



PIERRE BOURDIEU'YU COĞRAFYAYA COĞRAFYAYI BOURDIEU'YA YAKLAŞTIRMAK¹

Bringing Bourdieu Closer to Geography and Geography to Pierre Bourdieu

Muhammet ÖKSÜZ

Siirt Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Coğrafya Bölümü, Siirt-Türkiye
muhammetoksuz@siirt.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2255-3111

Ertuğrul Murat ÖZGÜR

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi,
Coğrafya Bölümü, Ankara-Türkiye
ozgur@ankara.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2146-7721

(Teslim: 28 Mayıs 2022; Düzeltme: 31 Ekim 2022; Kabul: 23 Kasım 2022)

(Received: May 28, 2022; Revised: October 31, 2022; Accepted: November 23, 2022)

Abstract

This study brings the perspective of space closer to Pierre Bourdieu and Bourdieu's perspective closer to space. For this purpose, firstly, the conceptions of space are explained. Secondly, Bourdieu's perspective and the conception of space are tried to be combined. Finally, it focuses on the result that emerges from these two combinations. Starting from absolute, sacred, historical, abstract, contradictory, differential space, a theoretical discussion is constructed and then heterotopia and common space are reached. After discussing the relationship between space and capital, loose space and open-ended space are presented as a way out. The theoretical knowledge on space is combined with Bourdieu's concepts of space, social capital, cultural capital, economic capital, symbolic capital, habitus, doxa and illusion. What kind of Bourdieu emerges when we think with spatial concepts or what kind of space emerges when we think with Bourdieu constitute the main problems of the research. As a result, when the ways in which habitus and capitals are constructed are considered from the perspective of space, space opens up to otherness and positive encounters.

Keywords: Space, Bourdieu, Habitus, Social Capital, Cultural Capital

Öz

Bu çalışma mekân perspektifini Pierre Bourdieu'ya, Bourdieu perspektifini mekâna yaklaştırmaktadır. Bunun için ilk olarak mekâna ilişkin kavrayışlara açıklama getirilmektedir. İkinci olarak Bourdieu perspektifi ile mekân kavrayışı birleştirilmeye çalışılmaktadır. Son olarak ise bu iki birleşmeden ortaya çıkan sonuca odaklanılmaktadır. Mutlak, kutsal, tarihsel, soyut, çelişkili, diferansiyel mekândan başlayarak teorik bir tartışma inşa edilmekte ardından heterotopya ve müşterek mekâna varılmaktadır. Mekân-sermaye ilişkisi tartışıldıktan sonra gevşek mekân (loose space) ve açık uçlu mekân (open-ended space) bir çıkış yolu olarak sunulmaktadır. Mekâna ilişkin teorik bilgi Bourdieu'nun alan, sosyal sermaye, kültürel sermaye, ekonomik sermaye, sembolik sermaye, habitus, doxa ve illusio kavramlarıyla birleştirilmektedir. Mekânsal kavramlar ile düşünüldüğünde karşımıza nasıl bir Bourdieu çıkmaktadır veya Bourdieu ile düşünüldüğünde nasıl bir mekân ortaya çıkmaktadır araştırmanın temel sorusunu oluşturmaktadır. Sonuç olarak habitus ve sermayelerin inşa edilme biçimleri mekân perspektifinde düşünüldüğünde mekân ötekiliğe ve pozitif karşılaşmalara açılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mekân, Bourdieu, Habitus, Sosyal Sermaye, Kültürel Sermaye

1. GİRİŞ

Mekânsal kavramların henüz sosyal teoriye aktarılması tam olarak başarısızdır; başarısızlığı için de mekânsal düzenlemeleri göz ardı eden sosyal teoriler geçerliliğini yitirebilmektedir (Harvey, 2015b: s.156). Bu eleştiri coğrafya disiplini için de geçerlidir; aynı şekilde disiplin güçlü coğrafi fikirler geliştirmelidir; aksi halde disiplin olarak

varlığını kaybedebilir. Mekâna işaret etmeyen söylemler ölümcül boşluktur ve laf kalabalığıdır (Lefebvre, 2014: s.153; Harvey, 2016: s.220). Çünkü insanlar mekânı sadece tecrübe etmez aynı zamanda onun aracılığı ile düşünür ve hayal kurar (Castells, 1976: s.115; Stavrides, 2016: s.11). Mekân ideolojiden ve politikadan azade bilimsel bir nesne olmadığı için her zaman politik ve stratejiktir. Fakat dışarıdan

¹ Başlıktaki coğrafya ifadesinden kastın mekân olmasına rağmen mekân yerine coğrafyanın tercih edilmesinin nedeni; Bourdieu'yu sadece mekâna yaklaştırma amacı değil aynı zamanda coğrafya disiplinine yaklaştırma amacı taşımasıdır. Mekâna ilişkin kavramlar birçok disiplinin dikkate aldığı bir perspektif iken coğrafya disiplini aynı derecede sosyal teoriye ilgi göstermemektedir.

bakıldığında tarafsız gibi gözükür, bunun sebebi mekânın bugünkü ve geçmiş süreçler tarafından inşa edilmiş olmasıdır (Soja, 2015: s.112). Bu açıdan mekân sadece toplumun bir yansıması olarak değil, aynı zamanda toplumun kendisi olarak da ele alınmalıdır (Soja, 2015: s.100). Çünkü mekân zihinsel olan ile kültürel olanı, toplumsal olan ile tarihsel olanı birbirine bağlar (Lefebvre, 2014: s.25). Bu oluşumla ortaya çıkan toplumsal mekânlar her zaman iç içedir, bastırılmış bir yer altını barındırır ve her toplum kendi mekânını üretir (Lefebvre, 2014: s.61,66,112).

Bourdieu her ne kadar sosyolog olarak tanımlansa da Marksizm'i aşma gayreti, düşünömsellik-özdüşünömsellik-ilişkisellik kavrayışları, araştırma yöntemleri arasındaki çekişmeyi sonlandırmak istemesi vb. yönleriyle aynı zamanda bir filozof tavrına sahiptir. Bourdieu'nun çalışmaları çok çeşitli alanları kapsamasının yanında kavramlarını sürekli genişleten, bağlamdan kopmayan ve her bir bağlamın kendi içkinliğini dikkate alan bir yapıdadır. Bu açıdan bilimsel olarak incelemeye layık görülmeyen konuları incelemek gerektiğini salık verir (Bourdieu; 2019: s.227). Fakat o, bilimin araçları ile kendine bakmayı da başarabildiği için araştırmacı olarak kendi ontolojisini de sürekli sorgulamıştır. En rahatsız edici tavrın bu olduğunu düşünür. Bir bakıma dünyayı tartışma konusu yaparken, tartışma dünyasının kendisini konu edinmiştir. Bu sebeple Bourdieu, yapıya ve faile, sisteme ve aktöre, kolektif ve bireysel olana öncelik verme iddiasındaki metodolojik tekçiliğe karşı ilişkilerin önceliğini savunur (Bourdieu ve Wacquant, 2021: s.50). Ancak Bourdieu ile yola çıkanlar çoğu kere onun teorisini saha çalışmalarında kullanmak yerine onun gibi konuşarak ya da yazarak iş görmeye çalışmıştır (Ünsaldı, 2020: s.13 *Seçilmiş Metinler takdiminde*), başka bir deyişle Bourdieu gibi çalışmayarak onun gibi yazmak istemişlerdir. Ulusal literatürde Bourdieu ile yola çıkanlar mekâna ilişkin perspektifleri sıklıkla gözden kaçırma eğiliminde olmuştur. Bu Bourdieu'nun doğrudan mekâna ilişkin bir kavram setinin olmaması kadar disiplinlerin çeşitli süreçleri mekânsız (tarihsel) ele almaya yatkınlığı ile ilişkilidir. Oysa uluslararası literatürde Bourdieu'nun mekânsallaştırılmasına ilişkin önemli girişimler vardır (bkz. Otero vd. 2021).

Türkiye'deki mekân tartışmalarına bakmak bu çalışmanın yerelde nereye oturduğunu görmek açısından önemlidir. Coğrafi düşüncenin sosyal teori içinde yükselen önemini içeren çalışmalarda vurgulandığı gibi sosyal bilimlerde araştırma konusu olarak mekânın yöntem olarak da coğrafi metodolojinin önemi giderek artmaktadır (Kaygalak, 2011: 5). Bu bakımdan özellikle pozitivistlere karşı Marxist çevreden mekân yoluyla eleştiriler

geliştirilmiştir. Mekân çerçevesinde ortaya çıkan bu gelişmeler belli başlı büyük teorilerin her şeyi açıklayamayacağı, şeylerin çeşitli ve değişken olduğu kabul edilmiştir (Kaygalak, 2011: 6). Bu kabul mekânın sadece açıklayıcı bir çerçeve değil bir okuma biçimi olarak görülmesinin önünü açmıştır. Bu sebeple mekâna ilişkin çalışmalar bir şekilde epistemolojik çoğulculuk (Kaygalak, 2011: 9), mekân çalışmalarının artması gerektiği (Bilgili, 2017), inter-post disiplinler, keşisimsellik (Bilgili, 2020) gibi çağrılar yapılmaktadır. Bu amaçla birçok çalışmada mekân, epistemoloji ve fenomenolojiye ilişkin perspektifler ele alınmıştır. Bunu yaparken de zamansız bir mekân ya da mekânsız bir zaman analizi yerine her iki perspektifin bir arada olması gerektiği savunulmuştur. Bu perspektifle Türkiye'deki coğrafyacıların bir kısmı kavramları mekân üzerinden okunmakta ve farklı disiplinlerle etkileşim kurmaktadır. Fakat yine de coğrafya disiplini için mekânsal perspektif temel bir unsur olmasına rağmen birçok çalışma bu perspektiften eksiktir (Kaya, 2014; Bilgili, 2020:97). Mekânsal perspektifi yakalama adına ciddi çabalar gösteren çalışmalar giderek yaygınlık kazanmaktadır. Disiplinin evrensel anlamda genel evrimini pradiğmalar düzeyinde inceleyen çalışmalar (Özgen, 2010) olduğu gibi doğrudan coğrafi düşüncede mekân tartışmaları (Kaya, 2014) da ele alınmıştır. Bu çalışmalar öncü çalışmalar olduğu için hemen hepsinin dikkat çektiği husus Türkiye coğrafyasının temel kavramları entelektüel düzeyde tartışması gerektiğidir. Bu çağrılara kulak verenler genelde bu çağrılar yapanlar olmuştur. Bu sebeple Carl Sauer'in kültürel dönüşü (cultural turn) ve mekâna ilişkin kültürel coğrafyayı yazmak yine Kaya (2015) aracılığı ile olmuştur. Ardından postyapısallık ve ilişkisel coğrafyalarda bir tarz olarak Thrift'in temsili olmayan teorisi (Non-Representational Theory) (Uysal & Güngör, 2016) ele alınmıştır. Bu gelişmelere Edward Said'in mekânsal dönüşe nasıl bir katkı sunduğu eklenmiş (Yurdadön Aslan & Yavan, 2019) ve kolonyalizm-oryantalizm kapısı aralanmıştır. Fakat buradaki kolonyalizm ve post kolonyalist damar oldukça cılızdır. Başka bir deyişle bu perspektifle kendi ülkesine bakarken coğrafya sözleşmesi (Öksüz, 2020) gereği renk körlüğüne devam etmek zorunda kalmaktadır. Bu gelişme ve çağrılara rağmen 2021 yılında hümanist coğrafya ihmal edilmiş bir alan olarak (Özgür, 2021) ifade edilmek zorunda kalmıştır. Anlaşıyor ki mekâna ilişkin perspektifler disiplinin geneline sirayet etmiş olmadığı gibi sosyal teoriye ilişkin kavramlar da mekân perspektifi ile yeteri kadar okunmuş değildir. Bu çalışma bu bakımdan çoklu paradigma, keşisimsellik, mülti-inter disiplinler çağrularına da karşılık vermiş olacaktır.

