

Bir Sözlü Tarih Çalışması Olarak Feminist Etnografi: Bir Kuşağın Dövmeli [Deq'li] Kadınları

Feminist Ethnography As A Study of Oral History: Tattooed [Deq] Women of a Generation

Beyza Huriye Turgut¹ 



¹Doktorant, İstanbul Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı, İstanbul Türkiye

ORCID: B.H.T. 0000-0003-0204-9994

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Beyza Huriye Turgut,
İstanbul Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı, İstanbul Türkiye
E-mail: beyzahuriyeturgut@gmail.com
huriyeturgut@ogr.iu.edu.tr

Başvuru/Submitted: 23.08.2024

Revizyon Talebi/Revision Requested: 23.10.2024

Son Revizyon/Last Revision Received: 23.10.2024

Kabul/Accepted: 24.10.2024

Atf/Citation: Turgut, B.H. (2024). Feminist ethnography as a study of oral history: tattooed [deq] women of a generation. 4. Boyut Journal of Media and Cultural Studies - 4. Boyut Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi, 25, 63–110.
<https://doi.org/10.26650/4boyut.2024.1568731>

ÖZ

Bu çalışmada, kadınların tecrübeleri ile cinsiyetlendirilmiş gerçeklikler bilgisi arasında 'hangi bağlantıların nasıl aranacağı' üzerine teori ve pratik, tecrübe ve gerçeklik arasında feminist etnografik metodolojiyle bir tartışma yürütüyorum. Çalışma, Şanlıurfa'nın Hilvan İlçesine bağlı civar köylerde ikamet eden altmış yaş üstü on kadınla, geleneksel Deq (Dövme) hakkında nitel araştırma yöntemini benimsiyor ve derinlikli görüşmeye dayalı ucu açık sorular sorarak katılımcıların mikro-habitatlarında tecrübelerini bugüne taşıyorum: okuma-yazma bilmeyen ve Türkçe konuşmayan kadınları, ("egzotik olarak nesnelleşebilirlik" ya da "kurbanlaştırıp mağdur öteki" görmek yerine) 'bilen-özne' olarak değerlendirip feminist tarih'e not düşürüyorum. Bedeni, biyolojik olduğu kadar kültürel ve politik olduğu kadar imaj bakımından nasıl yorumlandığını, yöredeki kadınlardan dinleyerek yazı'ya aktarıyorum; bu sayede sözün uçuculuğuna karşı, deq'li kadınları tarihe yerleştirmeyi amaçlıyorum. Yörede bir neslin üçüncü ve son kuşağında yer alan deq'li kadınların bedenlerindeki yazıtları, hangi saiklerle yaptıklarını alımlarken, çalışmayı oturttuğum çerçeve, 'feminist etnografi'dir. Bu çalışma, kadınlara merkezi bir konum tayin ediyor ve özümsemediği içgörü ise feminist bakış açısıyla şekilleniyor. Beden, 'bir öz olarak sadece var olmakla kalmaz, aynı zamanda işlevsel bir hakikatin olduğunu da gösterir' kaidesine, çalışmamın ufkunu, 'feminist bakış açısı'yla "tenin yollarında göçebelik etme"yle çerçeveleyiyorum. Bu bakış açısı, kadınların tecrübelerine duygusal ve bedensel pratikleriyle eşanlı, bağlamsal düşünülmesi gerektiğine ve kadınların kendi tecrübelerini yine kendilerinin dile getirmesine öncelik veriyor. Ataerkil güce meydan okuyan ve duygusal bir ilişki yaratan kadınlara özgü hikâye anlatımını, sözlü tarihin bir zenginliği olarak yorumluyorum. Buradan hareketle deq, ilksel anlamda kendi-için güzelleşme ve süsleme aracı, bedeni üzerinde tasarruf hakkı, baba otoritesine direniş, farklılık, bir dönemin genel kültürü, akranelarına özenme olarak yorumlanmıştır.

Anahtar sözcükler: dövme/deq, feminist etnografi, anlatı, beden, sözlü tarih, toplumsal bellek

ABSTRACT

In this study, I conduct a discussion using a feminist ethnographic methodology on "what connections should be sought and how" between women's experiences and gendered realities. The study adopts a qualitative research method involving ten women over the age of sixty living in villages near Hilvan District in Şanlıurfa and focuses on traditional Deq (Tattoo). Through open-ended questions based on in-depth interviews, I bring their past experiences into the present within their micro-habitats. Instead of viewing women who are illiterate and do not speak Turkish as "exotic

objects” or “victimised others,” I consider them as “knowing subjects” and make a note in feminist history. I transfer how the body is interpreted not only biologically but also culturally, politically, and in terms of imagery by listening to the women of the region and documenting their narratives. Through this, I preserve the history of women with *Deq*, countering the fleeting nature of oral traditions. In exploring the motivations behind the inscriptions on the bodies of *Deq*-bearing women, who belong to the third and final generation of this tradition in the region, the framework of my study is grounded in ‘feminist ethnography’. This workplace places women at the centre and is shaped by insights derived from a feminist perspective. According to the principle that the body “does not merely exist as an essence, but also reveals a functional truth”, the scope of this study is framed by a ‘feminist perspective’, encompassing “nomadic journeys on the pathways of the skin”. This perspective prioritises the need to consider women’s experiences in tandem with their emotional and bodily practises within their specific contexts, emphasising that women should articulate their own experiences. I interpret the storytelling unique to women, which challenges patriarchal power and fosters emotional connections, as a rich resource of oral history. From this standpoint, *Deq* has been interpreted in its *original sense as a means of self-beautification and adornment, claiming ownership over one’s body, resisting the father, expressing difference, a general cultural practise of a certain era, and emulating peers.*

Keywords: tattoo/*deq*, feminist ethnography, narration, body, oral history, collective memory

Extended Abstract

In this study, I engage in a feminist ethnographic discussion on tattoos, or *Deq* as termed in the local Kurdish dialect, focusing on women who are illiterate. I examine the tattooing practises of ten women over the age of 60, who represent the last generation of a tradition in the villages surrounding the Hilvan District of Şanlıurfa, by centring on their subjective experiences. Adopting a qualitative research approach, I ask open-ended questions based on in-depth interviews, bringing the past experiences of these women into the present through a narrative within their micro-habitats.

The participants, who do not speak the country’s official language, Turkish, were all interviewed in their native language, Kurdish. The framework of the study involved conducting interviews with ten women over the age of 60, who represent the last generation of a tradition and are still considered ‘monumental figures’ in the region, guided by a sense of ‘partial identification’ and ‘conscious bias’. My aim is to contribute to women’s history and reinsert the body into historical narratives by filling the gaps left by mainstream history through the oral histories of rural women who do not speak Turkish and are illiterate, focusing on their *de* experiences.

Framed by feminist ethnographic methodology, this study prioritises a feminist perspective, emphasising that it is the responsibility of women researchers, who share a common ground, to recover and bring to light the everyday practises embedded in women’s subjective experiences from micro-memories to the present. Feminist ethnography seeks to answer the question, “Who is the subject of experience?” As a methodology well-suited for democratising history, feminist ethnography creates “transitional spaces”, inhabiting “the intersections and borderlands of embodied emotions”, and operates on the principle that “the personal is political”. It employs a feminist language dedicated to the future of women, excluding discriminatory and sexist discourse, and shifts focus from the personal to the social and cultural. This adaptable methodology collaborates with oral history and narrative techniques, revealing new gaps in knowledge.

In the Southeastern Anatolia region, tattoos are known by different names: among the Kurdish people, they are called *Deq*, while among the Arab community, they are referred to as *Veşm/Vesm*. The person who performs the tattooing is known as a *Dekkak*, with women being called *Dekkake*; men who get tattooed are called *Medkuk*, and women are called *Medkuke*. The long history of traditional tattooing in Southeastern Anatolia, compared to other regions, is influenced by its socio-cultural and religious context. Although this tradition, involving the use of ash and breast milk to ink the skin, dates back to the 17th century, the first official evidence was discovered in 1991 in the Ötztal Alps on the Austria-Italy border. The preserved body of a man who lived approximately 5,300 years ago, mummified with tattoos, is considered the historical starting point of tattooing. The Iceman Ötzi, who provides insights into the period between the Neolithic and Bronze Ages, has 57 tattoos on his body. These motifs are on or near points corresponding to the acupuncture sites used in modern medicine. According to archaeological, anthropological and historical readings of the Palaeolithic and Neolithic periods, certain symbols have been found on female figures. In the Upper Palaeolithic, around 2500 BCE in Isturitz, a plant symbol was inscribed on a female figure. Similar plant symbols have been discovered on the body of the Çatalhöyük Mother Goddess, as if emerging from her navel, as well as on artefacts from Kalınkaya in Anatolia around 3000 BCE and on female figures from Altıntepe in Turkmenistan around 2400 BCE.

The first sign that led me to undertake this research began with the tattoo on my mother's hand. When I started talking about *Deq*, a vivid memory of my great-grandmother's face, which had appeared blue in my mind since I was around 3 or 4 years old, resurfaced. I realised that the restorative function of memory through dialogue had been triggered here, as my mother also recalled the tattoo on her own mother's temple when looking at old photographs. The second motivation for the study was to explore why *Deq* was predominantly chosen by women. By involving my mother in the fieldwork as an 'intermediary', I was able to reach ten women over the age of 60 who were second- and third-degree relatives. Since my mother spoke Kurdish better, she initiated the first conversations with the participants. I visited the participants in their micro-habitats, conducting interviews during gatherings at festivals, wedding feasts, funerals, and 'bride-seeking' ceremonies, often in settings where more than three women were present.

"The prominent themes related to *Deq* that emerge while "nomadising on the paths of the skin" include group identity, privacy, sin and shame, healing, feminine performance and the marking of womanhood, being valued as a means of overcoming worthlessness, cultural adaptation, and resistance to the father. The fact that the women in the region are both illiterate and not fluent in Turkish makes it all the more important to document the experiences of these participants, who represent the last tattooed generation, in writing to preserve their stories against the transience of spoken words and thereby leave a record in history. The heteronormative law of patriarchy operates under the same paradigms everywhere, whether in rural or urban settings. However, the primary motivation that I was careful to maintain in this study was to highlight how women use their skin as a space of freedom and to emphasise

their position as 'knowledge-bearing subjects' within the *Deq* culture. This awareness, as Maxine Hong Kingston noted (1999), "because when all you have is your voice, the world is fragile", drives me to document the bodies, patterns, and voices of the women in the region. As an ethical duty, I aim to fulfil my responsibility as someone from within their community, transferring their stories to life through writing.

Giriş

Bu çalışmada, kadınların tecrübeleri ile cinsiyetlendirilmiş gerçeklikler bilgisi, teori ve pratik, tecrübe ve gerçeklik arasında feminist etnografik bir tartışma yürütüyorum. Bu yaklaşım “kadınların problem-formülasyonu metodolojisi ile kolektif bir iç-sorgulama yapmaları, kadınların bireysel ve toplumsal tarihlerinin incelenmesiyle yan yana gitmektedir” (Mies, 1996: 55). Okuma-yazma bilmeyen kadınların dövme ya da (yörenin kullandığı Kürtçe terimle) *Deq* üzerine yürüttüğüm bu çalışmada, Şanlıurfa'nın Hilvan ilçesine bağlı civar köylerinde ikamet eden 60 yaş ve üstü 10 kadın ile yüz yüze görüşmelere dayalı, yarı yapılandırılmış, ucu açık sorularla, kendi mikro-habitatları içinde dövme tecrübesini ve pratiklerini odağa alıyorum. Azınlık grupların ‘öteki’ olarak işaretlenmediği dikkate alınarak yaşadıkları alan içinde ‘anıt kişiler’ sıfatıyla var olan dövmeli kadınların tecrübelerini, cinsiyet, yaş ve kuşak temaları etrafında değerlendiriyorum. Okuma yazması olmayan ve Türkçe konuşamayan ‘bir neslin son dövmeli kadınları’¹ni, anlatı tekniğinin sözlü tarihe sunduğu eşsiz katkıyla geleneksel tarihin ihmal ettiği alanlara kadınları bilgi öznesi sıfatıyla yerleştirmeye çalışıyorum.

Dövmenin tarihiyle ilgili yapılan pek çok çalışmada alanyazında ve görsel-işitsel mecralarda olması sebebiyle,¹ burada amacım, dövmenin *Chronos*'unu (tarihini) vermek yerine, yazısız toplumların okuma-yazma bilmeyen kadınlarına “kendi sesimizi ödünç vermek” (Halbwachs, 2016: 34), böylelikle kolektif belleğin taşıyıcı anıt kişileri aracılığıyla kadın tarihine bir katkı sağlamaktır. Bu görev, dışarıdanlık (*outsider*) ile biyo-kültürel ve sosyo-kültürel bağlantılar aracılığıyla devam eden içeridenlik (*insider*) arasındaki çifte konumla sınırdan kalan bilgiyi aktarmak, hem tarihsel hem de etik-politik bir sorumluluktur. Türkiye'nin Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde dövmeli kadınların tarihsel ve kültürel sözlü tarihlerini geleneksel tarihe eklemeye çalışırken hem bedensel varoluşlarını tarihselleştirmek hem de bilgi yüklü özneler olarak tecrübelerinin önemini vurgulamaya çalışıyorum. Ne var ki, yörede geleneksel kültürün ve hala aktif şekilde az konuşmanın, suskunluğun, sessiz olmanın ‘haya’lı, ahlaklı ve dolayısıyla erdemli kadın olmakla eşdeğer görüldüğü bir toplumun kategorik azınlıkları olan kadınlar, Suparna Bhaskaran'ın (2004: 16) betimlemesiyle “pıhtılaşmış ötekiler”in pasif konumu, tarihsel ve kültürel dinamiklere kadar sirayet etmiştir. Çalışmada odağa aldığım grupta suskunlaşma, kadınları sadece günlük pratiklerde değil, sağaltmanın etkin işlediği karşılıklı konuşma pratiğinden de mahrum bırakmıştır. Alessandro Portelli (1994: 11) ertelemenin “her zaman” gerçekleştiği yerin “ses” olduğunu belirtir. Dövmeli kadınların, kendi sesleriyle ve anadillerindeki özel ifade türleriyle duygu ve pratiklerini anlattıkları bu çalışma, hakkaniyet ilkesinin bir gereğini yerine getirmekle kalmıyor, etiğin merkezi içgörülerinden, “adaletin sağlanması” (Denzin, 2009: 11-3) için işitilmesi gereken birden fazla sesin başka sesler ile karşılık bulmasına aracılık ediyor. “Kendi arasında konuşan kadınlara” feminist metodolojiyi benimsemiş araştırmacılar, kendi seslerine tercüman olarak “kesinlikle onaylanmış bir kamusal sessizliği kırmayı” (Scott, 1992: 23) ve

1 Türkiye’de yazılan tezler ve görsel-hareketli içerikler için 1. (i) son not’a bakınız.

bu sessizliği² ve 'bilgi açıklarını' kapatmak için Donna Haraway'in belirttiği üzere "yağlanmış bir direğe tırmanmayı gerektiriyorsa, o halde biz de cinsiyete dayalı toplumsal yaşam hakkında geçerli bilgi üretme"nin zorlu sürecini en baştan göze alıyoruz (1991: 188). Dil ve söylem pratiklerine işlemiş heteroseksüel terminoloji, pek çok açıdan engel oluşturmasına rağmen "feminist bakış açısı"³ bu yerleşik düzeni dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Dilde işlenen ve bedende görünen heteronormatif düzen, bizi "tenin yollarında göçebelik etmeye" (Braidotti, 2019: 11) yönlendirirken, cinsel farkın hormonal ve endokrinolojik bulgular dahil, binlerce farklı yoldan bedene kazanmış ve bedenleşmiş ampirik bilginin kendilik konusunda kadınların ne kadar özgür olduğu konusu güncel tartışmalar arasındadır. Özne, "toplumsal gelenekler ve iktidar yapılarıyla desteklenen kurucu ilişkilerin bir asambلاجıdır": Rosi Braidotti'nin bu cümlesiyle 'bedeni' düşündüğümüzde, Gilles Deleuze'un (1925-1995) "bir beden ne yapabilir?" sorusu deneyimsel olanın, kendiliğın özgül mevkii olduğu, kadın bedeninin, jeopolitik ama tarihsel (*Chronos*), döngüsel ve soybilimsel (*Aion*) anlamıyla doğrusal bir zamansallıkta gezindiğini görürüz. Her varlık, bir organizma olarak kendi içe-yerleşik zamansallığına sahip olduğu gibi (Braidotti'nin orijinal betisiyle) "göçebe bir özne" olarak daha karmaşık, "ileriye dönük bir zamansallığa" sahiptir (2019: 11).

Roman Jakobson ve Linda Waugh'a göre (1979: 69-70) "konuşmayı dinlemek, yine kaybolan seslerle ilgilenen sıralı bir süreçtir". Bu ertelemeyi daha fazla sürdürmemek için bu çalışmada yörenin orijinal ifadesiyle *deq* konusu Türkçe bilmeyen ya da çok az bilen kadınların yerel tecrübeleriyle odağa alınıyor. Bessie Head (1981: xii), sözlü kültürlerin "güvencesiz şekilde sözlü" olmasına karşın, biz toplumsal araştırmacılar tarafından seslerin kayıt altına alınmasını epistemik (adaleti⁴ sağlamak için) bir görev olarak görüyor. Seslerin kaybolmasının önemli bir başka nedeni "bir neslin ya da kuşağın yok olması"dır. O halde, "erteleme"nin unutulması tehlikesine karşı alınacak önlem, bu mikro-tarihleri somutlaştırmak yani yazıya geçirmek, tarihin demokratikleştirilmesi açısından hayati önem taşımaktadır (Assmann, 2015:23; Jakobson & Waugh, 1979: 69-70).

Çalışmayı yürüttüğüm köylerin en yaşlı üyeleri, henüz 80 yaşını görmemiş birkaç erkek ve 70'li yaşlarının sonlarına yaklaşan birkaç kadındır. Son kuşağın temsil ettiği tarihsel

2 Kadınların sessiz ve görünmez yaşamlarının feminist tarihyazımı için neden önemli olduğu ve bu yaşam öykülerinin neden feminist metodolojilerle kayıt altına alınarak incelenmesi gerektiği konusunda, çok yakın zamanda tamamlanmış bir doktora tezi olan "Sessiz ve Olaysız" Hayatlar: İşçi Kadınların Hayat Hikâyelerine Dair Feminist Bir Prosopografi" başlıklı tezine bkz. Nalan Mumcu, Doktora Tezi, Ankara, 2024. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

3 "Bakış açısı feminizmi" teorisi için Dorothy Smith ve Patricia Hill Collins, Nancy Hartsock ve Sandra Harding'in epistemolojik ve ufuk geliştirmek için tecrübenin önceliğini vurguladığı bu tartışma için bkz. Caroline Ramazanoğlu ve Janet Holland, *Feminist Methodology, Challenges and Choices*, 2020. London: Sage Publications. pp. 60-83.

4 Miranda Fricker, Epistemik Adaletsizlik: İktidar ve Bilmenin Etiği (*Epistemic Injustice: Power and The Ethics of Knowing 2007*) adıyla, Kadir Gülen'in çevirisiyle Fol yayınlarından çıkan kitap 2023 yılında okurla buluştu. Kitapta etik, siyaset teorisi ve feminist felsefeden beslenerek düşünce dünyasının nasıl zengileşebileceğini en başta "adalet" kavramıyla değerlendirmeye açan yazar, adaletsizliğin pratikten "epistemik" alana kadar nasıl sirayet ettiğini tema tema açıklıyor. Bu zengin tartışma için bkz. Miranda Fircker, 2023, *Epistemik Adaletsizlik: İktidar ve Bilmenin Etiği*, Çev. Kadir Gülen, İstanbul: Fol Yayınları.

ve kültürel pratiklerin taşıyıcı kuşağı, 80 yaşını görmeyen anneanne ve babaannelerden oluşmaktadır. Sözlü kültürün hakim olduğu topluluklarda hikayeler (*çîrok*), ağıtlar (*kılâm*) *dengbejler*⁵ (seslendiriciler) vasıtasıyla ağızdan ağıza iletilmekte ve kendi halklarına ilişkin tarihler bu yolla kalıcı hale getirilmektedir. Ne var ki, Douwe Draisma'nın belirttiği üzere (2018: 17) “belleğin itaatsizliği” ve unutmaya tehdidi karşısında, yazının hafızayı somutlaştırması ve sözlü kültür topluluklarının “sahip olduğu tek şey ses olduğunda” Maxine Hong Kingston'a göre (1999: 11) “dünya kırılanaşmaktadır”. Ancak buna karşın ataerkil topluluklarda bu sorumluluk kadınların himayesindedir ve kadınların sözcelem mahareti tam da burada, Alessandro Portelli'nin (1994: 11) cümlelerinde somutlaşır: “sözlü hikaye anlatımı, anneye özgü ve gizli yetenek” olarak konumlanırken, ataerkil “güce meydan okur ve duygusal bir ilişki yaratır”.

