerleri, duygusal ilişki kurulan bir eş, ebeveynler, iş arkadaşları ve dostlar gibi kişinin yakın çevresini oluşturan diğerlerini içermektedir (Chen vd., 2011, s. 150). Chen ve arkadaşları (2011), kişilerin geliştirdikleri benliklerin, çoklu ilişkiselliklere dayalı olduğunu ifade etmektedirler. Bu bağlamda, kişinin benliğini etkileyen üç farklı ilişkisellik tipi ortaya koymaktadırlar. Bunlardan ilki, bir kişinin babası gibi, belirli bir önemli diğerleriyle ilişkisine işaret eden, ilişki özelinde, ilişkisel benliktir. İkincisi ise genelleştirilmiş ilişkisel benliktir ki burada, bir grup gibi, ilişkilerin normatif olarak tanımlandığı alanda benliğin yüzeysel bir sunumu söz konusudur. Üçüncü ve son olarak, daha genel bir bireyler sınıfı olarak önemli diğerleriyle ilişkideki benlik durumlarına işaret eden küresel ilişkisel benliktir (Chen vd., 2011, s. 151). Burada önemli olan nokta, bireylerin, farklı ilişkisellik durumlarında farklı benlik durumlarını geliştirerek sergilemeleridir. “Bütün benlik bilgileri, aynı anda ulaşılabilir değildir; bundan ziyade, bir kişinin tüm benlik bilgisi havuzunun sadece bir altkümesi, belirli bir bağlamda

erişilebilirdir” (Chen vd., 2011, s. 151). Başka bir ifadeyle, benliğe eklenmiş bireysel aidiyetler, kaygan bir zeminde, sürekli yer değiştirmektedir. Bauman’ın (2011) ifade ettiği gibi; “aidiyet toplulukları, kurulur ve dağıtılır ve öz – oluşturma faaliyeti, neredeyse bu süreçle eş anlamlıdır. Bizler, ilişkilere gireriz ve ilişkiye girerek onları yaratırız; ilişkileri koparıyoruz ve ilişkiyi kopararak onları dağıtırız” (s. 54). Bunlar, gündelik yaşam içerisinde ortaya çıkan, De Certeau’cu (2008) bir bakışla, bireysel taktikler ve stratejiler olarak da okunabilir.

4.3.1.2 Aidiyetin Kuralları

Dövme üzerinden aidiyet, her koşulda ortaya çıkan, sabit bir sonuç ya da neden değildir. Bu bağlamda aidiyet, belirli bir takım koşullara bağlı olarak gelişmektedir. Örneğin bir görüşmeci için dövme üzerinden aidiyet kurmakla, bedenin dövmeyle kaplandığı alan ya da dövme sayısı arasında bir ilişki dikkat çekicidir.

“Kendimi bir dövme altkültürüne yakın hissedemiyorum çünkü esas yapmak istediğim şeyi yapamıyorum. Bütün kollar ve hatta diz kapaklarıma kadar yapmak istediğim için, eee o kültüre ait hissetmiyorum kendimi, bunlar yeterli gelmiyor. Yani keşke yapabilsem... O zaman yakın hissedirim ama yapamıyorum işte...” (G14, Kadın, 28).

Bu durum dövme üzerinden işleyen bir aidiyet ilişkisinin aslında bazı ‘kurallara’ bağlı olduğunu göstermektedir. Bedeninde dövme taşıyor olmak, bir dövme kültürüne ya da aynı pratiği paylaşan diğerlerine yönelik bir yakınlık ya da aidiyeti her zaman için beraberinde getirmemektedir. Görüşmecilerden birinin benzer bir biçimde ifade ettiği gibi dövme kimi zaman, bir dış gruba işaret etmekten ziyade bireyin kendisini imleyen bir anlam taşımaktadır.

“Kendimi bir dövme altkültürüne ya da diğer dövmelilere yakın hissetmiyorum ama ileride daha fazla anım olup, onları dövmeyle çevirmeye başladığım zaman belki olur...” (G30, Kadın, 20)

Burada önemli olan dövmeli bireyin diğer dövmelilerle kurduğu sembolik bağ değil, dövmesi üzerinden kendisiyle kurduğu ilişkidir. Ancak görülmektedir ki bu ilişki, farklı görüşmecilerin de ifade ettikleri gibi, beden üzerindeki dövmenin sayısının artmasıyla dönüşüme uğramaya açıktır ve bir bakıma, belirli bir altkültüre yönelik aidiyetin potansiyel

kanalıdır. Bauman'a (2001) göre ortak ilgiler temelinde bir araya gelen topluluklar, bireyselliğin ön plana çıktığı postmodern bir çağda, yalnızlara yönelik, geçici de olsa bir çözüm niteliğindedir ve söz konusu her bir araya gelişin ve aidiyetin kendine özgün, kendini tanımlayan ve belirleyen sınırları söz konusudur. Benzer biçimde görüşmecilerden biri, dövmelelerinin nicelik olarak azlığına göndermede bulunarak (*3 tane*), bir 'dövmeliler' grubuna ait olmakla ilgili olarak, "Henüz değil" (G26, Erkek, 27), ifadesini kullanmaktadır.

"İçten içe kendimi dövme altkültürüne ait hissediyorum ama bu kültüre gerçekten ait olanlara ayıp olur mu diye de çekiniyorum..." (G24, Kadın, 28).

Kısaca ifade etmek gerekirse dövme altkültürüne ait olmayı ifade etmek için bedeninde dövme taşıyor olmak yeterli gelmeyebilmektedir. Dövme üzerinden kurulan aidiyet ilişkisi; dövme sayısı, kapladığı alan ve dövmenin yapılaş amacına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.

"Özellikle dövme kültürüne yakın ya da ait hissediyorsun çünkü gerçekten köklü bir kültür. Şimdiki kadar ele ayağa düşen bir şey değil ve bildiğim kadarıyla da hep bir mana üzerinden yürüyen bir iş var. Bir anlam yani, vücudunda taşıyorsan kalıcı bir şey, benim için bir şey ifade etmeli ve ben onu taşımanın gururunu yaşamalıyım. Böyle bir zihniyet var bence dövme kültüründe ve ben o bağlamda yakın hissediyorum" (G18, Kadın, 22).

4.3.2 Farklılaşma, Bireysel Kimlik, Benlik ve Dövme

Genel olarak, makyaj ve kıyafet gibi araçlarla bedene kazandırılan görünüm, bireysel yaratıcılığın ve benlik üretiminin bir yolu olarak yaygın bir şekilde pratik edilmektedir. Moda dergileri, televizyon reklamları ve reklam spotlarının bir çoğu, bireylerin kullanımına sundukları tüketim ürünlerini, bireyselliğin ve özgünlüğün altını çizerek ulaştırmaya çabalamaktadırlar. Bununla birlikte bireyler, piyasanın ya da reklamların yönlendirmelerine kendilerini teslim etmekten ziyade; çeşitli beden modifikasyonları aracılığıyla, kendi farklılıklarını ve fiziksel görünümlemlerini oluşturmaya eğilim göstermektedirler (Negrin, 2008, s. 20). Kısacası, bireylerin tükettikleri ürünler ve bunlar üzerinden benliğin ve kimliğin ifade edilmesi arasında, çoğu zaman özgünlük temelinde yükselen, oldukça anlamlı bir ilişki söz konusudur (Fournier, 1998, s. 364). Beden üzerinden, dövmeleler aracılığıyla vurgulanan dış görünüş dolayımıyla gerçekleşen farklılaşma ve farklılık arayışı Simmelci (1957) bir bakış açısıyla da ele alınıp değerlendirilebilir. Buna göre; yeni iletişim teknolojilerindeki

gelişmelerle birlikte, dövmeli beden imajları hızlı bir dağılım ve dolaşım içine girmiştir. Bu durum, dövmenin popüler kültür tarafından ticari bir ürün olarak alınıp adeta bir moda haline getirilmesi ve dövme pratiğinin yaygınlaşmasına yol açmıştır. Bireyler, söz konusu ‘akım’ içerisinde bedenlerine kalıcı izler, motifler, yazılar ve/veya semboller işleterek hem bir modayı takip etmekte hem de dövmeli olmayan diğer bedenlerden farklılıklarını ortaya koymaktadırlar. Yani hem toplumsal bir uyum hem de toplumsal taleplerden ayrılma göstermektedirler.

Eğer modanın, belirli bir zamanda geniş bir insan grubu tarafından kabul edilen bir tarza ya da pratiklere işaret ettiği düşünülürse (Solomon; Rabolt, 2004, s. 6) dövmenin bugün, kısa süreli bir hevesten ziyade bir moda olduğu ileri sürülebilir. Bununla birlikte, zaman ve kabul ediliş yoğunluğu arasındaki ilişkiyle ilgili olarak Kaiser (Solomon; Rabolt, 2004, s. 14’de aktarıldığı gibi) moda ve klasik olan arasında bir ayrıma giderek, moda olanın, hızlı bir biçimde kabul edilerek bir süre sonra yok olduğunu; klasik olanın toplumsal kabulünün gerçekleşmesinin ise daha uzun sürdüğünü ancak kabul edilmesinden itibaren çok uzun süre varlık gösterdiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda; dövmenin, daha öncede ifade edildiği gibi, uzun bir tarihsel geçmişe sahip bedensel bir pratik olması, kültürel bir tüketim metni olarak onun değerini de artırıyor gibi görünmektedir. Zira, görüşmecilerin bir kısmı, dövmenin tarihselliğine, eskiden beri gelen köklü bir kültürel geçmişe sahip olduğuna göndermede bulunarak, bedenleri üzerine uyguladıkları söz konusu pratiğin ‘anlamlılığına’ vurguda bulunmaktadır. Dolayısıyla dövme, bir moda akımından fazlasını içeren bir pratiktir.

Kimlik, bireylerin sahip oldukları sabit ve bütüncül bir öz ya da oluşum değildir. Bundan ziyade kimlik, yaşam tarzı, zevkler, inançlar ve tutumlar etrafından örgütlenen; bunlar aracılığıyla işaret edilen ve ifadesini bulan bir varlıktır. Bununla birlikte kimlik, hem bireysel hem de kültürel dir. Bireyseldir çünkü bireyler tarafından sonu olmayan bir biçimde sürekli dönüştürülen ve değiştirilebilen bir projedir. Kültürel dir çünkü kimlik belirli bir toplumsal yapılanış içinde şekillenir, onun dilini, onun değerlerini ve kültürel pratiklerini kullanır. Son olarak bugün kimliğin ve benliğin; çok katmanlı, bölünmüş, çoklu ve kaygan bir yapıda olduğu tartışılmaktadır. Bu, kimliğin ve bireysel benliğin, tek ve değişmez bir öz olmadığı ve bireylerin, çeşitli ve bazen de çelişkili kimliklere sahip olduğu anlamına gelmektedir (Barker, 2008, s. 215 – 220). Bununla birlikte Melucci (1996, s. 71), genel özelliklerine ilişkin olarak kimliğin “zaman içindeki varyasyonlarının ötesinde ve üzerinde öznenin devamlılığına ve onun çevreye uyumlarına; bu öznenin, diğer *bireylere* göre sınırlarının belirlenmesine; ve son

olarak tanımlayabilme ve tanımlanabilmeye” işaret ettiğini ileri sürmektedir. Yani kimlik, zaman içinde dinamizm gösteren, koşullara göre şekillenebilen ve bireyi, diğerlerinden ayıran özelliklere işaret eden bir kavramdır. Dolayısıyla dövme pratiği, kimlikle yakın bir temas hâlinindedir. Zira dövme, ileride de tartışılacağı gibi, bireyin hem kendini hem de diğerlerini tanımlamasına, ayrıştırmasına aracılık etmekte; ve aynı zamanda yaşam döngüsü içindeki kişisel değişimlerin de ifadesi olmaktadır.

Farklı beden modifikasyonlarının içerisinde, pratik edilme bağlamında hem yaygınlığı hem de çeşitliliği açısından önemli bir yere sahip olan dövme, bugün bireyselliğin, bireysel kimliğin ve benliğin inşasındaki en etkili araçlardan biridir. Hatta yalnızca bireysel kimliğin değil, ulus kimliğinin imleyicisi ve kuşaktan kuşağa aktarılan belleği olarak bile kullanılmıştır. Örneğin; Bulgarların, Osmanlılar tarafından Müslümanlaştırılması ve Türkleştirilmesine karşı olarak Bulgar hükümeti, 1960’ların ortalarında, kendi azınlıklarını Bulgarlaştırma sürecine başlamıştır. Bu süreç, etnik ve dini kimliklerin asimilasyonuna dayanmaktadır. Buna göre; Türk okulları kapatılıp, kamusal alanda Türkçe yasaklanmıştır. Buna ek olarak, mezarlardaki Türk adları silinmiş, ibadet mekanları kapatılmış, sünnet yasaklanmış, isimler değiştirilmiş ve kimlik kartlarına Slav kökenli oldukları işlenmiştir. Bu süreç içinde bir çok Türk birey, büyüdüklerinde kimliklerini hatırlamaları açısından çocuklarının vücutlarına dövme yaptırmıştır (Sözen, 1999, s. 140).

Blanchard’ın (1991, s. 13) da ileri sürdüğü gibi; statü ve sınıfa ilişkin bir işaret olmasının yanında dövme, birey ve toplum, benlik ve diğeri arasındaki sosyal bağın bir çok yönünü tanımlamaktadır. Bununla birlikte, bireysel yaratıcılığın derideki kapısı olan dövme, beden üzerindeki kontrolün ele alınışının ve bireyin yaşamındaki çeşitli tahakküm ilişkilerine meydan okunuşunun ya da bunların yenide müzakere edilmesinin sembolik işaretleridir (Sweetman, 1999). Daha önce de ifade edildiği gibi dövme, Batı toplumlarında geçmiş dönemlerde, motorcular, mahkumlar gibi marjinal gruplar ya da ordu üyeleriyle sınırlıydı ve genel olarak bireyin bir altkültür grubuna yönelik üyeliğinin bir işaretiydi. Bugün bu özelliğini tamamen yitirmiş olduğunu ifade etmek güç olsa da kullanım açısından anaakım olmaya başlamasıyla birlikte dövme, çoğunlukla bir gruba bağlılıktan ziyade, bireysel farklılaşma, ifade ve kendini gerçekleştirme biçimi olarak kullanılmaya veya pratik edilmeye başlamıştır (Negrin, 2008, s. 20). Drummond (2005, s. 284) beden ve onun; gerek kıyafet gerekse de dövme ve piercing gibi tüketim ürünleriyle modifikasyonunun, bireylerin kendilerini oluşturan şeyin bir parçasını oluşturduğunu ileri sürerken; Gill ve arkadaşları

(2005, s. 57), bir beden modifikasyonu olarak dövme yaptırmayı seçen ya da kas geliştiren erkeklerin, söz konusu bedensel pratikleri, sınıf ya da altkültürel bir aidiyet ya da üyelik açısından ziyade, kimlik inşasıyla ilintili olarak, farklılıklarının ve bireyselliklerinin ifadesi olarak ele aldıklarını ifade etmektedirler. Bununla birlikte, bedensel görünüşlerini, bu şekilde değiştirme yoluna gitmeyenlerin de benzer şekilde, farklılık ve bireysellik üzerine vurguda bulduklarına dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla, beden modifikasyonları aracılığıyla yapılan vurgu, yoğun bir biçimde, farklılık ve bireyselliğin ifadesi üzerinedir. Görüşmecilerden bir tanesinin açık bir biçimde ifade ettiği gibi; *“Dövme yaptırdıktan sonra şunu düşündüm: dövmeleirim beni, farklı ve bir adım ileride kıldı...”* (G26, Erkek, 27).

Benzer biçimde; görüşmecilerden biri, boynuna yaptırdığı yıldız dövmeleleriyle ilgili olarak şunları ifade etmektedir:

“Onlar güzel böyle, özellikle ilkokul çocuğu çizimi istedim. Düzgün yıldız değil de böyle yamrı yumru yıldızlar ve renkli olması hoşuma gidiyor. Değişik olmak hoşuma gidiyor aslında, beni farklı kıldığını düşünüyorum” (G1, Kadın, 26).

Bireyler, tüketimi, kendilerini tanımlamak, ifade etmek, bireysel bir kimlik temelinde kişisel farklılıklarının anlatılarını oluşturmak için temel bir araç olarak harekete geçirmektedirler. Bu bağlamda, dövmenin tüketimi de bireylerin farklı ve özgün bir kimlik ve benlik inşa etme ihtiyaçları yolunda etkili bir kanaldır. Dolayısıyla dövme, bireysel kimlik, farklılık ve toplumsal etkileşim arasında önemli ve etkili bir yere sahiptir.

“Dövme yaptırmamın nedeni olarak aslında farklılık diyebilirim; dinlediğim müzikten, yaşam tarzımdan dolayı olabilir. Ama hiç bir zaman kendimi başkalarına beğendirmek için değil; her defasında kendim için yaptım bu farklılıkları. Dövme de bunların içinde...” (G10, Erkek, 35).

Kültürel ürünlerin veya metinlerin tüketiminin, bir yönüyle; sınıf, toplumsal cinsiyet ve meslek gibi toplumsal değişkenleri aşan bir yapıda olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda aynı demografik özelliklere sahip tüketiciler, aynı boş zaman faaliyetlerine ve beden formlarına yönelmekten ziyade, kendi içinde de karmaşıklık düzeyi yüksek bir biçimde farklılaşmaktadır (Crane, 2003, s. 26). Dolayısıyla, beden üzerinden gerçekleşen kolektif

bir kimliğin yanında, bireysel kimlikler üzerine olan vurgu dikkat çekmektedir. Kültürel bir tüketim metni ve beden modifikasyonu olarak dövmenin tüketimi, bireysel kullanımın çok farklı değişkenleri ile donatılmış bir yapıdadır. Bell (1999, s. 55) Paul Willis'den ödünç aldığı kavramla dövmeyi, sembolik bir yaratıcılık olarak değerlendirmekte ve ister genç olsun ister yaşlı, bireylerin kimlik oluşumları ve bunu diğerlerine sunmaları açısından oldukça önemli olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla dövme, bireysel kimliğe ve benliğe çeşitli ve çok farklı yönlerden eklenmektedir ve bireyselleşme temelinde yükselen farklılaşma, bunlardan önemli bir tanesidir.

Dövme üzerinden inşa edilen özgün bir bireysel kimlik, dövmenin görünebilir olmasıyla güçlenmekte ve sürekli olarak yeniden üretilmektedir. Yani dövme, birey için farklı bir biçimde var olmanın bir kanıtı ve kimliğin bir göstergesidir. Dövme, göstermeyi ve ifşa etmeyi barındırmaktadır. Etkileşimlerin sembolik göstergeler üzerinden gerçekleştiği gündelik yaşam pratikleri içerisinde beden, bu göstergelerin sergilendiği bir araçtır. Dövme, anlamı yalnızca bireyle sınırlı olsa bile, bedenin somut varlığının altını çizen ve bunun diğerlerine sunulmasına aracılık eden bir pratiktir. Bununla ilgili olarak görüşmecilerden biri şunları ifade etmektedir:

“İki dövmemi de koluma yaptırmamın nedeni şu; dövmenin zaten amacı, göstermek. İnsan yaptırdıktan sonra onu gösterme ihtiyacı da duyuyor. Görünmeyen bir bölgeye yaptırınca bence bir anlamı yok. Görsellik zaten dövmenin amacı ve gösterme ihtiyacı da duyuyor insan. Görünmesi için koluma yaptırdım” (G2, Erkek, 22).

Benzer bir biçimde başka bir görüşmeci de; dövmelerinin görünürlüğüne vurguda bulunarak, bireysel farklılık ve dövme arasındaki ilişkiyi şu şekilde kurmaktadır:

“Dövmelerimi yaptırdıktan sonra şey hissettim ... çok güzel oluyor. Ben hiç pişman olmadım dövmelerimden. İnsanların görmesi de hoşuma gidiyor aslında. Çok dikkat çekiyor yani bir dolmuşa girdiğin anda. Bir de ben sıradan olmayı sevmiyorum, sıra dışı olmayı daha çok seviyorum. Saçlarım mesela kırmızıydı benim... İnsanların bakışlarını umursamıyorum ama umursamadığım için de insanların hoşlarına gidiyor. Onlar yaptırmaya cesaret

edemiyorlar. Onların aslında istedikleri ve cesaret edemedikleri şeyi ben yaptırdığım için hoşlarına gidiyor” (G1, Kadın, 26).

G1’in ifade ettiklerinden, yalnızca dövmenin değil; bedenine ilişkin olarak gerçekleştirdiği diğer modifikasyonların da farklılaşma ve bireyselleşme amacı taşıdığını göstermektedir. Dövme yaptırmak, cesaret isteyen ve herkesin kolayca pratik edemediği bir eylem biçimi olarak değerlendirilmekte ve bu da yaptıran kişiye, farklılık duygusunu kazandıran en önemli özelliklerden biridir. Bu bağlamda dövme, G1 için aynı zamanda “aykırı” olmanın, benzer çoğunluğun içinde farklı olmanın, bedene, zevklere ve beğenilere ilişkin olarak sınırlara yakın bir yerlerde yaşıyor olmanın bir göstergesidir:

“Yaptırdığım dövmeler ve yaşam tarzım arasında bir bağlantı var. Daha çok coşkuyla alakalı ilgili benim için onlar. Coşku veriyor dövmeler yani bana. Hiç öyle üzüntülü bir dövmem yok yani... Dinlediğim müzik falan da etkili. Zaten bu dövme yaptırmak müzikle çok alakalı. Dediğim gibi hep bir aykırılık. Ben rock müzik dinlerim. Metal’e kayan müzik dinlerim. Bu hep aykırılığın göstergesidir. O yüzden de alakalı. Arabesk dinleyen de yaptırır o da bir uç noktadır çünkü. Ama bir pop dinleyen böyle arada kalan, onların yaptıracağını zannetmiyorum. Çok zor bir karar onlar için yani” (G1, Kadın, 26).

Dövme üzerinden kurgulanan bireysel farklılık, bireyin dövme yüklediği anlama bağlı olarak şekillenmektedir. Örneğin G4, dövmenin marjinal olarak tanımladığı gruplar arasında bir kullanım alanına sahip olduğunu ifade etmekte ve bunun üzerinden de bireysel farklılığını oluşturmaktadır.

“... ben, marjinal insanların dövme yaptırdıklarını düşünüyorum. Dövmelerimin de beni marjinalleştirdiğini ve farklılaştırdığını düşünüyorum. Gençlerde bu çok fazla, sanatçılarda çok... İşte toplumda belli gruplar vardır, o gruplara ait olan insanlarda bu vardır...” (G4, Kadın, 50).

Bunun yanında, söz konusu görüşmeci; dövmenin ağırlıklı olarak gençler tarafından tüketildiğine işaret ederek, yaşının (50) onu farklılaştırdığını ileri sürmektedir:

“... ve bunun bir yaşı vardır. Hani, beni özelleştiren, beni marjinal kılan da bunu 50 yaşında yaptırmış olmam” (G4, Kadın, 50).

Postmodern söylemde ve tartışmalarda ön plana çıkan bireycilik ve bireyselleşme, benliğin yeniden keşfini, anlık ve sürekli değişimi, hızı ve dinamizmi içermekte ve bütün bunları yeni bir değer sistemi olarak ortaya koymaktadır. Bireyselleşmenin ön plana çıktığı bir kültür içinde birey, fiziksel ve kişisel yönlerini, belirsiz bir mükemmellik anlayışı içinde yeniden inşa etmeye ve düzenlemeye yönelir. Bu noktada yaşam, bedenin ve onun üzerinden ruhun, çeşitli yollarla sürekli olarak yeniden düzenlenmesiyle ilişkilendirilmektedir (Elliot & Lemert, 2011, s. 9 – 11). Kent yaşamı, bir tarza sahip olma gereksinimini ve dolayısıyla da bu amaca yönelik tüketim motivasyonunu artırmaktadır. Bireyler, belirli bir gruba özgü özellikleri yansıtanın yanında ve belki de ağırlıklı olarak, bireyselliklerini ve farklılıklarını ortaya koymaya yönelmektedirler (Bocock, 1997, s. 27). 19. yüzyıl içerisinde vurgu vatandaşlık, demokrasi, görev, iş, onur, itibar ve ahlaki değerler üzerineyken, bu durum 21. yüzyılda odak değiştirmiş gibi görünmektedir. Artık kimlikle ilgili olarak daha farklı kaynaklara önem atfedilmektedir. Bu bağlamda kişisel dış görünüş ve bedensel biçim, kimlik oluşumu için birincil bir öneme sahiptir ve benlik, bir kimsenin ne yaptığına değil nasıl görüldüğüne bağlı olarak tanımlanmaktadır (Negrin, 2008, s. 9). Yukarıdaki görüşmecilerin aktardıklarından anlaşılacağı gibi dövme, bireyin yegâne varlığını ortaya koymasının bir aracı ve bireyselliğin işaretidir. Bu bağlam içinde bireyselleşmenin, yoğun olarak görünüm üzerinden ilerlediği dikkat çekmektedir. G2'nin de ifade ettiği gibi; bakışın nesnesi olmak, görünmek, dikkat çekiyor olmak, beden üzerinden bireysel farklılığın ilân edilişi, bireysel kimlik için oldukça önemli bir referanstır.

“... marjinalite katıyor, dikkat çekiyor. Kendimi farklı hissettim, bir farklılık kattı... Dövmenin amacı farklı olmak bence... Şimdi bir dövmesi olmayanlar bir de dövmesi olanlar var. Dövmesi olanlar az bir kısmı temsil ediyor. Sen o az kısmın içinde olunca... sana bir mutluluk katıyor. Bakışların dövmeye gelmesi, onu incelemesi, gözlerin senin üzerinde olması, seni mutlu ediyor” (G2, Erkek, 22).

Dövme, aynı kişi için çok farklı anlamlar taşıyabilmekte ve bir defada birden çok amaca hizmet edebilmektedir. Aşağıdaki görüşmecinin ifade ettikleri; dövmesinin, geçmiş, şimdi ve gelecekle olan bağının sembolik bir işareti olduğunu göstermektedir. Bireysel olarak

hayatının ve bedeninin kontrolünü kendi eline almış olmasının ve üzerinde yalnızca kendisinin söz sahibi olduğunun sembolik bir göstergesidir. Görüşmecinin kadın olması, bu durumda ayrıca önemlidir. Zira dövme üzerinden ifade edilen söz konusu bedensel özgürlük, kadın üzerindeki erkek egemen ideolojinin, bireysel olarak sorgulanmasının göstergesidir.

“Boşanma sürecim çok uzun sürdü. çekişmeli bir davaydı. o beni çok üzdü, yıprattı falan. 28 yıl süren bir evliliği bitirdim. belki tamamen ben olmak istedim, yani o soy ismi taşıyor olmak bile rahatsız ediyordu beni. Belki ben artık özgürüm, kimseye verilecek hesabım yoktu... Ama, hesap vermeme, sorgulanmama, ben özgürüm, özgürüm, ben artık benim, D. K'yım, bu benim hayatım, bu benim yaşamım, bu vücut da benim vücudum. Bundan sadece ben sorumluyum. Yani, ben bir bireyim, her şeyim bana ait, ben benden sorumluyum, benden yükümlüyüm ama bana öyle bir hayat fırsatı sunulmadı, verilmedi. Bu elimden alındı, öyle söyleyeyim. Bu kadar bekleme nedenim bu...” (G4, Kadın, 50).

Yukarıdaki görüşmecinin dövme anlatısı, özgür ve özgün bir bireysel kimliğin ve benliğin inşa edilmesinde dövmenin sembolik önemini gözler önüne sermektedir. Dövme burada, beden üzerindeki bireysel tasarrufun önemli bir göstergesine dönüşmektedir. Buna paralel olarak başka bir görüşmecinin aktardıkları da; dövmenin, özgür bir benlik ve bireysel kimliğe işaret eden sembolik bir anlama sahip olabileceğini göstermektedir. Yukarıdaki görüşmeciyle benzer bir biçimde bu örnekte de dövme, bireyin sınırlandırılmış ve tutsak edilmiş olarak hissettiği benliğini yeniden kazanmasının ifadesi olmuştur. Bu ifade, özgürlüğün sembolü olarak düşünülen kuş figürüyle de güçlendirilmiştir: “*Bir tane kuş dövmem var. Boşandıktan sonra yaptırdım. O kuş benim özgürlüğümü temsil ediyor. Boşandıktan sonraki özgürlüğümü*” (G31, Kadın, 38).

Bireysel tüketicinin en büyük motivasyonu, benlik kimliğine yönelik bir arayıştır. Tüketim ve tüketicinin seçimi, gelişmiş toplumlardaki nüfusun büyük bir çoğunluğu için birincil bir özgürlük alanıdır. Tüketim, bireylerin özerk bir benlik inşa etmeleri ve yine bu benliği sunmaları için önemli bir kanaldır (Warde, 2005, s. 53). Dövmenin tüketimi, yukarıda ifadelerine yer verilen görüşmecinin (G4) anlatılarından görülebileceği gibi, bir farklılaşma amacı taşımasıyla birlikte; özgür, özerk ve bağımsız bir bireysel benliğin işareti ve ifadesi de olabilmektedir. Aynı görüşmecinin aşağıda aktardıkları; dövmenin, bir benlik kimliğinin

oluşumu için sembolik düzeydeki önemine işaret etmektedir. Deri üzerine işlenen dövme, bir bakıma, kimliğin bireysel sahipliğinin beden üzerinden dillendirilmesine ve benliğin özgürlüğünün ilân edilmesine olanak veren bir pratiktir.

“... ilk başlarda, okuldaki meslektaşlarımın bakışlarında o baskıyı hissettim burada. Ama şey, duruşumla insanları susturmayı biliyorum çünkü ben marjinal bir insanım onu biliyorum. Arkamdan konuşuyorlar eminim ve biliyorum. Kimseden beni anlamasını beklemiyorum. Kimseye de hesap vermek istemiyorum! Bu benim ruhum, benim bedenim. Bu, benim. Kabullenirler kabullenmezler, hayatlarına alırlar almazlar, ... hiç bir şey umrumda değil!” (G4, Kadın, 50).

Birey, suskun ve basit biçimde verili bir kimliğe sahip değildir. Bu bağlamda bireysel bir kimlik, bu kimliğin ifadesi, onun üzerinden diğerleriyle kurulan ilişki, bireyin aktif biçimde, çeşitli söylemsel araçlara baş vurmasıyla, gündelik yaşam içindeki pratiklerde gerçekleşmektedir. Burada söz edilen söylem, yalnızca konuşma ve yazıyı değil, bunların yanında bedensel ifadeleri de kapsamaktadır. Dolayısıyla, bireyin neyi, nasıl, hangi koşullar altında ve neden yaptığı ve bütün bunların bireysel kimlikle olan ilişkisi oldukça önemlidir (Bamberg vd., 2011, s. 177). Buradan hareketle dövmelerin de bireysel bir ifade ve bu ifade aracılığıyla kimliğin oluşturulmasına katkı sağlayan zengin söylemsel bir repertuarın önemli bir parçasını oluşturduğu ileri sürülebilir. Dövme, bazı görüşmeciler için bireysel kimliğin beden üzerindeki yansıması olarak, hatta kişiyi, o kişi yapan şeylerin bir işaretidir.

Dövmeyi, De Certeau’cu (2008) anlamda, bir yazı edimi olarak değerlendirmek mümkündür. Buna göre De Certeau’nun yazıyı, yazı yazmayı nasıl tanımladığını açıklığa kavuşturmak yerinde olacaktır. De Certeau (2008, s. 240 - 245) yazıyı, bireyin içinde bulunduğu sosyal dünyası içinde gerçekleştirdiği jestleri, hareketleri, nesnelere ve diğerleriyle kurduğu ilişkileri kapsayan bir eylemler bütünü olarak ele almaktadır. O’nun kendi cümlelerine yer vermek gerekirse; “ben yazıyı, kendine ait bir uzamda ya da sayfada, daha önce yalıtıldığı dışarıya üzerinde belli bir güç kuran bir metin oluşturan somut bir etkinlik olarak tanımlıyorum” diye ifade ettiği görülmektedir (De Certeau, 2008, s. 240). Burada “sayfa” ve “yazı” kavramlarının metaforik anlamları söz konusudur. “Sayfa”, kişinin kendine ait bir alandır ve bir üretim yerini teşkil etmektedir. Sayfa, öznenin kendine ait eylem, uygulama ve üretme alanıdır ve bütün bunlara olanak tanır. Bu alanda ortaya çıkan

eylem biçimleri ve üretimler de yazıya ya da metne işaret etmektedir. De Certeau (2008, s. 243) “yazının romanı” diye tabir ettiği Robinson Crusoe’de, Robinson’un bulunduğu adayı, kendine aitliğin sınırlarının belirli olduğu bir sayfaya benzetmektedir. Burada ortaya çıkan doğal dünyayla kurulan ilişki ve onun dönüştürülmesine yönelik eylemler de yazıyı teşkil etmektedir.

Sayfa üzerine yazılan metinler, yani sosyal dünyalar içinde üretilen eylemler ve uygulamalar, kimlik oluşumu için de kritik öneme sahiptirler. Sözün uçuculuğunun yarattığı boşluk, bireyi yazıya, bir alan üzerinde yetkinlik kurmaya itmektedir (De Certeau, 2008, s. 240 - 245). Bütün bunların dövme ile bağlantısına geri dönecek olursa, beden kişinin kendisine ait, özel ve dış dünyayla olan sınırı deriyle belirlenmiş bir sayfa olarak düşünülebilir. Bu bağlamda, bedensel bir pratik ya da uygulama olarak dövme de; yazı olarak değerlendirilebilir. Bu çerçeveden hareketle, yazı olarak dövme, bireyin bedeni üzerindeki yetkinliğinin ifadesini ve kendisinin dışındaki dünyayla kurduğu iletişiminin de belirli bir yönünü oluşturmaktadır. Bununla birlikte dövme, sözün uçuculuğu karşısında yazının kalıcı olma özelliğini taşımaktadır ve bu bağlamda bireyin, gündelik yaşamda verdiği varoluş mücadelesindeki önemli bir araç, metindir. Başka bir deyişle dövme, bireyin kendini ifade etmesinin, bir benlik kimliği oluşturmasının; bireyin sahip olduğu beyaz bir sayfaya, yani bedeni üzerine yazılmış, kalıcı işaretleridir. Bu açıdan, aşağıdaki iki görüşmecinin ifade ettikleri, bireysel kimlik, benlik bağlamında dövmenin oynadığı önemli rolü göstermektedir.

“Benim için beden kutsal ve bedenin üzerinde olan bir şey de beni ifade etmeli... yani bedenim beni ifade ediyor, o da (*dövme*) beni ifade etmeli...”
(G7, Kadın, 30).

“... dövmenin çok kişiye özel ve ömür boyu üzerinde taşıyacağın kişisel bir imza olduğunu düşünüyorum ve bence çok kişisel şeylerle ilgili, hayatına yöne veren şeylerle ilgili yapılmalı çünkü daha sonra bunlardan pişman olmak gibi bir şansın yok sonuçta onlar seni sen yapan şeyler daha gündelik şeyler yapmak problem olabilir en azından benim için” (G13, Erkek, 36).

4.3.2.1 Farklı Olandan Farklılaşma

Bununla birlikte dövme üzerinden gerçekleşen farklılaşma, yalnızca dövme yaptırmış olmak üzerinden gerçekleşmemekte; bedeninde dövmesi olan bireyler de kendi aralarında bir

farklılaşma ve ayrışma eğilimi göstermektedirler. Tıpkı, tüketim alışkanlıkları ya da takip ettikleri modanın, kendilerinden daha aşağıdaki sınıfların gündelik yaşamlarında yerini almaya başlamasıyla birlikte yeni tüketim alışkanlıkları geliştiren yüksek sınıf gibi (Veblen, 2005; Simmel, 1957); dövme bireylerin de kendilerini diğer dövme tüketicilerden ayırdıkları ve farklı tüketim biçimleri geliştirdikleri görülmektedir. Dövme üzerinden bireysel bir farklılığın ifadesi, yalnızca dövme olmaktan geçmemekle birlikte farklı değişkenler ön plana çıkabilmektedir. Bu bağlamda dövme olmak kadar bazı bireyler için dövmenin beden üzerinde nerede konumlandırıldığı da farklılık algısını besleyen ve güçlendiren bir faktör olarak ön plana çıkabilmektedir. Bunun üzerinden birey, kendini dövme olarak hem dövmesizlerden hem de dövme olan diğerlerinden ayırmaktadır. Dövmecilik yapan görüşmecilerden biri, dövme yaptırmak üzere gelen kişilerin bu durumu göz önünde tuttuklarını ifade etmektedir: “*Genelde omuz bilek, kollara yaptırılmak isteniyor ancak bazı müşterilerim işi gereği veya marjinallik olsun diye çeşitli yerlerine yaptırabiliyorlar ...*” (G10, Erkek, 35).

Görülebileceği gibi bireysel kimlik ve benlik söz konusu olduğunda bir farklılık arayışı ya da farklı olma arzusu ortaya çıkmaktadır. Weeks’in (1990) de işaret ettiği gibi; “kimlik, ... bazı insanlarla olan ortak noktalarımızla ve bizi onlardan farklılaştıran şeylerle ilgilidir” (s. 88). Şüphesizdir ki beden, söz konusu bu ortak noktaların ve farklılıkların inşa edildiği önemli bir zemindir. Bu bağlamda dövme, bu farklı olma arzusunu doyurabilmeye yönelik olarak kimliğe ve benliğe eklenmiş bedensel bir pratiktir.

“Birincisi sol ayak bileğime yakın bir bölgede, yaptırdığım bölgeyi o dönemde tek dövme yaptıracığım yer olarak düşünüyordum. 2003’te çok fazla kişide dövme yoktu, yaptıranlar da üst kol-omuz bölgesine yaptırıyorlardı, tam tersinin daha ilginç olacağını düşündüm” (G8, Erkek, 30).

Buna benzer biçimde başka bir görüşmecinin aktardıkları da dövme üzerinden bireylerin, diğer dövme olan bireylerden kendilerini farklılaştırmalarına yönelik eğilimlerini ortaya koymaktadır. Her ne kadar seçilen motif yaygın olarak diğer bireyler tarafından tercih ediliyor olsa da dövmesini söz konusu görüşmecinin kendisinin çizmiş olması, dövmesini eşsiz ve orijinal kılmaktadır. Böylece birey, paylaşılan aynılıklardan sıyrılmanın bir yolunu bulmakta, sadece kendisine özel ve kendisine işaret eden bir sembol üzerinden bireysel farklılığını ve

ayrılığını ilân etmektedir. Bu noktadan bakıldığında dövme kimi zaman beden üzerine atılan bireysel bir imza gibidir.

“ikinci dövmem olan gitar dövmesinin motifini ben çizdim.... Dövmecide beğendiğim bir gitar motifi belki de milyonlarca insanda olacak. Dedim ki böyle olmasın, sadece benim yarattığım ve sadece ben de olsun diye ben çizdim” (G16, Kadın, 26).

Biraz daha açmak gerekirse, Weeks’in (1990) de kimlikle ilgili olarak işaret ettiği, ortak bir nokta ve farklılaşma bağlamında dövmeli bir beden, hem kendini diğer dövmeli bedenlerle ortak bir paydada birleştirmekte hem de dövmesiz olanlardan kendini ayırarak farklılaşmaktadır. Bedene işlenen kalıcı bir iz, bir kimsenin anaakım kültürden ayrılışının işaretidir ve bu bağlamda, daha geniş bir toplumsal yapı içerisinde tek bir dövme bile bir kişinin farklılaşması için yeterli olabilmektedir (Bell, 1999, s. 54). Bell’e (1999) göre dövme, “bir kimsenin kendini toplumun geri kalanından ayırıştırmasının kesin yoludur” (s. 54) ve insanların bireyselleşme çabalarına yanıt vermektedir. Ancak yoğun bir tüketim talebiyle birlikte, dövme üzerinden sağlanan bireysel özgünlüğün zemini giderek zayıflamakta ve bireyler, yine bireysel farklılıklarının altın çizmek adına farklı çıkış noktalarına yönelmektedirler. Bu noktada farklılaşmanın farklı bir boyutu daha ortaya çıkmaktadır ki o da; dövmeli bedenlerin kendi içinde ayrışma eğilimidir. Bu eğilim, çoğu zaman dövmenin beden üzerindeki konumlandırılışı temelinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, birleşilen ortak bir nokta söz konusu olsa bile; bireysel kimlikler ve benlikler, büyük oranda farklılaşma eğilimi göstermektedirler. Başka bir ifadeyle, kollektivite ve bireysel farklılıklara yapılan vurgu arasında bir gerilim söz konusudur.

