DOI: 10.22559/folklor.228

folklor/edebiyat, cilt:24, sayı:94, 2018/2

Kültürel Söylemlerin Biçimlendirme Yerlemi Olarak Beden ve Çağdaş Beden Modifikasyonlarının Fenomenolojik Boyutları

The Body as the Ground of Structuring Cultural Discourses and the Phenomenological Dimensions of Modern Body Modifications

Zehra Kaderli*

Özet

Beden insanın dünya ile kurduğu ilişkinin ve gerçeklik deneyiminin dolaysız yerlemi ve boyutudur. Bedenin safi bir organizma olmaktan öte bütüncül bir bedenleşme deneyimi olması onu söylemlerin üzerine kazınabileceği pasif bir nesne olmaktan çıkararak ona güçlü faillik kazandırır. İşte tam da bu faillik potansiyeli nedeniyle her türlü biçimlendirici söylem (bilimsel ya da kültürel, geleneksel ya da modern) kendini gerçekleştirmek ve doğallaştırmak için modifikasyon üzerinden bedenleşme eğilimi gösterir. Buna karşılık, kültür teorisi içindeki bazı yaklaşımlar çerçevesinde beden modifikasyonu, düalist kategoriler içinde, geleneksellik ve modernlik kriterleri açısından birbirinden ayrı ve farklı olarak değerlendirilmektedir. Beden modifikasyonlarının bu ayrıma göre karşılaştırılması, tıpkı Kartezyen düşüncenin akıl ve beden düalizminde olduğu gibi, orjinal ve dejenere, olumlu ve olumsuz, anlamlı ve anlamsız, kollektif ve bireysel gibi değer

* Yrd. Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, zkaderli@gmail.com

atfedici indirgemeler ortaya çıkarmaktadır. Bu indirgeyici yaklaşım açısından geleneksel beden modifikasyonları orjinallik taşırken, çağdaş modifikasyonlar postmodern bireyselliğin narsistik ve dejenere kendilik projeleri olarak eleştirilmektedir. Çağdaş beden modifikasyonlarının fenomenolojik değil; fakat köken merkezli ve sembolik kültürel yaklaşımlardan hareketle eleştirilmesi eğiliminin ve bu eğilimin ortaya çıkardığı problemlerin ele alındığı bu çalışmada, modifikasyon pratiklerinin neden fenomenolojik bir yaklaşım çerçevesinde ele alınması gerektiği tartışılmaktadır.

Anahtar sözcükler: *beden, beden modifikasyonu, modern ilkelcilik, siberpunk, fenomenoloji*

Abstract

The body is the immediate ground and dimension of the relationship and reality experience that human has with the world. The fact that the body is an experience of holistic embodiment beyond being a pure organism that brings it to a passive object for discursive construction, giving it a strong agency. Due to this potential of agency, discourses (scientific or cultural, traditional or modern) tend to be embodied through modification to realize and naturalize themselves. But, in some cultural approaches, body modification is evaluated antipathetically and differently in terms of the criteria of traditionality and modernity within the framework of the dualist categories. These dualistic categories impose the value-additive reductions such as original and degenerate, positive and negative, meaningful and meaningless, collective and individual, just like Cartesian mind and body dualism. In this reductive approaches, traditional modifications are interpreted as original, while contemporary modifications are criticized as narcissistic and degenerate self-projects of the postmodern individual. In this study, which focuses on the tendency to criticize contemporary body modifications from the point of origin-based and symbolic cultural approaches and the problems that this tendency emerges, it is discussed why modification practices should be considered within the framework of a phenomenological approach.

Keywords: *body, body modifications, modern primitivism, cyberpunk, phenomenology*

Giriş

Beden, insan yaşamının ve gerçeklik algısının en dolaysız yerlemi ve boyutu olmakla birlikte, özellikle 1980'lerden sonra hem bireysel ve sosyo-kültürel yaşantının asli bir yönü hem de bilimsel düşüncenin temel bir analiz kategorisi haline gelmiştir. Bedene gösterilen bu çağdaş ilgi insanlık tarihinde önce sembolik kültürün ortaya çıkmasıyla birlikte doğadan koparılan, ardından Aydınlanma düşüncesiyle aklın tahakkümü altına alınan ve günümüze gelirken teknoloji ile aşılan kanlı-canlı insan bedeninin henüz daha ne olduğu anlaşılamadan yitirilmiş olmasıyla ilgili insani farkındalığımızın bizleri rahatsız etmeye başladığı dönemdir. Rahatsızlığın adı "bedensizleşme"dir. İnsanlık tarihi içinde beden hiçbir zaman şu anda ortaya koyduğu görünürlükten daha görünür olmamıştır. Bununla birlikte beden, tarihin hiçbir aşamasında şu anda olduğu gibi safi bir yüzeyselliğe ve

sembolik değere sahip olmamıştır. Bu sembolik görünürlüğü içinde çağdaş zamanlarda beden, aklın yok saydığı, teknolojinin aştığı, kişiselliğin bir proje olarak modifiye ettiği ve tüketimin metalaştırdığı, bedensizleşmiş bir bedendir. Çağdaş beden, uygarlık sürecinin ve onun altında yatan sembolleştirme, ehlileştirme ve tahakküm altına alma mantığının en paha biçilemez eseridir (Kaderli, 2017: 9).

Bedene gösterilen çağdaş ilginin temelinde yatan faktör, insanlığın inşa edilmiş tarihi içinde zaten var olmayan bedenin, çağcıl yaşam koşulları içinde fazlaca görünür hale gelmesiyle, aslında bedenin bir nesne ya da yüzey değil fakat bütüncül bir bedenleşme deneyimi olduğunun farkedilmesidir. Nesne ve yüzey ya da kategori olarak beden, hem bilimsel hem kültürel söylemin tarihi içinde zaten vardır. Günümüzde farkına vardığımız ise, bir zamanlar bilişselliği, duyusallığı, duygusallığı ve kinesteziyi bütüncül ve ayrıştırılmamış boyutta bir bedenleşme deneyimi çerçevesinde yaşantılamamızı sağlayan varoluş modumuzun tüm bu bileşenlerinden ayrıştırılarak ve seçimli bir çabayla bir şeye indirgenmiş olmasıdır. Dolayısıyla günümüzde özellikle bilimsel düzlemde bedene gösterilen ilgi, bir yandan bu gerçekliğin farkındalığını, bir yandan da aslında fenomenolojik boyutunda her durumda bütüncül olarak deneyimlenen fakat bilimsel düşünce içinde parçalanmış ve ayrıştırılmış olan bedenleşmenin yeniden bütüncüllüğüne kavuşturulması çabasını ortaya koymaktadır.

Bedene gösterilen çağdaş bilimsel ilginin en önemli sonucu, bedenin ontolojik, epistemolojik ve fenomenolojik tarihinin verili bir gerçekliğin tarihi değil; fakat kültürel ve bilimsel söylemler ve gerçeklik rejimleri tarafından yapılandırılmış makus bir tarih olduğu gerçeğidir. En yalın ifadesi içinde bedenin tarihi, doğanın, dolaysız insani bedenleşme deneyiminin ve kadının söylemsel gerçeklik rejimleri doğrultusunda tahakküm altına alınması ve nesneleştirilmesi sürecidir. Doğanın, deneyimin ve bedenin sembolik düzlemde parçalanması, kategorize edilmesi ve adlandırılması olarak bu, insani evrim sürecinin adaptif, doğal ve kaçınılmaz bir sonucu değildir. Beden ve bedenleşme deneyiminin neliği ve nasıllığını açıklayan teorizasyon projesi bütünüyle sosyo-kültürel-bilimsel söylem, pratik ve kurumların etkileşimsel yapılandırmasının bir neticesidir.

Sembolik kültürün ortaya çıkmasından günümüze gelen süreçte bedenin başına gelenleri içeren tarihi, bu bağlamda kültürel ve bilimsel söylemlerin nasıl kendilerine uygun bedenler ürettiklerini ortaya koymaktadır. İnsanlık tarihinin bütünü açısından görülmesi gereken bu biçimlendirme, gündelik yaşantımız içinde bizler için nadiren sorun teşkil eder; çünkü, her söylemsel yapılandırmada olduğu gibi, söylemler bedenleri ve bedenleşme deneyimlerini hedef alan kültürel mekanizmalar üzerinden ve içinde kendilerini perdeler, doğallaştırır ve gerekçelendirir. Böylelikle kültür kendi doğasına içkin sembolleştirme mekanizması içinde uygun, normatif bedenler, deneyimler, bireyler ve pratikler üretir. Sosyal ve kollektif bir yaşamın idamesi için bu uygunlaştırma ve standardizasyonun gerekli olduğu düşünülebilir. O zaman şu soruyu sormak oldukça yerindedir: Bedenlerin ve deneyimlerin gerçekliğini dışavuran temsillerin temelindeki söylem ve gerçeklik rejimi kimlerin bedenlerine, deneyimlerine, insiyatifine ve çıkarlarına dayanmaktadır?

Bu sorudan hareket ettiğimizde, hem kültürü doğanın doğal ve cennetvari bir uzantısı olarak gören romantik kültür yaklaşımları, hem de bu anlayıştan beslenerek çağdaş yaşamdaki her türden bedenleşme deneyimi arayışı ve teşebbüslerini gelenekselliken uzak, narsistik, dejenere ve samimiyetsiz bulan yaklaşımlar geçerliliğini yitirir. Bedenin biçimlendirilmesi söz konusu olduğunda mesele biçimlendirmenin gelenekselliği ya da modernliği değil; fakat bunun temelinde yatan söylemin ne olduğu ve daha önemlisi bu söylemin kimin deneyimini ve failliğini esas aldığıdır. Bu nokta, özellikle bu yazı çerçevesinde ele aldığımız beden modifikasyonu konusunun ve çağdaş beden modifikasyonlarının anlaşılması açısından oldukça önemlidir.