Tüm bunlardan yola çıkarak bu yazıda Bourdieu perspektifinden mekâna, mekân perspektifinden Bourdieu'ya bakmaya çalışacağız. Çalışmada tek tek Bourdieu kavramlarını açıklamaktan ziyade, mekânı ön planda tutarak, içinde Bourdieu'yu arayacak ve sık sık Lefebvre'den faydalanacağız. Fakat Bourdieu'nun (Bourdieu ve Eagleton, 2013: s.409-410) eleştirel Marksizm mesafesini de koruyacağız. Böyle yaparsak olguları açıklama yolunda tekçi perspektifi reddetmiş ve Bourdieu metodolojisine de yaklaşmış olacağız. Bu çalışma ilk olarak mekâna ilişkin kavrayışları açıklamaya girişmektedir. Sonrasında Bourdieu perspektifi ile mekânsal kavrayışı birleştirilmeye çalışılmaktadır. Sonuç kısmında ise izlenen bu yolun bize ne kazandırdığı tartışılmaktadır.

2. MEKÂNA İLİŞKİN KAVRAYIŞLAR

Lefebvre (2014) Marksizm'den hareketle mekânı farklı tarihsel dönemlerde incelemiş ve bir bakıma tarih içindeki mekânın üretimine odaklanmıştır. O bunu yaparken de her zaman diyalektik çerçeveyi korumaya çalışmıştır. Mekânın Marksizm içinden ortaya çıkması Ortodoks Marksizm'in zamanı (yani tarihselliği) devrimci, mekânı ise durağan-yavaşlatıcı olarak görmesine verilmiş bir tepki sonucu olmuştur. "Toplumlar belli aşamaları geçtikten sonra şu sonuçlara ulaşırlar" ifadesi tarihsel yaklaşımın ortaya koyduğu bir bağlamdır, oysa mekân göstermiştir ki benzer süreçler her zaman benzer sonuçlar üretmemektedir. Bu sebeple Lefebvre mekânı bir süreç olarak ele almış ve Soja'nın (1980: s.211) ifade ettiği gibi *sosyo-mekânsal diyalektiğe* dayalı bir bakış ortaya koymuştur.

Lefebvre'de mekân *mutlak, kutsal, tarihsel, soyut, çelişkili* ve *diferansiyel* olmak üzere altı kategoriye ayrılır. Bu farklı dönemsel ayrımlar da Marx'ın farklı üretim tarzlarına karşılık olarak üretilmiştir ve bir bakıma onun dönemsel ayrımları verili olarak kabul edilmiştir. Marx'daki üretim tarzı Lefebvre'de yerini mekâna bırakır. Avcılık ve toplayıcılık dönemi mutlak mekân olarak temsil edilirken; Asya tipi, antik ve klasik üretim tarzı yerini kutsal mekâna, erken kapitalizm dönemi soyut mekâna, geç kapitalizm dönemi çelişkili mekâna, komünizmi ise diferansiyel mekâna bırakır (Boer, 2015: s.123).

Mutlak mekân tarihin başlangıcına karşılık gelir; doğaya yakınlık ile ilişkilidir. Bu açıdan tarım, göçebe, avcı gibi gruplar bu mekânda eyerler (Lefebvre, 2014: s.245). İnsanlar henüz doğadan kopmamıştır; çünkü her şey doğanın ölçütleri ile tanımlanmış ve algılanmıştır. Kent devletleri, Asya tipi üretim ve feodalizm *kutsal mekânı* ortaya çıkarmıştır. Burada gerçekleşen şey siyasi iktidarın belli biçimlerde belirmesidir. Bu iktidar, doğanın

yerini alır, doğanın dolayımı ile deneyimlenir (Lefebvre, 2014: s.246). Siyasi iktidarın dinsel bir yönü vardır ve henüz sekülerleşmemiştir. Bu dönemde ortaya çıkan kent devletleri, bir merkezleşme eğilimi gösterdiğinden kır merkezin taşrasına dönüşmüştür. Kutsal mekânda, iktidarı kent devletinin bir arada bulunmasını mümkün kılan şey tek tanrı, tek merkez ve bunlara bağlı örgütlenmelerin varlığıdır. Kutsal mekân mutlak mekândan ayrılmaz, çünkü tanrısal güç sembolizm aracılığı ile işler. *Tarihsel mekânın* ortaya çıkışı mutlak mekânın içinde yer alan doğallığın parçalanması ile mümkün olmuştur. Kamusal ve özel alan ayrımı belirmiş ve özel mülkiyet rejimi değişime uğramıştır. Tarihsel mekân içindeki kutsal mekân, özel mülkiyet istenci ile laikleşmiştir (Lefebvre, 2014: s.266). *Soyut mekân*, birikim süreçleri ve sermaye ile şekillenmesi nedeniyle şiddet ve savaşın bir ürünüdür. Soyut mekân farklılıkları yerle bir etmiş ve mekânı homojenleştirmeye çalışmıştır. Bunu da bir marangoz rendesi, bir buldozer ve bir savaş arabası edası ile yapar (Lefebvre, 2014: s.292). Tarihsel mekân burada iyice katılmış ve kendini efendi olarak dayatmıştır. Buradaki dayatma tanrısalılıkta bulunan iktidarın seküler formuyla devletin eline geçmesi ile mümkün olmuştur. Fakat mekânlar gerçekte heterojendir, homojenlik iktidarın gözünden görülendir. Buradaki rende Althusser'in (2003) ideolojik aygıtları üzerinden gerçekleşir. *Çelişkili mekân* soyut mekânın özelliklerini içinde barındırdığı halde, ondan farklı olarak çelişkiler daha da derinleşmiştir (Lefebvre, 2014: s.353-354). Kentler bu duruma iyi bir örnektir, kent mekânları iktidarın yoğunlaştığı ve kültürün tekelleştiği mekânlardır (Lefebvre, 2013: s.89). Kent her ne kadar farklılıkları toplayıp, topladıklarını farklılaştırıyor gözükse de bu onun farklılıklar sistemi olduğuna işaret etmez. Sistem varsa farklılıklar yoktur; kent bu açıdan tek bir kültür üretir ve bu tek kültüre uymayan varsa onları kentleşmiş saymaz (Lefebvre, 2013: s.162; Weber, 2018: s.64).

Bu mekânsal kavrayışların yanına mekânsal üçlü eklenmiş ve bu üçlü mekânı analiz etmenin araçları olarak sunulmuştur. Bu araçlar bizi *mekânsal pratiğe* (algılanan mekân), *mekân temsiline* (tasarlanan mekân) ve *temsiline* (yaşanan mekân) götürür. Bir toplumun *mekânsal pratiği* toplumun kendi mekânını yaratır (Lefebvre, 2014: s.67). Bu mekânsal pratik ancak mekânın maddi unsurlarının deşifre edilmesi ile kendini belli eder. *Tasarlanan mekân* karar vericilerin oluşturduğu bir mekândır (Lefebvre, 2014: s.139); bu bakımdan devlet aygıtları mekânı düzenler, bozar ve inşa eder. Bu sebepledir ki Lefebvre başka bir çalışmada şehir türlerini tarif ederken iyi niyetli insanların şehirciliği, kamuya bağlı şehircilik ve müteahhit şehirciliğinden bahseder (Lefebvre, 2015: s.42-43). Böylece mekân

Foucault'nun (2017) deyimiyle düzenin, ideolojinin, söylemin mekânı haline gelir. *Yaşanan mekân* ise diğerlerinden daha muğlak ve öznel mekâna işaret eder. Mekân kullanıcıları tarafından inşa edilir. Bu bakımdan hümanist coğrafyanın anlam yüklenen mekânı olarak *yer* kavramı ile yakınlaşır. Kullanıcılar her bakımdan yeraltı dünyası ile önceki iki mekâna müdahale ederler. Başka bir deyişle mekân pratikler ve temsiller arasında bir stratejiyken yaşanan mekân yoluyla taktiğe dönüşür. Temsil mekânı, mekân temsili tarafından işgal edildiği için mekân temsili meşruluk kazanır. Tüm bu mekânsal süreçlerde beden her zaman merkezi konumdadır. Çünkü mekânı kişiler deneyimlediği gibi, beden de mekânı deneyimler. Toplumsal mekânı anlamlandırmaya yönelik bu üç mekân birbirinden hiçbir zaman ayrı değildir, çünkü bunlar süregelen bir etkileşim, karşıtlık ve çelişki içerisindeyler (Ghulyan, 2017: s.91-92).

Harvey, Soja ve Smith gibi bilim insanları bu perspektiften etkilenmiştir. Fakat onlar daha çok sermaye-ekonomi-eşitsiz gelişim ilişkileri (politik-ekonomi) perspektifinden mekânı incelemiştir. Lefebvre'nin izleri bu kişilerde çok rahat görülebilir. Harvey'in (2015b) *Sermayenin Mekânları* adlı çalışmasındaki şu ifadeler yukarıdaki mekân kavrayışlarını şiirsel olarak içerir:

“Belediye binası ne şehir merkezinde yer alıyor ne de şehrin kaderini belirlemek için marjinal bir rolden daha fazlasını oynadığı izlenimini uyandıracak kadar belirgin. Kiliseleri sorarsanız onlar sadece etnik ve işçi sınıfının yoğun bir şekilde sıkıştırılmış şehir evleri boyunca baktığınızda görülebilir. Görünüşe göre tanrı işçi sınıfı için anlam taşıyorsa; iktidar ise şehir merkezini tümüyle kontrol ediyor” (2015b: s.171)

Metinde belli sermayelerin belli merkezlerde toplandığı vurgusu olduğu gibi, toplumun içinden çıkan fakat kendini topluma yabancılaştıran iktidarın eleştirisi de vardır. Ayrıca metin Lefebvre'nin farklı mekânsallıkların bir arada bulunduğu tespitini de içine alır. Tasarlanan mekâna ilişkin olarak Harvey STK'ların rolünü değerlendirir. Çoğu birey hukuksal haklarının peşinden koşmak için gerekli finansal kaynaklardan yoksun olduğu için bir baskı grubu olarak STK'ları kurmuştur. Bu, devletin sosyal alandan elini çekmesinin bir sonucudur. Bu açıdan Harvey, STK'ları özü itibarıyla neoliberalizmin Truva atı olarak görür. Zaten bu tarz kurumlar ona göre demokratik değildir. Tabanlarını temsil değil, aksine kontrol ederler. Kendi adına konuşmayanların sesi olduklarını iddia ederler, adına konuştukları insanların çıkarlarını bile tanımlarlar (Harvey, 2015d: s.186-187). Devlet aygıtı kendine bağlı bir şekilde mekânsal organizasyona izin verir, ya da kendinden bağımsız gelişen bir organizasyonu bir şekilde kendine

bağlamaya çalışır. Bu açıdan mekân ile ideoloji iç içedir. Mekân hem bir ideoloji hem de bir pratiktir. Baskıcı rejimlerin mekâna bıraktığı izlerin yaratıcı ve zengin olması boşuna değildir (Lefebvre, 2015: s.24). Dışarıdan her hangi bir mekân gibi görülen müzeler bile ziyaretçilerini terbiye etme ve onları iyi birer yurttaşla dönüştürme işlevi sergiler (Artun, 2017). Bu yapıya karşılık, karşı ideolojiler veya pozitif ideolojiler, mekâna iz bırakmak için mekânla mücadeleye girer, mücadele ettikçe de mekânla bütünleşir (Alpman, 2016: s.171-176). Bu ideolojiler bir bilgi üretiminin sonucudur; daha çok iktidarın bilgi ürettiğini, bilgi alanı oluşturmadan iktidar ilişkisi olamayacağını, iktidar ilişkisi varsaymayan ve oluşturmayan bir bilginin bilgi alanı olamayacağını kabul etmek gerekir (Foucault, 2017: s.65). Bu kabul edildiğinde iktidara karşı elimizde kendimizi savunabileceğimiz bir mızrağımız var demektir.