Hannah Arendt (1994: 40-47), insanın insan olmak bakımından tanınma durumu, karşılıklı ilişkiler bütününe ihtiva eden eylem alanı olan kamusal yaşantının parçası olma koşuluna bağlamaktadır. Eylem aracılığıyla kendini dışa vurmak, kamusal bir özne haline gelmek, eylemin kol emeğinin yanında daha asli bir önceliğe karşılık gelen konuşma ile tür bakımından farklılığını sergileyebilmektedir. Bu farklılık bir iltimas ya da ayrıcalık odağı değildir; bilakis, bir-arada olmanın farklılığını olduğu gibi dışa vurmak, insanın düşünsel bakımdan benzersizliğinin neticesidir. Zira konuşma, zorunlu şekilde hem bir alanı varsaymakta hem de bir başkasına ihtiyaç duymaktadır. Bireyin kendini dünyaya açması dilin ve mekânsal imkanların tanınmasıyla gerçekleşmektedir. Bu bir bakıma endamımızın gerçeğini olumlamak anlamına gelmektedir. Günümüzde bu durum, okuma-yazma eğitiminin kamusal alana katılmak için ilk koşul olduğu, böylelikle politik ve toplumsal katılım için imkan sağladığı tanınmanın bu bağlantıyla gerçekleştiğini düşündüğümüzde, yazısız halkların hafızalarını alenileştirebilecekleri, diyaloga ve kamusal alana açabilecekleri, böylelikle birbirinden farklı gruplar arasında tarihsel ve kültürel olarak hem bir kıyas ve ölçü, hem de bir hesaplaşma ve uzlaşma yolunun tam da bu eksiklikten kaynaklandığını görüyoruz. Leyla Neyzi'nin (2010: 448-50) belirttiği üzere “kamusal alanın genişlemesi” resmi tarihin alt dalını oluşturan sözlü tarihin kurucu rolüyle mümkündür.

Yazmak, politik ve entelektüel bir uğraş olmanın ötesinde egemen ideolojide “iktidarın mikro-politik özneleri” (Braidotti, 2017: 229) olarak bazı toplulukların ve/veya grupların susturulmaları ya da susmanın her koşulda erdem sanıldığı/sayıldığı öğrenilmiştir. Zamanla refleksi dönüşmüş sessizliği kırmak, demokrasi için çeşitliliğe dayalı “yeni bir öz-örgütlenme” (Schiva, 2018: 137) potansiyeli taşır. Resmi tarihin boş bıraktığı çatlakların doldurulmasını Halbwachs'ın zihnine olduğumuzda (2016:34), “kendi sesini [ödünc] vermek”

5 Melahat Uluç'un 2021 yılında yüksek lisans tezi olarak yazdığı ve daha sonra kitaplaştırılan “Meryem Xan ü temaya hizinê di kılâmên wê de/Meryem Xan ve hüzün teması çerçevesinde şarkılarının incelenmesi” başlıklı çalışması, kadın dengbejlerin kültürel mirası taşımadaki rollerini ve bu rolün hem tarihin inşasında hem de kültürel devamlılığın sağlanmasında nasıl önemli bir görev üstlendiklerini inceleyen önemli bir çalışma için bkz. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp> Ayrıca bkz. Melahat Uluç 2024, *Meryemxan Dengbêja Hizin Û Kederê*, Peywend Yayınları.

ifadesiyle tarihin demokratikleştirilmesi için sesin telafi edici ve onarıcı işleve sahip olduğunu anlıyoruz. Neyzi (2011: 3), Türkiye’de uzun yıllar boyunca Kürtçe’nin kültürel, tarihsel ve toplumsal bir taşıyıcı unsur olarak tanınmaması, dil, sözlü gelenek, müzik ve performans hakkında ilgi duyulan bir anlayışa yol açtığını belirtir. Bu anlamda sözlü tarihten epistemeye giden yol, kişisel anılar dolayısıyla güncel tarihin yeniden yorumlanmasında merkezi önemdedir. Sözlü tarih, “bireyin içinde bulunduğu toplumsal bağlam üzerinde duran” (Neyzi, 2011: 8) “hatırlama biçiminin güçlü bir şekilde etkilendiği” (Halbwachs 1992), “bireysel olanla toplumsal olanın kesişme noktasına” (Portelli, 2003) ve tarihi tutan bireyin, “içine düştüğü dünyanın mahkûmu” (Iggers, 2011: 9) olması nedeniyle düşünce ve algılamalarının, kullandığı dilin kategorileri tarafından koşullanmaktadır. Sözlü tarihin cinsiyet çalışmalarıyla kesiştiği momentlerden biri “geleneksel olanın kaybına yönelik bir nostalji de belleğe” yönelimdir (Nora, 2006). Bu tespite göre hala ayakta duran topluluklar, ‘anıt kişiler’ olarak yaşayan kadınların belleği ve anlatım gücü sayesinde.

Bu çalışmada, Şanlıurfa’nın civar köylerinde ikamet eden 60 yaş üstü 10 kadınla, geleneksel Dövmeler (*Deq*) hakkında nitel araştırma yöntemini benimsiyor ve derinlikli görüşmeye dayalı yarı yapılandırılmış, ucu açık sorular sorarak kendi mikro-habitatlarında geçmiş tecrübelerini tartışmaya açıyorum: okuma-yazma bilmeyen ve Türkçe konuşamayan kadınları, (“egzotik olarak nesnelleşebilirlik” ya da “kurbanlaştırıp” “mağdur öteki” görmek yerine) “bilen-özne” olarak değerlendiriyor, feminist tarihe bir not düşünüyorum. Bedenin, biyolojik olduğu kadar kültürel ve politik olduğu kadar imaj bakımından nasıl yorumlandığını, yöredeki kadınlardan dinleyerek yazı’ya aktarıyorum; bu sayede sözün uçuculuğuna karşı, *deq’li* kadınları tarihe yerleştirmeyi amaçlıyorum. Katılımcıların bedenlerindeki yazıtları, hangi saiklerle yaptıklarını değerlendirirken, çalışmanın çerçevesini ‘feminist etnografi’ olarak belirliyorum. Beden, ‘bir öz olarak sadece var olmakla kalmaz, aynı zamanda işlevsel bir hakikatin olduğunu da gösterir’ kaidesine, çalışmanın ufku ‘feminist bakış açısı’yla “tenin yollarında göçebelik etme”ye davet ediyor. Bu bakış açısı, kadınların tecrübelerine, duygusal ve bedensellik pratiklerinin eşzamanlı ve bağlamsal düşünülmesi gerektiğine ve kadınların kendi tecrübelerini yine kendilerinin dile getirmesine öncelik veriyor. Ataerkil güce meydan okuyan kadınların anlatan ile dinleyen ve dinleyenin zihni dolayısıyla metni okuyan biz iştirakçileri duygulanımsal atmosfere çeken kadınlara özgü hikâye anlatımını, sözlü tarihin bir zenginliği olarak yorumluyorum.

Metodoloji: Feminist Bir Etnografya’ya Doğru

[...] sözcükleri ele geçirmeli”

Virginia Woolf⁶

“Öyküler ne kadar sık görünseler de yüzeyde süzülürler”

Virginia Woolf⁷

6 Bir Yazarın Günlüğü, 2014:26.

7 Varolma Anıları, 2015:14.

“Farklı disiplinlerin göllerinde yüzen balıklar gibiyiz” ifadesiyle Sandra Coyner’in (1983/1996: 15) yakınmasına, Sandra Harding 1987 yılında bir yanıtla (1987/1996: 34) “sınırları belirlenmiş bir feminist araştırma yöntemi fikrine karşı çıkılması gerektiği”ni söylemişti. Coyner, “disiplinlerarasılık’tan vazgeçmemiz” gerektiğini söylediğinde, 1983 yılıydı; bugün hem yerelde hem de küresel ölçekte feminizmi çalışmaya azmetmiş kadın araştırmacılar, feminist metodoloji, feminist bakış ve feminist dil geliştirmiş, biyografi, otobiyografi, otoetnografi ve toplum bilimlerine içkin disiplinlerin birbiriyle dostane temasıyla, ‘bakımsız’ disiplinlerarası yeni alanlar geliştirmiştir. Nitel araştırma yöntemlerinde payı yüksek olan feminist araştırma metodolojisinin katkısıyla ve eleştiri almasına rağmen, Marie Mies’in (1983/1996: 49) “yeni şarabın eski şişelere doldurulmaması gerektiğini” söylediğinde, araştırmacı, araştırılan alan ve katılımcı arasındaki kantitatif metodolojide, hiyerarşik ilişkinin doğrusal bir zemine getirilmesi ve teori ile pratiğin yapısal ayrıştırılmasına karşı bir tepkiydi. Bugün, pozitif toplumsal bilimin varsayımlarına dayanan tarafsızlık anlayışı “değerden arındırılmış tarafsız”, hiyerarşik teamül, yerini “kısmi özdeşleşme”, “bilinçli taraflılık”, değer yanlı, “aşağıdan bakışa” (Agk. 52-3) ve doğrusallığa bırakmış; araştırmada bakışın etik-politik öneminin bilimsel bir dayanağı olarak karşımıza çıkmaktadır; kategorileştirilmiş toplumsal gerçekliğin parçalardan ziyade sentez, çerçevelenmiş teori, pratik ve etik ayrımlardan ziyade hermeneutik praksis’i kucaklayan onarıcı ve telafi edici bir teknik geliştirilmiştir.

Etnografi metodolojisi sözlü tarih, anlatı, bellek gibi mikro-tarihlerden beslenerek gelişmekte ve sözün dışsallaştığı ‘yerellikten’ hareket kazanmaktadır. Etnografinin kendini diğer metotlardan ayırdığı karakteristik niteliği, araştırmacının “masum” şekilde “ötekinin” sesinin kanalı olduğu gerçeğidir. Mary Chamberlain ve Paul Thompson’a göre (1998: 16), “ötekinin” sesi ham ve/veya saf değildir; çünkü sesin tarihsel yolculuğu saf bir aktarmayla bugüne ulaşmamaktadır, anlatıcıyla birlikte yeni bir duygulanıma girmekte ve her anlatıda yeni bir hayat bulmaktadır. Anlatının hakikat varsayımında bir şüphe uyandırsa da hikayenin özü (duygulanımı) değişmemektedir ve kabul etmek gerekir ki her hikaye en az iki kere anlatılmıştır.

Tarihi hem kurmada hem de olgunlaştırmada bu 60 yaş üstü kadın kuşak, kavim-merkezli bir yapılanmanın etkisiyle bir dönem ‘başkası’yla karşılaşmamışlardır. Bu durum, içinde oldukları baskı mekanizmasının somut-öznesinin kim ya da ne olduğu konusunda bir kıyas ya da ölçü yapamamalarına neden olmuştur. Bu mekanizma, feminizmi yalnızca şehirli kadınların koruyucu kalkanı değil, kırsaldaki kadınların da kalkanı olduğunu buradan anlayabiliyoruz. Ancak, bell hooks’un (2016) “*feminizm herkes içindir*” sloganının hayat bulması için biz ‘şehirli kadınlar’ın kırsaldaki kadınlara kız kardeşlik dayanışmasıyla birbirimizin özel alanlarını hem koruma hem de birbirimizden haberdar olmakla yükümlü olduğumuzu kendimize sık sık hatırlatmalıyız. (Feminist) etnografinin ne işe yaradığı tam da burada kendini gösterir. Elizabeth Mackinlay (2022: 329-31), “rahatsız edici bir unsur olarak feminizmin etnografi dahil her yerde olması gerektiğini belirtir. Çünkü feminizm “[...] herkes içindir”, ancak feminizm ‘her yerde değildir’, bu nedenle feminist (oto) etnografinin

kurtarıcı rolü burada kendini gösterir (Agk. 331). Buradan hareketle “her yerde olmayan, marjinalleştirilmiş olanların hikayelerini anlatmak ve tecrübeyi iyi kullanmak gibi iki kaygıyı birleştiren bir var olma, bilme ve yapma yöntemi” (Ellis, 1991; 1995, 1999, 2000, 2010, 2017; Richardson, 2003; Bochner, 2000, 2001, 2003; Smith, 1987, 1990, 1999, 2005, 2014; Alle & Piercy 2005) olarak tanımlanan [feminist] (oto)etnografi, “bilgiye katkıda bulunmak için tarafsız olmayı” veya hermeneutik çemberin dışında konumlandırılmanın geçerli olmadığına ısrar eder.

Feminist etnografi metodolojisini benimseyen çalışmalarda önemli birkaç unsur öne çıkmaktadır: etnografi geçişli ara alanlar yaratır, bedenlenmiş duyguların kavşaklarını veya sınır bölgelerini mesken tutar; ‘kişisel olanın politik olduğunu’ gösterir; performatiftir ve feminist eleştirel bir yazma biçimidir; muhalif bilinci yükseltmeye çalışır (Allen & Piercy, 2005: 156). Feminist etnografi, “kendi üzerine düşünen benliği” (*self-reflexive-self*) yazmasına rağmen (Reed-Danahay 1997) “kişisel dinamiklerden ziyade, bir bireyin karşılaştığı kültürel dinamikleri anlamak ve tanımlamakla ilgilidir” (Ettorre, 2017); bireyi kültürel tecrübelerin tezgahından geçirirken, onu politik bir matrise yerleştirir ve “kişisel olanı kültürel olana bağlayan çeşitli bilinç düzeylerini ortaya çıkarır” (Ellis & Bochner, 2000: 739). Norman Denzin’e göre (2003: 113), “kişiler arasında devam eden bir ahlaki diyalog olan verme ve alma içerir”. Bir özen etiğidir⁸ ve “kişisel ve/veya toplumsal sorumluluk etiğini yürürlüğe koyar”. Toplum-bilimsel çalışmalarda ‘ben’ kavramının (oto)etnografi ile yan yana gelmesiyle (Katz Rorhman 2007), feminist çalışmalarda (Averett 2009; Girffin 2012, Boylorn 2013; Shomali 2012) sözlü tarih (*oral history*) ve anlatı (*narrative*) tekniği (Ellis, 2004; Ellis & Bochner 1996) bilgi anlayışına katkı sağlamış ve sağlam bir giriş yapmıştır. Feminist etnografi, “kişisel” olanı “kültürel” olana bağlayan, “bilincin çoklu katmanlarını” gösteren “otobiyografik bir yazı ve araştırma türü” olarak tanımlanan, “araştırma süreci” (*graphy*), “kültür” (*ethnos*) ve “benlik” (*auto*) vurgusu ile “geleneksel ikili emik” (gözlemlenen) ve “etik” (gözlemci) konumlarının “yeniden” formüle edilmesidir (Ellis & Bochner, 2000: 739; (Reed-Danahay, 1997: 1-17); Rohrlich-Leavit, Sykes & Weatherford, 2014: 121).

Birinci tekil şahısla yazan (oto)etnografılar, “geniş açılı bir mercekten” ileri geri bakar, “kişisel tecrübenin kültürel yönlerine odaklanır” (Chang, 2008); sonra “içe doğru, kültürel yorumları kıırarak ve direnerek hareket eden savunmasız bir benliği açığa çıkarır” (Ellis & Bochner, 2000: 739). Etnografinin diğer metodolojilerden farkı, bol miktarda “ayrıntı,

8 Özen etiği için bkz. Carol Gilligan. *In A Different Voice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982; Gilligan ile Kohlberg’in bakım etiğini karşılıklı tartışan çalışma için bkz. Seyla Benhabib. “The Generalized and Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory”, in *Praxis International* (1986) 38-60; ayrıca bkz. Peta Bowden. *Caring: Gender Sensitive Ethics*. New York, NY: Routledge, 1997; Virginia Held. *The Ethics of Care*. New York, NY: Oxford University Press, 2006; Allison Jaggar. “Feminist Ethics: Problems, Projects, Prospects.” *Feminist Ethics*. Lawrence, Kansas: University of Kansas, 1991. 78- 104; H. Nagl-Docekal. (1997) Feminist ethics: how it could benefit from Kant’s moral philosophy. In: *Feminist Interpretations of Immanuel Kant* (ed. R.M. Schott), pp. 101 – 124. Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania; Nel Noddings. *Starting at Home: Caring and Social Policy*. Berkeley, CA: University of CA Press, 2002.

geçmiş ve bugün arasında” döngüsel-zamansal yapı sunar; yazarın “eylemleri üzerinde derinlemesine düşünen duygusal bütünlüğü”, “kim olduğumdan (olduğumuzdan) kim olduğuma” (olduğumuza) geçişin makul ve meşru bir yolculuğu, “başkaları için etik farkındalık ve hikayeden etkilenen bir okuyucuya” (Bochner, 2000: 270; Adele Clarke 2005: 8–9) yer vererek anlatan-dinleyen ve anlatan ile dinleyeni izleyen bir üçleme etrafında hareket eder. Etnografi, geleneksel anlatı analizi veya “toplumsal olgulara, örneğin ırk, cinsiyet veya sınıfa sahip olma gibi konulara odaklanan temellendirilmiş teorik analitiğin aksine, bireylere veya topluluklara odaklanan farklı bir nitel yaklaşım” sunan post-modernist yeniden temsil müdahalelerinin bir parçası olarak, bireylere veya topluluklara odaklanan farklı bir nitel yaklaşım sunar (Ettorre, 2017: 3).

(Oto) Etnografinin gücü, yalnızca “sözlü görüşmeye dayalı akademik yazın değil” (Clarke, 2005: 34), aynı zamanda “otantik bir yöntem olarak araştırma deneyimini duygusal yaşamın değişen gelgitlerine yerleştirerek”, kişisel ‘gerçeklerin’ yorumlanmasına ve kişinin kendisi hakkında konuşmasına, politik sorumluluğun anlatsal temsillerine dönüşmesine olanak sağlamaktadır (Ettorre, 2010). Genellikle “kültürel arabulucu” olarak işlev gören etnografi, feministler için önemli bir özgürlük alanıdır ve temsili olarak, bu politikaları büyük bir özenle ele almak için oldukça elverişlidir (Clarke, 2005: 127). Etnograflar, belirli “somut olayları ve duyguları” alanda geçirilen zaman boyunca alanın yerlilerinin toplumsal şekillenmelerine, dönüşümlerine ve bu olayların daha geniş kültürel anlamların ve toplumsal eğilimlerin hem sembolü hem de temsili haline geldiğini gösterirler (Neville-Jan, 2004; Sparkes, 2003). Esas olarak etnografi, toplumsal bilim geleneğiyle ilişkilense de herhangi bir disipline bağlı olmayışıyla bilinmektedir (Wolcott, 2004); disiplinlerarasıdır ve pek çok bilimsel disiplinde kullanılır (Bartlett & Ellis, 2009). Ettorre’ye göre (2017: 4), “[kültürel] anlamda belirlenimci olan” (Rosaldo, 1980; 1984: 137-57) “[e]tnografi, bedenlenmiş duyguların” (Chodorow, 2007: 81-4) “kavşaklarını veya sınır bölgelerini mesken tutan geçişli, ara alanlar yaratır” (Ettorre, 2017: 4; Ahmed, 2017: 9-13). Ruth-Behar (1996: 174); akademisyenlerin akademinin ortodoksilerine metodolojik veya teorik olarak meydan okuduklarında neler olduğunu anlatır” ve ‘kişisel olanın (her zaman) politik’ olduğunu tekrarlar. Yenilikçi ve hesap-dışı, aktif ve bilinçli bir seçim ve geleneksel akademik ortamlarda öğretilmeyen tarzda araştırma yapmayı veya yazmayı içermeyen bir süreçtir (Averett, 2009: 361). Kişisel hikayelerin anlatıldığı ve her tecrübenin anlatan ve dinleyici arasındaki zihinsel bağlanmayla pratiğin salt ‘yaşanmışlık’ olmadığı, cinsiyete dair tecrübenin politik olanla ilişkilendiği ve her “kişisel hikayenin anlatma pratiğiyle var olan değişim potansiyeline ve gücüne” sahiptir (Averett, 2009: 361). Robin Boylorn’a göre (2013: 74), (oto)etnografinin bireye kendini, kendisi için tanımlamayı öğrettiği Grace Giorgio (2009: 151), hikayelerimizi anlatmanın ve göstermenin, travmalarımızı aşan konuşmalar yarattığı için bir başkasının tecrübesiyle birleşince ve benzerlik gösterince, dinleyenler için armağanlar haline gelir. Kathie Sarachild (1975: 21), “tüm kadınlar aynı sorunu paylaşıyorsa, bu nasıl kişisel olabilir?” sorusunu “kadınların acısı kişisel değil, politiktir” şeklinde yanıtlar. Carolyn Ellis’e göre (2004: xix),

9 Vurgu yazara aittir.

(oto)etnografide “formlarının genellikle diyalog, sahneler, karakterizasyon ve olay örgüsünde tasvir edilen somut eylem, duygu, cisimleşme, öz-bilinç ve iç-gözlem içerdiğini”, bu nedenle (Ellis, Adams, & Bochner, 2010: 3-4) “performansa dayalı sanat” olduğunu belirtirler. Ve bu “özellikler” yalnızca metodolojik değil, teorik olarak da önem arz eder (Ettorre, 2017: 5-6). “[B]unlar saf canlılığın yanı sıra eski metodolojik ‘formlardan’”¹⁰ kurtuluşu gösterir.

Kısacası somut duygusalılığı ayrıcalıklı kılarak etnografi günümüzün karmaşık, eşitsiz dünyasında “kişisel olanın politik olduğunu” hala aktif bir şekilde gösterir (Jones, 2005). Tania Modelski (1991: 47), “feminist eleştirel yazı” olarak adlandırdığı bir analizinde, feminist eleştirel yazının “performatif” (devinimsel) olduğunu, çünkü bir vaat olarak “geleceğe bağlılık”, diğer bir deyişle “kadınların geleceğine bağlılıkları” olduğunu savunur. Judith Butler ve Athena Athanasiou (2013: 40), “neoliberal kapitalizmin hegemonyasını sarsmanın, ekonomik ve politik hayal gücümüzü genişletmek için kavramsal, söylemsel, duygusal ve politik alanlar açmayı içerdiğini” ileri sürer ve “performatifliğe gömülü politik duyarlılığı” talep etmemiz gerektiğini belirtirler (Ettorre, 2017: 6-7). Etnografi, “yalnızca kültürel tecrübelerin nüanslı hesaplarını oluşturarak değil, aynı zamanda yeniden düzenlenmiş bilme yollarını” izleyerek cinsiyet fenomenolojisi kullanan Sam Joshi’nin (2007: 2–3), sözlerini ödünç alarak (feminist ve queer) (oto)etnografinin hem Batı hem de Doğu (ve pek çok kıtadan) duyguyu ve deneyimsel olanı dışarıda bırakan kaskatı epistemolojisine bir müdahale; “her şeyden önce bilişsel, entelektüel anlayışı” destekleyen bir epistemoloji olduğunu ileri sürüyorum. Son olarak bell hooks’un (1991: 11) şu sözleriyle başlığı kapatıyorum: “Acı ve mücadelenin yerinden teori yaratmaya cesaret eden, bize öğretmek ve rehberlik etmek için tecrübelerini cesurca ortaya koyan, yeni teorik yolculuklar çizmenin bir yolu olarak yaraları ortaya çıkaran birçok kadına ve erkeğe minnettarım”.