Beden, gerçekliğe yön vermeye çalışan her türden söylemin kendini gerçekleştirme alanıdır. Kültürün doğadan sonra ikinci bir doğa olarak görülmesinin temelinde bu mekanizma vardır. Kültür, söylemin içerdiği dünya görüşünü, deneyimi, duyumu, duyguyu, hareketi ve algıyı ritüelizasyon mekanizması yoluyla bedenleştirir. Kişisel subjektivitelerin öz-belirlenim failliğinin incelikli ve ikna edici kollektif bir rezonans deneyimi içinde kültürel söyleme uygun hale getirilmesi olarak bu mekanizma bir yandan kültürel söylemin en güçlü yanını oluştururken, öte yandan Erving Goffman (2009) ve Judith Butler'ın (1988, 2008, 2014) belirttiği gibi, gerçekleştirilmek ve her durumda icra edilmesi gerektiği için kendi içinde güçlü yıkıcı bir performatiflik barındırır. Kültürel söylemler devamlılıkları için kanlı canlı insan bedenlerine, bedenleşmiş fail öznelere ihtiyaç duyar. Ancak ritüelistik bağlamda bedenin biçimlendirilmesi safi bir yüzeysel işaretleme ya da kinestetik bir pratik değildir; çünkü, beden safi bir biyolojik organizma değildir; yerine beden, ancak analitik düzlemde mental, duyusal, duygusal, kinenstetik ve yüzeysel olarak ayrıştırılabilecek; onun dışında her durumda eşzamanlı ve etkileşimsel bütüncül bir bedenleşme deneyimidir. Analitik düzlemde izole edilerek ayrıştırılan bedenleşme boyutları deneyimsel düzlemde ayrıştırılamaz bir bütünlük içinde yaşantılanır. İnsan için hiçbir durumda ne yalnızca mental ne de yalnızca duyumsal bir algı söz konusudur. Dolayısıyla, kültürel söylemlerin kendilerini doğallaştırmak ve gerçek kılmak için ritüelize edilmiş bağlamlarda bedenleşme deneyimlerini kullanması son derece doğaldır. Bu bağlamda söylem, insani varoluşun tüm deneyimsel boyutlarını eşzamanlı olarak yapılandırma ve etkileme imkanı elde etmektedir.

Kültürün bedenleri biçimlendirme yollarının en somut göstergeleri kendilerini bedenlerin yüzeylerinde ortaya koyduğu için, geleneksel antropolojik yaklaşım açısından beden kültürün üzerinden okunabileceği sembolik bir yüzey, kültürün yapılandırmasını bekleyen boş bir tuval, subjektif faillikten yoksun pasif bir öznellik ve en tehlikelisi de deneyimsel boyutu olmayan, kollektif uzlaşımın göstergesi ve antropolog tarafından sembolik çözümünün yapılmasını bekleyen bir metin olarak görülmüştür. Öz-belirlenimi kollektif söyleme feda eden, deneyimi sembole indirgeyen, kişisel subjektivitenin anlamsal dönüştürme failliğini kültürel söylemin görünen performansının failliğine armağan eden bu yaklaşım, kültürü tek bir boyuta indirgemekle kalmaz, kültürel söylemlerin hastalıklı biçimlendirme yollarını görmezden gelir ve kültürün ne olduğu

noktasında sembolleri gözlemleyen bilim insanına sorgulanamaz bir otorite kazandırır. Bu sorgulanamaz evren içinde nötral ve objektif olduğu varsayılan bilim insanı, onun söylemsel analiz kategorileri, kültürel söylemin standart sembolik görünümü ve bu sembolleri taşımakla yükümlü pasif insan özneleri vardır. Bilim insanının kurguladığı bu evrenin sınıflandırma kategorilerine uymayan her türden gerçeklik ve deneyim yalnızca göz ardı edilmekle kalmaz; bilim kültür hakkında ürettiği bu steril bilgi yoluyla kültürel söylemlerin bedenleşme deneyimlerini yapılandırma mekanizmasına katkıda bulunur.

Bu bağlamda karşımıza çıkan asıl sorun hem kültürün hem de bilimsel pratiğin deneyimlenen-fenomenolojik boyutunun yokluğudur. Günümüzde beden üzerine çalışan pek çok uzman bu bağlamda asıl ihtiyacımız olanın bedenle ilgili daha çok çalışma yapmak değil; fakat araştırmacının ve araştırılan öznelerin bedenleşme deneyimlerinden kaynağını alan daha bedenleşmiş bir yaklaşım olduğunu vurgulamaları oldukça önemlidir. Çünkü beden şeyler arasında bir şey, ya da analiz konuları içinde bir konu değildir. Beden, Merleau-Ponty'nin (1962, 1999) belirttiği gibi, insanın dünya deneyiminin dolaysız, reddedilemeyecek, bir yere çıkarılp bırakılamayacak temel boyutudur. Beden-bedenleşme deneyimi, biz onu yok saydığımızda görünmezliğe karışan bir şey değildir. Tüm bilimsel düşüncelerin, soyutlamaların, metaforların, izlenimlerin, çıkarımların, gözlemlerin ve hatta safi akıl varlığı olduğumuz yönündeki iddiamızın bile kaynağı bedenleşme deneyimimizdir (Dewey, 1929; Lakoff and Johnson, 1999; Johnson, 2007). Dolayısıyla beden fenomenologların belirttiği gibi bir sıfır noktasıdır; ondan sonra mesele bedenleşme deneyimlerimizi belirleyen ve biçimlendiren söylemsel kaynakların neler olduğudur.

Kültürü sembolik bir metne indirgemek ve hakkındaki her türlü bilginin harici bir gözlem yoluyla okunabileceğini iddia etmek, araştırmacının işini kolaylaştırıyor olsa da, kültürün bütününün ve kültürel deneyimin tüm boyutlarının dışavurulan unsurlar üzerinden tanımlanmasına neden olur. Bununla da kalmaz, dışavurulan unsurlar kalıplaşmış bir orjinallik etiketi ile işaretlenir ve gözlemlenen dışavurum deneyim ile eşitlenir. Halbuki, Jackson'ın (1983: 336-339) belirttiği gibi, kültürün bazı boyutları dışavurumsal değildir, onun yerine dolaysız bedenleşme deneyimleridir.

Kültürün renkli ve sorunsuz görünen sembolik yüzeyinden deneyimin sınırlarına girmeye başladığımızda ise bildiğimiz hiçbir kategori ve gerçeklik rejimi artık güvende değildir. Burada gerçeklik hakkındaki her türlü söylem karşımıza bir duyum, bir duygu, bir özgürleşme, bir bakılanma, bir iktidar, bir tahakküm; kısacası dolaysız insani bir gerçeklik olarak çıkar. Artık ister bilimsel ister kültürel olsun tüm söylemler ve pratikler soyut ve kendinden menkul aşkın güçler olarak değil; kanlı canlı, duyguları olan güç sahibi ya da failliği elinden alınmış insan özneler olarak görünür hale gelirler. Bu fenomenal dünyada insan deneyimleri istediğimiz şekilde karıştırabileceğimiz ve istediğimiz yorumu yapabileceğimiz sembolik metinler değillerdir. Onun yerine inter-subjektivite talep eden, alışık olunan normatif görme, düşünme ve eyleme biçimlerini bir tarafa bırakarak deneyimsel koşulları yine deneyimsel olarak anlamayı gerektirir.

"Deneyim Merkezli Bir Bedenleşme ve Bedenleşme Deneyimine Dayalı Bir Kültür" (Kaderli, 2017: 491) yaklaşımının temel çerçevesini oluşturan bu bileşenler günümüzde beden çalışmaları içinde problematik bir konu haline gelen çağdaş beden modifikasyonlarının bilimsel analizi için bizce oldukça önemlidir.

Kültürel söylemlerin bedenler üzerine kazınması-beden modifikasyonu

Beden ve kültürel söylemler arasında karşılıklı bir yapılandırma ilişkisi söz konusudur. Bu ilişkinin belirleyici faili olarak beden ve bedenleşme deneyimi, insanın dünyayı ve çevresini algılamada, sınıflandırmada ve anlamlandırmada kullandığı temel kaynaktır. Bununla birlikte kültürel söylemler insan için gerçekliğin bu bedenleşmiş boyutunu kontrol altına alarak onu yeniden yapılandırırlar. Bu süreç hem kültürün içselleştirilmesi hem de bedenleşmiş özneler üzerinde maddileştirilmesidir. Kültürel söylemlerin amacı bedenleşme deneyiminin bütününe hakim olmak olsa da, bedensel biçimlendirmenin tüm soyut bileşenleri kollektif içerik ve anlamı temsil eden sembolik beden modifikasyonları olarak görünür bir özelliğe sahiptir. Beden üzerinde görünür kılınan modifikasyonlar, bu şekilde Mary Douglas'ın (1996, 2007) belirttiği gibi, kültürün ve sosyal yapının üzerinden okunabileceği göstergeleri haline gelirler.

Bedenin kültürel modifikasyonu eşzamanlı olarak hem kültürün kendi öznelerinin üretimini hem de söz konusu kültürü diğerlerinden ayıran sosyal bedenin üretimini ima eder. Beden ve bedenin modifiye edilen yüzeyi olarak deri, bir yandan kültürün kabullerini ortaya koymak, icra etmek ve bedenleştirmek için uygun hale getirilirken, öte yandan bu yüzeyselleştirme eylemi, bedenlerin içsel, kişisel ve özgün kendilik algısını yıkarak onu yeni anlamlar içinde sosyal bir birey olarak kurar ve onu sosyal düzleme doğru yönelimsel bir ilişki üzerinden intersubjektif bir yapının içinde konumlandırır. Le Breton'un belirttiği gibi, bedensel yüzey-deri benliğin içselliğini temsil eder ve ona dokunmak, bu nedenle benliğe dokunmaktır (2011: 26). Böylece bedenler hem bireylerin kendiliklerinin hem de kültürün benlik sınırlarının temsil alanı haline gelirler.

Tüm kültürel söylemler, ister geleneksel ister modern olsun, biçimlendirme ve modifikasyon üzerinden bedenleşme eğilimi gösterirler. Buna karşılık, kültür teorisi içinde beden modifikasyonu konusu, düalist kategoriler çerçevesinde, geleneksellik ve modernlik kriterleri açısından birbirinden ayrı ve farklı olarak değerlendirilmiştir. Bu ayrıştırıcı yaklaşım açısından gelenekselliğin ve modernliğin nerede başlayıp nerede bittiği belli olmamakla birlikte, beden modifikasyonlarının bu ayrıma göre karşılaştırılması, tıpkı Kartezyen düşüncenin akıl ve beden düalizminde olduğu gibi, orjinal ve dejenere, olumlu ve olumsuz, anlamlı ve anlamsız, kollektif ve bireysel gibi değer atfedici indirgemeler ortaya çıkarmaktadır.

