

BOURDIEU’NÜN SOSYAL ÇALIŞMAYLA İLİŞKİSİ: ENGELLER VE İHMAL EDİLENLERE DAİR BİR TEFEKKÜR¹

[The Relevance of Bourdieu for Social Work: A Reflection on Obstacles and Omissions]

Paul Michael GARRETT

Çeviri: M. Taha TUNÇ, Gaziantep
mtahatunc@gantep.edu.tr

ÖZET

Makale, sosyal çalışmanın Pierre Bourdieu’ye yönelik görünüşte yeni ilgisini memnuniyetle karşılıyor. Gelgelelim, Bourdieu’nün devasa katkısına özgü sorunların farkına varmak elzemdir. *Bulgular*: Öncelikle Bourdieu sıklıkla temel argümanlarını kavramayı zorlaştıran güçlüklerle okurunun karşısına çıkabilir. Başlıca engeller arasında şunlar bulunur: Bourdieu’nün düzyazı üslubu; “ürün”ünün hacimli olması ve ilgili sıkıntılar; birçok okurun (belki de özellikle Fransız entelektüel alanının ve buna yakın kültürel çevrenin dışında kalan

¹ Çevirenin Notu (Ç.N.): Makalenin müellifine tercüme ve yayımlanma sürecinde verdiği izin ve destek için çok teşekkür ederim. İng. *social work*, Fr. *travail social* terimi Türkçede şimdiye kadar iki şekilde karşılanmıştır: “sosyal çalışma” ve “sosyal hizmet”. Burada “sosyal çalışma” kullanımını sürdürerek, meslek olarak “sosyal çalışma” ile mesleğin sağladığı “sosyal hizmet”in (İng. *social service*, Fr. *service social*) karışmayacağını umuyoruz. Ayrıca Bourdieu terminolojisinde güvenilir çevirileri titizlikle kullanmaya çalıştık, gerektiğinde Fransızca-İngilizce (ve varsa Türkçelerini) karşılaştırarak mevcut çevirilerde kimi değişiklikler yaptık ve kullandıklarımızı köşeli parantez içine alarak gösterdik. Türkçesi olan kitapların/makalelerin künyelerini sadece kaynakçada verdik. Son olarak, yazarın kimi yerlerde alıntı yaparken hata yaptığını (sayfa numarası vb.) fark ettik, bunları asıllarına uygun şekilde düzelttik.

okurun) Bourdieu'nün eserinde ima etmekle yetindiği başlıca bağlamsal unsurları fark etme noktasında başarısız olabilmeleri; Bourdieu'ye sıklıkla atfedilen yanıltıcı etiketler (mesela, “Marksist” veya “postmodern” gibi). Zorluğun ikinci tarafı Bourdieu'nün katkısının kuramsal içeriğinin veçheleriyle alakalı. Çokkültürcülük, “ırk” ve etnisite eksenindeki konulara eksik angajmanı, hatta kusurlu katkılarının önemli olduğu ileri sürülür. Üstelik Bourdieu'nün kavram cephaneliği toplumsal aktörlerin, özellikle de işçi sınıfı ve ezilenlerin yavanlaşmış edilgenliğine çok büyük bir vurguda bulunuyor olabilir. Son olarak, devletin işlevine dair fikirleri sorunlu görülebilir. *Uygulamalar*: Sosyal çalışma daha Bourdieucü bir teori ve pratik biçimi geliştirecekse, onun eserinin sağladığı kavrayışı göz önünde bulundurup sunduğu sorunlara değinmesi gerekir.

Anahtar sözcükler: Habitus/sermaye/alan, Marksizm, çokkültürcülük, devlet, işçi sınıfı.

ABSTRACT

The article welcomes social work's seemingly new interest in Pierre Bourdieu. However, it is important to recognize the problems inherent in his mammoth contribution. *Findings*: First, Bourdieu can often present his readers with challenges which make it difficult to grasp his core arguments. Here, major obstacles include: Bourdieu's prose style; the sheer scale of his 'output' and related matters; the fact that most readers (perhaps especially those situated outside the French intellectual field and its associated cultural milieu) might fail to recognize key contextual factors only hinted at in his work; the misleading labels frequently attached to Bourdieu (for example, 'Marxist' or 'postmodernist'). The second area of difficulty relates to aspects of the theoretical content of Bourdieu's contribution. It is argued that his lack of engagement, even flawed contributions, relating to issues pivoting on multiculturalism, 'race' and ethnicity is important. Furthermore, Bourdieu's conceptual apparatus possibly lays too great an emphasis on the dulled passivity of social actors, particularly the working class. Finally, his ideas on the function of the state can be viewed as problematic. *Applications*: If social work is going to evolve a more Bourdieusian form of theory and practice then there is a need to take into account the insights which his work provides and to address the problems which it presents.

Keywords: Habitus/capital/field, Marxism, multiculturalism, the state, working class.

Giriş²

“Felsefeden antropolojiye (sonra da sosyolojiye) yönelen” Pierre Bourdieu, “Güney Fransa’nın ücra bir çiftçi köyünde bir postacının oğlu” olarak dünyaya geldi (Callinicos, 1990a: 288; Noble ve Watkins, 2003: 521). 1955’te askere alındı, önceki yıl başlayan Cezayir bağımsızlık savaşı sırasında zorunlu asker olarak görev yaptığı Cezayir’e gönderildi. Cezayir’de kaldı; bir yandan savaş devam ederken Cezayir Üniversitesi’nde çalışarak kariyerinin devamında sürekli faydalandığı saha araştırmasını yürüttü. Fransa’ya dönmesiyle birlikte Collège de France’da sosyoloji kürsüsünün başına geçerek yüksek öğretim alanında saygın bir konum işgal etmeye devam etti; 40’tan fazla kitap, 400’ün üzerinde makale yazdı (Grenfell, 2004; Lane, 2000). Fowler’a göre (2003: 486) Bourdieu’nün “magnum opus”u, ilk kez 1979’da, Lyotard’ın son derece etkili kitabı *Postmodern Durum*’un Fransa’da çıktığı yıl yayımlanan *Ayrım*’dır (Bourdieu, 2004 [2015]). Bourdieu’nün, yirmiden fazla sosyoloğun işbirliğiyle oluşmuş *Dünyanın Sefaleti* (Bourdieu vd., 2002 [2015]) adlı kitabı Fransa’da son zamanlarda sosyal bilim kitapları arasında emsalsiz bir etkisi olmuş, üç ayda yüz binin üzerinde satmış, aylarca “çok satanlar” listesinin zirvesinde yer almıştır. Aynı zamanda siyasi çevrelerde ve popüler dergilerde geniş ölçüde tartışılmış, hatta sahneye uyarlanmaya kadar gitmiştir (bkz. Wacquant, 1998).

Fransa dışında, özellikle de sosyal çalışma açısından Bourdieu’nün kuramlaştırması ve başlıca güncel siyasi konularla olan eleştirel angajmanı ihmal edilmiştir; örneğin Dominelli’nin (1997) *Sociology for Social Work* [Sosyal Hizmet İçin Sosyoloji] adlı kitabı, dizin kısmında bile Bourdieu’ye yer bulmayı başaramamıştır. Buna rağmen, biraz da çelişkili olarak Bourdieu, sosyal çalışmaya olan ilgisini açığa vurmuş, neoliberalizmin etkisiyle yüz yüze gelmiş sosyal çalışmacıların durumunu anlama girişiminde bulunmuştur (özellikle bkz. Bourdieu vd., 2002: 181-255 [2015: 307-418]). Sosyal çalışmanın gidişatı konusundaki bu ilgi üst düzey sosyal teorisyenler arasında ender görülür; Bourdieu’nünkinden çok farklı bir kuramsal yönelime sahip bir sosyolog Bauman (2000) benzer bir ilgi görmüştür sadece.

² *Journal of Social Work* yazı işleri sorumlusu Steven Shardlow ve isimsiz hakemler bu makalenin düzeltilmesi için faydalı önerilerde bulundular.