Tarihsel, Kültürel ve Coğrafi Bilgiler

Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde farklı adlandırmalarla karşımıza çıkan dövme,¹ yörenin Kürt halkı tarafından *deq/daq*, Arap halkında ise *veşm/vesm* (*ismel bakkar*) adlarıyla anılmaktadır. Geleneksel dövme kültürünün diğer bölgelere kıyasla burada daha fazla görülmesi, bölgenin toplumsal, kültürel ve farklı inanç türleriyle ilgilidir (Boon, 2018). İpekyolu üzerinde bir geçiş noktası olmasıyla Şanlıurfa, Mardin ve Diyarbakır kentlerinde görülen *deq*, belirli bir yaş aralığında olan kadın ve erkeklerin bedenlerinin çeşitli bölgelerine uygulanan dövme günümüze kadar gelmiştir.

Dövmenin modern tarihi, Batı’da 17. yüzyıla dayansa da ilk resmi tarihli kanıtlar, 1991 yılında Avusturya-İtalya sınırındaki Ötztal Alplerinde keşfedilmiştir (Ertan, 2017:111-12; Fırat, 2029: 20-1). Yaklaşık M. Ö. 5300 yıl önce yaşayan mummylanmış bir erkek bedeninde görülmesi, dövmenin tarihsel açıdan başlangıç noktası kabul edilmektedir. *Buz Adam Ötzi*’nin, Cilalı Taş ile Bronz çağı arasındaki döneme ilişkin bilgilere göre, vücudunda 57 dövme bulunmakta ve bu motifler, günümüz modern tıbbında akupunktur noktalarına denk

10 Vurgu yazara aittir.

gelmektedir. Başka bir coğrafyada Mısır'da ya da Orta Asya'daki Pazırık Kurganlarında¹¹ özel yöntemlerle mumyalanmış cesetlerin üzerinde bulunan dövmelemlerin, yönetici sınıftaki bireylere yapılan bir gelenek olduğu tespit edilmiş ve dövmenin yapılışı hakkında bilgiler verilmiştir. Altay Bölgesi'nde yer alan Pazırık Kurganları dışında dövme, İ.Ö. 2000 yıllarından kalma mısır mumyalarında görülmüştür (Fırat, 2019: 20-1). Arkeolojik çalışmalardan elde edilen verilere göre ise ahşap bir çubuğa eklenmiş balık kılıcı olduğu düşünülen bir delme aracı ve siyaha yakın koyu mavi renkte desenlere rastlanılmıştır (Ruiz, 2001: 57). Japon dövme geleneğinde mürekkep enjekte etmek anlamına gelen *irezumi*'nin tarihi, 10.000'lere kadar gitmektedir (Tezgeç, 2015: 13-4). Osmanlı dünyasına “Cezayirli gemiciler tarafından getirilen dövme sanatı, 17. yüzyıldan itibaren Yeniçeriler tarafından buldukları ortayı (bölüğü) belirtmek amacıyla kullanılmıştır” (Öztürk, 2018: 311).

Paleolitik ve Neolitik dönemlerin arkeolojik, antropolojik ve tarih okumalarına göre, kadın figürlerin üzerinde birtakım sembollere rastlanılmıştır. Üst Paleolitik'te M.Ö. 2500'lerde İsturitz'de kadın figürünün üzerine işlenen bitki sembolü, Çatalhöyük Ana Tanrıçası'nın göbeğinden çıkar gibi işlenen bitki dalı, M.Ö. 3000'lerde Anadolu Kalinkaya, M.Ö. 2400'lerde Türkmenistan Altıntepe'de elde edilen buluntularda kadının bedenindeki bitki sembollerine rastlanılmıştır (Azarak, 2022: 224). Özellikle kadınların el ve ayak bileklerinin iç kısımlarına başak figürünün çizilmesi, günümüz Güneydoğu Anadolu bölgesinde hala benzer motiflerin, sembollerin tercih edilmesi tarihsel bir süreklilik olarak okunabilir. Güneydoğu Anadolu bölgesinde *Deq/DAQ*¹² Türkçe'de dövme, Batı dillerinde “*Tattoo, Tahiti, Tonga ve Samoa* adaları dillerinde kullanılan *Tatau* ‘çizmek’ kelimesinden girmiştir”(Agk: 311). Buna göre dövme yapan erkeklere *Dekkak*, kadınlara *Dekkake*, dövme yaptıran erkeklere *Medkuk*, kadınlara ise *Medkuke* denir (Taşgım, 2005: 31).

Bağlam: Hikâyenin Başladığı “Yer” Neresidir?

(Teknik, Teorik, Pratik)

“Tüm kadınların kişisel hikayeleri vardır..

ancak özellikle bir kadının sırlarıyla ilgili olan bir hikaye türü vardır,

özellikle de utançla ilişkilendirilenler;

bunlar bir kadının çözmeye zaman ayırabileceği en önemli hikayelerden bazılarını içerir”

Clarissa P. Estés¹³

Alanın Etnografik Kartografyası

Bu makalede Şanlıurfa'da hala sürmekte olan geleneksel *deq* kültürü üzerine sözlü tarih bağlamı bir anlatı çalışması yürütüyorum ve yörenin kadınlarının zihninde “*deq* ne ifade

11 *Pazırık Kurganı*, Altay bölgesinde, MÖ 3. ve 6. yüzyıllara ait İskit'te halı ve küçük el sanatlarının bulunduğu bölge. https://tr.wikipedia.org/wiki/Pazırık_Kurganı

12 Metnin bundan sonrasında *Dövme* yerine yörenin orijinal ifadesiyle *Deq* terimi kullanılacaktır.

13 *Kurtlarla Koşan Kadınlar*, 1992: 374.

ediyor?” sorusuna katılımcılarla birlikte yanıtlar arıyorum. *Deq*, çoğunlukla belirli bir yaş aralığında 60 yaş ve üstü kadınların bedenlerinin açıkta bırakılan yerlerinde, çeşitli şekil ve sembollerin olduğu, lacivert renkli süslemeler olarak dikkat çekmektedir. Konuya eğilmem, kişisel bir merakın peşinde iz sürdüğüm annemin elindeki bir dövmenin dikkatimi çekmesiyle başladı: anneme, “Müslümansınız, ama elindeki dövme bir haç işaretine benziyor” dememle, annemin yüzündeki nötr ifadenin değiştiğini fark ettim. Buradan doğru başlayan merak, hem kendi köyümüzdeki hem de civardaki 3. dereceden akrabalık bağımın olduğu 60 yaş ve üstü kadınların bedenlerinde yer alan dövmeleri listelememle devam etti. Bu kişisel merak entelektüel, ancak daha temelde zamanla Braidotti’nin terimlemesiyle “cinsiyet fark bilinci”ne dönüştü. Güzelliğin masumane ‘ilgi görme’ beklentisinden ziyade başka bir anlama geldiğini, feminist politikanın merkezi sorunsallarından biri olan beden politikasıyla ilgili olduğunun ayırına vardım. Annemin elindeki *deq*le canlanan belleğim, 4-5 yaşlarımdayken anneannemin annesinin yüzünü mavi renkli olarak hatırlamamın *deq*le olan bağlantısını henüz fark ediyorum. Anneannemin annesi, anneannem ve annem olmak üzere üç kuşak kadının nesiller boyunca aktardıkları *deq*, şimdi kendi köyümüzde ve civar köylerde artık yapılmıyor: buradan anlaşıldığı üzere, kültürel aktarım süreci 60 yaş kuşağında sona ermiş. Üç kuşak kadında dövmenin yapıldığı el (avuç içi de dahil olmak üzere), yüz (dudaklar dahil), ayak ve bilekler, meme arası, boyun, göğüs ve kolun iç yüzeyi gibi çeşitli bölgelerde yer alan motifleri, ‘zaten’ ve herkesin sahip olmasından kaynaklanan bir duyarsızlık ile normal karşılamıştım. Yaklaşık olarak 60 yaşını geçmiş tüm kadınların cildinde olan *deq*, bir dönemin güzellik algısını yansıtmaktaydı. Özellikle genç yaşta “güzellik” uğruna yapılan acılı bir süreç neticesinde cilde işlenen desenlerin yalnızca erkeğe güzel görünme amacıyla yapılmadığı; ayrıca ağrıyı dindirme, aidiyet, kültürel uyarlanma ve dönemin ruhunu yansıtmaması gibi pek çok gerekçeyle üç kuşağın tümünde benzer bir yönelimdi.

Bilgi toplamak için ulaşılan kadınların hemen hepsi 60 yaşın üzerinde ve hiçbirinin okuma yazma becerisi bulunmamaktadır. Bu yoksunluk, kadınların farklı kültürel karşılaşmalarını dil bariyeri nedeniyle engellediği gibi, yazma becerisinin yokluğu da içsel tecrübelerini dışa aktarılmasını kısıtlamaktadır. Bu nedenle, çalışmayı yürüttüğüm yerin yerlisi olmayı bir avantaja dönüştürerek kadınların ciltlerindeki *deq*’leri belgelemem pek çok gerekçeyle bir zorunluluğa dönüşmüştür. Ancak belirtmek gerekir ki, bu çalışmanın anlam odağı, *deq* kültürünün şekilleri, tarihi veya coğrafyası hakkında kısa bir bilgi içerse de kadın bedeni üzerindeki estetik baskının dayattığı güzellik ve ‘başkasının ödünç alınmış bakışı’nın resmedilmesidir. Kürt halkına kıyasla Arap halkında kadınlar kadar erkeklerin de *deq* yaptırdığı bilinmekle beraber, erkeklerle kadınların tercihleri arasında belirgin farklar bulunmuştur. Örneğin, kadınlar bedenin görünen ve görünmeyen bölümlerine, ayak bileklerinin iç ve dışına, el bileklerinin iç ve dışına, meme arası, göğüs (halk arasında “iman tahtası” olarak geçiyor), boyun, ellerin her bölümü, ayakların sırtı, dudakların alt ve üstüne ya da tamamı¹⁴ gibi yerlerine yapmayı tercih ederken, erkekler bedenin herkes tarafından

14 Halk arasındaki söylentiye göre Hz. Fatma’nın dudaklarının tamamı deqliydi. Günümüze kadar gelen bu söylenti, zaman içinde yörenin kadınlarını deqin nereye yapılacağı konusunda etkilemiştir.

görünen bölümlerine, burnun başı, çene, alt dudak ve şakaklara yapmışlardır. Burada belirgin şekilde kadın bedeninin mahreme, erkek bedeninin ise kamusala ait olduğu sonucuna varmak mümkündür.

Çalışma, Şanlıurfa'nın Hilvan İlçesine bağlı yaklaşık 50-90 kilometre mesafede yer alan civar köylerde yürütülmüştür. Belirli bir kuşakta yer alan kadınların *deq* tecrübelerini odağa alan bu çalışma tecrübenin, geçmişte ve bugün nasıl karşılandığı; inanç, mezhep ve kültürel değişkenlerle dövmeye nasıl yorumlandığı; kuşaklararası bellek aktarımında sonraki kuşağın geleneği sürdürüp sürdürmediği; erkeklerin *deq*'e yaklaşımları; sözlü kültürün temel dinamiği olan anlatı yoluyla kadın tarihine feminist etnografik bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Dövmenin tarihiyle ilgili yapılan pek çok çalışmanın olması sebebiyle bu çalışmada, dövmenin *kronos*'unu tutmak yerine, yazısız toplumların okuma-yazma bilmeyen kadınlarına (biz okuma- yazma bilen kadınlar olarak) Halbwachs'ın (2016: 34) belirttiği üzere "kendi sesimizi ödünç vermek" böylelikle kolektif belleğin taşıyıcı özneleri olarak kadın tarihine katkı sunmak amaçlanmaktadır. Çalışmanın örnekleme, Şanlıurfa'nın Hilvan ilçesine bağlı, birbirine 1-3 kilometre mesafede yer alan üç köyle sınırlandırılmıştır. Köylerin adının verilmemesi konusunda ısrarlı olan katılımcılar, tanınma ve işaretlenme gibi çeşitli sebeplerle uygun bulmadıkları için köylerin isimlerini vermek yerine 'civar köyler' yazmak tercih edilmiştir.² Mülakatların yapıldığı mekan olarak yer, katılımcıların ikamet ettikleri köyler ve kendi evleri yani yaşam alanları olarak seçilmiştir. Çalışmanın yürütüldüğü zaman aralıkları, her katılımcı ile görüşmeler yaklaşık olarak 1-3 saat sürmüştür, tüm katılımcılarla görüşmelerin toplam süresi ise 30-35 saati bulmuştur. Konuyla ilgili eksik bilgi olduğunda 'anahtar kişi' olarak 60 yaşın üstündeki annemden destek aldım. Katılımcıların tamamının anadilinin Kürtçe olması nedeniyle annemin bu anahtar rolü, çalışmanın somutlaşması için hayati bir öneme sahipti. Kürtçenin anadilim olması nedeniyle günlük konuşma pratiğinde kendini ifade etme konusunda yeterli olsam da katılımcıların annemin akranları olmaları, birlikte büyümüş olmaları, ortak bir habitusun ve belleğin paydaşları olarak birbirlerinin sözlerini kimi zaman kesme, kimi zaman da tamamlama ya da eklemleme, hem birbirlerinin belleğini onarmada hem de doğru bilgiyi sağlamada karşılıklı işbirliği içinde olmaları, annemin dil desteği sayesinde mümkün olmuştur. Çalışma yürütülürken bir katılımcı istisnası dışında diğer görüşmelerin tümü, sadece kadınların bir arada olduğu zaman dilimlerinde yapıldı. Bunun nedeni bilgiyi aktarmada katılımcının kendini güvende hissetmesi ve bedenini 'mahrem' alanlarını gösterebilmeleri ile *deq*'in belgelenmesi açısından önemli bir koşuldu.

Kadınlara nasıl ulaşıldığı konusu, etnografi çalışmalarında en baştan düşünülmesi gereken bir konudur; bu tür akademik faaliyetlerde çoğu zaman ilk izlenimde potansiyel katılımcıların çekimser ve kaygı uyandırıcı yaklaşımlarıyla karakterize edilse de doğru 'aracı/anahtar kişi' (annem) ve dil kullanımı, amacın açık şekilde ifadesi, görece kolaylık sağlayabilir; ne var ki bu her zaman geçerli olmaz. Örneğin, katılımcılara dövmelerini fotoğraflamak istediğimi belirttiğimde, İslâm dinini benimsemiş bir topluluk olarak ilk karşılaştığım engel, kadın bedeninin 'mahrem' olduğu yönündeydi. İkinci bir engel, ayıplanma korkusu ve elbette kim olduklarını gösteren bir belge niteliği taşımasıydı. Üçüncüsü ve en dikkat

çekeni ise katılımcıların kendileri hakkındaki bilgileri, öznel tecrübelerini paylaşmaya değer görmeyerek çekimser davranmalarıydı. Braidotti (2019: 69) ‘cinsel fark feminizmi’ teorisinde kadınların değersizlik hissiyatını, “dişil öznenin özgüllüğüyle” ilişkilendirir. Bedenin “sessiz mevcudiyeti” nötr-yansız bir maddiliği ifade etse de erkek öznenin “efendiliği monolojik fallogosantrik biçimine büründüren ilk maddi yapı taşı” olduğunu söylemektedir. Erkeklerin kendi kendilerini tanımlamalarına dayalı ataerkil ayrıcalığın hem maddi hem de sembolik bedellerini bugün kadınlar ödemektedir.

Kadınların pratik ettiği basitçe ev işleri, kocanın ya da kayınvalidenin hizmeti, gelen misafiri iyi ağırlama gibi temel günlük faaliyetlerin “basit” karşılandığı kanıksanmış yargısı nedeniyle konuşmaya karşı isteksiz olmaları alanda karşılaştığım en büyük sorundu. Sidonie Smith ve Julia Watson’a göre (2001: 24) “tecrübe adını verdiğimiz olgu kışkırtıcı” şekilde, bilgi ve değer yüküldür. Özellikle otobiyografik bir anlatıda temsil edilen tecrübe kişisel görünse de bugünün koşullarına sıkışıp kalmış bir monolojik-şimdilikten ve kişi-sel olmaktan uzaktır. Zira hafıza ve dil aracılığıyla aktarılan “tecrübe”, geçmişin kültürel ve tarihsel biçimde belirlenmiş bir şimdiki zamanda (politik) yerimizin yeni türden bir yorumudur. Joan W. Scott (1992: 26-7) *Experience* adlı makalesinde, kadınların öznel pratikleriyle ilgili ufuk açıcı tespitlerde bulunur: Tecrübe bir analiz zeminidir; dünya ve bu yolla kendimiz hakkında bir bilgi ortamı olarak yerleşik yapı, biz kadınlar tarafından eleştirilmeyi beklemektedir. Smith ve Watson, (2001: 24-5), tecrübeyi iç ve dış gibi kategorilere ayırmamız gerektiğini, çünkü bu bölünmenin (parçalanmanın) Scott’a göre (1992: 26-7) bireyin varlığının hafife alınmasına yol açtığını belirtir. İçin içte dışın ise dışta kalması, en başta duygulanımın (ve dolayısıyla kişisel olanın politik olduğu’nun) alenileştirilmesinin önünü kesmekte ve neo-pozitivist görüşün devamına kaynaklık etmektedir. Bu uyarının açılımı, “tecrübenin ‘tartışmasız’¹⁵ bir kanıt ve orijinal bir açıklama noktası olarak”, kabul edilmesi, Ortodoks tarihin epistemolojik çerçevesi içinde kalacağımızı ve bu kabulün farklılığı dışlayan varsayım ve uygulamaların inceleme olasılığını kaybedeceği gerçeğidir. Etnografi metodolojisiyle yerel toplulukların içinde yaşayan ve neredeyse hiç farklı kültür biçimleriyle karşılaşmayan kadınlar hakkında bilgi toplarken, yapılan hatalardan biri, tecrübeleri dolayımıyla oluşan kimliklerin kendiliğinden ‘orada’ açık şekilde kabul edilmesi, farklılığın doğallaştırılması tehlikesidir. Kürtler’in metinsiz ama sözlü kültürün halkı olarak ‘koşulların özgüllüğü nedeniyle öyle olmaları gerekiyordu’ kanaati, tam da Scott’ın işaret ettiği “direnci söylemsel yapının dışına” itmek ve böylece “bağlamından kopartılmış” tecrübenin, altında yatak etik-politik ve epistemolojik bilginin peşine düşmeyi engellemektedir (1992: 27).

Katılımcılarla yaptığım görüşmelerin neredeyse tamamı onların kendi mikro-habitatları içinde gerçekleşti. Bu seçim, katılımcıların kendilerini rahat hissetmeleri, günlük rutinlerinin aksamaması (örneğin, inek ve keçilerin sağılması, meraya salınması, ibadet, yemek, temizlik gibi) açısından önemliydi. Bununla beraber, anlatılacak tecrübenin mekanla olan ilişkisi, hatırlamanın başlıca gerekçesiydi; bu sebeple mülakatları kişisel aidiyetin kurulduğu yaşam

15 Vurgu yazara aittir.

alanlarında yapmaya özen gösterdim. Hafızanın ve hatırlamanın ‘yer’ ile ilişkisini yorumlayan Melinda J. Milligan (1998: 1-33), etkileşimin yere bağlılığı beslediğini ve teorileştirdiğini, zihin ve yer arasındaki etkileşimin hafızayı canlı tuttuğunu ama aynı zamanda etkileşimin doğrudan kendisinin anlamlılığına dayandığını belirtir. Fakat etkileşimin gerçekleştiği yerin tek başına içsel bir anlamının olmadığını, kişisel anlam üretimini sağlayan pratiğin (hafıza ve yer arasındaki bağlamsallığın) tıpkı Scott’ın işaret ettiği üzere “tecrübenin” kurucu pozisyonu olduğunda ısrar eder. Bu konuda özellikle ısrarcı oldum, çünkü “hatırlama eylemleri belirli yerlerde ve belirli koşullarda gerçekleştirilmekte” ve “otobiyografik anlatıda çağrıştıran hafıza, yazma zamanına ve anlatma” bağlamında özgülleşmektedir (Smith & Watson, 2001: 15-20). Gerard Kyle, Andrew J. Mowen, ve Michael Tarrant (2004: 349-454), “yer-bağlılığının bu duygusal bağını, fiziksel çevreyi öz-kavramsallaştırmalara etkili bir şekilde bağlarken”, aslında mekanın soyut, yerin somut, elle tutulabilir ve içinde gerçekleşen etkileşimlerle anlam dolu bir yaşam habitatına dönüştüğünü belirtirler. David Purnell’e göre ise (2017: 155-56) “yer, tecrübemizin hikayeleştirilmesine anlamları bağlayan” hafızanın işlevini aktüel hale getirdiği topoğrafyadır. Bu habitat yalnızca mekanla sınırlı değildir; aynı zamanda bir toplumsal habitatı da varsayar. Buradan yola çıkarak görüşmeler ‘anahtar/aracı rolü’ndeki annemin desteğiyle, yani en az üç kişiyle, bazen de 6-7 kişiyle aynı anda yakınlık derecesi 1. 2. ve 3. dereceden akraba gruplarıyla çoklu konuşmaların bir arada yürütüldüğü ortamlarda yapıldı.