Bu ayrıştırıcı ve değer atfedici yaklaşım açısından geleneksel beden modifikasyonları daha çok yazılı olmayan toplumların kollektif kozmogoni anlayışı ile uyumlu, anlamlı ve oldukça işlevsel biçimlendirmelerini ifade etmektedir. Bu bağlamda modifikasyonlar kalıcıdır, kollektiftir ve zorunludur (Turner, 2000: 39). Bu tür toplumlarda birey kendisine

ait değildir ve beden işaretleri bireysel bir düşünce ya da kararla ilgili olmaktan çok herkesin anlayabileceği bir kozmogoniyi ortaya koyarlar (Le Breton, 2011: 41). Geleneksel modifikasyonların en belirgin işlevi kültürel söyleme uygun özneler üretmektir. Diğer bir deyişle bu, bireyin kültürel kozmogoni ve topluluk hiyerarşisi içinde sosyal bir birey haline getirilmesidir. Bireyin yaşı, statüsü, ekonomik ve sosyal konumu gibi özellikler beden üzerinde kodlanarak kazınır.

Kültür kendi söylemlerini bedenleştirmek için elindeki en önemli mekanizmayı, yani ritüelizasyonu kullanır. Beden tüm ritüelistik pratiklerin asli hedefi ve yerlemi olmakla birlikte, geleneksel kültürlerde bir kimlikten diğerine, bir statüden diğerine, bir deneyimden diğerine geçmeyi ifade eden beden modifikasyon ritüelleri-geçiş ritüelleri oldukça güçlü etkiye sahip bedenleşme deneyimlerdir. Bu ritüelistik süreçlerin güçlü etkileri yalnızca kollektif rezonans ile ilgili değildir; fakat bireylerin bütüncül bedenleşme deneyimlerinin bilişsel, duyumsal, duygusal ve kinestetik bütünlüğünde bir kopma yaratan acı deneyimi ile ilgilidir. Bu acı, bireyin mevcut kendilik ve dünya algısından kopmasına neden olur ve onu yeni anlam kaynakları çerçevesinde bedenini ve kendiliğini yeniden tanımlamasını talep eder. Acı bir yandan bireyi yeni kimliğinin sorumluluklarını üstelenmesi için bağışıklığını arttırırken, öte yandan sosyal bir özne olarak kabulü için bireyselliğinden, yani bedeninden vazgeçerek kollektiviteye katılımının bedelini öder. Le Breton'un (2011: 41) belirttiği gibi acı, bir dönüşüm gücüdür, birey anlam dolu bir yarayla damgalanmıştır ve bu acı bedenin yok olması mümkün olmayan belleğidir, değişim ve toplumsal aidiyeti ortaya koyar.

Geleneksel beden modifikasyonlarının tüm bu işlevleri ve otantik bağlamı, geleneksel/modern ayrışması çerçevesinde konuya yaklaşan uzmanlar açısından, modernite ve onun etkilerinin en üst noktaya ulaştığı üst-postmodernite, geleneksel anlam çerçevelerinin, büyük anlatıların, kollektif kozmogoni anlayışlarının geçerliliğini ortadan kaldırmıştır. Rasyonelleşme, sekülerleşme, kapitalizmin ortaya çıkışı gibi önemli kırılma noktaları herşeyden önce geleneksel topluluğun gerçeklik algısını belirleyen bütüncül kozmogoni çerçevelerini ve nihayetinde de kollektiviteyi parçalamıştır. Bilgide, inançta, yaşam tarzında, kollektif bütünlükte meydana gelen bu parçalanmanın neticesinde güçlü bir bireysellik algısı ortaya çıkmış ve bireyi görünür kılan ve ona kimliğini kazandıran sosyo-kültürel arka fon ortadan kalkarak birey kimliğini, bedenini ve hayat tarzını belirlemek noktasında sorumluluğu ile yalnızlaştırılmıştır.

Bu nev-zuhur bireysellik çağdaş bağlamda sınırsız özgürlüğü ima ediyor olsa da, bu özgürlüğün hiçbir bileşeni kendiliğinden bireye verilmiş değildir. Onun yerine bu özgürlük, her türlü anlamsal referans kaynağı ile bağın koparıldığı ve iptal edildiği bir bağlamda bireyin zamanın ruhuna uygun seçimler yaparak kendi kendisini tasarlaması imkanıdır. Dolayısıyla bu bireysellik, kazanılan, elde edilen ve başarılan bir performanstır. Postmodern birey, kendi bireyselliğini ve kendiliğini oluşturmak, sınırlarını belirlemek, ona geçerli referans kaynakları bulmak, icra etmek ve sürdürmekle yükümlüdür. Bireye sunulan seçenekler, en yalın haliyle hayat tarzı seçenekleridir ve bunlar kimliğe ve

benliğe maddi biçim kazandırma işlevi görürler. Birey için özgürlük seçim özgürlüğüdür ve bu piyasa ve tüketim yönelimli bir kendini ifade çerçevesidir. Bu bağlamda, benlik tasarımı büyük ölçüde arzulanan mallara sahip olma ve yapay olarak çerçevelendirilmiş hayat tarzlarına ulaşma arayışına dönüşür. Hep daha yeni malların tüketilmesi bir ölçüde benliğin gerçek gelişiminin yerini alır; başarılı tüketimin görünür göstergeleri fiilen söz konusu mallar ve hizmetlerin kullanım değerlerine ağır basmaya başlarken, özün yerini dış görünüş alır. Sadece hayat tarzları değil kendini gerçekleştirme de piyasanın kriterlerine göre ambalajlanır ve dağıtılır (Kaderli, 2017: 441-442). Kendilik bu bağlamda uygun paketi olan bir mal haline gelmiştir (Turner, 1996: 122).

Kendiliğin ve kimliğin gösterimsel boyutu olan bir tasarıma dönüşmesi, beraberinde yüksek düzeyde bir öz-denetimi ve izlenim yönetimini getirmiştir. Bütün bu özellikleri çerçevesinde postmodern birey, Goffman'ın (2009) deyimiyle sürekli sahnede olan ve ruhu bürokratikleşmiş icracı bir kendilik'tir. Bu kendilik her zaman bir performans ortaya koymak zorundadır ve bu noktada performans tek başına yeterli değildir; bu performansın sürekli olarak "kazanan bir imaj" ortaya koyması ve yansıtması gerekir (Featherstone, 1991: 190). Bunun sonucunda elde edilmesi beklenen yalnızca başarılı bir imaj değildir; fakat aynı zamanda zamanın söylemi içinde birbirine eklemlenen mutluluk, yaşamın anlamı ve kişisel değerdir. Tüm bunlar başarılı bir kendilik tasarımına ve icrasına bağlıdır. Diğer bir deyişle bu, bireyin bu sosyal mücadele ortamında var olabilmesinin, var kabul edilmesinin ve kendini gerçekleştirmesinin ön koşuludur (Kaderli, 2017: 442).

Çağdaş zamanların bağlamını oluşturan bu koşullar altında beden, kişisel imajın ve kimlik izleniminin en güçlü sergileme yüzeyi ve nesnesi haline gelmiştir. Bu bağlamda beden tüm mahremiyeti ile görünür haldedir; ancak bu görünürlük bedenin bütüncül bedenleşme deneyiminin yalnızca bir boyutuna ingirgenmesi, öz-belirlenim failliğinden koparılması ve şeyleştirilmesidir. Bu nedenle çağdaş zamanlar beden-sizleşmenin üst noktaya vardığı bir dönemi ifade eder. Bu ortamda bireyin bireyselliği ve özgürlüğü yalnızca kendisine sunulan tüketim ürünlerinden seçim yapma özgürlüğüdür ve öz-belirlenim failliği de tüketim mallarının kullanılarak sosyo-kültürel sermaye değeri olan bir imajın tasarlanmasıdır.

Çağdaş beden modifikasyonu tam da bu sosyo-kültürel bağlam içinde ortaya çıkan bir hareket ve bedenleşme teşebbüsüdür. Konunun bilimsel düzlemde problematik hale gelmiş olması, beden modifikasyonunu geleneksellik ölçütü çerçevesinde değerlendiren yaklaşımlar açısından, hareketin ortaya çıktığı bağlamsal koşullarla hem uyumlu hem de uyumsuz olmasından kaynaklanmaktadır; çünkü ayrıştırıcı ve romantik kültür yaklaşımı için geleneksel kültür modernite ile birlikte tüm otantikliği ile geçmişte kalmış ya da sözlü olmayan toplumlar arasında yaşamaktadır. Zamanda dondurulmuş ve sabitlenmiş bir görüntü içine hapsedilen geleneksel kültür, bu bağlamda ne kendi kendini tanımlama imkanına sahiptir ne de modern kültür geleneksel kültür ile etkileşimsel bir ilişki içinde olabilir. Sınırları belirleyen ve onlara otantiklik değeri atfeden otorite kültürü araştıran bilim insanıdır.

Çağdaş beden modifikasyonu, beden modifikasyonunu geleneksellik, ilkellik, sözellik gibi kategorilerle ilişkilendiren yaklaşım açısından ne orjinaldir, ne gereklidir ne de olumludur. En yalın ifadesi içinde bu hareket, çağdaş bireyselliğin hadsizliğinin ve narsisizminin bir göstergesidir. Çağdaş birey, herşeyi kendi arzularına göre tüketebileceğini ve orjinal bağlamından düstursuzca koparıp istediği gibi kullanabileceğini düşünmektedir. Bu yaklaşım içinde hem geleneksel varsayılan kültürler hem de çağdaş kültür kendi sabitlenmiş sınırları içine hapsedilmiştir. Ancak ilginç bir şekilde bu oyunun kuralını belirleyen ne çağdaş bireydir ne de geleneksel toplumdur; hepsi adına konuşan ve yargılayan bilim insanıdır.

Çağdaş beden modifikasyonları

Çağdaş modifikasyon hareketleri özellikle 1980'lerin sonlarına doğru pek çok alt kültür grubunu içine alan kültürel bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Bu harekete katılanların talebi bedenlerinin hakim kültür tarafından gaspedilmiş öz-belirlenim failliğidir. Bedenin etkisel yönleri-örneğin acı ve haz-ve onun politik önemi beden modifiyecilerinin yoğunlaşma noktası olmuştur. Hepsinin ortak ilgileri, yeni bedenleşme modu üretmek, normatif estetiğin limitlerini zorlamak ve acı ile hazzı birleştirmektir. Hareketin söylemine göre, beden, ataerki, tıp ya da din tarafından üretilen sosyal kontrolün bir nesnesi olmak yerine, kimliğin keşfi, hazzın deneyimlenmesi ve başkalarıyla olan bağın tesis edilmesi için bir alan olarak görülmelidir (Pitts, 2003: 6-12).