Houston (2002) önemli bir tartışmada, Bourdieu'nün sosyal çalışmayla ilgisini bulmaya yönelik adım atmıştı (ayrıca bkz. Emond 2003: 326-7; Garrett, 2004, 2007a, 2007b, 2007c, 2007d). Yine de bu makalenin esas argümanı –Bourdieu'nün sosyal çalışma için önemini ve meslek ilişkisini büsbütün kabul etmekle beraber–, Bourdieu'nün kuramsal noksanları veya kısıtlarının farkına varmanın da önemli olduğudur; bunların bazılarını ileride irdedeleyeceğiz. Öncelikle, genelde Bourdieu, okurlarının karşısına esas argümanını yakalamayı güçleştiren zorluklar çıkarır. Başlıca engeller arasında şunlar bulunur: Bourdieu'nün yazım üslubu; “ürün”ünün hacimli olması ve ilgili sıkıntılar; birçok okurun (belki de özellikle Fransız entelektüel alanının ve buna yakın kültürel çevrenin dışında kalan okurun) Bourdieu'nün eserinde ima etmekle yetindiği başlıca bağlamsal unsurları fark etme noktasında başarısız olabilmeleri; Bourdieu'ye sıklıkla atfedilen yanıltıcı etiketler (mesela, “Marksist” veya “postmodern” gibi). Zorluğun ikinci tarafı Bourdieu'nün katkısının kuramsal içeriğinin veçheleriyle alakalı. Çokkültürcülük, “ırk” ve etnisite eksenindeki konulara çok fazla angaje olmaması, hatta bunlara yönelik kusurlu katkıları önemini koruyacaktır. Ayrıca Bourdieu'nün “kavram cephaneliği” (Wacquant, 1998: 220) toplumsal aktörlerin, özellikle de işçi sınıfı ve ezilenlerin yavanlaşmış edilgenliğine çok büyük bir vurguda bulunuyor olabilir. Son olarak, devletin işlevine dair fikirlerinin sorunlu olduğuna dair bir değerlendirme yapılabilir.

Bu engelleri ve ihmal edilenleri tartışmaya açmadan evvel, Bourdieu'nün “habitus”, “alan(lar)” ve “sermaye” gibi başlıca kuramsal “araçlarını” kısaca özetlemek gerekir yine de.

Bourdieu'nün Kavram Teçhizatı

“Vücutta tecessüm etmiş yani ferdileşmiş sosyal olarak” habitus, sosyal teoride hâkim eğilim olan bireyle toplum arasındaki karşıtlığı “aşmak” anlamına geliyordu (Bourdieu: 31 [2016: 68-69]; ayrıca bkz. Postone vd., 2003). Habitus, ““özne'nin *tam da merkezinde* şartların tazyiki ve sosyal belirlenmişlikleri”dir (Bourdieu, 1994: 15 [2016: 49] vurgular benim). Bourdieu'ye göre kişinin “tüm beşeri varlığı”dır (Bourdieu vd. içinde, 1994 [2015: 816]; ayrıca bkz. Bourdieu, 1994 [2016], 2002b, 2003). Habitusun tam tarifi 1977'de yayımlanan *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak*'ta (Bourdieu, 2003 [2019]) bulunabilir. Kitap Cezayir'deki saha çalışmasından faydalanır; –Lemert'in (2000: 101) “bütün sosyoloji literatüründe en güzel şekilde bir araya gelmiş paragraflardan biri” olarak tarif ettiği– bu kitapta Bourdieu, habitusu

“sağlam, dönüştürülebilir *yatkınlıklar*, yapılaştıran yapılar olarak işlemeye doğası gereği meyilli yapılandırılmış yapılar” olarak saptar. Şöyle devam eder: “[ki bunlar] bir şekilde kurallara itaat etmenin veya bir kılavuzun organize eden hareketlerinin sonucu olmayıp hep birlikte organize olmuş, nesnel açıdan ‘düzenli’ [*regulated*] ve ‘nizami’ [*regular*] olabilen pratiklerin ve temsillerin oluşma ve yapılaşmasının ilkeleridir” (Bourdieu, 2003: 72). Dahası, habitusun ürettiği pratikler, “ürünü oldukları ve geçmişteki durumların belirlediği nesnel yapıları yeniden üretmeye daima yatkındırlar” (Bourdieu, 2003: 72).

Bourdieu (2003: 214), “*yatkınlık* kelimesinin (yatkınlıklar sistemi olarak tanımlanan ... aynı zamanda bir *varlık biçimi*, bir *alışlagelmiş durum* (özellikle de beden durumu) ve bilhassa *doğal yatkınlık*, *eğilim*, *temayül* veya *tarafgirlik* tayin eden habitus kavramının kapsamını ifade etmek bakımından bilhassa uygun olduğunu” (vurgular yazarın, ayrıca bkz. Bourdieu, 2002b: 27-8) iddia eder. Demek ki habitusun “geçmiş deneyimleri bütünleştiren, her an *algılar*, *takdirler* ve *eylemler* matrisi olarak işleyen kalıcı, dönüştürülebilir yatkınlıklar sistemi olarak anlaşılması” (Bourdieu, 2003: 82-3, vurgular yazarın) mümkün.

Hougaard’a göre (2002: 225) habitus,

yetkin bir toplumsal fail gibi davranmaya nasıl “devam edildiği”nin zımni bilgisini verir. Yaşam deneyiminden elde edilen bir çeşit yatkınlıktır bu. Bu bakımdan habitus hem gerçekliğin içselleş(tiril)mesi hem de geçmiş deneyimler aracılığıyla oluşturulan kendiliğin pratik ânında dışsallaş(tırıl)masıdır. Toplumsal pratikte habitusun kullanımı aracılığıyla, geçmiş, çünkü deneyimin parçası olarak geleceğe uzanır. ... Nitekim toplumsal yaşamın düzenliliğini bir bütün olarak yeniden üretme becerisi, aktörlerin geçmişte algıladıkları düzenliliğin yansımasıdır.

Daha kısa ve öz şekilde, habitus “somutlaşmış tarih, ikinci bir doğa olarak içselleş(tiril)ip tarih olarak unutulmuş ... bütün bir geçmişin işleyen mevcudiyetidir” (Bourdieu’den akt. Butler, 1999: 126-27).³ Sosyal çalışma açısından da yankı yaratan yorumlara gelecek olursak, Brubaker’e (2003: 213, vurgular yazarın) göre “ortaya çıkan sorunların türünü, kullanılan (kavramsal, metodolojik, istatistiksel) araçların türünü belirleyen habitustur; en önemlisi de

³ Alıntının sayfa numarası “26-27” olarak verilmiş, fakat metnin belirtilen baskısında “126-27” şeklinde yer almaktadır. (Ç.N.)

habitus, sorunların ortaya çıkma, açıklamaların belirme ve oluşma, araçların ise kullanılma *biçim*'ini (*manner*) belirler.”

Habitusla Bourdieu'nün “alanlar” dediği şey arasındaki ilişki de ayrıca elzemdir. Bourdieu'ye göre insanlar “bir mevkide yer alırlar... ve yer kaplarlar. Bir failin ya da eşyanın *fiziki uzam*'da yerleştiği ... *mevki* tam da *toplumsal uzam* olarak tanımlanabilir” (Bourdieu vd. içinde Bourdieu, 2002: 123 [2015: 224, birkaç değişiklik], vurgular yazarın). Halbuki bireyler aynı zamanda “*toplumsal uzam*'da (ya da daha doğrusu alanlarda) ve toplumsal alanla ilişki içinde kururlar” (Bourdieu vd. içinde Bourdieu, 2002: 124 [2015: 224], vurgular yazarın). Öyleyse her toplumsal alan “coğrafi uzam kadar gerçek bir *ilişkiler uzamı*'dır” (Bourdieu, 1991: 232, vurgular yazarın). Üstelik her bir toplumsal saha “zorunlu olarak, kendi içinde geçerli bir tarzda ifade edilebilen veya kavranılabilen şeylere ilişkin dile getirilmemiş bir kurallar bütünü tarafından inşa edilir” (Eagleton, 1991: 157 [1996: 222]). Meselenin bu veçhesi, sosyal çalışma gibi belli bir toplumsal alanda yer edinmiş olanlar açısından önemlidir, zira burada “... her söylem doğru *biçimler*'ini veya safsata olarak görülen riskin dışlanmasını gözlemlemelidir (entelektüel alan durumunda, dışlanmış söylemler *enayi* veya *alık* diye dökülmeye meyleder)” (Moi, 1991: 1022, vurgular yazarın).