Mekânsal ilişkiler sınıf, etnisite ve toplumsal cinsiyet ilişkileri ile iç içedir. Aynı sermayeye sahip farklı grupların bile tüketim alışkanlıkları birbirinden farklı olabilir (Featherstone, 2013: s.158). Mekânsal ayırım birçok farklılığı da şiddetlendirir (Wacquant, 2011: s.42). Örneğin benzer ekonomik sermayeye sahip fakat farklı sınıfsal kökenden gelen aileler tatile gittiklerinde bir grup, bir günlük kraliçe olma hayali peşinde koşarken diğer grup bir günlük köylü olma arayışına girebilir (Urry, 2009: s.31). Çünkü grubun farklı mekânsal konumlanışları ve pratikleri vardır. Çalışmak zorunda olmak başlı başına kimi gruplarda liyakatten mahrum olmayı içeren enformel kimliğe mahkûm olmak anlamına gelebilir (Alpman, 2016: s.226). Enformel kimlik de mekânda belli bir konumlanışı beraberinde getirebilir. Benzer enformelliklerin bir arada toplanması ise mekânsal mücadeleye giden bir yolun başlangıcı olabilir. Tüm bu farklılıkların üzerine çoğunlukla ulusal bir kimlik dayatılır. Ulusal kimlik başından itibaren kavgacı bir savaş narası olarak üretildiği için ebediyen kırılmaya mahkûmdur (Bauman, 2015: s.62; Bauman, 2017: s.31). Herkese dayatılan belli kalıplardaki bu gömlek kimine bol, kimine dar gelmekle birlikte, kimlikte yarılmalara da neden olur. Bu yarılmalar Bourdieu perspektifini içeren kavramların yeniden şekillenmesi anlamına gelir.

Toplumsal gruplar içindeki bu sınıfsal-katmanlı yapının bir benzeri bizzat mekânın kendisinde de vardır. Bu bağlamda Foucault (1993) ötekiliğin mekânı olarak heterotopyayı belli çerçevelere yerleştirir. Heterotopya her kültür grubu içinde yer alır, farklı zamansallıklarla değişime uğrar, birbiriyle kimi zaman bağdaşmayan farklı zamansallıklar aynı mekânda üst üste, yan yana yer alır. O sonsuz zaman içinde sonsuz birikim yapabilir, hem yalıtılmış hem açıktır (Foucault 1993: s.422). Bu haliyle

heterotopyalar kendi dışında bir şeyi temsil edemez. Lefebvre (2011: s.123) izotopyi heterotopya kavramının içine dahil ederek heterotopi kavramını icat eder. İzotopi iktidarın mekânı iken heterotopi ötekinin mekânıdır. Bu nedenle de direnişin mekânıdır. Foucault'un heterotopyası devrimsel olmadığı halde, Lefebvre'nin heterotopisi devrimseldir. Örneğin kentsel mekânı göz önünde bulunduralım; konutların olduğu bir kentsel mekân. Bu mekânın geçmişi, üst üste biriktirdikleri, mutlak mekân durumu, gecekondulu olduğu hali, göç tarihi, kültürel değişimler, kimliği, yan yana ve üst üstelik durumu, farklılıkların karşılaşma yeri olması bakımından heterotopya örneğidir. Fakat burada müşterekleşmeye açılan bir kapı varsa o da bu mekânı heterotopye çevirir. Çünkü heterotopi ötekilik alanlarından ziyade ötekiliğe açılan bir geçittir (Stavrıdes, 2016: s.159; Stavrıdes, 2018: s.79).

Müşterek mekân müşterekleşme pratikleri tarafından üretilen mekânsal ilişkilerin toplamıdır (Stavrıdes, 2016: s.36; Stavrıdes, 2018: s.16). Bu mekânın içinde insanlar ortak kimlikleri, ortak alışkanlıkları ve ortak değerleri kabul edip sergiler. Fakat bu ortaklık tekilliklerin varlığını inkâr eden bir ortaklık değil, tekilliklerin bir aradalığından ortaya çıkan Hardt ve Negri tarzı bir çokluktur. Bir bakıma ortak bir dünya kurma çabasıdır. Bu ortak dünya kentsel düzeni tehdit eden bir dünyadır. Müşterek mekânlar sürekli genişlemek ve kendini çitlemeden ötekiliğe açmak durumundadır, aksi halde getto olma durumları ortaya çıkacaktır (Stavrıdes, 2018: s.77-78). Müşterek mekân düzen tarafından verilmiş değil insanlar tarafından alınmış bir mekân olmalıdır. Kullanıcıları bu mekânı sahiplenerek onu potansiyel paylaşma mekânına dönüştürmelidir. Kamusal mekân zorunlu olarak bir kimliğin damgasını taşıırken müşterek mekân sürekli ve yeniden tanımlanma eğilimindedir (Stavrıdes, 2018: s.109). Bu yönüyle iktidar yoğunlaşmasına karşı bir mekândır. Mekân varlığı ile katılımcılarını eğitir. Bu mekân oldukça gözenekli, fakat seçicidir; iktidar tarafından kuşatıldığında gözeneklerin şişmesi onu geçirimsiz kılacak bir gözenekliliktir bu. Mekân kullanım yolu ile kimliklendirildiği için kullanıcıları sahip oldukları kimlikleri özel alanlarına da taşıyabilirler.

Mekânlarda insanlar çok zengin ve çeşitli faaliyetler yürütürler. Tüm bu faaliyetler aracılığı ile mekân gevşeyerek, gevşek mekân-*loose space* meydana gelir. Çeşitli faaliyetlerde bulunmak için mekâna daha fazla erişilebilirlik ve seçim özgürlüğünün olması gerekir (Franck & Stevens, 2007: s.1-3). Gevşek mekânlar şehirlere hayat ve canlılık verir, insanlar rahatlar, gözlemler, satın alır, satar, protesto eder, yas tutar ve kutlar. Bu açıdan tesadüfi karşılaşmalara, spontane olaylara,

beklenmeyen keşfine izin verir. Kamusal alan ve onu düzenleyen güçler faaliyetleri kısıtlar, mekân ve kişileri kimliklendirir, homojenleştirir, insanları aktif katılımcı yerine pasif tüketiciye indirger (Franck & Stevens, 2007: s.4). Mekândaki karşılaşmalar ve karşılaşmaların farklı oluşu nezaketi ortaya çıkarır, kapsayıcılığı arttırır. Farklı sınıf, cinsiyet, yaş ve kültürlerden insanlar kamusal alanlarda birbirine karıştığında mekân gevşer. Gevşeklik arttıkça sağduyu ve şenlik, özgürlük ve hoşgörü artar (Franck & Stevens, 2007: s.6).

Peki, bir mekân nasıl gevşetilir? Kamusal bir mekânda doğaçlama yapmak, mekânı ona atanmış vasfının dışında kullanmak, kurulu oyunu genişletmek, yeni olasılık keşfetmek, eldeki fırsatları yaratıcı bir şekilde inisiyatif olarak kullanmak şeklinde gevşetilir. Bir sokakta çocukların seksek oyunu çizmesi mekânın gevşetilmesine örnektir. Çünkü yol, üzerinde durup beklemek için değil, karşıya geçmek için tasarlanmış ve yayalardan ziyade taşıtlara sunulmuştur. Yola oyun çizerek atanmış anlam bozulur, hem gerçek hem de mecaz anlamda yaratıcılık kullanılarak yeni bir oyun kurulur. Kentsel ortamlar çeşitli insanları bir araya getirdiği için kuralları çiğnemekte istekli birileri mutlaka vardır. Kullanıcı çeşitliliği daha fazla gevşeme anlamına gelir. Gevşeklik bireyin mekânda yapmayı beklediği şeyin sınırlarının ötesine geçmeyi içerir (Franck & Stevens, 2007: s.10-12).

İnsanlar birbirine benzemeyen kişilerle karşılaştığında farklılığa alışır, onları kabul etmeye teşvik edilirler ve kendileri hakkında daha fazla şey öğrenebilirler. Kişi olarak bizler kendi bedenimizi tanımak için bile ötekine ihtiyaç duyarız. Hangi eylemden haz duyduğumuz, neremizden gıdıklanabildiğimiz ve tikimizin olup olmadığını öğrenmenin yolu başka bir bedenle temas kurmaktır. Farklılıkların karşılaştığı mekânlarda kişiler daha özgür hareket ederler; çünkü bireysel ve kolektif kimliklerini bu mekânda bulurlar, öğrenme ve kendileri gibi başkalarını bulma şansları vardır. Başkaları özgürce hareket ettiğinde onlar ve kendimiz hakkında bilgi ediniriz. Lefebvre'in (1996: 173) özgürlük, bireyselleşme, yaşam alanı ve yaşam hakkı dediği şey zaten kent hakkıdır. Eylem ve aktörlerin çeşitliliği aracılığı ile gevşek kamusal alanın özgünlüğü beslenir ve yerel kültürün gelişmesine katkı sunar (Franck & Stevens, 2007: s.19-21). Böyle mekânda şok edici ve zahmetli olanla karşılaşmak daha fazla kabul, hoşgörü ve kişisel gelişim ile sonuçlanan bir fayda sağlayabilir. Bu karşılaşmalar sosyal çatışmanın aksine olgunluğun gelişimi, çatışmayı tanıma ve onunla başa çıkma kapasitesini teşvik eder (Sennett, 1971). Nitekim hoşgörüü öğrenmenin bir yolu olarak Lofland (1998) kamusal

alandan anarşi ve hafif korku yaşanması gerektiğini salık verir.