“... dövmelerimden biri bileğimin iç tarafında, diğeri yüzük parmağımın yan yüzeyinde... parmağımın yan yüzeyini seçmemin nedeni orijinal olmasıydı. Daha önce orada dövme görmemiştim hiç” (G25, Kadın, 28).

Benzer biçimde, vücudunun çeşitli bölgelerinde dövmesi olan G1 de dövmelerinin görünür olmasının önemine dikkat çekerek, beden üzerindeki konumlandırılışlarının, bireysel farklılığının ifadesi olduğunu ileri sürmektedir.

“Dövmelerimi yaptırırken vücudumda farklı yerleri seçmeye dikkat ettim daha çok. Her zaman insanlarda olan yerleri seçmeyi istemedim. Omuz mesela hiç istemedim. Omuzlarımda yok. Görünen fakat insanlarda olmayan, çok bilindik yerleri istemedim. Bir de dövmelerimin görünür olması benim için önemli” (G1, Kadın, 26).

Bir beden modifikasyonu aracı olarak dövmeye başvuran bireyler, hem dövmeli ve dövmesiz beden ayrımı hem de dövmelerini bedenlerine yaptırdıkları bölgeler üzerinden bir farklılaşma ve bireyselleşme amacı taşımakta bunu da açıkça ifade etmektedirler. Bununla birlikte dövme, kişiler için, bireysel kimliği ve benliği güçlendirici bir niteliğe de sahiptir: *“Dövmelerimi yaptırdıktan sonra kendimi çok iyi hissettim. Bu dövmelerin beni tamamladığını düşündüm. Çıktığımda, insan bir gurur duyuyor”* (G4, Kadın, 50). Dövme, kişiliği tamamlayan, benliğin eksikliklerini gideren, kendilik ifadesini daha etkili kılan, bireyin “tarz”ını bulmasını sağlayan ve bütün bunların sonucu olarak da özgüvene olumlu yönde etki edip kişinin kendisiyle ilgili olan algısını yine aynı yönde etkileyen bir özelliğe sahiptir. Örneğin; omuz bölgesine şans anlamına gelen “FORTUNA (Talih)” yazdıran ve hem anlamının hem de salt dövmeli olmanın vermiş olduğu bir güvenin olduğunu ileri süren bir görüşmeci şunları ifade etmektedir;

“Dövme yaptırmak bana iyi hissettirdi. Özgüven gibi bir şey aslında. Daha güvenli hissediyorum. Özgüvenim daha fazla oldu. Ancak benim dövmeye merakım müzik tarzımdan geliyor. Alternatif, rock, metal, senfonik metal... onların tarzları bu şekilde... Tarzım bunu gerektiriyor gibi bir şeydi. Kendi kişiliğimi, kendi tarzımı bulmak açısından, şimdi daha çok oturdum sanki” (G30, Kadın, 20).

Söz konusu görüşmecinin aktardıklarından öne çıkan iki nokta bulunmaktadır. Bunlardan biri, dövmenin tamamlayıcı özelliğidir. Başka bir ifadeyle dövme, bireyin kendisinde eksik olduğunu düşündüğü, taşıdığı benliğin ve içselleştirdiği bir tarzın gerekliliği olarak gördüğü bir beden eklentisidir. Diğeri ise; dövme ve özgüven arasında kurulan bağlantıdır. Genel olarak, hangisinin diğerrinin öncülü olduğu net bir biçimde ortaya konulmasa da, görünüş ve özgüven arasında bir bağlantı söz konusudur (Solomon; Rabolt, 2004, s. 143) ve dövme de, bedene kalıcı olarak eklenen, bu açıdan da kıyafetten daha etkili olduğu ifade edilebilecek bedensel bir pratik olarak bireye özgüven sağlamaktadır. Söz konusu bu özgüvenin

kaynağının neresi olduğu çoğu zaman belirsizdir ancak dövmesiz bedenlerden farklı olmak, kendi içinde tutarlılık taşıyan belirli bir tarza sahip olmak ve kendini tamamlanmış gibi hissetmek, bu özgüven için ön plana çıkan nedenler olarak görünmektedir.

Buna ek olarak dövme, güç ve cesaret sahibi olmakla ilişkilendirilerek, özgüveni ve kendine güveni güçlendiren bir beden pratiği olarak değerlendirilmektedir. Bedenin kamusal yüzünün, kalıcı bir biçimde dövme aracılığıyla dönüştürülmesi, dövme yaptırmış olan bireyin özgüvenini açığa çıkarmasının sembolik bir ifadesi olmaktadır:

“... dövme yaptırdıktan sonra karşı taraf senin daha özgüvenli olduğunu düşünmeye başlıyor. Ama benim zaten özgüvenim var ki zaten özgüveni olmayan insan da dövme yaptırmaz; onu da söyleyeyim yani... Radikal bir şey çünkü... benim için de öyleydi. O içindeki ufak sınırı yendiğin zaman yaptırıyorsun...” (G11, Erkek, 27).

Bireysel bedenin dövme ve piercing gibi anaakım olmayan pratikler aracılığıyla modifiye edilmesi üzerinden elde edilen özgüvenin temelleri, bireyin söz konusu pratiklere yüklediği anlama bağlı olarak değişebilmektedir. Bazı bireyler için, bedenin modifikasyonu aracılığıyla güçlendirilen özgüven yapım aşamasındaki acıya dayanmakla ilgiliyken; bazıları içinse beden üzerinde gerçekleştirilen müdahalenin özgürce, bilinçli ve istekli verilmiş kararıyla ilgilidir (Sweetman, 1999, s. 172). Sonuç olarak, dövme üzerinden kurulan özgüvenin bireysel kaynakları çeşitlilik sergilemektedir ve söz konusu çalışmadaki görüşmeciler, çeşitli noktalara işaret ederek dövmeleri ve özgüven arasındaki sembolik bağa dikkat çekmişlerdir. Örneğin; dövme yaptırmasıyla birlikte, bedenin etrafına çizilmiş toplumsal sınırları aştığını ifade eden bir görüşmecinin aktardıkları şu şekildedir: “*Kendime güvenimde artış oldu. İnsanlarla iletişiminizin başlaması için ekstra bir neden daha var. Ama bana göre en önemlisi biraz daha özgür hissediyorsunuz çünkü bazı kalıpların dışına çıkmış oluyorsunuz*” (G8, Erkek, 30). Başka bir kadın görüşmeci içinse dövmenin, beden üzerinde gerçekleştirilen estetik bir pratik olmasının yanı sıra, bu estetiğin aynı zamanda belirli bir anlama işaret ediyor olması ve bu anlamın beden üzerinden kamusal olarak açığa vurulması, kişinin özgüvenini olumlu yönde etkilemektedir. Kısaca, söz konusu görüşmeci için dövme ve özgüven arasındaki ilişki, bedenin anaakım olmayan bir biçimde ‘makyajlanması’yla ilgilidir:

“...şey oluyor insanda, güzel bir şey taşımanın, tıpkı makyaj yapmak gibi belki, vücudunda güzel, büyük bir manalı bir makyajı taşımak, hoşuna gidiyor insanın. Özgüven anlamında kullanabiliriz... Evet özgüven demek daha doğru herhalde” (G18, Kadın, 22).

Farklı olmanın bireye verdiği iyilik durumu, dövmenin cesaret gerektiren bir pratik olmasından kaynaklanmaktadır. Dövmeye yüklenen bu cesaret anlamı, direniş olarak kodlanamasa da, dövmeye yüklenen negatif bir anlamın sonucu olarak ortaya çıkabilen toplumsal baskılardan ileri gelmektedir. Başka bir ifadeyle, aşağıdaki görüşmecilerin ifade ettiklerinden de anlaşılacağı gibi; toplumsal baskıya rağmen, bedenin bireyselliği içinde dövme yaptırmak, cesaretli bir eylem olarak algılanmakta ve bu ‘cesaret’, bireyin farklılık duygusuna yaptığı katkıyla, bireysel kimliği, benliği ve özgüveni güçlendirmektedir:

“Bir çok insanın yapmak isteyip de bir baskıdan, bir toplum baskısından, bir sürü şeyden dolayı yaptırmadığını biliyorum. ‘Ben buyum yaa! Ben cesurum’ dedim ... Gururlandım kendimle... Bu cesareti kendime vermektен ve bulmaktan mutlu oldum. İyi hissettim” (G4, Kadın, 50).

“...diğer insanlardan daha cesur olduğumun farkındayım çünkü dövme yaptırmak, gerçekten çok büyük bir cesaret. Yaptırma cesaretini kendinde bulanlar dövme yaptırıyor. Çünkü ömür boyu taşıyacaksın vücudunda. Kalıcı bir şeyi vücuduna kazıtılabilmek, ayrı bir cesaret ister yani. Bazı insanlardan daha cesur olduğumu düşünüyorum” (G3, Erkek, 30).

Bunlara ek olarak bedene işlenen dövmenin, ilkel kabilelerdeki gibi, bedeni manevi olarak güçlendirdiği bazı görüşmeciler tarafından ifade edilmiştir. Burada dövmeye, tıpkı bir ritüel gibi, kaynağı belirsiz bir güç atfedilmektedir.

“Dövmemi yaptırdıktan sonra çok iyi hissettim. Yani bilmiyorum ne kadar ruhani bir şey ama yani böyle... yani şey gibi, bir ruhun var ve bu beden sana, şu yaşamda taşıman için verilmiş bir şey, sen onu bir şekilde süslüyorsun ve sanki, bilmiyorum kalıcı bir şey bırakıyor gibisin. Tam olarak açıklayamam ama çok ruhani bir andı çok güzeldi yani. Kesinlikle manevi bir güç. Yani şeye benzetebiliriz aslında, Kızılderililerin vücutlarını boyadıktan sonra, savaş

ya da dinsel törenler öncesi vücut boyamaları sonrası girdikleri ruh hali mi bilmiyorum ama manevi bir güç verdiği kesin olumlu yönde” (G13, Erkek, 36).

Benzer biçimde aşağıda yer verilen görüşmeci de dövmesini, özgür olma ve bedeni üzerinde ‘başına buyruk’ bir biçimde söz sahibi olmanın bir işareti olarak değerlendirmektedir. Söz konusu görüşmeci için dövme, gelişmiş bireysel bir kimliğin işaretidir çünkü bireysel istek ve arzularla yönlendirilmiş, ‘kimseyi dinlemeyen’, özgür bir eylemin sonucudur.

“Dövmelerimi yaptırdıktan sonra kendimi daha özgür, daha farklı, daha marjinal, daha modern, daha başına buyruk hissettim. Yani sonuçta bu dövmeleri kimseyi dinlemeden, ben istediğim için yaptırdım. Bunu hatırlatıyor bana” (G16, Kadın, 26).

Dövme ve bireysel olarak farklılaşma ve bireysel bir kimlik inşası arasında direkt bir ilişki olduğu daha önceden de sıklıkla ifade edilmişti. Ancak bu ilişkinin her zaman doğrusal olmadığı, bilakis bireysel bir beden algısı ve imajı temelinde karmaşık bir yapıya sahip olduğu görüşmecilerden birinin şu ifadelerinden anlaşılabilir:

“Kendimi şu an bu dövmemle farklı hissetmiyorum, şu an değil, bununla değil. Çok ufak böyle, saçını değiştirmişsin, küpeni değiştirmişsin, piercing takmışın gibi... ama dediğim gibi kollar dolduktan sonra, dövme yaptırdıktan sonra başka türlü, ayna karşısına geçtiğinde kesinlikle farklı hissedeceksin çünkü vücudunun büyük bir bölümünü kapladığını düşün. Dövme, benim için, yerinde, kararında yapıldığında çok güzel duruyor. Ama tutup boyundan aşağıya komple bütün vücuduna yaptığın zaman, sen senlikten çıkıyorsun bir kere. Dediğim gibi ...; doğru yere doğru dövmeyi yaptırdığında farklı hissedebilirsin” (G11, Erkek, 27).

Başka bir ifadeyle, söz konusu görüşmeci için bireysel farklılığını ortaya çıkarma bağlamında, dövme sayısı ve kapladığı alan gibi değişkenler söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla, dövmenin artmasıyla birlikte bireysel farklılaşma da yükseliş göstermektedir. Ancak bireysel benlik ve kimlik, bununla birlikte, oldukça kırılgan bir özellik sergilemektedir.

Yani dövme basit bir biçimde, benliği güçlendirici bir beden modifikasyonu değildir. Zira, yukarıdaki görüşmecinin aktardığından yola çıkılarak, dövmenin bireysel benlik ve kimlik üzerindeki etkisi konusunda, farklı değişkenlerin göz önünde bulundurulması gerekliliği doğmaktadır. Öyle ki söz konusu görüşmeci için ‘sadelik’ten uzak ‘aşırı’ dövmeli bir beden, bireysel benliği ve kimliği inşa etmek, onu güçlendirmekten ziyade, onu parçalarına ayırıp yok etmektedir. Bu noktada, aidiyet konusunun tartışıldığı bölümdeki bazı görüşmecilerin ifade ettiği; ‘ne kadar çok dövme o kadar büyük aidiyet’ temel fikriyle, ‘çok fazla’ dövmenin kişiyi, olduğundan başka bir şeye dönüştürdüğü fikri çatışmaktadır. Bu durum, dövme pratiğinin, bir çok noktada, neredeyse tamamen bireysel bir deneyim olduğuna ve dolayısıyla, anlamının sabit değil; değişken bir yapıya büründüğüne işaret etmektedir.

Dövme üzerinden kişilerin oluşturduğu bireysel farklılıklar, daha önce de ifade edildiği gibi; politik görüş ve dövmenin beden üzerindeki yeri gibi farklı referans kaynaklarına dayanmaktadır. Bunlardan diğer bir tanesi de bedene işlenen dövmenin, herkes tarafından kolay anlaşılabilmesi ya da anlaşılma kapasitesinin, belirli bir grupla sınırlı kalmasıdır.

“Aile isimlerinin haricindeki diğer dövmemde tuttuğum takımın kuruluş yılı var. Bunu da aynı sebepten dolayı Roma rakamlarıyla yazdırdım. Direkt fark edilmesin diye şey yaptım. ‘1905’ yazarsam çok belli olacaktı, böyle, farklı olsun diye.” (G2, Erkek, 22).

Bu sınırlılık kimi zaman bir dil, kimi zaman da dövmenin motifi üzerinden oluşturulabilmektedir. Örneğin; aşağıda yer verilen görüşmeci, hem dövmesinin Fransızca olması nedeniyle, söz konusu dövmenin okunmasını belirli bir grupla sınırlandırmakta hem de sadece kendisinin anlayabileceği bir kodlama yaparak, dövmesinin kendisini referans etmesi üzerinden, anlamı özelleştirerek gizemli hale getirmekte ve bireysel farklılığını derinleştirmektedir. Görüşmeci şu şekilde ifade etmektedir:

“Dövmemde Fransızca on dokuz yazıyor. Benim adım ve soyadım ‘ö’ ile başlıyor, alfabenin on dokuzuncu harfi, doğum günüm de on dokuz şubat olduğu için sevdiğim bir sayı. daha doğrusu sevip sevmemekten ziyade, beni anlatan, “Özgür” yazdırmakla eşdeğer benim için. Neden Fransızca dersen, Fransızca bildiğim için ama Türkçe on dokuz yazdırmak da bana çok estetik gelmiyor. Dolayısıyla, orada el yazısıyla on dokuz yazıyor” (G13, Erkek, 36).

Başka bir görüşmeci içinse; dövmesinin ilk bakışta kolayca anlaşılması, özgünlük açısından önemli bir faktör olarak görünmektedir. Bu özelliğiyle dövme, söz konusu görüşmecinin, hem görsel hem de düşünsel olarak farklılaşmasına hizmet etmektedir.

“Dövmem çok kolay anlaşılıyor ne olduğu. Açık manşet gibi bir dövme istemiyorum yani hiç bir zaman. Tam kavramıyla soyut şeyler istiyorum. Zaten kimsenin anlamasını da beklemiyorum... Anlattıktan sonra heee diyen oldu, gitara değil de kemana benzetenler oldu. Ama hani soyut ya her şey (dövmesi), ondan onu görmesini beklemiyorum zaten. O insanın bilinci daha somut, buraya bildiğin gitar şeklini koyman lazım onun görebilmesi için. Direkt gitar yani mesela. Onun kafası somut çünkü gerçek, reel bir dünyası var. benim öyle değil. Bayılıyorum böyle fantastik filmler, diziler bilmem neler, soyut olsun her şey böyle; ama o insanlar sevmez mesela. şey sever, aşk filmi bilmem ne ..., daha reel şeyler, günlük mevzular falan, ben de onları sevmiyorum. Zaten yaşıyorsun onları yani; ne gerek var. Yaşamadığın bir dünyayı keşfetmek daha mantıklı. O yüzden soyut yani” (G11, Erkek, 27).

4.3.2.2 Politik Ayrışma

Dövme ve bireysel farklılaşma, yalnızca beden üzerinde gerçekleştirilen somut bir değişikliğin, kişiye bireysel bir deneyim temelinde yaşattığı ‘değişik’ olma duygusuyla açıklanamaz. Bunun yanında bireyler, dövmeye politik bir anlam atfederek dövmeyi, benliklerine ve kimliklerine yönelik bir ‘aforizma’ olarak değerlendirmektedirler. Burada ‘farklı olmak’a yüklenen anlam, açık görüşlü, özgür, modern, düşüncelerini ifade edebilen ve kendini sınırlandıran gelenekleri kırabilen bir kişi olmaya işaret etmektedir. Dolayısıyla dövme, bireyleri, içinde tanımlanmak istemedikleri durum, koşul ve tavırlardan ayırıp farklılaştıran bir amaca hizmet etmektedir ve bu açıdan değerlendirildiğinde, mevcut toplumsal koşullar ve etkileşimlerden koparılamaz olduğu ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle dövme, genel olarak her ne kadar bireysel bir deneyim olarak değerlendirilse de, söz konusu bireysellik, aynı zamanda toplumsal dinamiklerin de merkezindedir.

“Dövme yaptırmış olmak beni farklı kılıyor çünkü birazcık daha düşüncelerimi söyleme özgürlüğü içerisinde olan insanlar veya düşüncelerini dışarıya daha açıkça söylemek isteyen insanlar olduğunu düşünüyorum dövme

yaptıranların... yani, dövme yaptırmaya karar veren insanlar, tabi bunu Türkiye için konuşuyorum, Türkiye dışından bilmiyorum ama, en azından Türkiye’de, içinde bulunduğumuz dinsel, töresel vs vs. şartlar altında, eee... sanki ‘ben düşüncelerimi açıkça ifade edebilirim ve biri bana bir şeyleri öğretti diye bunları düşünmüyorum, bunlar benim gerçek düşüncelerim ve mümkün olduğunca özgürleşmeye çalışıyorum’u anlatan bir şey bence...sanki o (dövmesi) bendeki bunun gizli bir işaret gibi... açık görüşlülük, açık düşüncelilik gibi...” (G13, Erkek, 36).

Diğer bir görüşmeci de dövmesinin, belirli bir toplumsal grubun ve ona atfettiği özelliklerin dışında kalma ve söz konusu gruptan farklılığını ortaya koymasında yardımcı olduğunu ileri sürmektedir.

“Temel olarak dövme yaptırmamın sebebi; annem ressam olduğu için zaten resimle büyümüş biriyim. Vücutumda da resim olsun ve diğer insanlardan farklı olayım diye. Bence dövme bir insanın modern olup, açık görüşlü olduğunu gösteriyor. Yani dövme sonuçta bizim dinimizde, yasak olan bir şey; yani vücuduna ekstra bir kimyasal koymak yasak. Abdestini kaçırıyor gibi şeyler var. Ben öyle şeylere hiç inanmadığım için bu beni dincilerden, geri kafalı olan insanlardan işte ve kapalı, at gözlüğü takmış insanlardan bir adım öne geçiriyor. Bu beni daha modern gösteriyor ..., daha açık görüşlü olduğumu gösteriyor... Bir farklı olma noktası var...” (G16, Kadın, 26).

Aşağıdaki görüşmeciler (G2 ve G11) için de dövmeli bir beden, ‘kapalı’ ve ‘yobaz’ olmanın karşısında, dışa dönüklüğü ve ‘çağdaş’lığın bir ifadesidir. Dövme, dinin baskısının beden üzerinde kırılmasına işaret etmekte ve buradan hareketle bireyi özgürleştirip, farklı kılmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu görüşmecilerin dövmeleri, kimliklerine eklenerek bireysel olarak onları farklılaştırmaktadır.

“Konya’da dövmeli olmak, bir farklılık hissettiriyor...Oraya karşı durmak gibi... sorduklarında da anlatıyorum mesela... dövmenin abdesti geçirmediğini falan söylüyorlar, öyle olmadığını söylüyorum, açıklıyorum. onlardan da farklı olduğumu görmek, daha geniş düşünebilmek beni mutlu ediyor. Kapalı düşünmüyorum yani...” (G2, Erkek, 22).

“...bence, dinsel açıdan kör olmayan insanlar dövme yaptırıyor, yobaz olmayan. O bir kesinlik... Çok yobaz bağınaz insan yapmaz. Kafasında örümcek ağı olmayan herkes yaptırabilir bence... Dövmeli benle dövmesiz ben arasında çok fark yok aslında. Yine benim ..., kendini modifiye etmiş, görüş açısını genişletmiş...” (G11, Erkek, 27).

Bütün bu bireysel dövme anlatılarından görülebileceği gibi dövme, bireylerin kendilerini farklılaştırmaları ve bir gruptan ayırmalarında etkili sembolik bir araçtır. Tarihsel süreçte, bir takım farklı dinsel grupların ya da tarikatların kendilerini birbirlerinden ayırmak için kullandıkları beden işaretleri ve totemik dövmeler gibi (Weber, 1978, s. 461), bireyler de bugün, motiften ziyade, salt dövmeli olmaları aracılığıyla, kendilerini dövmesiz bedenlerden, politik olarak farklılaştırmaktadırlar.

Gündelik yaşam içerisinde benliğin ve kimliğin sürekli olarak yeniden inşa edilmesinde ve bu süreçte kişinin hem kendine hem de diğerlerine benliğini sunmasında dövme, önemli bir yere sahiptir.

“Üzerinde taşıdığım şeyin seninle alakalı bir şeyleri temsil etmesini istiyorsun... çoğu tanıdığım hep anlamlı, kendilerini temsil eden motifler seçiyorlar ya da işte, eee ingeler üzerine kurulu motifler falan... sanırım yazmak gibi çizmek gibi falan, seni temsil edecek şeyler asla bitmiyor ve kendine daha fazla şey kattıkça onları üzerinde de sergilemeye başladıkça buna devam etmek istiyorsun...” (G15, Kadın, 27).

Burada; “seni temsil edecek şeyler asla bitmiyor” ifadesi, aslında kimliğin çok katmanlılığına işaret etmektedir. Bu bağlamda; kimliğin sonsuz oluşum süreci akışında, döngüsel olmayan bir devamlılık içinde, beden ve dövme üzerinden benliğin sürekli ifadesi söz konusudur. Bu bağlamda dövme, salt estetik motiflerin bir araya gelmesiyle oluşan, anlamdan uzak bir pratik olma niteliğinden sıyrılmaktadır. Bunun ötesinde dövme, bireysel temsilin aracı ve farklı bir kimlik yazınıdır. G28’in ifade ettiği gibi: “*Dövme güzel bir anlatım şekli bence... Hem kendini kendine anlatıyorsun hem de başkasına anlatabiliyorsun, simgen olabiliyor...*” (G28, Erkek, 23). Benzer biçimde başka bir görüşmeci de, dövme başta olmak üzere diğer beden modifikasyonlarının, kimliğin tamamlayıcı bir unsuru olduğunu ifade

etmektedir: “... *bu tür şeylerin; dövme, piercing, küpe gibi şeylerin, insanların kişiliklerini yansıtmalarına yardım ettiğini ve onları tamamladığını düşünüyorum...*” (G24, Kadın, 28).

Bütün bu bireysel dövme anlatıları ve tartışmaların ışığında dövmenin, kimliğe ve benliğe eklenmiş olmasının, bunları güçlendirmesi ve pekiştirmesinin yanında, bireyin farklılaşmasına aracılık eden ya da bireyin farklı olma ihtiyacı ve arayışına yanıt veren bir beden pratiği olduğu ifade edilebilir. Farklılaşma amacını ön planda tutarak dövme yaptıran bireyler, farklılığın cisimleşmiş biçimini pratik ederek kendilerini diğerlerinden ayırmaktadır. Simmelci bir perspektiften değerlendirildiğinde bu durum, nicel olanın öneminin arttığı kent yaşamı içerisinde, bireyin niteliksel farklılıklarını vurgulama, bir şekilde diğerlerinin “farklılığa yönelik hassasiyetinden faydalanarak” onların dikkatini çekme yoluyla kendine has kişiliğini öne sürmesi olarak görülebilir (Simmel, 1950, s. 420 – 421). Buna ek olarak Simmel (1950, s. 421), kent yaşamının birçok bireyi kişiselleşmeye ve farklılaşmaya yöneltmesinin nedeni olarak, “objektif ruh”un, “sübjektif ruh” üzerindeki baskınlığı olarak görmektedir. Bu baskınlık durumu içerisindeki en büyük etken iş bölümüdür. Bu iş bölümü, bireyi tek taraflı başarının peşinden gitmeye itmektedir ki bu da, kişilerüstü kurumlardan meydana gelen bir toplumsal yaşamın devamlılığı içinde, yani objektif ruh içinde, bireyselliğin; yani sübjektif ruhun, kendini devam ettirmede güçlük çekmesine yol açmaktadır. Birey, önemsiz bir niceliğe indirgenmekle birlikte kendini, “bütün gelişiminin, maneviyatının ve değerinin sübjektif biçimini tamamen objektif bir yaşam biçimine dönüştürmek için elinden alan çok büyük bir organizasyonun ve gücün çarkındaki bir dişli” (Simmel, 1950, s. 422) olarak görmeye başlamaktadır. Bütün bu süreç, bireyin kişisel özünü korumak ve kendine bile duyulabilir olmak için ortaya çıkan, en yüksek seviyede bireysel özgünlük ve özelleşme ihtiyacıyla sonuçlanmaktadır (Simmel, 1950, s. 422). Bu bağlamda dövme, bireyin, bir bakıma kamusal bedeni temsil ettiği öne sürülebilecek objektif ruh karşısında, bireysel bedeni temsil ettiği iddia edilebilecek sübjektif ruhu vurguladığı, genellik karşısında özelliğin altını çizdiği ve hem kendine hem de diğerlerine farklılığını ve özgünlüğünü ifade ettiği bir araçtır.

Görüşmecilerin ifade ettiklerinden de anlaşılacağı gibi dövme, bireylerin kimliklerini güçlendiren, onları farklılaştıran ve benliklerini ifade etmelerine olanak tanıyan kültürel bir tüketim metnidir. Bocoock’un (1997, s. 14) ileri sürdüğü gibi kimlikle ilgili olarak artık, üretim içindeki rollerden ziyade, tüketim, boş zaman etkinlikleri ve yaşam tarzlarındaki roller önem kazanmaktadır. Hem bir beden modifikasyonu hem de belirli bir yaşam tarzının sembolik ifadesi olarak dövme de bireysel kimliklerin oluşturulmasında önemli bir metindir.

Söz konusu bu metin, neredeyse her birey için farklı bir biçimde okunmakta ve bireysel kimliğe eklenmektedir. Başka bir ifadeyle bireylerin, kimlik ve benlikleriyle ilgili olarak dövmeleri üzerinden ürettikleri sembolik anlamlar değişkenlik gösterebilmektedir.

4.3.3 Toplumsal Cinsiyet ve Dövme

Beden, daha önce de ifade edildiği gibi; toplumsal alanda ortaya çıkan gerek bireysel gerekse de kolektif ifadelerin birincil alanıdır. Söz konusu alanda bireyler, bireysel kimlik, sınıfsal ya da belirli bir gruba aidiyet, mesleki farklılaşma gibi noktalara ilişkin sembolik ve imgesel söylemlerini üretirler. Toplumsal cinsiyet, bedensel ifadenin toplumsal alanda belki de en fazla ön planda olan biçimidir. Farklı tarihsel dönemlerde, erkeklik ve kadınlığa ilişkin belirli bir görünüm, idealize edilen bir beden formu olarak yerleştirilebilir (Wellard, 2009, s. 12). Crane (2003, s. 13), toplumsal cinsiyetin, bireysel kimliğin en görünür ve önemli bileşenlerinden biri olduğunu ifade etmekte ve bunun da büyük oranda moda ve giyim tercihleri üzerinden gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla tüketim aracılığıyla bedenlerin şekillendirilmesi ve modifiye edilmesi, toplumsal cinsiyet kimliklerine ilişkin önemli veriler içermektedir. Erkeklik bağlamında düşünüldüğünde, ağırlıklı olarak genç erkekler, kaslı, atletik ve yağdan arınmış bir beden imajının ağırlıkta olduğu ileri sürülebilir (Drummond, 2005, s. 286). Beden, toplumsal cinsiyetlere yönelik hâkim söylemlerin yeniden üretildiği bir alan olabildiği gibi; bu baskın söylemlerin müzakere edildiği bir araca da dönüşebilmektedir. Postmodern feministler, ataerkilliğin kadın bedeninde cisimleşmiş hegemonyasının, ancak yine kadın bedeni üzerinden dönüştürülebileceğini ifade etmektedirler (Joy & Venkatesh, 1994, s. 338). Gill ve arkadaşları (2005), erkeklik bağlamında bedenin kritik bir öneme sahip olduğunu ve dolayısıyla erkeklerin, bedensel görünüşlerinde uygun bulmadıkları niteliklerden kaçınarak bedenleri üzerinde çalıştıklarını ve bedenlerini disipline ettiklerini ya da düzenlediklerini ifade etmektedirler. Başka bir ifadeyle kendilerini, büyük oranda bedenleri ve bedensel nitelikleri üzerinden tanımlamaktadırlar. Gill ve arkadaşları (2005), erkeklerin özerk bir kimlik inşa etmek adına bedenlerini genel olarak şişmanlıktan sakınma, dış görünüş konusunda takıntılı olmama, heteroseksüel olma, özerk olma ve kontrolü elinde bulundurma etrafında örgütlediklerini bulmuşlardır.

Toplumsal cinsiyet kimliği ve beden arasındaki ilişkide dövme, erkekliğe ve kadınlığa ilişkin kimliklerin inşasında ve sunulmasında kritik bir öneme sahiptir. Dövme, hem yapım aşamasının içerdiği acı hissinden hem de stereotipleştirilmiş dövme algısından dolayı, uzunca bir süre erkeklikle ilişkilendirilmiştir (Bell, 1999, s. 55). Dövmeye yönelik bu söz konusu

stereotipik tutum, dövmenin tüketim alanının genişlemesiyle birlikte büyük ölçüde kaybolmuş ve belirli bir toplumsal cinsiyete indirgenemeyecek bir boyuta ulaşmıştır. Her ne kadar katı bir biçimde belirli bir toplumsal cinsiyete ait bir pratik olarak sınırlandırılmasa da dövmenin, birincil olarak erkeksi pratik içinde konumlandırıldığı ve dövme kadın bedeninin, toplumsal cinsiyete “uygun” toplumsal beden imajını zedelediği nedeniyle küçümsendiği ve değersizleştirildiği tartışılmaktadır (Hawkes vd., 2004). Bununla birlikte dövmenin tüketimi konusunda toplumsal cinsiyet temelinde ortaya çıkan farklılıklar dikkat çekmektedir. Dolayısıyla, dövmenin motifi, boyutu ve yaptırılan yeri, bedenlerin cinsiyetlendirilmesinde büyük bir rol oynamaktadır.

“Bir kızın omuzunda dövme çok erkeksi durur, kötü olur. Kızlar da bunu fark ediyor ki enselerine yaptırıyorlar, bileklerine... bizim yaptırmadığımız yerlere yaptırıyorlar. Ayak bileğine bir erkek yaptırmıyor mesela. Kocaman bir dövme yaptırmıyor kız... Kadınlar ve erkekler arasında beden bölgeleri değişiyor. Boyut değişiyor. Erkekler çok küçük şeyler yaptırmak istemiyor. ya da erkeksi olsun istiyor, büyük olsun istiyor dövme. erkek küçücük ... bir dövme istemez. ‘Ne bu?’ derler adama? ‘Korktun mu?’ derler? Dövme yaptırmışken, dövme gibi olsun istersin. Kadınlar öyle değil, kadınlar daha kibar” (G6, Erkek, 30).

Araştırmadaki görüşmecilerden bir tanesi, dövme aracılığıyla toplumsal cinsiyetin sembolik olarak inşa edildiğini ileri sürmektedir. Buradan hareketle, dövmenin toplumsal cinsiyet kimliğinin kurgulanması ve sürdürülmesinde önemli bir araç olduğu ileri sürülebilir. Zira, cinsiyetin, cinsel yönelimin, cinsiyet pratiklerinin; kısaca toplumsal cinsiyetin gerek toplumsal gerekse de bireysel inşası sürecinde beden ve onun üzerine işlenen dövme, sembolik değeri güçlü bir rol oynamaktadır.

“Kadınsı ve erkeksi dövme ayrımı yani ben ne kadar isteyen istediğini yaptırır desem de tabi ki var... Hatta sırf kadın erkek olarak ayrılmıyor. Gey’ler için bile ayrılan var. Denizatı sembolü geylerin sembolüymüş. Daha çok onlar yaptırıyor onu. Denizatını kendilerine sembol olarak belirlemişler ve yaptırıyorlar. Bir erkek denizatı yaptırdığı zaman o yüzden çok büyük pişmanlık duyabiliyor bilmeden bir deniz atı yaptırırsa. “Gey misin?”

sorusuyla karşılaşma ihtimali çok yükseliyor. Gey olarak etiketlenebiliyor”
(G1, Kadın, 26).

Aynı şekilde, başka bir görüşmeci de; bedenın dövme ile modifiye edilmesi açısından, kadın ve erkek arasında net bir ayrıma gitmektedir. Burada dikkat çeken nokta, yaptırılan motiften ziyade bedenın çeşitli bölgelerinin kadınsılaştırılması ya da erkeksileştirilmesiyle sonuçlanan, bedenın toplumsal cinsiyetlendirilmesidir.

“Hem motif hem de yer seçimi açısından bence kadın erkek arasında, kesinlikle farklılıklar var. Kasık, bacak içi, bel; bunlar kadınsı bölgeler; omuz, sırt ve kol da erkeksi. Benim için de bunlar oldukça önemli. Kadınsı bölgelere dövme yaptırmam...” (G22, Erkek, 34).

Dövme, gündelik yaşamın toplumsal cinsiyetlendirilmesine büyük ölçüde hizmet eden kıyafet veya giyim kuşama benzer bir şekilde değerlendirilmekte ve toplumsal cinsiyetin sembolik bir işaret edeni olarak konumlandırılmaktadır. Crane'nin de ifade ettiği gibi "... giysilerin iletileri, esasen kadınların ve erkeklerin cinsiyet kimliklerini nasıl algıladıkları ya da nasıl algılamalarının beklendiği ile ilgilidir." (Crane, 2003, s. 30). Benzer biçimde Synnott (2002), bedenın toplumsal cinsiyet kimlikleri etrafında nasıl organize edilip biçimlendirildiğinin okumasını vücut kılları üzerinden yaparak “erkeğin övüdüğü şeyin, kadının utancı” olduğunu ifade etmektedir (Synnott, 2002, s. 111). Synnott (2002), saç ve bedenın çeşitli bölgelerindeki diğer kılların, kadınlar ve erkekler için zıt anlamlar içerdiğini ve kadınlığa ve erkeklığe ilişkin semboller olduğunu ileri sürmektedir. Örneğin; geleneksel bedensel kodlara göre erkeklerin saçları kısıyken; kadınlar için uzun saç oldukça önemlidir. Bununla birlikte yüzde çıkan kıllar, kadınlıktan tamamen dışlanmışır. Benzer biçimde kadınlar, bacaklarındaki kılları keserken; erkekler, beden kıllarını görece çoğaltmaktadırlar. Bütün bunlar; bedenın, toplumsal cinsiyet kimliklerinin kodlandığı bir alan olduğunu göstermektedir. Bedene işlenen bu kodlar, çoğu zaman, farklı toplumsal cinsiyet kimlikleri için birbirine karşıt bir biçimde meydana gelmektedirler. Yani; birinin güzeli, diğerinin çirkini; birinin uygunu, diğerinin ayıbıdır. Synnott'un (2002), beden kılları üzerinden yaptığı bu analiz, dövme için de geçerlidir. Zira, genel olarak, hem motif hem de beden üzerindeki konumu açısından dövmenin tüketiminin, toplumsal cinsiyete göre neredeyse normatif bir biçimde farklılaştığı görülebilmektedir. Başka bir ifadeyle dövme, bir yönüyle, toplumsal

cinsiyet rejiminin beden üzerindeki görüntüsüdür. Söz konusu bu rejim içerisinde belirlenmiş olan cinsiyetlere ilişkin kodlar açısından dövme, bir zemin teşkil etmektedir.

“Dövme ve cinsiyet arasında bir ilişki olduğunu düşünüyorum. Kadınların yaptırdığı dövmeler..., daha duygusal: kelebek, çiçek... Erkeklerin yaptırdığı dövmeler, aslan, ejderha, savaşçı özellikli dövmeler. Bu tür dövmeleri seçiyorlar. Bende de etkili bunlar. Aslan figürünü tercih edeceğim, bir dahaki dövmemde. Gücü ve asaleti temsil ediyor. Erkeksi özellikler daha fazla onda” (G2, Erkek, 22).

Yukarıdaki görüşmecinin ifadesinden anlaşılmaktadır ki; bedenlerin dövme aracılığıyla modifiye edilmesinde erkek ve kadın için “uygun” olduğu düşünülen biçimsel, konsensüsün sağlandığı bir norm söz konusudur. Bu normatif biçim, erkekler için, güce, asalete, agresifliğe işaret eden görece daha büyük bir dövmeyi; kadınlar içinse daha küçük, “sevimli”, “süslü” ve “duygusal” dövmeleri kapsamaktadır: “...kadınlar daha süslü dövmeleri tercih ediyor. Erkekler de doğası gereği daha sert görünümlü dövmeleri tercih ediyorlar” (G23, Kadın, 22). Benzer biçimde başka bir görüşmecinin ifadesi de şu şekildedir: “... kadınlarda daha kibar, çiçekli, böcekli, kelebekli dövmeler görüyorum. Erkeklerdeyse daha maskülen dövmeler, triballer falan...” (G24, Kadın, 28).

Dolayısıyla dövmenin, hem bireylerin kendi toplumsal cinsiyet kimliklerine işaret eden hem de diğerlerinin toplumsal cinsiyetlerinin değerlendirilmesine yol açan bir beden modifikasyonu olduğu ileri sürülebilir. Örneğin; yaptırılan dövme ve cinsiyet arasında herhangi bir ilişki olup olmadığıyla ilgili olarak bir görüşmeci şöyle ifade etmektedir: “Bence yaptırılan dövme ve cinsiyet çok alakalı. Nasıl kıyafetlerimiz değişiyorsa cinsiyetlerle ilgili, dövme seçimlerimiz de değişiyor” (G8, Erkek, 30).

“Yani bence, motif, yer açısından kadın ve erkek arasında farklılar var. Kadınlar daha çok ayaklara, kelebek, böcek, bu tarz şeyler çizdiriyorlar. Erkeklerin yaptıramadığı bir çok dövmeyi kadınlar yapıyor öyle cesur kadınlar da var ama genellikle kadınlar kelebek ve göbekte belde şey desenlerini çok kullanıyorlar, o kadınlığı çok kullanıyorlar. erkeklerin belinde çok hoş durmaz her halde” (G3, Erkek, 30).