Bourdieu'nün saptadığı gibi, “farklı sermaye biçimleri biriktirmek için edilen rekabet olarak nitelendirdiğimiz şeyi birçok alan[da] gözlemleyebiliriz” (Bourdieu ve Eagleton içinde Bourdieu, 1994: 271). Wacquant (1998: 221) “insanların edindiği yatkınlıklar sisteminin, toplumda işgal ettikleri konum(lar)a, sermayeden aldıkları paya göre değişmesi” üzerinde durur. Burada önemli olan, yalnızca söz konusu kaynakları harekete geçirebilen insanların alanı tarif eden mücadelelerde yer alabilmesidir. Bu yüzdendir ki failin alanda işgal ettiği konum, “erişimi olduğu sermayenin hacmi ve türü tarafından belirlenir” (Peillon, 1998: 216). Kaldı ki, “söyleme hakkı, yani *meşruiyet*, alanın sermayenin güçlü sahipleri olarak kabul ettiği faillere yönelik yatırımdır” (Moi, 1991: 1022, vurgular yazarın).

Bourdieu (1991: 230) tartışmayı daha da ileri götürür:

[Farklı] sermaye türleri, kart oyunundaki kozlar gibi verili bir alanda (aslında her alan veya alt-alan, o alanda güç veya pay olarak mevcut, belirli bir türde sermayeye tekabül eder) kârdaki değişiklikleri tanımlayan güçlerdir. Örneğin, ... kültürel sermaye hacmi,

kültürel sermayenin etkili, dolayısıyla toplumsal uzamda konumu belirlemeye yardımcı olduğu her oyunda kârın değişimlerini tayin eder.

(Ayrıca bkz. Bourdieu, 2004: 114 [2017: 177]). Bu bağlamda üç temel sermaye biçimi tanımlıyor. İlki, maddi ve finansal varlığa, menkul kıymetler mülkiyetine vb. işaret eden ekonomik sermayedir. Kültürel sermaye, “kıt simgesel mamul, beceriler ve unvan” olarak görülebilir (Wacquant, 1998: 221): mesela yüksek öğrenim alanlarındaki imtiyaza dayalı ayrımdır. Bourdieu, bununla da kalmayıp “Batı’nın savaş sonrası müreffeh toplumları(nda) ‘kültürel sermaye’nin –eğitimle ilgili yeterlilik belgeleri ve burjuva kültürüne aşinalık– yaşamdaki değişimlerin başlıca belirleyicisi haline geldiğini, bireysel yetenek ve akademik meritokrasi örtüsü altında eğitimin eşitsiz bölüşümünün toplumsal hiyerarşiyi muhafaza etmeye yardımcı olduğunu” iyi gördü (Wacquant, 1998: 216).

Belki de bilhassa sosyal çalışmayla –daha da özelde, mesleğin sosyal etkileşimlere odaklı gününbirlik sosyal çalışma faaliyeti boyutuyla– ilgili olan, Bourdieu’nün bedene yaptığı vurgudur. Kurnazca ama son derece önemli saptaması, kültürel sermaye biçimlerinin “beden hareketleri, telaffuz biçimini (örneğin aksan)” kapsamasıdır (Bourdieu vd. içinde Bourdieu, 2002: 128⁴ [2015: 231]). Bu da demek oluyor ki, beden “kültürel sermayenin aracıdır” ve orta sınıf açısından “... uzun eğitim süreci, belirli bir beden hareketini” ve yatkınlığı tescil eder (Gunn, 2005: 60). Haliyle bu, orta sınıf insanların, mesela çocuk koruma vaka konferanslarındaki hal ve hareketlerine yansımış olabilir. Tam da bu noktada, –ister meslek elemanı olsun, ister ebeveyn– orta sınıf katılımcıların, epey gergin toplumsal bağlama rağmen kendinden emin, kendine güvenen ve işçi sınıfı katılımcılarda olması beklenmeyen bir rahatlık sergilemesi mümkündür. Daha da açacak olursak, ampirik araştırma da bu bağlamda “kültürel sermaye”nin nasıl teşhir edildiğini ve evlat edinen müstakbel ailenin “ebeveynlik kapasitesi”nin sosyal çalışmacıların ve ilgili meslek elemanlarının ilgi odağı olduğu durumlara nasıl uygulandığını ortaya çıkarmanın yollarını arayabilirdi. Britanya’da “çocuk koruma” ve “aile desteği” alanında hükümetin geliştirdiği değerlendirme planlarında, soru çizelgeleri ve ölçeklerinde tescil edilmiş ailelerin “kültürel sermaye” stokuyla zihni meşgul etmeyi sürdürmek mümkün: nitekim, bakımlı bahçeler, memleket şenlikleri ve terbiyeli

⁴ Makalenin orijinalinde sayfa numarası “28” olarak verilmiş, ama doğrusu “128” şeklinde. (Ç.N.)

davranışlar gibi çeşitli orta sınıf imtiyazlarından söz edilebilir (bkz. Sağlık Dairesi, 1998; Sağlık Dairesi vd., 2000; Garrett, 2004).⁵

Üçüncü sermaye biçimi olan sosyal sermaye, “belirli bir gruba [veya ağa] üyelik dolayısıyla edinilen üstünlüğün arttırdığı” kaynaklar ve irtibatlar olarak anlaşılabilir (Wacquant, 1998: 221). Diğerlerinin arasında Nowotny de Bourdieu’nün kavramsal çerçevesinden faydalanarak, sosyal sermayenin bir çeşidi olarak görülen ama kamusal alandan ziyade özel alan özellikleri taşıyan “duygusal sermaye” kavramını geliştirmeye gayret etmiştir (bkz. Reay, 2000, 2004). Daha sonra yine kendisinden bahsedeceğimiz Parker (2008), “sömürgeci gücün birikmiş tarihsel avantajını ifade eden emperyal sermaye”nin öneminden bahsetmişti.

Simgesel sermaye, bu biçimlerden *herhangi biri* olabilmesi dolayısıyla diğer üç sermaye biçiminden [ekonomik, kültürel ve sosyal] farklı görüldüğünde en iyi şekilde kavranır. Bourdieu’nün ifadesiyle (1991: 230) “... yaygın olarak prestij, itibar, ün vb. diye adlandırılan simgesel sermaye, bu üç sermaye türünün meşru algılanıp kabul edildiği zaman varsaydığı biçimdir”. “Sağduyunun ürünü için, veya daha iyi ifadeyle, sosyal dünyanın meşru tasavvurunun resmi –örneğin, aleni ve kamuya açık– külfeti olarak adlandırılan meşru olanın tekeli için verilen simgesel mücadele[de] faillerin oyuna soktuğu,” simgesel sermayedir (Bourdieu, 1991: 239). Britanya’da 1990’ların son yıllarında “çocukları gözetme” (LAC) materyalleri projesi ve insanların buna teşvik edilmesi, ancak birçoğu LAC ile içli dışlı akademisyenlerin (yönetim ve eğitim alanlarına *gömülü*) konumları ve simgesel sermayeleri göz önünde bulundurulursa hakkıyla anlaşılabilir (bkz. Garrett, 2003: 3. Bölüm).⁶ Zaten, bununla bağlantılı olarak, sosyal çalışmada ve ilgili alanlarda formüleleştirilen, bölüştürülen ve tutarsız şekilde mevzilenmiş materyaller evrilirken, görüş ve düşünceleri büyük ölçekte es geçilmiş “uygun” sermaye biçiminden (“gözetilen” çocuklar, birçok “dezavantajlı” aile, hatta sosyal çalışmacılar) yoksun olanların “diskalifiye oluşu” söz konusudur.