Başta dövme olmak üzere, derinin çizilmesi, yakma-dağlama, delme, çeşitli materyallerin derinin altına yerleştirilmesi vb. pek çok beden modifikasyonunu içine alan bu hareket, hakim kültürün normatif sınırlandırmasına meydan okuyan diğer çağdaş hareketlerden beslenmiştir. Bu bağlamda, performans sanatı, punk, queer aktivizmi, pro-sex feminizmi, fetişizm, New Age spiritüelizmi ve Batı dövmecliği gibi yerleşik ve yeni geleneklerden beslenmiştir. Pitts'e (2003: 5-6, 14) göre, bu çağdaş hareketlerin ortak noktası bedeni sosyal kontrol ve düzenlemenin temel alanı olarak politize etmeleri ve buna karşılık bedeni daha spiritüel, sağlıklı, güçlü ve cinsel olarak özgür bir beden kültürünün hayal edilebileceği bir alan olarak görmeleridir. Modifikasyon hareketi ise bu ortak söylemler çerçevesinde, bedenin öz-belirlenim failliğine, beden yoluyla kişisel, kültürel ve politik dışavuruma, cinsiyet, cinsellik ve etnik kimlik için yeni olasılıklara vurgu yapıyordu.

Modifikasyon hareketi bir meydan okuma, başkaldırı ve protesto hareketidir. Başkaldırının hedefinde hakim Batılı kültür bulunmaktadır. En yalın haliyle bu hareket, kültürün bir parçası olmakla birlikte bu kültüre inanmıyor olmanın ve bunu beden modifikasyonlarıyla dışavurma yoludur (Featherstone, 2000: 2). Hakim kültürün kontrol edilemez bu nufuz potansiyeli karşısında, birey için tek bir kontrol kalesi kalmıştır: bedeni. Beden ve bedenleşme deneyimlerinin tüm olasıklıklarını temellük eden Batı kültürü karşısında öz-belirlenime dayalı gerçek kanlı canlı bedenleşme olasılıkları geçmişte yaşamış geleneksel kültürlerde bulunabilir. Hareketin söylemi içinde bu,

ilkel beden ritüelleri yoluyla Batı kültürü tarafından yasaklanan yollardan bedenleri deneyimlemektir.

Modifikasyon hareketleri çeşitli alt gruplara ayrılmakla birlikte, temel referans kaynaklarının farklılığına bağlı olarak öne çıkan iki önemli hareketten söz edilebilir. Bunlardan ilki, Punk söylemi ve kültürü üzerinde gelişen ve bedensel öz-belirlenimin temel referans kaynağını teknoloji olarak gören *cyberpunk*'tır. İkincisi ve bilimsel tartışmanın odak noktasını oluşturan hareket, bedensel öz-belirlenimin ilham kaynağı olarak ilkel ve geleneksel kültürleri gören *modern ilkelcilik*'tir.

Cyberpunk hareketi, 1970'lerde filizlenen ve otoriteye meydan okuma söylemini beden modifikasyonları üzerinden dışavuran punk hareketine dayanır. Bununla birlikte *cyberpunk*, fütürist bir post-insanlık söylemine dayanarak, punk hareketinin aykırı tavrını ve modifikasyon pratiklerini siberalana, biyotıbba ve yüksel teknolojiye taşır. Taraftarları ve icracıları açısından yüksek teknoloji, bireyi biyolojinin, dilin, kültürün ve tarihin sınırlandırmalarından azad eder. Amaç, bedenin hem doğal hem de söylemsel sınırlandırmalardan kurtarılmasıdır. Bu amaç doğrultusunda yapılan modifikasyonlar, metal, plastik ya da kemik parçalarının cerrahi yolla bedenin çeşitli bölgelerine deri altı implantları olarak yerleştirilmesi ya da en gelişmiş teknolojik imkanlarla bedenin mevcut dokusunun yeniden biçimlendirilmesi gibi uygulamaları içine alır.

Cyberpunk üyeleri açısından beden modifikasyonunun belirli bir sınırı yoktur; teknolojinin sağladığı imkanlar ölçüsünde beden sınırsız bir şekilde modifiye edilebilir. Bu noktada hedef post-insanlıktır ve bu, emsalsiz şekilde fiziksel, entellektüel, psikolojik, kendini programlayan, kendini tanımlayan, potansiyel olarak ölümsüz, sınırlandırılmamış bir insanlıktır (Pitts, 2008: 361).

Cyberpunk da, diğer çağdaş modifikasyon hareketleri gibi yüksek düzeyde bir kişisellik ve öz-belirlenim iddiası taşır. Bu kişisellik herşeyden önce hakim kültürün tüketim ve medya manipülasyonuna maruz kalan pasif öznenin karşısındadır. *Cyberpunk* kişiselliği teknoloji ile ilgili açık ve yaratıcı düşünen bir özneyi ima eder. Hareketin kişiselliğe vurgu yapması, aynı zamanda bilim ve teknoloji yoluyla evrimi kişisel bir seçim ve planlama olarak görmelerinden kaynaklanır.

Hareketin protest yönü, beden ve kendiliğin yapılandırılmasında öz-belirlenim failliğini gaspeden tüm normatif söylemlere karşı durmasından, bedenin doğal potansiyeli de dahil olmak üzere her türden sınırlandırıcı kategoriyi altüst etme niyetlerinden kaynaklanır. Hareketin aykırı tavrı, ayrıca teknolojinin normatif olarak belirlenmiş yollardan farklı şekilde kullanılması içinde de ortaya konur. Neticede normatif cerrahi uygulamalar hakim kültürün söylemlerine hizmet etmektedir; ancak onlar bu uygulamaları altüst edici bir estetik söylem doğrultusunda kullanmaktadır. Biyolojik bedeni bile bir sınırlandırma olarak gören hareket, bu yaklaşımıyla doğal bedenleşme deneyimlerini kutlayan modern ilkelcilerden radikal bir şekilde ayrılır. Pitts'in (2003: 152, 156) belirttiği gibi, *cyberpunk* için tek norm bireyin bir beden ve kimlik seçme özgürlüğüdür. Diğer bir deyişle bu,

bedenin hem fiziksel hem de sosyal sınırlarının yapıbozumuna uğratılması ve radikal bir şekilde kişisel bir öz-belirlenim yoluyla "heklenmesi"dir.

Cyberpunk için bedenle ilgili normatif sınırların teknolojik imkanlarla aşılması, bedenleri ve kimlikleri kontrol eden güç ilişkilerinin de çözülmesini getirecektir. Sosyo-kültürel olarak yapılandırılmış beden ortadan kalktığında bedeni ele geçiren her türlü problem de ortadan kalkacaktır.

Cyberpunk hareketi, modern ilkelciler kadar olmasa da, bilimsel düzlemde bazı yönleri açısından sorgulanmaktadır. Herşeyden önce hareketin ideal olarak savunduğu post-insanlık vizyonu, insan türünün ontolojik statüsü ile ilgili bir sorun ortaya koyar. İnsanlığın tahakkümüne neden olan sınırlandırmalar bağlamında biyolojik bedenin de bir sınırlandırma olarak görülmesi ve hibrid insanlığın özgürleşmiş olarak tanımlanması, bir bakıma Descartes'ın aklı önceleyen rasyonel özgürleşme iddiasına benzemektedir. Her iki iddia da, bedenin sınırlandırıcılığına karşı dururken, Drew Leder'in (1990: 113-115) belirttiği gibi, bu iddiaları bedenleşme deneyiminin kendini algının odağından çeken mükemmel işleyişinin sağladığı imkanlar neticesinde bunları ileri sürmektedir. Diğer bir deyişle, bedensel mekanizmanın her işleyişi sürekli algımızın odağında olmadığı için, tıpkı Descartes'ın yaptığı gibi, insan algının verisinden hareketle safi bir akıl varlığı olduğunu ve bedenin bundan ayrı ve hatta gereksiz bir konteynırı olduğunu iddia edebilmektedir. Dolayısıyla hem rasyonel düşünce hem cyberpunk için beden akıldan ya da benlikten ayrıştırılabilir, yok sayılabilir ve böylece eşzamanlı olarak hem akıl hem benlik özgürleştirilebilirdir.

Pek çok uzaman açısından *cyberpunk* bir yandan tüm normatif sınırlandırmaların karşısında dururken, öte yandan tüm bireylerin teknolojik imkanlara erişiminin varolduğunu varsaymaktadır. Öte yandan hareket kişisel öz-belirlenim iddiasında bulunurken, bu özgürleşme imkanını kişisel denetimin ötesinde bulunan ve derin bir şekilde sosyo-kültürel söylem ve güç ilişkileri ağına gömülü olan teknolojiye bağlamaktadır. Teknoloji nötral bir söylem ve pratik değildir ve teknolojik gelişmeleri belirleyen faktörler nötral bir bilimsel bilgiden daha çok sosyo-kültürel, ekonomik ve politik söylemler ve amaçlara bağlıdır. Teknolojinin söylemselliği bir yana bırakılırsa, asıl problem, siberalan ya da hibrid bedenleşme biçimlerinin bütünüyle sosyo-kültürel söylemlerden bağımsız olarak düşlenmesidir. Bu durum, dünya dışında farklı bir gezegende yaşam imkanı bulduğumuzda buradaki yaşam organizasyonunun öncül dünya deneyimlerine ve algı çerçevelerine dayanmayacağı iddiasına benzemektedir. Dolayısıyla, Clarke'ın (2008: 369) vurguladığı gibi, teknolojik kültür içinde beden imajları sonsuz bir modifikasyon olanağı vadederler; ancak bu imajlara yakından bakıldığında hala mevcut ikonografik ve ideolojik sistemlerle bağlantı içindedirler.