Beden, benlik ve toplum arasındaki, vücut bulan ve cisimleşen bir bağdır ve sosyalizasyon süreci boyunca içinde var olduğu toplumun kültürel yapısı tarafından şekillendirilir (O’Neil, 2004). Bourdieu (Cregan, 2006, s. 65’de aktarıldığı gibi), sosyal varlıklar olarak bireylerin içinde yaşadıkları, kendilerini ve diğerlerini üzerinden tanımladığı sosyal, fiziksel ve kültürel çevreyi habitus olarak kavramsallaştırmakta ve beden, bir kişinin habitusunu oluşturan bütün bu faktörlerin politik bir ifadesi olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla Bourdieu’nun bedeni, toplumsallaşmanın bir ürünü olarak ele aldığı ileri sürülebilir. Örneğin; Bourdieu, “erkeklığın ve kadınlığın sosyal inşalarının, duygular üzerindeki maskeleye ya da kontrol, bedensel duruş, yürüyüş tavrı vb. biçiminde beden üzerine yazıldığını” (Fowler, 2010, s. 471’de aktarıldığı gibi) ifade etmekte ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin, bedenlerin cinsiyetlendirilmesi sonucunda ortaya çıkan farklılıkların, sosyalizasyon sürecinde normalleştirilmesinin sonucu olarak görmektedir (Bourdieu, 2002). Buradan hareketle dövme, toplumsal cinsiyet bağlamında, kadın ve erkek için oluşturulmuş farklı beden formlarının toplumsal olarak yapılaşmış biçimlerinin tezahürü olduğu ifade edilebilir. Nitekim Adams (2009, s. 286), önceleri erkeksi bir beden pratiği olan dövmenin, sırasıyla ilk başta toplumsal cinsiyet sınırını aştığını ancak bunun ardından tekrar toplumsal cinsiyetlendirildiğine vurguda bulunarak, toplumsal cinsiyete uygun olarak normatif bir biçimde belirlenmiş motiflerin ve beden bölgelerinin bulunduğu dikkat çekmektedir.

“Çok estetik ve hoş bir görüntüsü olduğu için dövme yaptırdım... Sonuçta kadınsın, bir süs istiyorsun... bayanda bel, güzel yani... Bir Kızılderili yaptırmayı, kocaman bir kaplan yaptırmayı düşünmedim... Mesela erkekte, bir kaplan..., bir aslan çok güzel duruyor. Kadında da olabilir ama daha küçük olmalı... Erkeğe giden kadına gitmez, kadına giden de erkeğe gitmez... Kadın sonuçta ince, kibardır baktığın zaman ama erkek, güçlü. Erkek sonuçta... Yani kalkıp da bir kadındaki dövme, bir erkeğe yaptıramazsın. Kadında her zaman daha estetik durabilecek dövme tercih edilmeli. Erkekte, vücut geliştirme yapmış sporcu insanlarda harika duruyor... Şimdi erkeğe, melek mi gider kartal mı? Kartal yaaa ...” (G27, Kadın, 37).

Söz konusu görüşmecinin ifade ettiklerinden de anlaşılacağı gibi dövme, kadın ve erkek arasında çizilen sembolik bir sınır; bununla birlikte, kadınlığa ve erkeklığe ilişkin bir işaret, bir imleç gibidir. Beden üzerine kazınan dövme, erkek olmanın bedensel pratiklerinin, kadın bedeninin pratiklerinden ayrılmasında önemli bir rol yüklenmiştir.

Kadın için dövmenin, ilk olarak estetik bir anlayışa hitap etmesi ve kibar olması gerektiği düşüncesi hakimken; erkek bedenindeki dövmenin, erkeğin “güç”ünü, “kuvvet”ini ve “sert”liğini vurgulaması gerektiği düşünülmektedir. Profesyonel olarak dövmecilik yapan bir görüşmeci, bununla ilintili olarak şunları ifade etmektedir:

“En görünen yerlerine yaptırmak ve onları deşifre etmek..., daha cesurca dövmeler bayanlarda daha revaçta... Bayanlar, daha estetik dövmeler yaptırıyorlar... Bayanlar genelde, anlamdan çok estetik kaygı taşıyor; erkekler, daha sert ve erkeksi dövmelerden hoşlanıyorlar: maori, tribal, kendisini simgeleyen bir kaplan kartal veya özel tasarım şeyler... .. Kaplan, kartal, ejderha gibi dövmeler de genelde gücü simgeler. Şöyle örnek vereyim; kabileler diğer kabilelere kendilerini daha sert, daha korkutucu göstermek için tribal, maori tarzı dövmeler yaptıkları... Bu dövmeler hem hangi kabileye ait olduğunu hem de düşmanına korku salan ve gücü belirten dövmelermiş” (G10, Erkek, 35).

Başka bir ifadeyle, bedeni toplumsal cinsiyete göre şekillendiren yaygın ve baskın bir bedensel imajlar dizisi söz konusudur; bu imajlar bazı zamanlarda, yine beden üzerinden dirençle karşılaşsa da, genellikle bedenlere kazandırılan biçim konusunda oldukça baskın ve etkili görünmektedir. Dövme bağlamında da görülmektedir ki erkek ve kadın bedenine “uygun” olarak belirlenmiş, gerek motif gerekse de bedendeki yeri temelinde ortaya çıkan bir ayrım söz konusudur. Bu ayrım, hem kişinin kendi toplumsal cinsiyet kimliğini güçlendirmesi hem de bunu diğerlerine sunması konusunda önemli gibi görünmektedir.

“...insanlardaki yargıdan dolayı oluşan: bu kız dövmesi, bu erkek dövmesi diye bir ayrım var... kadın dövmesi, daha renkli, daha küçük, daha sevimli şeyler. Yer olarak bile kadın ve erkek farklı. Kadınlar, kasiğine, poposuna, ayak bileğine yaptırıyor... Ben mesela, şirin, tatlı ... şeyler yaptırmam. Ayıcık, kuş, bunlar kadınsal. Bu, erkeğin saç uzatması gibi değil. Erkeğin saçını boyatması gibi değil, bir erkeğin etek giymesi gibi olur. Düşünsene şurada bir ayıcık, kalp var üzerinde mesela bir erkekte. Bu, estetik olarak da saçma duran bir şey. O yüzden yaptırmam mesela... Dövmenin ne olduğu önemli. Yani demek istediğim kaslı bir erkekte, tutup ayıcıklı bir dövme saçma olur. Benim ve bir çok kişinin saçma bulacağı bir şey” (G11, Erkek, 27).

Beden üzerine işlenen dövmenin motifi, toplumsal cinsiyet kimliklerinin inşası ve sunumu açısından son derece önemli görünmektedir. Dövmenin, tıpkı beni örten kıyafet gibi, toplumsal cinsiyet kimliğine eklenmiş bir anlamı söz konusudur. Dolayısıyla; erkekliğe ve kadınlığa ilişkin beden imajı algısını çevreleyen bir kurallar bütününden söz edilebilir. Bu beden imajı, dövmenin şekli üzerinde etkili olabiliyorken; aynı zamanda dövmenin beden üzerinde konumlandırıldığı yer üzerinde de etkilidir: *“Bence bölgesel olarak cinsiyet şeyi var, bağlantısı ve ayrımı var. Yani atıyorum, tabi bu tamamen zevk meselesi ama erkeğe ben tüm kolu çok yakıştırıyorum ama kızda biraz fazla karalanmış görünüyor...”* (G15, Kadın, 27). Bu doğrultuda; beden üzerinde yaptırılan yere, motiften daha fazla önem atfeden diğer bir görüşmecinin ifade ettikleri de dövmenin, toplumsal cinsiyetin vurgulanması ve kurgulanması bağlamındaki önemini göstermektedir.

“...yaptırdığım dövmeden ziyade yaptırdığım yerler belki cinsiyete göre değişebilir. Çünkü koluna, pazu veya bacak daha güçlü daha çok kasın olduğu yerlere yapılan dövme daha erkeklerin tercih ettiği; kadınların tercihi, daha özel daha mahrem yerlere yaptırmak gibi olabilir. Yani motiften ziyade yaptırılan yerin cinsiyetle alakalı olduğunu düşünüyorum. Mesela ben, hiç bir zaman böyle belime dövme yaptırmak istemem ki bel aslında dövme yaptırmak için bayağı güzel bir yer. Ama göğüsün üstü mesela, tam o kasın da geçtiği yer, o senin biraz daha güçlü hissetmene yol açıyor... yaptırdığım yerin, biraz evet, hep düşünüyorum da yaptırmak istediğim yerleri, hep kasla, kasın olduğu yerler. daha kırılğan değil de daha güçlü yerlere isteğim var” (G13, Erkek, 36).

Benzer bir biçimde başka bir erkek görüşmeci de dövmesini yaptırdığı yer üzerinden erkekliğinin altını çizmektedir. Bunu yaparken önem verdiği nokta, dövme aracılığıyla kas dokusu üzerine yapılan vurgudur: *“Kolumda olması da güçlü hissettiriyor... özellikle spordan sonra, böyle bastıkça kaslara ağırlık, böyle damarlı, göze daha hoş görünüyor. Özellikle spordan sonra ... daha güzel geliyor”* (G28, Erkek, 23). Bu bağlamda dövme, bireylerin toplumsal cinsiyet kimliklerine sıkı sıkıya eklenmiş gibi görünmektedir. Erkeklik ve kadınlık kimliklerinin inşasında ve sürdürülebilir kılınması konusunda dövme, kritik bir öneme sahip olan bir bedense performans olarak kendini göstermektedir.

Beden, çeşitli toplumsal sınıflandırmaların, farklılaşmaların kodlandığı ve görünür olduğu bir alandır. Bu bağlamda toplumsal etkileşim ve bu etkileşim dolayısıyla söz konusu toplumsal sınıflandırmaların devamlılığı için de oldukça kritik bir öneme sahiptir. Toplumsal cinsiyetle ilgili olarak da beden, ayrışmanın belki de en temel zeminini oluşturmaktadır. Bu noktada dövme, bedene işlenmiş toplumsal cinsiyete ilişkin, okunmaya açık bir metin gibidir. Bu metin, daha önce de ifade edildiği gibi, motif seçimi ve dövmenin beden üzerinde konumlandırıldığı yeri içermekte ve aynı zamanda bir çok kişi tarafından paylaşılmaktadır. Bu bağlamda Bell (1999, s. 55), kadınların çiçek ve daha yumuşak, daha kişisel imajlar seçmeye ve bunları, bel, omuz ya da boyun gibi bölgelerde konumlandırma eğiliminde olduklarını; erkeklerin ise üst kol gibi daha görünür yerler tercih ederek ejderha ve buna benzer daha “maço” ve “güçlü” imajlar seçtiklerini ifade etmektedir. Örneğin; erkek ve kadın dövmesi temelinde bir ayrıma dikkat çekerek, kelebek ve sarmaşık motifleri içeren kendi dövme seçiminde de bunun oldukça önemli bir değişken olduğunu ileri süren bir görüşmeci şunları ifade etmektedir:

“Kelebek, kadınların daha fazla tercih ettiği bir motif. Sarmaşık da kadınsal bir şey, dövme de daha seksi olacağını söylemişti... Mesela ağaçtan, bayan vücudunda hoş durmayacağı ve erkeksi olduğu için vazgeçtim...” (G30, Kadın, 20).

Söz konusu görüşmeci için dövmenin cinsel açıdan çekici ve cazibe sahibi olması önemli görünmektedir. Bu durumun kadınlar arasında yaygın olduğunu ileri sürmektense; dövmeye yönelik algının bu yönde gelişip ilerlediğini, diğer görüşmecilerin de ifadelerine dayanarak, ileri sürmek daha doğru olacaktır. Zira, başka bir kadın görüşmeci dövmenin, onu taşıyan bireyle arasındaki özel iletişimine dikkat çekerek, dövme ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin her zaman doğrusal olamayacağını göstermektedir.

“... bence bel, çok güzel bir yer dövme yaptırmak için, benim için fazla seksapel. muhtemelen ben karakter olarak, o kadar seksapelliği, o kadar vurgun bir biçimde taşıyamam diye düşünüyorum. O da bir karakter özelliği...” (G18, Kadın, 22).

Bedeninin büyük bir bölümü dövmeyle kaplı olan G29'un ifade ettikleri, dövme ve toplumsal cinsiyet arasındaki yakın ilişkiyi göstermektedir.

“... kadınlar ilk dövmelemlerini kasıklarına falan istiyorlar... açık giyindikleri zaman, mesela göğüslerinin yanları görüldüğü zaman, oralara kesinlikle yaptırmak istiyorlar. Kesin bir cinsiyet farkı var yani... Erkek ilk önce omuzuna ister mesela, ilk omuzla başlar... Ben de ilk omzuma yaptırmıştım mesela dövmemi. Ama kadınlar, ilk omuzla başlamaz, kasıkla, sırtla, göğüsle başlar. Benim için çok önemli değil... Ben mesela belime dövme çok istiyorum şu anda. Kadınlar genelde beline dövme yaptıyorlar ama ben belime de çok istiyorum mesela. O yüzden ileri boyutta bir farkı yok ama ilk başlarken mutlaka vardır” (G29, Erkek, 26).

İlk olarak omzuna dövme yaptırmış olması, daha önce de ifade edilen, bedenin toplumsal cinsiyetlendirilmesinin bir ifadesidir aslında. Ancak burada, dikkat çekici önemli bir nokta ortaya çıkmaktadır. Beden üzerindeki dövme sayısının artışıyla birlikte beden, toplumsal cinsiyet kimliğinin ifade edildiği bir alan olmaktan çıkmaya başlamaktadır.

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde, dövme çerçevesinde ortaya çıkan beden imajının, erkekler için daha önemli olduğuna ve söz konusu bu imaja, görece daha fazla dikkat etmelerine ilişkin bir düşünce dikkati çekmektedir. Erkekliğin beden üzerinden vurgulanması, “erkek olma” durumuyla uyumlu bir bedensel imaj sergileme ve bu bağlamda, dövmenin de bütün bunları destekler nitelikte olması gibi özellikler ön plana çıkmaktadır. Genel olarak; erkekliğe ilişkin kültürel kodların ve toplumsal normların daha katı olduğu ifade edilebilir ve erkeklik kendini kadınlığın olumsuzlanması üzerinden inşa etmektedir. Bir beden modifikasyonu pratiği olarak dövme için de bu durum söz konusudur. Kimmel’in (2001) dikkat çektiği gibi; “ırk, sınıf, yaş, etnisite ya da cinsel yönelim değişkenleri ne olursa olsun, erkek olmak, kadın gibi olmamak demektir” (s. 32). Dövmenin toplumsal cinsiyete göre sınıflandırılmasında, yukarıda da ayrıntılı bir biçimde tartışıldığı gibi, özellikle, erkek için “uygun” olanın, kadın için “uygun” olanların dışlanması üzerinden belirlendiği dikkat çekmektedir. Dövmeyle bağlantılı olarak erkek bedenine yönelik sınırlar daha belirgin bir biçimde kendini gösterirken, kadın bedenine ilişkin sınır daha muğlaktır:

“Cinsiyet ve dövme arasında kesinlikle bir ilişki var. Erkekler çoğu zaman daha baskın, daha erkeksi figürleri yaptırıyorlar. Kadınlar ise bu konuda daha özgürdür, istediklerini yaptırabilirler” (G26, Erkek, 27).

Dövme, ağırlıklı olarak toplumsal cinsiyet temelinde kamusal alanda şekillenen bir beden algısının göstergesidir. Bu bağlamda, erkekliğin ve kadınlığın kurgulanışında ve sunumunda bireyler için önemli bir rol oynamaktadır. Bununla birlikte, söz konusu bu beden algısı zorunlu bir doğrusallığı içermemektedir. Başka bir ifadeyle beden, toplumsal cinsiyet kimliklerine yönelik hakim ve geçerli söylemin dönüştürüldüğü ve yeniden üretildiği bir alan olarak da kurgulanabilmektedir. Bu bağlamda dövme, kadınlığın ve erkekliğin belirlenmiş sınırlarını aşan bir yapıya bürünebilmektedir:

“Ben dövmelerin bir cinsiyeti olduğuna kesinlikle inanmıyorum. Benim bir kız arkadaşımın dragon dövmesi var, hayatımda gördüğüm en güzel dövmelerden bir tanesi mesela... ben dövmelerin cinsiyeti olduğuna inanmıyorum... Dragon dövmesini ya da aslan dövmesini kadında gördüğümde, bence enteresan bir şey... Bir erkeğin sırtında kocaman bir kelebek dövmesi gördüm ve hayatımda gördüğüm en güzel desenlerden biriydi...” (G14, Kadın, 28).

Sonuç olarak, bedene yönelik toplumsal cinsiyet temelinde ortaya çıkan normatif sayılabilecek beklentilerin, bedenin dövme yoluyla modifikasyonu bağlamında da kendini hissettirdiği ve dövme yaptırmış olan bireyler arasında bu beklentilere paralel beden pratiklerinin ortaya çıktığı ifade edilebilir. Kadına ve erkeğe “uygun” olarak düşünülen motif, beden üzerinde dövmenin yapılacağı yer ve dövmenin büyüklüğü gibi önceden tanımlanmış özellikler hem dövme yaptırma kararında hem de diğer dövmeli bireylere yönelik değerlendirmelerde etkili olmaktadır (Hawkes vd., 2004). Bununla birlikte dövme, bir yönüyle kadınlığa ve erkekliğe ilişkin oluşturulmuş algıları güçlendirip pekiştirirken, bir taraftan da hem topyekûn geleneksel beden imajına hem de özellikle kadınlar için, görece büyük ve görünen bir yere yapıldıysa, toplumsal cinsiyet normlarına karşı durmakta ve bedenin bireysel kontrolüne ilişkin bir söylem üretmektedir.

4.3.4 Ötekiliği Bedenlerden Okumak

Beden ve onun çeşitli araçlarla modifikasyonu, bedensel biçimle ilgili oluşturulmuş toplumsal ve kültürel normlarla olan ilişkisi dahilinde değerlendirilmelidir. Dolayısıyla bedenin kamusal görünümü, söz konusu bu toplumsal normlara uygunluğu çerçevesinde toplumsal onayın ya da yaptırımın merkezinde yer almaktadır. Sanders ve Vail'in de (2008, s. 2) işaret ettiği gibi; bedenlerin, görünüme yönelik toplumsal ve kültürel normları ihlâl edecek bir biçimde düzenlenmesi, söz konusu bu bedenlerin toplumsal ve ahlâki açıdan değersiz olarak tanımlanmalarını, sapkın olarak etiketlenmelerini ve bu bağlamda ötekileştirilmelerini de beraberinde getirebilmektedir.

Simmel (2011, s. 123), bir giysinin, bedensel formun veya modanın toplumsal olarak yaygınlaşmasını ve bireyler tarafından yaygın bir biçimde uygulanabilir oluşunu, söz konusu uygulamalara yönelik "utanç duygusunun yitimi"yle açıklamaktadır. Başka bir ifadeyle, kitlesel ve kitleler arasındaki ortaya çıkan bir eylem, tam da kitlesel olmasından ötürü, utanç duygusu içermemektedir. Dolayısıyla, eylemin, utanma ya da sakınmadan sıyrılmasının ön koşulu, kitlesel olmasıdır. Simmel'in (2011) bakış açısından hareketle, dövme pratiğinin modern dünya içindeki yayılımı, sosyal-psikolojik bir perspektifle açıklanabilir. Zira daha önce de ifade edildiği gibi dövme, Batı dünyasına girmeden önce, ilkel kabilelere ait, 'yabani' insanların bir beden uygulaması olarak algılanırken, daha sonraları sapkın davranış temelinde suçlulukla ilişkilendirilmiş (Adams, 2009), ilerleyen dönemlerde kitlesel bir uygulama alanı bulmuş ve bu algı ve dövmeden sakınma, yavaş yavaş, tamamen olmasa da, ortadan kaybolmaya başlamıştır. Ancak dövme, hâlâ sapkın davranışla olan toplumsal bağı söküp atabilmiş gibi görünmemektedir.

Dövmenin negatif toplumsal imajı, geleneksel toplumsal normlara ya da kültürel kodlara olan bağlılıktan ileri gelmektedir. Dolayısıyla, toplumsal yaşamı bu kültürel kodlar aracılığıyla anlamlandıran bireyler, dövmeli bedenleri olumsuz bir biçimde tanımlamakta ve çoğu zaman sapkın olarak etiklemektedir. Bununla birlikte psikoloji, psikiyatri ve suç alanındaki çalışmaların da dövmenin negatif imajının yerleşmesi ve yeniden üretilmesinde de katkısı söz konusudur (Sanders, 2008, s. 36 – 40). Suç ve psikiyatri alanında yapılan bazı araştırmalar (Post, 1969; Ferguson – Rayport vd., 1955; Gittleson & Wallfn, 1973) dövme, kişilik bozukluğu, değer yoksunluğu, cinsel sapkınlık ve suça eğilim arasında bağlantı kurmakta ve dövmeyi 'normal'den sapmayla ve uyumsuz davranışla ilişkilendirmektedirler. Her ne kadar, bu araştırmalar geçmiş tarihlerde yapılmış olsalar da dövmeye yönelik olumsuz

bir toplumsal imajın oluşmasında etkili oldukları ifade edilebilir. Zira her hangi bir konuya ilişkin yerleşik toplumsal bir tutum kısa sürede değil, zaman yayılmış bir biçimde, uzun bir periyod içinde oluşmakta ve sağlamlaşmaktadır. Bugün, daha güncel tarihli çalışmalar da dövmeyle ilgili bu negatif imajı yeniden üretir gibi görünmektedir. Yapılan bazı araştırmalar da dövme ve uyuşturucu kullanımı, kumar hastalığı, çete üyeliği, erken cinsel ilişki, şiddet, intihar eğilimi, okuldan kaçmayı içeren sapkın ve illegal davranışları içeren eylemlerle ilişkilendirilmekte ve bununla birlikte dövme, antisosyal kişilik bozukluğunun göstergesi olarak görülmektedir. Gençler üzerinde odaklanan bu çalışmalar, her ne kadar dövme ve “sapkın” davranış arasında doğrudan bir bağlantı kurmaya mesafeli dursalar da bir beden modifikasyonu olarak dövme, açık bir biçimde risk davranışı kategorisinde ele almakta ve dövme, ergen bir bireyin madde kullanımı, erken cinsel birleşme, şiddet ve okul problemleri riskini taşıdığı kalıcı görsel bir işareti olduğunun altını çizmektedirler (Brooks vd., 2003; Deschesnes, 2006; Roberts & Ryan, 2002; Cardasis vd., 2008; Braithwaite vd., 2001). Örneğin Silver vd. (2011), bedeninde dövme taşıyan gençlerin liseden mezun olduktan sonra üniversiteye gitmelerinin daha az olasılık taşıyan bir durum olduğuna işaret ederek, akademik başarı ve dövme arasında negatif bir ilişki olduğunu ileri sürmektedirler. Benzer şekilde Koch vd. (2010), marihuana, alkol ve diğer illegal uyuşturucu madde kullanımını, tutuklanmayı ve birden fazla cinsel partnerle devam eden pratikleri sapkın davranış kategorisi içinde ele alarak bir beden modifikasyonu olarak dövme ve piercing ile sapkın davranış arasında pozitif bir ilişki bulunduğunu ifade etmektedirler. Buna ek olarak Koch vd. (2010) aynı zamanda, dövme sayısının artmasıyla, sapkın davranış düzeyinde de yükselme olduğunu belirtmektedirler. Bu örneklerle yer verilmesindeki amaç bütün bu çalışmaların gerçeği yansıtmadığını tartışmak değil; dövmenin sapkın olarak etiketlenme, dışlanma ve ötekileştirilmeyle yakından ilişkili olan bir beden pratiği olduğunu göstermektir. Bu bağlamda, her ne kadar pratiği artmış olsa da, dövme hâlâ belirli bir azınlık tarafından paylaşılan bir beden modifikasyonudur ve özellikle beden kamusal alanda kolayca görülebilecek bir bölgesinde dövme taşıyor olmak, daha geniş kültürel alanda bir çatışma, dışlanma ve etiketlenme potansiyelini barındırmaktadır. Örneğin; yapılan bir araştırmaya göre, her ne kadar araştırma örnekleminde bir çoğunluğu teşkil etmese de, görüşmecilerin bir kısmı toplum içinde, küçük görme, yok sayma, alay konusu etme ve olduğundan farklı bir kişi gibi davranma gibi örüntüleri içeren farklı muamelelerle karşılaştıklarını belirtmişlerdir (Laumann & Derick, 2006, s. 418).

Ne var ki dövmenin toplumsal alanda yaygınlık kazanarak, bireylerin gündelik yaşamlarında bir olgu olarak varlık gösterip kitlesel bir eyleme dönüşmesi, dövme pratiğine

ilişkin toplumsal algının tamamen pozitif yönde gelişmesiyle sonuçlanmamıştır. Adams'ın da (2009) ileri sürdüğü gibi, artan popülerliğine, görece daha geniş toplumsal kabulüne ve tüketici çeşitliliğine rağmen dövme hâlâ marjinalite ve sapkınlıkla ilintili damgaların taşıyıcısı olma özelliğini bir derecede korumaktadır. Bu bağlamda, eylemin bireysel yönü ve toplumsal yönü arasında kimi zaman ortaya çıkan bir gerilim ve çatışma söz konusudur. Söz konusu çatışma ve gerilim arasında kalan birey, bunu aşmak ve durumun üstesinden gelebilmek için dövmeyle gizleme, kapatma ya da örtme yoluna başvurmaktadır. “... *Dövme, ciddi bir yerdeysen bazen hoş karşılanmıyor, önemli bir yerdeysen... O zamanlarda kapatma ihtiyacı hissediyorum*” (G3, Erkek, 30). Böylece kişi, bireysel eylemin toplumsal sonuçları üzerinde bir kontrol ve önlem mekanizmasını harekete geçirmektedir. Burada sosyolojik olarak iki önemli nokta ön plana çıkmaktadır. İlk olarak bireyin dövmeli bedeni, toplumsal bir denetimin nesnesidir. Yani toplumsal yapı bedenini biçimi, ona nasıl bakılacağı, nasıl ve hangi sınırlarda şekillendirileceği, hangi bağlamda ne biçimde sunulacağı üzerinde büyük oranda söz sahibidir ve bu açılardan “uygun” görülmeyen bedenlerin yaptırımla karşılaşmaları olasıdır. İkinci olarak da birey, beden üzerindeki söz konusu toplumsal denetimle olan iletişimde bir pazarlık içinde gibi görünmektedir. Birey, beden üzerindeki toplumsal denetimle belirli bir oranda “baş çıkarmak” ya da bu denetimi bir bakıma “atlatmak” için bir takım stratejiler ve taktikler geliştirebilmektedir.

Buradan hareketle, dövmesi olan; ancak bazı koşullar altında onu gizleme ihtiyacını gözetilen bireylerin davranışı da daha anlaşılabilir bir duruma gelmektedir. Simmel (2011), eylemin söz konusu bu iki farklı yönü arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir;

“bir durumun bireysel veçhesi, toplumsal ... veçhesine ağır bastığında, utanç duygusu derhal etkisini gösterir: Bir çok kadın, toplum içinde, otuz veya yüz erkek önünde moda icabı giydiği dekolteyi, oturma odasında, tek bir yabancı erkeğin önünde sergilemekten utanacaktır” (s. 124).

Bu noktadan hareketle, dövmesi olan bireylerin bazı durumlarda dövmelerini gizleme ihtiyacı ya da isteklerinin, bireysel yönün baskın olduğu, kitlesel eylemin bulunmadığı durumlarda ortaya çıktığı ileri sürülebilir. Simmel (2011) bu durumu, eylemin bireysel veçhesi ve toplumsal veçhesi arasındaki ilişkiyle açıklarken; Goffman (1956), kısaca etkileşim esnasında bırakılmak istenen etkiye işaret eden izlenim yönetimiyle açıklamaktadır. Buna göre, bir kişinin, diğerlerinin varlığında ortaya çıkan etkileşimsel eyleminin bazı yönleri

vurgulanırken, bırakılmak istenen etkinin zeminine zarar verebilecek olan bazı yönleri, gizlenir ya da bastırılır. Vurgulanan ya da açığa çıkarılan eylemler, Goffman'ın (1956, s. 69) ön bölge olarak kavramsallaştırdığı bölgede görünür bir hâl almaktadır. Buna karşıt olarak arka bölge ya da sahne, bastırılan gerçeklerin görünür olduğu bir bölgeye işaret etmektedir. Arka bölge ya da sahne, etkileşimin sekteye uğramaması, amaçlanan etkinin yaratılması ve etkili bir performansın gerçekleştirilebilmesi için, hazırlıkların yapıldığı, bazı araçlarla donatılmış ve çoğu zaman, diğerlerinin girişine kapalı ya da sınırlı olarak açık bir alandır. Burada önemli olan, dövmenin kapatılmasının altında yatan itkinin, utanmadan ziyade, beden üzerinde etkili olan toplumsal denetimle girilen bireysel mücadelede ortaya çıkan bir önlem, korunma ya da başa çıkma isteğinden ileri geliyor olmasıdır. Söz konusu bu mücadelede, toplumsal denetimin bireysel beden üzerinde etkisi görülebilir ya da hissedilebilir olduğu oranda birey, yaptırımla karşılaşabilmektedir. Bu, belirli bir ortamda kabul edilmeme, hor görülme, ciddiye alınmama, dışlanma ve ötekileştirilme olarak kendini gösterebilmektedir. Örneğin; baba, anne, büyük anne ya da büyük baba gibi aile üyelerinin yanında ya da iş görüşmesi gibi resmi koşullar altında birey, dövmelerini gizleme ihtiyacı hissedebilmekte ya da iş edinme bağlamında, bütünüyle işin karşılıklı olarak kabul edilmemesi söz konusu olabilmektedir. Bu noktada Goffman (1956, s. 75), bireysel dış görünüşün ön ve arka bölgeyle olan ilişkisine dikkat çekerek, sahip olunan iş ve bireysel dış görünüş arasında bir bağlantı bulunduğunu ileri sürmektedir. Buna göre; arzu edilmeyen görünüş özelliklerine sahip bireylerin arka bölge işlerine; iyi bir dış görünüşe sahip olanlarınsa ön bölgelerdeki işlere alınmaktadır. Dolayısıyla bireyler, dış görünüşlerini yönetmek ya da söz konusu bir bölge için “uygun” bir duruma getirmek durumunda kalabilmektedirler. Aslında bu durum, doğrudan doğruya bedenlerin düzenlenmesini ya da bireysel olarak düzenlenmiş bir bedenin “uygun” görünen bir alanda konumlandırılması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, bedenin modifikasyonuna aracılık eden dövme, bazı durumlarda ön bölgede açığa çıkarılan bedensel bir özellik olabiliyorken; bazı koşullar altında da gizlenen, örtülen ya da kapatılan, arka bölgeye taşınan bir pratik olabilmektedir.

“... bir iş tercih ediyorsunuz mesela, iş yerinden sizi tercih ediyorlar ama dövmeleriniz olduğu için ikinizin de tercihi rafa kaldırılabiliyor...” (G29, Erkek, 26).

Dolayısıyla dövme, belirli bir alanla ilişkili olarak belirlenen bedensel biçimle ya da alanı organize eden düşünce sistemiyle çelişebilmekte ve bu doğrultuda birey, kurumsal ya da

bireysel bir tepkiyle karşılaşabilmektedir. Özel bir eğitim kurumunda öğretmenlik yapan bir görüşmecinin ifade ettikleri, beden; toplumsal denetim mekanizması içinde, inşa edilen bir “uygunluk” ve “uygunsuzluk” temelinde damgalanmasına ve ötekileştirilmesine örnek teşkil etmektedir.

“...burada işte dövme yaptırıyorum ben. Kıştı gerçi; kazaklar, pantolonlar, çizmelerin içinde falan görünmedi. Buradakini (*omzun arkasındaki dövmeye işaret ederek*) zaten kimse görmedi... (*Dövmeleri görüldüğünde*) Bu okulda benim adıma çatlak dediler biliyor musun? Dövme yaptırdığım için beni yadırgayıp, kınadılar” (G4, Kadın, 50).

Diğer bir görüşmeci de iş edinme ve dövmeyle ilgili olarak şunları ifade etmektedir:

“Özellikle kolumdakinin çok fazla görünüyör olmasından son dönemlerde pişmanlık duyuyorum. İş görüşmelerinde hep kapatmak zorunda kalıyorum. Dövmemden utandığım için değil ama karakterimle ilgili yanlış bir şey anlaşılmasın diye. Dövme ile ilgili algı kötü olduğu için derslere gittiğimde uzun kollu giyiyorum...” (G22, Erkek, 34).

Beden eğitimi öğretmenliği için okulda staj yapan G22, dövmenin toplumsal algısının ‘kötü’ olduğunu ifade ederek, ötekileştirilmenin önüne geçmek için dövmesini kapattığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda dövme, birey ve mesleki kariyer arasında bir engel olabilmektedir. Buna ek olarak, toplumsal yapı içindeki kurumların normatif beden algısı, bu algı dahilinde oluşturulan beden imajına uymayan bireylerin dışarıda bırakılmalarına neden olmaktadır.

“Mesela bir de ben subaylık sınavına girecektim, dövmem var diye giremedim... bir de meslek edinme kurslarından ders verecektim..., ‘hocam dövmen olmasaydı iyiydi’ dediler. Yani dövmem engel oldu diye düşünüyorum. O yüzden, teknoloji ilerler ve iz kalmadan sildirme mümkün olursa, kolumdakini sildirmeyi düşünüyorum. Edineceğim mesleğe engel olmasın diye. Görünmesi sıkıntı yaratabiliyor” (G22, Erkek, 34).

Toplumsal güç odaklarından önemli bir tanesini meydana getiren ordu, bedene ve dış görünüşe ilişkin oldukça etkili bir kurumdur (Mills, 2000), dolayısıyla ordu mensubu olmak, kurallarla belirtilerek oluşturulan bedensel biçime uygun olmaktan geçmektedir. Bu bağlamda Türkiye’de Subay (“Sözleşmeli Subay Temini”, n.d.), Astsubay (“Sözleşmeli Astsubay Temini”, n.d.), Uzman Erbaş (“Uzman Erbaş Temini”, n.d.) ve Sözleşmeli Er (“Sözleşmeli Er Temini”, n.d.) olabilmek için TSK (Türk Silahlı Kuvvetleri) tarafından belirtilen dövmesiz bir bedene sahip olma koşulunun sağlanmış olması gerekmektedir. G22’nin ifade ettiklerinden de anlaşılacağı gibi dövmenin, basit bir bireysel beden modifikasyonu olarak ele alınamayacağı açıktır. Dövme bir yönüyle, toplumsalın merkezinde yer almakta ve bireylerin toplumsal konumlanma, dışlanma, içirme ve ötekileştirilme deneyimlerinin bir yönünü oluşturmaktadır. Yukarıdaki görüşmecinin örneğinde, öne çıkan ve oldukça önemli başka bir nokta daha söz konusudur ki bu, beden kurumsallığı ve bireyselliği arasındaki diyalektiktir. Burada bedenin sahibinin kim olduğu ve bedenin üzerinde kimin hak ve söz sahibi olduğu tartışması ortaya çıkmaktadır. Söz konusu örnekten yola çıkılırsa; toplumsal kurumlar bedenin sahipliği konusunda bireylerle bir sözleşme yaparak, beden üzerindeki hakları bireyden teslim almaktadırlar. Elbette ki birey, bedeni üzerindeki inisiyatifi teslim etmek ya da etmemek konusunda özgürdür. Ancak burada önemli olan nokta, toplumsal denetim ve yaptırım mekanizmasının bedenler üzerindeki düzenleyici etkisi ve “uygun beden” ve “uygun olmayan beden” ayırımından hareketle kurumsal bir dışlanmanın söz konusu olmasıdır.

Yaygınlaşan uygulama alanına rağmen; dövmenin toplumsal kabul açısından konumu tartışmalı görünmektedir. Aslında bu, hemen her bedensel tarz için geçerli bir durum olabilir. Crane’nin (2003) de belirttiği gibi; “popüler müzik ve popüler yazın türleri gibi giyim tarzları da, ortaya çıktıkları ya da hedef aldıkları toplumsal gruplar için anlamlı olmakla beraber, bu toplumsal bağlamların dışında kalan bireyler için çoğunlukla anlaşılmazdır” (s. 30). Dolayısıyla; yukarıda aktarılan dövme öyküleri de göz önünde bulundurulduğunda, birey ve toplum arasındaki etkileşimde birincil bir alanı teşkil eden bedene işlenen dövmenin, bu etkileşim üzerindeki etkisi oldukça büyüktür. Bireysel beden, varlık gösterdiği toplumsal alan çerçevesinde, yeniden biçimlendirilmesi gereken bir bölge haline gelmektedir. Bu yeniden biçimlendirme, daha önce de söz edildiği gibi; dövmenin üzerinde uygulanan görünürlük stratejisi yoluyla gerçekleşmektedir. Yani; dövmenin kapatılmasını, belirli bir alan içinde gizlenmesini ve görünür olmasından kaçınılmasını içermektedir. Burada dikkat çeken nokta, toplumsal bedenin, bireysel beden üzerindeki kontrolüdür. Ötekilik ilişkisi, bireysel beden ve toplumsal beden arasındaki etkileşimin merkezinde konumlanmıştır ve bireyler,

ötekileştirilmekten sakınabilmek için bireysel bedenleri üzerinde, görünürlük stratejileri olarak kavramsallaştırılabilecek bir kontrol mekanizmasını harekete geçirmektedirler. Görüşmecilerden biri, bununla ilgili olarak şöyle aktarmaktadır:

“... otele resepsiyonistlik yapıyordum ve dövmelemlerimi gizleme ihtiyacı hissettim... Müdürlerim “dövmeni kapatsan iyi olur” dediler. Fondotenle ... kapattığım oldu. Biraz daha sert kurallar vardı. Yani saçlarını sürekli toplamak zorundasın. Kâhkülün bile olmayacak. Onları da tokayla tutturacaksın. Hepiniz aynı modelsiniz. Aynı kıyafet giyiyorsunuz. Dövme biraz aykırıya kaçtığı için büyük ihtimalle kapattırdılar onu” (G1, Kadın, 26).

Benzer biçimde, kültürel olarak görece geleneksel olarak algılanan ve anaakım beden formundan farklılaşan uygulamaların toplumsal olarak dirençle karşılaştığı bölgelerde, bir beden modifikasyonu biçimi olarak dövme pratiğine ya hiç başvurulmamakta ya da gizleme yoluna baş vurulabilmektedir. Aşağıdaki görüşmecilerden G2'nin ifade ettikleri, beden üzerindeki toplumsal algıların ve bu algıların yarattığı normatif yapı ile bedenin bireysel kontrolü ve bireyi kendi bedeni üzerindeki inisiyatifi arasındaki gerilimi göstermektedir. Bu gerilimi yaşayan bazı bireyler, ötekileştirilmenin önüne geçmek ya da gerilimi en aza indirmek için, dövmelemlerine ilişkin bir görünürlük kontrolünü devreye sokmaktadırlar.

“... Bu dövmemin (*aile üyelerinin adı*) tamamının görünmesi için t-shirt'ün kollarını kıvırdığım oluyor... Konya'da bazen, eve misafir geldiğinde, onlara açıklamalar yapmamak için gömlek giyiyorum. Babamın arkadaşları geldiğinde, mutlaka dövmelemleri soracak, abes karşılayacak. Benim için sorun değil ama babamın o durumda morali bozulabilir, o yüzden uzun kollu şeyler giymeye dikkat ediyorum...” (G2, Erkek, 22).

Aynı görüşmecinin aktardıkları, kentlerin farklı kültürel yapılarına işaret ederek, Türkiye'de dövme pratiğinin, farklı kentsel yapılar temelinde toplumsal olarak göreceli bir dirençle karşılaştığını göstermektedir. Söz konusu beden üzerindeki bu toplumsal denetim her zaman ve her yerde ortaya çıkmasa da dövme üzerinden ötekileştirilmenin varlığından söz edilebilir.