⁵ Biraz da müdahaleci bir biçimde Thompson (2001: 1) “İrlandalılık” kullanımının şimdilerde belli bir “mühür” olduğunu ve kültürel sermaye biçimi olarak algılanabileceğini ileri sürmüştü. Garrett’in çalışması (2004) Britanya’da sosyal çalışma söyleminde bunun uzak olduğu hissini verebilir (bkz. Maddox, 1996; Walter, 2000). Kendisi Bourdieu’nün kavramsal çerçevesini kullanmasa da Partick Joyce’un Londra’da yaşayan İrlandalı işçi sınıfı aile içinde geçen kendi çocukluğunun kısa hikâyesi (2001) belirli bir yer ve zamandaki spesifik bir habitusa iyi bir örnek teşkil ediyor.

⁶ Ward ve Rose’un (2002) çalışmasının “Önsöz”ü akademisyenlerin sıklıkla (örneğin burada, “oldukça saygın otoriteler” olarak) nasıl kutsallaştırdığına ve buna nasıl simgesel sermaye havası verildiğine güzel bir örnek teşkil eder. İtibarlı kişi, tabii ki, kendisini unvan ve birtakım yeterliliklerle, önceki kutsama edimleriyle doldurmuş, yargıda bulunan figürdür.

Anlama Önündeki Engeller: Üslup, Ürün, Hedefler, Etiketler

Bourdieu'nün kuramsal teçhizatını kısaca özetledikten sonra onun eseriyle ilişkilendirilebilecek belirli birkaç kavramsal sorun olduğunu kabul etmek önemlidir. Gelgelelim, bu sorunlardan bazılarıyla boğuşmaya başlamadan evvel, Bourdieu'yü idrak ederken “ayağımıza dolanabilecek” engeller silsilesini bir kenara yazmak lazım. Bunlardan ilki, daha şimdiden görünür olmaya başlayan yazım üslubu ile ilişkili. Başlangıçta, Fransızca okuma imkânı olmayanlara göre bu sorunun, eserinin çeviride ortaya çıkan halinden kaynaklandığı düşünülebilir. Çevirmenleri “suçlamak” yine de haksızlık olur, zira ana akım çeviriler başta olmak üzere bunlara yetki veren Bourdieu'dür. Bir ihtimal, ona yöneltilen eleştiriyi yazım üslubunun ötesine uzatacak olursak, örneğin Jenkins (2000: 26), “Bourdieu'nün eserini okumayı oldukça rahatsız edici hale getirebilen [bir] tür aldatıcı derinlik”ten bahseder. Lemert (2000) gibi başka isimler Bourdieu'nün yazım üslubundan daha çok etkilenmeye meyillidir. Gelgelelim, onun en sadık entelektüel iş ortağı ve sıklıkla eşyazarı olan Wacquant (1998: 217) bile, Bourdieu'nün düşüncesinin “ilk bakışta dik başlı olmasa bile ürkütücü” görünsün diye arkadaşının eserlerinin “genelde, anlaşılması zor teknik tabirlerle pusuya yattığını” itiraf etmektedir.

Bourdieu'nün kısa cümleleri ve temel fikirlerini bir kerede sayıp dökmeyi tercih etmeye meyilli olmadığı kesin; verdiği söyleşiler, gazeteci tarzındaki polemik yazıları nispeten anlaşılırdır (örneğin bkz. Bourdieu, 1994 [2016], 2001 [2017]; Owenden, 2000). Bourdieu, her ne kadar bu eleştiriden haberdar olsa da, tıpkı bir başka sosyal teorisyen olan Jameson gibi (2000 [2016: 77-9]) *neden* bu şekilde yazmayı tercih ettiğini açıklama girişiminde bulunmuştur. Bourdieu, “karmaşık olan[ın] ancak karmaşık biçimde söylenebileceğini” (1994: 51 [2016: 95]) ve “açık bir şekilde konuşmanın en iyi yolunun, karmaşık biçimde konuşmaktan geçtiğini” (s. 53 [s. 96]) söyler. Bu ayrıca, saf aşinalıkla ve dolaysız anlama yanılmasıyla bağını koparma arayışı etrafında dönen daha kuşatıcı bir entelektüel projeye ilişkilendirilebilir (Bourdieu, 1996: 2). Söyleşilerinin derlendiği, oldukça anlamlı bir başlığa sahip *Seçilmiş Metinler*'de⁷ bu fikirleri ayrıntıya dökmüştü, şöyle devam ederek:

⁷ Yazar, Bourdieu'nün *Choses Dites*'inin (*Seçilmiş Metinler* olarak Türkçeleştirilen metnin başlığının motamot çevirisi “söylenmiş şeyler”dir) “başka bir deyişle” anlamına gelen İngilizce başlığına, *In Other Words*'e göndermede bulunuyor. (Ç.N.)

Metinlerim, okuyucu çarpıtmasın, basitleştirmesin diye konmuş malumatlarla doludur. Ne yazık ki bu uyarılar gözden kaçır veya söylemi o kadar karmaşık hale sokar ki hızlıca okuyan okurlar ne küçük ne büyük malumatları görürler ... söylemek istediğimin hemen hemen tersini anlarlar.

Her halükârda açık ve basit söylemler geliştirmeye çalışmadığım ve teknik dilin özenini kolayca okunabilir ve kolay bir üslup lehine terk etmekten ibaret olan stratejiyi tehlikeli bulduğum kesindir. Zira ilk olarak sahte anlaşılabilirlik sıklıkla egemen söylemin bir özelliğidir; her şeyin pek doğal olduğunu çünkü böyle iyi olduğunu düşünenlerin söylemidir. ... Hem bilimsel hem de siyasal sebepler dolayısıyla söylemin, problemin icap ettirdiği kadar karmaşık olabileceğini ve olması gerektiğini kabullenmek gerektiği kanaatindeyim. ... Ayrıca, sağduyunun ve anlaşılabilirliğin erdemlerine ... inanmıyorum. (Bourdieu, 1994: 52-3 [2016: 95-6, birkaç değişiklik])

“Sahte anlaşılabilirlik” a şaibe katmak adına belki de sosyal çalışmanın da ortak olması gereken bu sosyolojik istek, bu sebeple Bourdieu’nün eserinin çoğunda saklıdır; ayrıca belki de –bu alıntıdan belli olduğu üzere– sabrı taşıracak ve Bourdieu’nün “teknik söz dağarcığı”na, katakullilerine, kıvrımlarına ve karmaşıklıklarına tamamen özenli kalacak dikkat uzunluğu ve becerisinden yoksun okurları tarafından daha ziyade hor görülecek bir imadan fazlası vardır.

Bourdieu’yle ilgili zorluk barındıran ikinci unsur, yayımlanmış “ürün”ünün kapsamıyla ilgilidir. Hakikaten James Joyce gibi o da okur “bütün hayatını kitaplarımı okumaya” adasın ister (Ellman içinde, 1982: 703). Buna ilaveten, Moi’nin (2000: 91) söylediği gibi, Bourdieu “sosyolojik teoriyi *her şeyin* dışında icra eder. ‘Yüksek’, ‘önemli’ veya ‘önemsiz’ arasındaki imtiyazlı ayrımı kabul etmeyi reddeder.” Konuyla ilgili diğer güçleştiren unsur, ara sıra da olsa Bourdieu’nün kendi eserinin farklı baskılarında malzemeyi düzeltme, hatta tamamen değiştirme eğiliminde olmasıdır. Örneğin, Lane (2000: 91) dikkatleri, “önceden yaptığı hataları etraflica ele aldığı ve diyalektik olarak onların üstesinden geldiği sürekli düzeltme ve özeleştirme süreci olması anlamıyla ‘epistemolojik uyanıklık’ örneği sergileyen Kabiliye çalışmasının sıklıkla düzeltilmesi, üzerinde yeniden çalışılması”na çeker. Sosyolojik ve akademik, hatta etik yöntem olarak bu yaklaşım elbette takdire şayan. Ne var ki, Bourdieu’de kendine “yer arayan” okuyucular açısından zorluk katabileceği söylenebilir. Onu okuyup

muazzam katkısının belirli veçhelerini sıkı sıkıya kavramanın zorlukları, Bourdieu’yle sadece İngilizce çevirisiyle bağ kurabilenler açısından, İngilizce basımlarının gecikmeli yayımlanmasıyla hasır altı edilmiştir. Dahası, Bourdieu’yü İngilizceden okuyanlar, yayıncıların çevrilmiş kitapları genelde “çok Fransız” diyerek kısımları (hatta bütün bölümleri) es geçmeye yönelik gözler önündeki kaprisli tavırları sebebiyle temel eserlerden mahrum kalmakla karşı karşıyadır (bkz. Lane, 2000).