Açık uçlu mekânlar (*open-ended space*) mekânın genel fiziki dokusundan önemli bir değişiklik yapmadan kamusal yaşamın ticari ve sosyal faaliyetlerle donatılmasıdır. Bu açıdan kaldırımlar yani sokak açık uçlu mekânlar için işlevseldir. Böyle bir sokakta kaldırımların genel kullanımı ortadan kalkmadan manipüle edilir. Açık uçlu mekânlar uygulanabilirliğe ve esnekliğe açık olmalıdır. Uygulanabilirlik farklı kullanımları barındırma potansiyelini ifade ederken esneklik kolayca bir kullanımı değiştirerek farklı kullanıma açılmak demektir. Bu haliyle çok çeşitli aktiviteler aynı anda bir mekânda gerçekleşir (Stevens, 2006: s.54-55). Örneğin; yağmurlu bir günde sokağın kaldırımında bir anda şemsiye satanın belirmesi, bir yerde köfte pişiren birinin olması, yerlere ikinci el kitap-çeyiz serip satıp yapan kişilerin bulunması, sokak müziği yapan gençler, bir köşede bir çiftin öpüşmesi, aceleyle koşan insanlar, ağır ağır yürüyenler, vitrinlere bakanlar, köşede sigara içenler, *La Havle Vela Kuvvete* çeken insanlar... Böyle bir açık uçlu mekân çoklu duyuşsal nitelikler de üretir. Tizden pese geniş bir aralıkta ses temsil edilir, koku yelpazesi genişir.

Hem gevşek hem de açık uçlu mekânlar mekânın gözenekliliğine işaret eder. Her türlü sınıra meydan okuyan bu mekânlar gündelik hayatın kamusal performansları ile şekillenir. Sokak eve, ev ise sokağa taşar (Stavrides, 2007: s.175). Farklı karşılaşmaları organize eden eşikler oluşturmalıyız. Çünkü eşikler gerçekten tanıdık olan bir koşulu terk etmek ve özünde öteki olan bir koşula girmektir. Eşikler mekânının olasılığı yerleşim bölgelerinin antitezini temsil eder. Böylece karşılıklı katılım ve müzakereye doğru adım atılmış olunur. Sabit mekânın içinde açıkça işaretlenmiş olan ötekilikle yüzleşmek yerine kişi sınırları aşmaya, karşılaşma alanları icat etmeye teşvik edilir (Stavrides, 2007: s.176-177). Farklı habitusların ve sermayelerin kent mekânında karşılaşmasıyla gevşek ve açık uçlu mekânlar üretilebileceği gibi ötekiliğe açılan eşiklerin de oluşturulmasına fırsat tanır.

Bu aşamadan sonra mekân-sermaye ilişkisine değinmek istiyoruz. Üreticiler birbirleriyle mübadele ettikleri ürünler vasıtasıyla ilişkiye girerler. Mübadele edilen ürünlerin değişim değeri ile kullanım değeri eşitsiz coğrafi gelişimle (küreselleşme) sıklıkla birbirinin yerini alır (Harvey, 2015c: s.112). Daha hızlı birikim yapabilenler daha yavaş oranda birikim yapanları da piyasadan silebilir. Çünkü piyasanın mantığında bu vardır çünkü. Sermayedar sınıf kendini yeniden üretmek zorundadır ve bunu ancak artarak devam eden birikim sağladığında başarabilir. Toplumsal bir ürünün değeri; sermaye değerinin,

emeğe ödenen değerin ve üretilen artı değerin toplamı ile ifade edilir. Emek gücüne ödenen değer düştüğünde üretilen artı değer çoğalır (Harvey, 2015c: s.155). Bu sermayenin korunması için dolaşıma sokulmalıdır. Dolaşıma sokulmadığında sermaye meta paraya dönüşür. Üretim olsa bile dolaşıma girmeyen sermaye bu sebeple sermaye değildir. Buradaki parasal sermayenin bağlamı Bourdieu'nun sermayelerine tevill edilmesi bakımından kullanışlıdır. Çünkü Bourdieu'nun sermayeleri de bir piyasa içinde ve kısıtlı veya açık dolaşıma girdiği ölçüde anlamlıdır.

3. BOURDIEU'DA MEKÂNSAL ARAYIŞLAR

Bourdieu'nun alan, sosyal-kültürel-ekonomik-simgesel sermaye, sembolik iktidar ve habitus kavramlarının hemen tamamı mekânsal perspektiften okunabilir. Bourdieu'nun alanı (*field*) özerk bir mekâna ve kendine özgü bir kozmoza işaret etmesi bakımından doğrudan mekânın izlerini bulabileceğimiz bir kavramdır. Alan özerk olsa bile onun özerkliği dışarıdan gelen etkileri ne kadar geri püskürtebildiği ile ilişkilidir (Bourdieu, 2018: s.64; Bourdieu, 2019: s.140). Alana yeni katılacak birisinin bu özerkliği sahiplenmesi gerekir, öyle olmalı ki alanın özerkliği devam edebilsin. Peki, alanın sınırları nerede başlar ve biter? Alan din, coğrafya, sosyoloji, mahalle gibi birimlerden başlayan tüm bunların etkisinin uzandığı yer ile sınırlanır. Fakat başlangıç noktası bitiş noktasından daha sabit olarak dursa da sınırları geçirebilir, genişleyebilir ve daralabilir. Verilen örnekler arasında sadece mahalle bir mekânsal birime karşılık geldiği halde din ve farklı disiplinlerin mekânsal karşılıkları vardır. Bu bakımından bunlar incelenirken mekân perspektifi göz önünde bulundurulmalıdır. Bir alan incelenirken Lefebvre perspektifinden hareketle alanın bir tarihselliği olduğuna ve başlangıç noktasının buradan alınması gerektiği sonucuna ulaşabiliriz. Örneğin; tarihin içindeki coğrafya ve onun alanı nasıl üretilmiştir? Coğrafyanın mutlak mekânı nedir? Siyaset alanının tanrısal bir güç olarak içine dâhil olduğu coğrafyanın kutsal mekânı var mıdır? Bu mekân nasıl güç ilişkilerini üretmiştir? Coğrafya alanı bilim, vatan ve diğer şeyler üzerinde hangi mülkiyet hakkına sahiptir ve neleri talep eder? Coğrafya alanının çelişkileri, birikim süreçleri, Bourdieu sermayelerin eşitsiz dağılımı, heterojenlikleri ve çelişkileri nelerdir? Bu sorulara verilecek cevap hem alanın sınırlarını verir hem de mekân ile alanın birlikte ele alınması gereğini doğurur. Bu her bir sorunun cevabı, belli bir mekâna karşılık gelir. Birinci soru bizi küresel alana bağlarken, ikincisinin cevabını hem İngiltere'de (coğrafya sömürgecilik ilişkisi bağlamında) hem de Türk Coğrafya Kurumu'nun kurulmasında buluruz. Bir mekânsal birim olarak mahalle alanının sınırlarını ve

etkisini de yukarıdaki alana ilişkin mekân kavrayışlarıyla takip edebiliriz. Alanın özerkliği, yaygın etkisi, onun tarihi ve tarihinden bu güne gelen süreçler, iktidarla ilişkisi, oturan sakinler, sakinleri sakinlerin mahalle içindeki ve dışındaki etkisi, politikleşme, ilişkiler, ağ yapısı ile mahalle alanının sınırları bulunabilir. Burada karşımıza şu sonuç çıkıyor; demek ki alana ilişkin mekânsal bir birimden hareket ettiğimizde olgu sosyolojik perspektif ile açıklanıyor, fakat sosyolojik bir olgu ile yola çıktığımızda (coğrafya gibi) olgunun kendisi mekânsal ilişkiler ile açıklanıyor. Birinden biri olmadan diğerinin yavan kalacağı kabul edildiğinde Soja'nın (2015: s.208) "beşeri coğrafya ile sosyoloji arasında hiçbir mantıksal ya da metodolojik farklılık yoktur" ifadesinde kendimizi buluruz bu da bizi Bourdieu'nun ilişkiselliğine götürür.

Bir alan içinde meydana gelen bir olgunun anlaşılması için var olan metodolojik araçlarla olguya yaklaşılmaması gerekir. Bunu yapabilmeyen yolu; tarihin içindeki toplumsal ve bilişsel yapıların dolambaçlı diyalektiğinden geçebilmek, pratiğin içinde yerleşmiş olan yatkınlık ve konumların birbiriyle nasıl dans ettiğini kavrayabilmek, yani dört başı mamur bir metodolojik ilişkiselliği benimsemekten geçer (Wacquant, 2014: s. 205). Çünkü sebeplerin gerçekte ne olduğu tam olarak bilinemeyeceği için daha fazla sebebi bir olguyu anlamaya ve açıklamaya dâhil etmenin bir yolu olarak ilişkisellik karşımıza çıkar. Bourdieu mekândaki konumlanışlar üzerinden, konumun nasıl ve hangi türden iktidarı muhafaza ettiği ve arttırdığını anlamaya çalışır (Bourdieu, 2020: s.16). Bunun için o, eyleyicilerin sahip olduğu sermayelerin toplam hacmine ve toplam sermayeler içindeki farklı sermayelerin görece ağırlığına dikkat eder (Bourdieu, 2015: s.19). Bu ilişkiselliği ifade etme adına birçok çalışmasında *çoklu mütakabiliyet analizi* kullanır. Bu tekniğin felsefesi ona göre tam olarak toplumsal dünyanın gerçekliğine karşılık gelir (Bourdieu ve Wacquant, 2021: s.142). Böylece sosyal mekân ile fiziksel mekân üzerindeki çok boyutlu harita ortaya çıkmış olur (Wacquant, 2019: s.166). Bir mekânda farklı şekillerde dağılan habitus ve sosyal sermaye ilişki bir bakış açısıyla dijital ortamda yeniden konumlandırılır. Nasıl ki toplumsal mekânda var olmak, bir şey olmak farklılaşmış olmak demekse (Bourdieu, 2015: s.23), ilişki perspektifte de bu var olmanın olanakları ortaya konulur. Bir mahallede bir yer işgal eden bir konuttaki bir kişinin sahip olduğu habitus ve sermayeleri saptayalım. Bunu farklı mahallelerde farklı birçok kişi için yaptıktan sonra mekânsal bir konumlanış elde ederiz. Kişiler bu

özellikleri bakımından farklı mahalledeki bir kişi gerçekte daha farklı bir yerde konumlanabilir. Bu açıdan bir alanda herhangi bir konumlanışın arkasında yatan şey, bu mekânsal konumlanışın yarattığı ilişkililerdir.

Alana girmek, bir yere adım atmak kadar kolay değildir. Alanın etki ve yoğunluğunun da mekânın her yerinde aynı derecede olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Alana girmek isteyenler alanı şekillendiren kanaati de aşan *doxaya*² uymak durumundadır. Alana yeni giren ister bir disiplinin içindeki yeni bir fikir ya da akademisyen olsun isterse mahalleye yeni taşınan *yabancı* biri olsun kendi olma halini alanın içine sokmaya çalışır. Yeni gelenler bu sebeple taktikler üretir, bu taktikler daha çok heterodoks karakterdedir ve alanın hâkim unsurları bu taktiklere Ortodoks karakterde bir strateji kurar. Bu iki anlayışın bir biriyle çekişmesi alanı yeniden şekillendirdiği gibi yeni geleni de kapsayan farklılaşmış bir *doxa* ortaya çıkarır (Wacquant, 2012: s.136).