“Antalya’ya geldiğimde daha rahat yaptırdım dövmemi... Üniversiteyi kazanmayı bekledim..., hemen ilk fırsatta yaptırdım... Zaten tercihlerimde Konya’yı hiç yazmadım. Konya’dan çıktıktan sonra dışarıda okuyacağım, dövme yaptıracağım fikri vardı...” (G2, Erkek, 22).

Dövmenin, ötekileşmeyle ve daha önce tartışılan aidiyetlerin kurulmasıyla olan ilişkisinde birbirine yakın noktalar var gibi görünmektedir. Her iki durumda da bireyler, etkileşimin ortaya çıktığı bağlama ve duruma bağlı olarak, görünürlük stratejileri temelinde bedensel görünüşlerini yeniden organize etmektedirler. Birinde ön planda olan, çoklu aidiyetler arasında süregiden etkileşimlerin pürüzsüzce ilerlemesini sağlamakken; diğerinde potansiyel bir ötekileştirilmeye engel olma amacı dikkat çekmektedir. Her iki koşulda da bireylerin, ortaya çıkan farklı etkileşim biçimlerine göre şekillendirdikleri tutum ve davranış kalıpları söz konusudur. Bu bağlamda, dövme üzerinde gerçekleştirilen görünürlük kontrolü, bireylerin gündelik yaşamlarındaki etkileşim biçimlerini yönlendirmelerinde baş vurdukları önemli bir stratejidir. Dövmenin, kapatılıp görünür olmasından kaçınılamayacak bir biçimde beden üzerinde bulunması, toplumsal etkileşimlerin önünde duran bir engel olarak değerlendirilmektedir. Başka bir ifadeyle, bedenin kamusal alanı ve bireyselliği arasında sürdürülen, sürekli bir müzakere söz konusudur. Bedenin kamusal yönünü negatif yönden etkileyebilecek olan bir durumda beden, bunun engellenmesi yönünde yeniden düzenlenmektedir. Bu bağlamda, bazı dövme bireyler için dövmenin beden üzerinde nereye konumlandırıldığı önem taşımaktadır. Yüz ve el gibi, kamusal alanda kapatılması zor olarak düşünülen bölgelere dövme yaptırmak bazı bireyler tarafından, gündelik yaşamdaki toplumsal etkileşimleri olumsuz yönde etkileyerek ötekileştirilmeye ve damgalanmaya yol açabilen bir pratik olarak değerlendirilmektedir. Adams’ın da (2009) ifade ettiği gibi “... bedenin dövme yaptırılan bazı belirli bölgeleri, yüksek düzeyde damgalayıcı olma özelliğini sürdürmektedir ve ... dövmenin konumunun, kültürel bir önemi ve anlamı söz konusudur” (s. 283). Görüşmecilerden biri, bedeninde taşıdığı dövmeyle ilgili olarak, istediği zaman kapatabilme seçeneğinin elinde bulunmasının önemine işaret etmektedir. Bunu yaparken, dövmesi üzerinden ötekileştirilmenin önüne geçmeye ve daha geniş toplumsal bağlam içerisindeki ilişkilerine engel olmaması gerektiğine göndermede bulunmaktadır:

“Tabi, şimdi şeyi de istemem yani, çok da ortada olsun istemem; atıyorum suratımda. İşte her hangi bir yerimde, alnımda, kulağımda..., o kadar olsun istemem. Boyunda çok istiyorum mesela ama o beni biraz çekindiriyor... Hani

belki saklayabileceğim boyutta boynuma yaptırabilirim. Giysiyle kapatabileceğim ya da açabileceğim boyuta kadar yaparım. Bunları düşünmek zorundasın çünkü insanlarla yaşıyorsun ve onlara ister istemez muhtaçsın” (G11, Erkek, 27).

Goffman (1956, s. 66), bireyler arası etkileşimlerin belirli kurallara tabi olan bölge ve yine bu bölge dahilinde ortaya çıkan belirli davranış ve nezaket kodları çerçevesinde gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Buna göre kibarlık, incelik ve/veya adabı muaşeret, gündelik yaşamda ortaya çıkan etkileşimlerin sürdürülmesi ve sonuçları için kritik öneme sahip faktörlerdir. Goffman’ın (1956, s. 67) ifade ettiği gibi; “... adaba uygun davranış, bir kimsenin yer aldığı alan ya da ortam için saygı gösterimi biçimini alabilir, bu saygı gösterimi, elbette ki, izleyicileri iyi yönde etkileme ya da yaptırımdan sakınma arzusuyla yönlendirilmiş olabilmektedir”. Bu bağlamda, toplumsal alanda ortaya çıkan etkileşimlerin sorunsuzca sürmesi ve bireye yönlendirilebilecek her hangi bir yaptırımı engellemek için, bireysel beden imajı, bireyin varlık gösterdiği farklı durumsallıklar içinde yeniden organize edilmektedir. Söz konusu bu durumsallıklar, kimi zaman aile üyelerinin varlığı, kimi zaman bir iş görüşmesi, kimi zaman iş yeri koşulları gibi toplumsal karşılaşmaları ve mekânları içermektedir. Bununla ilgili olarak, bedeninin herkesçe görülemeyecek bir bölgesinde dövmesi olan, daha fazla dövme yaptırmak istediğini ancak yaptırmadığını ileri süren görüşmecilerden birinin ifadesi şu şekildedir: “*Bana kalsa aslında vücudumun her yerini dövme ile kaplatabilirim ama yapamıyorum çünkü işimde sorun olur*” (G31, Kadın, 37). Dövme üzerinden, çeşitli anlamlarda kendini ifade etme biçimi geliştiren bireyler, bu bedensel sembolik ifade biçimini, beden kamusalılığı etrafında örgütlemeakteler. Bunu yaparken birey, hem dövme üzerinden kendini ayırttırmakta hem de bu ayırışmanın mesafesini belirli bir aralıkta tutmaya gayret göstermektedir. Böylesi bir refleksin gelişmesine yol açan başlıca neden, dövme üzerinden bireye yönelik olarak ortaya çıkabilecek bir önyargı, damgalama ya da ötekileştirmedir. Bu bağlamda, bedenin diğerlerinin bakışına görece daha açık, başka bir ifadeyle daha kamusal olan el ve yüz gibi bölgelerine dövme yaptırmaktan kaçınma ya da dövmenin üzerinde görünürlük stratejisinin uygulanabilir olmasına önem gösterilmesi dikkat çekmektedir. Bu noktada, bireyin beden üzerinden kendini sunumunun, farklı toplumsallık alanlarında sürekli olarak yeniden organize edildiği ileri sürülebilir. Gündelik etkileşimlerdeki ve bireyler arası iletişimdeki en önem verilen noktalardan biri, etkileşim sırasında amaçlanan etkinin yaratılması ve bunun korunmasıdır. Dolayısıyla bireylerin, performans sırasındaki izleyicilere ve bağlama göre davranış örüntüleri

geliştirmeleri gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Özellikle de izleyicilerin düzenlenmesi, başka bir ifadeyle, hangi izleyicinin hangi performansa tanıklık edeceğinin başarılı bir biçimde organize edilmesi son derece önemlidir (Goffman, 1956, s. 84). Dövme özelinde değerlendirilecek olduğunda birey, toplumsal etkileşim kurallarının daralan ve genişleyen sınırları içerisinde dövmenin görünürlüğünü, başka bir ifadeyle, açığa çıkarılmasını ya da gizlenmesini kontrol etmektedir. Kolunun iç tarafını dövmeyle kaplatmış olan görüşmecilerden biri, beden kamusalılığı temelinde harekete geçirdiği görünürlük stratejisini şu şekilde açıklamaktadır:

“*Dövmemi illâ ki görecekler ama göz göre göre de önlerine koymak yersiz. O anlamda; dekolte giy ama ortaya da çıkarma, naçizane olsun gibi bir şey... (Dövmesine işaret ederek) Gömlek bile giysem, t-shirt bile giysen görülebilecek bir yer, zaten bunu buraya yaptırırken, onun farkındaydım, illâ ki gözükecek. Saklamak istersen saklayabilirsin. Belki ele o yüzden inmem... O biraz, daha çok rahat, çok yalnızlık boyutu bence. Yani hani kimse umurunda değil falan... Benim öyle bir dünyam yok. Hem kimse umurunda değil belli bir ölçüye kadar, hem de herkes umurunda. Çünkü sosyalliğin tam ortasındasın, bir sürü insanla çalışıyorsun, interaktif bir iştesin, insanlar umurunda olmak zorunda. Mecbursun çünkü, o insanlara bağımlısın, onlarla iş yapıyorsun. Yeri gelecek, elindeki dövme saklamak zorunda kalabileceksin... Atıyorum üniversitede profesörsen küpe takamazsın gibi. Mesela memuriyette sakal falan bırakmamak gibi. Dikkat etmek gerekiyor. Çok seviyorsun, yakıştığını düşünüyorsun ama sakal olmaz gibi bir şey. Yapacak bir şey yok kesiyorsun ama hafta sonu geliyor bırakıyorsun...” (G11, Erkek, 27).*

Bedenin toplumsallığına yapılan vurgu dikkat çekicidir. Söz konusu bu toplumsallığın içinde bireysel beden ve kamusal beden arasındaki sınır muğlaktır. Açık olan bir nokta vardır ki o da, etkileşimi olumsuz yönde etkileyebileceği düşünülen çeşitli toplumsal alanlara bağlı olarak, bir beden modifikasyonu olarak dövmenin görünürlüğünün kontrol altında tutulmak istenmesidir. Böylece birey, dövmesi üzerinden deneyimleyeceği bir ötekileştirmenin ve damgalanmanın önüne geçmektedir.

Bütün bunlara ek olarak, bir görüşmecinin söz ettiklerinden de anlaşılacağı gibi; dövme üzerinden bireylerin ötekileştirilmesi, damgalanması ya da dışlanması, dövme

yönelik dinsel bir değerlendirmenin sonucu olarak da ortaya çıkabilmektedir: “*Konya’da hem yaptırarak alan çok yok. Bir de yaptırdıktan sonra bakış açısı farklı yani dövmeye. İslâmi açıdan onlar uygun görmüyor*” (G2, Erkek, 22). Dövme; bireylerin, diğerleri tarafından toplumsal olarak konumlandırılışına aracılık eden bir işaret gibidir. Başka bir ifadeyle dövmeli bir beden, toplumsal etkileşim içinde bazı diğerleri tarafından ‘normal dışı’ olarak algılanabilmekte ve bu bağlamda, damgalamaya ve ayrımcılığa giden yolda önemli bir veri olarak değerlendirilebilmektedir. Örneğin; dövmeli bir birey, dini bir referans çerçevesinde, öteki olarak ele alınabilmekte ve buna göre toplumsal bir tepkiyle karşılaşabilmektedir. Bir görüşmecinin bu konuda aktardıkları, söz konusu toplumsal tepkiye örnek teşkil etmektedir: “*Bir süper markette teyzenin birisi saldırdı kâfir diyerek; sizin gibiler bu ülke bu hale geldi dedi...*” (G16, Kadın, 26). Daha önce tartışıldığı gibi; aile üyelerinin yanında, iş görüşmesinde ya da iş yerinde dövmelerin kapatılması ve beden bu bağlamda kontrol altına alınmasının altında yatan faktör de bireylerin damgalanmaları ve ötekileştirilmeleri ya da bunları deneyimleme potansiyelleridir.

Goffman (1963) damgayı ya da damgalamayı, toplumsal etkileşimlerdeki son derece önemli bir etken olarak değerlendirmekte ve bireyler arasında ortaya çıkan iletişim anlarında, bireylerin birbirlerine olan tutum ve davranışlarında belirleyici olduğunu ifade etmektedir. İliştirilen damgalar aracılığıyla bireyler karşılıklı bir tanımlama sürecine girmekte ve kim oldukları, ne yaptıkları, toplumsal statüleri ve buna benzer bir takım özellikler temelinde bir sınıflandırma gerçekleştirmektedirler. Elbette ki bu, damganın ortaya çıktığı kültürel ve toplumsal yapıdan bağımsız bir durum değildir. Goffman’ın (1963) kendi cümlelerine yer vermek gerekirse;

“Toplum, bireyleri kategorileştirmenin araçlarını ve bu kategorilerin her birinin üyeleri için olağan ve doğal olduğu düşünülen tamamlayıcı özellikleri tesis eder... Toplumsal münasebetin tesis edilen düzenlerdeki rutinleri, öngörülen diğerleriyle, özel bir dikkat ya da düşünceye gerek olmaksızın muhatap olmamıza meydan verir. Bir yabancı, bizim önümüze çıktığında, ... ilk dış görünüşler, söz konusu kişinin kategorisi ve niteliklerini, onun ‘sosyal kimliğini’ öngörmemize olanak tanır..” (Goffman, 1963, s. 11).

Dövmenin, İslami kurallar çerçevesinde yasak ya da pratik edilmesinin günah olduğuna yönelik toplumsal bir inanışın, dövmeye yönelik toplumsal algıyı şekillendirdiği ve buradan

hareketle de dini inanç temelinde damgalama ve ötekileştirmenin ortaya çıktığı ifade edilebilir. Dövmeye yönelik algıyı etkileyen ve bunun üzerinden ötekileştirmenin gerçekleştiği en önemli dini söylem, İslâm kurallarına göre, bedensel temizliğin koşulunu oluşturan ‘abdest’ etrafında örgütlenmektedir (“Müslüman Gençlere Din Bilgisi”, n.d.).

“Dövmelerime yönelik olumsuz olarak... en yakın çevremde, annem, kapalı, abdest namazında. Eve içki sokmayan bir insan. Evine gittiğim zaman beni mutfığa sokmaz hâlâ. Şey diyor: ‘girme oğlum sen mutfığa, içimiz rahat etsin’ diyor... Neden olarak da işte hani abdest muhabbeti var ya, ondan yani. Gusül abdesti geçirmez muhabbeti... Onun dışında bir kere, bu iş yerinde bir ustam vardı, mutfakta, o demişti abdestsiz falan diye... yüzüme çok net söylemişti ... kinini hissetmişim yani öyle bir söyledi bana. Sakar bir günümdeydim, üç kere mi ne elimden bir şey düşürdüm, abdestsiz diye bağırıyordu bana” (G3, Erkek, 30).

Yukarıdaki görüşmecinin aktardıkları, dövmenin, toplumsal alanda bir damgalama aracı olarak nasıl harekete geçirildiğini göstermektedir. Dövme taşıyıcısını manevi yönden zayıflatan ve hatta kirleten bir beden modifikasyonu olarak değerlendirilmektedir. Bir bedenin dövmeli olması üzerinden inşa edilen bu varsayımlar, damgalamanın genel doğasını yansıtmaktadır. Bireylerin kategorileştirilmesine imkân tanıyan öngörüler ve beklentiler, temel olarak damgayı oluşturmaktadır. Damga, bir çeşit stereotipleştirme ve tıpkı stereotipler gibi; her hangi bir öngörüden hareketle bireylere iliştilen damgalar son derece güvenilmezdir (Goffman, 1963, s. 12). Başka bir ifadeyle, bir kimsenin ön görülen sosyal kimliği ve niteliğiyle, gerçekte taşıdığı sosyal kimliği ve sahip olduğu niteliği arasında fark söz konusu olabilmektedir. Bu bağlamda dövme, her ne kadar bireyin temizliği ya da manevi yönden zayıflığıyla direkt olarak bağlantılı değilse de dövme, bireye yönelik negatif tutumların oluşturulmasına temel teşkil etmektedir. Buradan hareketle dövme, bedenin temizliğine ilişkin düşünceler üzerinde negatif bir etkiye sahiptir ve bu bağlamda, dövmeli bedene yönelik toplumsal tepkinin alt metnini oluşturmaktadır: “... *ailem fazla istekli değildi dövme konusunda. Babam, işte, biraz daha şey, abdest tutmuyor falan muhabbetleri var ondan dolayı...*” (G3, Erkek, 30).

Benzer biçimde başka bir görüşmeci de dövmesi nedeniyle deneyimlediği dini temelli bir damgalamayı şu şekilde aktarmaktadır:

“...islâmi yaklaşımlar çok oluyor, ‘sen abdestsiz geziyorsun’ gibi... Bir arkadaşla bir dükkana girmiştik. Dükkandaki adam; ‘onu niye yaptırdın, abdest tutmuyor sen biliyor musun?’ demişti bana. ‘Siz rahat olun, ben kendimi rahat hissediyorum’ dedim. ‘Sen zaten batmışsın’ dedi bana.” (G17, Erkek, 38).

Daha önceleri de ifade edildiği gibi beden, toplum ve birey arasında bulunan, bireyin toplumsal ve kamusal olanla iletişimde ve etkileşimde bulunmasına olanak tanıyan bir yüzeydir. Söz konusu bu yüzey, tam da toplumsal olanla girdiği birebir ilişkiden ötürü kültürelidir. Yani beden içinde bulunduğu kültürel doku tarafından yeniden biçimlendirilir ve bu bağlamda bu dokudan bağımsız olarak ele alınamaz. Ancak kültürel doku ve beden arasındaki bu etkileşim pürüzlüdür. Dolayısıyla, bedenin içinde bulunduğu kültürel ve toplumsal yapının dayattığı ya da “normal” olarak inşa ettiği bedensel imajla; bireysel olarak oluşturulan beden imajı arasında farklılıklar ortaya çıkabilmekte ve buna bağlı olarak da birey ve toplum arasında bir çatışma ya da gerilim doğabilmektedir. Birey, beden ve toplum arasında ortaya çıkan bu çatışma temelinde; değersizleştirilme, küçümsenme, hor görülme ve hatta fiziksel şiddet gibi bir takım yaptırımlarla karşılaşabilmektedir. Bu bağlamda dövme bir beden, bazı durumlarda, “normal” olarak algılanan bir beden imajına ya da yaşam biçimine yönelik bir tehdit olarak algılanabilmekte ve toplumsal bir dirençle yüzleşebilmektedir. Bu ekseninde toplumsal direnç, daha önce de ifade edildiği gibi, bir damgalama ve ötekileştirme sürecini harekete geçirmektedir. Goffman (1963, s. 14), normal olmayan olarak konumlandırılan bireyle ilintili, tam insan olmadığına yönelik bir inancın köklendiğini ifade etmektedir. Buradan hareketle, Goffman’ın (1963) ifadeleriyle,

“kişinin yaşam şanslarını zayıflatma yoluyla çeşitli ayrımcılıklar uygularız... Bazen bir düşmanlığı ya da kini, sosyal sınıf gibi diğer farklılıklar temelinde rasyonelleştirerek, kişinin kalitesizliğini açıklayacak bir ideoloji ve temsil ettiği tehlike için sebep inşa ederiz. Gündelik söylemimizde, bir metafor ve betimleme kaynağı olarak, orijinal anlamı hakkında düşünmeksizin, sakat, piç, moron gibi belirli damga kavramlarını kullanırız” (s. 14).

Buradan hareketle dövmenin, bireysel beden ve toplum arasındaki çatışmada, damgalama ve ayrımcılık için bir temel teşkil ettiği ileri sürülebilir. Dövme taşıyan beden, kamusal alanın

bazı bölgelerinde, kültürel olarak inşa edilmiş olan “normal”in sınırlarını zorlamakta ve bu nedenle de ötekileştirilebilmektedir:

“...böyle, küçük şehirlere gidip de, sıkıştırılan, rahatsız edilen arkadaşlarım var... Çok dövme arkadaşlarım Sakarya’ya gittiklerinde dayak yemişlerdi. Sakarya’da dövmeler, iğrenç bir şehir” (G12, Erkek, 31).

Başka bir görüşmecide, benzer biçimde, yetiştiği toplumsal çevreye göndermede bulunarak dövmenin farklı kültürel yapılanmalardaki konumlandırılışıyla ilgili olarak şunu ifade etmektedir:

“Dövme yaptırmayı ergen çağlarımdan beri istedim. Ama...biraz da sosyal çevre işte, baskı var hani ... Bizim çevremizde hoş karşılanmıyor dövme yaptıran, küpe takan insanlar. Onun da baskısı vardı. O yüzden uzun süre yaptıramadım... *O çevreden* ayrıldıktan sonra yaptırdım...” (G3, Erkek, 30).

Yukarıda sözü edilen toplumsal direnç, bölgesel bir nitelik taşımaktadır. Diğer bir deyişle, bir coğrafyanın farklı kentlerine ya da bölgelerine göre değişkenlik gösterebilmektedir. Buna göre, görece daha küçük bölgelerdeki, bedensel bir pratik olarak dövme yönelik olumsuz yargı, kültürel direnç ve ardından gelen bir ötekileştirme daha fazla görülebilmektedir. Toplumsal kontrol ve baskının daha az olduğu büyük kentler de ise bireyler, dövme yaptırarak bedenlerini modifiye etme konusunda kendilerini görece daha rahat ve özgür hissetmektedirler. Simmel’in de ifade ettiği gibi (1950, s. 418), bireyin dahil olduğu topluluk, çevre ve uzam genişledikçe birey, özgürleşmektedir; küçük toplumsal bir çemberin bireyin özgürlüğü üzerindeki etkisi, daha büyük toplumsal çemberlere göre daha fazla hissedilebilir bir düzeydedir: “... bedensel yakınlık ve alanın darlığı, zihinsel mesafeyi daha görünür kılmaktadır. Belli ki özgürlüğün gözlemlenmesi bir tek, kişi, bazı belli koşullar altında, metropol kalabalığında olduğu kadar hiç bir yerde hissetmediği, yalnız ve kayıp hissediyorsa mümkündür” (Simmel, 1950, s. 418). Dolayısıyla bireyin eylem özgürlüğü ve alan arasında doğru orantılı bir ilişki söz konusudur. Bu bağlamda, bölgeler ya da kentler arasında, bedensel biçime ilişkin çizilen normatif sınırla ilgili olarak farklılıklar dikkat çekmektedir. Bedenin toplumsal olarak konumlanışı, bu farklılıklara bağlıdır.

Buna ek olarak beden bireysel modifikasyonu, bireyin toplumsal konumlandırılışında etkili olabildiği gibi; aynı zamanda, bireyin kendini toplumsalın içinde konumlandırılışında da etkili olmaktadır. Aşağıdaki görüşmecinin ifadesinden de anlaşılacağı gibi dövme beden, mekânsal sınırlanmasına ve kapanmasına yol açabilmektedir. Bunun altında yatan temel neden, dövme üzerinden ortaya çıkabilecek olan ötekileştirilme potansiyelidir. Dolayısıyla dövme, bireylerin toplumsal yaşam dünyaları ve kamusal alanda var olma biçimleri üzerinde etkili görünmektedir:

“... vücudunu kaplatan arkadaşlarım ..., mahkum oldular Kadıköy’de yaşamaya. Askerde mesela ben, bir gün çıplak yatarken fark ettiler ve ‘oğlum senin dövmen mi var? Olur oğlum gençlik’ dediler geçti. Ama arkadaşlarımın belirli sosyal çevrelere sıkıştıklarını görüyorum, Kadıköy’ün, Taksim’in dışına çıkamıyorlar... Benim hiç bir zaman böyle olmadı ama yaşayanlar üzerinden biliyorum belirli bir sosyal çevreye sıkıştıklarını...” (G12, Erkek, 31).

Beden ve bedene kazandırılan form, bireylerin toplumsal yaşamlarının mekânsal örgütlenişinde ve sosyal çevrenin şekillendirilmesinde etkisi olduğu görülmektedir. Örneğin Drummond (2005, s. 285), kendilerini gey olarak tanımlayan bir örneklem üzerinde yaptığı araştırmasında, kıyafetlerin, bazı durumlarda heteroseksüel toplumun erkekler için tanımladığı giyinme biçimleriyle örtüşmemesi durumunun ortaya çıkabildiğini ve bu nedenle, görüşülen gey erkeklerin, kıyafetle ilintili olarak mekânsal olarak bir ayrıştırma yapma eğilimine girdiklerini bulgulamıştır: “konumlandıkları çevreye uymak için uygun kıyafetler”. Buna paralel olarak Bell (1999, s. 56), “dövme sahibi olan” ve “dövmeli olan” insanlar arasında bir ayrıma giderek, dövme sahibi olanların, kolayca gizlenebilecek dövmelere sahip olduğunu; buna karşılık dövmeli olanların ise; gizlenmesi zor, çok sayıda dövme taşıdıklarını, genellikle bakışlardan ve gelecek olan sorulardan sakınmak için toplumsallaşma alanlarını buna göre biçimlendirdiklerini ve marjinalliği sahiplendiklerini ileri sürmektedir. Bu bağlamda, hedef kitlesini, son ‘trend’lerin farkında olan, müzik, sosyal medya ve yeni teknolojilere ilgili maceracı genç insanlar olarak tanımlayan bir markada satış danışmanı olarak çalışan, vücudunun çok büyük bölümü dövmeyle kaplı olan G29, dövmeleri üzerinden kendi kendini ötekileştirmektedir ve dövmeleri, sosyal çevresini şekillendiren bir araç görevini görmektedir. Buna ek olarak dövmelerinin meslek seçimini de yönlendirdiği ifade edilebilir. Söz konusu görüşmecinin aktardıkları şu şekildedir:

“... nerede nasıl yaşamak istiyorsanız, öyle bir çevre oluşturursanız sorun yaşamazsınız diye düşünüyorum yani. Hani dövmenizi yapıp ama dövmeyle karşı sosyal bir ortamınız olursa sorun yaşarsınız. Ama dövme yaptırıp, çevrenizdeki herkes dövme severse sorun yaşamazsınız. Buna göre şekillendiriyorum ben etrafımdaki insanları, böylece sorun yaşamıyorum” (G29, Erkek, 26).

Buradan hareketle; dövmenin, yaşam tarzı üzerinden toplumsal bir ayrışmaya işaret ettiği ve bireylerin yaşamlarını organize etmelerinde önemli bir yere sahip olduğu ileri sürülebilir. Bir beden modifikasyonu olarak dövme üzerinden bireyler, farklı toplumsallaşma alanları ve biçimleri geliştirmekte ve buna bağlı olarak da bedenlerinin kamusalıklarını yeniden organize etmektedirler. Bedenin kamusalığının yeniden organize edilişi, yukarıdaki görüşmecilerin aktardıklarından görülebileceği gibi, dövmeyle gelebilecek toplumsal bir tepki olasılığını en aza indirme ve bireyin kendi özgünlüğü içinde varlığını sürdürmeye devam etmesi amacıyla motive edilmiştir.

Dövme kimi zaman, bir bedenin, toplumsal olarak belirli temellerde ve belirli kültürel yapılanmalar çerçevesinde ötekileştirilmesinin aracı olarak ortaya çıkabiliyorken; tam aksine bazen de, beden üzerinden ortaya çıkan farklı bir damgalanmayı örtmek ve onu kamufle etmek için harekete geçirilen bir modifikasyon biçimi olarak bireyler tarafından tüketilmektedir. Bu durum, tüketim ve anlam arasındaki ilişkinin doğrusal olmadığını, bu ikisi arasında anlamın inşasının seyrini belirleyen, değiştiren, dönüştüren ve kendi alternatif anlamlarını üreten bireyin bulunduğunu göstermektedir. Arnould’un da (2006, s. 605) dikkat çektiği gibi; tüketim, yalnızca piyasa ilişkileri kapsamında değerlendirilmemelidir; zira birey, piyasa tarafından sunulan materyal ve sembolik kaynakları kullanmaya girişen, kimlik projeleri üreticisi olarak ele alınmalıdır. Bu bağlamda dövmeyle yüklenen anlama bağlı olarak değişebilen bireysel tüketim örüntüleri söz konusudur ve bu doğrultuda dövme, bir taraftan öteki olmaya yol açan bir sembolken diğer taraftan, öteki olmanın önlenmesine hizmet eden bir araç olabilmektedir. Kollarındaki faça izlerinden dolayı, saldırganlık, tehlike ve şiddette eğilimli olmakla ilintili her hangi bir damgalanmaya ya da ötekileştirilmeyle maruz kalmamak için söz konusu façaları kapatmak ya da gizlemek adına dövme yaptırma kararı alan görüşmecilerden birinin ifade ettikleri, bu konuya örnek teşkil eder niteliktedir. Söz konusu görüşmeci için dövme, oldukça işlevsel ve pragmatik bir amaca hizmet etmektedir. Dövmeyle, bireyin kamusal alanda kendi kimliğiyle ilgili olarak inşa etmek istediği algıyı olumlu yönde

şekillendirmesine aracılık eden bir işlev yüklenmiştir. Bu bağlamda toplumsal gözün bakışındaki bireysel beden, stratejik tüketim örüntüleri çerçevesinde yeniden biçimlendirilmektedir.

“Geçmişte yaşadığım bir ailevi sorundan dolayı, oldukça bunalımlı bir zaman geçirmiştım... kolumda o zamanlarda yaptığım faça izleri var... derin faça izleri olan bir arkadaşım, onları dövme ile kapatmıştı, çok hoşuma gitti. Ben de neden olmasın dedim. En azından şu görüntüden (*façalardan*) daha iyi... Kuaförsün, sürekli zaten kollarını aynada izliyorlar. Beni o çok rahatsız etti. Kişiliğini ve karakterini, konuşmandan, diksiyonundan, vücut dilinden, hareketten veya insanlar seninle 10-15 dakika konuştuğundan sonra seninle ilgili bir karar veriyorlar; yani bu insan iyi... aynı insana kollarımı sıyırıp boya yaparken, bakış açısı değişiyordu. Kolları façalı... kimisi bunu, ... zor bir hayat diye algılayabiliyor, kimisi de psikopat konuma koyuyor... böyle daha rahatım... façalarım olmasa dövme tercihim olur muydu? Zannedersen olmazdı; yani dövmem olsun istemezdim her halde... façalar çok parlıyor ve insanlar direkt ön yargıyla yaklaşıyor, çok ön yargılı oluyorlar” (G17, Erkek, 38).

Benzer bir biçimde, bir diğer görüşmeci de hem bireysel hem de kamusal beden imajını olumlu yönde geliştirmek ve toplumsal olarak ötekileştirilmeye neden olabilecek beden izlerini gizlemek için dövme yaptırdığını ifade etmektedir: “*Farklı nedenlerle dövme yaptırdım... Bunlardan biri de falçata izlerini kapatmaktı*” (G33, Erkek, 25). Söz konusu örneklerden hareketle dövmenin karmaşık bir ötekilik ilişkisinin merkezinde yer aldığı görülmektedir. Dövmeli beden bir yanıla, salt dövmeli olduğundan dolayı ötekileştirilmenin hedefiyken, bir yanıla da diğer potansiyel ötekileştirilme zeminlerinin bireysel olarak ortadan kaldırılmasına hizmet edebilmektedir. Daha kavramsal bir biçimde ifade etmek gerekirse, ikame edilebilir ötekilik olarak değerlendirilebilecek, bedeninin yeniden düzenlemesi yoluyla gerçekleşen bir eylemsel strateji ortaya çıkmaktadır. İkame edilebilir ötekilik aracılığıyla bedeninin damgalanmaya ve ötekileştirilmeye yol açan her hangi bir niteliği, yine ötekileştirilmeye yol açabilecek başka bir beden pratiği yoluyla gizlenmektedir. Bununla ilgili olarak, yukarıda verilen örneklerle benzer biçimde, kollarındaki kesik izlerinden dolayı, kamusal alanda ötekileştirilme deneyimi yaşadığını ileri süren bir görüşmeci, benzer bir

damgalama ya da ötekileştirmeye maruz kalsa bile söz konusu izleri kapatmak için dövme yaptırdığını ifade etmektedir:

“İnsanların dövmelerime olan bakışları rahatsız ediyor. Allah’ın verdiği temiz vücudu bozduğuma yönelik olumsuz tepkiler aldım. *Ancak* kolumdaki kesiklerin kapanması için kesik olan yerlere dövme yaptırdım. Dövmelerim bu kesikleri kapattığı için mutlu hissettim yaptırınca, özgüvenim arttı... Kesiklerimi kapattığı için sildirmeyi düşünmüyorum, kesiklerim olmasa sildirirdim” (G36, Erkek, 42).

Benzer biçimde; bedeninin çeşitli bölgelerinde on altı tane dövmesi olan ve bu dövmelerin hoş karşılanmadığını, ön yargılı yaklaşımlara neden olduğunu ve bu nedenden dolayı da pişmanlık duyup sildirmek istediğini ifade eden görüşmecilerden biri şunları dile getirmektedir: “*Genelde vücudumda kesik olan yerlerin üzerine yaptırdım... Kesiklerim kapandığı için daha rahatlamış hissettim. Dövmeyi göstermenin, kesikleri göstermekten daha iyi olduğuna inanıyorum*” (G39, Erkek, 24).

Dövmeli bir bedene sahip olmak, tek başına toplumsal tepkiyi beraberinde getirme potansiyelini barındırırken; bununla birlikte, dövmeye yönelik dışarıdan bir gözün ona yüklediği anlama bağlı olarak da birey, bir ötekileştirilme deneyimine kendini yakın hissedebilmektedir. Böyle bir durumda birey, büyük oranda anlamın sembolikliğinin ona tanıdığı esneklikten faydalanarak, her hangi bir olumsuz ilişkilendirmeden kendini sıyrabilmektedir. Yani, dövme üzerinde yapılan küçük bir değişiklik, anlamın ve diğerlerinin dövmeye bakışının yönünü de değiştirebilmekte ve bireyin, diğerlerinin gözünde, çok da tercih etmeyeceği bir konumlandırmadan sakınmasına aracılık edebilmektedir. Örneğin; görüşmecilerden biri, var olan dövmesinin anlamına, tercih etmediği toplumsal konumlandırmadan sakınmak için nasıl yön verdiğini şöyle anlatmaktadır:

“El bileğimde üç tane yıldız vardı aslında. Bir gün polis bir komşum üç yıldızın cezaevine özgün bir dövme olduğunu söyledi... Bunu öğrenmemin ardından, elimin üstüne doğru bir tane daha yıldız eklettim ki bakanlar öyle anlamasın...” (G43, Kadın, 38).

Beden modifikasyonu olarak dövme söz konusu olduğunda, diğer bağlamlarda olduğu gibi; ötekilik ilişkileri bağlamında da karmaşık bir örüntü ortaya çıkmaktadır. Dövme ve ötekileştirme konusu gündeme geldiğinde, ilk akla gelen, her ne kadar yaygınlık kazanmış popüler bir kültürel tüketim nesnesi halini almış olsa da, hâlâ anaakım beden formundan ayrılan bir özelliğe sahip olduğundan dolayı, dövmeli bedenlerin ötekiliğin nesnesi olduğudur. Başka bir ifadeyle, dövmeli bireylerin, dövmelerinden dolayı, toplumun bazı alanlarında dirençle karşılaşması ve dışlanması söz konusudur; ancak bazı durumlarda dövme, dövmeli olanları da kendi içinde ayırmaya götürmekte ve beraberinde ötekileştirmeyi de getirebilmektedir. Dolayısıyla, ötekileştirmenin yönü her zaman, dövmesiz bedenlerden dövmeli bedenlere doğru değildir; kimi zaman dövmeli bedenden dövmeli bedene de yönelebilmektedir. Görüşmecilerden birinin ifade ettikleri, bunun için bir örnek teşkil eder niteliktedir:

“kendimi hiç bir şekilde dövmeli insanlara yakın falan hissetmiyorum. Bir insanda çok dövme varsa, bunlar agresif dövmelerse ben o insana karşı sıcak da yaklaşamıyorum. Mesela tuhaf piercing’li insanlara, onlara karşı da sıcak yaklaşamıyorum... hatta dövmemi yaptırdıktan sonra bir iki gün gösteremedim... olmaması gerektiğini hissettim hep... belki de o gruba girmek istemedim... Her halde şeyden dolayı bu, seksüel zevklerinin farklı olması. Hani dericiler vardır ya falan, yani onlara çok antipati duyduğum için de olabilir... ama hoş cici dövmeleri vardır, onlara daha sempatik durabilirim...”
(G17, Erkek, 38).

Söz konusu görüşmeci, dövmeli bedenleri ‘çok fazla’, ‘agresif’ ve ‘az’, ‘cici’ şeklinde kategorize etmekte ve bunun üzerinden bir ötekileştirme gerçekleştirmektedir. Bu ötekileştirme, dövmeli olan bedenini, diğer dövmeli bedenlerden bireysel olarak farklı bir yerde konumlandırmasına hizmet etmektedir. Bell (1999, s. 55), dövmeli bireyler arasındaki ayırmaya dikkat çekerek, görece daha az sayıda dövmesi olanların, aile baskısı ve dövmeye yönelik olumsuz toplumsal çağrışımlardan dolayı daha ağır dövmeli olanlarla ilişkilendirilmekten kaçındıklarını ileri sürmektedir. Söz konusu örnekte de görüşmecinin dövmeli bedeni, kendisinin kayıtsız şartsız diğer dövmeli kişilerle aynı düzlemde değerlendirilmesi anlamına gelmemektedir. Burada iki nokta dikkat çekmektedir. İlk olarak fazla sayıda dövmeli bir beden, saldırgan, agresif ve cinsel yönden fetişist olarak değerlendirilmesi; ikinci olarak da bunun aslında bir varsayım olması. İkinci nokta,

ötekileştirmenin doğasında bulunmaktadır. Bernasconi'nin de (2012, s. 152) işaret ettiği gibi; ötekileştirme bir kez ortaya çıktığında, hiç bir kanıt olmasa ya da kanıtlar tersini ispatlasa bile kişi, kendini konumlandırmak adına ötekileştirmeyi sürdürmektedir. Söz konusu görüşmecinin ifade ettikleri, dövmenin, salt benzer değerler ve zevkler etrafında örgütlenmiş homojen bir kültürel pratik olmadığını göstermektedir. Buna ek ve sonuç olarak dövme ve taşıyıcısı olan beden, bir ötekilik ilişkisi içinde, bireyin hem kendini hem diğerlerini konumlandırmasında ya da diğerleri tarafından konumlandırılmasında önemli ve etkili bir role sahiptir.

4.3.5 Din ve Bireysel İnanç Sistemlerinin Dövme İle Olan İlişkiselliği

Dövme, farklı kültürlerdeki bireylerin dinsel inançlarını ve tanrılarına olan bağlılıklarını ifade etmelerinin bir yolu olmuştur. Örneğin; Hindu dinine inanan bireyler, Siva, Ganesha, Krishna ve Kali gibi tanrılarına olan bağlılıklarını göstermek için söz konusu tanrıların resimlerini bedenlerine işletmektedirler. Benzer şekilde Hindistan'daki Ribari kabilesi üyeleri de tanrılarına olan sadakatlerini sembolize eden dövmeler taşımaktadırlar. Borneo adasının Dayak kabileleleri, dövmelerinin öbür dünyanın karanlığını aydınlattığına ve ölüm nehrini geçerken, bu nehri koruduğu düşünülen Maligang ruhunun, bedenleri dövme taşıyıp taşımadıkları yönünde kontrol ettiğine ve dövmesi olmayanların ölüm nehrini geçemediğine inanmaktaydılar. Yeni Zelanda yerlileri olan Maorisler, yüze yapılan dövmelerin, ölüm sonrasında kişinin ruhuna görüş sağladığına ve öteki dünyada yollarını bulma gücü verdiğine inanmaktadırlar. Benzer şekilde, Kuzey Amerika'da yaşayan Lakotalar da ruhların yaşam sorası çıktıkları yolculuklarında baykuş kadınla karşılaştıklarını ve baykuş kadının ölen kişinin, Lakota'yı temsil eden dövme taşımadığı taktirde, yoluna devam etmesine izin vermediğine inanmaktadırlar (Schinfeld, 2007, s.364). Bunun aksine, gündelik toplumsal yaşamları içerisinde çok büyük yer edinmiş olsa da ölüm sonrası bedenin dövmelerinden arındırıldığı kültürler de söz konusudur. Örneğin; Polinezya'nın Markiz yerlileri, diğer dünyanın sıradan insanlar ve yüksek rütbeli insanlar için olmak üzere ikiye ayrıldığını ve yüksek rütbeliler için olan tarafın kapısında bekleyen Opuu tanrıçasının dövmeden tiksindiğine ve dövmeyle gelenleri parçaladığına inanmaktaydılar. Bu nedenle savaşçı erkeklerin ölü bedenleri, karısı ya da akrabaları tarafından, kendilerine savaşçı kimliklerini kazandıran dövmelerinden derilerinin kazınması yoluyla arındırılmaktaydı (Thomas, 2014, s. 59). Thomas'ın (2014, s. 57 – 58) aktardığına göre de Polinezya kültüründe, doğum öncesi ve ölüm sonrasında karanlık dünyasını temsil eden; hastalık, kısırılık ya da ölüme neden olan tehlikeli gücün kontrol altına alınması ve kişinin bu güçten arınması için bireylerin

bedenlerine dövme yapılmaktaydı. Verilen bu örnekler benzer bir çok örnek literatürde çok fazla sayıda yer almaktadır. Burada önemli olan nokta, bedenin dövme yoluyla modifikasyonunun gündelik yaşamın organizasyonunda bir takım pragmatik temellere dayanıyor olmasıdır. Bedenini bir araç olarak kullanan birey, yaşamın farklı alanlarını anlamının, anlamlandırmanın ve organize etmenin yollarını aramaktadır.