Bourdieu’nün sunduğunu anlamaya yönelik üçüncü engel, birçok okuru açısından onun entelektüel “hedefler”inin gelip geçici, vizyonsuz, genellikle yanıltıcı kalacak olmasıdır. Bourdieu “son derece *dövüşçü* [bir] düşünürdü; üzerini kapattığı herhangi bir nesneye yaklaşımı alışıldık biçimde su yüzüne çıkardı” (Lane, 2000: 4, vurgular benim). Yine de sıklıkla “kendisine ait yaklaşımın karşısında olanların adını anmaz, bunun yerine, Parisli entelektüellerin alanında emek sarf edenlerin kolayca çözümleyecekleri, söz konusu alana dair bilgi sahibi olmayan İngilizce konuşan eleştirmenlerin pek anlamayacağı bir dizi hüsnütabir kullanmayı tercih eder” (Lane, 2000: 4). Şunu söylemek gerekir ki, Bourdieu’nün eserini “kendi kökeninin *ulusal* bağlamına sıkı sıkıya” yerleştirmeye çalışmak lazım (Lane, 2000: 193, vurgular yazarın; ayrıca bkz. Schinkel, 2003). Bu demek değil ki eseri *yalnızca* işbu Fransız bağlamında geçerlidir. Aynı zamanda okurlarının 1950’den 21. yüzyılın başlarına kadar süren zaman dilimindeki Fransız siyasal ve kültürel yaşamıyla ilgili daha ayrıntılı bilgiye sahip olması gerektiğini ima etmek de değildir. Daha ziyade, Bourdieu’nün içinde bulunduğu Fransız entelektüel alanındaki belirli “muharebeler” dolayısıyla meseleyi tekrar tekrar sosyolojik analizin belli başlı sahalarına sürdüğü gerçeğine karşı okurlarının uyanık olması gerektiğini kolaylıkla söyleyebiliriz. Mesela, uzun bir zaman “hedefinde, pratiği belirleyen yapısal kısıtlamaları yeterince kavrayamayan” Sartre bulunmuştur (Fowler, 2003: 475). Başka durumlarda ise “68” kuşağının 20. yüzyılın son çeyreğinde “modernleşen” Fransa’yla barışmış, burada kendilerine rahat mevki bulmuş belli başlı üyeleri hedeftedir. Bourdieu’nün kendisi, fikirlerin spesifik bir ulusal çevreden tamamen farklı “karşılama sahası”na nasıl nakledilebileceği sorusuyla son derece ilgili olması sebebiyle, bu boyut bir başka düzeyde önem taşır (Bourdieu, 1999: 221). Bourdieu’ye göre (s. 221) “uluslararası iletişimde birçok yanlış anlama, metinlerin beraberinde kendi bağlamlarını getirmemeleri gerçeğinin bir sonucudur” (ayrıca bkz. Bourdieu ve Wacquant, 1999). Hakikaten de onun eserindeki sabit frenleme, fikirlerin meydana getirdiği ve (bazı durumlarda) başlattığı

uluslararası devridaim sürecinin olduğu zorlu, ulusal bağlamı sorgulama ihtiyacının olduğuna işarettir. Bu, “uluslararası mübadeleler[de] *laissez-faire*, bırakın da yapsınlar mantığının, en kötü fikirlerin en pahalı fiyata gittiği devridaimi gözettiği” düşünüldüğünde bilhassa önemlidir (Bourdieu, 1999: 220).

Bourdieu’yu anlama noktasında dördüncü engel, Bourdieu’nün kendine atfedilen yanıltıcı “etiketler”e karşı gösterdiği dirence rağmen bazı eleştirmenler ve yorumcuların onunla sırf onu “sık boğaz etmeye” çalışmak ya da “hasır altı etmek” için uğraşmalarıdır. Örneğin, kimileri Bourdieu’yu “postmodern” olarak görmüştür (bkz. Lash, 1999). Biraz kafa karıştırıcı biçimde, Bourdieu (belki hafif dokundurma ile) “bu postmodern dünya”dan bahseder (1999: 220), hatta postmodernizmi birçok kez eleştirdiği olmuştur (Bourdieu, 2001 [2017]; ayrıca bkz. Stabile ve Morooka, 2003). Aslında Bourdieu’nün eseri, Lovell’in dediği gibi, “postmodern istenççi siyasete kavramsal panzehir” salgılar. Kısacası, Lane’in (2000: 161) varmış olduğu Bourdieu’nün “modernist sorunsal”da kaldığı neticesi, eksiksiz bir değerlendirme gibi gözüküyor. Gelgelelim, kısmen de olsa bu yönelimden dolayı Bourdieu’ye Marksist denmiştir. Buna mukabil, Wolfreys (2000) aslında bunların, “Bourdieu’ye Marksist diyerek eserini tasfiye etme maksadıyla eleştirenlerin kullandığı basmakalıp söz”ler olduğunu iddia ediyordu. Marksizmle olan karmaşık ve büyüleyici ilişkisine rağmen Bourdieu yine de Marksist *değildi* (ayrıca bkz. Wacquant, 1998). Bu konu makalenin esas odağı olmasa da kısa bir izahı hak ediyor.

Mesela Bourdieu’nün birçok kişi, belki de özellikle çok alay ettiği sıradan okurlar (ya da daha stratejik anlamda, neoliberal siyasi rakipleri) tarafından neden “bir Marksist” olarak algılandığını ya da yaftalandığını idrak etmek kolay. Bu bağlamda en çarpıcı olan ise, elbette Bourdieu’nün Marksist analizlerle bağdaştırılmış terminolojiye ve sözvarlığına sıklıkla başvurması: misal, “proleter”, “kültür emperyalizmi”, “sınıf güçleri” vb. kullanımlara rahatlıkla başvururdu. Bununla da yetinmeyip kendisini, genellikle Marksistlerin arka çıktığı siyasi davalarla (mesela, neoliberalizme, işten çıkarmalara, tüm kültürel ifade biçimlerinin metalaşmasına kişisel karşı koyuşu vb.) açıkça ilişkilendirdi. İstihdam ve işsizliğe yönelik polemik ve tutkulu saldırıları, Marksizme vefa olmasa bile onunla paylaştığı yönelimi veya dünya görüşünü hissettirir gibidir:

Bireyin özgürlüğünden destek alan bütün bu iktisadi düzenin temeli, işsizliğin, prekaryalaşmanın ve işsiz kalma *korkusunun* ürettiği *yapısal şiddettir*: Bireyci mikro-ekonomi modelinin “ahenkli” işleyişinin ve kişisel çalışma “motivasyonunun” koşulunu son tahlilde kitlesel bir olgu oluşturmaktadır. İşsizler ordusu. Gerçi bu bir ordu da değildir, zira işsizlik tecrit eder, ayrıştırır, bireyselleştirir, hareketsizleştirir ve dayanışmayı parçalar. (Bourdieu, 2001: 98 [2017: 127, birkaç değişiklik], vurgular yazarın)