Cyberpunk hareketi pek çok yönden problematize edilebilir ve eleştirilebilir; ancak tam bu noktada bağlamsallaştırmanın doğru yapılması oldukça önemlidir. Eğer *cyberpunk* hareketini çağdaş kültürün ortaya çıkardığı bir fenomen olarak düşünürsek,

bu fenomenin bağlamsallaştırılması, tıpkı kültürel metinlerin kendi kurgusal dünyaları açısından bağlamsallaştırılmalarının anlaşılmaları için yeterli olmayacağı gibi, onu üreten sosyo-kültürel koşulların içine konularak yapılması gerekir. Böyle bir bağlamsallaştırma dikkatimizi tüm çağdaş beden modifikasyonlarının neliği ve nasıllığından ziyade niçinliğine ve bunu ortaya çıkaran deneyimsel koşullara çevirir. Deneyimsel boyuta girdiğimizde ise modifikasyonların temelinde yatan söylemlerden ziyade, bu söylemlerin duyusal ve duygusal etkileri ile karşılaşırız ve ardından bu etkinin ihtiyacını ortaya çıkaran sosyo-kültürel koşulları sorgulamaya başlarız. Çağımızda sosyo-kültürel koşulların patolojik olduğu bir normallik çerçevesi içinde yaşıyoruz ve bu normallik algısına göre örneğin anoreksia-blumia nervoza, narisistik kişilik ve beden modifikasyonu içeren pek çok bedenleşme biçimi patolojik ve anormal olarak tanımlanmaktadır ve bu kategoriye giren özneler damgalanmaktadır. Normallik ve sağlıklı bedenleşmenin ölçütü bu bağlamda çağımızın bedensizleşme eğilimine ayak uydurmaktır. Buna ayak uyduramayan ya da son bir hamle olarak dolaysız bedenleşme deneyimini talep eden ve bunun için acının ve ölümün sınırlarıyla oynayarak öz-belirlenim failliği doğrultusunda bedenini modifiye eden birey hasta, patolojik ve aykırı olarak görülmektedir ve her türden bedenleşme teşebbüsü narsistik çabalar olarak yadsınmaktadır.

Çağdaş modifikasyon hareketleri içinde bilimsel eleştirinin odağında yer alan hareket Modern İlkelciliktir (modern primitivism). *Cyberpunk* hareketinin söylemi gelecek yönelimli olduğu için daha ütopik bir çerçevede değerlendirilmektedir. Ancak modern ilkelci hareketin geçmiş yönelimli söylemi, özellikle insanlığın kültürel tarihini kendi kategorilerine göre tanımlayan ve sınıflandıran kültür bilimcileri açısından oldukça rahatsız edicidir. Kültür bilimcinin zihninde tarihsel ve kültürel olarak sabitlenmiş sınırlar ve bu sınırların içine hapsedilmiş kültürel unsurlar, modern ilkelciler tarafından altüst edilmektedir.

Modern ilkelcilik hareketinin en belirgin özelliği, modern ve üst modern kültürün bastırılmış ve bedensizleşmiş tahakkümünü reddederek onlar açısından bastırılmamış bir bedenleşme deneyimini temsil eden ilkel kültürleri ve kültürel pratikleri sahiplenmeleridir. Hareketin söylemi aynı zamanda onların ilkeli ve ilkel kültürü ne olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. Çağdaş Batı yaşamı onlar açısından bireyi anlamlı referans kaynaklarından koparmış ve yabancılaştırmıştır. Bu yabancılaşma, topluluğun kaybı anlamına gelmektedir. Kendilerini bir kabile olarak gören modern ilkelciler için, gerçek topluluk deneyimi ilkel kültürlerde bulunmaktadır. Bu nedenle onlar açısından beden modifikasyonu bir topluluk yaratma ve ona katılma anlamına gelmektedir. Topluluk bu bağlamda yalnızca bir aidiyet hissi temin etmez; fakat aynı zamanda çağdaş yaşamın insanın elinden aldığı bedenleşme ritüellerine katılımı sağlar.

Modern ilkelcilik hareketinin protest yönü, öncelikli olarak Batılı bedensizleşmiş ve ritüellerinden koparılmış kültürünü reddetmesine ve en önemlisi ilkel ve uygar arasında üretilmiş keyfekeder sınırları yıkarak onlarla sınıflandırılamayan yollarla oynamasına dayanır. Toplumsal yaşamda modern ilkelciler farklılıkları ve ayrıkırılıkları nedeniyle

normal dışı addedilirken; bilimsel ve entellektüel düzlemde sorun çok daha büyüktür; çünkü, modern ilkelci söylem Batı düşünce geleneği ve bilim pratiğinin üzerine yaslandığı kemikleşmiş düalizmleri ve öncelenmiş kategorileri, safi bir mental spekülasyon olarak değil fakat doğrudan kanlı ve canlı bedenleşme biçimleri olarak iptal eder. Bu tür performatif bedenleşme biçimleri, metinler içinde yapılan sorgulama ve maydan okumalardan çok daha güçlü ve sarsıcı etkiler yaratırlar ve yok sayılamazlar. Modern ilkelciler, Batı kültürünün kültürel varsayımlarını ve onunla bağlantılı ilerleme-gelişme nosyonlarını reddederler (Klesse, 2000: 31). Bu hareket, Batılı kültürel kimliği, yerine koyma şeklinde değil, yerinden etme şeklinde iş görür ve böylece yıkıcı bir alt kültür stili yaratır. İnanılır ve otantik yerel kimlikler tesis etmekten ziyade, modern ilkelci pratikler kimliğin sabitliğini sorgular (Pitts, 2003: 133).

Modern ilkelciler açısından içinde yaşanılan kontrol edilemez ve bireyi yabancılaştıran koşullar ancak ilkele dönüşle, en azından ilkel bilgilerin, yaşam tarzlarının ve tekniklerinin modern yaşamla bütünleştirilmesi yoluyla iyileştirilebilir (Klesse, 2008: 311). Bu ilkel pratiklerin vadettiği şey, beden yoluyla ve beden içinde dolaysız bir bedenleşme deneyimidir. Bu bedensellik, çağdaş yaşamın nesneleşmiş görüntü bedeninden oldukça farklıdır. Burada beden, bütüncül bir deneyimdir ve bedenselliğin çağdaş yaşamda reddedilen acı da dahil, tüm materyal, duyumsal, duygusal ve kinestetik boyutlarını kutlar. Bu nedenle, modern ilkelcilikteki ilkelcilik terimi, dışarıdan yapılan gözlemlerden hareketle ilkel modifikasyonların düstursuzca alınarak beden yüzeylerine kazınmasından daha fazla bir anlam içerir. İlkelcilik burada bir tarihsellik ya da kültürel içerik iması taşımaz. Onun yerine, yitirilen bütüncül bir bedenleşme deneyimini ifade eder.

Gerçekliğe fenomenolojik bilgiden değil; fakat gözlemlenen ve akıl yoluyla algılanan bilgiden hareketle ulaşma eğilimi gösteren bilimsel anlayış açısından modern ilkelcilik hareketinin ilk fatal hatası ilkel terimini kullanmasıdır. Bu bir hatadır; zira Batı'nın hem kolonileştirme utancını hatırlatmakta hem de bu teşebbüsün bir telafisi olarak ortaya koyduğu kültürel görececilik söylemini baltalamaktadır.

İlkel terimi, Batı'nın öz-yapılandırmasında ırksallaştırılmış ötekinin homojenize edilmiş nosyonu olarak işlev görmüştür. Saf, orjinal ve basit anlamlarını içeren bu terim, aynı zamanda öteki olarak ilkeli hem bütünüyle bilinebilir hem de sabitlenmiş bir gerçek olarak üretir (Klesse, 2000: 24-26). Batılı kimliğinin diğer kimlik ve kültürlerden üstün olduğu söyleminin ve Aydınlanma projesinin temelini oluşturan bu terim, zamanla Aydınlanma rasyonalizmine bir tepki olarak Romantizm hareketi içinde insanlığın saf varoluşu anlamını kazanarak "soylu vahşi" şeklinde olumlu bir terim haline gelmiştir.

Bu terimin modern ilkelciler tarafından yeniden gündeme getirilmesi ile ilgili eleştirilerin aslında mesele haline getirdikleri nokta, bu soylu vahşinin kültürel sınırlarına tecavüz edilmesi değildir; onun yerine Batı düşüncesinin soylu vahşi hakkında inşa ettiği sınırların ihlalidir. Diğer bir deyişle, modern ilkelciler eşzamanlı olarak hem insanlığın ilkel-uygar sınıflandırmasına hem de ilkelin sınırları ile ilgili namus bekçiliğine soyunmuş uygarın otoritesine meydan okumaktadır.

Pitts'in (2003: 113, 136) eleştirisine göre, modern ilkelciler, damgalanmış pratikleri ve beyaz kadın, gey ve lezbiyen kimliklerini Batılı olmayan kadınlar ve insanlarla bağlantılar. Burada, etnik öteki, açıkça baskılanmış durumdadır; fakat aynı zamanda Batılı kültürel problemlere bir sembolik iyileştirme olarak özenilen ve ululanandır. İlkelciler bir yandan ilkeli yüceltirken, öte yandan ilkelle ilgili daha cinsel ve doğal gibi özcü görüşleri sirkülasyona sokarlar.

Klesse de, diriltilen bu ilkelciliğin stereotipik içerimlere sahip olduğunu ve aşırı bir cinselleştirme olarak kodlandığı görüşündedir. Özgür cinsellik ve sınırlandırılmamış beden öteki'nin alanına yansıtılmaktadır. Bu şekilde ilkel, modern ilkelcinin cinsel fantazi alanı haline gelmektedir. Asıl sorun, tüm tarihsel, coğrafi ve kültürel farklılıkların tekil bir kategoriye indirgenmesi ve kişisel bir kimlik tanımlama stratejisi içinde suistimal edilmesidir (2000: 34; 2008: 310, 312).

Eleştiriler açısından, modern ilkelciler düalizmleri canlandırmakta ve kişisel arzuları uğruna ilkel kategorisini besleyen söylem ile işbirliği yapmaktadır. İlkelcilerin ilkel algısının sorunlu diğer tarafı, ilkeli idealize etmeleri ve romatize etmeleridir. Onlara göre ilkel kültürlerde şiddet, baskılanma ve eşitsizlik yoktur. Bu nokta oldukça önemlidir; ancak fenomenolojik açıdan değil, fakat kültür teorisi açısından önemlidir. Özellikle görececi kültür yaklaşımları açısından tüm kültürler işlevsel, yeterli, olumlu, tatmin edici ve adaptiftir. Kültürün devamlılığı onun zaten olumlu işlevlerinden kaynaklanır. Bu yaklaşım açısından kültürlerin, ister ilkel ister modern olsun hastalıklı olma imkanı yoktur. Bu yaklaşım koloni tecrübesinden sonra Batı kültürel yaklaşımlarının esasını oluşturmuştur ve bu süreçten sonra Batılı kültür bilimi, ötekileştirdiği, aşağıladığı toplum ve kültürlerin koruyuculuğuna soyunmuştur. Bundan sonra hastalıklı tek kültür Batı kültürüdür ve kadınların sünnet edilmesi de dahil olmak üzere her türden geleneksel pratik sorgulanamazlık kazanmıştır. Bu yaklaşım, beraberinde modern bağlamlarda icra edilen her türden ve gelenekselliği anımsatan unsurun dejenere olduğu görüşünü getirmiştir.