Din, makro seviyede, bireylerin toplumsal hayatlarını örgütleyen, gündelik yaşam döngülerine, benimsenen dinsel öğretilere göre bir şekil kazandıran, etkili bir toplumsal kurumdur. Bu bağlamda beden ve toplum arasındaki ilişki ele alındığında, bedenlerin kullanımı, bakımı, temizliği, cinsellik gibi dürtüler tarafından yönlendirilen biyolojik ve fizyolojik ihtiyaçların giderilmesinin kontrol altında tutulması vb. noktalarda dinin etkisi görülebilir. Peter ve Luckmann (Turner, 2008, s. 57'de aktarıldığı gibi), dinin gündelik eylemlere meşruiyet kazandırdığını ve böylece toplumsal gerçekliğe ilişkin bilgiyi ürettiğini ifade etmektedir. Koch ve arkadaşları (2004, s. 426), dinin alkol ve/veya illegal uyuşturucu kullanımı gibi sapma davranışlarını engellediğini; bununla birlikte, güçlü dini inançlara sahip bireylerin, evlilik öncesi ve evlilik dışı cinsellik gibi kişisel yaşam alanları pratiklerine katılma olasılıklarının görece daha düşük olduğunu ifade etmektedirler. Tartışmalı olmakla beraber, tek tanrılı dinlerin dövme pratiğini onaylamadıkları ileri sürülebilir (Schinfeld, 2007, s.363). Bununla bağlantılı olarak, dövme yaptırma ve dini bağlılık konusunda Adams (2009, s. 281), din ile yakın ilişki içinde olmakla dövmeli olmak arasında negatif bir ilişki bulunduğuna işaret etmektedir. Benzer şekilde Laumann ve Derick de (2006, s. 417) Birleşik Devletler'de ulusal çapta yaptıkları araştırmalarında, “dövmeli katılımcıların, dövmeli olmayanlara kıyasla daha az dini bir bağlılık ifade ettiklerini” ortaya koymaktadırlar. Bauman (2011, s 56), her ne kadar ahlaki sorumlulukların ekseninin, büyük toplumsal kurumlardan, bireysel alanlara kaydığını ifade etse de; bazı durumlarda söz konusu kurumların bireysel eylemler üzerindeki etkisi yadsınamayacak derecededir. Çalışma bağlamına geri dönmek ve mikro düzeyde düşünmek gerekirse, dövmeye ilişkin toplumsal algının şekillenmesi ve bireylerin dövme yaptırma kararları üzerinde dinin, oldukça etkili bir faktör olduğu ifade edilebilir.

“Bir keresinde _____’nin programına 14 kere mail attım. ... ‘abdest tutar mı, abdest kabul olur mu?’ falan diye. O da bana cevap verdi; dövme yaptırma insanın guslünü bozmaz ama mekruhtur dedi. Kendi vücuduna acı çektiriyorsun, bu günahdır ama abdesti bozmaz dedi. “Bana diyorlar ki”

dedi; “hocam işte bozuyor de de yaptırmaları gençler dövme diyorlar” dedi. O da demiş ki; niye yalan söyleyeyim de dövmesi olan insanları namazdan uzaklaştırırım hani... bunu söyledi, ben de gittim zaten 2 - 3 gün sonra gittim dövme yaptırdım” (G3, Erkek, 30).

Koch ve arkadaşları (2004), dini inanç ve dövmeyle ilgili, dövme yaptırmaya ya da yaptırılan dövmenin sayısı arasında önemli bir ilişki bulunmadığını ileri sürseler de yukarıdaki görüşmecinin ifade ettikleri; dini inancın, dövme pratiği üzerindeki etkisini göstermektedir. Buna göre söz konusu görüşmecinin bedenine dövme yaptırmaya kararını vermiş olması, dinsel açıdan, pratiğin önünde bulunan engellerin ortadan kaldırılmasına bağlı olmuştur. Bu da dini inanın gündelik yaşam, özellikle de beden pratikleri üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Dini inanç ve dövme arasındaki ilişkiyi ele alırken buradaki amaç, dinin dövmeyle yönelik bakış açısını tartışmaktan ziyade, bireylerin dini inançları çerçevesinde bedenlerine uyguladıkları dövme pratiğini nasıl değerlendirdiklerini aydınlatmaktır. Dini açıdan bir yasaklanma ya da yaptırılmaması yönünde bir takım doktrinler bulunması koşulu altında bireyler, Firmin ve arkadaşlarının (2008) dövmeli Hıristiyan öğrencilerinin dövme algısıyla ilgili olarak yürüttükleri çalışmanın sonuçlarının da ortaya koyduğu gibi, söz konusu bu doktrinleri kendi bireysel değerlendirmelerinin süzgecinden geçirerek, baş vurdukları dövme pratiğine bireysel bir meşruiyet kazandırmaktadırlar. Din ve dövme pratiği bağlamında, bireylerin en çok göz önünde bulundurdıkları nokta dövmenin, İslami doktrin bağlamında, fiziksel temizlikle birlikte içsel bir arınma amacıyla da pratik edilen “abdest”in önünde engel teşkil ettiğinin yerleşik inancıdır. Bu bağlamda bireyler, ya yukarıdaki görüşmecinin (G3) ifade ettiği gibi; kendilerine konuyla ilgili olarak yol gösterecek bir kanaat önderinden onay alma ya da kendi işlevsel ve pragmatik doğrulama temellerini oluşturma eğilimi göstermektedirler. Dövme yaptırmak için gittiği stüdyoda, dövmecinin yönlendirmesiyle inancı ve dövme yaptırmaya isteği arasındaki çatışmayı çözmesine ilişkin olarak bir görüşmecinin ifade ettikleri şu şekildedir:

“... hareketliyiz, neşeliyiz, canlıyız yurtdışına gidip geliyoruz ama din bütünlüğümüz var. Anne babalarımızdan, anneannelerimizden duyduğumuz, ‘dövme abdest bozar mı?’ gibi sualler var, ‘ne yapsak?’ dedik. Çok ilginç o ortamda olmaması gereken bir sohbet başladı. Dediler ki ‘bu tip inançları olanlar, nasıl oje sürerken, dip boya yapmadan önce abdest alıyorlar, dövmeyle başlamadan önce de alıp yapıyorlar’ dediler. Şimdi her yeri

dövmeli bir adamdan bunu duymak çok acayip geldi; bize dedi ki: ‘var bizim böyle inançlarımız’... İçeriye girdik abdestimizi aldık ve dövmeyi tamamlamaya karar verdik...” (G32, Kadın, 35).

Din ve inanç sistemleri, bireylerin dövme yaptırma kararlarında ya da dövmeye ilişkin toplumsal bir algının biçimlenmesinde etkili olabiliyorken; dövme de bireyin taşıdığı, dünyayı anlamlandırmak için harekete geçirdiği bireysel bir inanç sisteminin ya da bu inancın temellendiği değerlerin ifadesi olabilmektedir. Koch ve Roberts’ın da (2012, s. 211) ifade ettiği gibi; dini dövmeler, Tanrı’ya, benliğe ya da topluma yönelik bireysel bir bağlılığı ifade eden, bilinçli bir şekilde seçilmiş işaretlerdir. Örneğin görüşmecilerden biri bu durumu şöyle ifade etmiştir: “*Burada (sol alt kol içi) Allah'a inanır ve severim yazıyor...*” (G19, Erkek, 51). Aynı zamanda dövmeci de olan G19, dövmesi üzerinden Tanrı’ya yönelik bağlılığını, inancını ve sevgisini ifade etmektedir. Bununla birlikte dövme, doğrudan dini bir bağlılığın beden üzerinden ifadesi olabiliyorken; aynı zamanda da geleneksel dini bir motiften uzak, bireysel inançların anlatımına da aracılık etmektedir. Alternatif bir inanç sistemi etrafında yaşamını örgütleyen ve kolunun alt bölgesine “peace (barış)” yazdırmış olan bir görüşmecinin ifade ettikleri buna örnek teşkil etmektedir:

“...bütün dünyanın insanların ruhsal olarak o tarafa doğru evrim geçirdiğini düşünüyorum, barışa ve daha uyumlu bir dünyaya doğru. Bunu da sürekli üzerimde taşımak bana güzel bir his veriyor açıkçası. Yani onu görmek, onu bir yerimde taşımak bana keyif veriyor. Bilerek de koluma yaptırdım. Hem çok gözümün önünde değil ama istediğim zaman böyle bakabilirim hem de şöyle yaptığım zaman (ellerini çenesinin altına koyarak, diğer insanlar tarafından rahatlıkla görülebildiğini göstererek) dolayısıyla görünür olması önemliydi bunun mesela özellikle... Bu bir mesaj aslında. Hem kendime hem diğerlerine. İnanmış şeyi hem kendime tekrar etmek hem de insanlara deklare etmek” (G7, Kadın, 30).

Bir başka görüşmecinin bireysel dövme öyküsünde de benzer şekilde, hayatını etrafında örgütlediği bireysel bir inancın, beden üzerinden yoğun bir ifadesi görülmektedir. Söz konusu görüşmeci, inancını bedeni üzerinde somutlaştırdığını, kalıcı ve sürekli görünür olması sebebiyle, kendini devamlı yeniden üretilip sağlamaştırdığını ifade etmektedir. Beden üzerinden ilerleyen bir sembolik anlam üzerinden kişi, içsel bir huzur, koruma ve ruhsal bir

tatmin elde etmektedir. Bu bağlamda, daha önce söz edilen iç ve dış beden ayırımına yeniden değinmek, birey ve beden arasındaki etkileşimi anlamak açısından yerinde olacaktır. Dış beden, bedenin toplumsal alandaki görünümü, sunumu, kontrolünü ve düzenlenmesini içermektedir. Bu bağlamda, düzenlenen bedenin kimlik ve kişisellik ile olan ilişkisi ön plana çıkmaktadır. İç beden ise; arzuların, tutkuların, ihtiyaçların; yani duygusal dünyanın kontrolü ve düzenlenmesine işaret etmektedir (Turner, 2002, s. 58). Dövme de, söz konusu dış ve iç beden arasındaki bağı kuran bireysel bir sembol olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla dövmenin, geçmişteki büyü ve dinsel bir amacının, bir şekilde şimdi de devam ettiği ifade edilebilir. Dövme, bedenin korunma sisteminin bir parçasıdır ve dövme taşıyan kişiyi koruyan ya da ona yaşam sonrasında ve gerekli bazı anlarda özel faydalar sağlayan bir büyü olarak hizmet edebilmektedir (Blanchard, 1991, s. 11). Bu bağlamda dövmenin, toteme benzer bir işlevi yerine ifade edilebilir. Nazar boncuğunun görünmeyen kötü güçlerden korunması, bir çok Pasifik kültüründe deniz kabuğunun kadınlarda kısırlığı engellemesi, iyi şans getirildiğine inanılan mücevher, kıyafet, şapka vb. özel eşyalar gibi; (Solomon & Rabolt, 2004, s. 110) dövmenin de, bireyler için şans, olumsuzluklardan korunma, kötü bir dönemi atlama ve/veya benimsediği yaşam felsefesini yansıtmaya gibi anlamları söz konusudur. Örneğin; el bileğine, “ne ekersen onu biçersin” olarak Türkçe’ye çevrilebilecek, “what goes around comes back around” yazdıran görüşmecilerden biri (G44, Erkek, 29), bu dövmesinin bütün bir yaşayış biçimini, insanlarla ve çevreyle etkileşime geçme şeklini yansıttığını ileri sürmektedir. Bunlara paralel bir biçimde yaşamının büyük bölümünü, alternatif bir inanç sistemi etrafından organize eden ve bu bağlamda, bedenine yaptırdığı dövmeyle söz konusu manevi gücü kendisi için sürekli kıldığını ileri süren bir görüşmecinin konuyla ilgili ifadeleri, bireysel inancın dövme üzerinden sembolik olarak anlamlandırıldığını göstermektedir:

“Hayata bakış açımın temelini oluşturan ruhsal bakış açısının, "somut" bir yansıması olmasını istediğim için dövme yaptırdım. Yaptırdığım dövmede tamamen ruhsal anlamda bir şeyin simgesi. Bu simge benim inandığım hatta bildiğim bir yaşamı simgeliyor. Simgelediği kadar, her baktığımda kendini tekrar bana hatırlatıyor... Hayatımda bana her şeyiyle en ait olan şeylerden biri bu dövme. Yaşama biçimim olan bir sembolü ekledim ve dövmemi hazırladım. El motifi; sonsuz sevgi enerjisinin akışını simgeliyor... Sonsuz sevginin de ellerden aktığını, her şeyi eller üzerinden şifalandırdığını söyleyebilirim. El motifindeki renklerde bu enerji akışının en büyük

simgelerinden biri bana göre, hepsi canlı ve parlak renkler...” (G9, Kadın, 32).

Aynı görüşmeci için, dövmenin beden üzerinde konumlandırıldığı yerle bireysel inanç sistemi arasında da bir bağlantılı bulunmaktadır. Dövme üzerinden üretilen ruhsal anlam, aynı zamanda dövmenin beden üzerindeki konumu aracılığıyla da güçlendirilmektedir.

Üzerindeki "dai ko myo" sembolünün tercümesi "büyük parıldayan ışık" demektir. Açan, aydınlatan, koruyan, yol gösteren, ruhu dinlendiren, besleyip dolduran ışık demektir. Ruhsal, fiziksel, zihinsel ve duygusal sembollerin birleşimidir aynı zamanda. Sırtıma yaptırma nedenim de bununla ilgili. Akan enerjinin kuvvetlenmesi için, tepe çakrası olarak başı alırsak, sembolün tam ense kısmına gelmesini istedim” (G9, Kadın, 32).

Daha önceki dövme anlatılanlarından da görülebileceği gibi dövme, yalnızca bedenin çeşitli motifler aracılığıyla süslenmesine hizmet eden bir beden estetiği pratiği değildir. Aynı zamanda, derin bireysel anlamlar taşıyan, kişi ve bedeni arasında bir bağ kuran sembolik bir iletişim aracıdır. Örneğin; Fenske (2007, s. 67), trafik kazası sonrası bacağından geçirdiği yaklaşık on beş operasyon sonrasında bacağına yabancılaşan bir kişinin, aynı bacağına yaptırdığı dövmesi üzerinden fiziksel bir iyileşme sağladığını ifade etmektedir. Bu bağlamda dövme kimi zaman bedensel bir iyileşmenin aracı olabiliyorken, kimi zaman da bireyin bedeni ile olan ilişkisinde bir köprü görevi görerek, içsel bir huzuru ve bir denge halini sağlayan mistik bir araca dönüşebilmektedir.

“Bir şeyler yazdırmak istiyordum. O zamanlar da kuantum fiziğine falan çok ilgili olduğum bir dönemdi... Masaru Emoto diye bir bilim adamı var... Japon. Power of Water diye bir şey yapmış. Bir su şişesinin üzerine yazılar yazıyor. Onları bir gece bekletiyor, sonra suyun moleküllerine bakıyor. Ben bu belgeseli incelerken ..., şişedeki su moleküllerinin nasıl değiştiği çok etkiledi beni ve ondan sonra dedim ki vücudumun %70'i su. Vücuduma bir şey yazdıracaksam bunu yazdırayım... Yaşlanmamı durdurdu benim, öyle diyeyim. ‘Chi of Love’ yazılı dövmemi bir takım amaçlarla kullanıyordum. Bir dönem çok fazla meditasyon falan yapıyordum ve bunu da yazdırma sürecim, o döneme denk gelmişti. Bu dövmeyle o amaçla kullanıyordum.

Hani, moleküllerimi hissediyordum..., olumlu şeyler olduğuna inanıyordum” (G12, Erkek, 31).

Bauman (2011, s. 55), insanların nasıl yaşaması ve ne yapması gerektiğini söyleyecek büyük kurumlara yönelik güvenin sarsıldığını ileri sürmektedir. Bireyler, yaşamlarının inisiyatifini ellerine almışlardır ve bunun sorumluluğuyla baş başadırlar. Bazen tam tersi bir durum ortaya çıkabiliyorsa da; kurumların birey üzerindeki zayıflayan etkisi, beden üzerindeki bireysel kararlarda kendini göstermekte ve beden, kurumsal kontrolün merkezinden görece uzaklaşmaktadır.. Görüşmecilerden birinin ifade ettikleri, toplumsal yaşamın bu yanına örnek teşkil eder niteliktedir. Belirli bir inanç sistemi, bazen dövme pratiğine baş vurma üzerinde etkili olabiliyorken ya da dövme üzerinden ifadesini bulabiliyorken; bazen de dövmenin kendisi, söz konusu inanç sisteminin bireyin üzerindeki etkisinin zayıflamasının işareti de olabilmektedir. Dolayısıyla, dini kurumlara yönelik düşük aidiyet ve dövme aracılığıyla beden modifikasyonuna baş vurma arasında ters bir orantı olduğu ifade edilebilir (Laumann & Derick, 2006, s. 420).

“bence dövmenin bu kadar yaygınlaşmasının nedeni, en azından benim için öyle, dinin etkisinin azalması ile ilgili. Ben, eskiden olsa, dövme yaptırmazdım. Çünkü o zamanlar dini inancım şimdikine göre daha etkiliydi. Ama şimdi inancım zayıfladı ve bu da dövme yaptırma kararımı kolaylaştırdı” (G21, Erkek, 33).

Bugün dövmeler, çok farklı pratik ediliş nedenlerinin yanında, dinsel ve/veya ruhsal bir takım motivasyonlara bağlı olarak da beden üzerine işlenmektedirler. Dövmelerin söz konusu bu dinsel ve/veya ruhsal anlamları, anaakım bir özellik sergileyebildiği gibi alternatif ve daha kişiselleşmiş bir takım inanç sistemlerine de karşılık gelebilmektedir (Schwarz, 2006, s. 249; Atkinson & Young, 2001). Bireyler, bedenleri üzerindeki işaretler, semboller ve yazılar aracılığıyla, dünyayı kendilerine anlamı kılan inanç sistemlerine bağlılıklarını sergilemektedirler.

4.3.6 Bedenin Politik Sesi: Dövmenin Direniş Örüntüleri

Direnin, bir hoşnutsuzluğun dile getirilişinin ve belirli bir koşula, duruma, baskıya ya da sınırlandırmaya karşı duruşu ifade etmenin bir çok yolu vardır. Hollender ve Einwohner (2004) direnişi, şekli, kapsamı ve hedefleri açısından farklılaşabilen bir eksenle ele

almaktadır. Buna göre direniş, çeşitli malzemelerin ya da bireylerin bedenlerini kullanmaları aracılığıyla gerçekleşebilmektedir. Örneğin Carr (1998, s. 544), kadına “uygun” olarak atfedilmiş bazı davranış örüntülerini ve tarzları (giyinme, beğeni, saç şekli, yürüyüş ve oturuş biçimi vb.) benimsemeyen ve reddeden kadınların toplumsal cinsiyet beklentilerine karşı durduklarını ifade etmekte ve bu kadınların gündelik pratiklerinin “... kadınlığın öngörülen dezavantajlarına ve erkekliğin ayrıcalıklarına karşı direniş...” olarak görülebileceğine işaret etmektedir. Benzer biçimde Martin ve Gavey (1996) de vücut geliştiren kadınların, kadınlıkla ve kadın bedeniyle ilgili kültürel varsayımlara ve beklentilere meydan okuduğunu ve böylece bu pratiklerin, toplumsal cinsiyet sistemine yönelik bir direniş olarak değerlendirilebileceğine dikkat çekmektedirler. Bu yaklaşımlarla aynı doğrultuda Synnott (2002, s. 115), farklı tarzlardaki saç şekillerine dikkat çekerek saçın, yalnızca cinsiyetle ilintili bir gösterge değil; aynı zamanda ideolojik bir sembol de olduğuna işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle saç şekli, politik bir konumlanışın ve direnişin bir ifadesi olabilmektedir. Synnott’a (2002, ss. 115 – 118) göre saç şekli, sınıf, ırk, çevre, eşitsizlik, faşizm ve militarizm gibi toplumsal meseleler etrafında örgütlenen ve geleneksel toplumsal yapılanmalara yönelik muhalif bir tutum içinde olan bir takım alt kültürlere, tarzlara ve beğenilere işaret eden bir semboldür. Saç şekli de, tıpkı dövme gibi, onu paylaşan gruba yönelik kolektif bir kimliğe işaret ederek; hem grubu toplumsal çoğunluktan hem de farklı saç şekillerini benimsemiş diğer alt kültürleri (örneğin; Punkların, Hippilerin, ve Skinheadlerin birbirlerinden ayrışması gibi) birbirlerinden ayırmaktadır. Tarz, direnişin zemini oluştururken, bedenin kendisi politik bir semboldür. Belirli bir altkültüre işaret etmiyor olsa da bedenin bireysel organizasyonu, belirli bir direniş ve karşıtlığı içerebilmektedir. Kıllarından arındırılmamış bacaklar, koltuk altları ve alınmayan kaşlar, bazı feminist kadınlar için eşitlikçi ideolojinin ve geleneksel rollere yönelik karşıtlığın sembolü olmuştur (Synnott, 2002, s. 119). Bütün bu örnekler, politik katılım, ifade ve aktivizmin geleneksel tanımlarının yeniden gözden geçirilmesi ve yeniden tanımlanmasını ve bu perspektiften hareketle direnişin yeniden değerlendirilmesini gündeme getirmektedir. Çünkü direniş, Lilja’nın da (2009, s. 13) işaret ettiği gibi; yalnızca alternatif, meydan okuyucu bir söylemin sözlü ifadesiyle değil; aynı zamanda bu söylemin somut, onunla eşleşen nesnelere, pratiklerle ve bedenlerle uyumlu olmasıyla da ilgilidir. Direniş, yalnızca iyi organize olmuş geleneksel politik eylemler aracılığıyla değil (bir parti üyeliği ya da dernek üyeliği, oy kullanma vb.); bireylerin gündelik yaşam dünyaları içinde ortaya çıkan, etki kapsamı görece daha az olan eylemlere de dökülebilmektedir. Örneğin; Ochoa (1999), Meksikalı Amerikalı kadınların, kendi evlerinde, topluluklarında, kiliselerinde ve iş yerlerinde, egemen bir kültür içinde kendi Meksikalı kimliklerini ve dilleri olan İspanyolcayı

korumaya çalıştıklarını ve böylece, kültürel asimilasyona ve kültürel bir hiyerarşiye meydan okuduklarını ifade etmektedir. Görülebileceği gibi direniş, bireysel gündelik pratiklerin içinde çok çeşitli biçimlerde yer almaktadır. İş yavaşlatma, belirli tarzda kıyafetler giyme ya da saç şekline sahip olma gibi eylemler, direniş şekli çeşitliliğine örnek teşkil etmektedir. Bunların bir kısmı doğrudan bir direnişi içerirken, bazıları da direnişin sembolik işaretleridir. Bununla birlikte direniş, kolektif ya da bireysel, geniş çaplı ya da yerel olabilmektedir. Buna ek olarak direniş yöneldiği hedef açısından, bireye, gruba ya da kuruluşa ve/veya daha geniş anlamda toplumsal ve kültürel yapıya yönelik olarak ortaya çıkabilmektedir (Hollender & Einwohner, 2004, ss. 535 – 536). Başka bir ifadeyle direniş, bağlam, yönelim ve araç temelinde farklılık ve çeşitlilik gösterebilen bir eylem biçimidir. İfade edildiği gibi, beden bugün memnuniyetsizliğin, hoşnutsuzluğun ve direnişin ifade edildiği ve aktarıldığı temel bir araçtır. Hatta beden, direnişin bir zorunluluğu halini almıştır. Zira bedenler, güç ilişkileri tarafından inşa edilmekte ve bedene ilişkin bilinç de iktidar tarafından belirlenmektedir. Başka bir ifadeyle, bedensel deneyimlerin sınırları iktidar ve güç odakları tarafından çizilmektedir. Bu bağlamda deri ve beden kültürel güçlerin izlerini taşımakta ve aynı zamanda toplumsal güç yapıları bedenselleştirilmektedir (MacKendrick, 1998, s. 10). İşte bu noktada, beden üzerinde etkili olan iktidar; yine beden üzerinden kendi karşıtlığıyla karşılaşabilmektedir. Hardt & Negri'nin (2001) ifade ettiği gibi; “karşı duruş sergileyenler, insanî koşullarının yerel ve belirli sınırlandırmalarından kaçarken, ayrıca devamlı olarak yeni bir beden ve yeni bir yaşam inşa etmeye çalışmalıdırlar” (s. 214). Sürekli olarak yeni bir yaşam yolu arayan, hiç bir şeyi kalıcı olarak görmeyen ve geleneklere meydan okuyan pratiklerin kişilerini Hardt & Negri (2001) ‘yeni barbarlar’ olarak tanımlamaktadır. Ancak söz konusu yeni barbarlar, olumlu bir şiddetle, “kendi maddesel varoluşları aracılığıyla yeni yaşam yollarını takip ederler” (Hardt & Negri, 2001, s. 215). Hardt & Negri'ye göre (2001, s. 215); meydan okunuşun ilk görünür olduğu alan, cinsellik ve toplumsal cinsiyettir. Toplumsal cinsiyetler arasındaki ve içindeki geleneksel cinsellik ilişkileri ve bedene ilişkin normlar, giderek dönüşüme ve meydan okunuşa açık hale gelmektedir. Direnişin ve meydan okumanın, bu kadar yoğun bir biçimde beden üzerinden gerçekleşmesi, bedene ilişkin algıda yaşanan dönüşümlerle ilgilidir. Hardt & Negri (2001), bugünün beden algısını şu şekilde ifade etmektedirler:

“Bedenlerin kendisi, yeni insan-sonrası (posthuman) bedenler yaratmak için dönüşür ve mutasyon geçirir. Bu bedensel dönüşümün ilk koşulu, insan doğasının hiç bir biçimde bir bütün olarak doğadan ayrı olmadığına, insan ve hayvan, insan ve makine, kadın ve erkek vb. arasında sabit ve zorunlu

sınırların olmadığına farkına varılmasıdır; bu, doğanın kendisinin, sürekli yeni dönüşümlere, karışımlara ve melezleşmelere açık yapay bir bölge olduğunun kabul edilmesidir” (s. 215).

Bu bağlamda Hardt & Negri (2001, s. 216), radikal bir biçimde bedenlerin dönüştürülmesine olanak veren, piercing ve dövme gibi pratiklerin, beden üzerinden ‘normal’ yaşam biçimlerini reddedilmesinin ya da onlara direnç gösterilmesinin işaretleri olduğunu ileri sürmektedirler. Başka bir ifadeyle, dövme aracılığıyla dönüştürülen beden, geleneksel yaşam döngülerine yönelik bir başkaldırıdır. Bu yaşam döngüleri, geleneksel bir cinsel yaşam düzenlenişini, aile hayatını, fabrika disiplinini vb. içermektedir (Hardt & Negri, 2001, s. 216). Bununla birlikte dövme, idealize edilen “doğal” beden imajının bütünlüğünü bozmaktadır. Temiz ve pürüzsüz bedenin dövmeyle damgalanması, başlı başına hakim beden algısına ilişkin bir muhalefeti içermektedir (Sweetman, 1999, s. 177).

4.3.6.1 Başkaldıran Bedenler

Dövme, kimi zaman, mevcut siyasal düzenle ilgili olarak oluşan bir memnuniyetsizliğin sembolik ifadesine aracılık edebilmektedir. Yaptırmayı planladığı bir dövmeyle ilgili olarak görüşmecilerden birinin ifade ettikleri, dövmenin mevcut toplumsal koşullara ya da sisteme yönelik hoşnutsuzluğun ifadesi olabildiğini göstermektedir. Bununla birlikte siyasi görüşün ve politik konumlanışın, diğerlerine sunulması ve onlarla paylaşılması açısından da önem arz etmektedir. Bunun üzerinden birey, hem siyasal kimliğini güçlendirmekte hem de bu kimliği kamusal alanda diğerleriyle paylaşmaktadır. Bu bağlamda, her ne kadar çalışmanın örnekleme kapsamında söz konusu dövme yaptırmış olan yoksa da, Mustafa Kemal Atatürk’e ait imzanın, bedene işlenmesi ve bunun üzerinden, “laik” ve “demokratik” bir politik söylemin cisimleşmiş inşası oldukça yaygın olarak pratik edilmektedir. Aşağıdaki görüşmenin aktardıkları, dövmenin nasıl bir siyasal ifadeye dönüşebileceğini göstermektedir:

“5 tane dövmem var. Başka yaptırmam sanırım. Belli de olmaz. Atatürk imzası atılabilirim bileğime. Onu düşünüyorum... Gidişat çok kötü ve şey kemiklerini sızladığını düşünüyorum. En azından her dakika gözümün önünde olsun da bir umut olsun” (G1, Kadın, 26).

Yukarıda aktarılan görüşmecinin ifadesinden anlaşılacağı gibi dövmeli olmak tek başına bir direniş aracı olmayabilir. Başka bir ifadeyle, bireyin karşı duruşunu ifade etmek için

kullanacağı işarete işaret eden sembolik bir metindir. Dolayısıyla bireyin taşıdığı bir işaret, kendi içinde çok fazla bir şey ifade etmiyor gibi görünebilse de söz konusu işaret, bireyin yaşam biçimini ifade eden her hangi başka bir beğeniye, zevke ve düşünce sistemine işaret edebilmektedir. Örneğin, daha önce de ifadelerine yer verilen, dövmenin kendisini rock müzik kültürüne bağlayan bir sembol olduğunu belirten görüşmecilerden biri, rock müziğin kendisi için bir başkaldırı ve isyan aracı olduğunu ifade etmektedir. Burada da benzer biçimde dövmenin, bireyler için dolaylı bir direniş sembolü olabileceği görülebilmektedir:

“Aslında benim dövme yaptırmaktaki temel nedenim... Ben çocukluğumdan beri müzikle ilgileniyordum, rock müzikle... onların bir çoğu dövmeli tipler... Zaten hep dövme istedim... Çok ne olduğu da önemli değil aslında; dövmem olmasını istiyordum... Bir dövme kültürüne ait hissetmiyorum kendimi ama benim için rock müzikle birebir bağlantılı. Rock müzik de bir isyan bir direniş benim için...” (G6, Erkek, 30).

Aynı görüşmeci, yine rock kültürü üzerinde konumlandığı dövme üzerinden, dövmenin, özellikle kadın bedeninin toplumsal cinsiyetlendirilmesine, estetikleştirilmesine ve cinsiyetlere göre belirlenmiş anaakım beden formuna meydan okuduğunu belirtmektedir. Bu durum, beden üzerindeki toplumsal denetime yönelik bir tepki olarak okunabilir.

“Rockçı kız, kocaman bir dövme yaptırabilir mesela. Rockçılarda daha böyle ters yerlere yaptırma durumu var yani. Rockçı kızlar da estetik kaygılar taşıyor ama biraz o yine de diğer kızlardan ayrışıyor...” (G6, Erkek, 30).

Bu bağlamda dövmenin, kadın bedeniyle ilgili olarak oluşturulan hakim söylemin ters yüz edildiği bir pratik olduğu ifade edilebilir ve bu, dövme yaptıran kadınlar arasında yaygın olarak ifade edilen bir deneyimdir. Bates ve arkadaşlarının da işaret ettiği gibi (2005, s. 94) dövme, kadınlar için, anlam üzerinde söz sahibi olma, kendi bedeninin kontrolünü ve inisiyatifini elinde alma, altkültürel bir aidiyet üzerinden alternatif bir modanın ve güzellik idealinin ifadesi olma gibi anlamlar içerebilmektedir.

Görüşmecilerden biri, dövme üzerinden farklı olarak tanımladığı bir yaşam tarzına yönelik bir aidiyet geliştirerek, söz konusu bu yaşam tarzı ve toplumsal duruş üzerinden, gerek

ekonomik gerek kültürel bir takım değerlere ilişkin muhalif tavrını dillendirmektedir. Başka bir ifadeyle, bu ve buna benzer örneklerde dövmenin, direkt mesaj içeren bir özelliğe sahip olmaktan çok, dolaylı biçimde güçlü bir politik yönelimle bağlantılı olduğu ifade edilebilir. Burada dövmenin ve dövmeli olmanın, geniş bir toplumsal çevrede, eleştirel ve muhalif bir bakış açısını yansıtan sembolik bir anlamı ifade ettiği görülmektedir.

“John Lennon Imagine şarkısını ilk dinlediğimde..., hayatıma yön vermemde etkin olduğunu düşünüyorum, John Lennon Imagine'de der ki: “Hayal et bütün insanların hayatı barış içinde yaşadığını mülkiyetin olmadığını hayal et; yapabilir misin merak ediyorum” diyor ben de bunları yapabileceğimi ve paranın da o kadar önemli olmadığını, hatta huzurun paradan önce geldiğini felsefe edinerek yaşadım şimdiye kadar... Sınır yok, kural yok, sadece kendi kurduğum dünyada kendi kurallarım var ama çevreme de saygılıyım ve onların kurallarına da saygı gösteriyorum” (G10, Erkek, 35).

Ensesinin hemen altına “F**k The World” yazdıran başka bir görüşmeci de bunu bir “levha” gibi kullandığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda, kamusal alanda, diğerlerinin görüşüne de açık olması, bireyin dışa vurmak istediği sembolik anlamın etkisini artırması açısından önemli görünmektedir. Söz konusu görüşmecinin dövmesi, kaynak dağılımı ve fırsatlara erişim konusundaki eşitsizliğe yönelik muhalif tutumunun ifadesine aracılık eden bir sembol olmuştur:

“... T-shirt'ümü giydiğimde onu anlamayan bir adam yok... görünmesini de istedim onun... Dünya ile bir sorunum var mı? Aslında yok. Çok güzel bir dünya. Gez, ye, iç... Ama gel gelelim ben güzele güzel demem güzel benim olmadıkça... Ben yaşayabildiğim güzellikleri görürüm. Yaşayamadığım güzellikler güzeldir ama; ... çok bir şey ifade etmiyordur benim için. Bir turist gelir der ki sana ‘Sizin ülkeniz ne güzel neden çıkmak istiyorsunuz?’. Çok güzel falan ama onu gelip sen yaşayabiliyorsun. Ben burada, altın kafes içinde küçük kuşum, başka da bir şey değilim. Sen gelirsin on gün; denizine girersin, havuzuna girer çıkarsın, sana cennet ama bana değil... Gel hastanelerimi gör... Güzellikler var evet. Güzel ama bir o kadar da çirkin bir dünyadayız.” (G41, Erkek, 24).

Bütün bu örneklerden görülebileceği gibi dövme aracılığıyla beden, toplumsal düzen eleştirisinin yapıldığı bir alan halini almaktadır. Bu eleştirel ya da muhalif ifade, her ne kadar sembolik bir düzeyde kalsa da bireyin düşüncelerini açıklamasına yönelik bir kanal olması ve bireyin hoşnut olmadığı bir takım noktalardaki duygularını dışa vurmasına aracılık ederek bireyin toplumsal meselelerdeki katılımına aracılık etmesi açısından oldukça önemlidir.

Dövme aracılığıyla ortaya çıkan direniş, her zaman açık bir biçimde ekonomik ya da siyasal bir temelde yükselmemektedir. Bununla birlikte, bazı durumlarda sadece dövmeli bir bedene sahip olmak bile, bir direnişin ifadesi olabilmektedir. Fenske (2007, s. 65 – 66), 20. yüzyıl'ın ortalarından itibaren dövmeye yönelik bilimsel değerlendirmelerin; dövmeyi, motorcular, mahkumlar, fahişeler, çete üyeleri gibi alt ve marjinal sınıflarla ilişkilendirdiğini; bununla birlikte, psikolojik temelde, patolojik sapkın bir pratik olarak yerleştirildiğini ileri sürmektedir. Buradan hareketle Fenske (2007), dövme yarışmalarını inceleyip çözümleyerek; bu etkinliklerin, dövmeli bedenlere yönelik baskıcı ve sınıflandırıcı söylemi, dövmeyi bir sanat eseri olarak konumlandırarak tersine çevirdiğini ifade etmektedir. Bu, hem dövmenin olumsuz toplumsal imajına yönelik bir direniş olarak değerlendirilebilirken hem de bedenin özgürlük sınırlarını genişleten söylemsel bir pratik olarak ele alınabilir. Başka bir ifadeyle dövme, beden üzerindeki normatif, düzenleyici ve anaakım baskıcı kültürel söyleme yönelik, karşıt bir söylemin sembolik bir işareti olabilmektedir. Aşağıdaki görüşmecinin ifade ettiklerinden de görülebileceği gibi dövme, bireylerin bedenleri üzerindeki bir dış kontrole yönelik olarak geliştirdikleri, başkaldırının, itirazın ve dolayısıyla direnişin, başka bir ifadeyle beden üzerindeki bireysel bir sahiplik (Fenske, 2007, s. 67) ve fiziksel kontrol iddiasının (Sweetman, 1999, s. 172; Sweetman, 2012, s. 355; Pitts, 1998, s. 73) görünümü olabilmektedir.

“Beni kimse engelleyemez. Yani, niye engelleyeyim ki kendimi biri bana yapma dedi diye... Annem istemiyor ama ben devamını yine de yaptıracağım... Ben hep şunu söylüyorum, hayatta bir felsefem var; bugün bana, hayatımda problem çıkartan, sürekli önüme taş koymaya çalışan, sürekli beni bir şeylerden mahrum etmeye çalışan, doğru ya da yanlış olsa da yaşamamı engelleyecek biri olsun, onu bile reddederim. Çünkü ben varım” (G11, Erkek, 27).

Söz konusu görüşmecinin ifade ettikleri dövmenin, bedene yönelik toplumsal bir düzenlemeye yönelik bir karşı duruşun sembolü olabileceğini göstermektedir. Burada önemli ve ön plana çıkan, seçilen dövme motifi değildir. Bedene dövme yaptırmış olmak bile başlı başına söz konusu normatif yapıya yönelik bir direniş örüntüsünü içermektedir. Bedeni çevreleyen kültürel kodlar, bedenın “doğallığı”nın korunmasını salık vermekte; hatta dayatmaktadır. Bu bağlamda beden, kesmenin ve/veya delmenin aracılık ettiği pratikler yoluyla “yaralanmamalı” ya da değiştirilmemelidir. Bireylerden, bedenlerinin bütünlüğünü ve doğal güzelliğini korumaları beklenmektedir. Bir beden modifikasyonu olarak dövme, bu toplumsal beklentiyi tersyüz etmektedir (MacKendrick, 1998, s.17). Johnson’un da (2006, s. 59) belirttiği gibi dövme, bireyin kendisinin toplumsal sınırlamalardan özgürleşmesini sembolize etmektedir ve bu yönüyle de bireysel beden üzerinden ifadesini bulan bir direnişin de beden üzerinden somutlaşmış bir biçimini teşkil etmektedir. Bell’in de (1999) ifade ettiği gibi; “dövmeler, içinde yaşadığımız geçici ve muhafazakâr dünyaya yönelik; fiziksel, görsel bir direniş olarak görülmektedir” (s. 54). Yalnızca dövmeli olmak ya da dövme üzerinden ifadesini bulan bir yaşam biçimi, büyük oranda direniş odaklıdır çünkü dövmeli bir bedenın kamusal alandaki pratiğı ve görünürlüğü, kendi başına toplumsal statükoyla çelişki ve/veya çatışma halindedir (Bell, 1999, s. 54).