Bourdieu aynı zamanda, “Marksist kuramın tam merkezindeki tartışmalara müthiş katkılarda” bulunur (Wolfreys, 2000). Bununla da kalmayıp avami Marksizme, (tembel, hatta ölümcül Marksistlere), (maddeden yoksun maddeciler olan) “*armchair Marxist*”lere yönelik saldırılarda bulunurken, üretim ilişkilerini odağa alan eleştirel bir sosyoloji geliştirmeye devam etti (Bourdieu ve Wacquant içinde Bourdieu, 2004: 113 [2014: 99]; ayrıca bkz. Fowler, 2000). Belki de en önemlisi, “Marksist” kelimesinin genelde daha ziyade lakap olarak kullanıldığı bir çağda *Marksizmi ciddiye almış*, onun derin açıklayıcı gücünün farkında olmuştur. Bu yönelimden ötürü ve Marx “sosyal dünyanın tüm kötülüklerinin günah keçisi” sayılmasına rağmen Bourdieu, sosyal çalışmadaki az sayıda yazar gibi, Marx’a atıfta bulunmaya devam edip onun eserini kapitalizmin sürmesine yarayan, giderek yayılan, istismarcı dinamiklerini anlama yolunda kullandı (Bourdieu ve Wacquant içinde Bourdieu, 2004: 126 [2014: 117, birkaç değişiklik]; ayrıca bkz. Ferguson ve Lavallette, 1999; 2004; Garrett, 2006b; Jones, 2001).⁸

⁸ Görüldüğü gibi, Bourdieu Marksist değildir, bu durum çalışmalarına da yansımıştır. Stalinizmi ve “halk” adına sorunsuz bir şekilde konuşma konusunda kendine güvenenleri reddetmesinden de bellidir bu (Bourdieu, 1994: 186 [Metin Türkçe çeviride –2016– yer almıyor]). Hatta bu karşı koyuş onun akademik kariyerine başladığı 1950’lerde, akademik ve entelektüel yaşamda “Stalinist hakimiyet”in varlık gösterdiği dönemde Fransa’da bilhassa belirgindi. Dahası, bu üstünlüğü çağrıştıran “işçi yanlısı gelenek”i entelektüel karşıtı ve kısıtlayıcı buluyordu (Ovenden içinde Bourdieu, 2000). Bourdieu’ye göre Fransız Komünist Partisi (FKP), “Fransa’da Sol cenahta sağırıştırma etkisi yaratmıştır” (Ovenden içinde, 2000). Bununla birlikte son çalışmalarında –bunu kavgacı bir şekilde yapsa bile–, şüphesiz Stalinist olan FKP toplumsal bütünlük hissi, örgütlenme ve işçi sınıfı disiplini (örneğin, 1980’lerde ve 1990’larda sermayenin tahripkâr gücü tarafından kırılıp geçilen coğrafi ve toplumsal uzam olan Paris’in “kırmızı kuşağı”), getirebildiği günlerden dolayı yumuşatılmış bir pişmanlık hissi almanın mümkün olduğu savunulur. Bourdieu (Bourdieu vd. içinde, 2002: 185 [2015: 314]), mesela benzer muhitlerdeki gencin “yatkinlik ve pratiklerinin” açıklanması için eski kızıl mahallelerdeki “örgütleyici mercilerin ya yok olması ya zayıflaması”nı hesaba katmak gerektiğini, çünkü vaktiyle siyasi örgüt ve sendika gruplarının bir nevi “bütün bir yaşamı kucaklayıp ... isyana, ama aynı zamanda tüm varlığa anlam katmayı” garantiye aldığı ileri sürmüştü (Bourdieu vd., 2002: 186 [2015: 314]). Bunun Fransa’da Ekim ve Kasım 2005 olaylarında şüphesiz

Bourdieu, Çokkültürcülük, “İrk” ve Etnisite

Bourdieu’nün esrinin içeriğiyle ilgili sorunları analiz etmeye dönersek, bu, önceden de bahsettiğimiz başlıca kavramsal güçlük çokkültürcülük, “ırk” ve etnisite kavramlarında kötü duruma düşürülen unsurlara yeterince angaje olmamasıyla ilgili. Bourdieu’yu sosyal çalışmanın kendi “kavram cephaneliğine” (Wacquant, 1998: 220) alma arayışları bakımından bu bir soruna işaret eder – bilhassa da şüphesiz, bu önemli kuram ve uygulama alanında çıkar kaybı olduğunu gösteren bazı kanıtların olduğu dönemin Britanya’ında (örneğin bkz. Heron, 2004).

Mesela Birleşik Devletler’in “kültür emperyalizmi”ne yönelik *Le Monde Diplomatique*’te yaptıkları saldırıda Bourdieu ve Wacquant “çokkültürcülük”ün, en basitinden Orwell’ı takiben “tuhaf Yenisöylem” diye adlandırılan şeyin örneği (“küreselleşme”, “esneklik”, “yönetişim”, “görevlendirilebilirlik”, “alt sınıf”, “dışlama”, “yeni ekonomi”, “sıfır tolerans”, “komüniteryanizm” gibi kelimeler) olduğunu ileri sürüyordu (Bourdieu ve Wacquant, 2001: 2). Hatta “Kuzey Amerika ‘çokkültürcülüğü’ ne kavram ne kuram ne de toplumsal veya siyasal akım”dır, sadece “ekran söylemi”dir. İki isim “azınlık”, “etnisite” ve “kimlik” gibi terimleri, “var olmamalarıyla dikkat çeken ‘kapitalizm’, ‘sınıf’, ‘sömürü’, ‘tahakküm’ ve ‘eşitsizlik’ kavramlarından oluşan yeni dünyevi vulgata”nın basit bir yüzü, olmakla eleştirmiştir (Bourdieu ve Wacquant, 2001: 2).⁹ Bununla alakalı olarak, “Kültürel Çalışmalar melez [bir] bilgi alanı[dır]” (Bourdieu ve Wacquant, 1999: 47). Şöyle devam ediyorlar:

ABD’de olduğunun farkında olmadan orada yaşayan insanlar, bu koca uluslararası kültürel ithalat-ihracat işiyle meşguldür; entelektüel alanda tahakküm altına alınmış konumların büyük bir kısmını işgal ederler. Amerikan kültür endüstrisinin caz ve rap gibi ürünlerinin veya alelade gıda ve giyim kuşamın blucin gibi ürünlerinin gençler üzerinde uyguladıkları yarı-evrensel baştan çıkarmanın bir kısmı, bunların madun azınlıklar tarafından üretilip giyilmesine borçludur mesela; demek ki yeni dünya vulgatasının meseleleri hiç şüphesiz, Kültürel Çalışmalar, Azınlık Çalışmaları, Eşcinsel Çalışmaları veya Kadın Çalışmaları gibi marjinal ya da tahrip edici olarak

yankısı olduğuna dair yorum ve görüşler mevcut (Bkz. “Chirac Admits Riots Had ‘Exposed Inequality’”, *Guardian*, 11 Ekim 2005: 24; ayrıca bkz. Smith, 2005; Marlowe, 2005a, Marlowe, 2005b).