Deq’i Giyinen Kadınlar: Bedenler, Desenler ve Sesler

(İstisari Soruşturma: Kadınlar-arasında, Doğrusal, İlişkisel ve Çapraz Diyaloglar)

Köyde bir arada yakaladığım köy kadınlarının arasına katıldım¹⁶ ve amacımı ifade ettikten sonra bedeninde en çok dövmesi olan köyün en yaşlı kadınının yanına oturdum. Motiflerle ilgili biraz konuşup nasıl yapıldığını sorduktan sonra katılımcılara ana dillerinde konuşmalarının serbest olduğunu belirttim. Mülakatları yaptığım zaman aralığı, ikindi sonrası, genelde ev işlerinin bittiği, yemeklerin yapılmış çay saatleriydi. Bu mülakat, erkek kuzenimin evinde yapıldı. İlk sorum, “*deq*’in nasıl yapıldığıydı”.³ Diyalogun geçtiği kişilerin akrabalık durumları: iki kardeş, gelin, görümce, bir elti, kaynana ve birkaç torun...

• **K.2.** *Bak şimdi gaz yağını duvara yakın bir yerde yakacaksın, onun isisi duvara vuracak, birkaç gün yerinden oynatma ki is biriksin sonra o isii toplayıp bir kaba koyuyorsun. Köyde süt emziren bir kadının sütü alacaksın, eğer o yoksa, hayvan safrasıyla da oluyor. Araplar kız çocuğunun sütü olacağını söylüyorlar ama fark etmez.¹⁷ Bir yemek kaşığı süt ya da safran, bir yemek kaşığı da isii karıştırıyorsun. I*

16 Aldığım eğitimim nedeniyle çeşitli zamanlarda geçmişle ilgili sorduğum çoğu soruda, katılımcılardan kolaylıkla yanıt aldığım için rahattım. Çalışmalarımın (çoğunlukla) kadın araştırmaları ile ilgili olduklarını bildikleri için zaman zaman gözden kaçırdığım konuları da bana hatırlatmışlardır.

17 *Anlat Bana: Dövmeler/Ağular/Hikayeler* adlı belgeselin 7:33 dakikasında Kürt bir kadın konuşmacı; “*Kız çocuğunun sütünden olur, erkek çocuğun sütünden olmaz. erkek çocuklarına yazık! Erkek çocukları kız çocuklarından daha iyi değil mi?*” cümleleri, cinsiyetler arası farkı gösteren bir düşünce yapısını açığa çıkarıyor.

ya da 3 iğne ile deride seçtiğin yere çok derine inmeden ama kanayacak mürekkebe batırır gibi sürekli vuruyorsun. Deq deq deq... deq'i yaptığın yer kanamalı, kanamazsa tutmaz. Kabuklandı mı, bir daha kanatacağın, birkaç gün böyle geçiyor.

Köyde deq konusuyla ilgili yıllardır hiç konuşulmamış, katılımcılar, uzun bir zamandan bu yana ilk kez konuştuklarını söylediler.

- **K.9.** *Dövme eskiden biz Kürtlerde yokmuş, büyüklerimiz öyle söylüyorlardı, biçer döver zamani iş için gelen mevsimlik işçi kızlarda görürdük, beğenirdik. Köyün erkekleri Arap kızlarını çok beğenirlerdi, biz de onlardan görerek öğrendik.*
- **K.3.** *Hepimiz toplanır, birbirimize dövme yapardık, ceylan, tilki, ay, güneş, çiçek, tarak, ne bileyim, şekli güzel olan her şeyi yapardık.*
- **K.5.** *Ne zaman bahar geldi mi hepimiz süt emziren kadın varsa yanına gidiyorduk, zaten bir yemek kaşığı kadar yetiyordu.*
- **K.2.** *Küçüğüz 6 yaşlarındayım (yaş konusunu doğrulamak için kız kardeşiyle konuştuğumda, “evet çok küçüktük” diyerek ablasını doğruladı), kardeşim beni çok kızdırdı, ben de o sırada iş üstündeyim, deq yapıyorum, bir süre kovalamacadan sonra yüzüne yapmak için iğneyi bir yerlerine batırdım, meğer sağ gözünün hemen altına denk gelmiş, neyse ki gözünü oymamışım (katılımcı gülüyor).*
- **K.2.** *Ben 5-6 yaşlarındayken dövme yapmayı öğrendim, kendi kendime öğrendim. Elimdeki dövmeyi de ben o yaşta kendime yaptım. (Yetenekli olduğu içi övünüyor.).*

Sözlü tarihte geçmişe dönük bilgiyi edinmenin vazgeçilmez yapıtaşlarından yüz yüze konuşmaya dayalı mülakat tekniği, bilindiği üzere iki ve daha fazla kişi arasında etkin şekilde gerçekleşir. Mihail Bahtin (1984: 259-422; 1986: 60-101), dilin bu diyalojik ilkesinin diyalog olmadığını, gerçek diyalogun sözlü ve yüz yüze iletişimin ‘bir mübadele ilişkisi’ içinde gerçekleştiğini, tonlama (toplumsal ilişkilerin en ince, en hassas göstergesi) ve bir ifadenin başka bir ifadeyle takip edilmesi ve değiştirilmesi durumunda gerçekleşen konuşmacılar ve dinleyiciler arasındaki rol değişimi olduğunu belirtir; ona göre bu diyalojinin iki temel özelliğidir. Dolayısıyla bir konuşma durumunu yapısal olarak belirleyen, hangi kapsamda ve amaçla yapıldığıdır. Bu çalışmada “dil diyalojik ilkesine” (Portelli, 1994: 17-9) öncelik vererek, sadece “sözlü alışverişler” (Ritchie, 2015: 14) yerine, konuşmacılar arasında sözün dolaşıma sokulmasını, bir kişi konuşurken diğer bir kişinin sözü hemen devralıp konuyu devam ettirmesini, geçmişin eksik veya yanlış hatırlanmasına karşın, diğer bir kişinin o bilgiyi düzeltmesine veya doğrulamasına uygun şekildeki ortamlarda mülakatlar yapıldı. En uygun zamanlar ya sabah işleri bittikten sonra ‘kuşluk’ vaktidir ya da güneşin batmaya yakın olduğu zaman ve/veya yatsı namazından sonraki birkaç saattir. Mülakatlar bu üç zaman aralığında yapıldı. Mülakatı yapmak için katılımcı kadınların bir arada olmasına özen göstermemin önceliği, belirli bir dönemi bir arada geçirmiş, ortak kültür ve günlük pratiklere maruz kalmış,

‘Aracı kişi’ olan anneme “böyle bir koşul var mı?” sorusunu sorduğumda, cinsiyet bazında bir fark teşkil fark etmediğini belirtmişti. Belgeseli izlemek için: https://youtu.be/xWzODvSZRmQ?si=F_m6N5uriuavZtR2

ortak duygu paylaşımında bulunulmuş (örneğin köyde evlenen, çocuk doğuran ya da ölen birinin yasını tutmak gibi) olmaları, belirli bir kuşağın paydaşları olmaları, “hakim gelenek sistemleri” (Marias, 1970: 102) dolayısıyla mikro topluluğun “belirli ya da belirsiz biçimdeki bir dünyada yaşamaya mecbur olmaktan kaynaklanan” bir (Misztal, 2003: 83-4) dönemin ruhunu yakalamaktı. Ancak geçmişin pratiğini bugünün duygulanımıyla (sevinç, üzüntü, korku vb.) yeniden canlandırmak değildi; daha ziyade, bir ‘kuşağın’ ya da ‘neslin’ günlük tecrübelerinin yazıya dönüştürülmesi ve bilginin doğruluk, gerçeklik ve tutarlılığını anlamak için “bütünlüğün restorasyonu”ydu (King, 2000: 1-11).

Julian Marias’ın (1970) nesil kavramının formülasyonuna göre tarihsel yöntemle güvenirken felsefi, edebi ve sosyolojik içgörülerle karşılaşırız. Nesil kavramını “gerçek tarihsel kronolojinin somut birimi” olarak gören Marias, (1970: 101) bunun yalnızca biyolojik (dişil/eril) veya biyografik (*Chronos*’a dayalı edilgin anlatım) bilgisinden daha fazlasını içerdiğini, çünkü o zamanki dünyanın yapısını da bilmemiz gerektiğini belirtir. Bilmenin verdiği merakla, çalışmanın önemli gerekçelerinden biri de ebeveynlerinin “sadece farklı bir nesil” (Hutter, 2020: 33-48) olduğunu belirtmek yerine (Annem, Anneannem ve onun anneannesi), “yok olmaya bir nesil kalan” (Momaday, 1981: 90; Lincoln, 1973: 57-59) köyün kültürel, toplumsal, inanç ve bilumum geçirdiği köklü bir değişimin son kalıntıları olarak tarihe not düşürmektir.

“Tenin Yollarında Göçebelik”¹⁸

Margot Mifflin *Bodies of Subversion: A Secret History of Women and Tattoo* adlı kitabında (1960: i), cildin vücudumuzla ilgili en büyük fantezileri ve en derin korkuları yansıttığımız en büyük organımız olduğunu söyler. Cilt, acı ve hazzın sinir uçları ağını barındırır ve insanı bakteri ve hastalıklardan koruma bakımından da bir kılıftır. Dokunma duyurunuzun en üst tabakası olan epidermiste bulunur ve ikinci tabaka olan dermis, dövme insanların 5000 yıldan uzun süredir kendilerini süslemek için kullandıkları mürekkebi ve külü tutar. Bu tutma işleviyle cilt, bir ifade aracıdır. Bu ifade biçimi ise tenin renklerinde bir ton çeşitliliğini üstlenese de renk, kişinin kaderini değilse bile toplumsal statüsünü belirlemede tarih boyunca etkili olmuştur. Mifflin (1960: i-ii), Batı dünyasında, beyaz ten tonlarının sınıfsal çağrışımlarının olduğunu; bronzluğun, tarım zamanlarında kol emekçisinin işaretiyken, makine çağında ise güneşlenen, sörf seven boş zaman sınıfının ayırt edici özelliği haline geldiğini belirtir. Mülakatlar sırasında yanına oturdüğüm köyün en yaşlı kadını, ten renginin açık olması nedeniyle köyde en çok *deq* bu katılımcıya yapılmıştı. Köy sakinleri tarafından bir lakapla anılan ve bu lakapla çağrılan katılımcının adı Kürtçe’de *Kej*, (*Kejê*) yani kızıl (çil) ve beyaz arasında aşırı beyaz anlamına gelen bir yakıştırmadır ve onlarca yıldır, bu lakapla anılmıştır. Kadın bedeninin değiştirilebilir bir yüzeye dönüşmesi, dövmenin tarihiyle başlamadığını varsayarsak, pürüzsüzlük için cildin kıl ve tüylerden arındırılması, makyajın günlük hayatın bir parçası haline gelmesi, saçların boyanması gibi daimi bir onarmayla şekillenen cildin

18 Rosi Braidotti (2019). *Kadın-Oluş: Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*. (E. Durmuş, & M. Çelik, Çev.) İstanbul: Otonom Yayınları, s. 111.

yaş mefhumuyla doğrudan bağlantısı, cildin önemini bir kez daha doğrulamaktadır. Ancak ciltteki değişikliklerle dövme pratiği arasında doğrusal bir ilişki olmadığını, dövme yaptıran kadınların tecrübelerinden anlıyoruz. Dövmeler “tarihsel referans noktaları veya yardımcı anılar” olarak (Kloß, 2020:3-31; Kosut 2000: 96; Oksanen ve Turtiainen 2005: 111-130; DeMello 2000) “kadın tecrübeleriyle ilgili hikayeler anlatan ve yine kadınlar hakkında kültürel varsayımları vurgulayan tepkileri tetiklemiştir” (Mifflin, 1960: ii).

Dövme konusunu feminist bilinçle¹⁹ beraber düşündüğümüzde ve özellikle 1960'lı yılların başı ve 1970'li yılların sonuna kadar devam eden İkinci Dalga feminizmin elde ettiği kazanımların ve özgürlüklerin tartışılmaya açıldığı bir iklimde dövme yapmak, birçok konuda kadınlara (bedeni üzerinde tasarruf hakkı gibi) çeşitli avantajlar sağlamıştır. Ancak, sanılanın aksine, dövme yekpare bir süsleme aracıyla karakterize edilmemelidir; Batılı, modern, şehirli ve eğitilmiş kadınların dövme yapma amacı, psikolojik ve duygusal pek çok sebeple de ilintilidir. Örneğin, bir isyan biçimi olarak tecavüze uğrayan bir kadının bedenini geri alma anlamı yüklemesi, bir desen yoluyla ölen bir kişiyi hatırlatan bir işaret vb. 1970'lerin politik ikliminde vücuda yazılan özel işaretler, geleneksel cinsiyet rollerinin sorgulandığı ve sıklıkla reddedildiği bir dönemde, kadınların kendi imajlarının bir anahtarıdır (Mifflin 1960: ii-iii). Örneğin, farklılığı ifade etmenin yolu olarak bir ailede üç kuşağın aynı dövmeyi yapıp bir tür ritüel ya da gelenek inşa etmesi, birbirlerine bağlılığı göstermenin bir yoludur. Diane Ackerman *A Natural History of the Senses* (1960: 134) adlı kitabından şöyle bir örnek verir: “Dövmeler kişinin benliğinin yüzeyini eşsiz kılar, kişinin gizli hayallerini somutlaştırır, etin Altamira²⁰'sını sihirli amblemlerle süsler”.

- **K.10; K.8.** *Beyaz tenli olduğum için herkes bana dövme yapıyordu, ben de yakıştığı için izin veriyordum.*
- **K.7.** *Ben esmer bir kadını ama görüyorsun, deq beyaz kadınlara çok yakışıyor, o sebeple ben meraktan yaptım.*
- **K.1., K.10., K.5.,** *Gözlerim mavi olduğu için herkes bana yapmak istiyordu, ben de izin veriyordum, yaşlanmama rağmen baksana hala nasıl canlı, bazılarını silmek istedim, çamaşır suyu, fırça, başka birçok şey... gitmiyor. Kaldı öyle. (Katılımcı gülüyor).*

19 Londa Schiebinger'a göre (2000: 1-25), “feministler -on yedinci yüzyıldan beri- ‘doğa’ argümanına ‘yetiştirme’ argümanı ile karşı çıktılar: François Poullain de la Barre'nin 1673'teki yankılanan formülünde, ‘zihnin cinsiyeti yoktur’. Giderek popülerleşen biyolojik determinizmi kontrol etme çabalarında, feministler 1960'larda, kültürel olarak belirli erkeklik ve kadınlık biçimlerini biyolojik ‘cinsiyetten’ ayıran cinsiyet terimini ortaya attılar, anatomi, fizyoloji ve kromozomlar olarak yorumlanmıştır. O zamandan beri beden tarihinin birincil gücü, evrensel, tarih ötesi eril ve dişil bedenlerin kültürden ayrı var olmadığını göstermek olmuştur”. Feminist çalışmalardaki ‘farklılık ikilemini’ vurgulayan Londa Schiebinger'in ufuk açıcı ‘Giriş’ yazısı için bkz. Londa Schiebinger, *Feminism and the Body*, 2000, New York: Oxford University Press.

20 Altamira mağarası İspanya'nın kuzey kesiminde Franko-Kantabrik Bölgesi'nde yer alan Paleolitik Çağlardan kalma mağaradır. Santander yöresinde, Santillana del Mar yakınında yer alan Altamira mağarası, 1879'da bulunmuştur. Tarih öncesinden kalma duvar resimleriyle ünlüdür. https://tr.wikipedia.org/wiki/Altamira_Mağarası

Kültürel Uyarlanma

Süsleme aracı olarak *deq*, Güneydoğu Anadolu’da bir tür “ırksallaştırma yoluyla” (Alvarez, 2020: 157-58) çoğunlukla Doğu’nun “renkli” kadınları arasında ‘işaretili bedenler’ şeklinde farklılığı gösterirken, yerli-olan ve yerli-olmayan arasındaki bir ayrım ve içeriden ve dışarıdan olmayı beraberinde getirmiştir (Pérez, 2002: 30-63). Örneğin Arap ve Kürt kadınları arasında belirgin olmasa da farklılıklar görmek mümkündür.²¹ Bununla beraber, yöreden yöreye Kürt halkı içinde de bir ayrışmaya gidilmiş ve farklılığı ortaya koymada bir işaret sistemi olarak kullanılmıştır. Katılımcılardan birinin (K. 7.) yüzündeki *deq*’i sildirmesinin nedeni, “sömürgeci söylem”i besleyen, bir yerellik damgası olarak “bedevi” ya da “cahil” görülmemek içindir. Kültürel bir çeşitlilik olarak görebileceğimiz *deq*, yerli halklarda “önemli yaşam olaylarının işaretleri, soyağaçları, terapötik tıp ve güzelleştirme” (Kutak, 2014) dahil pek çok amaca hizmet etmiştir. Bir dönemin yaygın kültürü olarak tarihe geçen *deq*, bugün kadınlar arasında örtük bir şekilde utanç sebebi olmasıyla karakterize edilebilir.

- **K.10.** *Dövme eskiden biz Kürtlerde yokmuş, büyüklerimiz öyle söylüyorlardı, biçer döver zamanı iş için gelen mevsimlik işçi kızlarda görürdük, beğenirdik. Köyün erkekleri Arap kızlarını çok beğenirlerdi, biz de onlardan görerek öğrendik.*
- **K.8.** *Herkes yapıyordu, herkes, insanlar toplanıp birbirine deq yapıyordu, çiçek, ay, güneş, başak, tilki, tarak, ne bileyim bir sürü şekil... moda gibi bir şeydi.*
- **K. 4.** *Köye gelen Arap kadınların çenelerinde deq vardı, havalı duruyordu, ben de aynısından yaptırım.*

Değersizlik ve Önemsizlik

Verena Hutter (2020: 33-5), Batı toplumlarında dövme yaptırmanın her zaman büyük ölçüde cinsiyetçi olduğunu; 2000’li yılların başında, Batı Avrupa’daki bir araştırmaya göre ezici bir çoğunlukla 26-40 yaş arasındaki kadınların erkeklere kıyasla daha fazla dövme yaptırdığını belirtir. Bu durum sadece Batı toplumlarında değil, Doğu toplumlarında da dövmeyi bir süsleme aracı olarak tercih eden kesimin kadın olduğunu göstermektedir. Bu araştırmanın yapıldığı civar köylerde belirli kuşaktaki kadınların neredeyse tamamı *deq* yaptırırken erkeklerde durum seyrekleşmiştir. Araştırma yaptığım köylerde, tutarlı şekilde kadınların neredeyse tamamı, *deq*’i evlenmeden önce yaptırmış. Genel bir paradigmayla ‘erkeğin ilgisini çekme’ üzerinde temellendirilse de uyarlanma, merak, hoşlanma, nasıl durduğunu görme, acıya karşı dayanıklılığı test etmek gibi amaçlarla yapılmıştır. *Deq*, dövme kültürünün aksine ‘doğrudan’ cinsiyeti sorgulamadığı gibi cinsiyeti üreten normatif güzellik pratiği de değildir. Örneğin, 1920’lerde Batı dünyası bağlamında dövme yapmak, geleneksel biçimde erkeksi bir pratik olarak okunmuş ve özgür ruhlu veya kanun kaçağı heteronormatif erkekliği ima etmiştir (Attkinson, 2002: 44-6). Ancak bir özgürlük alanı olarak

21 Karşılaştırma için bkz. Mümtaz Fırat, Kaybolan İzler: Güneydoğu’da Geleneksel Dövme ya da Dek ve Dak, (bs. 2), 2019, YKY; Uysal Yenipınar, Mehmet Sait Tunç, Beden Yazıtları Güneydoğu Anadolu Geleneksel Dövme Sanatı, 2013, Etki Yayınları.

deq, kadının kendi bedeni üzerinde tasarruf hakkının olmasını işaret eder, fakat yakın dönem Batı merkezli toplumların aksine Doğu toplumlarında süsleme yapılan şekiller, geleneksel aidiyetin temsiline dönüşmüştür. Margot Mifflin (1960/2023: iii) 1970'lerden beri binlerce kadının, bir zamanlar özünde erkek olan bu ortamın sembolik ve dekoratif olanaklarını ele geçirdiğini belirtir. Diğer yandan *deq*'in beden üzerindeki simgelerin ve motiflerin yapıldığı bir dekorasyon aracı, tuval, pano, kitabe ya da yüzey gibi kullanıldığını da görüyoruz, fakat bu çoğunlukla bir erkeğin bakışında somuştulamaktadır. Baskı ve heteronormatif erkekliğin öncüllüğü, ataerkinin (hala) kök salan topluluklar olarak görebileceğimiz kültürel muhafazakarlığın inanç motifleriyle dönüşüm geçirdiğini ve yeni bir yapı ortaya koyduğunu görmekteyiz: mahremiyet ilişkilerinin güçlü şekilde korunduğu İslam kültürünün etkisiyle; evlerin mimarisi, kadınların kıyafetleri, “kadın ve erkeklerin ayrı şekilde sosyalleştikleri, kadınların söz alma haklarının kısıtlı olduğu, eğitimin son birkaç 10 yılda yaygınlaşıp geliştiğini gözlemliyoruz. Fakat diğer yandan tarih boyunca kültürel bir gelenek olarak günümüze kadar gelen *deq*, aynı zamanda kadınların kendi bedenleri üzerinde tasarruf hakkını kullandıkları bir topoğrafya görevini de üstlenmektedir, diğer bir deyişle *deq*, bir direniş²² ve “meydan okuma” (Hutter, 2020: 33-5) kültürü biçimini almıştır.