Görüşmecilerden biri dövmeyi, bedeni üzerindeki düzenleyici ve baskıcı bir güce yönelik bir karşı duruşun ifadesi olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda beden, yapı ve bireyin etkileşimsel ilişkisinde yer alan gerilimin merkezinde yer almaktadır ve aynı zamanda birey için, söz konusu gerilimle ‘başça çıkma’ aracıdır: “... *akrabalarımından bir çok kişi beğenmiyor, onaylamıyor. Ama umurumda değil, yani benim vücudum, benim kararım sonuçta*” (G28, *Erkek*, 23). Dövme aracılığıyla bireyler, bağımsızlık ve özgürlük taleplerini cisimleştirmektedirler. Dövme yaptıran birey, bedenine kalıcı bir biçimde motif işletmenin yanı sıra; aynı zamanda kendi bedeni üzerindeki inisiyatifini ortaya koymaktadır. Bu durum, daha genel bir perspektiften değerlendirildiğinde, toplumsal beden etrafında çizilen sınıra yönelik bir meydan okuyuşun ifadesi olarak değerlendirilebilir. Deri üzerindeki dövme, toplumsal yaşamın beden üzerinde etkili olan güç odaklarına yönelik direnişin ve verilen sürekli bir mücadelenin merkezindedir. Söz konusu bu direniş, dövme üzerinden inşa edilen sembolik bir söylemin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır ve bu söylem beden üzerinde somut hâlini kazanmaktadır. Somutlaştırma, direniş için önemli ve etkili bir uygulamadır ve bir kimsenin bedenini, meydan okuyucu pratiklere yönelik bir zemin ve direniş aracı olarak kullanmasıyla ilgilidir (Lilja, 2009). Lilja’nın da (2009, s. 8) tartıştığı gibi, alternatif söylemle

örtüşen somut pratikler, direnişe zemin oluşturan, somut olmayan ve görünmeyen söyleme göre; daha güçlü bir direniş ifadesini teşkil etmektedir. Çünkü somutlaştırma, soyut kavramlarla ifade edilen bir söylemi güçlendirebilecek bir özelliğe sahiptir ve “somut ifadeler, hegemonik taleplere meydan okuyan alternatif söylemleri güçlendirebilen söylemsel ‘karşı delil’ olarak görülebilir” (Lilja, 2009, s. 11). Buradan hareketle dövme, bireyin gündelik yaşantısı içinde direniş gösterdiği çeşitli güç odaklarına yönelik ürettiği özgürlükçü ve muhalif söylemin, somut, cisimleşmiş, görünür bir biçimdir.

Bununla birlikte dövme, özgürlüğün ve başkaldırının sembolik bir ifadesidir. Bu noktada beden radikal ve görünür bir biçimde dönüştürülmesi bir gereklilik değildir. Beden üzerindeki dövmeler, diğerlerinin görüşüne tamamen açık olmasa bile bireyler, yaptırdıkları dövmeler üzerinden bir hoşnutsuzluğun ya da direnişin alternatif bir ifadesini inşa etmektedirler. Dövme aracılığıyla beden, bireyin kendini ifade etmesinin önünde bulunan bir takım engellerin ortadan kaldırıldığı bir alana dönüştürülmektedir. Bu bağlamıyla dövme, bir isyan yazını olarak yorumlanabilir. Örneğin; aile içinde babasıyla olan etkileşimlerinde, kendini ifade etme olanağı tanınmadığını ve babasıyla olan iletişiminin tahakküme dayalı olduğunu ileri süren görüşmecilerden biri, yaptırdığı dövmeler üzerinden hem babası özelinde hem de genel olarak bu tahakküme yönelik bir direnişi bedenselleştirmiş ve baskı karşısında özgürlüğünün sembolik ifadelerini inşa etmiştir:

“...Siyasi görüşlerim babamla tam tersi ... Babam biraz daha sağ görüşlü, biraz daha kapalı, liberal bir sistemi öneriyordu... o yüzden sol koluma, sol anahtar dövmesi yaptırdım, sol görüşlü olduğumu belirtmek amacıyla. Ama tamamen babama..., babamın görüşüne ters olduğum için kendi vücudumda yansıması olarak. Ne zaman evde bir konuşma geçse aramızda..., ‘sen nasıl düşünüyorsun? Niye böyle düşünüyorsun? Böyle şey mi olur?’ der... Kendimi ifade edemediğim atmosferin dışına çıkacak bir şey yaptırmalıydım. O nedenle bu sefer sol koluma pegasus yaptırdım; özgürlüğün sembolü... (Sağ üst kolundaki Joker dövmesini işaret ederek) Fark ettiyseniz dişlerini sıkmış bir joker. Bu jokerin de sinirli olmasının sebebi, benim belli şeylere sinirli olmam, ... belli şeylere karşı tepkili olduğumu göstermesi... Beni baskılayan şeylere karşı olan özgürlük mücadelem, dövmelerde can buldu; ben buna inanıyorum.” (G37, Erkek, 27).

Yukarıda anlatılarına yer verilen görüşmecinin aktardıklarından görüleceği gibi dövme, baskıya, engellemeye ya da belirli bir memnuniyetsizliğe yönelik muhalif bir tutumun sembolik bir ifadesidir. Söz konusu görüşmeci, dövmelemlerini bedeninde görünmeyen yerlere yaptırdığını ifade etmekte; ancak bu durum, dövmeyle atfedilen direniş anlamını ortadan kaldırmamaktadır. Bu bağlamda; direnişle yönelik iki farklı bakış açısı söz konusudur. Bunlardan biri, bir eylemin direniş olarak tanımlanabilmesi için hedefiyle doğrudan yüzleşmesi, toplumsal değişmeye yol açması, görünür ve kolektif olması gerektiğine vurguda bulunurken; ikinci yaklaşım, diğerlerinin görüşünden gizlense ya da saklansa ve doğrudan bir karşılaşma gerçekleşmese bile bir eylemin direniş olma özelliğini koruyabileceği yönündedir (Hollerder & Einwohner, 2004, ss. 539 – 541). Dolayısıyla dövme, yapılaş amacı doğrultusunda, görünür olup olmaması bir zorunluluk olarak değerlendirilmeksizin, direniş kapsamında tanımlanabilir. MacKendrick'in de (1998, s. 17) işaret ettiği gibi; ister görünsün ister gizlensin, her iki durum altında da beden modifikasyonu, beden üzerindeki bireysel tasarrufun göstergesidir ve bireye, “kendisiyle oynama” duygusu vermektedir. Söz konusu görüşmecinin (G37, Erkek, 27); “... Görünen yerlerime dövme yaptırmadım. Bunun sebebi ilk başta babam gibi görünse de; belirli noktada bir yerde bir iş görüşmesi ya da toplumsal hayatta bir yere gelebilmek için ... bir şeyler yapacağım bunların ön yargı oluşturmamasını istemedim...” ifadesinden, dövmelemlerini görünmeyen yerlere yaptırılmış olmasının, kamusal beden üzerindeki bireysel kontrolün, başka bir ifadeyle görünürlük stratejisinin bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Bu strateji, bir bakıma, gündelik yaşam içerisinde harekete geçirilen bir taktik olarak okunmaya da açıktır. Dövmeyle uygulanan görünürlük stratejisi üzerinden uygulamaya konulan taktik aracılığıyla birey, hem kamusal alanda bedene ilişkin olarak oluşturulmuş normatif kurallara ‘uyumunu’ sergilemekte hem de; böylelikle, kendi direniş ve muhalif söylemini oluşturma alanı kazanmaktadır. Bu bağlamda dövme üzerinden sembolik olarak ifade edilen direniş ve muhalefet, gündelik yaşamın etkileşimsel akışı içinde açık bir biçimde ifşa edilmese de muhalif anlamını ve etkisini sürdürmeye devam etmektedir. Bu durum, hem daha önce değinilen, Goffman'ın (1956) “gizli tüketim” kavramını hatırlatırken hem de Scott'un (1990), *Domination and the Arts of Resistance (Egemenlik ve Direniş Sanatları)* kitabında sözünü ettiği, kamusal suret ve gizli suret ayrımını anımsatmaktadır. Buna göre egemen olanın varlığında, tâbi olanın ortaya çıkardığı söylem kamusal suretken; sahne arkasında, güçlü olanın direkt bakışının ve gözleminin ötesinde yer alan söylem de gizli sureti teşkil etmektedir. Bu bağlamda gizli suret, “kamusal surette görünenleri doğrulayan, karşı çıkan ya da biçimini değiştiren sahne dışı konuşmalar, jest, mimik ve pratiklerden

meydana gelmektedir” (Scott, 1990, s. 4). Dolayısıyla gizli suret, bireyin direniş ya da muhalefet amacıyla baş vurduğu ve açık bir biçimde ifşa edilmeyen pratikleri içermektedir. “Ötekiliği Bedenlerden Okumak” bölümünde de tartışıldığı gibi bireyler, dövmeleri üzerinde harekete geçirdikleri görünürlük stratejisi üzerinden, normatif toplumsal yapıyla bir pazarlık içerisine girmektedirler. Bu durumsal kapatma ve açma eyleminin kendisi bile direniş olarak okunabilir. Nitekim, yüzeysel olarak bakıldıklarında direniş olarak görünemeyecek ancak kendi içlerinde direniş özelliği barındıran bir takım gündelik pratikler söz konusudur. Bunlar; başa çıkma, hayatta kalma tekniği ve sakınma olarak sınıflandırılabilir ve yine bunlar, birer seçimden ziyade; bireylere, direniş eylemlerini sergilemeye yönelik zemin sağlayan stratejinin bileşenleri ya da kombinasyonları olarak değerlendirilmelidir (Vinthagen & Johansson, 2013, s. 23 – 26). Dövmeli beden bağlamında söz konusu bu sakınma, hayatta kalma ve başa çıkma stratejileri önemli bir hâl almaktadır çünkü bütün bunlar, dövmeli bireye nefes alma alanları sağlamaktadır. Zira bu stratejiler, dövmeli bedeni, güçle pazarlık halinde olmaya devam etse bile görünmez kılmakta ve hegemonik toplumsal düzenle uyumsuz olmasına rağmen toplumsal yaptırımdan korumaktadır. Bu perspektiften bakıldığında dövme, gizli ve diğerlerinin bakışına açık olmaması koşulunda bile sembolik bir direniş ifadesi olma özelliğini muhafaza etmektedir. Dövme, başka bir ifadeyle, gündelik yaşamın normatif bir biçimde kalıplaşmış bazı gerçekliklerini aşan, onları ihlâl eden ve onlara alternatif teşkil eden bir nitelik taşımaktadır. Berger ve Luckman (1966), gündelik hayatın sosyal gerçekliğiyle ilgili olarak bireylerin birden çok farklı gerçeklikler içinde yaşadıklarını ileri sürmektedir. Buna göre, bireylerin içinde yaşadıkları, ortak bilinç olarak bilinen, çoğunluğun üzerinde söz birliği sağladığı bütüncül bir gerçeklik söz konusudur. Söz konusu bu gerçeklik kanıksanmıştır ve ek bir doğrulama gerektirmez. Ancak bu, bireysel bilincin oluşumuna zemin hazırlayan yegâne gerçeklik değildir. Dolayısıyla, her ne kadar gündelik yaşamın tek bir mükemmel gerçeğinden söz edinilebilirse de kısa süreli ve geçici de olsa bunun dışına taşabilen, bu gerçeklikten uzaklaşabilen farklı gerçeklikler de söz konusu olabilmektedir. Berger ve Luckman (1966, s. 39) bunun için, tiyatro seyircisini örnek göstermektedir. Perdenin açılmasıyla birlikte seyirci, kendine özgün anlamlarla ve kurallarla bezenmiş başka bir gerçekliğe geçiş yapar; perdenin kapanmasıyla birlikte de sahnede sunulan geçici gerçekliğe göre daha önemli olan gerçekliğe geri döner. Dolayısıyla, bireyler, gündelik yaşamın asıl gerçekliğinden ve düzeninden uzaklaşma, ondan bir süreliğine de olsa kopma ya da ona direnme olanaklarına sahip olabilmektedirler. Bir beden modifikasyonu olarak dövme, gündelik hayatı sarmalayan normatif sosyal gerçekliğin dışında yer alan, onu sekteye uğratan,

ona direnen ya da bireylerin söz konusu kapsayıcı gerçeklik içinde alternatif gerçeklikler bulmalarına ve bunları deneyimlemelerine aracılık eden bir pratiktir.

Bireylerin dövmeli bedenleri üzerinde uyguladıkları kontrol ve kapatma mekanizması bağlamında iki önemli sosyolojik nokta ön plana çıkmaktadır. İlk olarak bireyin dövmeli bedeni toplumsal disiplinin bir objesi konumundadır; diğer bir ifadeyle, toplumsal yapı bedenini biçimi, bakımı, nasıl ve ne derecede şekillendirileceği, belirli bir bağlamda nasıl sunulacağı üzerinde bir etkiye sahiptir ve ayrıca “uygun” görülmeyen bedenlerin bir yaptırıma maruz kalabilmesi muhtemel bir sonuçtur. İkinci olarak, birey, beden üzerindeki bu toplumsal disiplinle pazarlık içinde görünmektedir. Birey, söz konusu bu toplumsal disiplinle başa çıkmak ve üstesinden gelmek için bir takım stratejiler ve taktikler geliştirmektedir. Bu taktik ve stratejiler, iktidarın var olduğu bir takım kamusal alanlarda dövmelerin gizlenmesini ya da kapatılmasını içermektedir. Bazı dövmeli bireylerin bu gizleme stratejisi, ne güç ilişkilerinin egemenliğine topyekûn boyun eğdikleri ne de iktidarla işbirliği içinde oldukları anlamına gelmektedir. Bir nokta bir işbirliğinin olduğu kabul edilebilir ancak işbirliğinin kendisi burada, bireylerin gündelik stratejilerinin önemli ve ayrılmaz bir parçasıdır (Ortner, 1995). Belirli bir sisteme direniş, neredeyse her zaman, onunla işbirliği içindeymiş ve iktidarın mantığını takip ediyormuş gibi görünmeyi gerektirmektedir (Vinthagen & Johansson, 2013, s. 25).

Bir beden modifikasyonu olarak dövme, yalnızca bir beden süslemesi değil, bundan ziyade birey ve toplum arasındaki etkileşimin deri üzerindeki izdüşümleridir. Başka bir ifadeyle bireyin, toplumsal ve kültürel yapıya ilişkin düşüncelerinin, yorumlarının ve eleştirilerinin beden üzerindeki ifadesidir. Alt dudağının içine “ANIMAL” yazdıran ve insan – doğa, kültür – doğa arasındaki ilişkide, insanın doğayı tahakkümü altına alma çabasına yönelik muhalif tutumunu ve toplumsal olanın yapaylığından ve yüzeyselliğinden doğal olana dönüşün gerekliliğini ifade etmek istediğini ileri süren bir görüşmeci, söz konusu dövmesiyle ilgili şunları belirtmektedir:

“Hayvanız çünkü biz... gerçekten!... Ben çok izole bir çocukluk geçirdim. Benim annem de babam da çalışıyordu, sitede çok kimse yoktu ... ve ben böyle gece 10’a kadar falan yalnızdım, istediğimi yapabiliyordum ve toplumdan çok izole yetiştiğim için çok toplum içinde, insan hayatına adapte olmadım bayağı böyle hayvan gibi ayrık ayrık dolaşıyordum... ondan

sonra..., üniversitede biraz daha böyle topluma yaklaştı hayatım ama son zamanlarda, son bir iki senedir tekrar tamamen uzaklaştım toplumdun. Toplum içinde yaşamaktan çok hoşnut değilim çünkü toplumu çok sevmiyorum ve şey, artık daha da çok hissediyorum kendi hayvan doğamı yani, kendi ilkel içgüdülerimi... Omzumdaki diğer dövme de (*bir aslanın bir çocuğu boynundan yemesini betimleyen bir dövme*) aslında bununla bağlantılı. Kendi hayvan doğamız, ilkel içgüdülerimiz. İşte, hayvanın aslında insanın oluşturduğu toplumsal hayattan bir o kadar üstün oluşu ve bunu bizim tamamen göz ardı etmemiz üzerine..." (G15, Kadın, 27).

Bununla birlikte dövme, ideolojik bir konumlanışın sembolik bir ifadesi olmakta ve bu bağlamda, farklı yaşam tarzları ve düşünceler etrafında örgütlenen çatışmada, bireyin kendini sunduğu ve diğerine ifade ettiği bir araç görevini görmektedir. Aşağıdaki örnekte de görülebileceği gibi dövme, bireyin kamusal alanda kendini ifade etmesinin alternatif bir yolunu teşkil etmektedir. Bu alternatif kamusal ifade biçimi çerçevesinde dövme üzerinde gerçekleştirilen görünürlük stratejisinin duruma bağlı bir biçimde harekete geçirilmesi bile başlı başına bir direniş örüntüsü içerebilmektedir. Burada dövmenin motifinin ne olduğundan ziyade, salt bedenin dövmeli oluşu üzerinden ifadesini bulan bir direniş söz konusudur:

"Toplumda dövmelerimi gizlemek, kapatmak değil, tam tersi daha çok açığa çıkartırım... hatta tutucu, gerici, dinci, dövmeye karşı olan insanların yanında gizlemekten çok inadına açmak istiyorum mesela" (G16, Kadın, 26).

Yukarıda dövme üzerinden tartışılan bütün direniş örüntüleri, homojen olmaktan ziyade heterojen bir özellik sergilemektedir. Başka bir ifadeyle, söz konusu örnekler, hedef, görünürlük ve niyet açısından çeşitlilik ve farklılık barındırmaktadır. Hollender ve Einwohner'in (2004, s. 544 – 547) ortaya koydukları direniş tipolojilerine baş vurarak daha ayrıntılı bir biçimde açıklamak gerekirse; dövmenin aracılık ettiği direnişi içeren eylem biçimlerinin bir kısmı, niyetli ancak hedefi tarafından fark edilmemeye, aynı zamanda diğerleri ve gözlemciler tarafından da direniş olarak tanımlanmamaya işaret eden "örtülü direniş" biçimini içermektedir. Bununla birlikte, dövme üzerinden ortaya çıkan bazı direniş örüntülerinde de kasıtsızlık dikkat çekicidir. Söz konusu bu "kasıtsız direniş" kapsamında dövmenin, "aktör açısından direniş niyeti taşımadığı ancak hedefler ve diğer izleyiciler

tarafından tehdit olarak tanımlandığı” (Hollender & Einwohner, 2004, s. 545) görülebilmektedir. Ayrıca, Vinthagen ve Johansson’un (2013, s. 18) da ifade ettiği gibi, belirli bir eylemin amacı, direniş için gerekli ya da zorunlu bir bileşen değildir; direnişi belirlemede önemli olan “yalnızca iktidara zarar verme ya da altını oyma” potansiyelidir. Bazı durumlarda, burada söz konusu edilen bu tipolojileri net bir biçimde birbirinden ayırmak zor olsa da bütün bunlar, genelde direnişin, özelde de bir beden modifikasyonu olarak dövme üzerinden ortaya çıkan direniş örüntülerinin çeşitliliğini gözler önüne sermektedir.

Dövme üzerinden gerçekleşen bir direniş kapsamında, *doğrudan direniş* ve *dolaylı direniş* olmak üzere iki direniş örüntüsü dikkat çekicidir. Bunlardan ilki, yani doğrudan direniş, mesajını direkt olarak hedefine taşımaktadır ve söz konusu mesaj, açık, anlaşılması görece kolay ve örtük değildir. Böylesine bir direniş, ifade etmek istediğini doğrudan söyleyen, beden üzerine işlenmiş kelimeleri, cümleleri ya da sembolleri kapsamaktadır. İkinci olarak dolaylı direnişin anlamı hem taşıyıcısının kendisiyle sınırlıdır hem de ona aittir; bu nedenle de kavranması güç, yüksek seviyede semboliktir ve bazen amacı, direnmek bile değildir. Ancak bireyler, bedenle ilgili geleneksel kültürel normlar, bireysel beden üzerindeki kültürel egemenlik ve toplumun sınırlandırıcı mekanizmaları gibi bazı toplumsal düzenlemelere yönelik direniş sergilemek ve hegemonik kültürel söylem karşıtı bir söylem üretmek için kendi dövme bedenlerini kullanabilmektedirler.

Bireyler, çeşitli biçimlerde dövme üzerinden oluşturdukları anlamlar aracılığıyla, kendi muhalif tutumlarını inşa ve ifade edebilmektedirler. Bu direnç ve muhalif anlam, toplumsal alanda köklü değişim ve dönüşümlere yol açarsa da bireyin, var olma, var olduğunu ve orada olduğunu ifade etme arayışında anlamlı bir yere sahiptir ve daha geniş toplumsal değişim potansiyelini sürekli olarak dinamik tutması açısından da önemlidir.

4.3.7 Bireysel Yaşam Döngülerinin Sembolik İzleri

Daha önce de ifade edildiği gibi dövme yaptırmanın altında yatan nedenler ve onun üzerinden kimlikle ve bireysel benlikle ilgili olarak üretilen anlamlar oldukça çeşitlidir. Dolayısıyla bireylerin dövme yaptırma nedenleri, derin ve karmaşık bir nitelik sergilemektedir. Bütün bu kendi içinde karmaşık olan nedenler silsilesi içinde ön plana çıkan bir diğer nokta da dövmenin, yaşam boyunca edinilen deneyimlerin ya da bireyler için önemli olan diğerlerine yönelik duyguların ifadesi olmasıdır. Bireyin, hem kendisinin hem de diğerlerinin bakışına ve dolayısıyla etkileşime açık olan deri üzerine işlenen dövme, bireyin

hayatındaki ya da bir zamanlar hayatında iz bırakmış kişilere ya da şeylere yönelik sevgi ve bağlılığın bir ifadesi olabilmektedir: *“Bu benim ilk dövmem... Anne ve babamı kaybettim ve hayatta kalan tek iki varlık kız kardeşim ve erkek kardeşim. Buraya (alt kolunda) onların isimlerini yazdırdım”* (G20, Erkek, 27). Söz konusu görüşmeci için dövme, kaybettiği anne ve babasının ardından, hem hayata devam etme serüveni içinde kendisini güçlü kılmakta hem de onlara yönelik sevgisini ve bağlılığını ifade ettiği bir anlam kazanmaktadır. Benzer bir biçimde, aile üyeleri için bedeninin bir bölümünü ayırdığını ifade eden bir başka görüşmeci de şunları dile getirmiştir: *“... ilk annemin resmini yaptırdım... Aileme ithaf ettiğim bir bölüm var bedenimde mesela. Kolumun bir köşesinden ailemin ... isimleri, doğum tarihleri yazıyor”* (G29, Erkek, 26).

Dövme, bir bakıma, bireylerin, sevdikleri için özveride bulunmaları olarak da okunabilir. Sevgiyi ve saygıyı göstermenin çeşitli biçimleri bulunduğu dikkate alınır; dövmenin de bu ifade biçimleri arasında farklı bir örüntü olduğu ileri sürülebilir. Eşine yönelik sevgi ve bağlılığını aktaran bir görüşmecinin ifade ettiği gibi: *“...bu, aile işareti ve onun altında eşimin ismi yazılı. Son 26 senedir yalnızca o var”* (G19, Erkek, 51). Bedene kalıcı olarak birinin isminin ya da onu sembolize eden bir imgenin kazınması, hem dövme yaptırmış olan bireyi, işaret edilen kişiye sembolik olarak bağlamakta hem de işaret edilene duyulan sevgiyi, geri alınamaz bir biçimde bedene işletmek yoluyla kamusal olarak ifade etmektedir. Hem doğumuyla birlikte çocuğunun hem de daha sonra eşinin ismini dövme olarak yazdıran bir görüşmecinin bunula ilgili öne sürdükleri şu şekildedir:

“... Eşimin çevresinde de ön plana çıkarmak istiyorum. Çünkü eşimin ismini yazdım..., onu onure ediyor. Çok büyük gurur duyduğunu hissediyorum. İş arkadaşlarının yanında bir keresinde sözü geçmişti, ... eşimin gururlandığını hissettim. O yüzden bazen onun çevresindeyken, ön plana çıkarmak istiyorum... Doğumundan sonra oğlumun ismini yazdırdım. Hiç bir zaman sıkılmayacağım bir dövme çünkü anlamı çok büyük” (G3, Erkek, 30).

Benzer biçimde başka bir görüşmecinin aktardıkları da dövmenin karşılıklı olarak oluşturulan duygusal bir bağlılığın sembolü olabileceğini göstermektedir. Dövme, aynı zamanda kurulan ilişkilerin gelir geçer ve uçuculuğu karşısında onu kalıcı kılan bir özellik göstermektedir.

“Şu, eski erkek arkadaşımın şurasında, 3 senelik bir ilişkimizdi, bayağı derin bir ilişkiydi. Onun göğsünde benim adım yazar. Dicle yazar dövme olarak. Ben de buraya onu çizdirdim. Göbeği var, işte kulağında küpesi var, kafası güzel, bira içiyor, bu onun sembolü” (G1, Kadın, 26).

Bir kişiyle olan duygusal ilişkinin, örneğin isminin yazdırılması yoluyla dövme üzerinden bedenselleşmesi aynı zamanda mahremiyetin de kamusallaşması anlamını taşımaktadır. Başka bir ifadeyle, bireye ait olan kişisel mahremiyet sınırının muğlaklaşması olarak da yorumlanabilir. Birey, dövme üzerinden duygusal olarak bağlı olduğu kişinin ismini diğerlerine deklare ederek, özel olan ve kamusal olan arasındaki sınırı silikleştirmektedir.

Yakın ilişkilerin ve duygusal bağlılıkların ifadesi olarak beden üzerine işlenen dövme aracılığıyla bireyler, ilişkilerine ve etkileşimlerine bir süreklilik ve kalıcılık kazandırmaktadırlar. Diğer tüketim metinlerinden farklı olarak dövme, beden üzerindeki kalıcılığı sebebiyle söz konusu bu süreklilik için uygun bir uygulama olarak değerlendirilmektedir. Deriye işlenen motif aracılığıyla, kişiler arasındaki ilişki, sevgi ya da bağlılık, cisimleştirilmekte ve bunun üzerinden iletişim ve etkileşimlerin kendilerini sürekli olarak yeniden üretmeleri sağlanmaktadır.

“İlki (*sağ el bileği*), Amerika’ya gidecektim, gitmeden vücudumuzda kalıcı bir şey istedik... Kolyeydi, yüzüktü böyle şeyler kırılabileceği için, kalıcı olsun, her gördüğümüzde birbirimizi hatırlayalım ve hiç unutmayalım, aramızdaki iletişim kopmasın diye, isimlerimizin baş harflerini yazdırdık... silemezsin, çıkaramazsın, o hep orada, o hep benim derimde” (G16, Kadın, 26).

Önceden kurulmuş olan bir iletişim, duygusal ilişki ya da bağlılık bugün son bulmuş olsa bile dövme, bireyin iç dünyasında yaşananların ya da yaşanmış olanların bedeni üzerinden dış dünyaya açılmasına aracılık etmektedir (Jones, 2006, s. 59). Bu bağlamda, sevginin ifade edildiği hedefin ortadan kalkmasıyla birlikte dövme, üzerinin başka bir dövme ile kaplatılması koşulu altında bile, en azından bireyin kendisi için hâlâ geçmiş bir ilişkiye ya da sevgiye yönelik anlamını sürdürebilmektedir. Bu yönüyle dövme, beden üzerinde kayda alınan bireysel bir bellek olma özelliği sergilemektedir. Bir görüşmecinin bununla ilgili olarak ifade ettikleri şu şekildedir:

“Aslında dövme sildirmek ilginç bir şey çünkü örneğin sevgilinin ya da nişanlıının ismini yazdırdın ve daha sonra ayrıldın ve dövmeyi kaplattırdın diyelim. Ama altta sen hala o ismin olduğunu biliyorsun. Kendini kandırıyorsun aslında. Ben ikinci dövmemde, eşinin ismini yazdırdım... Ayrılacak falan ben bunu kaplatsam bile biliyorum yani ben onun ismini yazdırdığımı. Kalıcı bir şey yaptırıyorsun ve kapatmak sadece karşı tarafı kandırıyor, sen biliyorsun temel olarak böyle bir şey yaptığını. Altta görüyorsun hala o harfleri, ismi...” (G3, Erkek, 30).

Bununla birlikte dövme, yalnızca şu anda hayatta olan diğerlerine yönelik bir sevgi ve bağlılığı değil; bununla birlikte birey için önemli olan bir kişinin ölümünün ardından gösterilen bir sevginin de ifadesi olabilmektedir. Bu bağlamda dövme, bir bakıma ritüel olma özelliği sergilemektedir. Nitekim dövme, bu yönüyle bir yas tutma eylemine dönüşmektedir ve bireyin, kaybının ardından yaşadığı acıyla başa çıkmasının, kendisini ve sevgisini adadığı diğeri arasında bir köprü, bir bağ kurmasının sembolik anlatısı olarak yeniden kurgulanmaktadır.

“Teyzem vefat etti yaklaşık 3 sene önce... bileğimdekini de teyzem vefat ettikten sonra, adını yazdırdım. Bundan dolayı çok mutluyum, hep şöyle geliyor bana bileğimi böyle kalbimin üstüne koyduğumda çok daha yakınmışım gibi geliyor (*dövme sağ bileğinde ve kolunu kıvrırıp kalbinin üstüne getirebiliyor*)... Bunu (*teyzesinin adı, bileğindeki*) yaptırdığımda da çok rahatlamış hissettim kendimi ve hani yakın hissediyorum kendimi... her zaman benle, her zaman kafamın içinde gibi hissediyorum bu dövme sayesinde” (G14, Kadın, 28).

Benzer bir biçimde annesinin ölümünden sonra, onun anısına dövme yaptıran bir görüşmecinin aktardıkları da şu şekildedir:

“ikincisinin, sırtımdakinin hikayesi şöyle: annemi kaybettim ben 3 sene önce... hastalığı sürecinde çok fazla sayıda kelebek gördüm... Kendimi çok kötü hissettiğim dönemde, bir tane kelebek geldi, saçıma kondu, orada durdu durdu gitmedi... her kendimi kötü hissettiğimde böyle bir tane

kelebekle karşılaştım... Annemi kaybettikten sonra, onunla ilgili bir şeyi vücudumda taşımak istedim..." (G18, Kadın, 22).

Dövme aracılığıyla modifiye edilen beden, daha önce de ifade edildiği gibi kişisel biyografilerin kayıt altına alındığı bireysel bir belleğe dönüştürülmektedir. Bu bireysel bellek, bireylerin yaşamları içinde ortaya çıkan önemli anları kapsadığı gibi; aynı zamanda yine yaşam döngüleri içinde karşılaştıkları olumsuz ve benliklerinde hasar bırakan deneyimlerin yaralarını sarmalarında da işlevsel bir rol üstlenmektedir. Atkinson & Young'un (2001, s. 131) da ifade ettikleri gibi beden modifikasyonu, kişisel gelişimi sağlayan ve bireyi, daha önceki kimlik ve deneyimlerin ötesine doğru hareket etme arzusunu tetikleyen sembolik anlamlarla yüklüdür. Görüşmecilerden biri geçirdiği zor bir dönemin ardından yaptırdığı dövmeyle ilgili olarak şunları ifade etmektedir:

"...bu ilk dövmem 'Hemera Nyx' yazıyor burada... Hemera gündüz tanrıçası, Nyx gece tanrıçası. Bu benim için Ying-Yang gibi bir şey. O dönemde ... hayatımda kötü giden şeyler vardı... Biri gelirken biri gider, asla karşılaşmazlar ama sürekli bir döngü halindedir. Sürekli gündüzden sonra gece, gecedен sonra gündüz olur. Bu bana göre, kendimi kötü hissettiğim dönemlerde "geçecek hani geçecek" bu onun sembolü..." (G1, Kadın, 26).

Bununla ilgili olarak, bir bilgisayar oyunu olan Mario Bros'dan¹ yola çıkarak kendi metaforik anlamını oluşturan başka bir görüşmecinin ifade ettikleri de şu şekildedir:

"iki dövmem var. Bunlardan biri ... Mario Bros mantarı; her zaman ikinci bir hakkım var diye yaptırdım; diğeri de 'just feel' yazan dövmem... iki dövmem de hayatımdaki önemli dönemleri temsil ediyor. Güçsüz hissettiğim dönemlerden ... çıkmamı sağlayan duyguyu çağrıştıracak birer dövme seçtim. Yani tekrar iyi hissetmemi sağlayan duyguyu bana hatırlatan notlar diyebilirim" (G25, Kadın, 28).

Bu bağlamda dövme, belirli yaşam dönemlerinin ardından bireysel kimliğin ve benliğin yeniden kurgulamasına aracılık etmektedir. Bireyler, çeşitli motifleri kendi bedenleri üzerine

¹ 1990'larda oldukça popüler olan bir platform oyunudur. Söz konusu oyunun kahramanı Mario Bros'un topladığı mantarlar, kendisine 'can' kazandırmaktadır.

işleterek, metaforik olarak bireysel anlatılarını inşa etmektedirler. Bu, bireylere hem içsel sıkıntılarını dış bedeninin yeniden düzenlenmesi yoluyla aşmalarına hem de bu belleği kalıcı hâle getirmelerine olanak tanımaktadır: *“(Sağ üst koldan omuza doğru giden) Burada Zümrüt-ü Anka kuşu var... Küllerinden tekrar doğuyor. Hayattaki sıkıntıları aşmanın bir işareti. 51 yaşındayım ve bir sürü sıkıntıyla karşılaştım” (G19, Erkek, 51).*

Aslında bütün bu örnekler aynı zamanda, benliğin dövme aracılığıyla nasıl tekrar inşa edildiğine işaret etmektedir. Daha öncede ifade edildiği dövme, bireysel benliğe ve kimliğe sıkı bir biçimde eklenmiş ve bireylerin kimlik oluşturmalarına ve bu kimliği sunmalarına aracılık etmektedir. Benlik, bireysel yaşam döngüsü içinde sürekli bir oluş ve akış halindedir ve belirli amaçlar etrafında sürekli dönüştürülen bir projedir (Csikszentmihalyi, 1994, s. 216 – 219). Burada da benzer biçimde, duygusal bir acının üstesinden gelebilme amacı ön planda tutularak benliğin yeniden organize edilmesi söz konusudur. Dolayısıyla dövme, bedeni benliğe bağlayan, beden ve benlik arasındaki bir köprü gibidir. Bedene kazınan dövme, kimi zaman yaralanmış benliğin sembolik tamponu gibidir: *“... ben, yüreğimde olan izleri kapatmak için yaptırdım... Yani illâ her yara izi bedensel olması gerekiyor. Ben de bir iz kapatmak için yaptırdım, öyle söyleyeyim” (G4, Kadın, 50).*

Bütün bunlara paralel olarak görüşmecilerden bir diğeri, dövmelelerinin her birinin bireysel yaşam kesitlerine işaret ettiğini ileri sürmüştür. Söz konusu görüşmeci, özellikle yaşamı içerisindeki olumsuz ve zor dönemlerin altını çizerek, bu yaşam deneyimlerinin kendisi üzerinde yarattığı gerilimi, dövmeleleri aracılığıyla atmaktadır. Bu bağlamda dövme, birey için terapötik bir işleve sahiptir. Başka bir ifadeyle beden, dövme aracılığıyla bireyin manevi olarak rahatlamasına aracılık eden bir alan durumuna gelmektedir. Bu rahatlamamanın iki yönü söz konusudur. Bunlardan biri, hem yaşanan acıların ya da olumsuzlukların dövme üzerinden sembolik olarak ifade edilebiliyor olması; ikincisi ise, manevi acının fiziksel acı ile bastırılıyor olmasıdır. Her iki türlü de beden, deneyimlenen olumsuzlukların dışarı akacağı bir kanal görevini görmektedir.

“Yaptırılan her bir dövme, 7 – 8 ay rahat kafa demek. çılgılık yani... diyorum ya işte ifade yani... Sinirlendiğinde bir yere vurmak istersin, duvara yumruk atarsın, biriyle kavga etmek istersin, bunların hiç birini yapmayıp bir dövme yaptırsan yaklaşım bir 7-8 ay daha insanlar seni sinir edebilir... Dediğim gibi artık çekilen şeylerden mi bilmiyorum... İnsanlar ‘acı çekiyor musun?’ diye

soruyor. Benim onlara cevabım şu oluyor: O kadar ruhani acının içerisinde bedenine giren bir kaç tane iğnenin bana hissettirebileceği acı sıfır. Ondan dolayı manevi bir rahatlık oluyor.” (G41, Erkek, 24).

Yapılan bazı araştırmaların da (Atkinson & Young, 2001; Mun vd., 2012; Dousti vd., 2012) işaret ettiği gibi dövme, bireyin olumlu ya da olumsuz geçmiş yaşam deneyimlerine ve tecrübelerine işaret eden bir özellik sergilemektedir: “... o günün şartları ve gelişen olaylarla ilgili şeyler. Mesela, aşık olduğumda parmaklarıma yazdırdığım “love” yazısı, karmaşık bir zamanımda bileğime yaptırdığım “puzzle” dövmesi gibi...” (G10, Erkek, 35). Bu bağlamda dövme, bireysel benliğin yaşam içinde geçirdiği dönüm noktalarının ve benliğin bir durumdan diğerine olan yolculuğunun bedensel izleridir. Bu bağlamda, oldukça kişisel, özel ve anlamının bireysel olarak inşa edildiği bir beden yazınıdır. Yaşamındaki zor dönemlerinin sona ermesini ve aydınlığa kavuşmasını sembolize ettiğini ileri süren bir görüşmecinin, biri kardelen ve diğeri de sagura çiçeği olan iki dövmesiyle de ilgili olarak aktardıkları şu şekildedir:

“Ben, şu andaki yaşantımı, şu anda yaşadıklarımı, kardelenin öyküsüne benzetiyorum... Kardelen yer altında yaşayan bir çiçek. Biliyorsunuz, gerçekten kar deler... Yüzeye çıkması çok zordur. Benim çok sıkıntılı zor bir yaşamım oldu ve ben, bu yeni hayatımı istedim. Özgürlüğü istedim... Yani kardelen, zarafeti temsil eder, onuru temsil eder, umudu temsil eder. Diğeri de sagura dömem ... Sagura, Japoncada kiraz çiçeği. Japon savaşçıların, yaşam ve ölüm arasındaki çizgilerini belirten bir çiçektir o... Ölüm anındayken orada sagurayı gördükleri anda, yaşamın ne kadar güzel olduğunu ve ... yaşamak için mücadele etmeleri gerektiğini düşünürlermiş... Galibiyet almayı, zafer kazanmayı Japon savaşçıları, sagura çiçeğinde bulurlar aslında. bu da benim zaferim ...” (G4, Kadın, 50).

Bu ekseninde değerlendirildiğinde beden, dövme aracılığıyla modifiye edilerek, bir yaşam envanterine dönüştürülmektedir. Sweetman’ın da (1999) ifade ettiği gibi dövme, “bireyin geçmişle iletişime girmesine olanak tanıyan güçlü bir anımsatıcı araçtır...” (s. 174). Dövmenin söz konusu bu aracı rolü, hem birey ve yaşam deneyimleri hem de birey ve diğerleri arasındaki köprü olma görevini yerine getirmektedir. Geçirdiği karmaşık ve zor bir döneme işaret eden dövmesinin, geçmiş, şimdi ve gelecekle arasında kurduğu bağla ilgili olarak

görüşmecilerden biri şunları ileri sürmektedir: “Özellikle 10 yıl önceki geçmişimi çağrıştırmak için bir dövme yaptırdım. Dövmenin benim için şu anlamı vardı: ‘Geçmişini yaşadığın için teşekkür ederim, gelecek ben hazırım!’” (G33, Erkek, 25). Benzer biçimde kızının sağlık sorununu atlatmasını ve bu zor dönemlerdeki aile bağlarını sembolize eden dövmeleriyle ilgili olarak görüşmecilerden biri şunları ifade etmektedir:

“... Omzumda eşimin ismi ve en önemlisi ise kızım için yaptırdığım bacağımda olan bir dövme. Kızım doğduğunda, 3 günlükken kalp hastası olduğunu öğrendik. İki sene bunun mücadelesini verdikten sonra açık kalp ameliyatı oldu ve bu deritten kurtulduk. O iki seneyi ve aile bağlarımızın ne kadar kuvvetli olduğunu bana her zaman hatırlatacak bir dövme yaptırdım. Dövmede benim elim, avuçlarımda bir kalp var, kızımı simgeleyen ve bileğimi tutan eşimin eli. Atlattık, geçti bitti...” (G10, Erkek, 35).