⁹ “Vulgata”, 4. yüzyılda Kitabı Mukaddes’in Aziz Jerome ve diğerleri tarafından hazırlanan nüshasına gönderme yapmaktadır.

anlaşılan disiplinlerden uzmanların desteğinden, azınlıkların simgesel etkililiklerinin iyi bir ölçüsünü türetir; Avrupa'nın eski sömürgesi olan ülkelerdeki yazarların gözünde *özgürleşme mesajının cazibesini* üstlenirler. Bu da demektir ki gerçekten de (ister Amerikan ister başka türlü olsun) kültür emperyalizmin kendisini en iyi dayatma biçimi, toplumsal eleştiri silahlarını yönelttikleri ülkenin hakimiyet çıkarlarını desteklediklerine dair şüphe götürmez izlenimi veren ilerici entelektüellerin (veya ırk eşitsizliği durumunda “renk entelektüelleri”) sunduğu biçimdir. (Bourdieu ve Wacquant, 1999: 50-1, vurgular benim)

Özellikle “ırk” eksenindeki konularda “Amerikan geleneğinin son derece karmaşık toplumsal gerçekliğe katı bir siyah-beyaz ikiliği uyguladığı, hatta etnik farklılıklar görüşünün ve etnik farklılıkların bölüşümünün sistemli veya pratik olarak yürürlükteki ilkelerin bambaşka olduğu ülkelerde kendini dayatabildiği” ileri sürüldü (Bourdieu ve Wacquant, 1999: 44). Bu bakımdan iyi şeyler de var tabii: örneğin, bu “ikilik”in yayılmasının, Britanya’daki sosyal çalışma söyleminde olduğu gibi, İrlandalıların kendine has oluşlarının azalmasına hizmet ettiği iddia edilegelmiştir (Garrett, 1998; 2004). Keza, daha ziyade sığ, bazen sadece retorik düzeyde “çeşitlilik” ve “farklılık” meşgalesinin, sosyal sınıftan ve yoksulluktan kaynaklanan zorlukları gizlemeye hizmet ettiği de söylenebilir (Garrett, 2002). Her şeye karşın, etnisite ve çokkültürcülük konusunda endişeler olduğunu öylece ileri sürmek, ahmaklığın daniskasıdır, “ekran söylemi”ne katılarak üçkağıda gelmektir, bütünüyle hedefi ıskalamaktır ama aynı zamanda Bourdieu’nün “ırk” ve “etnisite” meselelerine angajmanı bakımından daha derin sorunları aydınlatmaya başlar (ayrıca bkz. Garrett, 2004: 126-9).

Jenkins (2002: 92) etnisitenin, Bourdieu’nün “Kuzey Afrika’daki erken dönem araştırması haricinde pek üzerinde durmadığı” bir şey olduğunu iddia etmiştir; bu konunun, onun eserlerinde bir “boşluk” olduğunu ileri sürmek mümkün. Ama belki de bu boşluğun Fransız kültürel ve siyasal yaşamda oturtulması lazım. Werbner’in (2000: 150) ileri sürdüğü gibi, “Fransa üzerine yorum yapan [birçok] kimse şu konuda hemfikiridir: Fransa’nın cumhuriyetçi bireysel eşitlik idealinin kültürel bakımdan homojen bir kamusal alanda olduğu düşünüldüğünde, kültürel olarak daha çoğulcu ulusal entegrasyonun kavramlarına geçiş Fransız entelektüellerini derinden rahatsız eder”. Daha temelde, “Fransız sosyolojisinde ‘etnik’ kavramının reddedilmesi, tüm nesnellik iddialarına karşın sosyolojik düşüncenin

sosyologlar arasındaki millilik hissine bağımlı kalma düzeyini gösterir.” Nitekim, “kamusal alanda etnik grupların varlığı”nın kabul edilmesinde bir noksanlık bulunur (Rachedi’den aktaran Werbner, 2000: 151); benzer şekilde “ırk”, “geçerli bir kavramsal veya kurumsal kategori” değildir (Silverman ve Yuval-Davis’ten aktaran Werbner, 2000: 151). Yine de entegrasyonun cumhuriyetçi modeli, sözde “başörtüsü meselesi”nin (Boulange, 2004) ve 2015’in Ekim ve Kasım aylarında banliyölerde –işsiz ve çalışan yoksulların yaşadığı varoşlar– cereyan eden isyanların ateşlediği tartışmalar sebebiyle değişim konusunda hassaslaşmıştır.

Bourdieu ve Wacquant’ın yönelimi (hâlâ ikna edici olmasa bile) yine de son zamanlardaki istikrarsızlaşmasına kadar Fransa’daki ırkçılığı anlayıp analiz etmede başlıca paradigma olan “Üçüncü Cumhuriyet evrenselciliği”nin bulunduğu Fransız çevresine yerleştirildiğinde açıklanabilir (Lane, 2000: 20). Bununla birlikte, bütün olarak “çokkültürcülük” fikrinin Bourdieu ve Wacquant’ın kabullenmeye razı olduklarından bir hayli daha karmaşık olduğunun anlaşılması lazım (bkz. Lewis, 2005: 552-6; Lewis ve Neal, 2005: 429-35; Yuval-Davis vd., 2005: 523-4). Örneğin, bu konudaki tartışmalar basitçe Birleşik Devletler’in uluslararası entelektüel alandaki tahakkümünün bir sonucu *değildir*. Mesela, Avrupa Birliği’nin araştırmaları fonlaması Avrupa’daki etnisite, ırkçılık ve göç konulu karşılaştırmalı çalışmaları desteklemiştir. Çokkültürcülük, “farklı ülkelerde, hatta farklı şehir ve bölgelerde çok farklı ve akışkan mücadeleler kılıfına bürünen” bir “gezici kuram” olarak da yorumlanabilir. “Bu da çokkültürcülüğün öteden beri var olan yapılar ile politikalar arasında sık sık aracı olmasından dolayıdır” (Werbner, 2000: 154). Keza, çokkültürcülük basitçe “tepeden inme hükümet politikası” da değildir, çünkü kimi zaman hem de “halk tabakasından gelen değişim isteğine cevap, yerel veya ulusal aktivizmin ürünüdür. ... Eleştirel çokkültürcülük –bazı Avrupa ülkelerindeki tüzel çokkültürcülüğün aksine– eski paradigmalara saldırdığı, tabulaşmış söylemlerin, eleştirilemez kurumların kutsallığını ortadan kaldırdığı için dışlanan ya da ötekileştirilen azınlıkların benimsenen bir *çekişme* biçimidir” (Werbner, 2000: 154, vurgular yazarın). Hakikaten de bu yorum, Britanya’daki veya başka bir yerdeki sosyal hizmetlerde “çokkültürcülük” çeşitlerinin yükselmesi, bazı hususlarda, sosyal çalışmacılar ve hizmet kullanıcılarından oluşan ötekileştirilmiş azınlık grupların mücadelelerinin ürünü olarak görülebilir. Biraz daha açacak olursak, Wieviorka’nın (2000: 160) dediği gibi:

“Çokkültürcülük” sorunu baş göstermesinin sebebi sadece “aktarıcılar” olarak çalışıp Birleşik Devletler’den uygunsuz kategoriler ithal ederek Amerika’nın oyununa gelen, muhtemelen yabancılaşmış, cahil sosyologlar değildi. Aynı zamanda ve en başta, Fransız toplumunun önemli yeni sorular veya farklı şekilde sorulan sorularla yüzleşmesiydi.

Bourdieu “ırk” ve etnisiteye dayanan konulara değinmeyi bütünüyle ihmal etmiyor elbette. Mesela *Dünyanın Sefaleti*’nde Fransız okul sisteminde “yabancı kökenli, bilhassa da Mağripli gençler”in “negatif simgesel sermaye”sine gönderme yapar. Bu “negatif simgesel sermaye”, “‘damga’ olarak iş gören beden *hexis*’lerinin dış işaretleri, isimleri, aksanları ve artık bir de ikamet yerleri”dir (Bourdieu vd. içinde Bourdieu, 2002: 185 [2015: 313]). Bu ciltli kitap, Abdelmalek Sayad’ın göçmene ve sık sık göçle ilişkilendirilen altüst olma ve hüzne odaklanan “The Curse”¹⁰ [Beddua] adlı metnini de içeriyor (Bourdieu vd. içinde, 2002: 561-80).