• **K.3; K.5.** *Babam çok sinirli bir adamdı, çok döverdi annemi, analığımı, ben korkudan hiç yaptırmadım ama gizliden elimin üstünde bir nokta yaptım, niye yapmayayım!*

• **K.2.** *Ben 5-6 yaşlarındayken dövme yapmayı öğrendim, kendi kendime öğrendim. Elimdeki dövmeyi de ben o yaşta kendime yaptım (Uzman ya da bilir kişi konumu). Sonra başkalarına da yaptım.*

“Kadınlığı icat etmek”: Feminin Performans

Rosi Braidotti, *Kadın-Oluş: Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek* (2019: 50) adlı kitabında, feminizmin öznesinin, erkeğin tamamlayıcı ve yansıtıcı ötekisi durumunda *Kadın* değil, dişilik kurumu ile bir özne olduğunu belirtir. Cinsiyete dayalı bu farkın, kişinin bedenleşmiş ve içe gömülü mevkilerin hesabını verebilmesi, Braidotti'ye göre iki mefhumla bağlantılıdır: bellek ve anlatılar (2017: 26). Bu iki kurucu kategori, bilincin elinden kaçan anlamı söze dökmeyi sağlamakta ve böylelikle somutlaştırma sürecine eşlik eden sembolik bir temsil oluşturma potansiyelini elinde tutmaktadır: dahası, mevki soyut bir toplumsal durum veya atanabilen ya da tasarlanabilen bir öznel konum değildir, ele avuca gelmeyen, daimi bir farkındalığın mümkün olmadığı ancak belirli durumlarda sezildiği mevki politikası, içinde olduğumuz gerçekliğin alışıldık yüzünde, politik bir uyanışın ilkeselliğini oluşturulur, böylelikle ben'den başka olanların bilinç yükseltmesine atıfta bulunur.

22 Margot Mifflin, “*Bodies of Subversion: A Sectet History of Women and Tattoo*” adlı çalışmasıyla, 1970'lerin asi ruhunu yansıtan kadınların dövmeyi bir direniş ve feminist teoride güçlü bir ses olarak alana katkı sağlayan kitabı, fotoğraf ve resimlerle zenginleştirilmiş örnek bir kaynak çalışma için bkz. Margot Mufflin, *Bodies of Subversion: A Sectet History of Women and Tattoo*, 1960. New York: Juno Books. Dijital versiyon: <https://archive.org/details/bodiesofsubversi0000miff> Özellikle şu aralıktaki sayfalar: 10-56, 156-180.

Braidotti, mevki politikası ile içinde ikamet ettiğimiz kadınlık durumunun farklı tensel ve buna bağlı deneyimsel biçimlerinin, ilişkisel ve dışa dönük iktidar kartografileriyle dolaymlandığı, yani bedenlenmiş anlatılar, kendimize ve dünyaya dair bilimizi aydınlığa kavuşturup dönüştürebileceği bir imkan sağladığını belirtir. Bu ifadenin karşılığını biz, renkli ve siyah kadın ile batılı ve beyaz kadın arasındaki farkta, metinsel ve deneyimsel olarak nüans farkıyla ayırdığımızı; ancak arketipik olarak birbiriyle benzerlikte ve yakınlıktaki sınır durumlarının ortak bir tarihsel birikimden gelen ataerkil söylem ve pratiklerin izlerini taşımaya tanıklık ediyoruz. Bu düşünce hattı, feminist bilginin etkileşimli bir sürecin parçası olduğumuz dünyanın yerlileri olarak bizleri Deleuze'ün terimiyle “yersizyurtsuz”laştırmaktadır (Irigaray'ın terimiyle, *u-topos*'u [yok-yeri]dir ya da nâmevcudiyet) ya da aşinalığın ve tahmin edilebilir olanın ortak tecrübesinde anlatılarda buluşturmaktadır. Somut bir örnek olarak hem bir direniş ve temsil hem de estetik kaygı ve bireyin bedeni üzerinde tasarruf ve söz hakkı konusuyla düşünebileceğimiz *Deq* ya da *Tattoo*, Margot Mifflin'in *Bodies of subversion : A Secret History Of Women And Tattoo* (1960) adlı kitabında eğitilmiş, kentli, beyaz, orta sınıf kadınların dövme yaptırma güdülerıyla ‘doğulu’, renkli, eğitimsiz kadınların deneyimsel olarak hiç de farklı olmadığını, kanıksanmış bir ezberle sadece erkeğin bakışında değil, kendini kendi için güzel görmek nedeniyle yapan birçok kadın bulunmaktadır. Dolayısıyla, güzelleşmenin bedensel biçimlerinde cildin süslenmesi, kadın olmakla ilgili olduğu, ancak kadınlığın her zaman dolaysızca ilişkilendirilmiş erkeklikle biçimlendiği bir kadın-olma hali her zaman kabul edilebilir bir durum değildir. Katılımcılardan birinin, “*kadınlaşıyorsun, güzelleşiyorsun, güzel görünüyorsun. Ben bunu sevdiğim için yaptım*” ya da “*bir erkek için değil, kızlarla toplandı yaptık*” cümleleri, karşıda duran bakışın her zaman erkek olmadığını göstermektedir.

- **K.9; K.4; K. 8.** *İnsan dövme yapınca güzelleşiyor, kadınlaşıyor*²³
- **K.3.** *Şimdi biliyorsun, eskiden evli kadınlar çok dövme yapmazmış, eğer çocuğu olmuyorsa onun için, kocasını kendine bağlamak için ne bileyim, tedavi için yaparlarmış. Bizim köyümüzde, adetlerimizde deq sadece güzelleşmek için yapılıyordu. Biz Müslümanız, böyle şeylere inanmıyoruz. Ama eskiden söylerlerdi, Mardin Arapları bu işler için yapıyorlarmış. Bizde yok.*

Oluş olarak kadın bu yüzden yönelimsizdir, kuralın, ilkenin, yapının karşısında ve dışında yer alır. Bu kadının molekülleri, son derece bulaşıcıdır, sembiyoz yoluyla mukoza gibi yayılır. Üstelik bu akışkanlık mantığı ve dili oluşturarak, kadınlarla ilişkilendirilen here şeyi patolojik olmaktan çıkarmayı başarabilirsek eğer, sırf kadın bedenini ifade ettikleri için iğrenç bulunan bütün o sözcükler (uterusa, vulvaya, klitorise, vajinaya, plasentaya özgü olan ya da bizzat kadının ışıldayan bedeni) ilk defa bilginimizin parçası haline gelir (Olkowski, 2000: 107).

23 “*Anlat Bana: Dövmeler/Ağıtlar/Hikayeler*” belgeselinde 2:03 sn.’de geçen bir konuşma: Hedla İlhan ve Adla Ok adlı iki Kürt bir kadın katılımcı, Arapların yaptığını, “Arap sanatı” olduğunu ve “nereye gidiyorlarsa millete dövme” yaptıklarını ve Araplardan öğrendiklerini söylüyorlar. https://youtu.be/xWzODvSZRmQ?si=9ihANpi9qTcX93__

Doğurganlığıyla bir yanda üremenin ve türün sürekliliğini sağlaması, diğer yanda Olkowski'nin belirttiği sınırlarıyla iğrenilen beden arzu nesnesine dönüşmesi, kadın olmanın hep 'bir arada bir yerde' u-topos'unda betimlenir. Braidotti'ye göre (2019: 62), İkinci Dalga Feminizm'in *Bizim bedenimiz bizim kararımız!* sloganıyla kamusal alana çıktığı bir dönemin nostaljisinin günümüzde "bu bedenin ve kendiliğinin, ileri bir psiko-farmakoloji, kimya endüstrisi, biyo-bilim ve dijital medyanın içine gömülü soyut teknolojik kurgular" olduğunu söyler.

Bu cümleler yeni söylenmiş veya benimsenmiş ifadeler değildir, Üçüncü Kuşağı temsil eden kadınların, bir önceki kuşaktan devraldıkları söylem ve pratiklerin aslında yeniden tekrardır. Jacques Derrida, *Fark* mevzuunu, "söylemin adlandırdığı etkileri üretmesini sağlayan yineleyici ve atıfsal pratik" (Derrida, 1967/2020: 9-26) şeklinde betimlediği 'tekrar', tecrübenin kendisini Judith Butler'ın (2014: 8) politik projesinin odağına yerleştirdiği *Performativity* (faaliyet, eylem) kavramıyla benzersizliğine atıfta bulunur; ancak tecrübenin içeriğinin tam da Michel Foucault'un tarihin içeriğini dolduran olay ve olguların "süreklilik ve tekrar" ile daima güncellenmesi, bu devralınan dil ve içinde ikamet edilen anlamın farklı pozisyonlarında aslında aynıdır. Geçmişe tabi kılınma ya da geçmişin tekrar yoluyla tabiiyetinin daimi kurgulanışında çerçeve değişir ancak resim aynıdır.²⁴ Kültürel uyarlanma dediğimiz tarihsel süreklilik, bireylerde *deq* tecrübesinin çerçevesini kuran ilkesel etki, annenin ve onun annesinin devraldığı kültürel kodların aynen tekrar edilmesinde gösterir. Yörede kadınların neredeyse hiç iltifat ya da güzel söz duymamış olmaları (kültürel bir ayıplanma olarak), "bedenlenmiş doğalarının önemsizleştirilmesiyle" sonuçlanmış ve *deq* olgusu kültürel bir zenginlik olmanın ötesinde, güzelliği onayan ve onaran bir tampon işlevi görmüştür. Dolayısıyla "öznenin bedenlenmişliği, doğal, biyolojik türden olmayan bir bedensel maddilik biçimidir" (Braidotti, 2019: 66).

• **K. 7.** *Ama genç kızların dövme yapma sebebi, kadın gibi olmak, dikkat çekmek için yapıyor.*²⁵

• **K. 10.** *Şimdi şöyle anlatayım, deq'i genelde daha genç kız olmadan yapıyorduk, çocuk sayılırdık, o zamanlar aklımızda bir erkeğe güzel görünmek yoktu. Beğeniyorduk, hoşumuza gidiyordu, yapıyorduk.*

24 Gilles Deleuze (1968/2021: 294-95) *Fark ve Tekrar* kitabının ilk cümlelerinde tekrarın, genellik olmadığı, çeşitli biçimlerde genellikten ayrılması gerektiğini ve bunların birbiriyle karıştırılmaması gerektiğini belirtir: ya da farkın çeşitli olan değil, çeşitli olanın verili olduğu, ancak fark, "verili olanın verilmesini sağlayan bir fenomen olmayıp fenomene en yakın olanı sağlayandır" cümlesi, dünya gibi insanın da daima bir "kalan" değil, her ana değişim yasına tabi olandır. Bu insan için geçerlidir. Ne var ki, fizyolojik değişim zihinsel değişimle paralel bir hızda değildir. Zira kültür tam da "kalan"ın nakil ve uyarlanma yoluyla tekrar edilmesidir. Benim de burada vurgulamak istediğim, çoğulluk içinde tekilliğin olumsuzluğunu kabul ederek, politik ve kültürel birikimin, aktarma ve dolayısıyla tekrar yoluyla yinelenmesi ve edimsel olarak eylemin üzerine düşünmeden kayıtsız bir tabi kılınış olgusuna vurgu yapmaktır.

25 Okuma-yazma kültüründen yoksun bir halk için mecmuaya dayalı rol model olmayışının belgesi olarak köydeki kadınlar, kadın olmanın/kadınlık tecrübesinin nasıl olduğunu anneleri yerine, birbirlerine anlattıkları hikâyelerle öğrenmişler. Bu 'vahim' bir durum, çünkü, bu kuşağın kız çocukları (şimdinin yetişkinleri ve anneleri olarak) ilk adet kanını gördüğünde yıllarca annesinden saklamış, tampon gibi tıbbi bir malzemeyle tanışmadıkları için evdeki eski çamaşırlarla idare etmiş ve gizliden bu bezleri yıkayıp yine gizliden kurutarak tekrar tekrar kullanarak geçirmişler. Bu ayrı bir tartışmanın konusu olsa da cinsel kimliğini tanımanın getirdiği zorluklar arasında önemli bir problematik olarak karşımızda durmaktadır.

Katılımcının anlattıklarına dayanarak (bir noktada cüretkarlık etmenin) öznenin bedenleşmiş ya da tenleşmiş mefhumuyla karşılaşılıyor. Öznelliğin varoluşsal yapı itibariyle görüldüğünü ve buradan bir anlama karşılık geldiğini görüyoruz. Bedenin büyük oranda inşa edilmiş olan toplumsal ve sembolik kuvvetlerin karmaşık etkileşimi olarak düşündüğümüzde biyolojik bir töz, bir öz, bir kuvvetler oyunu, bir yetkinlikler yüzeyi olmayan saf sınırlara dönüşür. Politik hattı çapraz kesen psikanaliz, özneyi gerçekliğin denetiminden kopartır ve artık özne bilinçle özdeşleştirilmez. Daha felsefi terimlerle, “*Cogito*”nun yerini “*desidero ergo sum*” (arzuluyorum, öyleyse varım) almaktadır (Braidotti, 2019: 65). Burada karşımıza çıkan bir diğer sorunsal, “asıl itici güç duygulanırlık, arzu ve imgelem olarak bir dizi yetkiyi kapsayacak şekilde genişletilmesidir”; ancak, duygunun hareketi, arzunun karşıdanlığı/karşıkonumu ve imgelemin zihni, saf bir belirlenimcilikle ‘erkek’ öznesi değil, ‘herkes’tir ama en başta ‘kendisi’dir. Bakış, ‘bakan-kendisi’nin başkasının nasıl gördüğünü kurgulayanda özgülleşir ve ilk burada bir temsile dönüştürülür; ya da nasıl görüldüğümüz en başta kendi ‘nasıl’ımız ile karakterize edilir. Bu psiko-nevrotik bir sorun değil doğrudan toplumsallığın yani bakışlımlılığın kurucu ilkesidir, ancak başkası pahasına bakışı boydan boya kateden yalnızca ‘başkası’ olduğunda, niyet başkasının odağına göre tekelleşirse durum sorunlu hale gelir. Burada katılımcı kadınlar, daha geniş bir çerçevenin içinden kendi beğenilerini de hesaba katarak güzelleşmeyi arzu etmişlerdir. Braidotti “Cinsel Fark Teorisi” ile geliştirdiği düşüncesinde, feminist bilinci kuşanmış kadınların kendilerini dışı özne olarak yani bedenlenmemiş varlıklar olarak değil aksine, bedensel ve dolayısıyla cinsiyetli varlıklar olarak ortaya koyduklarını belirtir. Katılımcılar, feminizm terimini hiç duymamalarına rağmen bu düşünce hattına bilinçli olarak yöneldikleri çıkarımında bulunmak istiyorum. Çünkü katılımcılar, çocukluktan gençliğe geçiş dönemlerinde, bilinç kapasitelerinin, algılarının geliştiği bir dönemde *deq* yaptıklarını söylüyorlar. Örneğin, baba otoritesini bildikleri, direnmeyi ve karşı koymayı, açığa çıkarmayı ya da gizlemeyi fark ettikleri bir yaşta, bedenleriyle olan ilişkilerinin etkin, iletişimsel ve olumlayıcı bir bilince sahip olduklarını gösteriyorlar. ‘Her kadın bilinçsiz de olsa gizli veya adı konmamış bir feministtir’ ifadesini doğrulayan katılımcılar, kadının bedenli oluşunu ilk sıraya koyar ve Foucault’un indirgemeci beden teorisinin, söylemsel pratiklerle kurulu, iktidar güdümlü ve iktidar tarafından var olan; bu nedenle toplumsal ve ekonomik ilişkilerden bağımsız, metafizik varlık görünümünü bertaraf ederler (Federici, 2012: 28-9). Dolayısıyla tarih boyunca bedeni, (Irıgaray’ın sözlerini ödünç alarak) “feminizme sert bir kaya gibi değil, hareketli farklar kümesi olarak geri getiriyoruz” ([Chanter, 1995: 46; Akt.] Braidotti, 2019,72-3).

Şifalanma

Katılımcılardan bir veya iki kişi dışında *deq*’i şifa bulmak amacıyla yapan kimse olmamış. Orta yaş kuşağından bir katılımcı, hayatta olmayan annesinin (K.2.) baş ağrılarından dolayı, sağ şakağına dövme yaptırdığını söylüyor; ortasında bir nokta ve etrafında da altı/sekiz nokta olacak şekilde çiçek motifi yaptırmış. Kendisi hayatta olmadığı için son kuşakta yer alan katılımcının fotoğraf arşivinde bu *deq*’e rastladık. Katılımcı annesinin fotoğraflarını karıştırırken, annesinin şakağında *deq*’in olduğunu mülakat sırasında fark etti. Diğer bir

katılımcı (K.6.) geçmeyen baş ağrılarından şakağını dağladığını, ağrı geçmeyince de dövme yaptırdığını söyledi. Annesi ve kendi adına konuşan her iki katılımcı *deq*'in şifalandırıcı bir etkisinin olmadığını belirttiler.

Tanrı'nın Bakışına Takılmak: Günah, Utanç ve Korku

Deq'in arkaik inançlarla ilişkili olduğuna dair birçok tarihsel kanıt vardır. Örneğin dini ya da büyüsel işlevleri olduğuna inanılan bir pratik olarak dövme, bazı toplumlarda somut bir karşılık bulmaktadır. İnsan evrimi boyunca insanlık tarihinin gelişiminde önemli uğraklar olarak üretim araçları ve üretim ilişkileri, tarım devrimi, din ve inanç pratikleri üzerinde önemli dönüşümlere kaynaklık etmiştir. Bu dönüşümler arasında belirleyici bir konumdaki din olgusu, tarihte, çoktanrılı dinlerden tektanrılı dinlere geçerken *deq* kültürü birçok engelle karşılaşmıştır. Tektanrılı dinlerin büyük bir kısmı, Pagan inancının biçimsel özelliklerini benimsemiş ve *deq*'i yasaklamışlardır. “Tevrat, ‘ölüler için bedeninizde yer açmayacaksınız, kendinize dövme yaptırmayacaksınız’ emriyle vücuda dövme yapılmasını kesin şekilde yasaklamıştır”. Arapçada *veşm/vesm* kelimesiyle karşılık bulan dövme, Hz. Peygamber devrinde, Cahiliye çağının uzantısı olarak kadınlar arasında yaygındı. Hz. Peygamberin hadislerinde “Dövme yapan ve yaptıran kadınlara Allah’ın lanet ettiğini” belirten ifadelere rastlanmaktadır (Fırat, 2019: 24-5).

Çalışmayı yürüttüğüm civar köylerde, *deq*'in bugün yapılmaması ve unutulmasının bir nedeni, ilkel toplum biçimini işaretleyen “cahil” yaftalamasına karşı kadınların artık itibar göstermedikleri bir kültür olduğunu belirtmişlerdi, ancak bunun başka bir payı da inanç sistemlerine dair yasaklama ve günahla çerçevelenmiş olması, muhtemel bir etki olarak düşünülebilir.