Geleneksel kültürleri kendi sınırlarına hapseden anlayış açısından modern ilkelciler, düstursuzca (bilim insanlarından izin almaları gerekir!), ilkel unsur ve uygulamaları bağlamlarından koparıp (Eubanks, 1996: 74), kozmolojik arkaplanlarına dikkat etmeksizin istedikleri gibi alıp kompoze etmektedir. Klesse açısında postmodern eklektisizim (2000: 17) olarak tanımlanan bu durum, Le Breton açısından bir gösteridir; çünkü, ilkelciler bir yandan ilkelin bilgeliğini sahiplenmek istemekte; ancak öte yandan onların kozmolojileriyle bütünüyle ve kültürel yaşamlarıyla özdeşleşmek gibi bir kaygıları yoktur. Öteki, bu bağlamda aslında yoktur; yalnızca güncel bir düş olarak vardır. Alınan şeyler dövmeler, damgalar ve pratiklerdir yalnızca (2011: 120).

Bu eleştirilerle bağlantılı olarak vurgulanan bir diğer husus da, ilkelcilerin modern yaşamın imkanlarından vazgeçmeksizin ilkelcilik rüyası kurmalarıdır. Onlar bir yandan Batılı olmanın ayrıcalığından vazgeçmek istemezken, öte yandan başka yaşam biçimlerini kendi düşsel kaçışlarıyla bağdaştırmak isterler (Campbell, 1998; Pitts, 2003; Le Breton, 2011).

Hareketin bedenleşme deneyimleri ile ilgili öz-belirlenim talebi, bazı uzmanlar açısından onu problemli kılan yönüdür. Klesse'nin (2000: 22) belirttiği gibi, bireysellik argümanı çağdaş modifikasyonların ilkel olanlardan ayrılması için güçlü bir şekilde kullanılmıştır. Bu argümanlara göre, otantik modifikasyon geleneği kişisel belirlenimden ziyade kollektif belirlenime dayanır. Hareket bu noktada, ilham aldığı ilkel geleneklerin doğal yapısıyla çelişmektedir. Turner'a (2000: 42) göre, bu çağdaş pratikler yapay, tüketimci ve eğlencelidir. Geleneksel kozmolojiyi yansıtmadıkları gibi, fonksiyonel de değildirler ve bu yüzden de sosyal olarak sabit anlamları yoktur. Bunlar postmodern toplumun zamandışılığına, yabancılaşmasına ve amaçsız uğraşısına işaret eden narsistik teşebbüslerdir. Bu eleştirel yaklaşım zaviyesinden bakanlar açısından modifikasyon pratikleri tüketim kültürünün bir buyruğu olarak kendilik ve beden projesi tasarımının dejenere ve narsistik versiyonlarıdır. Sorun, ilkelcilerin beden projelerini bütünüyle kişisel bir seçim zannetmeleridir (Grosz, 1997: 239). Kapitalist bir düzen içinde seçim özgürlüğü herşeyden önce bir tüketme özgürlüğüdür (Featherstone, 1991: 176).

Modifikasyonları kişisellikleri nedeniyle eleştiren yaklaşımların hatası, kişisellik nosyonunu modernite deneyimiyle sınırlamalarıdır. Bu yaklaşım açısından geleneksel toplumlarda kişisellik yoktur. Bu tür bir yaklaşım bedeni bir deneyim boyutu olarak görmez. Ancak her şekilde kültürel söylemler kollektif bir niteliğe sahip olsalarda bu söylemlerin deneyimlenme boyutu kişisel subjektiviteye dayanır. Görünüşte kollektif olan pratik ve semboller deneyimsel boyutta kişisel subjektivite filtrasyonuna tabi olurlar. Dolayısıyla ister ilkel ister modern olsun kollektif söylemler her durumda kişisel olarak deneyimlenir ve burada deneyim asla söylemin birebir karşılığı değildir.

Bizce en problemli yaklaşım geleneksel kültürlerin bütünüyle homojen olarak görülmesi ve kültürel söylemlerin bütünüyle ortak ve uzlaşılmış bir kararın temsilleri olarak görülmesidir. Bu açıdan, her türlü kültürel pratik herkes tarafından aynı içerik, anlam ve deneyim çerçevesinde kutsanmaktadır. Bu tam olarak kültürün sembolik dışavurumlar üzerinden okunması eğilimidir. Görünüşte paylaşılan unsurlardan hareketle semboller deneyimlere eşitlenmekte ve kişisel subjektivitelerin çokluğu ve ayrıksılığı kollektif söylem içinde örtbas edilmektedir.

Çağdaş beden modifikasyonlarının fenonemolojik çerçeveden anlaşılma zorunluluğu

Gerçeklik insan için her durumda fenomenolojik bir bedenleşme deneyimidir. Gerçeklik, gözlemleyen ya da durumun içinde olan farketmeksizin, her iki konum içinde de bedenleşmiş nitelikteki algının bütüncül deneyimine dayanır. Dolayısıyla insan için nötrallik ya da saf objektif akli çıkarımlar söz konusu değildir. Tüm soyutlamalar, metaforlar, teoriler ve mental spekülasyonlar, bedenleşme deneyimlerimizin totalliğinden yaptığımız bağlam ve değer bağımlı soyutlamalardır. Bu noktada kültürel deneyim ve bilimsel deneyim arasında hiçbir fark yoktur. Fark, deneyimselliğin bağlamsal

parametrelerinin farkındalığı ve üretilen söylemlerin dayandığı sosyo-kültürel ve bilimsel kaynakların farkındalığı ile ilgilidir.

Fenomenolojik çerçevede çağdaş beden modifikasyonunun iki temel deneyimsel boyutu vardır. Birincisi, modifikasyonu yaptıranın deneyimselliği, ikincisi de bu modifikasyonu gözlemleyen ya da analitik incelemeye tabi tutan sıradan insanların ve bilim insanlarının deneyimselliğidir. Olaya fenomenolojik açıdan baktığımızda, fenomenlerin gözlemlenen harici boyutlarının ötesine geçme imkanı elde ederiz. Harici düzlemde kaldığımızda ise, görünüşleri deneyimlere eşitler ve harici neden sonuç ilişkisine dayanarak öncül algı ve sınıflandırma çerçevelerimizin içine yerleştirme eğilimi gösteririz. Özellikle hayret ve irkilme etkisi gösteren beden modifikasyonlarıyla karşılaştığımızda ve algıladığımız fenomen öncül normallik kalıplarımıza yerleşmediğinde onu indirgeyerek, görünüşü içinde nesneleştirerek ötekileştirme eğilimi gösteririz. En yalın ifadesi içinde bu mekanizma, ayrıksı ve aykırı olanla karşılaşmanın fenomenolojisidir ve bir deneyim olarak bu, hem bilim insanı hem de sıradan insanlar için aynı şekilde işler.

Beden modifikasyon hareketlerinin yaygınlaşmasıyla birlikte hem toplumsal algı hem de medikal tanımlama içinde bunları yaptıranlar patolojik olarak tanımlanmıştır. Anoreksia gibi psikopatolojilerle aynı kefeye konulan modifikasyon en katıksız haliyle bir kendine zarar verme ve öz nefret biçimi olarak görülmüştür. Bu yaklaşım açısından modifikasyon bilinçli bir kendine zarar verme olduğu için anormaldir. Kendisine bu şekilde saldıran "birey bedenin toplumsal kutsallığına tecavüz eder" (Le Breton, 2011: 10).

Gözlemleyen açısından bedenini modifiye eden kişinin anormal ve aykırı olarak görülmesi, mevcut algılama örüntüleriyle uyuşmuyor olmasından kaynaklanır. Douglas'ın (2007: 60-64) belirttiği gibi, algılarımız ve izlenimlerimiz örüntüleme eğilimlerimize bağlıdır. Mevcut örüntülere göre gerçekleşen algılama sürecinde bazı fikirleri kabul ederken bazılarını dışlarız. Kabul ettiklerimiz mevcut örüntülerimize uyanlardır. Oluşturduğumuz örüntüye uymayan şeyler söz konusu olduğunda, kendimizi yerleşik varsayımlarımızı bozmasınlar diye bunları yok sayarken ya da çarpıtırken buluruz. Bir şey normaldışı olarak sınıflandırıldığında, bu şeyin dahil olmadığı kümenin yapısı açıklık kazanır. Burada tehlike atfetmek, onu tartışma dışında bırakmanın en kestirme yoludur. Ancet'in (2010: 25) ifadesi içinde bu, tehlikeli addedilenin yakınlığına karşı gösterilen bir savunma mekanizmasıdır.

Fiziksel görünüşü normatif şemalara uymayan bireylerin bizde yarattığı ilk etki kontrol edilemez bir agresyondur. Bu agresyon, sınıflandıramama ve tanımlayamama telaşıdır. Mevcut örüntülerimize uymayan bu görünüş, görünüşü peşinen kabul edilmiş insanlık algımızı sorgulatır. Ancet'in (2010: 15, 20-22, 28, 79) belirttiği gibi, bu karşılaşma, gözlemleyenin kendi kendisiyle olan ilişkisinin belirsizliğini yeniden canlandırır; çünkü, başkasının bedenini kavradığımız yer kendi bedenimizin uzamıdır. Fenomenal uzamda başkası, bizim kendimizi kavradığımız gibi kavranır. Farklı bedensel görünüş, gözlemleyen üzerinde kendi sınırlarını dayatır ve böylece kendilik algımız ve tanıma becerimiz allak bullak olur.

Gözlemleyenin algılama yetisinin sekteye uğraması ve görülen farklılığın bütünüyle kendisini algı odağına yerleştirmesi, beraberinde yok sayıcı, görmeyi reddedici, nesneleştirici ve stereotipleştirici tepkileri getirir. Bu tepkiler gözlemeyenin, "kendi beden deneyiminin istikrarsızlığına karşı umutsuzca kendini koruma girişimleridir" (Ancet, 2010: 75).

Ancet'e (2010: 37, 70, 73) göre, bu tepkilerin temelinde bedensel görünüş engeli nedeniyle ötekine ulaşma imkansızlığı yatar. Bu süreçte stereotipler, farklı bedeni, anahtarları gözlemcinin elinde bulunan bir nesne ya da imgeye dönüştürür. Bu şekilde gözlemci, kendisi ve öteki arasındaki yakınlaşmaya karşı kendini güvenceye alır.