Alanda meydana gelen çatışma ve etkileşimler belli şekillerde gerçekleşir. Alana hâkim olanlar (ki bu kimi zaman alana daha önce gelmiş olmaları ile ilişkilidir) kendi iktidarlarını korumak ve garanti altına almak için *koruma stratejisi* geliştirirler, çünkü alanda kontrolsüz bir şekilde meydana gelebilecek bir değişim egemenlik krizine sebep olabilir. Alana yeni giren bu koruma stratejisine karşılık olarak *takip taktiği* izleyebilir. Takip eden zaman içinde koruma stratejisi üretene dönüşebilir. Tüm bunları alaşağı eden ve marjinal duran ise *alt üst etme taktiğidir* (Bourdieu, 2014: s.607-610; Yücedağ, 2016: s.121). Bu stratejiler ve taktikler De Carteau (2008, De Carteau vd. 2015) perspektifi ile de uyumludur. Bu iç içe geçmiş üç mücadele biçimine mahalleden örnek verebiliriz. Sözelimi seküler bir mahalleyle karşı karşıyayız. Bu mahalle kendi *doxasını* muhafaza etme amacıyla mültecilere evini kiraya vermeme, muhafazakâr yayılmayı engelleme, orta sınıf ideoloji ve tüketim pratiklerini hâkim kılma gibi koruma stratejileri geliştirebilir. Yeni taşınan birisi başlangıçta bu dayatmaya direnebilir. Bu sebeple mahalleye yönelik eleştirel davranır, fakat belli süre sonra takip taktiği izleyerek kendinin de dâhil olduğu yeni bir *doxa* yaratabilir. Fakat bu mahalleye mahallenin "değerlerine" ters olabilecek çarşafı, şalvarlı, mülteci bir aile taşındığında mahallenin *doxasını* alt üst edebilir. Bu sebeple alanda mücadele edebilmek için alan için neyin değerli, neyin değersiz ve hangi sermayenin işlevsel olduğunun farkında olunması gerekir. Alan içinde oluşan hayat tarzı sisteminin

² Doxa; genel kanaat, devralınan inançlar ve idealler. Karşıt anlamı paradoks; kökleşmiş inançlara aykırı olarak ileri sürülen düşünce.

toplamı ve toplamın etkisi *doxayı* oluşturur. (Bourdieu, 2014: s.202-203). Peki, böyle bir mahalleye taşınmak için oradaki kira bedellerini ödeyebilmek tek başına yeterli midir? Alana dâhil olmak bir oyuna dâhil olmak gibidir, oyuncular kendi çıkarlarını karşılamak için riske girerler. Alana giren oyuncunun oyuna girmeye değer bir oyun inancı; *illusiosu* olması da gerekir. Oyunun kurallarına uymak, uyma durumundan üstün geliyorsa sosyal failler oyunun kurallarını benimserler (Bourdieu, 2020: s.125). Kimi zaman alanın içindekiler oyuna girmenin bedelini veya sermayesini sürekli yukarı çekerek daha başlangıçta kendine özgü bir kitle oluşturabilir. Bunu da grup içinde kendini olabildiğince farklılaştırarak yaparlar. Farklı hayat tarzları ve sermayelere sahip fakat ekonomik gelir olarak eşit iki farklı kişi aynı oyunu oynamazlar.

Alan incelenirken mekânsal pratiklerinin yani maddi fiziki unsurlarının ne olduğu, *tasarlanan mekân* olarak karar vericilerin mekâna müdahalenin hangi biçimlerde olduğu, alanı kullananların öznel olarak nasıl bir mekân (*yaşayan mekân*) ürettikleri göz önünde bulundurulmalıdır. Maddi, fiziki unsurlar hem alan içinden hem de alan dışından inşa edilebilir. Karar vericilerin dayattığı ve mekânı şekillendirdiği durumlarda alanın diyalektiği ortadan kalkabilir ve alan bir aygıtla dönüşebilir (Bourdieu, 2019: s.165). Karar vericilerin kendisi alanın içinden olduğu durumlarda alan Althusser'in (2003) dediği şekliyle bir aygıtla dönüşmez. Çünkü gerçek anlamda bir alan hiçbir zaman yalıtılmış ve içine kapatılmış olmaz (Bourdieu ve Wacquant, 2021: s.149). Çünkü yaşanan mekân buna izin vermez. Orwell'in 1984'ünde (2014) iktidar her tarafı kuşatmış bir aygıt işlevi görmesine rağmen romanın başkarakterleri olan Winston Smith ve Julia dehlizler yaratarak sevişiyor olmaları yaşanan mekânın dinamikliğini gösterir. Bu üç farklı mekânsal pratik için alandaki sermayeler, iktidar, faillerin ve kurumların işgal ettikleri konumlar ve ayrıca faillerin habitusları tespit edilmelidir (Bourdieu, 2019: 139; Bourdieu ve Wacquant, 2021: s.152). Bir mahallenin yolları, uzanış biçimleri, simgeler, adlandırmalar, topografyası, mahalledeki polis, kongre, gençlik merkezlerinin konumları ve faaliyetleri, mahallede yaşayan kişilerin tüm sermayeleri ve habitusları bize mahallenin mekânsal konumlanış ve pratikler bağlamını verir. Mekânsal birim üzerine çoğunlukla dayatılmaya çalışılan ideolojiye karşı olarak taktikler sergileyen, bunu alaşağı eden, yapı bozuma uğratan pratikler de her zaman vardır. Karşı ideoloji, mahallede eve gitmenin bin bir türlü yolunu öğrenmiştir, mahallenin çatlaklarına nasıl sızabileceğini biliyordur, kurduğu ve kurmadığı ilişkilerin bedelinin farkındadır, kendine özgü

enformel bir haberleşme ağı vardır, her gün mücadele eder ve kaybederek kazanır.

Eşitsiz gelişim (küreselleşme dinamikleri) mekânsal farklılıklar yaratıyorsa ve maddi sermaye nasıl eşit dağılmamışsa aynı şekilde Bourdieu'nun kavramları da hem bireylere hem de mekânlara eşit dağılmamıştır. İlk uğrak noktamız bu anlamda habitus olabilir. Habitus sıklıkla alışkanlık olarak algılanır, oysa alışkanlık bir şeyin yeniden üretimine işaret ederken habitusun kendisi üretici bir şeydir (Bourdieu, 2019: s.162). Habitus bu bağlamda hem kişiseldir, hem de toplumsaldır; toplumsallaşmış bir özneliktir (Bourdieu ve Wacquant, 2021: s.180). Kişinin ve mekânın geçmişi, bu günü ve habitusu oluşturduğu için birey sürekli olarak yeni deneyimlerle karşılaşır, onları etkiler, onlardan etkilenir (Bourdieu ve Wacquant, 2021: s.187). Habitus şu an hayattadır ve kendisini geleceğe taşıyan bir geçmiştir (Bourdieu, 1977: s.82; Berker, 2013: s.668). Bireyin ve mekânın habitusu belirli bağlamlar içinde anlaşılabilir (Connolly vd. 2009: s.219). Habitus öznel ama bireysel değildir, özneliğin sosyalleşmiş halidir. Bireyler belli sınıfların içinde doğar, sosyalleşir, eğitim alır, çalışır; bireylerin kendi iç özellikleri, cinsiyet ve yönelim farklılıkları vardır. Tüm bu öznel ve özgün yanların yanında toplumla ortak yönleri olmakla birlikte iktidarın uyguladığı tasarı mekânı ve şiddeti de kişilere farklı etkilerde bulunabilir. Habitus içinden politik bir özneye dönüşen ya da farklı cinsel kimliğe sahip olan bir özne ile genel *doxa* içinde hareket eden özne aynı olmayacaktır. Bireyin habitusu olduğu gibi içinde doğduğu sınıf da bir habitusa sahiptir. Bu sebeple işçi çocukları işçiliği bu habitusun içinden öğrenirler (Willis, 2020). Gruplar kendilerini başkalarından farklı kılacak ayrımları sahiplenir, bu; grubun kendi içinde olabildiği gibi grubun dışarısı içinde de olabilir (Bourdieu, 2015: s.150). Aynı sınıftaki üyeler aynı deneyimleri aynı sırayla yaşamayabilir fakat onların başka bir sınıfa göre bazı şeylerle karşılaşma oranı daha yüksektir (Berker, 2013: s.668). Benzer koşullar benzer habitusları oluşturuyorsa bireysel habitusların kolektif toplamı (burada bütün parçaların toplamından daha fazla bir şeydir) sınıf habitusunu oluşturur. Aynı bağlam farklı etnik gruplar veya kadınlar için de geçerlidir. Habitusun kendisi sosyal-kültüre-ekonomik ve sembolik sermayeyi de içinde barındırır. Gruplar belli habitatlara sahiptir, aslında habitatu habitat yapan da habitustur (Bourdieu, 2018: s.106).

Bourdieu sosyal mekândaki konumlanıştan yola çıkarak üç mekânsal kârdan bahseder: Belli kurumlara ve mekâna yakın olmaktan kaynaklanan durumsal kar; hiyerarşik konumdan kaynaklanan kâr ve bir yerde bulunmanın yani mekânı işgal etmenin kârı (Bourdieu, 2018: s.111). Buradaki kâr olumlu veya olumsuz

olarak gerçekleştirilebilir. Bourdieu'nun (2014) *Ayrım* çalışması zaten bunu ortaya koyar. Sermayenin değeri, sermayeye harcanan emeğin değeri ve bundan elde edilen artı değer toplamı mekânda nerede konumlanacağımızı belirler. Sosyal veya kültürel sermayeyi ele alalım; sahip olduğunuz bu sermayelerin değeri içinde bulunduğumuz sosyal yapı tarafından anlamlandırılır. Bu sermayeyi elde etmek için harcanan emek ve bundan sizin elde edeceğiniz kâr nispetinde konumlanırsınız. Akademisyen olmak akademik alanın içinde anlamlıdır. Akademisyen olmak için olma yolunda gereken emeği sarf edecek kaynaklara sahip olmaktır ve bu emeğin size artı değer olarak dönecek olması durumunda kârlı bir iş yapmış olursunuz. Farklı sermayeler birbirine dönüştürülebilir ve birbirini destekler (Bourdieu, 2014: s.383). Kültürel sermayenizi rahatlıkla ekonomik sermayeye dönüştürebilir ve bundan da sosyal sermaye ağınıza genişletebilirsiniz.