- **K.10.** *Bize hiç günah olduğunu söylemediler, benim vücudumda çok var, hiç saymadım, öbür dünyada cehennemde kerpetenle çıkaracaklarını söylüyor hocalar. İnşallah doğru değildir. (katılımcı sesli gülüyor.)*
- **K. 7.** *Annem, yüzünde epey var görmüşsün zaten, ama 15 sene kadar önce cildiye biraz sildirdi. Bu şimdi gençlerin vücuduna yaptırdığı gibi değil, hiç çıkmıyor, bu insanlar; o zaman çok günah sevap bilmiyorlardı, namazı yaşlılar kılar, orucu da onlar tutardı. Hepsi çocuk, genç, toplanmışlar, hadi yapalım demişler ve yapmışlar, hatta bak halamın sol elindekiler çok özensiz. O kadar çok yapmışlar ki artık sıkılmışlar. (Bir katılımcı, Hac ibadeti sebebiyle köyde olmadığı için kızından bilgi alındı.)⁴*

Mahremiyet

Deq kültürünün konumlandığı yer, insanın yüzeyini oluşturan en büyük duyu organı olan cildir. Modern dövmenin aksine *deq*, vücudun tüm cildinin kullanışlı hale geldiği bir tuval değil, daha ziyade insanın kamusal, aleniyet alanlarında göstermekten çekinmediği ‘görünür yerlere’ yapılmaktadır. Yörede kadınlar, ellerden dirseğe kadar , bacaklardan dize kadar, ellerin

avuç dahil her yerine, ayakların altı hariç her yerine ve yüze, yüzün her bölgesine dövme yapılmaktadır. Araplarda, nadiren Kürtlerde göğüs kısmına (halk arasında “iman tahtası” deniyor) meme arasına yapılmaktadır. Gösterilmek suretiyle yapılan bir süsleme aracı olarak *deq*, tarih boyunca sanılanın aksine mahremiyet ya da sakınım yerine, doğrudan göstermek için yapılmaktaydı. *Deq*'in yüze yapılması ve bunu yapan kişilerin ölene değin yüzlerinde kalacağını bilerek yapmaları, tartışılması gereken başka bir önemli konudur. Kimlik ve temsilin yüz'eyi olarak yüz (sîma) insanı başkalarından ayıran ve başka kılan niteliksel farktır. Başkasının bakışında insanın kendi oluşunun ehliyeti olan yüz, düşünmenin, konuşmanın, görmenin, işitmenin ve hissin hepsini, tüm duyu organlarını kendisinde tutan ve bizi benzersiz kılması ile her zaman A'yı B'den ayırt eden kendi imgemiz. Emmanuel Levinas (1906-1995), yüz'ün “içinde bulunduğu ilişkilerden ötürü değil ama kendinden hareketle bir anlama” sahip olduğunu belirtir. Bu Levinasçı kavrama, yüzün kendi ifadesinin taşıyıcısı olduğu ve ayırt edici nitelik olarak kendiliği verili şekilde yine kendinde taşıdığını gösterdiği bir mahiyette sergilenmektedir. Diğer bir deyişle yüz kendi anlamının dolaysız taşıyıcı yüzeyidir. Levinas'a (2012: 288) göre yüz, bir zâtiyetin (*entity*) zâtiyet olarak sunumudur, onun kişisel formudur. Yüzün benzersizliği, kişinin benzersizliği ile açığa çıkarılan, örtülemeyen, tanıma ve bilmede başkasını temsil ve kimlik olarak belleğe yerleştiren ilk işarettir. İnsanlarla yüz-yüze kurulan ilişkinin ilksel başlangıç-durumu yüzeyde, kişinin kendini sunduğu yüzde başlar. Bu nedenle iletişime konu olan ve iletişim halinde olmayı olanaklı kılan ifadeyi yüz'eye getiren de yüzdür ve her karşılaşma yüzün bize kendini göstermesiyle başlamaktadır. Tarih boyunca yapılan dövmelemin kendini temsil etme, başkasından ayırt etme, farklı görme ve gösterme üzerine yüzün gösteri veya sahne olarak kullanılması, insanın benzersizliğinin ilk bölgesi olmasının etkisi olarak düşünülebilir. Katılımcıların, yüzlerine yaptıkları *deq*'lerle kurdukları özdeşimin, kendilerini güzelleşme amacıyla ayrıcalıklı kıldığını alına yapılan ay ya da güneş motifinde görüyoruz. Halk arasında “ay gibi kız”, “güneş parlak bir yüzü vardı” gibi güzelliğe yapılan tarihselleşmiş övgülü sözler, kadınların kendilerini temsil etme biçimine dönüşmüştür. Yörede güzelliğin farklı türde ifade biçimleri bulunmaktadır. Örneğin, alının geniş olmasına bağlı şekilde güneş ve ay motiflerinin tercih edilmesi, daha da belirginleştirilerek gözün bakış alanına girmesi içindir. Alın, yanak ve çene üzerine yapılan *deq*, doğrudan güzellikle ilgiliyken şakaklara yapılan *deq*, çoğunlukla baş ağrısıyla ilgilidir. Levinas (2012: 64) “bir başkasına devredilemez kendi-kendine-aitlik'leri içerisinde bir kendine aitlik ve kendi-için'lik anlamında (otantiklik ve sahicilik) mefhumunu” insanın benzersizliğinde somutlaşan varlığında, [yüzünde] resmedildiğini belirtir. ‘Ben'im kendi benzersizliğim, yüzümledir, yüzümdedir’ ile yüze yapılan *deq*, farklı olma imajında karşılık bulmuştur. Yörede en yaşlı iki katılımcı hariç, diğerlerinin yüzlerindeki *deq*ler çene ve alın bölgesinde yer almaktadır.

• **K.7.** *Annem babasından gizlice bacaklarına yaptırmış, böylece yara iyileşene kadar saklayabilmiş. Ben de annemden gizli yaptım, annem gibi, bacaklarıma yaptım, birinde çiçek birin de Araplarda gördüğüm halhal gibi duran bir motif vardı onu yaptım. Şimdi de ben annem gibi saklıyorum.*⁵

• **K.1.** *Köye gelen Arap kadınların çenelerinde deq vardı, havalı duruyordu, ben*

de aynısından yaptırdım.

• **K.8.** “*Ben, genç kızken yaptım, kısmet, talih, evlilik için yapılıyordu, yani maksat erkeğe güzel görünmek. Şimdi şehirde yaşıyoruz, 13 sene kadar önce sildirdim ama hala izi var...* (memnuniyetsiz).

Grup Aidiyeti

Çalışmayı yürüttüğüm köylerde 60 yaş ve sonrası kuşakta, grup aidiyetine ilişkin belirgin olmasa da mezhep ve dini görüş biçimlerinde farklılıklar gördüm. Örneğin Urfa'nın Arapları ile Kürtleri arasında etnikmerkezçiliğe dayalı doğrudan ve açık şekilde nefrete dayalı bir duygu yoktu; ancak kültürel ve mezhepsel farklılıklar kolaylıkla fark ediliyordu: yaşam kültürü, dil, mezhep ve ibadetlerde nüans farklılıkları, giyim, yemek ve sofr kültürleri farklılıklar gibi... Diğer yandan belirgin bir fark görülmemekle birlikte, Kürtler ile Araplar arasında *deq* motifleri arasında da belirgin bir farka rastlanılmadı. Kültürel uyarlanma olarak görebileceğimiz *deq*, yöreye yaz zamanlarında mevsimlik işçi kadınların vücudundaki *deqler*in olmasıyla Kürtler arasında yaygınlaştığına dair söylem, mülakatı yaptığım yörede de geçerliydi. **K.8.** Yörenin kadınlarının ortak düşüncesi Arap topluluklarına benzertilecek herhangi bir işaretleyici ögenin ya da simgenin bedenlerinden olması konusunda oldukça ihtimamlı olduklarını gözlemledim. Çalışmayı yürüttüğüm alandaki aidiyet duydukları Kürt kimliğinden, memnuniyet duyan ama aynı zamanda Arap halkından olmayı da genel ve yerleşik bir kanaat olarak aşağıda görmekteydiler. Bu hiyerarşik kimlik kategorizasyonu, Arap halkını aşağı, Kürt halkını ise üstün görme biçimindeydi. Alanda karşılaştığım bir diğer aidiyetle ilgili ayırım ise **K.7.**'deydi; yüzündeki *deq*'i sildirmesinin nedenlerinden biri de (İslâm inancına göre ahirette cezalandırılmanın yanında) kamusal alanda (örneğin hastane gibi resmi kurumlarda) Arap halkına olan benzerliği engellemek için sildirmişti.

- **K.5.** *Biz üç arkadaş birlikte aynı deq'i birbirimize yaptık, birbirimizi çok seviyorduk (akraba olmalarının yanı sıra aynı zamanda şimdi de yakın komşular), bu sanki aramızda bir nişan, damga gibiydi, iki kişinininki tuttu birimizininki tutmadı.*
- **K.2.** *Evcilik oynarken, dövmelerimizi birbirimize gösterirdik, seninki iyi tutmuş, benimki tutmamış diye birbirimize gösterirdik.*
- **K. 8.** *Köye gelen Arap kadınların çenelerinde deq vardı, hoş duruyordu, ben de aynısından yaptırdım.*
- **K. 7.** *Bizi Arap sanıyorlar, halbuki biz Kürdüz.”*

Sonuç ve Tartışma

“Çünkü sahip olduğunuz tek şey ses olduğunda “dünya kırılıgandır”
Alessandro Portelli²⁶

Bir temsil biçimi olarak hafıza (çalışmanın bağlamına uygun şekilde “kadınlara ait bir bellek oluşturmak” (Turgut, 2018: 164)), sözlü ve/veya yazılı olsun, sadece bir anlatı olmakla

26 *The Text and the Voice*, 1994.

kalmaz, aynı zamanda sessizlik ve unutkanlıkla karakterize edilmektedir. Kendi zamanında söylenmeyen veya bastırılan çoğu tecrübe, şimdiki zamanla bir bireysel ya da kolektif bir karşıtlık oluşturabilir: ancak koşullar ne kadar elverişsiz olursa olsun hafızanın her zaman (politik ve toplumsal) bir temsil biçimi olduğu ve anlatıldığı dilin olanakları ile kavrandığı; dilin çerçevesinin dışına çıktığı anda bugünün anlamını ihtiva ettiği mevcut olanla organik bir bağlantı kanalı geliştirir. En baştan belirtmek gerekir ki hafızanın tanınması, resmi olarak egemenler tarafından kabul edilmesiyle mümkün olabilir. Bireysel belleğin öznelarası doğası, “tarihin erkek doğasını kırmayı” (Passerini, 2007: 3) amaç edinmiş kadınlara mahsus tecrübeler, koşulsuz şekilde genel tarihe yerleştirildiği anda kamusal alanda tanınma ayrıcalığına erişme imkanı bulabilir. Nihayet bu kazanım yine kadınların kendi çabalarıyla mümkün olmuştur. İnsan deneyimine yaslanmış her hikaye, gün yüzüne çıktığında, karşılık bulacak başka bir hikaye ile etkileşime geçer ve yeni bir hikayenin başlamasına aracılık eder; üstelik bu durum yalnızca bireysel bir tarih değil, mevcut tarihin yapısını etkileyebilme kapasitesine sahiptir (Turgut, 2022: 113-4, 125-28). *Deq* ya da dövme, tam da buradan doğru ivme kazanan bir kadın tecrübesi olarak dilin sustuğu yerde cilt, üç kuşak boyunca sessizliği bozmaya namzet bir meydan okumaya dönüştürülebilir. Cilt, sadece bir uzuv olmanın ötesinde, kendini temsil biçimi yoluyla *deq* kültürünün yalnızca bir süsleme ve dikkat çekme aracı değil, aynı zamanda kültürel ve politik bir temsil işlevi üstlendiğini bu tür çalışmalar sayesinde görüyoruz. Tam da bu nedenle içeriden olmanın verdiği ayrıcalıklı konum ile zımnî bilginin dışarıya aktarılmasını (kamusal alana taşınmasını) bir sorumluluk olarak algılıyorum: zira okuma yazma bilmeyen ve Türkçe konuşmayan kadınların, hikayelerini duyulur, işitilir bir alana taşımak, kadın olmanın ancak kadın olmakla anlaşılabilceğini bu sessizliğe kulak vermekle öğrendim (Turgut, 2018, 12); ancak sessizliği çoğaltarak değil, sessizliği bozarak... Hafızanın politik bir hat üzerinde hareket ettiğini pek çok tarihsel kayıt bize göstermektedir ki, dışarıda bırakılan, sesi kısılan, özne olmaya münasip görülmemiş birden çok azınlık gruba dahil edilen kadınların dilleri kesilmiş olsa da ciltlerinde bangır bangır bağırarak *deq*lerin/ dövmelerin desenleri ve renkleri, üzerine teşne oldukları bedenler adına konuşmaktadır. Ben bu desenlerin peşinden gittim. İnsan cildinin bir hafıza işlevi üstlendiğini bu çalışmanın aracılığıyla kavrayarak, bir şeyin ne olduğundan çok neye işaret ettiği ve bağlamının nerelerde olduğuna dikkat çekmeye çalıştım. Bu çalışma ve benzer bir frekansta yaptığım diğer çalışmalarımda²⁷, bireysel ve kolektif tarih arasındaki ilişkiyi öznenen öznelarasılığa giden yolda yürürken fark ediyorum. Kabul etmek gerekir ki bu çalışma, yalnızca soyut kültürel mirası karakterize edip nasıl bir zenginlik olduğunu vurgulamak değildi: bir metin aracılığıyla başka metinlerle diyaloga geçmek, başka hikayelerin olduğunu göstermek ve (kadınların) sesininin desibelini yükseltmekti. Louisa Passerini (2007: 12) bu yöntemi, öznelarasılığın ifade etme yolu olarak ifade ediyor. Uzam ve zamanın farklı yerlerindeki başkalarıyla bir diyalog kurulduğunu göstermenin yolu olan yazı yazma, sorumluluk bilinciyle hareket etmeyi ve politik bilincin bu şekilde geliştiğini göstermektedir. Tam da bu nedenle, metin içindeki atıflar, vurgular, göndermeler, hikayeler ve elbette ki dilden yazıya geçirilen öznel tecrübe, bizi öznelarasılığın güvenli limanına yaklaştırıyor. Sonuç başlığında görüleceği

27 28. Dipnota bkz.

üzere, olay örüntüsü olarak üç ana başlık belirlenerek konunun çerçevesi daraltıldı. İlk olay örüntüsü, tecrübi bilgiyi yazma faaliyetinin biz okuma ve yazma imkanını elde etmiş bireylerin, okuma-yazma bilmeyen toplulukların (bir tercih olmanın ötesinde dış etki odaklı) sessizliğini kırmanın bir yolu olarak etik-sorumluluk bilinciyle hareket etmemiz gerektiğini gösteriyor. Bu koşula dolayimli ve olay örüntüsünün ikinci ayağını oluşturan tecrübenin kime ait olduğu düşüncesi bizi bir soruyla düşünmeye davet ediyor. Üçüncü ve son olay örüntüsü ise içeridenlik ve dışarıdanlığın hem kendiyile hem de başkalarıyla hesaplaşmanın içkin eleştirisini yapmayı, 'bir onarım faaliyeti' olarak anlaşılması gerektiğini belirtiyor.

Etik-Sorumluluk ve Yazma Faaliyeti

Hannah Arendt, "bir insanın kendi dilindeki üretkenliği, o dil unutulduğunda tükenir" ifadesinde bulunur (1994: 164, 223, 232). Günümüz yaşam dünyasında tüm tecrübeler dil ve zihin arasındaki ilişkinin sunduğu imkanlardır. Zihnin meta-evrenini somutlaştıran dil ve söylem, anlamın dünyasallaşmasını sağlayan önemli bir sözel diyalog ve iletişim aracı olarak yalnızca günlük pratiklerin düzenleyicisi değil, politik ve entelektüel bir uğraş olmakla da ilgilidir. Fark ve yaratıma kaynaklık eden dilin, bugün unutulmaya/unutturulmaya çalışılan pek çok kültür ve tarihin hem yapıntısı hem de üreticisi göreviyle, yeni ufukların açığa çıkarılmasını mümkün kılmaktadır. Teknolojinin aracılık ettiği ve hızlı değişimlerin yaşandığı günümüz teknik-enformasyon ve dijital-kapitalizasyon, küreselleşen zihinler, geleneksel pek çok referans noktası ve eski düşünme alışkanlıklarıyla olan bağı koparmıştır. Diğer yandan anlam, bir aktarım ve iletilbilirlik süreci, dil ve semboller vasıtasıyla gerçekleşirken, teknolojinin sunduğu önemli ölçüde kazanımlarından biri olan enformasyonun (ve dolayısıyla birikimli bilgi ve tecrübenin) yayılmasını hızlandırmıştır. Ne var ki okuma ve yazma bilmeyen topluluk ve belirli bir kuşağın eğitim olanaklarından mahrumiyeti, sadece tecrübenin değil, dilin unutulmasını ve böylece dil tarafından taşınan kültür ve tarihin unutulmasıyla sonuçlanmıştır. Burada dilin sadece konuşulabilir bir toplumsal üretim değil, yazılabilir ve dolayısıyla okunabilir somut aracı görevi, eğitimin olanaklarıyla mümkündür. Braidotti (2019: 8-12), "yazmak, aynı zamanda bağlar ve bağlantılar kurmaya, yani duygulanımsal ve söylemsel topluluklar oluşturmaya dönük sürekli bir çaba" dediği düşüncesine göre, hala yaşamakta olan okuma-yazma bilmeyen yaşlı grupların tecrübelerini yazan ve okuyabilen araştırmacılar olarak geçmişi şimdiyle hesaplaşmak ve böylelikle "kaderi" unutulmak olan bilgiyi bugüne bağlamak, taşımak ve aktarmak biz sosyal araştırmacıların görevidir. 'Kaderi unutulmak' olan geçmişin demokratikleştirilmesi, tam da bu "bağlanma" ile kurulabilir. Ancak diğer yandan bir öz-yaratım (Yun: *autopoiesis*) olan yazmak, bir iktidar ve güç ilişkisi olarak yazarın, zihin ve dil dünyası dolayısıyla gelişmesi, anlatının gerçekliği için etik-politik bilinci önkoşul saymaktadır. Bu nedenle anlatı ile yazı arasındaki tahrifat ya da hakikat, ahlaki refleks olarak yazarın vicdanına bırakılır. Bu sorumluluk, daha geniş anlamda Hans Jonas'ın işaretlediği gibi "sorumluluk etiği", yalnızca doğal yaşamın sürdürülebilirliğiyle sınırlı değildir, geçmiş ve şimdi, ortak bir mekan ve zamanı tecrübe ettiğimiz bugünün koşullarını ne kadar esnetebildiğimizle ilgilidir ve doğrusu, insanın tasarruf hakkı da geçmişte değil bugünderdir. Dolayısıyla içinde eylediğimiz toplumsal ilişkiler bütününde, başkasından

-toplumsal erdem- sorumlu olduğumuz (ve/veya tersi) gerçeği, normatif bir iç-yasaya tabidir; bu tam da vicdan dediğimiz ahlaki varlık olmanın temelinde serimlenen içkinlik etiğidir. Butler'ın (2014: 341) belirttiği üzere, yazmayı zorunlu ve kaçınılmaz bir kamusallaşma alanı haline getirmek, özneyi konfor alanından uzaklaştırmayı, kendine mesafe almayı ve böylelikle (bir topluluğun üyeleri olarak) ortak duyunun iştirakçileri rolünde, karşılıklı anlama kapasitemizi genişletir ve bizi söyleşinin paydaşları olmaya davet eder. Gadamer “[...] hep söylenmeyi bekleyen şey için arayışı içinde olduğumuz diyalog” (2008: 34) ifadesiyle, uzun bir tarihsel geçmişin son taşıyıcı hafızaları olarak, beni “tenin yollarında göçebelik” etmeye yönlendirdi. Ancak bu durum yalnızca ‘kültürel bir çeşitlilik ya da zenginlik’ olmayıp, okumaz-yazmaz ve Türkçe konuşamayan bir neslin son kuşağı rolüyle sessiz kalmış kadınların kültürel ve tarihsel bir açığın yerini doldurmaya değer bilgi taşımalarıydı. Buradan hareketle, “her anlama modunda ortak olan şeyi keşfetmek ve anlamının verili bir nesneyle değil, etkisinin tarihiyle sübjektif bir ilişkisini” (Gadamer, 2008: 34), “öznel olanın nesnel olandan ayrılamayacağını”, “yerli bakış açısı”nın olanaklarıyla kavrayabiliyoruz (Turgut, 2022: 113). O halde tecrübenin öznesi olan ‘yerli’ kimdir?

Tecrübenin öznesi kimdir?

Etnografi çalışmalarında kadın tecrübelerini merkezi bir konum olarak tayin etmek, biz sosyal araştırmacıların sıklıkla, “özümlü koşullarla” sorunu, kendi başına “artık olgunlaşmış” bir alan olma hüviyetini kazanmıştır; ancak hala bir “yeterlilik” ile yüz yüze gelen feminist epistemolojiyle mi, feminist açısıyla mı ya da feminist teoriyle mi olacağı konusu, son birkaç on yılda feminist otoetnografi çatısıyla birleşince, kadınları çalışmak “sosyoloji” disipline ait bir konu olarak görülmüştür.

Bugün gelinen noktada kadın oto/etnografisi, küresel ölçekte alana katkı sağlayan pek çok araştırmacının, tarih (*chronos*) içinde sürekliliğin temelde olayların olguların sürekliliğidir ve kadınların tecrübeleri bu sürekliliğin içinde kopuşların, boşlukların olduğu yerlerde aranmaktadır. Bu diaspora, feminist epistemolojiyi benimsemiş (biz) sosyal araştırmacılar için dikiş atılması gereken sökkük bir kumaş olarak onarılmayı beklemektedir. Tüm bu ‘sorunluluk yükü’nü tarihe yüklemek elbette adaletli bir yaklaşım olmaz; içerde, daha merkezde “toplumsal, çevresel ve politik ilişkilerin iç içe geçmiş birikiminde, hem insan süreçlerini hem de doğal ortamlar tarafından” (Boon, 2018: 5-6) yakın geçmişe kadar adı konmamış (ve hala konulamayan) isimsiz kimlikler yaratmıştır. Tanınan ve kabul gören tecrübenin kimlik merkezli, seçici ve cinsiyet ayırt edici olgusu ile birlikte işleme geçen ve resmi kurumlar tarafından tanınmamış gruplar üzerinde etkili olduğu tarih tarafından zaten belgelenmektedir. Ne var ki, bu bazı etnik aidiyetler sebebiyle belirli bir kuşakta yer alan kadınların okuma-yazma yeteneğinden mahrum bırakılmaları, bir tesadüfün eseri değildir. Tarih boyunca Suparna Bhaskaran'ın orijinal terimlemesiyle (2004: 12) “pıhtılaşmış ötekiliği” tecrübenin, dolayısıyla toplumsal eleştirinin radikal potansiyelini özcülük ve epistemik ayrıcalık ile postyapısalcılık hakkındaki şüphecilik ve bedenlenmiş özneliliğin anlaşılması, akademik ve entelektüel üretim egemen olduğunda, kolaylıkla “iskartaya

çıkarılabilir” (Bauman, 2020) bir kategori olarak karşımıza çıkarmaktadır. Bu ihmal, sadece kırsal alanda olmakla sınırlı değildir, aynı zamanda etnik ve kültürel değerlerle yüküldür. Kabul etmek gerekir ki, varoluşsal ya da bilimsel tecrübeden bilgi üretmenin imkanlarının kendi içinde sıkışıp kalmasının nedeni, bizatihi sözlü kültürün, yani göçebe toplumlar olarak okuma yazma becerisinden bilinçli olarak uzaklaştırılmalarının sonucudur. Kavim-merkezli topluluklarda bilginin “dışarı” çıkması yine “içeriden” olanın eliyle yapılmalıdır; bu ihtimam, hem prekaryalaşmaya karşı bir tavır, hem de radikal-özneleşme ayrıcalığına karşı bir tedbirdir.