Modifikasyona uğramış bir bedenle karşılaşmak gözlemciye bir arasılık durumu içinde hapsolma, kaos ve anlamlandıramama deneyimi yaşatır. Bu bağlamda bedenini ilkel usullere göre modifiye etmiş kişi, diğer normal bireylere, uygarlaşma ve esetikleşmeden önceki doğa ile bir olma durumunu hatırlatır. Buna göre modifiyeci bedenen doğadan ayrılmış ancak ruhsal olarak ayrılmamıştır. Hayvanlar ve bitki dünyasının imgelerini bir araimge olarak bedeninde devam ettirmektedir. Bu haliyle kaygı uyandıran modifiyeci, aynı zamanda modern yaşam ortamında yaşamını sürdürmesi nedeniyle de, eskiden ilkele yapıldığı gibi kendisinden uzamsal olarak uzaklaşılması ya da belirli sınırlı bir kategorinin içine alınmasında olduğu gibi, güvenli bir kategorinin içine atılamaz ve gözden uzaklaştırılamayan sürekli bir arasılık duygusu uyandırır.

Çoğu uzmanın modern ilkelcileri eleştirmesinde karşımıza çıkan "ilkel kozmoloji ve ritüelleri saygısız şekilde kullanmak ve bağlamının dışına çıkarmak" söylemi, bizce ilkel kültürlerin korunması çabasından çok, kendi normalliklerini sorgulatan bu allak bullak oluşu, kendisi tarafından icad edilmiş, sınırları belli bir ilkel kategorisi içinde bastırma eğilimidir. Onlar ısrarla modern ilkelcileri ilkel nosyonu çerçevesinde eleştirmeye çalışırlar ve onları bu nosyonu diriltmekle suçlarlar; aslında modifiyecilerin dirilttiği nosyon ilkel değildir; arasılıktır ve uzmanlar zaten bu arasılığı konumlandıramadıkları için kendi zihinsel kategorilerini modifiyecilere yansıtarak onları ilkeli diskrimine etmekle eleştirirler.

Uzmanların modifiyecileri eleştirmesinin temelinde, bir yandan sözünü ettiğimiz bu fenomenolojik deneyim yer alırken; öte yandan kültürel bir fenomen olarak modifikasyonu sembolik bir kültürel yaklaşımla açıklama çabası yatmaktadır. Sweetman'ın (2012: 356) belirttiği gibi, modifikasyonların sembolik yönlerine yoğunlaşan bu analizler, bu pratikleri çok kolay bir şekilde boş ve yapay olarak yaftalar ve bu pratiklerin deneyimsel boyutlarını görmekte başarısız olurlar.

Bu noktada sorun hem geleneksel hem de çağdaş modifikasyonları yalnızca birer beden yüzeyi dekorasyonu olarak görmek ve bu modifikasyonların yapılma sürecindeki deneyimsel boyutlarını yok saymaktır. Deneyimsel boyut yok sayıldığında, mesele gözlem yoluyla görülen sembol ya da unsurların anlam çözümlemesini yapmaktır. Deneyimlere başvurulmadığında bu çözümleme, gözlemci araştırmacının söz konusu unsurlarla ilgili öncül örüntü ve bilgi çerçevelerine tabi olur. Deneyimsel düzlemde böyle olmamakla

birlikte, görünüşler aynılık izlenimi verdiği için modern ilkelcinin eylemi, kökeni belli olan ve orjinal bir bağlama ait bir unsurun çekip alınması olarak görülür. En yalın haliyle bu yaklaşım, kültürü geçmişe haspeden ve şimdiki kültürel performansları onun dejenere hali varsayarak yaratıcılığı tarihsel bir zamana ve mekana hapsetmeye çalışan köken merkezli bir kültür anlayışıdır ve anlayış çoktan tarihe gömülmüştür.

Geleneksellik ve modernlik gibi düalist kategoriler yoluyla modifikasyon pratiklerinin karşılaştırılması, modifiyecilerin ilkel terimini kullanmasından çok daha güçlü bir şekilde ilkel/uygar karşıtlığını diriltir. Fenomenolojik yaklaşım açısından, keramet pratiklerin ya da unsurların kendisinde değil; fakat bunların deneyimlenme süreçlerinde ve ortaya koydukları anlamlardadır. Aksi halde, herhangi bir unsurun köken taramasına girişmek, modifikasyon pratiğinin kökenini Adem ve Havva'ya götürebilir. Bu noktada da, şu soru karşımıza çıkar: Bir unsurun en orjinal kültürel bağlamı nedir; yani zamanın ve coğrafyanın neresinde durduğumuzda unsurun asıl bağlamına erişmiş oluruz?
Kültürleri birbirinden ayıran unsur, sembol ya da pratik repertuvarları değildir; yerine tüm bunların bağlamsal koşullarındaki deneyimlenme ve anlamlandırılma biçimleridir. Dolayısıyla modern ilkelcilerin yaptığı şey, bir ödünçleme, varyant ya da taklid değildir; başlı başına orjinal bir kültürel performanstır. Aynısı olamaz; çünkü deneyimler ve bu deneyimleri belirleyen bağlamsal koşullar aynı değildir. Ayrıca, ödünçleme olması durumunda bile, acaba karar verme yetkisi kime aittir? İlkele mi, kültür bilimciye mi, yoksa modern ilkelciye mi aittir? Kesin olan bir şey varsa, o da söz hakkının kültür bilimciye ait olmadığıdır.

Modifikasyonların deneyimlenme süreçlerinden hareket etmek, daha önce de belirttiğimiz gibi, bu pratiklerin altında yatan asıl nedenleri görmemizi sağlar. Modifiyecileri eleştirenler, bir yandan ilkel kültürün bağlamını korumaya çalışırken; öte yandan modern ilkelcilerin modifikasyon eğilimlerini belirleyen çağdaş yaşam koşullarını eleştirmek yerine, ilkelcileri yaratıcı olmamakla suçlarlar. Bu şekilde çağdaş birey de tıpkı ilkel gibi kendi bedensizleşmiş deneyimsel koşulları içinde hapsedilmektedir.

Eleştirel yaklaşan uzmanların bir yandan beden çalışırken öte yandan ilkelcilik hareketi içindeki bedenleşme teşebbüslerinin bedensizleşmeye giden bir ortamda önemli bir kırılma olduğunu görmeyi reddetmesi oldukça ilginçtir. Onların odak noktası daha çok bedenselliğin bağlandığı kavramsal temellerdir. Çok basit bir değerlendirmeyle, bu tür yaklaşımlar, çağdaş koşullar içinde kanlı canlı ve acılı bedenselliğini talep eden bireyler, eğer bu bedenselliği Batı'nın kavramsal kabullerine uygun olarak yapmayacaklarsa, boğuştukları koşulların altında yok olmalarının daha yerinde olacağı imasını taşımaktadır. Aynı mantıktan hareketle ölüm orucuna giren anoreksik bireylerin de, geleneksel olarak tanımlanan uhrevi çilecilik pratiğine uymamaları ve çileciliğin otantik haresine zarar vermeleri gerekçesiyle suçlanmaları gerekir.

Modern ilkelciler ilkel kültürleri idealize ettikleri ve sorunsuz yönlerini aldıkları gerekçesiyle eleştirilmektedir. Örneğin Pitts'e göre, ilkelciler ilkel kültürün güzelliklerinden söz ederken, kadın sünneti gibi ritüellerin problemli taraflarından söz etmezler (2003:

136). Bu tür bir eleştirinin muhatabı modern ilkelciler olamaz. Çünkü herşeyden önce onların temel iddiası bütünüyle ilkel kültürün sahiplenilmesini içermez; onların amacı modern ve kontrol edilemez yaşam koşullarının daha bedenleşmiş ve özgürlükçü ilkel pratiklerle iyileştirilmesi ve bütünleştirilmesidir.

Ne ve nasıl soruları, çağdaş beden modifikasyonlarının analizinde, ancak niçin sorusundan sonra anlaşılabilecek sorulardır. Niçin sorusunu sorduğumuzda ise karşımıza şu cevap çıkar: Yaşamak ve daha az acı çekmek için!

Modifikasyon hareketlerinin temel söylemlerine yakından bakıldığında bu hareketlerin hepsinin mevcut yaşam koşullarını ve hakim kültürü reddettikleri, bu koşulları kontrol edilemez buldukları ve bu koşullar altında varoluş duyum ve doyumunun ortadan kalktığını ileri sürdükleri görülür. Bu hareketlere katılanlar, deneyimsel düzlemde, sağlıksız bir sisteme ayak uyduramayan, bu sistem içinde kendini yabancılaşmış, yalnızlaştırılmış ve güçsüz hisseden bireylerdir ve tüm bunların üstesinden gelebilmek için, yaşadığını ve birşeyleri kontrol edebildiğini dolaysız olarak hissedebilmek için bedenlerini modifiye etmektedir. İşin sembolik boyutları bir yana, bu, yaşıyor hissetmenin ölüme en yakın sınırlarda aranması teşebbüsüdür. Dolayısıyla burada önemli olan modifikasyonun kendisi ya da sonrası değil; fakat kan ve acı içeren yapılma süreci ve deneyimidir.

Le Breton'un (2011: 10-11, 38, 51, 131, 133) fenomenolojik açıklamasına göre bu tür deneyimler, kendine zarar verme ya da ölüm isteği değil; fakat tam tersine kendinden bir parçayı acıya, kana feda ederek asıl olanı kurtarmaya çalışma girişimidir. Birey kendine denetimli bir acı vererek çok daha ağır bir ıstırapla mücadele eder. Bedeni kesme varoluşu kurtaran bir fedakarlıktır. Bireyin kaybetme tehlikesi yaşadığı hayata dönme amacına yönelik ve bedelini ödediği bir rittir. Kişiliksizleşme, gerçekdışılık ya da boşluk duygusuna karşı doğrudan bir başkaldırıdır. Bir zevk deneyimi olarak hissedilmeyen beden kendi dışında, kopuk durumdadır; benliğin simgesi, kimlik işareti ve denetim altında olan bir acı aracılığıyla uyum sağlayabilir ancak. Deri artık anlam alışverişinin düzenlenmesine uygun bir sınır değildir. Acı ve derideki iz benliğin sınırlarını yeniden oluştururlar. Acı zırhı benliğin sürekliliğinin sağlanması için ödenmesi gereken bir bedeldir. Bedendeki kesik, bir biçimde yeniden dünyaya gelme, benliğin sınırlarını hissetme, ben'in ve beden imajının birliğini bir an yaşamaktır. Bedende bilinçli olarak açılan yara zamanın yeniden başlamasıdır. Zamanın tam bir çıkmazda donmuş gibi kaldığı bir yerde geleceğin dünyasına bir köprü atar, zamanı yeniden harekete geçirir.