Dövme, yaşam süresince edinilen deneyimlerin ve anıların kaydedilmesi ve beden üzerinde sabitlenmesi görevi üstlenmektedir. Dolayısıyla, uçucu bir modadan ya da tüketim çılgınlığından ziyade, bireysel yaşamların sembolik izleriyle bezenmiştir. Bu noktadan bakıldığında, kişiye özel gizli bir kod gibidir. Bu bağlamda anlam, başkalarına açıkça ifade edilmediği müddetçe çoğu zaman taşıyıcısı ve dövme arasında kalmaktadır. Ancak bu durum, anlamın uçuculuğundan çok anlamın gizliliğine işaret etmektedir.

“omzumda benim yusufçuk ... ve çocuklarımla ilk harfleri var. Yusuf benim babamın adıydı zaten. Ayrıca o böceği de ben çok seviyorum. Babam rahmetli oldu, çocuklarım evet hala çocuklarım ama onlar geçmişteki evliliğimden, geride bıraktığım hayatımdan bana kalanlar. Tek hazinem onlar... Onlar burada (*sol omuzda, yusufçuk dövmesinde*)... sadece görsellik anlamında düşünmedim. “... bundan sonra ... belki çok derinden etkileyen bir şey yaşarım, bu da benim olayım, bu da benimle alakalı bir durum diye onu yaptırırım... Ama öyle güzel dursun, şuraya da bir çiçek böcek yaptırayım... yaptırmam yani...” (G4, Kadın, 50).

Kısaca dövmenin, Sweetman’ın da (2012) ifade ettiği gibi, belirli bir yaşam döngüsünün önemli anlarına işaret edebildiği ve böylece bireyin bedeninde sabitlenen ve inşa edilen bir bireysel öykünün sembolik anlatısı olduğu ifade edilebilir.

4.3.8 Sosyal Statü ve Dövme

Endüstriyelleşmenin başat itici gücünü oluşturduğu üretimden, yeni bir değer olarak tüketime; ya da modern toplumdaki postmodern bir topluma geçilmesiyle birlikte; gerçekliğin semboller ve imgeler üzerinden inşası da bu bağlamda güç kazanmıştır. Bu açıdan bakıldığında dünyanın, insanların meydana getirdikleri söylemler aracılığıyla şeklini aldığı ifade edilebilir; “... artık dünya, objektif gerçekliği yöneten benzer yasalara bağlı değildir” (MacCannell & MacCannell, 2004, s. 131). Toplumsal alandaki bu dönüşüm, sosyal statü ve sınıf ilişkilerini de etkilemektedir. Sosyal statü ve sınıf yapıları, giderek çok daha yoğun bir biçimde, ürünlerin tüketimi üzerinden kurgulanmakta ve bu bağlamda belirlenimcilikten uzak, kaygan bir özellik sergilemektedir. Bir sınıfa ilişkin, kesin bir tüketim örüntüleri bütününden söz etmekten ziyade, toplumsal sınıflar içindeki ortaya çıkan çok sayıda, parçalanmış ve özgün kültürel ilgilerden söz edilmesi gerekliliğine ilişkin tartışmalar söz konusudur (Crane, 2003, s.22). Buradan hareketle ifade edilen, “toplumsal sınıfların pek de homojen olmadığı, çünkü tüketim gibi boş zaman faaliyetlerini içeren, farklı olmakla beraber, sürekli dönüşen yaşam tarzlarına ayrıldıkları”dır (Crane, s. 23). Ancak sınıflara ya da farklı toplumsal statülere ilişkin, kendi içinde farklılaşmış ve sınıftan çok bireyselliğe vurgu yapan tüketimle birlikte, kültürel ürünlerle olan iletişim ve etkileşim, hâlâ sınıfsal konumlanmış ya da konumlandırılış açısından etkili görünmektedir. Dolayısıyla, tüketim ve sınıf arasındaki ilişkiden hareketle, tüketim örüntüleri üzerinden bireylerin kendilerini ve diğerlerini sınıfsal olarak nasıl konumlandıkları ve bu konumlandırmanın farklı biçimleri önemli hâle gelmektedir. MacCannell ve MacCannell’in de (2004, s. 134 – 135) belirttikleri gibi bireyler, karmaşık bir sınıfsal yapıya bürünmüş toplumsal bir formasyon içinde, tüketim üzerinden toplumsal konumlarını ifade etmektedirler. Prestij atfedilen tüketim ürünlerini (Örneğin; Rolex saat, Rolls Royce araba vb.) elde etmek ve kullanmak, sınıfsal bir aidiyeti ve aynı sınıf içindeki eşitliği beslemektedir. Ancak görülmektedir ki her sınıfsal yapı, kendi içinde de farklı dinamikleri barındırmaktadır. Örneğin; kimi zaman sadece Rolls Royce’a binmek değil; kullanılan söz konusu arabanın kullanılmış ya da ‘ikinci el’ olmaması da sınıfsal bir konumlanmış ya da toplumsal statü için önemli bir faktör olabilmektedir. Bu bağlamda kitle tüketiminin yol açtığı aynılık ve buna karşılık olarak da bireysel eylemlerdeki farklılıkların varlığı, tüketimin postmodern dünyadaki gücünü göstermektedir (MacCannell & MacCannell, 2004, s. 134). Dolayısıyla, genel olarak tüketim, özelden dövmenin tüketimi, salt piyasa tarafından manipüle edilmiş bireylerin bedenleri üzerinde gerçekleştirdikleri, anlamdan soyutlanmış bir pratik değil; sembolik ve ideolojik yönler barındıran, tüketicilerin aktif olarak bireysel ya da kolektif anlamlar ürettikleri bir uygulamadır (Arnould, 2006, s. 605). Yani;

kişilerin dövmei nasıl ve neden tükettiklerinin incelenmesi, dövmenin daha geniş toplumsal bağlam içerisinde hangi dinamiklerle ilişkili olduğunu ortaya koymak açısından önemlidir.

Bir tüketim nesnesi olarak dövmei de bu çerçevede ele almak ve değerlendirmek mümkündür. Her şeyden önce dövme, beden üzerinde çoğu zaman, diğerlerinin doğrudan görüşüne açıktır. Deri üzerinde görünürlük kazanan dövme ve bireylerin dövmei tüketirken yükledikleri anlam, kimi zaman toplumsal sınıfa ya da statüye ilişkin bir konumlanışın göstergesi olabilmektedir. Bir popüler kültür ögesi olarak ele alındığında dövmenin, aynı pratikte bulunan insanlara ilişkin bir eşbiçimliliğe yol açtığı ileri sürülebilir; hatta bazı noktalarda bu kabul edilebilir bir argümandır. Ancak bir beden modifikasyonu biçimi olarak dövme üzerinden bedene yönelik bir uygulama, bireylerin yükledikleri anlama bağlı olarak sınıfsal bir göstergenin sembolik bir işareti olabilmektedir. Dövme, çeşidine, motifine ya da beden üzerine işlendiği yere bağlı olarak, bazı bireyler için toplumsal statünün göstergesi haline gelebilmektedir.

Görüşmecilerden biri yapılan dövmei anlamalı olması ve belirli özel bir duruma işaret etmesi gerektiğine olan inancını dile getirerek, bazı dövme çeşitleri üzerinden, zevkler ve beğeniler çerçevesinde, sosyal statüye göndermede bulunmaktadır. Bunu yaparken, dövmenin bedene eklediği imgeye, kendi estetik beğenilerinden yola çıkarak sembolik bir anlam yüklemekte ve dövme pratiğinde bulunanları, belirli statülere yerleştirmektedir. Örneğin;

“Kaslı bir erkek hani kasının üzerine, şöyle işte Kızılderili tüyü ya da işte tribal ya da işte çıplak bir kadın figürü mesela... Çok kötü oluyor... O çok magandalık gibi geliyor bana. Genelde onu yaptıran insanlar da zaten toplumun nasıl diyeyim bana göre alt kesiminde yer alan, hani böyle alt kesiminde derken asla kimseyi küçümsemek için söylemiyorum ama şey anlamında yani; dövmei “hava atayım, görsünler”... Çünkü o insanlar genelde kasın üstüne, o kası zaten dikkat çekmek için yapıyor. O kasla millete gösteriş yapmak için yapıyor. Özgüveni azmış gibi geliyor onlar bana. Dövmei de buraya koydurunca tişörtü de böyle açar dövmei gösterir onlar genelde. Öyledir. Genel profil öyle yani benim gözümde” (G1, Kadın, 26).

Yukarıdaki örnekte de görülebileceği gibi dövme yönelik olarak ortaya çıkan tüketimin örüntüleri ve bu örüntülere ilişkin yargılar, toplumsal olarak sınıflanmaya ve sınıflandırmaya hizmet etmektedir. Aslında genel olarak hemen hemen bütün tüketim örüntüleri ve tercihlerinin, toplumsal sınıf ya da statüyle olan yakın bir ilişkisi söz konusudur. Bourdieu (2002) tüketim alışkanlıkları ve toplumsal sınıf hiyerarşisi arasındaki ilişkiye dikkat çekerek, müze ziyaretleri, konsere gitme, okuma gibi kültürel pratiklerin ve edebiyat, resim ya da müzik alanlarındaki tercihlerin, eğitim durumu ve toplumsal kökenle sıkı bir biçimde ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda, üzerinde eğitim ve toplumsal arka planın etkili olduğu tüketim alışkanlıkları, yatkınlıkları ve zevkler, tüketiciler arasındaki bir toplumsal katmanlaşmanın oluşmasına aracılık etmekte ve “sınıf işaretleri olarak işlev görmektedirler” (Bourdieu, 2002, s. 2). Dövme de benzer biçimde, bedenlerin kullanılma biçimlerinin güzel, estetik, düşük, alt, vb. kategorilerle değerlendirilerek, toplumsal bir sınıflandırmanın oluşmasına aracılık eden ve/veya hali hazırda oluşmuş sınıflandırmayı yeniden üreten bedensel bir toplumsal pratiktir. Söz konusu pratik aracılığıyla birey, hem kendini konumlandığı toplumsal sınıfın özelliklerini kamusal alanda hem kendine hem de diğerlerine bedeni üzerinden ifade etmekte; hem diğerlerinin sınıfsal konumuna ilişkin öngörüler üretmekte hem de diğerleri tarafından belirli bir sınıfa ya da statüye yerleştirilme potansiyelini taşımaktadır.

Aynı görüşmecinin farklı bir ifadesinden, kentsel ve mesleki ayırım ve toplumsal statü arasında direkt bir bağlantı kurulduğu ve dövmenin, beğenilerin beden üzerinden ifade edilmesinde önemli bir araç olduğu görülmektedir. Ayrıca söz konusu görüşmeci, dövme üzerinden ifade ettiği kültürel sermayesini ve statü aidiyetini, kültürel arkaplanının büyük bir bölümünü oluşturan aileye göndermede bulundurarak sunmaktadır. Başka bir ifadeyle dövme, kültürel sermayenin beden üzerinde somutlaştığı bedensel pratiklerden önemli bir tanesini oluşturmaktadır. Bu bağlamda beden ve ona kazandırılan görünümün, toplumsal statünün sembolik bir göstergesi olduğu ifade edilebilir.

“Ankaralıyım ve Antalya’ya okumak için geldim. Dövme yaptırmam ve bulunduğum şehirler arasında bir ilişki elbette var; kültürel düzeyin yüksekliği, bulunduğun şehir... Yani benim annem 2 üniversite mezunu. Çapa Dış Hekimliği, Ankara Hukuk mezunu. Baba doktor. Eğer böyle bir standartta yetişmemiş olsaydım yaptıramazdım ya da yaptıracığım dövme çok daha farklı olurdu. Mesela, atıyorum eski erkek arkadaşımın

adını yazdırabilirdim. Bunu düşünecek kapasiteye sahip olmazdım... Ya da ben de bir tribal yaptırabilirdim hiçbir anlamı olmadan ya da dövmeye çok karşı bir insan da olabilirdim... Dövme yaptırırken seçilen imajlarla yaşam tarzının çok alakası var... Atıyorum bir inşaat işçisi, hiç görmedin mi onun da dövmeleeri vardır ama ne kadar farklıdır. Bir kalp olur. Ok çıkar içerisinden. Sevdiği kızın adı yazar. Ne bileyim o tarz dövmeleer olur ya da silah olur gül olur. Hep o tarz şeyleerdir... Dediğim gibi kültürel seviyeden kaynaklanıyor büyük ihtimalle bu” (G1, Kadın, 26).

Bir statü grubu, farklı bir yaşam tarzı, yeme, içme, giyinme; başka bir ifadeyle tüketim üzerinden kendini tanımlamakta, kendi sınırlarını çizmekte ve kendini ayırmaktadır. Bunlar üzerinden statü grupları, toplumsal ve kültürel saygınlıklarını korumaya çalışırlar (Bocock, 1997, s. 16). Weber’in de (1946) ifade ettiği gibi; “statüye göre tabakalaşma, ... maddi ürünleer ya da olanakların tekelleşmesiyle çok yakından ilişkilidir...” (s. 190). Weber’e göre (1946, s. 191); statüye ilişkin olarak saygınlık ifade eden üstünlükleer, belirli özel kıyafetleer giyme (belirli bir marka ya da tarz), başkalarına tabu olan özel yemekleer yeme, belirli bir enstrüman çalmak gibi profesyonel olmayan sanatsal bir ilgiye sahip olma gibi ayrıcalıklardan oluşmaktadır. Bourdieu da (2002) buna paralel olarak, kültürel tüketime yönelik bütün bu zevkleer ve tercihleer, sınıflar temelinde oluştuğunu ve toplumsal farklılıkların meşrulaştırılması işlemini yerine getirdiğini ifade etmektedir. Bourdieu (2002) belirli bir toplumsal sınıf veya statüye ait bireyleer kendileerini tüketim tercihleeri üzerinden görece daha düşük olan sınıf ya da statüye ait bireyleerden toplumsal olarak ayırmalarını şu şekilde ifade etmektedir: “Düşük, kaba, adi, satın alınır, alçak ... zevkin reddi, bayağı olana tamamen kapalı, artırılmış, inceltilmiş, tarafsız, karşılıksız, seçkin zevkleerden memnun olabilenleerinin üstünlüğünün teyit edilmesini belirtmektedir” (Bourdieu, 2002, s. 7).

“Bir inşaat işçisinde de dövme var artık. Silah yaptırmayı tercih etmiş olabilir başka bir şey yerine... Çünkü onların hayal dünyaları, hayal güçleeri, düşünebildikleer şeyleer, her zaman onlar için bir aşkın yanında dehşet de vardır. Hep bir kan vardır... Bir kurt yaptırıyor saldırırken; silah yaptırıyor... Bir güç sembolü. Özgüven eksikliği bana göre ve özgüven eksikliğini de onunla tamamlıyor...” (G1, Kadın, 26).

Dolayısıyla tüketim, toplumsal statüye yönelik sembolik anlamın üretilmesiyle iç içedir. Dövme, gerek seçilen motif, gerek yapıldığı yer temelinde, tüketimin çok farklı çeşitliliği barındıran bir beden pratiğidir. Bu çeşitlilik içinde dövme, statüye ve sınıfa ilişkin, sembolik bir işaret olarak ele alınmaktadır. Başka bir ifadeyle dövme yaptıran bireyler arasında sınıfa ve/veya statüye ilişkin bir değerlendirme ortaya çıkmaktadır (Fenske, 2007, s. 68). Öyle ki “avam ve zevksiz dövme, avam ve zevksiz benliğin bir ifadesi olmaktadır” (Fenske, 2007, s. 55). Bu bağlamda, açık bir biçimde görülebilmektedir ki, dövmenin farklı tüketim örüntüleri, bireylerin hem kendilerini hem de diğerlerini belirli bir sosyal statüde ve sınıfta konumlandırmalarına aracılık etmektedir ve bu bağlamda önemli bir veridir.

“...hapishanedeki en kıro, en cahil adam da yaptırıyor, tutup askerde iğneyle yapılan dövmeler var, bu da cahilliğin bir göstergesi zaten... hapishane dövmesi diye bir şey var. Hapishanede daha *güçlü* durmak için, seni ezmeleri için. Çok saçma ama orada kültür o. *Kendi dövmesiyle ilgili olarak* - alınımın ortasına, suratıma, kulaklarıma yaptırdığım bir şey değil, saçma bir şey değil, o kadar salak değil. Belli bir kültürün üzerindiyim, tutup dediğim gibi şuraya bir ayıcık, kalp malp bir şey yaptırmam” (G11, Erkek, 27).

Bourdieu’cu (2002) bir perspektiften bakıldığında, bedene yönelik olarak verilen kararların niteliği, beden üzerinde gerçekleştirilen her türlü biçimsel organizasyon ve jest, mimik ve hareketler aracılığıyla bedene kazandırılan duruş, hem bireylerin yer aldıkları toplumsal sınıf sisteminin özelliklerini barındırmakta hem de bireylerin, diğerlerini sınıfsal olarak konumlandırmalarına, değerlendirmelerine ve yargılamalarına aracılık etmektedir. Bourdieu’nun da ifade ettiği gibi; “zevk sınıflandırır ve o aynı zamanda, sınıflandıranı da sınıflandırır... sınıflandırılmış toplumsal özneler, güzel ve çirkin, seçkin ve bayağı olan arasında yaptıkları ayrımlarla kendilerini farklılaştırmaktadırlar...” (Bourdieu, 2002, s. 6). Buradan hareketle dövmenin nasıl yapıldığına ve dövme olarak bedene işlenen motifin ne olduğuna bağlı olarak ortaya çıkan bir sınıflandırma söz konusudur. Dövmeye yönelik zevk ve tercihler, dövmeli bedenler arasındaki sınıfsal bir hiyerarşinin doğmasına aracılık etmektedir. Görüşmecilerden birinin ileri sürdüğü, “*İnsanların, dövmelerini hayattaki statüleri ve duruşlarıyla ilgili olarak yaptırdıklarını düşünüyorum...*” (G13, Erkek, 36) ifadesi, sosyal statüye ilişkin olarak dövmeye atfedilen anlamı ve onun toplumsal alanda statüye dayalı tabakalaşmadaki rolünü ortaya koymaktadır.

Beden, diğerlerine yönelik öncelikli bir görüntü ve mesajlar bütünü sağlamaktadır. Bu bağlamda, meslek ve ilgi alanlarına yönelik etkileşimsel bir zeminin de temelini oluşturmaktadır. Örneğin; Ian (2009, s. 12), sportif faaliyetlerde bulunan bir kimsenin sadece “sahadaki” performansı ile değil; ayrıca belirli spor dalları ile ilintili olan belirli beden hareketleri (örn. basketbol oyuncusunun öne eğik, kollarının aşağıya uzanarak yürümesi) ve teknikleriyle de sporla olan ilişkisi ile ilgili mesajları karşı tarafa ilettiğini ifade etmektedir.

Eğer bireylerin sahip oldukları meslek ya da yaşamlarını sürdürmelerinde aracılık eden bir iş, toplumsal bir statü göstergesi olarak değerlendirilirse, dövme, söz konusu statünün göstergesi olduğu da ifade edilmelidir. Bu bağlamda dövme hem bireysel zevklerin hem de bir meslek grubunun ifadesi olabilmektedir. Müzisyen olan görüşmecilerden birinin ifade ettiği gibi;

“Müzik benim hayatımın en büyük parçası olduğu için sol omzuma gitar dövmesi yaptırdım. Bir de bir yandan, beni hiç tanımayan bir insan bile koluma bakıp gitarımı gördüğü zaman benim müzikle ilgilenen bir insan olduğumu anlıyor. O da benim için önemli. Yani şeyi sağlıyor; her daim insanların benim müzikle ilgilenen biri olduğumu görmelerini sağlıyor” (G16, Kadın, 26).

Söz konusu görüşmeci için dövmesi, sanatla ilgilenen bir kişi olduğunun bir göstergesi olduğundan önemli görünmektedir. Sanatın her hangi bir dalı, özel bir yetenek gerektiren bir uğraştır ve doğal olarak bu alan, herkese eşit derecede açık değildir. Weber’e göre (1946, s. 191) sanatın her hangi bir dalı ile olan uğraş ya da ilgi, kendi içinde de ayrılmakta ve ağır fiziksel çaba ile bağlantılı sanatsal işler alçaltıcı olarak değerlendirilmektedir. Örneğin; tozlu önlüğüyle çalışan bir heykel tıraşın karşısında salon benzeri stüdyosundaki ressam ve/veya müzikal uğraşlar statü grubu için daha kabul edilebilirdir (Weber, 1946, s. 191). Bu perspektiften değerlendirildiğinde, bir müzik uğraşının ifade ediliyor olması, söz konusu görüşmecinin sosyal statü kapsamında kendini tanımlaması için ayrıca önemli görünmektedir. Bu bağlamda, söz konusu görüşmecinin müzisyen kimliğini dövmesi aracılığıyla vurgulaması, aslında söz konusu alana giriş için gerekli olan yeteneğe sahip olduğunun açığa çıkarılması anlamını taşımakta ve kültürel ayrıcalığının da ifadesi olmaktadır.

SONUÇ

Beden, birey ve toplum, birey ve kamusal olan arasındaki bir arayüze benzetilebilir. Salt biyolojik olarak canlı bir organizmaya indirgenemeyecek olan beden bugün, aynı zamanda toplumsalın merkezinde yer alarak, toplumsal iletişim ve etkileşim içinde büyük bir öneme sahiptir. Dolayısıyla, hem bireyin kendini diğerlerine sunmasının, kendini ifade etmesinin hem de bireysel bir kimlik ve benlik inşa etmesinin, bunu sürdürülebilir kılmasının ve değiştirip dönüştürülebilmesinin zeminini teşkil etmektedir. Bu bağlamda ele alındığında, beden modifikasyonları, söz edilen arayüz üzerinde yapılan düzenlemelerin oldukça önemli bir yönünü oluşturmaktadır.

Beden modifikasyonları, giyilen kıyafetleri, saç şekillerini, estetik müdahaleleri, vücut kası geliştirmeyi, piercing ve dövme gibi pratikleri içeren oldukça geniş kapsamda ele alınabilecek pratiklere işaret eden şemsiye bir kavramdır. Dövme pratiği, belirli bir yaşı, toplumsal cinsiyeti ve toplumsal statüyü aşan yaygın kullanımıyla birlikte, beden modifikasyonları arasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Aynı zamanda bir beden modifikasyonu pratiği olarak dövme, deri üzerine işlenen kalıcı bir işaret ve uygulama aşamasında ve sonrasında bireye acı vermesiyle, diğer kültürel tüketim ürünlerinden köklü bir biçimde ayrılmaktadır. Bu durum, her şeyden önce tüketim kültürünün haz odaklı doğasıyla çelişen bir özellik göstermektedir. Dövme pratiğinin bütün bu nitelikleri, onun tüketimi altında yatan motivasyonların ve bireylerin dövmeyi tüketirken ürettikleri anlamların araştırılıp aydınlatılmasını (daha cazip hâle getirmektedir) gerekli kılmaktadır.

Her şeyden önce dövmelerin bugün, pazar içinde bir ekonomisi vardır. Başka bir ifadeyle dövme, piyasa koşulları içinde alınıp satılan ve dolayısıyla bir ekonomik mübadeleye sahip tüketim ürünüdür. Bu bağlamda, dövme pratiği için oluşturulmuş bir pazar söz konusudur ve tüketim kültürünün kendini yeniden ürettiği yazılı ya da görsel basın aracılığıyla tüketiciler bu pazara davet edilmektedir. Dolayısıyla dövme bugün, tüketimi yalnızca marjinal gruplarla sınırlı bir ürün değil; her sınıf, toplumsal cinsiyet ve yaştan bireyin başvurabildiği bir pratiktir. Sinema yıldızları, sporcular, sanatçılar arasında artan dövme pratiği, onun yaygınlaşmasını ve bir pazar alanına sahip olmasını sağlamış; bir yönüyle de dövmeye yönelik toplumsal algının, “normalleşmesi” yönünde şekillenmesine neden olmuştur. Kısaca, her ne kadar Batı toplumlarına girişiyle birlikte, daha ziyade toplumun marjinal kesimleri

tarafından tüketilen altkültürel bir pratik olsa da ilerleyen zamanla birlikte, hem ekonomik pazara eklenmiş hem de tüketimi büyük bir yaygınlık kazanmıştır. Başka bir ifadeyle dövme artık, suçlular, denizciler ve özellikle Batı için geçerli olan, ordu mensuplarının anaakım toplumdaki farklı olan deneyimlerinin sembolik taşıyıcısı olmaktan ziyade; daha geniş bir toplumsal alan içerisinde uygulanan ve bu genişlemeyle birlikte anlam haritasını da büyüten bir beden pratiğidir.

Bugün dövme pratiğinin tüketimi, çok çeşitli nedenlere ve motivasyonlara bağlıdır. Bu çalışma, dövmenin tüketiminin popüler kültürel örüntüleri üzerine odaklanmakta ve bireylerin bugünün tüketim toplumunun itici güçleri içerisinde dövmelerini nerede konumlandıklarını, hangi amaçlarla dövme yaptırdıklarını, onlara yükledikleri anlamların ve bütün bunların daha geniş toplumsal yapı içerisinde yansımalarının neler olduklarının sosyolojik tartışmasına dayanmaktadır. Bu bağlamda dövme bugün, hem bireylerin kendilerine yönelik bir referans kaynağı hem de kamusal alanda kendilerini ifade etmelerinin alternatif bir biçimini oluşturmaktadır. Beden üzerinde karşılığını bulan bu ifade biçimi, dövmenin bugünkü anaakım tüketim örüntüleri içerisinde bireyler için oldukça cazip ve çekici görünmektedir çünkü oldukça güçlü bir biçimde atfedilen bir estetik özellik söz konusudur. Yani dövmenin, daha estetik bir beden deneyimi vaat etmesi, artan tüketim yoğunluğunun nedenleri arasında sıralanabilir.

Bununla birlikte dövmenin uzun geçmişinden bugüne olan yolculuğu göz önünde bulundurulduğunda, geçmişte bireysel kimliklerle çok fazla ilişki içinde olmadığı, bundan ziyade; kabileye üyelik, bir topluluğa kabulün işareti, yaş kutlaması gibi, belirli toplumsal işaretler barındıran kolektif kültürel bir özellik taşıdığı ifade edilebilir. Hatta, dövmenin, bireysel bir seçim ve işareten çok kültürel bir zorunluluk ve damga olduğu ileri sürülebilir. Bugün dövme, her ne kadar tüketim kültürünün kendine mâl ettiği ve ekonomik olarak takas edilebilir bir değer hâlini almış olsa da, yalnızca söz konusu bu piyasa ilişkisi içerisinde ele alınamaz. Bununla birlikte dövme, bireyselleşmenin giderek kendini yoğun olarak hissettirdiği bir toplumsal formasyonda, bireyin kendini tanımlamasının, konumlandırmasının ve kendini kamusal alanda diğerlerine sunmasının önemli bir aracıdır. Bu bağlamda dövme, beden kamusallığı kapsamında değerlendirildiğinde, toplumsal etkileşimlerin çeşitli yönlerinin merkezinde yer almaktadır. Dövme, bir iletişim ve etkileşim aracı olarak ele alındığında, tüketiminin çok çeşitli nedenlere dayandığı dikkat çekmektedir. Dövmenin anaakım tüketim görünümleri arasında bireyin kendi bedeniyle kurduğu aidiyet ilişkisi ön

plana çıkmaktadır. Bu bağlamda, dövmenin aracılık ettiği aidiyetin bir dış gruba olmaktan çok bireyin kendisine yönelik olması ve buradan hareketle dövmenin, beden üzerindeki bireysel kontrol ve inisiyatifin bir ifadesi olduğu dikkat çekicidir. Ancak bununla birlikte dövme, bir dış gruba girişin ve dahil olmanın sembolik kodu değilse de; bireyin kendini konumlandığı ve tanımladığı alternatif bir yaşam tarzının bir ifadesidir. Bu bağlamda bireyin üzerinden kendi kimliğini inşa ettiği yaşam dünyasının bedensel izdüşümü olmasından dolayı dövme, bireysel benliğe de pek çok yönden eklemlenmiştir. Bu nedenle dövme, bireysel bir kimliğin sürekli oluş süreci içinde birey için, özgün ve farklı bir benlik inşa etmenin bedensel aracını temsil etmektedir. Dövme, günümüzün öne çıkan değerlerinden biri hâlini almış olan farklı olma idealine hizmet eden bir araçtır. Zira bireyler, hem dövmeli bir bedene sahip olma üzerinden farklılıklarını ilân ederken, aynı zamanda da dövmeli olan diğer bedenlerden de ayrışma eğilimi göstermektedirler. Bu durum, farklı olma ve benzer diğerlerinden ayrışma arzusunun, günümüz toplumundaki ağırlığını ve yoğunluğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Söz konusu çalışmanın amacı, hem dövmeye yönelik sosyolojik bir bakış açısı sunmak hem de dövme üzerinden bir beden okuması yapmaktır. Başka bir ifadeyle odak, dövmenin antropolojisini yapmaktan ziyade dövmenin daha geniş toplumsal yapı içerisindeki çeşitli etkileşim örüntülerinin neresinde olduğu ve dövmenin, gündelik yaşamda ortaya çıkan bireyler arası toplumsal iletişimlerdeki rolü üzerinedir. Bu bağlamda, bedenin bireysel yönüyle birlikte kamusal da önem kazanmaktadır. Gündelik yaşam içinde süregiden etkileşimlerde etkin bir araç olan ve bireysel anlamların üretilmesinin yanında diğerlerinin bakışına da açık olması nedeniyle beden üzerine işlenen dövme, toplum ve bireysel beden arasındaki ilişkinin analizi için önemli bir veridir. Söz konusu çalışmada da ortaya konulduğu gibi dövme, birey – yapı arasındaki etkileşimin merkezinde yer almaktadır. Bu bağlamda dövme, bedene yönelik olarak toplumsal olarak belirlenmiş normlarla sürekli bir çatışma halindedir. Bu çatışma, yapının birey üzerindeki nihai egemenliğine işaret etmemekte; bundan ziyade ve buna ek olarak bireyin, bedeni üzerindeki düzenleyici etkinin şiddetini en aza indirgeyecek, gündelik etkileşimlerini sekteye uğratmayacak ve kendini çoklu ilişkisellikler içerisinde ifade edebilecek alanlar yaratabildiği iki yönlü bir etkileşimi gözler önüne sermektedir. Bu noktada dövmenin görünür olması ya da diğerlerinin görüşüne kapatılmasını içeren, beden üzerinde uygulanan bir görünürlük stratejisi önem kazanmakta ve söz konusu strateji, bireysel ve kamusal beden arasındaki hassas ve incelikli dengeyi sağlamak üzere bireyler tarafından harekete geçirilmektedir. Geleneksel değerlerin gündelik yaşamda ve

dolayısıyla bireylerin yaşam dünyalarında kendisini hissettirdiği Türkiye’de, beden modifikasyonu olarak dövmenin görünür olması ya da gizlenmesi ayrıca önemli görünmektedir. Zira dövmeli bireyler, dövmelerinden dolayı potansiyel bir ötekileştirilme deneyimiyle yüz yüzedirler. Bu bağlamda görünürlük stratejisi, bireysel bedensel bir taktik olarak söz konusu potansiyel ötekileştirilmenin önlenmesine yönelik olarak hizmet etmektedir.

Her inanç, her yaşam biçimi, her tanımlama, aslında bireysel olarak deyimlenmektedir ve bu deneyimler her hangi bir yanlışa ya da doğruya değil, başka bir bireysel deneyimin yorumuna işaret etmektedir. Çalışmanın konusunu oluşturan, bir beden modifikasyonu ve kültürel tüketim metini olarak dövmeler de tam bu bireysel yorumlamanın ve deneyimlerin merkezinde yer almaktadır. Çalışmanın verileri göstermektedir ki dövme pratiği, sabit ve çizgisel bir anlam çerçevesinde hareket etmemektedir. Bazı bireyler için dövme, ideolojik bir konumlanışa işaret ederken (kendini bağınaz olarak tanımladığı kişilerden ayırma gibi), bazıları için sevdiklerine yönelik bir bağlılığın işareti olmaktadır. Benzer biçimde kimileri, bireysel inançlarının ifadesi için dövme yaptırırken; kimileri, bireysel özgürlüğünü ilan etmek için yaptırmaktadır. Bununla birlikte dövme bazen, bireyin yorumlamasına bağlı olarak, birden fazla anlamın taşıyıcısı olabilmektedir. Yani, anlamın kesinliğinden ziyade çokluğu dikkat çekmektedir. Dövmenin, bireyin toplumsal alandaki, bedeninin aracılık ettiği sessiz ifadeleri olduğu ileri sürülebilir. Söz konusu ifade sessiz ancak uçucu değildir. Bu bağlamda dövme, gelir geçer olmaktan çok kalıcı bir anlam arayışına yanıt veren bir beden modifikasyonudur. Elbette ki bu durum, beden üzerine yapılan her dövmenin anlam yüklü ve bireyin yaşam dünyasında belirli bir noktaya ya da noktalara işaret ettiği anlamına gelmemektedir. Ancak bir beden modifikasyonu olarak dövmenin bireysel deneyiminin, ifadeden ve anlamdan yoksun bir pratik olarak ele alınamayacağı gerçeğini ortaya koymaktadır. Dövme, anlamı hem bireyin kendisine hem de diğerlerinin ona attığı niteliğe göre değişen bir sembolik bir ifadedir. Dolayısıyla dövmenin kamusal alandaki anlamı doğrusal değildir. Bireysel olarak üretilen anlam kimi zaman tahmin edilmesi güç ve kaygan olabilmektedir; bu nedenle hem içeriden; yani bireyin kendisinin, hem de dışarıdan bakışın dövmeye yüklediği anlam birbirleriyle örtüşmeyebilmektedir.

Bu çalışma, daha önce de ifade edildiği gibi, büyük oranda anaakım dövme pratiği üzerine odaklanmaktadır. Dolayısıyla, anaakım olmayan dövme pratiklerinin de araştırılıp incelenmesi, bir beden modifikasyonu olarak dövme üzerinden üretilen anlam çeşitliliğini ve

bunların daha geniş toplumsal yapı üzerindeki iz düşümlerinin ortaya çıkarılması açısından önem taşımaktadır. Söz konusu çalışma, Türkiye’de izine oldukça az rastlanır olan beden modifikasyonlarına yönelik sosyolojik araştırmalara katkı sunmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda çalışma, ayrıca, dövme ile birlikte diğer çeşitli beden pratiklerine yönelik farklı sosyolojik ve disiplinlerarası araştırmaların da önünün açılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Abinnet, R., Culture And Identity, Sage Publications, London, 2004.
- Adams, J., Marked Difference: Tattooing and its Association with Deviance in the United States, *Deviant Behavior*, Vol. 30, No. 3, 2009, pp. 266 – 292.
- Adorno W., T.; Horkheimer, M., Aydınlanmanın Diyalektiği, çev., Ülner N.; Karadoğan E., Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Aldridge, A., Consumption, Blackwell Publishing, Oxford, 2003.
- Arık, B., Raymond Williams, Çoban B. (Ed.), Kadife Karanlık II, Su Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 117 – 139.
- Arnould, E., Consumer Culture Theory: Retrospect and Prospect, *European Advances in Consumer Research*, Vol. 7, 2006, s. 605 – 607.
- Atkinson, M.; Young, K., Flesh Journeys: neo primitives and the contemporary rediscovery of radical body modification, *Deviant Behavior*, Vol. 22, No. 2, 2001, pp. 117 – 146.
- Bamberg, M.; De Fina, A.; Schiffrin, D., Discourse and Identity Construction, S. J. Schwartz; K. Luyckx; V. L. Vignoles (Ed.), *Handbook of Identity Theory and Research*, Springer Publication, New York, 2011, s. 177 – 199.
- Barker, C., Cultural Studies: Theory and Practice, Sage Publications, London, 2008.
- Barrett, T., Modernism And Postmodernism: An Overview With Art Examples, *Art Education: Content and Practice in a Postmodern Era*, J. Hutchens; M. Suggs (Ed.), National Art Education Association, Washington, 1997, s. 17 – 30.
- Bates, Ü. Ü.; Denmark, F. L.; Held, V.; Helly, D. O.; Hune, S.; Mascia – Lees, F. E.; Pomeroy, S. B.; Somerville, C. M.; Women's Realities, Women's Choices: An Introduction to Women's Studies, Oxford University Press, New York, 2005.
- Baudrillard, J., Simülakrlar ve Simülasyon, O. Adanır (çev.), Doğubatu Yayınları, Ankara, 2008.
- Bauman, Z., Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup, çev. P. Sıral, Habitus Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Bauman, Z., Modernite, Postmodernite ve Etik, A. Yıldız (çev.), *Doğu Batı*, Sayı: 19, 2011, s. 53 – 67.
- Bauman, Z., Bireyselleşmiş Toplum, çev. Y. Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Bauman, Z., Küreselleşme, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 1999.