Kültürel sermaye çoğunlukla eğitim yoluyla inşa edilir fakat fırsat eşitliği her sosyal mekânda eşit dağılmadığı için herkes aynı derecede bu sermayeye sahip olamaz. Babası tarım işçisi olan bir çocuğun eğitim serüveni ile babası sanayici olan bir çocuğun serüveni aynı değildir. Anadil dışında herhangi bir dil öğrenmek de aynı şekildedir. Sermayelerin işlevlerini yerine getirebilmesi için ilgili sermayenin önemsendiği piyasaya dâhil olmanız gerekir. Tüm piyasada olduğu gibi burada da tekeller, eşitsiz yarış ve bir takım tahakkümler söz konusudur (Bourdieu, 2019: s.153). Türkçe yanında Kürtçe bilmek, Türkçe dil piyasasında işlevsel olmayabilir; fakat tam da bu yüzden Kürtçe bilmek sizi farklı bir dil alanında avantajlı bir konuma sokarak Türkçenin hâkim olamayacağı bir sosyal sermayeye dâhil edebilir. Bu açıdan kültürel sermaye, sosyal sermayenin niteliğini belirlediği gibi sosyal sermayenin niteliği de kültürel sermaye edinimini kolaylaştırır. Sosyal ve kültürel sermaye her ne kadar olumlu gibi gözükse de bu sermayeler aracılığı ile kaçakçılık, uyuşturucu, yolsuzluk ve taciz ağına da sahip olabilirsiniz. Ya da bu sermayeleri arttıracak fırsatlara sahip olmayanlar dâhil olduğu grubu yeniden üretmek yapısal bir eşitsizlik de inşa edebilir. Meslek odaları, hemşeri dernekleri bir sosyal sermaye olarak işlevseldir fakat her sosyal sermaye grubu ona dâhil olmayanları dışlama üzerine kurulduğu için diğerlerini sınırlandırabilir, yalıtabilir veya baltalayabilir. Bu da belli bir grubun ya da kişinin simgesel iktidarını arttırabilir. Bir mahallede bulunan hemşeri derneği mahallede yaşayan bir grubu *bir yerli* olma duygusundan hareketle kendine bağlar. Mahalle hemşeri derneği köken ilçeye, oradan ile bağlanır; bir bakıma federasyon ve konfederasyon ilişkisi üretilir. Bir *yerli* olan grup mahallede kendi sermayeleri

ölçüsünde belli mesleklerde yoğunlaşır, meslek odaları kurabilir. Nüfus olarak kalabalık olduklarından politik alanı müzakere etme gücüne erişebilir. İlçe, il belediye meclislerine üyeler gönderebilirler, bu kanal aracılığıyla vekil çıkarabilir, bürokratlara ulaşabilirler. Böylece küçük mekânsal örgütlenmeden ortaya çıkan bu sosyal sermaye, o *yerli* olmayanları dışlar. Aynı zamanda bir yerli olan grup homojen olmadığından köken bölgedeki ilişkiler, çekişmeler mahalle ve kent alanına taşınarak sosyal sermayeyi bölebilir. Fakat ötekine karşı birlik hissi oluşturulur. Belli meslek ve alanları ele geçiren grup bu sefer ötekinin sermayelerini kısıtlayabilir. Grup inşaat veya dolmuşçuluk sektörü ile ilgileniyorsa oluşturulan ağa dışarıdan kolayca dâhil olamadığınız için piyasaya girecek yeterli donanıma sahip olsanız da dışlanırsınız. Bu sefer ya kendinizin *yerli* olma ağını kurmanız ya da var olan ağ içinde karşılıklı pazarlığa oturmanız gerekir. Bu ağ normatif bir ağdır, grubu kolektif bir ben olarak üretir. Bu ağ içinde farklı cinsiyetler farklı roller oynayabilirler. Kadın olmak, farklı yönelimlere sahip olmak da dışlanmanıza sebep olabilir. Zaten cinsiyetlendirilmiş habitus (Bourdieu, 2019: 14) sizi sarmalar. Bu ağ içinden üretilen simgesel iktidar *illusioyu* eşitsiz dağıtırken *doxayı* yeniden üretir ve ona yaslanır (Bourdieu ve Wacquant, 2021: s.362).

Peki, Bourdieu'nun perspektifi ve mekânsal bağlam bizi heterotopya ve müşterekleşmeye nasıl götürür? Ayrıca habitus ve sosyal sermayelere pozitif olarak müdahale edilirse daha yaşanabilir bir dünya mümkün olur mu? Bu sorulara vereceğimiz cevap Bourdieu'yu yapısal, durağan eleştirisine bir cevap olacağı gibi, "*Bourdieu sonrasına*" ilişkin kavrayışımızı da zenginleştirecektir. Ayrıca Bourdieu öyle olmamasına rağmen ilginç bir şekilde yapısal olarak algılanır. Fakat o yapısalcılığı aşma gayreti içindedir. Nitekim bireye de öncelik vermesi ve habitus gibi aktif-performatif bir kavramı inşa etmesi bu algıyı bertaraf eder.

Habitus ve sermayeler açısından alanı/mekânı ötekiliğe açmanın yolları aranmalıdır. Bir mekânda var olan farklı zamansallıklar, zor olsa da değişimlerin üst üste ve yan yana olmasının ortaya çıkardığı heterotopyayı, heteropiye dönüştürebilir. Habitus ve sosyal sermayeyi daha başından itibaren farklılıkları içinde barındıracak şekilde organize etmek gerekir. Ötekine bakış arada yer alan sosyal mesafenin yanında fiziksel mesafe ile ilişkilidir. Müşterek mekânda ortak kimlik, alışkanlık ve değerler sergileniyorsa da bu ortaklık tek bir bağlamdan beslenen habitus ve sermayelerin ortaklığı değildir. Farklı tekilliklerden kaynağını alan ve tekilliklerin kaybolmadığı bir ortaklıktır. Böyle oluşturulmuş bir habitus iktidarı tehdit eden bir habitus olacaktır. Bu habitus ve sosyal sermaye kendini bir grubun içine çitlemek yerine

sürekli genişleyen bir formda olmalıdır. Kamusal mekân her ne kadar kimseye ait olmaması sayesinde herkese ait olsa da kurallar ve normlar üzerinden bir aitlik sağlar. Bu bakımdan inşa edilebilecek habitus verili değil, sahiplenilmiş olmalıdır. Herhangi bir grup ya da ideoloji, bu mekânda bir iktidar yapılaşmasına sebep olmamalıdır. Habitusun kırılmaları pozitif olarak gerçekleşmek zorundadır. Yukarıda ifade ettiğimiz hemşeri ağı biçiminin tam tersi şekilde. Böyle bir örgütlenmeyi mümkün kılmak için bir yerli olma duygusu yerini ortak mekânı ve ötekiliği paylaşma duygusuna bırakmalıdır. Bir mahalle ister göçmen, ister getto, ister gecekondu olsun, bu mahalle her ne kadar sistem tarafından getto olmaya itilse de Tarlabası'nın zaman zaman başardığı gibi ve geçmişte Gezi Parkı'nda olduğu haliyle müşterekleşebilmeli ve çokluğa hizmet edebilmelidir. Burada ötekilik üzerinden sisteme karşı olma habitusu inşa edilmiş ve buna ilişkin sosyal sermayeler oluşturulmuştur. Bu mekânsal birimde daha önce var olan sosyal sermayenin müşterekleşmeye hizmet eden yönleri bu yeni mekâna dâhil edilmiş ve var olan kültürel sermaye grubu güçlendirmek için kullanılmıştır. Gelen kişilerin evde pişirip gruba yiyecek götürmesi, parka çadır kurarak verili kamusal mekânın işgal edilmesi, kolektif tarım yapılması, feminist bilinç yükseltmenin inşası gibi şeyler habitusta yeni bir kırılma yaşatmış ve oraya gelenler farklı bir ben inşa etmiştir. Burada bir grup içinde farklı kimlikler birbirini dışlamadan kimlik aracılığı ile iş görerek birbirinden öğrenmiştir. Bu açıdan Hardt ve Negri (2011: s.333) bize ne olabileceğimizi keşfetmek için olduğumuz şeyi kaybetmemiz gerektiğini hatırlatır.

Gündelik iletişim kanalları, eğitim, hukuk, aile ve iktidar söylemleri, ideoloji üretir ve bu ideolojiyi kendi kitlelerine boca eder. Mekân bağlamında bedenün önemi göz önünde bulundurulduğunda bu iktidar araçları bedenün ötesine bakar, bedeni aşan özü yakalamak için ata ve soy üzerinden milliyetçilik inşa eder. Burada beden hem önemlidir hem de yok edilir (Hardt ve Negri, 2011: s.47-48). İdeoloji kendini üretmek için bedeni kullanır fakat kendini mümkün kılmak için de bedeni ortadan kaldırır. Mekândaki farklı beden ve onun temsil ettikleri bastırılmak istenir. Öteki ile karşılaşma hem bedeni hem de habitusu bozguna uğratar. Habitus üzerinden şekillenen sermayeler soyut, somut bir servet olduğu için maddi mülkiyet gibi çokluğu çoğunluğa mahkûm eder (Hardt ve Negri, 2011: s.65). Bu bağlamda habitus ve sermayelerin şekillendiği bazı toplumsal kurumlara bakmak gerekir. Aile her ne kadar ortaklıklar üzerinden ortak varoluşun temelinde yer alsada aslında belli hiyerarşiler, kısıtlamalar, dışlamalar dayatarak ortaklığı bozar. Aile; habitusun şekillenmeye başladığı bir alandır. Kiminle ne kadar,

ne ölçüde, hangi konularda sosyal sermaye ilişkisi kuracağınızı şekillendirir. Sevgi ve ötekilik kan bağı üzerinden şekillendiği için ortak sevgiyi üretse de aileden uzaklaşıldığı ölçüde bu ortaklık azalır. Aile mekânının içinde farklı sermayelerle elde ettiğimiz arkadaşlık bile ailenin tahakkümünün içinde izin verildiği ölçüde gerçekleşir. Aile normatif bir toplumsal cinsiyet rejimi ürettiği için alternatifleri ya engeller ya da cezalandırır. Maddi sermaye, bir bakıma mülkiyet ortak varoluşu bozar, kendisi için sürekli bir adanmışlık ve sadakat talep eder. Mülkiyet için iyi olanın herkes için iyi olacağı düşünülür. Bu bakımdan aile ile benzerlik gösterir. Bourdieu kavramları içinden edinilenler kişisel veya grupsal sermayeler burada bir mülke dönüşür. Bu mülkü koruma adına müşterekleşmeyi bozar (Springer, 2018: s.43). Alt kimliklerin üstünde bulunan ulus kimlik ortaklığın koşullarını yıkar. Kişiler olarak kültürel, toplumsal ve politik faaliyetler ile bir ulusa ait olmayı deneyimleriz. Kriz ya da savaş durumunda farklılıkların bir kenara bırakılabilmesi ulusal kimliğinin toplumsal alanın merkezinde olduğunu gösterir (Hardt ve Negri, 2011: s.170). Bizi bu durumdan çıkaracak olan sevgidir. Çünkü sevgi kendiliğinden ve edilgen değildir aksine sevgi varoluştaki toplanan ve gerçekleştirilen etken bir eylemdir. Sevgi yeninin yaratımına işaret eden bir ontolojidir. Burada habitus ve sermayeler içinde sevginin nasıl üretildiği ve yozlaştırıldığı önem kazanır. Sevginin yozlaştırılmış formu en yakın olanları, en çok benzeyenleri sevmeye çağrıda bulunur. Böylece yozlaştırılmış sevgi çok olanı tek, farklı olanı aynı yapar.