Çağdaş yaşam koşulları içinde bedenler her yerdedir; ancak kimse kendini bedeni içinde evinde hissetmez. Tüketim kültürü sürekli olarak bizlere kendilik ve beden projeleri sunmakta ve varoluşsal doyumu tüketici seçenekleri satın almamızla elde edebileceğimizi söylemektedir. Bedenin bu görünürlüğüne karşın içinde yaşadığımız çağın bedensizleşmiş niteliği, bedenleşme deneyiminin bütünüyle sembolik bir boyut kazanmış olması, bedenleşme deneyiminin ölüm, acı ve hastalıktan uzaklaştırılmış olması ve bedenleşmenin öz-belirlenim failliğine değil, tüketim failliğine bağlanmış

olmasına dayanır. Tüketime ve zamanın mutluluk mottosuna zarar veren bedenleşme boyutları bastırılmış, bedenin duyumsallığı görselliğe, duyguları sanal temsillere indirgenmiş ve böylelikle beden sembolik bir nesneye dönüşmüştür. Bu koşullara uyum sağlayan bedenler normal ilan edilirken, bedeni değil; fakat bedenleşme deneyiminin kanlı canlı varoluşsal modunu talep eden bedenler patolojik, anormal, isyankar ve aykırı olarak damgalanmıştır.

Bu koşullar altında çağdaş birey için kontrol edilebilecek tek bir alan kalmaktadır: bedeni. Beden burada, son sığınak, bedende açılan yaralar da son acil kendini iyileştirme müdahaleleridir (Favazza and Favazza, 1987: 195; Le Breton, 2011: 122). Bu, bazı uzmanların eleştirdiği gibi bir narsistik çaba değil; fakat bedenleşme deneyimi ve kendilik algısını öz-belirlenim failliği içinde yeniden yapılandırılması teşebbüsüdür. Bu yönüyle beden modifikasyonları hakim kültürün kollektif tüketim repertuvarının sunduğu sembolik kimlik ve beden tasarım biçimlerinden farklıdır. Modifikasyonlar, tüketim kültürünün çabuk tüketilen ve sürekli değişen geçici beden tasarımlarının aksine kalıcıdırlar. Sweetman'ın (2000: 62-72; 2012: 353-354) belirttiği gibi, onlar, kalıcılıklarıyla birlikte üretimlerindeki elzem fiziksellik nedeniyle serbestçe yüzen mal ve ürünlerden farklıdırlar ve üretilme süreçlerinden ayrıştırılamazlar. Dolayısıyla modifikasyon yaptırmak herhangi bir ürünü satın almaya benzemez. Kişinin aktif katılımını gerektirir.

Çağdaş beden modifikasyonlarının fenomenolojik boyutları, onların çağdaş bireyselliğin birebir narsistik yansımaları olmadıklarını, postmodern akışkan, kontrol edilemez ve bedensizleşmiş gerçeklik koşullarının yabancılaştırdığı ve yalnızlaştırdığı birey için sembolik kültürün icadıyla başlayan doğadan ve dolaysız bedenleşme deneyiminden kopuşun telafi edilme çabaları olduklarını gösterir. Bedenlerin kültürel söylemler tarafından biçimlendirilmesi ve modifiye edilmesi bağlamında, geleneksel ve çağdaş modifikasyonlar arasında olumlu ve olumsuz kategorileri çerçevesinde belirgin bir ayrım yapabilmek için, tıpkı çağdaş modifikasyonlarda olduğu gibi, geleneksel modifikasyon pratiklerinin fenomenolojik bilgisinin elimizde olması gerekir. Bu bilgi elimizde olmadığında, bilimsel düşünce kendi teori ve söylemlerinden hareketle bu boşluğu doldurmaya çalışarak geçmişe ait bilgiyi bilinebilir ve sabitlenmiş bir evren haline getirmektedir. Kültür dediğimiz her durumda, soyut bir şeyden ziyade kanlı canlı insan faillerinden ve onların deneyimlerinden söz ediyoruz demektir. Tıpkı bilim gibi kültür de nötral ve güç ilişkilerinden azade bir söylem değildir. Dolayısıyla ister geleneksel ister modern olsun, kültürlerin bütünüyle kollektif ya da kişisel olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Geleneksel kültürlerdeki kültürel söylemden farklı ve ona aykırı deneyimleri bilemiyor olmamızın nedeni, bu kültürlerin bütünüyle ortak uzlaşıma dayalı olmalarından değil fakat kültür bilimine uzun süre hakim olmuş olan ve çoğunlukla dışavurumları, icraların gözlemlenen boyutlarını ve kalıplaşmış yapısını esas alan sembolik yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır. Günümüzde hakim kültürel söyleme aykırı ve onlarla uyuşmayan deneyimlerle karşılaşıyor olmamızın da safi tek nedeni kültürün bireyselleşmiş olması değil; fakat bu farklılık ve bireyselliği görmemizi

sağlayacak fenomenolojik yaklaşımları kullanıyor olmamız ve en önemlisi kültür gibi bilimsel düşünce ve pratiğin de sosyo-kültürel ve politik bir söylem olduğunu farketmiş olmamızdır. Dolayısıyla ilkel ya da çağdaş, olumlu ya da olumsuz, mutlu ya da mutsuz kültür yoktur; birey ve deneyim vardır. Bilimsel pratiğin amacı ne kültürün söylemlerini onaylamak ne de kendi ürettiği söylemleri sürdürmektir. Amaç her durumda insani varoluşsal deneyime, onun dolaysız ve bütüncül bedenleşmiş doğasına katkı sağlamak ve onun öz-belirlenim failliğinin yerine konuşmaktan ziyade, bu failliğin olasılık ve imkanlarını genişletmektir.

Kaynaklar

Ancet, P. (2010) *Ucube bedenlerin fenomenolojisi.* (Çev. E. Topraktepe). İstanbul: Yapı Kredi.

Butler, J. (1988) "Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory". *Theatre Journal*, 40(4): 519-531.

Butler, J. (2008) *Cinsiyet belası: Feminizm ve kimliğin altüst edilmesi.* (Çev. B. Ertür). İstanbul: Metis.

Butler, J. (2014) *Bela bedenler.* (Çev. C. Çakırlar ve Z. Talay). İstanbul: Pinhan.

Campbell, A. (1998) *Western primitivism: African ethnicity*. London: Cassell.

Clarke, J. (2008) *The sacrificial body of Orlan. In Malacrida, Claudia and low, Jacqueline* (Eds.) *Sociology of the Body: A Reader*. New York: Oxford University.

Dewey, J. (1929) *Experience and nature*. London. George Allen and Unwin.

Douglas, M. (1996) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology.* London-New York: Routledge.

Douglas, M. (2007) *Saflık ve tehlike: Kirlilik ve tabu kavramlarının bir çözümlemesi.* (Çev. E.Ayhan). İstanbul: Metis.

Eubanks, V. (1996) Zones of Dither: Writing the postmodern body. *Body and society*, 2(3): 73-88.

Favazza, A.R. and Favazza, B., (1987) *Bodies under Siege: Self-mutilation in Culture and Psychiatry*. The John Hopkins University.

Featherstone, M. (1991)*The body in consumer cCulture. In Featherstone, Mike, Hepworth, Mike and Turner, Bryan S.* (Eds.) *The Body-Social Process and Cultural Theory.* London: Sage.

Featherstone, M. (2000) *Body modification: An introduction. In featherstone*, Mike (Ed.) *Body Modification*. Sage.

Goffman, E. (2009) *Günlük yaşamda benliğin sunumu*. (Çev. Barış Cezar). İstanbul: Metis.

Grosz, E. (1997). *Inscriptions and Body Maps: Representations and the Corporeal. In McDowell, Linda and Sharp, Joan P.* (Eds.) *Sapce, gender, knowledge: Feminist readings*. London: Arnold.

Jackson, M. (1983) *Knowledge of the Body. Man* (New Series), 18(2): 327-345.

Johnson, M. (2007) *The Meaning of the Body: Aesthetics of human understanding*. Chicago-London: University of Chicago.

Kaderli, Z. (2017) *Tarihsel ve sosyo-kültürel bağlamı içinde beden ve bedenleşme deneyiminin teorik çerçevesi*. Ankara: Grafiker.

Klesse, C. (2000) Modern primitivism: Non-mainstream body modification and racialized representation. In Mike Featherstone (Ed.) *Body Modification*. Sage.

Klesse, C. (2008) Modern primitivism': Non-mainstream body modification and racialized representation. In Malacrida, Claudia and Low, Jacqueline (Eds.) *Sociology of the Body: A Reader*. New York: Oxford University.

Lakoff, G. and Johnson, M. (1999) *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books.

Le Breton, D. (2011). *Ten ve iz.* (Çev. İsmail Yerguz). İstanbul: Sel.

Leder, D. (1990). *The absent body*. Chicago- London: The University of Chicago.

Merleau-Ponty, M. (1962) *Phenomenology of perception*. (Trans. Colin Smith). London: Routledge and Kegan Paul.

Merleau-Ponty, M. (1999) Maurice merleau-ponty: *The lived body, The body in its sexual being, The natural world and the body. In welton, donn* (Ed.) *The body.* Oxford: Blackwell.

Pitts, V. L. (2003) *In the flesh: The cultural politics of body modification*. New York: Palgrave Macmillan.

Pitts, V. L. (2008) *Cyberpunk, biomedicine and high-tech body. In Malacrida, Claudia and Low, Jacqueline* (Eds.) *Sociology of the Body: A Reader*. New York: Oxford University.

Sweetman, P. (2000)*Anchoring the (Postmodern) Self? body modification, fashion and identity. In Mike Featherston*e (Ed.) *Body Modification*. Sage.

Sweetman, P. (2012) *Modified Bodies: Texts, Projects and Process. In Turner, B*ryan S. (Ed.) *Routledge Handbook of Body Studies*. New York: Routledge.

Turner, B. S. (1996) *The Body & Society.* London: Sage.

Turner, B. S. (2000*) The Possibility of Primitiveness: Toward a Sociology of Body Marks in Cool Societies. In Mike Featherst*one (Ed.) *Body Modification*. Sage.