- Bell, S., Tattooed: A Participant Observer's Exploration of Meaning, *Journal of American Culture*, Vol. 22, No. 2, s. 53 – 58.
- Bennett, A., *Culture and Everyday Life*, Sage Publications, London, 2005.
- Berger, P. L.; Luckmann, T., *The Social Construction of Reality*, Penguin Books, London, 1966.
- Bernasconi, R., Othering, F. Halsall; J. Jansen; S. Murphy (Ed.), *Critical Communities and Aesthetic Practices*, Springer, London, 2012, s. 151 – 161.
- Berthelot, J. M., Sociological Discourse and the Body, M. Featherstone; M. Hepworth; B. S. Turner (Ed.), *The Body: Social Process and Cultural Theory*, Sage Publications, London, 1999, s. 390 – 405.
- Best, S.; Kellner, D., *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, M. Küçük (çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Bilgin, N., Sosyal Düşüncede Kent Kimliği, *İdealKent: Kent Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3, 2011, s. 20 – 47.
- Blackman, L., *The Body*, Berg Publishers, London, 2008.
- Blanchard, M., Post-Bourgeois Tattoo: Reflections on Skin Writing in Late Capitalist Societies, *Visual Anthropology Review*, Volume 7, Number 2, 1991, s. 11-21.
- Bocock, R., *Tüketim*, İ. Kutluk (çev.), Dost Kitabevi, Ankara, 1997.
- Bordo, S., *Unbearable Weight, Feminism, Western Culture, and The Body*, University of California Press, Berkeley, 1995.
- Bourdieu, P., *Distinction*, R. Nice (çev.), Harvard University Press, Cambridge, 2002.
- Bourdieu, P., *Masculine Domination*, R. Nice (çev.), Stanford University Press, Stanford, 2002.
- Bowman, P., *Deconstructing Popular Culture*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.
- Braithwaite, R.; Robillard, A.; Woodring, T.; Stephens, T.; Arriola, K. J., Tattooing and body piercing among adolescent detainees: Relationship to alcohol and other drug use, *Journal of Substance Abuse*, Vol. 13, 2001, s. 5 – 16.
- Brooks, T. L.; Woods, E. R.; Knight, J. R.; Shrier, L. A., Body Modification and Substance Use in Adolescents: Is There a Link?, *Journal of Adolescent Health*, Vol. 32, 2003, s. 44 – 49.
- Brubaker, R.; Cooper, F., Beyond "identity", *Theory and Society*, Vol. 29, 2000, s. 1 – 47.
- Burke, P., *Kültür Tarihi*, M. Tunçay (çev.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.
- Cardasis, W.; Huth-Bocks, A.; Silk, K. R.; Tattoos and antisocial personality disorder,

- Personality and Mental Health*, Vol. 2, 2008, s. 171 – 182.
- Carr, C. L., Tomboy Resistance And Conformity: Agency in Social Psychological Gender Theory, *Gender & Society*, Vol: 12, No: 5, 1998, s. 528 – 553.
- Chaney, D., Yaşam Tarzları, İ. Kutluk (çev.), Dost Kitabevi, Ankara, 1999.
- Chen, S.; Boucher, H.; Kraus, M. W., The Relational Self, S. J. Schwartz; K. Luyckx; V. L. Vignoles (Ed.), *Handbook of Identity Theory and Research*, Springer Publication, New York, 2011, s. 149 – 177.
- Clarke, J., The Creation of Style, S. Hall; T. Jefferson (Ed.), *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*, Routledge, Taylor & Francis, London, 2006, s. 147 – 162.
- Clarke, J.; Hall, S.; Jefferson, T.; Roberts, B., Subcultures, Cultures And Class, S. Hall; T. Jefferson (Ed.), *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*, Routledge, Taylor & Francis, London, 2006, s. 3 – 60.
- Corbin, A.; Courtine, J. J.; Vigarello, G., Bedenin Tarihine Özsöz, A. Corbin; J. J. Courtine; G. Vigarello (Ed.), *Bedenin Tarihi 1: Rönesans'dan Aydınlanma'ya*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 7 – 13.
- Crane, D., Moda ve Gündemleri, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Cregan, K., The Sociology Of The Body, Sage Publications, London, 2006.
- Crotty, M., The Foundations of Social Research: Meaning And Perspectives in The Research Process, Sage Publications, London, 2010.
- Csikszentmihalyi, M., The Evolving Self, HarperPerennial Publishing, New York, 1994.
- Çabuklu, Y., Toplumsalın Sınırında Beden, Kanat Yayınları, İstanbul, 2004.
- Çevik, N. K., (2013, 21 Ekim), *Anadolu'nun Bazı Yörelerinde Dövme Adeti ve Adetin Çağdaş Yaşamdaki Yeri*, <http://www.folklor.org.tr/Lists/Posts/Post.aspx?ID=21> adresinden erişilmiştir.
- Davis, K., A Dubious Equality: Men, Women, and Cosmetic Surgery, C. Malacrida; J. Low (Ed.), *Sociology of the Body*, Oxford University Press, Canada, 2008, s. 321 – 325.
- De Certeau, M., Gündelik Hayatın Keşfi – I, L. A. Özcan (çev.), Dost Kitabevi, Ankara, 2008.
- DeMello, M., 'Not Just For Bikers Anymore': Popular Representations of American Tattooing, *The Journal of Popular Culture*, Vol. 29, No. 3, 1995, s. 37 – 52.
- DeMello, M., Bodies of Inscription: A Cultural History of the Modern Tattoo Community, Duke University Press, Durham, 2007.

- Denzin, N; Lincoln, Y., Introduction: Entering the Field of Qualitative Research, N. K. Denzin; Y. S. Lincoln (Ed.), *The Landscape of Qualitative Research*, Sage Publications, London, 1998, s. 1 – 35.
- Deschesnes, M; Fines, P.; Demers, S., Are tattooing and body piercing indicators of risk-taking behaviours among high school students?, *Journal of Adolescence*, Vol. 29, 2006, s. 379 – 393.
- Dousti, M.; Asadi, H.; Jafary, F., Study of the Motivations for getting tattooed in student athletes in Iran Case study: University of Mazandaran, *International Journal of Sport Studies*. Vol., 2, No. 8, 2012, s 409 – 413.
- Drummond, N., Men's Bodies: Listening to the Voices of Young Gay Men, *Men and Masculinities*, 2005, Vol. 7, No. 3, s. 270 – 290.
- During, S., *Cultural Studies: A Critical Introduction*, Routledge, London, 2005.
- Dying For Style: Iraqi Men Murdered for Clothing Choices, n. d., *Signature9*, 21. 10. 2014 tarihinde <http://www.signature9.com/mens-style/dying-for-style-iraqi-men-murdered-for-clothing-choices> adresinden ulaşılmıştır.
- Eder, K., A Theory of Collective Identity Making Sense of the Debate on a 'European Identity', *European Journal of Social Theory*, Vol. 12, No. 4, 2009, s. 427 – 447.
- Elliott, A.; Lemert, C., Yeni Bireycilik: Küreselleşmenin Duygusal Bedelleri, B. Kıcırcı (çev.), Sel Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Falk, P., *The Consuming Body*, Sage Publications, London, 1994.
- Featherstone, M., Body, image and affect in consumer culture, *Body & Society*, Vol: 16, No: 1, 2010, s. 193 – 221.
- Featherstone, M., Body Modification: An Introduction, M. Featherstone (Ed.), *Body Modification*, Sage Publications, London, 2005, s. 1 – 15.
- Featherstone, M., The Body in Consumer Culture, M. Featherstone; M. Hepworth; B. S. Turner (Ed.), *The Body: Social Process and Cultural Theory*, Sage Publications, London, 1999, s. 170 – 197.
- Fenske, M., Movement and Resistance: (Tattooed) Bodies and Performance, *Communication and Critical/Cultural Studies*, Vol. 4, No. 1, 2007, s. 51 – 73.
- Ferguson – Rayport, S.; Griffith, M., R.; Straus, W. E., The Psychiatric Significance of Tattoos, *The Psychiatric Quarterly*, Vol. 29, Issue 1-4, 1955, s. 112-131.
- Firmin, M. W.; Tse, L. M.; Foster, J.; Angelini, T., Christian Student Perceptions of Body Tattoos: A Qualitative Analysis, *Journal of Psychology and Christianity*, Vol. 27, No. 3, 2008, s. 195 – 204.

- Fisher, J. A., Tattooing the Body, Marking Culture, *Body & Society*, Vol. 8, No. 4, 2002, s. 91 – 107.
- Fiske, J., Popüler Kültürü Anlamak, S. İrvan (çev.), Ark Yayınları, Ankara, 1999.
- Fiske, J., Reading The Popular, Routledge, London, 2000.
- Foucault, M., Technologies Of The Self, L.H. Martin; H. Gutman; P. H. Hutton (Ed.), *Technologies Of The Self: A Seminar With Michel Foucault*, Tavistock Publications, London, 1988, s. 16 – 50.
- Foucault, M., Cinselliğin Tarihi, H. U. Tanrıöver (çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.
- Foucault, M., İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4, I. Ergüden (çev.), F. Keskin (yay. haz.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Foucault, M., Özne ve İktidar, Seçme Yazılar 2, I. Ergüden (çev.); O. Akınhay; F. Keskin (yay. haz.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Foucault, M., Benlik Teknolojileri, M. Foucault; H. Gutman; P. H. Hutton (edt.), Kendini Bilmek, G. Ç. Güven (çev.), Om Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 32 – 86.
- Fournier, S., Consumers and Their Brands: Developing Relationship Theory in Consumer Research, *Journal of Consumer Research*, Vol. 24, 1998, s. 343 – 373.
- Fowler, B., Reading Pierre Bourdieu's masculine domination: Notes towards an intersectional analysis of gender, culture and class, *Cultural Studies*, vol. 17, No. 3, 2003, s. 468 – 494.
- Frank, A. W., For A Sociology of the Body: An Analytical Review, M. Featherstone; M. Hepworth; B. S. Turner (Ed.), *The Body: Social Process and Cultural Theory*, Sage Publications, London, 1999, s. 36 – 103.
- Frisby, D., Georg Simmel, Routledge Publisher, London, 2002.
- Gans J., Herbert, Popüler Kültür ve Yüksek Kültür, E. O. İncirlioğlu (çev.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Gans, E., The Body Sacrificial, T. Siebers (Ed.), *The Body Aesthetic: From Fine Art to Body Modification*, The University of Michigan Press, Michigan, 2000, s. 159 – 179.
- Gelis, J., Beden, Kilise ve Kutsal, A. Corbin; J. J. Courtine; G. Vigarello (Ed.), *Bedenin Tarihi I: Rönesans'dan Aydınlanma'ya*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 17 – 73.
- Giddens, A., Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum, Ü. Tatlıcan (çev.), Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- Gill, R.; Hendwood, K.; McLean, C., Body Projects and the Regulation of Normative Masculinity, *Body & Society*, Vol. 11, No. 1, 2005, s. 37 – 62.

- Gittleston, N. L.; Wallfn, G. D. P., The Tattooed Male Patient, *British Journal of Psychiatry*, Vol. 122, 1973, s. 295 – 300.
- Glaser, B.; Strauss, A., The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research, AldineTransaction Publishers, New Brunswick, 2006.
- Goulding, C.; Follett, J.; Saren, M.; MacLaren, P., Process and Meaning in ‘Getting a Tattoo’, *Advances in Consumer Research*, Vol. 31, 2004, s. 279 – 284.
- Hall, S., The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities, *The Humanities as Social Technology*, Vol. 53, 1990, s. 11 – 23.
- Hardt, M.; Negri, A., Empire, Harvard University Press, Cambridge, 2001.
- Hawkes, D.; Senn, C. Y.; Thorn, C., Factors That Influence Attitudes Toward Women With Tattoos, *Sex Roles*, Vol. 50, Nos. 9/10, s. 593 – 604.
- Hazar, M., (2006, 12 Aralık), Mardin “Kızıltepe-Bozhöyük” Yöresinde Beden İşaretleri, http://turkoloji.cu.edu.tr/DILBILIM/mehmet_hazar_kiziltepe_beden.pdf adresinden erişilmiştir.
- Hebdige, D., Subculture: The Meaning of Style, Routledge, Taylor & Francis, London, 2002.
- Held, D.; McGrew, A.; Goldblatt, D.; Perraton, J., Rethinking Globalization, D. Held; A. McGrew (Ed.), *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate*, Polity Press, Cambridge, 2003, s. 67 – 75.
- Hesmondhalgh, D., The Cultural Industries, Sage Publications, London, 2008.
- Hollender, J. A.; Einwohner, R. L., Conceptualizing Resistance, *Sociological Forum*, Vol. 19, No. 4, 2004, s. 533 – 554.
- Honeyman, K., Following Suit: Men, Masculinity and Gendered Practices in the Clothing Trade in Leeds, England, 1890 – 1940, *Gender & History*, Vol. 14, No. 3, 2002, s. 426 – 446.
- Huyssen, A., After The Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism, Indiana University Press, Bloomington, 1986.
- Immergut, M., Manscaping: The Tangle of Nature, Culture, and Male Body Hair, L. J. Moore; M. Kosut (Ed.), *The Body Reader*, New York University Press, New York, 2010, s. 287 – 305.
- Işık, E. İ., Toplumsal Teoride Beden: Beden Tekniklerinden Şizo - Analize, *Toplumbilim*, Sayı 5, 2006, s. 39 – 51.
- Jefferson, T., Cultural Responses of the Teds, S. Hall; T. Jefferson (Ed.), *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*, Routledge, Taylor & Francis, London, 2006, s. 67 – 71.

- Johnson, F. J., Tattooing: Mind, Body And Spirit. The Inner Essence Of The Art, *Sociological Viewpoints*, Vol. 23, 2006, s. 45 – 61.
- Jones, C. B.; Butt, S.; Clayton, N., Body modification: Masculinity and tattooing in Santa Cruz, *University of Liverpool Department of Geography Research Report Series*, Vol: 4, 2004, s. 13 – 16.
- Jones, C. P., Stigma: Tattooing and Branding in Graeco – Roman Antiquity, *Journal of Roman Studies*, Vol. 77, 1987, s. 139 – 155.
- Joy, A.; Venkantesh, A., Postmodernism, feminism, and the body: The visible and the invisible in consumer research, *International Journal of Research in Marketing*, No: 11, 1994, s. 333 – 357.
- Kaiser, S. B.; Nagasawa, R. H.; Hutton, S. S., Fashion, Postmodernity and Personal Appearance: A Symbolic Interactionist Formulation, *Symbolic Interaction*, Vol. 14, No. 2, 1991, s. 165 – 185.
- Kale, N., Modernizm & Postmodernizm, *Doğu Batı*, Sayı: 19, 2011, s. 31 – 53.
- Karasar, N., Bilimsel Araştırma Yöntemi, Nobel Yayınları, Ankara, 1999.
- Keat, R., Scepticism, authority and the market, R. Keat; N. Whiteley; N. Abercrombie (Ed.), *The Authority of the Consumer*, Routledge, Taylor & Francis, London, 2005, s. 20 – 39.
- Kellner, D., Cultural Studies and Social Theory: A Critical Intervention, Ritzer G.; Smart B. (Ed.), *Handbook of Social Theory*, Sage Publications, London, 2003, s. 395 – 410.
- Kimmel, M., Masculinity as Homophobia: Fear, Shame, and Silence in the Construction of Gender Identity, T. F. Cohen (Ed.), *Men and Masculinity*, Wadsworth Publication, United States, 2001, s. 29 – 41.
- Klesse, C., ‘Modern Primitivism’: Non-mainstream Body Modification and Racialized Representation, C. Malacrida; J. Low (Ed.), *Sociology of the Body*, Oxford University Press, Canada, 2008, s. 308 – 314.
- Koch, R. J.; Roberts, E. A.; Amstrong, L. M.; Owen, C. D., Correlations Of Religious Belief And Practice With Collage Students’ Tattoo – Related Behavior, *Psychological Reports*, Vol. 94, 2004, s. 425 – 430.
- Koch, R. J.; Roberts, E. A., The Protestant Ethic And The Religious Tattoo, *The Social Science Journal*, Vol. 49, 2012, s. 210 – 213.
- Koch, R. J.; Roberts, E. A.; Amstrong, L. M.; Owen, C. D., Body art, deviance, and American college students, *The Social Science Journal*, Vol. 47, 2010, s. 151 – 161.
- Kosut, M., Extreme Bodies/Extreme Culture, L. J. Moore; M. Kosut (Ed.), *The Body Reader*, New York University Press, New York, 2010, s. 184 – 201.

- Kosut, M., An Ironic Fad: The Commodification and Consumption of Tattoos, *The Journal of Popular Culture*, Vol. 39, No. 6, 2006, s. 1035 – 1048.
- Kozma, C., Historical Review: Dwarfs in Ancient Egypt, *American Journal of Medical Genetics*, Vol. 140A, No. 4, 2006, s. 303 – 311.
- Lang, K.; Lang, E. G., Mass Society, Mass Culture, and Mass Communication: The Meaning of Mass, *International Journal of Communication* 3, 2009, s. 998 – 1024.
- Laumann, A. E.; Derick, A. J., Tattoos and body piercings in the United States: A national data set, *American Academy of Dermatology*, Vol. 55, No. 3, 2006, s. 413 – 421.
- Le Breton, D., Ten ve İz, İ. Yerguz (çev.), Sel Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Leavy, P.; Gnon, A.; Ross, S. L., Femininity, Masculinity, and Body Image Issues among College-Age Women: An In-Depth and Written Interview Study of the Mind-Body Dichotomy, *The Qualitative Report*, Vol: 14, No: 2, 2009, s. 261 – 292.
- Lee, R. L. M., Bauman, Liquid Modernity and Dilemmas of Development, *Thesis Eleven*, No. 83, 2005, s. 61 – 77.
- Lilja, M., Theorizing Resistance: Mapping, Concretism and Universalism The New Feminist Concepts of our Time?, *Resistance Studies Magazine*, Issue 1, 2009, s. 3 – 19.
- Longhurst, B.; Smith, G.; Bagnall, G.; Crawford, G.; Ogborn, M.; Baldwin, E.; McCracken, S., *Introducing Cultural Studies*, Pearson Longman, England, 2008.
- Lury, C., *Consumer Culture*, Polity Press, Cambridge, 2011.
- MacCannell, D.; MacCannell, J. F., Social Class in Postmodernity: *Simulacrum* or Return Of The Real, C. Rojek; B. S. Turner (Ed.), *Forget Baudrillard*, Routledge, Taylor & Francis, London, 2004, s. 124 – 146.
- Macdonald, D., A Theory of Mass Culture, B. Rosenberg; D. W. White (Ed.), *Mass Culture: The popular arts in America*, MacMillan, New York, 1957, s. 59 – 73.
- Mack, N.; Woodsong, C.; MacQueen, K.; Guest, G.; Namey, E., *Qualitative Research Methods: A Data Collector's Field Guide*, Family Health International, North Carolina, 2005.
- MacKendrick, K., Technoflesh, or “Didn't That Hurt?”, *Fashion Theory*, Vol. 2, Issue 1, 1998, s. 3 – 24.
- Maigret, E., *Medya ve İletişim Sosyolojisi*, H. Yücel (çev.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- Malacrida, C.; Low, J., Consumer Bodies, C. Malacrida; J. Low (Ed.), *Sociology of the Body*, Oxford University Press, Canada, 2008, s. 305 – 307.
- Martin, L. S.; Gavey, N., Women's Bodybuilding: Feminist Resistance and/or Femininity's Recuperation?, *Body & Society*, Vol: 2, No: 4, 1996, s. 45 – 57.

- Mattelart, A; Neveu, E., Kültürel İncelemelere Giriş, H. Dilli (çev.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Mayor, A., People Illustrated: In antiquity tattoos could beautify, shock, or humiliate, *Archaeology*, Vol. 52, No. 2, 1999, s. 54 – 57.
- Melucci, A., Challenging Codes: Collective action in the formation age, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Miller, J.; Glassner, B., The “inside” and the “outside”: finding realities in interviews, D. Silverman (Ed.), *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*, Sage Publications, London, 2004, s. 125 – 140.
- Mills, W., The Power Elite, Oxford University Press, New York, 2000.
- Mohangan, L., Creating ‘The Perfect Body’: A Variable Project, M. Featherstone (Ed.), *Body Modification*, Sage Publications, London, 2005, s. 267 – 290.
- Mukerji, C.; Schudson, M., Popular Culture, *Annual Review of Sociology*, Vol.12, 1986, s. 47 – 66.
- Mun, J. M.; Janigo, K. A.; Johnson, K. K. P., Tattoo and the Self, *Clothing and Textiles Research Journal*, Vol. 30, No. 2, 2012, s. 134 – 148.
- Müslüman Gençlere Din Bilgisi, n.d., T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı, 11. 06. 2013 tarihinde <http://www.diyamet.gov.tr/yayin/basiliyayin/yweboku.asp?sayfa=61&yid=2> adresinden ulaşılmıştır.
- Napolitano, V.; Pratten, D., Michel de Certeau: Ethnography and the challenge of plurality, *Social Anthropology*, vol. 15, No. 1, 2007, s. 1 – 12.
- Nazlı, A., Sosyolojik Bakışın Eşiğindeki Beden, *Toplumbilim*, Sayı 24, 2009, s. 61 – 68.
- Negrin, L., Appearance and Identity: Fashioning the Body in Postmodernity, Palgrave Macmillan, New York, 2008.
- O’Neill, J., Five Bodies, Sage Publications, London, 2004.
- Ochoa, G. L., Everyday Ways of Resistance and Cooperation: Mexican American Women Building Puentes with Immigrants, *Frontiers: A Journal of Women Studies*, Vol. 20, No. 1, 1999, s. 1 – 20.
- Oksanen, A.; Turtiainen, J., A Life Told in Ink: Tattoo Narratives and the Problem of the Self in Late Modern Society, *Auto/Biography*, Vol. 13, 2005, s. 111 – 130.
- Ortner, S. B., Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 37, No. 1, 1995, s. 173 – 193.
- Öncül, K., Kültürümüzde Dövme Geleneği, Kafkas Üniversitesi Türk Halkbilimi Uygulama

- ve Araştırma Merkezi Yayınları: 3, Kars, 2012.
- Pitts, V. L., 'Reclaiming' the Female Body: Embodied Identity Work, Resistance and the Grotesque, *Body & Society*, Vol: 4, No: 3, 1998, s. 67 – 84.
- Pitts, V., In *The Flesh: The Cultural Politics of Body Modification*, Palgrave Macmillan, New York, 2003.
- Post S., R., Relationship of Tattoos to Personality Disorders, *Journal of Criminal Law and Criminology*, Vol. 59, Issue 4, 1969, s. 516 – 524.
- Ricoeur, P., Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek, P. Rabinow; W. Sullivan (Der.), *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, T. Parla (çev.), Deniz Yayınları, İstanbul, 2008, s. 63 – 101.
- Ritter, M.; Frisby, D., The Philosophy of Fashion, in *Simmel on Culture*, D. Frisby; M. Featherstone (Ed.), Sage Publications, London, 1997.
- Ritzer, G., *Sociological Theory*, McGraw – Hill Publisher, New York, 2010.
- Ritzer, G.; Goodman, D.; Wiedenhof, W., *Theories of Consumption*, G. Ritzer; B. Smart (Ed.), *Handbook of Social Theory*, Sage Publications, London, 2003, s. 410 – 428.
- Roberts, T. A.; Ryan, S. A., Tattooing and High – Risk Behavior in Adolescent, *Pediatrics*, Vol. 110, No. 6, 2002, s. 1058 – 1063.
- Romanienko, L. A., *Body Piercing and Identity Construction: A Comparative Perspective – New York, New Orleans, Wrocław, Palgrave Macmillian, New York, 2011.*
- Rosenblatt, D., The Antisocial Skin: Structure, Resistance, and “Modern Primitive” Adornment in the United States, *Anthropology*, Vol. 12, No. 3, 1997, s. 287 – 334.
- Ruiz, A., *The Sprit of Ancient Egypt*, Algora Publishing, New York, 2001.
- Sanders, C. R.; Vail, D. A., *Customizing The Body: The Art and Culture of Tattooing*, Temple University Press, Philadelphia, 2008.
- Sandvoss, C., Popular Culture, Fans, and Globalization, B. S. Turner (Ed.), *The Routledge International Handbook of Globalization Studies*, Routledge, Taylor & Francis Publisher, New York, 2010, s. 395 – 412.
- Scheinfeld, N., Tattoos and religion, *Clinics in Dermatology*, Vol. 25, 2007, s. 362 – 366.
- Schildkrout, E., Inscribing The Body, *Annual Reviews Anthropology*, Vol. 33, 2004, s. 319 – 344.
- Schwarz, M. T., Native American Tattoos: Identity and Sprituality in Contemporary America, *Visual Anthropology*, No: 19, 2006, s. 223 – 254.
- Scott, J., *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Heaven, 1990.

- Shilling, C., *The Body in Culture, Technology & Society*, Sage Publications, London, 2005.
- Shilling, C., *The Body and Social Theory*, Sage Publications, London, 1993.
- Shilling, C., *The Body in Sociology*, C. Malacrida; J. Low (Ed.), *Sociology of the Body*, Oxford University Press, Canada, 2008.
- Siebers, T., Introduction: Defining the Body Aesthetic, T. Siebers (Ed.), *The Body Aesthetic: From Fine Art to Body Modification*, The University of Michigan Press, Michigan, 2000, s. 1 – 13.
- Silver, E.; Siver, S. R.; Siennick, S.; Farkas, G.; *Bodily Signs of Academic Success: An Empirical Examination of Tattoos and Grooming*, *Social Problems*, Vol. 58, Issue 4, 2011, s. 538 – 564.
- Simmel, G., *Bireysellik ve Kültür*, T. Birkan (çev.), Metis Yayınları, İstanbul, 2009.
- Simmel, G., *The Metropolis and Mental Life*, K. H. Wolff (Ed. & Trans.), *The Sociology of Georg Simmel*, Free Press, Glencoe, 1950, s. 409 – 427.
- Simmel, G., *Fashion*, *American Journal of Sociology*, Vol. 62, No. 6, 1957, s. 541 – 558.
- Simmel, G., *Modern Kültürde Çatışma*, T. Bora; N. Kalaycı; E. Gen (çev.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- Simon, J., W., *Ink with meaning: What we can learn from the tattoos of our ancestors*, *CNN: International Addition*, Eylül 26, 2014, 13. 10. 2014 tarihinde <http://edition.cnn.com/2014/09/22/living/what-we-can-learn-from-the-tattoos-of-our-ancestors/index.html> adresinden erişilmiştir. Ayrıca <http://www.webcitation.org/6TIJPBGAL> adresinden de erişilebilir.
- Smart, B., *Modernity, Postmodernity and the Present*, B. S. Turner (Ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Sage Publication, London, 1990, s. 14 – 31.
- Smith, P., *Kültürel Kuram*, S. Güzelsarı; İ. Gündoğdu (çev.), Babil Yayınları, İstanbul, 2007.
- Solomon, M. R.; Rabolt, N. J., *Consumer Behavior in Fashion*, Prentice Hall Publications, New Jersey, 2004.
- Sözen, E., *Söylem: Belirsizlik, Mücadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Sözleşmeli Astsubay Temini, n.d., *Kara Kuvvetleri Komutanlığı*, 11.06.2013 tarihinde <http://www.kkk.tsk.tr/PerTem/temin2/astsubay.htm> adresinden ulaşılmıştır.
- Sözleşmeli Er Temini, n.d., *Kara Kuvvetleri Komutanlığı*, 11.06.2013 tarihinde http://www.kkk.tsk.tr/PerTem/temin1/soz_er.htm adresinden ulaşılmıştır.
- Sözleşmeli Subay Temini, n.d., *Kara Kuvvetleri Komutanlığı*, 11.06.2013 tarihinde <http://www.kkk.tsk.tr/PerTem/temin1/subay.htm> adresinden ulaşılmıştır.

- Storey, J., *Cultural Theory and Popular Culture*, Longman, England, 2009.
- Storey, J., *Popüler Kültür Çalışmaları*, K. Karaşahin (çev.), Babil Yayınları, İstanbul, 2000.
- Strinati, D., *An Introduction to Theories of Popular Culture*, Routledge Publisher, London, 2004.
- Sweetman, P., *Modified Bodies: Texts, Projects and Process*, B. S. Turner (Ed.), *Routledge Handbook of Body Studies*, Routledge, London, 2012, s.347 – 362.
- Sweetman, P., *Anchoring the (Postmodern) Self? Body Modification, Fashion and Identity*, *Body & Society*, Vol. 5, No. 2 – 3, 1999, s. 51 – 76.
- Sweetman, P., *Only Skin Deep? Tattooing, Piercing and the Transgressive Body*, M. Aaron (Ed.), *The Body's Perilous Pleasures: Dangerous Desires and Contemporary Culture*, Edinburg University Press, Edinburg, 1999, s. 165 – 188.
- Synnott, A., *The Body Social: Symbolism, Self and Society*, Routledge, Taylor & Francis, London, 2002.
- Tansuğ, S., *Anadolu'da Süs ve Bakım*, E. G. Naskali; A. Koç (Ed.), *Beden Kitabı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 463 – 469.
- Tassie, G. J., *Identifying the Practice of Tattooing in Ancient Egypt and Nubia*, *Papers from the Institute of Archaeology*, Vol. 14, 2003, s. 85 – 101.
- Tattu, (2012a, 25 Nisan), <https://twitter.com/tattudotme/statuses/195110702426492928> adresinden erişilmiştir. Ayrıca <http://www.webcitation.org/6FQIOGdu4> adresinden de erişilebilir.
- Tattu, (2012b, 25 Nisan), <https://twitter.com/tattudotme/statuses/195108467135102976> adresinden erişilmiştir. Ayrıca <http://www.webcitation.org/6O0ICdpte> adresinden de erişilebilir.
- The Pew Research Centre. (2007). *How young people view their lives, futures and politics: A portrait of "generation next."*, 31. 12. 2013 tarihinde <http://www.people-press.org> adresinden ulaşılmıştır.
- Tijssen van Vucht, L., *Women between Modernity and Postmodernity*, B. S. Turner (Ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Sage Publication, London, 1990, s. 147 – 164.
- Tomlinson, J., *Globalization and Cultural Identity*, D. Held; A. McGrew (Ed.), *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate*, Polity Press, Cambridge, 2003, s. 269 – 278.
- Turner, B., *Regulating Bodies: Essays in medical sociology*, Routledge, Taylor & Francis Group, London, 2002.

- Turner, B., *The Body & Society: Explorations in Social Theory*, Sage Publications, London, 2008.
- Turner, B., *Tıbbî Güç ve Toplumsal Bilgi*, Ü. Tatlıcan (çev.), Sentez Yayıncılık, Bursa, 2011.
- Turner, B., Recent Developments in the Theory of the Body, M. Featherstone; M. Hepworth; B. S. Turner (Ed.), *The Body: Social Process and Cultural Theory*, Sage Publications, London, 1999, s. 1 – 36.
- Turner, B., The Possibility of Primitiveness: Towards a Sociology of Body Marks in Cool Societies, M. Featherstone (Ed.), *Body Modification*, Sage Publications, London, 2005, s. 29 – 51
- Urhan, V., Foucault, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- Uzman Erbaş Temini, n.d., *Kara Kuvvetleri Komutanlığı*, 11.06.2013 tarihinde http://www.kkk.tsk.tr/PerTem/temin1/Uzman_erbas.htm adresinden ulaşılmıştır.
- Vail, A. D., Tattoos are like potato chips ... you can't have just one: the process of becoming and being a collector, *Deviant Behavior: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 20, 1999, s. 253 – 273.
- Veblen, T., *The Theory of the Leisure Class*, M. Banta (Ed.), Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Veblen, T., *Aylak Sınıfın Teorisi*, Z. Gültekin; C. Atay (çev.), Babil Yayınları, İstanbul, 2005.
- Vigarello, G., *Temiz ve Kirli: Ortaçağ'dan Günümüze Vücut Bakımının Tarihi*, Z. İlkelen (çev.), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996.
- Vinthagen, S.; Johansson, A., Everyday Resistance: Exploration of a Concept and its Theories, *Resistance Studies Magazine*, No. 1, 2013, s. 1 – 46.
- Warde, A., Consumers, identity and belonging: reflections on some theses of Zygmunt Bauman, R. Keat; N. Whiteley; N. Abercrombie (Ed.), *The Authority of the Consumer*, Routledge, Taylor & Francis London, 2005, s. 53 – 69.
- Weber, M., *Economy and Society*, G. Roth; C. Wittich (Ed.), University of California Press, California, 1978.
- Weber, M., *From Max Weber: Essays in Sociology*, H. H. Gerth; C. W. Mills (çev. ve der.), Oxford University Press, New York, 1946.
- Weeks, J., The Value of Difference, J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Lawrence & Wishart, London, 1990, s. 88 – 101.
- Weitz, R., Women and Their Hair: Seeking Power through Resistance and Accommodation, C. Malacrida; J. Low (Ed.), *Sociology of the Body*, Oxford University Press, Canada, 2008, s. 314 – 321.

- Wellard, I., *Sport, Masculinities and the body*, Routledge, New York, 2009.
- Whiteley, N., High Art And The Hight Street: The ‘Commerce – And – Culture’ Debate, R. Keat; N. Whiteley; N. Abercrombie (Ed.), *The Authority of the Consumer*, Routledge, Taylor & Francis, London, 2005, s. 109 – 127.
- Willig, C., *Introducing Qualitative Research in Psychology*, Open University Press, Glasgow, 2008.
- Wohlrab, S.; Stahl, J.; Kappler, P. M., Modifying the body: Motivation for getting tattooed and pierced, *Body Image*, Vol. 4, 2007, s. 87 – 95.
- Wymann, C., Tattoo: a multifaceted medium of communication, *MedieKultur*, Vol. 49, 2010, s. 41 – 54.
- Yee, W.; Sidek, Y., Influence of Brand Loyalty on Consumer Sportswear, *International Journal of Economics and Management*, Vol. 2, No. 2, 2008, s. 221 – 236.
- Yumul, A., Ötekiliği Bedenlere Kaydetmek, K. Çayır; M. A. Ceyhan (Ed.), *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 89 – 96.
- Yücel, V., Hafıza Yeri – Kimlik Yeri, E. Işık; Y. Şentürk (Ed.), *Öznel, Durumlar ve Mekanlar*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 101 – 116.
- Zukin, S.; Maguire, J., Consumer and Consumption, *Annual Review of Sociology*, Vol. 30, 2004, s. 173 – 197.

EK 1 – GÖRÜŞMECİLERİN YAŞ, CİNSİYET ve MESLEĞE GÖRE DEMOGRAFİK DAĞILIMI

Görüşmeci	Yaş	Cinsiyet	Meslek
1	26	Kadın	Üniversite Öğrencisi
2	22	Erkek	Üniversite Öğrencisi
3	30	Erkek	Garson - Barmen
4	50	Kadın	İlkokul Öğretmeni
5	30	Erkek	Organizatör
6	30	Erkek	Reklamcı, Web Editörü
7	30	Kadın	Grafik Tasarımcısı
8	30	Erkek	Mağaza Müdürü
9	32	Kadın	Tiyatro Oyuncusu
10	35	Erkek	Dövmeci
11	27	Erkek	Müzişyen
12	31	Erkek	Oyuncu
13	36	Erkek	Oyuncu
14	28	Kadın	Oyuncu
15	27	Kadın	Reklam Yazarı
16	26	Kadın	Tiyatro Oyuncusu
17	38	Erkek	Turizmci
18	22	Kadın	Oyuncu
19	51	Erkek	Dövmeci
20	27	Erkek	Üniversite Öğrencisi
21	33	Erkek	Turizmci
22	34	Erkek	Spor Eğitmeni
23	22	Kadın	Hizmet Sektörü
24	24	Kadın	-
25	28	Kadın	Reklamcı
26	27	Erkek	-
27	37	Kadın	Memur
28	23	Erkek	Üniversite Öğrencisi
29	26	Erkek	Satış Danışmanı
30	20	Kadın	Üniversite Öğrencisi
31	37	Kadın	-
32	35	Kadın	Memur
33	25	Erkek	Berber
34	26	Erkek	İşsiz
35	38	Erkek	-
36	42	Erkek	-
37	27	Erkek	Üniversite Öğrencisi
38	38	Erkek	İşsiz
39	24	Erkek	-
40	34	Erkek	Dövmeci
41	24	Erkek	Satış Danışmanı
42	34	Kadın	Memur
43	38	Kadın	İşsiz
44	29	Erkek	Oyuncu
45	22	Erkek	Üniversite Öğrencisi
46	29	Erkek	İşsiz
47	41	Erkek	İşsiz
48	26	Erkek	İşsiz
49	19	Erkek	İşsiz
50	22	Erkek	İşsiz

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI : Cihan ERTAN

Doğum Tarihi ve Yeri : 09. 08. 1982 - Üsküdar

Medeni Durumu : Bekar

Eğitim Durumu

Mezun Olduğu Lise : Körfez Tüpraş 50. Yıl Lisesi, Kocaeli, 1999.

Lisans Diploması : Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Antalya, 2005.

Yüksek Lisans Diploması: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Antalya, 2008.

Tez Konusu : Türkiye’de Erkeklik İmgesi ve Eşcinsel Kimliği

Yabancı Dil / Diller : İngilizce

Bilimsel Faaliyetler

Desteklenen Projeler

"Yeniden Sosyalleşme ve Toplumsal Bütünleşme Süreçleri: Denetimli Serbestlik Altındaki Bireyler Örneği", TÜBİTAK Projesi, 114K569, Devam Ediyor

Ödüller ve Burslar

Ertan C, "TÜBİTAK Yurt Dışı Bilimsel Etkinliklere Katılma Desteği Programı, TÜBİTAK, Ağustos 2013

Katıldığı Bilimsel Kongre/Sempozyum ve Bilimsel Toplantılar

- Network: Youth and Participation Project, Workshop on Alternative Ways of Participation, “Tattoo as a resistance and its public reactions”, İstanbul, Şubat 2014
- Resistance. Subjects, Representations, Contexts: International and Interdisciplinary Conference, “Political Voice of Skin: Tattoo as an everyday practice”, Oldenburg, Kasım 2014
- Anadolu Üniversitesi Mimarlık ve Tasarım Fakültesi Moda Tasarım Bölümü Etkinlikleri Konferanslar Dizisi 3, “Beden ve Dövme Pratiği: Anlamın sembolik seyri”, Eskişehir, Aralık 2013
- The 11th ESA conference: Crisis, Critique and Change, “I Have a Tattoo, Do You Have One: The place and the meaning of tattoos within the popular culture as a body modification”, Torino, Ağustos 2013
- Ege University 13th International Cultural Studies Symposium, İzmir, Mayıs 2011
- The 10th ESA conference: Social Relations in Turbulent Times, “Underlying Factors

of Homophobia: The Attitudes of University Students towards Gay People”, Cenevre, Eylül 2011

- Migration, Islam and Masculinities International Conference, Oldenburg, Nisan 2007

Bilimsel Hakemlikler

Gender&Society, Dergide Hakemlik, Ağustos 2014.

Etkinlik Organizasyonu

Body and Masculinity in Globalizing World, Düzenleme Kurulu Üyesi, Antalya, TÜRKİYE, Ekim 2009

Davetli Kongre ve Sempozyum Görevleri

Network: Youth and Participation Project, Workshop on Alternative Ways of Participation, Davetli Konuşmacı, İstanbul, TÜRKİYE, 2014

Diğer Dergilerde Yayımlanan Makaleler

- Ertan C., "Siyasi Katılım, Tutum ve Davranışlarda Kadın ve Erkek Arasındaki Farklılıklar", Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi, vol.1, s.105-112, 2011
- Ertan C., "Homofobi - İnternet Gazetelerinde Okuyucu Yorumlarındaki Eşcinsellere Yönelik Tutumlar ve Söylemler", ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar, s.1-17, 2010
- Ertan C., "Hegemonic Masculinity And Homosexuality: Some Reflections On Turkey", ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar, s.1-11, 2008
- Ertan C., "Yeni Sosyal Hareketler Bağlamında Türkiye’de Eşcinsel Hareket", ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar, no.4, s.1-17, 2008

Kitap veya Kitaplarda Bölümler

- Ertan C., "Sınırları Genişleyen Aile: Aynı Cinsiyetten Birliktelikler ve Evlilikler", Değişen Toplumda Değişen Aile: Sosyolojik Tartışmalar, Adak N., Ed., Siyasal Yayınevi, Ankara, ss.247-259, 2012
- Ertan C., "Medyada Eşcinselliğe Ve Eşcinsellere İlişkin Söylem(Ler): Televizyon Dizisi '1 Kadın 1 Erkek' ve (Hegemonik) Erkek(Lik) Temsili", Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil, Erdoğan İ., Ed., Kalkedon Yayınları, İstanbul, ss.95-125, 2011
- Ertan C., "Cinsellik ve Cinsel İfade", Sosyal Problemler Sosyolojisi: Dünyadan ve Türkiye'den Örnekler, Adak N., Ed., Siyasal Yayınevi, Ankara, ss.163-182, 2009

Hakemli Kongre/Sempozyum Bildiri Kitaplarında Yer Alan Yayınlar

- Ertan C., "Kültürel Bir İfade Aracı Olarak Dövme ve Farklı Toplumsal Bağlamlardaki Görünümleri", VII. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Muğla, TÜRKİYE, 2-5 Ekim 2013, ss.189-201
- Ertan C., "Hegomonik Erkeklik ve Eşcinsellik", Uluslararası Homofobi Karşıt Buluşma, Ankara, TÜRKİYE, 17-20 Mayıs 2007, s.156-161

Diğer Yayınlar

- Ertan C., “Dövme Nereden Nereye”, Milliyet Pazar, 5 Ekim 2014, <http://www.milliyet.com.tr/dovme-nereden-nereye-pazar/haberdetay/05.10.2014/1950275/default.htm>

- Ertan C., “Öteki ve/veya madun olmanın toplumsal temelleri”, Kaos GL, sayı 129, Mart – Nisan 2013. <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=17266>

İş Deneyimi

- Projeler** : "Yeniden Sosyalleşme ve Toplumsal Bütünleşme Süreçleri: Denetimli Serbestlik Altındaki Bireyler Örneği", TÜBİTAK Projesi.
- Çalıştığı Kurumlar** : Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Araştırma Görevlisi (2005 – 2015)
- E-Posta** : cihanertan1@gmail.com