Bunun için farklı mekânlarda toplanan habitus ve sermayelerle hem kendi içinde hem de farklı mekânlar arasında neşeli karşılaşmalar üretmek gerekir. Bunu üretmek için mekânı gevşetmek (loose space) ve açık uçlu (open-ended space) hale getirmek gerekir. Katı ve kapalı uçlu bir mekânda karşılaşmalar neşeli olmadığında çatışmalı ve yıkıcı olur. Belli bir mekâna sembolik veya doğrudan duvarlarla, gettolarla, sitelerle ve kamplarla hapsolmuş habitus ve sermayeler birbirini görmeden yaşar. Neşeli karşılaşmaları örgütlemek sadece politik bir mesele değil aynı zamanda ekonomiktir; çünkü bu haliyle yapı şenlikli karşılaşmaları bu şekilde sadece düzenlemez aynı zamanda bunun gerçekleşmemesi için duruma el koyar. Özellikle kentler hiyerarşi ve ayrımlar aracılığı ile ortak varoluşu yozlaştırır. Bu bir anlamda patolojik bir durumdur; çünkü sizi pozitif karşılaşmadan uzaklaştırmakla kalmaz aynı zamanda negatif karşılaşmalar bombardımanına da tutar (Hardt ve Negri, 2011: s.254-256). Buna karşı çıkabilmek için karşı habitus, karşı sosyal sermaye, karşı kültürel sermaye, karşı sembolik sermaye üretmek zorundadır. Bu karşı ya da anti olma hali bizi

ötekilikleri ortadan kaldırmaya götürebilecek bir yoldur. Örneğin Yılmaz Özdil'in *Ankara'nın Göbeği Somali Oldu*³ başlıklı yazısını nasıl habitus ve belli sosyal, kültürel sermayesine dayanarak yazdıysa ve bu yazı sonrasında *Somali Sofrası* ve diğer mülteci iş yerleri taşlanarak restoranın ismi *Güzelyurt* olarak değiştirildiyse aynı şekilde karşı bir habitus ve sermayeler ile bu ad geri alınabilir. Buradaki görev belli bir bakışı mümkün kılan habitusları, sosyal ve kültürel sermayeleri açığa çıkarmaktır. Bir sokak röportajında annenin mülteci düşmanlığı yapması, yanında bulunan çocuğunun ise mültecilerle empati kurması arasındaki farkın cevabı da burada gizlidir. Mültecilerle empati kuran birisi dayısının kanser olması sonucu içine girdikleri ekonomik krizle mültecilere bakışı olumsuz dönüşmesinin cevabı da burada gizlidir. Ulusal kimliğe rağmen Rusya'nın içindeki Rusya vatandaşlarının "*bu bizim savaşımız değildir*" demesinin cevabı da buradadır. Bu kişileri ötekiliğe açan ve empati kurmasını sağlayan habitustaki kırılmalar nelerdir? Hangi sosyal ve kültürel sermaye ile bu mümkün olur? ise yukarıdaki cevapların sorularıdır.

4. SONUÇ

Mekâna ilişkin kavramlar ile Bourdieu'nun kavramları bizi temel bir sonuca götürmektedir; toplumsal mekân ile fiziksel mekân arasındaki ilişkilerin titizlikle incelenmesi gerekmektedir (Bourdieu, 2022: s.223-224). Eşyalar gibi insanlar da ancak belli bir mekânda var olabilir ve bir yer kaplarlar. Toplumsal failer toplumsal bir mekânda, toplumsal alanla ilişkili bir şekilde var olurlar. Toplumsal alandaki bir konum öteki yerlerle olan ilişkisi ve uzaklığına göre belirlenir. Toplumsal mekân birbirini karşılıklı olarak dışlayan konumlardan oluşur. Bu açıdan hiyerarşiktir ve hiyerarşik olmayan bir mekân yoktur. Toplumsal gerçeklik diye sunulan şeyler doğallaştırıldığı için hiyerarşi ve mesafenin üzerini örter. Bu sebeple tarihsel farklar eşyanın tabiatından ileri gelen farklanmış gibi görülür. Bu açıdan toplumsal mekân fiziki mekâna tercüme edilebilir. Muhtelif biçimlerde Bourdieu perspektifi ile sermayeye sahip olmakla mekân üzerinde kurulan iktidar; fiziksel mekânda failerin, özel veya kamusal mal ve hizmetlerin dağılımı arasındaki ilişkiyi belirler. Bir failin toplumsal mekândaki konumu failin fiziksel mekândaki yerinden anlaşılabilir. Kişilerin mal ve hizmetlere erişimi hem kişilerin sermayelerine göre hem de mal ve hizmetlerle aralarında bulunan fiziki mesafeye göre değişir (Bourdieu, 2022: s.225). Fiziksel olarak birbirine yakın bulunan iki farklı

toplumsal grup birçok bakımdan sosyal mesafeleri en uzak gruplar olabilir. Fiziki ve toplumsal mekânda var olan karşıtlıklar dil ve düşüncede de belli görüş ve ayırım ilkesi oluşturacak karşıtlıklar, algılama ve değerlendirme kategorileri veya zihin yapıları üretebilirler. Bu bakımdan toplumsal alandaki fiziksel konumlanış ve benzerlerin bir arada toplanması failere belli bir habitus dayatır. Bu habitusun içindeki *doxa* sürekli olarak müzakere edilir. Böylece toplumsal yapıların mekânsal yansımaları sessiz buyruk ve çağrılarının dolayımıyla yavaş yavaş zihin yapılarına ve tercih sistemlerine dönüşür. Mekânsal-bilişsel mesafelenme uzun süre boyunca ve sayısız kere tecrübe edilmesiyle kanıksanır hale gelir. Bu kimi zaman beden hareketi yoluyla gerçekleşir. Bu kanıksanma halini failer çoğu zaman farkında olmadan yaşarlar. İktidarın en sinsi haliyle algılanmadan pratik ettiği bu şiddete, sembolik şiddet denir. Sembolik şiddeti üreten sembolik iktidar da aynı süreçlerle işler. Mekândaki bir konumlanış ister kişi, ister bina ve anıt olsun sessizce telkinlerde bulunur. Bu telkinler görünmez olduklarından ötürü bu mekânlar sembolik düzenin en önemli parçaları ve sembolik iktidarın gerçek sonuçlarıdır (Bourdieu, 2022: s.227-228).

Faillerin veya şeylerin toplam sermayeleri toplumsal mekânda belli kârlar üretir. İlk olarak belli kurum veya yerlere yakın olmaktan kaynaklanan durumsal kâr, ikinci olarak hiyerarşik konum veya mertebeden kaynaklanan kâr ve son olarak bir mekânı işgal etmenin kârı. Bu mekânsal kârları elde etmek için belli sermayelere sahip olmak gerekir. Sermayesi olmayanlar veya ilgili alana girmek için talep edilen sermayeden mahrum olanlar bu imkânlardan faydalanamazlar. Sermayesizlik sınırlanmışlık hissini artırır ve kişiyi belli bir mekâna bağlar (Bourdieu, 2022: s.229). Mekânın bu şekilde organize olması habitusu şekillendirdiği kadar, mekânın şekillenmesi de belli bir habitusa bağlıdır. Bu sebeple bir yere yeni taşınmış bir birey yeni taşındığı yerdeki sakinlerin talep ettiği zimmi koşulları sağlaması gerekir. Söz konusu gereklilik kültürel sermaye olabilir. Kişinin nasıl bir Ankara'da oturduğu sahip olduğu ekonomik, kültürel ve sosyal sermayeye göre değişir. Belli sermayeler ve buna bağlı olarak ortaya çıkan sembolik sermaye bir tür kulüp etkisi ile üretilir. Ankara'da Ayrancı gibi sembolikleşmiş bir mahallede ikamet etmek tam da bir kulübe üye olmak gibi gerçekleşir. Çünkü arzu edilen özelliklerin hepsine sahip olmayan ve arzu edilmeyen özellikler taşıyanları dışlarlar. Böylece başkalarını dışlama üzerine kurulu mahalle

³ Köşe yazısı için bakınız:

<https://www.sozcu.com.tr/2021/gundem/ankaranin-gobegi-somali-oldu-6374193/> (Erişim Tarihi: 23.02.2022)

alanı tüm mahalle sakinlerini kendi inşa ettiği sermayeden pay almasına müsaade ederek onları kutsar (Bourdieu, 2022: s.231). Böyle bir yerde topluca, farklı etnik grup veya göçmenler suçlu gösterilebilir. Bunun sebebi ilgili grubun elinde sağlam kanıtlar olması değildir. Gerçek sebep; sorunun gerçek sebepleriyle yüzleşmeye katlanılamamasıdır. Yüzleşildiği takdirde kendisine dair imgesinin veya en çok değer verdiği idealler tehdit edilecektir (Shelby, 2021: 57). Böylece yukarıdaki bağlamlarla inşa edilen toplumsal mekân belli konulara bakış bağlamında inkâr habitusu da üretir. Tam tersi olarak yaftalanmış bir mahalle bölge sakinlerinin saygınlığına gölge düşürür. Muhtelif toplumsal oyunlara (*illusio*) katılabilmek için gerekli kartlara sahip olmayanlar aforoz edilmiş olmaya hapsolurlar. Bu sebeple mülksüzler tek bir mekânda bir araya gelerek bir topluluk oluşturur. Mekâna ilişkin kavramlar Bourdieu ile düşünüldüğünde veya tam tersi; belli sermayelerin dağılışı, konumları, birbiriyle olan ilişkileri toplumsal mekânın üretilme biçimini ortaya koyar. Öyleyse sermaye ve habitusların üretilme biçimleri, sembolik durumu politika düzeyinde yeniden ele alınarak müşterek, açık uçlu ve gevşek mekânlar üretilebilir. Toplumsal işleyiş hali hazırda bugün neyi yapıyorsa onu aynı şekilde yapmaya devam etmesi ile mümkün olur. O halde yapma biçiminin değiştirilmesi gerekir. Bu yapıldığı takdirde Babil'in kulelerini devirip, dili ve düşünceyi tekçi mantığa hapsetmek isteyen tasarımı kırmaya bir adım daha yaklaşmış olunur. Hep beraber tornasından geçtiğimiz toplumun dışlıları aklımızı öylesine çarpıtır ki özgürlüğün kendisi köleliğin içinde kaybolur, onun suretine bürünür gider (Springer, 2018: s.25-26). Bu iğrenç yarattığı kendi etimizle, habitusumuzla ve diğer sermayelerimiz ile besliyoruz. İnşa edilen ve ettiğimiz habitus ve sosyal sermaye ile gençlerin savaş meydanlarında yenilip yutulmasına, yaşça büyük olanların bilge koltuğuna oturtulmasına, dengesizlerin komutan, ruhban ve kral edilip tepemize çıkarılmasına razı oluyoruz (Springer, 2018: s.36). Son olarak mutlak, kutsal, tarihsel, çelişkili gibi mekân kavramları Bourdieu'nun sermaye ve habitus kavramlarının mekân yoluyla nasıl inşa edildiğinin tarihsel diyalektiğini ortaya koyar. Mekân üçlüsü olarak bilinen algılanan, tasarlanan ve yaşanan mekân ise bu günün sermaye ve habitusunun nasıl inşa edildiğini ortaya koyar. Müşterek, gevşek, açık uçlu ve

gözenekli mekân ise politik ve devrimci bir konumlanışla sermayelere yön verme, habitusta kırılmalar yaşatarak bir oluşa kapı açmaya karşılık gelir.