Çalışmanın ilerlediği ufuk, kültür tarafından kodlanmış imgeler, kavramlar ve temeller birikimi içinden serpilirken, insan öz'ünün daimi oluş ve devinim yasasına tabi olduğu çokkatmanlı söylemsel ürünlerin tarihsel tortullaşmasının sonucu olarak; diğer bir deyişle, biyolojik betimiz olan dişil olanın ya da kadın olmanın kimliğe dair kültürel kodlanmış tanımların, gerekliliklerin ve bilgilerin dışta, kabukta, tende ve görünende resmedilmesi, böyle “bir özün yalnızca var olmakla kalmayıp, işlevsel bir hakikati olduğunu” da gösteriyor. Braidotti'nin cümleleriyle “tenlere kazınmış bir düzenleyici kurgular repertuarı”, tarih başta olmak üzere, herkesin bir kaderi olduğu ve bu “tarih yüzünden ve dilden başka bir kazanımı olmayan biz kadınlar için tonu tekrar “kendimizin kılmalı”yız. Bu gereklilikle Patricia Collins (1997), Nancy Hartsock (1998) ve Sandra Harding'in (1997) “gerçeklik, tarafsız bilimsel yöntemle keşfedilebilir” kabulünün, Aydınlanma'nın feminizme miras bıraktığı Kartezyen düşünceyi reddedip, bilginin genel olamayacağı ya da herhangi bir bilgi iddiasının ne kadar genel olabileceğini belirlemektir. Passerini (2007: 15-6) tarihte öznellik üzerine yapılan araştırmaların önünün açıldığını ve daha ayrıntılı olarak bir dizi yeni konunun çalışılması gerektiğini; örneğin, tecrübe ve söylem arasındaki ilişki; öznellik ve güç arasındaki ilişki; öznelleştirme ve nesnel arasındaki ilişki gibi. Bu konuları ve daha pek çoğunu odağına taşıyan (feminist) özneliğin kapsamını ve anlamını genişleten çalışmaların artması umut vericidir. Feminist bakış açısı, kadınların tecrübelerini, duygular ve bedensellik pratiklerini aynı anda ve bağlamsal düşünülmesi gerektiğine ve özellikle kadınların tecrübelerini dile getirmelerine öncelik verir. Bu bize tecrübe, bilgi ve gerçeklik arasında nasıl bağlantılar kurulabileceği ve tecrübe öznesinin bilgi nesnesi ile bilen feminist arasında hangi toplumsal ilişkilerin var olduğunu sorgular: zira feminist bakış açısı politikanın, teorinin ve epistemolojinin ayrılmazlığını varsayar ve bilgi ile güç arasındaki ilişkiyi merkeze taşır. Böylelikle bilgi veya araştırma kadınların bakış açısına ve kadınların tecrübelerine yerleştirilir (Ramazanoğlu & Holland, 2002: 67). Sandra Harding'in (1993: 49-82) “feminist bakış açısını” bir kalkış noktası tayin ederek yürüttüğüm bu çalışma, kendi mikro-habitusumun²⁸ içinde 60 yaş ve üstü 10 kadının niceliksel azalması, kendi yaşam

28 Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde (kendi habitusumu yansıtan) bu çalışmanın geçmişe dayanan bir tarihsel-sürekliliği bulunmaktadır: Yüksek Lisans tezimde odağa aldığım konu, yazma sorumluluğunun getirdiği bilinçle kaleme alınmıştır. Kuma olgusunu çalıştığım “Feminist Bakış Açısından Evlilik ve Kumalığa Dair Kadın Anlatıları: Bir Sözlü Tarih Çalışması”, aynı etnografyada çalıştığım bir başka çalışmam olan “Kadın Araştırmalarında Meta-Diyalojik Yöntem Arayışları: Bir Alan Deneyimi Olarak Otoetnografi” ve *Senex Yaşlılık Çalışmaları Kongresi*'nde III, 2019'da sunduğum, “Üç Kuşak Kadında Cinsiyet Kimliğinin Oluşumu ve Üç izlek” başlıklı tebliğ, kendi mikro-habitusumda yürüttüğüm çalışmalardır.

öykülerinin kendilerinden önceki anne ve anneannelerinin ya da babaannelerinin aynı ölçüde okuma-yazması olmayan kadınların kızları, torunları ve torunlarının kızları olarak, birikimin peyderpey alenileştirilmesi ve kırsal ya da kentserde, cinsiyete ilişkin tecrübelerinin aynı hat üzerinde benzer olduğu gerçeğini feminizmin çoksesli korosuna bu tiz sesi ekleyerek daha gür çıkmasına imkan tanımaktır.

İçkin Eleştiri

Sandra Conyer'in "fazlasıyla benimsediğimiz 'disiplinlerarasılık'tan vazgeçmemiz gerektiğini" (1996: 15) belirttiği düşüncenin artalanı, feminizmin kendine ait dört başı mamur bir disiplin haline gelme çabasını gütmektir. Ancak, yirmi birinci yüzyılın varoluşsal, bilimsel ve etik yararçı gerçekliğe, toplumsal bilimlerdeki yeni çalışma alanlarını kurmak için, daha bütünlükçü, karma ve disiplinlerarası bir kozmosu paylaşmayı gerektiriyor. Bu geniş ve kimi zaman da kaybolmaya müsait bir teknik olsa da birbiriyle yakın teması olan örneğin, antropoloji ile tarih arasındaki yakınlık ya da sosyoloji ile psikoloji arasındaki sınır komşuluğu gibi artık pek çok alanın içinden ve birlikte düşünmeyi hem bir imkan hem de zaruret olarak görmektedir.

Londa Schiebinger (2000: 13), kadınların kültürün aktif mucitleri olarak değil, doğanın edilgen bakıcıları olarak görülmesini eleştirir. Bu haklı eleştiri bir başka açıdan şöyle yorumlanabilir: araştırmacı ile araştırılan arasındaki ilişkinin organik mi yapısal mı olması gerektiği, genellikle bilginin tarafsız olmasıyla şekillenir. Ancak, feminist etnografinin diğer metodolojilere kıyasla belirgin farkı, bilgi öznesinin bilgiyi taşıyan aracı konumu değil, hem araştırmacı hem de alanın yerlisi olan bireyle aynı düzlükte yer alması ve ikisi arasında bilginin dönüşlü yani devinimsel ve yenilikçi yapısıdır. Dolayısıyla alanın 'yerli'si 'veri tulumbacıkları' değildir; bundan ziyade diyaloga, söyleşiye, katılıma rıza gösteren, müzakereye açık paydaşlar olarak görülmelidir. Ayrıca Neyzi'nin de belirttiği üzere "hatıraların harfiyen üzerine yazıldığı bir defter ya da anıların içerisinde saklanıp korunduğu bir kutu gibi statik, korunaklı ve güvenilir bir saklama alanı değildir. Bellek dinamik ve imgelemlerle iç içe geçmiş, kendisine ait iradesi olan bir saklama olanağıdır" (2011: 42). Jacques Derrida'nın destekleyici sözleriyle, "anlamın kendi kendisinde ikamet etmesi ve kendi kendisinde farklılaşarak/ötelenerek, olduğu şeye" yani anlama dönüşmesi için söylenmeyi veya yazılmayı beklediği yer, tam da iki kadının konuşmaya niyet ettikleri bu dönüşlülükte faaliyete geçmektedir (2020: 21). Feminist etnografi farkını burada gösterir: zira bilgi, kendileri hakkında konuşan iki kadının, kendi yaşam öykülerini hikayeleştirerek ve tecrübelerine kimi zaman mesafe alarak kimi zaman da tecrübeyi içkinleştirerek birbirlerine anlatmaları, günlük pratiklerinden ('kişisel olanın politik olduğu' gerçeğinden) eleştirel bilginin nasıl türetilbileceği üzerine kuruludur. Son sözü Rosi Braidotti'ye bırakıyorum: "Dişi özne, kendisi ile dünya arasındaki temel araçlar olarak diğer kadınlarla bağına sembolik önem atfederek kendi özgüllüğünü tanıyabilir ve sahneleyebilir" (2019: 130).

Teşekkür...

Öncelikle 4. *BOYUT Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi*'nin zihin emekçilerine ve

görünmez emekleriyle makalenin son halini almasında yapıcı ve yönlendirici eleştirilerini esirgemeyen hakemlere teşekkürü bir borç bilirim.

Bu çalışmanın hazırlanmasında değerli katkılarıyla bana yol gösteren, üzerimde emekleri olan hocalarım ve arkadaşlarıma en içten teşekkürlerimi sunarım. Bu makalenin ilk taslağına dair geri bildirimleriyle beni yönlendiren ve derslerinde çalışmanın gelişmesine vesile olan Sayın Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz'e minnettarlığımı ifade etmek isterim.

2022 yılının Aralık ayında, bir Pazar akşamı aldığım e-postada “Kadın Araştırmalarında Meta-Diyalojik Yöntem Arayışları: Bir Alan Deneyimi Olarak Otoetnografi” başlıklı makalem aracılığıyla benimle iletişime geçen Serpil hocamın gönderdiği bir mesajla başlayan dostluğun emareleri, bu makalenin şekillenmesine etki etti. Serpil Hocanın Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilimi Bölümü'nde 2022-2023 yılının güz döneminde açılacak olan lisansüstü dersi için makalenin içeriğinin uygun olduğunu belirterek, yaşadığım öznel deneyimi anlatmam için nazik bir davette bulunmuştu: gerek onunla yaptığımız özel konuşmalarda gerekse de bahsi geçen lisansüstü “Araştırma Yöntemleri” dersine katılan arkadaşlarla yaptığımız sohbetlerde, etnografi ve otoetnografi metodolojilerinde bilginin ve yönteme ilişkin tekniğin tam da bu kamusal söyleşi imkanlarını sunan dersliklerde geliştiğini birlikte gördük. Akademik yazında ortaya çıkan ürünün müellifi bir veya birkaç kişi olsa da arka planda danıştığımız kişileri hesaba kattığımızda, yazın emeğinin kolektif bir çalışmanın sonucunda hiç de küçümsenmeyecek bir insan çokluğuyla geliştiğini söylemek mümkündür.

Ayrıca, metin boyunca değerli fikirleri, kaynak önerileri ve yapıcı eleştirileriyle her zaman yanımda olan, günün her saatinde derin akademik sohbetlerde bana destek veren, akademik ve entelektüel yazın camiasında alan deneyimine güvendiğim Sakarya Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü'nden Dr. Öğr. Üyesi Sayın Aynulhayat Uybadın'a sonsuz teşekkür ediyorum. Kendisinin akademik rehberliği ve dostluğu, çalışmamın nihai şekline ulaşmasında büyük katkı sağladı.

Akademik camiada emeği görünür kılmak, nezaketli bir gereklilik olmasının yanı sıra, bireysel bakımdan da adaletli tavır almayı bünyesinde barındıran etiğin normatif yükümlülüğü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu vesileyle, akademik yazında teşekkür kısmının kısa geçilmesi veya tamamen göz ardı edilmesinin önüne geçmek adına, “akademik nezaket”in yaygınlaşmasını temenni ediyorum.

Son Notlar

¹ Türkiye'de dövmeyle ilgili alanyazında yapılan örnek birkaç tez çalışması: Mehmet Serhan Tezgeç, “Kendini İfade Aracı Olarak Dövmeler: Nitel Bir Araştırma”

https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=f1-yXvCkWvalxMZx8cJ5GA&no=Tc2Hk_UaU2mc4QF4fg-RQQ

Selen Tülüce, “Dövmelerin Bedende Yeri Ve Sanat Üzerine Yansıması Yüksek Lisans Tezi” https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=949_sxdoVNkh3inxZV91Gw&no=zXSdJBTf35QE_ecEtk7Ytg

Ali Sertuğ Nalın, “*Canlı Tuval*”

<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=pqWBygubEaghAtJw0und5w&no=o7kTZdECaTVT1Zp-MApBmQ>

Cihan Ertan, “*Beden Ve Bir Anlam Üretme Aracı Olarak Dövme*”

<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=V37FpDSGcVcMYX9G2nWxLw&no=KxByEIOvCSbqey5guEklcg>

Hazal Nural, “*Beden Pratikleri Üzerinden Anlam İnşası: Dövme*”

<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Hatice Sezgin, “*Büyükşehirlerde Gençlerin Beden Algısı Ve Dövme Pratikleri*”

<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=31ipIH80HoZNOZjIK0cheg&no=9ofG5QQlaeWT2liztK2dvg>

Esra Kocaman, “*Şanlıurfa Geleneksel Dövme Motiflerinin Dijital Baskılı Yayı Tasarımlarında Kullanımı*”

<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Şermin Seval, “*Anadolu Kültüründe Simge, Anlam Ve Sağaltım Boyutlarıyla “Dövme”*”

<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Görsel İçerikler: https://youtu.be/dR-gTTsdJPU?si=7pPiD_WftltBREj

<https://youtu.be/bSSdzt7yOv4?si=tEss2NDBesOXo2df>

<https://youtu.be/Hk3iN5yPgL?si=ucBTfEvg-6uCClum>

https://youtu.be/xWzODvSZRmQ?si=lAgQFvcoTlrb_oX

<https://youtu.be/jpuhyE1yxBs?si=IYSJinuaCCHo13Rj>

<https://youtu.be/yjRU3eKpGkM?si=JtZ3FW99BCjFZD6m>

https://youtu.be/b2kf0_aGTS0?si=Qi06RtSMehI3-dno

<https://youtu.be/oVUaLRwh03?si=ZIWompNDWNJv13t2>

<https://youtu.be/A31tmy2MLjU?si=IGHR0vQbqAg7mdbx>

https://www.youtube.com/live/9tPYXyTFCfA?si=W6CiQsip7EQfr_xX

<https://youtu.be/Hk3iN5yPgL?si=Vk3KlgWreg4FIyEG>

<https://youtu.be/dR-gTTsdJPU?si=uM1WG6rNaykoYJK2>

<https://youtu.be/WZm9LcJajAw?si=0FCcaJifAXOewNFp>

<https://youtu.be/xWzODvSZRmQ?si=Q584F2eKFN8qx1WJ>

ⁱⁱ Bu gerekçelerle belgelediğim fotoğrafları paylaşmak yerine, etik koşullar gereğince, fotoğrafını çektiğim kadınları göstermek yerine, dövmelemin çizimlerini vermeyi ve katılımcıları kodlamayı uygun buldum.

ⁱⁱⁱ Ramazan Bayramı’nda, ailecek davet edildiğimiz bir akşam yemeğinde, köyün en yaşlı bireyi olan kadın bir katılımcının, tesadüfen ellerinde gördüğüm dövmelemler karşısında şaşkınlığımı gizleyemeyip, -yaklaşık olarak 50 civarı dövme yapılmıştı- “bunları belgelemeliyim” diyerek katılımcının kendisinden izin aldığımda, ortama gelen oğlunun yayımlanmamak şartıyla kabul edeceğini belirtmesi, (bu çalışmanın ileride yapılacağı ilk anısıdır) fotoğraf yerine çizimleri tercih etmemde belirleyici bir karar olmuştur.

^{iv} Yüzünde uzun yıllar boyunca dövme bulunan bir başka katılımcı ise 50’li yaşlarında tıbbi bir müdahale ile dövmesini sildirmiş. Nedenini sorduğumda, “ilkellik” göstergesi olduğunu ve “cehaletle damgalanmak” istemediği için sildirdiğini belirtmişti.

^v Yıllarca süren tanışıklığa rağmen bir başka katılımcının vücudunda dövmenin olduğunu, abdest alırken bacaklarını sıyırırken fark etmişim. Konuyla ilgili temasa geçtiğimde dövmeden utandığını, “artık” ayıp karşılandığı için genelde gizlemeye çalıştığını söyledi. O esnada mutfaktan seslenen büyük kızının Kürtçe “*Meri kemiş bedenaxwe dibe!*” “insan bedenine (canına) kıyar mı!” ifadesiyle annesini ayıplaması, geçmişin süsünün bugünün ayıplanmış ve modası geçmiş bir kültü olduğunu gösteriyor.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

Kaynakça/References

- Ackerman, D. (1995). *A Natural History of the Senses*. New York: Vintage Books.
- Adams, T. E. & Holman Jones, S. (2011). Telling Stories: Reflexivity, Queer Theory, and Autoethnography. In *Cultural Studies – Critical Methodologies* 11(2), 108–16.
- Ahmed, S. (2017). *Duyguların Kültürel Politikası* (2 b.). (S. Komut, Çev.) İstanbul: Sel.
- Allen, K. R. & Piercy, F. P. (2005). Feminist autoethnography. In: Sprenkle, D. H. and Piercy, F. P. (eds.) *Research Methods in Family Therapy*. (pp. 155–69). New York, NY: Guilford Press.
- Alvarez, P. (2020). Indigenous (Re)inscription Transmission of Cultural Knowledge(s) through Tattoos as Resistance. S. T. Kloß In *Tattoo Histories Transcultural Perspectives on the Narratives, Practices, and Representations of Tattooing* (s. 157-176). New York: Routledge.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu* (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim
- Assmann, J. (2015). *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik* (2 b.). (A. Tekin, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Atkinson, M. (2002). *Tattooed: The Sociogenesis of a Body Art*. Toronto: University of Toronto.
- Averett, P. (2009). The search for Wonder Woman: an autoethnography of feminist identity. *Affilia* 24(4), 360–8).
- Azarak, L. U. (2022). Beden Anlatılar Değler. P. D. Sürmeli içinde, *Güzel Sanatlar Alanında Yeni Trendler* (s. 222-243). İzmir: Duvar.
- Bakhtin, M. (1984). *Discourse in the Novel: The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Bakhtin, M. (1986). The Problem of Speech Genres. M. W. Vern. In *Speech Genres, and Other Late Essays* (pp. 60-101). Austin: University of Texas Press.
- Bartleet, B. L. & Ellis, C. (2009) *Making Autoethnography Sing/Making Music Personal*. Samford Valley, QLD: Australian Academic Press.
- Bauman, Z. (2020). *İskarta Hayatlar / Modernite ve Safraları*. (O. Yener, Çev.) İstanbul: Tellekt.
- Behar, R. (1996). *The Vulnerable Observer: Anthropology that Breaks Your Heart*. Boston, MA: Beacon Press.
- Behar, R. (1996). *The Vulnerable Observer: Anthropology that Breaks Your Heart*. Boston, MA: Beacon

- Press.
- Benhabib, Ş. (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar*. (M. Küçük, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Bhaskaran, S. (2004). *Made in India: Decolonizations, Queer Sexualities, Trans/national Projects*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bir Akademik Disiplin Olarak Kadın Araştırmaları. (1996). S. Çakır, & N. Akgökçe içinde, *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* (B. Kümbetoğlu, Çev., (s. 15-34). İstanbul: Sel.
- Bochner, A. (2000). Criteria against ourselves. *Qualitative Inquiry* 6(2), 266–72.
- Bochner, A. (2001). Narratives' virtues. *Qualitative Inquiry* 7(2), 131–57.
- Bochner, A. (2003). An introduction to the arts and narrative research: art as inquiry. *Qualitative Inquiry* 9(4), 506–14.
- Bochner, A. & Ellis, C. (2016). *Evocative Autoethnography: Writing Lives and Telling Stories*. New York, NY: Routledge.
- Boon, S. (2018). Introduction. S. Boon, L. Butler , & D. Jefferies. In *Autoethnography and Feminist Theory at the Water's Edge* (pp. 1-9). Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Boylorn, R. M. (2013). Blackgirl blogs, auto/ethnography, and crunk feminism. *Liminalities: A Journal of Performance Studies* 9(2), 73–82.
- Braidotti, R. (2017). *Göçebe Özneler: Çağdaş Feminist Kuramda Bedenleşme ve Cinsiyet Farklılığı*. (Ö. Karakaş, Çev.) İstanbul: Kolektif Kitap.
- Braidotti, R. (2019). *Kadın-Oluş: Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*. (E. Durmuş, & M. Çelik, Çev.) İstanbul: Otonom.
- Butler, J. (2014). *Bela Bedenler*. (C. Çakırlar, & Z. Talay, Çev.) İstanbul: Pinhan.
- Butler, J. & Athanasiou, A. (2013). *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge: Polity Press.
- Chamberlain, M., & Thompson, P. (1998). Genre and narrative in life stories. M. Chamberlain, & P. Thompson içinde, *Narrative and Genre* (pp. 1-23). London, New York: Routledge.
- Chang, H. (2008). *Autoethnography as Method: Developing Qualitative Inquiry*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Chanter, T. (1995). *Ethics of Eros, Irigaray's Rewriting of Philosophers*. Londra: Routledge.
- Chodorow, N. J. (2007). *Duyguların Gücü: Psikanalizde, Cinsiyette ve Kültürde Kişisel Anlam*. (J. Ö. Dirlikyapan, Çev.) İstanbul: Metis.
- Clarke, A. E. (2005). *Situational Analysis: Grounded Theory After the Postmodern Turn*. London: Sage Publications.
- Collins, P. H. (1997). Comment on Hekman's "Truth and method: feminist standpoint theory revisited": Where's the power? *Signs*, 22(21), 375-81.
- Coyner, S. (1996). Bir Akademik Disiplin Olarak Kadın Araştırmaları. S. Çakır, & N. Akgökçe içinde, *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* (B. Kümbetoğlu, Çev.). İstanbul: Sel.
- Deleuze, G. (2021). *Fark ve Tekrar* (2 b.). (B. Yalın, & E. Koyuncu, Çev.) İstanbul: Norgunk.
- Demello, M. (2000). *Bodies of Inscription: A Cultural History of the Modern Tattoo Community*. (4 b.). Durham: Duke University Press.
- Denzin, N. K. (2003). *Performance Ethnography: Critical Pedagogy and the Politics of Culture*. London: Sage Publications.