Çalışmanın başlığında neden mekân değil de coğrafyanın yer aldığını ilk sayfadaki dip nottan çıkararak burada açmak gerekir. Coğrafya disiplini ilgilendikleri konular bakımından Bourdieu perspektifi ile ilişkisel-düşünümsel sosyal bilimlere pratik edebilirler. Aynı zamanda çok da ilgilenmedikleri fakat disiplinin dönüşümü için ilgilenmesi gereken disiplin içindeki iktidar yapılarının çözülmesinin ve anlaşılmasının yolu Bourdieu'dan geçebilir. Burada coğrafya bir alan olarak düşünüldüğünde bazı sorular sormak elzemdir. Coğrafya alanı insan kaynağını kendi bünyesine katarken nasıl bir yol izler? Yapısal durumlardan şikâyet edilmesine rağmen bu yapı hangi araçlarla nasıl kontrol edilir ve yeniden kurulur? Coğrafya alanının içine yeni giren birisi hangi mekanizmalarla nasıl sindirilir ve sembolik iktidara maruz kalır? Eril tahakküm bu süreçlerde nasıl işler? Disiplin içinden inşa edilen habitus nasıl üretilir? Habitusun içindeki *doxa* yeni üyelere nasıl dayatılır? Disiplin neden ve nasıl dekanlık, rektörlük gibi makamlara talip olması bakımından en parlak dönemini yaşamaktadır? Bu ilişkiyi mümkün kılan pratikler nelerdir? Disiplinin iki kültürlü yapısının birbiriyle ilişkisinin tahakküm yapıları nasıl mümkün olur? Taşra-merkez, sınıf ilişkileri, sembolik sermaye, dil kullanımı, yerel ağız, makul, madun ilişkileri nasıl işler? Disiplinin gizli ve kamusal senaryoları nelerdir? Sosyal sermaye tahakküm aracına veya nepotizme nasıl dönüşür? Kurulan jüriler, hakemlikler, editörlükler, derneklerinin, merkezlerinin yapısı, işleyişi nasıl inşa edilir? Disiplin nasıl bir kültürel sermaye talep eder, hangi kitap, neden okutulur? Tüm bu sorulara verilecek cevaplar Bourdieu ile mümkün olabileceği gibi verilen cevaba karşılık ortaya çıkacak tepkinin kendisi de yeniden ele alınması gereken bir araştırma konusudur.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir. <i>The authors declared no conflict of interest</i>
Finansal Destek / funding conditions	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. <i>The authors declared that this study has received no financial support</i>
Yazar Katkıları/Author Contributions	Yazarlar/Authors
Çalışmanın içeriği ve tasarımı/Conception/Design of Study	M. Öztürk - E. M. Özgür
Metodoloji/Methodology	M. Öztürk - E. M. Özgür
Veri toplama-oluşturma-iyileştirme/Data Curation	M. Öztürk - E. M. Özgür
Analiz/Analysis and interpretation of data	M. Öztürk - E. M. Özgür
Görselleştirme/ Visualization	M. Öztürk - E. M. Özgür
Yazı taslağı/Writing - Original Draft	M. Öztürk - E. M. Özgür
Yazma - İnceleme ve Düzenleme/Writing - Review & Editing	M. Öztürk - E. M. Özgür
Proje yönetimi/Project administration	M. Öztürk - E. M. Özgür

REFERANSLAR

- Alpman, P. S. (2016). *Esmer Yakalılar: Kent-Sınıf-Kimlik ve Kürt Emeği*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Althusser, L. (2003). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Artun, A. (2017). *Mümkün Olmayan Müze: Müzeler Ne Gösteriyor?* İstanbul: İletişim Yayınları.
- Barker, J. D. (2013). Negative Cultural Capital and Homeless Young. *Youth Studies*, 16:3, 358-374, DOI: 10.1080/13676261.2012.718434
- Bauman, Z. (2015). *Sosyolojik Düşünmek*. Ankara: Ayrıntı Yayınları
- Bauman, Z. (2017). *Kimlik*. Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Bilgili, M. (2017). Coğrafyanın Bilimsel Kimliğine Postyapısalcı Bir Yaklaşım. *Marmara Coğrafya Dergisi*, (35), 101-109.
- Bilgili, M. (2020). Coğrafyada Mekân Felsefesi Üzerine Yaklaşımlar. *International Journal of Geography and Geography Education*, (41), 88-102.
- Boer, R.(2015). *Marxist Criticism of the Hebrew Bible*. Bloomsbury Publishing.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (2021). *Düşünümsel Sosyolojiye Davet*. İstanbul: İletişim yayınları.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice* (No. 16). Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (2014). *Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2015). *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*. İstanbul: Hil Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2018). *Bilimin toplumsal Kullanımları: Bilimsel Alanın Klinik Bir Sosyolojisi İçin*. Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2018). Social Space and the Genesis of Appropriated Physical Space. *International Journal of Urban and Regional Research*, 42(1), 106-114.
- Bourdieu, P. (2019). *Sosyoloji Meseleleri*. Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2020). *Seçilmiş Metinler*. Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2022). Mekân Etkisi. *Dünyanın Sefaleti*. Ankara: Heretik Yayıncılık
- Castells, M. (1976). *The Urban Question: A Marxist Approach*. Edward Arnold.
- Connolly, P., Kelly, B., & Smith, A. (2009). Ethnic Habitus and Young Children: A Case Study of Northern Ireland. *European Early Childhood Education Research Journal*, 17(2), 217-232.
- De Certeau, M. (2008). *Gündelik Hayatın Keşfi I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*. Ankara: Dost Kitabevi.
- De Certeau, M. D., Giard, L., & Mayol, P. (2015). *Gündelik Hayatın Keşfi II Konut, Mutfak İşleri*. Ankara: Dost Kitapevi.
- Featherstone, M. (2013). *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (1993). Of other spaces: Utopias and Heterotopias', *Architecture Culture 1943-1968: A Documentary Anthology*, J. Joan Ockman and Edward Eigen (New York: Columbia University, 1993), 420-6.
- Foucault, M. (2017). *Hapishanenin Doğuşu*. Ankara: İmge Yayınevi.

- Franck, K. A., & Stevens, Q. (2007). Tying down loose space. in *Loose space: Possibility and diversity in urban life*, 1-33. Routledge.
- Ghulyan, H. (2017). *Mekânın Üretimi Kuramı ve Türkiye’de Kentsel Mekânın Üretimi: Ankara Örneği*. Center for Open Science.
- Hardt, M. & Negri, A. (2011). *Ortak Zenginlik*. Ankara: Ayrıntı Yayınları.
- Harvey, D. (2015a). *Umut Mekânları*. İstanbul: Metis Yayınları
- Harvey, D. (2015b). *Sermayenin Mekânları: Eleştirel Bir Coğrafyaya Doğru*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Harvey, D. (2015c). *Sermayenin Sınırları*. İstanbul: Yazılama Yayınevi
- Harvey, D. (2015d). *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Harvey, D. (2016). *Kent Deneyimi*. İstanbul: Sel Yayıncılık
- Kaya, İ. (2014). Coğrafi Düşüncede Mekân Tartışmaları. *Posseible, Düşünce Dergisi*, 4, 1-13.
- Kaya, İ. (2015). Kültürel Dönüş ve Yeni Kültürel Coğrafya. *İçinde: Coğrafyacılar Derneği Uluslararası Kongresi Bildiriler Kitabı*, 21, 23.
- Kaygalak, İ. (2011). Postmodern eleştirilerin coğrafi düşünce ve yeni mekân kavrayışları üzerine yansımaları. *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 9(1), 1-10.
- Lefebvre, H. (1996). *Writings on Cities*. Blackwell.
- Lefebvre, H. (2011). *Kentsel Devrim*. İstanbul: Sel Yayıncılık
- Lefebvre, H. (2014). *Mekânın Üretimi*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2015). *Şehir Hakkı*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lofland, L. (1998). *The Public Realm: Exploring the City’s Quintessential Social Territory*, New York: Aldine de Gruyter.
- Orwell, G. (2014). *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört (1984)*. İstanbul: Can Yayınları.
- Otero, G.; Volker, B. & Rozer, J. (2021). Space and Social Capital: Social Contacts in a Segregated City. *Urban Geography*, DOI: 10.1080/02723638.2021.1950982
- Öksüz, M. (2020). Coğrafyanın Çorabı ve Pabucu: Bir Coğrafya Sözleşmesi Olarak Renk Körlüğü. *Birikim Dergisi*, 378(89-106).
- Özgen, N. (2010). Bilim Olarak Coğrafya ve Evrimsel Paradigmaları. *Ege Coğrafya Dergisi*, 19(2), 1-26.
- Özgür, E. M. (2021). Türk Beşerî Coğrafyasında İhmal Edilmiş Bir Paradigma: Hümanist Coğrafya. *Ege Coğrafya Dergisi*, 30(1), 205-224.
- Sennett, R. (1971). *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*. Penguin.
- Sennett, R. (2014). *Yabancı: Sürgün Üzerine İki Deneme*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Shelby, T. (2021). İdeoloji İrkçılık ve Eleştirel Sosyal Teori. *Cogito*, 101.
- Soja, E. (1980). “The Socio-Spatial Dialectic. *Annals of the Association of American Geographers*, 70(2), 207–225.
- Soja, E. W. (2015). *Postmodern Coğrafyalar. Eleştirel Toplumsal Teoride Mekânın Yeniden İleri Sürülmesi*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Springer, S. (2018). *Coğrafyanın Anarşist Kökleri: Mekânsal Özgürleşmeye Doğru*. Sümer Yayıncılık.
- Stavrides, S. (2007). Heterotopias and the experience of porous urban space. İn *Loose space: Possibility and Diversity in Urban Life*, 174-192. Routledge.
- Stavrides, S. (2016). *Kentsel Heterotopya*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Stavrides, S. (2018). *Müşterek Mekân: Müşterekler Olarak Şehir*. İstanbul: Sel Yayıncılık
- Stevens, Q. (2006). Open-Ended Space: Urban Streets in Different Cultural Contexts. İn *Loose Space* (pp. 54-72). Routledge.
- Urry, J. (2009). *Turist Bakışı*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

- Uysal, A. & Güngör, ř. (2016). Postyapısalcı ve İlişkisel Coğrafyalarda Bir Tarz Olarak Temsil Ötesi Teori (Ler). *Coğrafya Dergisi*, (33), 83-93.
- Wacquant, L. (2012). *Ruh ve Beden: Acemi Bir Boksörün Defteri*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Wacquant, L. (2014). Simgesel iktidar ve grup oluşumu: Pierre Bourdieu'nün sınıfı yeniden çerçevelemesi üzerine. *Cogito: Yapı Kredi Yayınları-Üç Aylık Düşünce Dergisi*, (76), 204-230.
- Wacquant, L. (2019). Kenti Bourdieu'yle Düşünmek: İlişkisi, İlkeleri ve Uygulamaları. *İdealKent*, 10(26), 146-175. DOI: 10.31198/İdealKent.562679
- Wacquant, L. J. (2011). *Kent Paryaları: İleri Marjinalliğin Karşılaştırılmalı Sosyolojisi*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Weber, M. (2018). *şehir: Modern Kentin Oluşumu*. İstanbul: Yarı Yayınları.
- Willis, P. (2020). *İşçiliği Öğrenmek: Sınıf İşçilik ve Eğitim: İşçi Çocukları Nasıl İşçi Oluyor?* Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Yurdadön Aslan, P., & Yavan, N. (2019). Edward Said'in "Mekânsal Dönüş" e Katkısı. *Posseible Düşünme Dergisi*, 14, 114-135.
- Yücedağ, İ. (2016). "Habitus" tan "Mutatlaştırma" ya Toplumsalın İnşası. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (37), 111-133.