- Denzin, N. K. (2009). *Qualitative Inquiry Fire: Toward a New Paradigm Dialogue*. Walnut Creek, California: Left Coast Press.
- Derrida, J. (2020). *Yazı ve Fark*. (P. B. Yalım, Çev.) İstanbul: Metis.
- Draisma, D. (2018). *Unutmanın Kitabı* (2 b.). (D. Muradoğlu, Çev.) İstanbul: YKY.
- Dworkin, A. (1976). *Our Blood*. Londra: The Women's Press.
- Ellis, C. (1991). Sociological introspection and emotional experience. *Symbolic Interaction* 14(1), 23–50.
- Ellis, C. (1995). *Final Negotiations: A Story of Love, Loss and Chronic Illness*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Ellis, C. (1999). Heartful ethnography. *Qualitative Health Research* 9(5), 669–83.
- Ellis, C. (2000). Creating criteria: an ethnographic short story. *Qualitative Inquiry* 6(2), 273–7.
- Ellis, C. (2004) *The Ethnographic I: A Methodological Novel about Teaching and Doing Autoethnography*. Walnut Creek, CA: Alta Mira.
- Ellis, C. (2007). Telling secrets, revealing lives: relational ethics in research with intimate others. *Qualitative Inquiry* 13(1), 3–29.
- Ellis, C. (2009). *Revision: Autoethnographic Reflections on Life and Work*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Ellis, C. & Bochner, A. (1996). *Composing Ethnography: Alternative Forms of Qualitative Writing*. Walnut Creek, CA: Alta Mira.
- Ellis, C. & Bochner, A. (2000). 'Autoethnography, personal narrative, reflexivity: researcher as subject'. In Denzin, N. and Lincoln, Y. (eds.), *Handbook of Qualitative Research*. (pp. 733–68). Thousand Oaks: Sage Publications.
- Ellis, C., Adams, T. E., & Bochner, A. P. (2010). Autoethnography: An Overview. *Forum Qualitative Sozialforschung Forum: Qualitative Social Research*, 1. (pp. 11-24).
- Ertan, C. (2017). *Dövmeli Bedenler: Bir Beden Sosyolojisi Kitabı*. Ankara: Phonetix.
- Ettorre, E. (2010). Nuns, dykes, drugs and gendered bodies: an autoethnography of a lesbian feminist's journey through 'good time' sociology. *Sexualities* 13(3). 295–315.
- Ettorre, E. (2017). *Autoethnography as Feminist Method Sensitising the feminist 'I'*. New York: Routledge.
- Federici, S. (2012). *Calıban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*. (Ö. Karakaş, Çev.) İstanbul: Otonom.
- Fırat, M. (2029). *Kaybolan İzler: Güneydoğu'da Geleneksel Dövme ya da Deka ve Dak* (2 b.). İstanbul: YKY.
- Forber-Pratt, A. J. (2015). 'You're going to do what?'. Challenges of autoethnography in the academy. *Qualitative Inquiry* 21(9), 821–35.
- Fircker, M. (2023), *Epistemik Adaletsizlik: İktidar ve Bilmenin Etiği*, (K. Gülen, Çev.) İstanbul: Fol Yayınları.
- Giorgio, G. (2009). Traumatic truths and the gift of telling. *Qualitative Inquiry*, 15(1), 149-67.
- Gözel, Ö., (2012). Emmanuel ile Söyleşi: Öteki, Ütopya ve Adalet. (2012). Ö. Gözel, & Ö. Gözel (Dü.) içinde, *Levinas* (s. 61-75). İstanbul: Say.
- Griffin, R. A. (2012) 'I AM an angry black woman: black feminist autoethnography, voice, and resistance. *Women's Studies in Communication*. 35(2), 138–57.
- Halbwachs, M. (2016). *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*. (B. Uçar, Çev.) Ankara: Heretik.
- Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*.

- Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Harding, S. (1993). Rethinking standpoint epistemologies: what is “strong objectivity”? L. Alcoff, & E. Potter. In, *Feminist Epistemologies* (s. 49-82). London: Routledge.
- Harding, S. (1996). Feminist yöntem diye bir şey var mı? S. Çakır, & Becla Akgökçe içinde, *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* (Z. Ayman, Çev.), (s. 34-48). Sel.
- Harding, S. (1997). Comment on Hekman’s “Truth and method: feminist stand- point theory revisited”: Whose standpoint needs the regimes of truth and reality? *Signs*, 22(2), s. 382-91.
- Hartsock, N. C. (1998). *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*. Oxford: Westview Press.
- Head, B. (1981). *Serowe: The Village of the Rain Wind Heinemann*. London, Ibadan, and Nairobi: Heinemann.
- Holman Jones, S. (2005). ‘Autoethnography: making the personal political’. In Denzin, N. K. and Lincoln, Y. (eds.), *The Sage Handbook of Qualitative Research*. (pp. 763–91). 3rd edn. Thousand Oaks, CA: Sage Publications,
- Hooks, B. (1991). Theory as liberatory practice. *Yale Journal of Law and Feminism* 4(1), 1–12.
- Hooks, B. (2016). *Feminizm Herkes İçindir* (4 b.). (E. Aydın, B. Kurt, Ş. Özgün, & A. Yıldırım, Çev.) İstanbul: bgst.
- Hutter, V. (2020). “I Just Want It to Look Pretty”: Reproducing Heteronormative Gender Roles through Tattoo Reality TV: Miami Ink. S. T. Kloß. In *Tatto Histories: Transcultural Perspectives on the Narratives, Practices, and Representations of Tattong* (pp. 33-48). New York: Routledge.
- Iggers, G. G. (2011). *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizma: Yirminci Yüzyılda Tarih yazımı* (4 b.). (G. Ç. Güven, Çev.) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Jakobson, R., & Waugh, L. (1979). *The Sound Shape of Language*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jewkes, Y. (2011). Autoethnography and emotion as intellectual resources: doing prison research differently. *Qualitative Inquiry* 18(1), 63–75.
- Joshi, S. (2007). Homo sutra: disrobing desire in the adult cinema. *Journal of Creative Work* 1(2), *Scientific Journals*. Available at www.scientificjournals.org/journals2007/articles/1188.pdf (accessed July, 18).
- Katz Rothman, B. (2007). Writing ourselves in sociology. *Methodological Innovations Online* 2, 1: 11–16.
- King, N. (2000). *Memory, Narrative: Identity Remembering the Self*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kingston, M. H. (1999). *The Woman Warrior: Memoirs of a Grilhood Among Ghosts*. New York: Vintage International.
- Kloß, S. T. (2020). Indelible Ink: An Introduction to the Histories, Narratives, and Practices of Tattooing. S. T. Kloß içinde, *Tattoo Histories Transcultural Perspectives on the Narratives, Practices, and Representations of Tattooing* (pp. 3-31). New York: Routledge.
- Kosut, M. (2014). The Artification of Tattoo: Transformations within a Cultural Field. *Cultural Sociology*, 2(8), s. 142-158.
- Kristeva, J. (2012). *Kadın Dehası: Birinci Cilt Hannah Arendt*. (N. Akalın, Dü., & Z. M. Oğur, Çev.) İstanbul: Pinhan.
- Kutak, L. (2014). *Tattoo Traditions of Native North America: Ancient and Contemporary Expressions of Identity*. Netherlands: LM Publishers.
- Kyle, G. K., Mowen, A. J., & Tarrant, M. (2004, 11 01). Linking place preferences with place meaning:

- An examination of the relationship between place motivation and place attachment. *Journal of Environmental Psychology* (24), 439-454.
- Levinas, E. (2012). Özgürlük ve Buyruk. Ö. Gözel, & Ö. Gözel (Dü.) içinde, *Levinas* (s. 281-295). İstanbul: Say.
- Lincoln, K. (1973). *Native American Renaissance*. Berkeley: University of California Press.
- Mackinlay, E. (2022). Writing Feminist Autoethnography: A Memo/ry to the Personal-Is-Political. T. E. Adams, S. Holman Jones, & C. Ellis. In, *Handbook of Autoethnography* (2 b.), (pp. 329-331). New York: Routledge.
- Marias, J. (1970). *Generations: A Historical Method*. Tuscaloosa, AL: Alabama University Press.
- Mies, M. (1996). Feminist Araştırmalar için Bir Metodolojiye Doğru. S. Çakır, & N. Akgökçe içinde, *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* (A. Durakbaşa, & A. İlyasoğlu, Çev., s. 48-64). İstanbul: Sel.
- Mifflin, M. (1960). *Bodies of Subversion: A Secret History of Women and Tattoo*. New York: Juno Books.
- Milligan, M. J. (1998). Interactional past and potential: The social construction of place attachment. *Symbolic Interaction*(21), s. 1-33.
- Misztal, B. (2003). *Theories of Social Remembering*. Maidenhead, Philadelphia: Open University Press.
- Modelski, T. (1991). *Feminism without Women: Culture & Criticism in a 'Postfeminist' Age*. New York: Routledge.
- Momaday, N. S. (1981). *House Made of Dawn*. Harper&Row: New York.
- Neville-Jan, A. (2004). Selling your soul to the devil: an auto-ethnography of pain, pleasure and the quest for a child. *Disability & Society* 19(2), 113-27.
- Neyzi, L. (2010). Oral History and Memory Studies in Turkey. C. Kerslake, K. Öktem, & P. Robins içinde, *Turkey's Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century* (s. Introduction). London: Palgrave Macmillan.
- Neyzi, L. (2011). Giriş. L. Neyzi, & A. Berktaş (Dü.) içinde, *Kültür Tarihi Ve Bellek Çalışmaları: Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları* (s. 1-13). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nora, P. (2006). *Hafıza Mekanları*. (M. E. Özcan, Çev.) Ankara: Dost.
- Oksanen, A., & Turtiainen, J. (2005). A Life Told In Ink: Tattoo Narratives and the Problem of the Self in Late Modern Society. *Auto/Biography*, 2(13), 111-130.
- Olkowski, D. (2000). Body, Knowledge and Becoming-woman, Morfo-logic in Deleuze and Irigaray. I. Buchanan, & C. Colebrook. In *Deleuze and Feminist Theory* (pp. 186-109). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Öztürk, Ö. (2018). *Folklor ve Mitoloji Sözlüğü*. Ankara: Phonetix.
- Passerini, L. (2007). *Memory and Utopia: The Primacy of Intersubjectivity*. London and New York: Routledge.
- Pérez, L. (2002). Writing on the Social Body: Dresses and Body Ornamentation in Contemporary Chicana Art. A. J. Aldama, & N. Quiñonez. In *Decolonial Voices: Chicana and Chicano Cultural Studies in the 21st Century*. (pp. 30-63). Indiana: Indiana University Press.
- Portelli, A. (1994). *The Text and the Voice: Writing, Speaking, and Democracy in American Literature*. New York: Columbia University Press.
- Portelli, A. (2003). Oral History As Genre. E. B. Thompson. In *Narrative and Genre* (pp. 23-45). New York: Routledge.
- Purnell, D. (2017). There is No Home Like Place. S. L. Pensoneau-Conwa. In *Doing Autoethnography*.

- (pp. 155-163). Rotterdam: Sense Publishers.
- Ramazanoğlu, C., & Holland, J. (2002). *Feminist Methodology: Challenges and Choices*. London: Sage Publications.
- Reed-Danahay, D. (1997a). *Auto/ethnography: Rewriting the Self and the Social*. Oxford: Berg.
- Reed-Danahay, D. (1997b). 'Introduction'. In Reed-Danahay, D. (ed.), *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*. (pp. 1-17). Oxford: Berg.
- Reinharz, S. (1992). *Feminist Methods in Social Research*. Oxford: Oxford University Press.
- Reiter, R. R. (2012). Giriş. R. R. Reiter, & S. Özbudun (Dü.) içinde, *Kadın Antropolojisi* (B. Abiral, Çev.). İstanbul.
- Richardson, L. (2003). Looking Jewish. *Qualitative Inquiry* 9(5), 815-21.
- Ricoeur, P. (2016). *Zaman ve Anlatı 2*. (M. Rıfat, Çev.) İstanbul: YKY.
- Ritchie, D. A. (2015). *Doing Oral History*. New York: Oxford University Press.
- Rohrlich-Leavit, R., Sykes, B., & Weatherford, E. (2014). Aborjin Kadın: Eril ve Dişil Antropolojik Perspektifler. R. R. Reiter içinde, *Kadın Antropolojisi* (B. Abiral, Çev., (s. 121-136). Ankara: Sel.
- Rosaldo, M. Z. (1980). *Knowledge and Passion: Ilongot Nations of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo, M. Z. (1984). Toward an Anthropology of Self and Feeling. R. A. Schweder, & R. A. Le Vine. In *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion* (pp. 137-57). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruiz, A. (2001). *The Spirit of Ancient Egypt*. New York: Algora Publishing .
- Sarachild, K. (1975). 'The power of history'. In *Feminist Revolution*. (pp.7-29). New York, NY: Random House.
- Schiebinger, L. (2000). Introduction. L. Schiebinger. In *Feminism and the Body* (pp. 1-25). New York: Oxford University Press.
- Şhiva, V. (2018). *Yeryüzü Demokrasisi: Adalet, Barış ve Sürdürülebilirlik* (3 b.). (A. K. Saysel, E. Gen, & O. Günay, Çev.) İstanbul: bgst Yayınları.
- Scott, J. W. (1992). Experience. J. Butler, & J. W. Scott. In *Feminist Theorize the Political* (s. 22-40). New York, London: Routledge.
- Shomali, M. B. (2012). Storytelling: or, autoethnography in the academic industrial complex. *Feminist Wire*. 14(9), (pp. 4-7).
- Smith, C. (2005). Epistemological intimacy: a move to autoethnography. *International Journal of Qualitative Methods* 4(2), 68-76.
- Smith, D. E. (1987). *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press.
- Smith, D. E. (1990). *Texts, Facts, and Femininity: Exploring the relations of ruling*. New York: Routledge.
- Smith, D. E. (1999). *Writing the Social: Critique, Theory, and Investigations*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Smith, D. E. (2005). *Institutional Ethnography: A Sociology for People*. New York: Altamira Press.
- Smith, D., & Susan Marie Turner. (2014). Introducing Institutional Ethnography. D. S. Turner. In *Incorporating Texts into Institutional Ethnographies* (pp. 3-17). Buffalo London: University of Toronto Press.
- Smith, S., & Watson, J. (2001). *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

- Sparkes, A. (2003). Bodied, identities, selves: autoethnographic fragments and reflections. In Denison, J. and Markula, P. (eds.), *Moving Writing: Crafting Writing in Sport Research*. (pp. 51–76). New York, NY: Peter Lang.
- Stacey, J. (1991) 'Can there be a feminist ethnography?'. In Gluck, S. B. and Patai, D. (eds.) *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*. (pp. 111–20). New York, NY: Routledge.
- Stanley, L. (1992) *The Auto/Biographical. I: The Theory and Practice of Feminist Auto/ Biography*. Manchester, UK: Manchester University Press.
- Tezgeç, M. S. (2015). *Kendini İfade Aracı Olarak Dövmeler: Nitel Bir Araştırma* (YL Tezi). İstanbul.
- Turgut, H. (2018). *Feminist Bakış açısından Evlilik ve Kumalığa Dair Kadın anlatıları: Bir Sözlü Tarih Çalışması*. Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi. Mersin. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Turgut, B. H. (2022). Kadın Araştırmalarında Meta-Diyalojik Yöntem Arayışları: Bir Alan Deneyimi Olarak Otoetnografi. *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi*, 111-140.
- Wolcott, H. F. (2004) The ethnographic autobiography. *Auto/Biography* 12(2), 93–106.

EKLER

EK 1.

Tablo 1. Demografik Özellikler

Mahlas	Yaş	Eğitim	Yer
K1	1934	Okumaz-yazmaz	Şanlıurfa/Hilvan
K2	1960	Okumaz-yazmaz	Şanlıurfa/Hilvan
K3	1958	Okumaz-yazmaz	Şanlıurfa/Hilvan
K4	1955	Okumaz-yazmaz	Şanlıurfa/Hilvan
K5	1962	Okumaz-yazmaz	Şanlıurfa/Hilvan
K6	1958	Okumaz-yazmaz	Şanlıurfa/Hilvan
K7	1960	Okumaz-yazmaz	Şanlıurfa/Hilvan
K8	1952	Okumaz-yazmaz	Şanlıurfa/Hilvan
K9	1964	Okumaz-yazmaz	Şanlıurfa/Hilvan
K10	1944	Okumaz-yazmaz	Şanlıurfa/Hilvan

EK 2.

Tablo 2. Bedenin Hangi Bölgelerine Yapılmıştır

Katılımcılar	El	Ayak	Yüz
K1	Sağ 2, sol 2	-	Çene 1, sağ şakak 1
K2	Sağ El 2	-	-
K3	Sağ 1, sol 1	-	-
K4	Sağ 1, sol 1	-	-
K5	Sağ 1	-	-
K6	Sağ 2	-	Alın 1, çene 1
K7	Sağ 1, sol 1	-	Çene 1, alın 1,
K8	Sağ 1	-	
K9		Sağ 1, sol 1	
K10	Sol 15, sağ 3	Sağ 3, Sol 3	Çene 1, alın 1, sol yanak 1





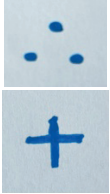


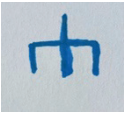
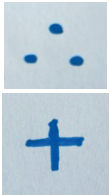



EK 3.



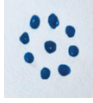
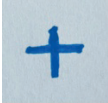

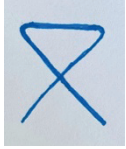
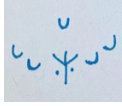



Tablo 3. Şekil Sayıları ve Çeşitleri


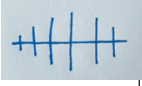







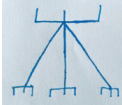


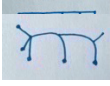
Katılımcılar	El	Ayak	Yüz
K1	2	-	2
K2	2	-	-
K3	2	-	-
K4	2	-	-
K5	1	-	1
K6	3	-	3
K7	2	-	3
K8	2	-	
K9	2		
K10	8 +	5	3

EK 4.

Tablo 4. Şekiller Listesi


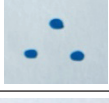


Katılımcılar	El (Parmaklar, eller, bilekler)	Yüz (Alın, çene, yanaklar, burun)	Yüz (Şakak)	Yüz (Alın)	Yüz (Çene ve dudak)	Ayak (Bilekler sağ- sol)
K1						
K2						
K3						
K4						
K5						
K6						 



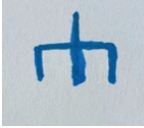




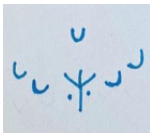
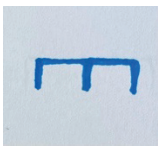
K7	 					
K8	  					
K9						

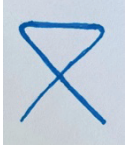

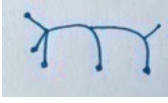


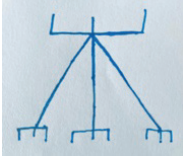
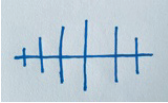
K10						
						
						
						
						
						

EK 5.

Tablo 5. Şekillerin Anlamları

Sayı	Desenler	Anlamlar ve İsimler
1.		Yöreye göre hem <i>haç</i> hem de matematikte toplama işlemi anlamına gelen <i>artı</i> (+) (Katılımcıların çoğunun ellerinde bulunmaktaydı.)
2.		Gökyüzünde şekil oluşturan <i>üç yıldız</i> temsil etmektedir. (Yörede en yaygın desenlerdendir.)
3.		<i>Çiçek</i> (Yörede en yaygın desenlerdendir.)
4.		<i>Güneşin doğuşu</i> (4. ve 5. Desenler Arap, Kürt ve Süryaniler arasında en yaygın olanlarındandır.)

5.		<i>Hilâl</i>
6.		<i>Ters Lale</i> (Yörede en yaygın desenlerdendir.)
7.		<i>Tırmık</i> (sürülmüş, kabartılmış toprağın taşını, çöpünü ayıklamaya yarayan, seyrek dişli, uzun saplı, tarak biçiminde araç)
8.		<i>Ay</i> (Arapların çoğunda yaygın bir desen iken Kürtlerde pek sık rastlanmamıştır.)
9.		<i>Halhal</i> (Araplarda ve Kürtlerde ortak yaygın desenlerdendir.)
10.		<i>Tarak</i> (Yörede en yaygın desenlerdendir.)
11.		<i>Çiçek</i> (Yörede en yaygın desenlerdendir.)
12.		<i>Gerdanlık</i> (Çoğunlukla Araplarda yaygın desenlerdendir.)
13.		<i>Tarak</i> (Yörede en yaygın desenlerdendir.)

14.		<p><i>Ayna</i> (Yörede en yaygın desenlerdendir.)</p>
15.		<p>Olgunlaşmamış <i>arpa</i>, <i>buğday</i> ve <i>çavdar</i> başakları. (Yörede en yaygın desenlerdendir.)</p>
16.		<p><i>Tilki</i> (Köyde sadece bir katılımcıda -köyün en yaşlısı- görülen desenlerdendir.)</p>
17.		<p><i>Makas</i> (Yörede sadece bir katılımcıda görülmüştür.)</p>
18.		<p>Belirsiz, adlandırılmamış bir desen</p>
19.		<p><i>Makas</i>, <i>tarak</i>, <i>ayna</i> (Katılımcılar arasında farklı anlamlara karşılık gelmektedir.)</p>
20.		<p><i>Balık</i> (Yörede yaygın olmayan desenlerdendir.)</p>