Her ne kadar, bu bağlamda kavramsal olarak çok sayıda örnek bulunsa da Bourdieu’nün analizinin genişletilmesi tartışılabilir (Connolly, 2000). Mesela Bourdieu “kendi içinde bölünmüş bir habitus”tan bahseder (Bourdieu vd. içinde Bourdieu, 2002: 511 [2015: 816]; ayrıca bkz. Bourdieu, 2002b: 31): çağdaş Avrupa’da göç(menlik) ve yer değiştirmeye ilgili meseleleri incelerken kullanılabilecek bir mefhum. Fakat belki de daha önce bahsettiğimiz Fransız ortamı veya “alanı”nın özgüllüğü nedeniyle bu tür hatlar henüz tam olarak incelenmemiştir (bkz. Friedmann, 2002). Bu bağlamda Parker (2000: 83-4), “diasporada olağan pratikleri yönlendiren algı, takdir ve eylem şemasını ifade” eden “diaspora habitus” düşüncesini işe yarar bir şekilde geliştirmiştir. Bu kavramsallaştırma önemlidir zira Parker’ın (2000: 83-4) ileri sürdüğü gibi, Bourdieu’nün formülleştirdiği habitus “ırksallaştırılmış hiyerarşinin yaşattığı deneyimleri” yakalamada yetersizdir; “Bourdieu’nün toplumsal uzam topolojisi sınıf konumlarının yerini belirlemeye öncelik tanır”. Yine de “diasporal sosyal konum, onun kendi modeline koyamadığı ek unsuru ilave eder: sosyal eşitsizliklerin farklı açılardan ırksallaştırılmasından ileri gelen dik başlı bağlılıklar ve karşı koymalar.”

¹⁰ Sayad’ın bu metni Türkçe baskıya alınmamış. (Ç.N.)

Bourdieu ve İşçi Sınıfı

Bourdieu'ye yönelik ikinci eleştiri, kavram teçhizatının temellerini hedef alır. Yorumcuları arasında en bilinçlisi ve en aydınlatıcısı olan Fowler (2001), Bourdieu'nün eserini incelerken habitusun cebrinin düşünsemenin bir neticesi olabileceğini iddia eder. Buna karşın, Bourdieu'nün toplumsal aktörlerin, bilhassa tahakküm altındaki grupların yavanlaşmış edilginliğine boş yere vurgu yaptığına ve fazlasıyla belirlenimci eğilim taşıdığına yönelik belirtilerin bulunduğu ileri sürülebilir. Mesela şu gözlemde bulunur:

Eskiden mensubu olmakla övünülen, gelenekleri köklü, teknik ve siyasi mirası güçlü işçi topluluğu halen varlığını sürdürüyor olsa bile, bu topluluk militanca mücadelenin krizde oluşunda, daha berbatı faşizan köktencilikğin çıkışsız savlarını umutsuzca benimsemede ifade bulan bir içsel çöküntü, saygınlık yitimi ve siyasi hayal kırıklığının tutsağı durumunda. (Bourdieu, 2001: 100 [2015: 129])

Pek de ikna edici olmayan kitabı *A Phenomenology of Working Class Experience*'ta [İşçi Sınıfı Deneyiminin Fenomenolojisi] Charlesworth (2000a: 27), Bourdieu'nün eserinden önemli pasajların bazılarını Rotherdam'daki (Yorkshire) işçi sınıfından katılımcılarla tartışıyor. İnsanların, “Bourdieu'nün fikirlerine hayran kaldıkları, onun tam olarak ne dediğini anladıkları” sonucuna ulaştığını iddia eder. Charlesworth ayrıca bu “insanların, Bourdieu'nün kendi yaşam biçimleriyle ilgili yorumlarını tutkuyla benimsediğinin” üzerinde durur (ayrıca bkz. Charlesworth, 2000b).

Bu bariz desteğe rağmen, Bourdieu'nün yaklaşımıyla ilgili sorunlar yine de devam eder. Belki de Noble ve Watkins'in (2003: 524) üzerinde durduğu gibi, Bourdieu “habitusun kader değil, deneyimleri şekillendirip onlar tarafından şekillenen açık bir yatkinlikler sistemi olduğunu ileri sürmekle birlikte, habitusun atıl ve muhafazakâr doğasına odaklanmıştır”. Mesela:

Toplumsal dünyanın algı kategorileri, özünde toplumsal uzamın nesnel yapılarının birleşiminin ürünüdür. Netice itibarıyla bu kategoriler failleri, toplumsal dünyaya karşı gelmek, karşıtını, hatta düşmanca ihtimalleri ortaya atmak bir yana, onu olduğu gibi kabul etmeye, kanıksamaya yöneltirler. Kişinin “kendi kendine mahal veremeyeceği” bir şey olarak yer hissi, *konumunu örtük biçimde kabul ettiğine, sınırlarının hissine işaret eder.* (Bourdieu, 1991: 235, vurgular benim)

Az çok benzer biçimde şunu söyler:

Toplumsal failer aptal değildir ... bunun nedeni ise tam da kendilerine sunulan nesnel fırsatları uzun ve karmaşık bir şartlanma sürecinin sonunda içselleştirmeleri ve şimdiki zamanın yüzeyinde, kendini “yapılacak” ya da “söylenecek” diye kasıtsız olarak dayatan (ve geriye dönüp bakıldığında yapılabilecek ya da söylenebilecek “tek” şey olarak görünecek olan) şeyleri sezdirenen pratik öngörülerle, kendilerine uyan ve (“bize göre değil”in karşıtı olarak) kendilerinin de uyduğu geleceği görebilmeleridir. (Bourdieu ve Wacquant içinde Bourdieu, 2004: 130 [2014: 121, birkaç değişiklikle])

Demek ki habitus, Bourdieu’nün pratiği kuramlaştırmasının kuyusunu kazan durağan bir şeyden ziyade, etkileşimli, stratejik ve ilişkisel bir şey olarak kendini sunma eğilimindedir. Örneğin, Friedmann (2002) habitusun değişime elverişli olduğu beş alan belirlemiştir: toplumsal hareketlilik halleri; göçmen çocuklarına “büyükşehir habitusu” seçmelerinin beraberinde “göçmenlerin habitusunun yeni zorlu şartlara alışmasını” içerebilen göç (Friedmann, 2002: 302); kolektif habitusu paylaşılan bilhassa feminist hareket gibi toplumsal hareketlerin etkisi; geç kapitalizm evresinde habitusun hızla değişmesi; hem toplumsal düzenin çöktüğü toplumlarda (Ruanda, Kosova vb.) hem de “Japonya gibi, söylenene göre, durağan olan toplumlarda” (Friedmann, 2002: 304) habitusun arızalanması.

Fowler (2003: 485) feminist bir perspektiften Bourdieu’ye “ithaf edilen belirlenimcilik”e gönderme yaparak, bazı feministlerin “Bourdieu sosyolojisini, kadınların eril tahakkümle suç ortaklığına gayri meşru bir vurgu yapan tasarı olarak okuduğu”na işaret ediyor (ayrıca bkz. Adkins, 2004a; 2004b; Silva, 2005; Skeggs, 2004a; 2004b; Witz, 2004).¹¹ Her ne kadar Bourdieu, “failin fırsatlarını küçümsemekle sürekli suçlansa da”, yazar, Bourdieu için “onun pratik kuramının genel belirlenimcilik kuramı olmadığını; yaptığı son analizlerde insanların eylemliliği haiz olduğunu” iddia etmeyi sürdürür (Fowler, 2003: 485). Nitekim *Akademik Aklın Eleştirisi*’nde, failerin “özgürlük sınırını” ellerinde bulundurduğuna dair görüşünü yeniden ifade etmiştir. Boyun eğilmiş umutsuzluğun üstesinden genellikle kriz dönemlerinde

¹¹ Lovell (2000: 36) kadınların “Bourdieu’yü toplumsal alan şemasında öncelikle erkekler arasında dolaşım halinde olan, aile ve akraba gruplarının sermaye birikim stratejilerinde oldukça önemli bir işlev gören değer ve sermaye depoları ve toplumsal nesneler olarak” rol aldığına vurgu yapıyor. Oysa, nasıl İngiliz rock grubu Queen’in *Brighton Rock* parçasında toplumsal cinsiyetin, “ırk” gibi çoğunlukla görünmez olduğu anlaşılıyorsa, Bourdieu’nün toplumsal alanın şematik gösterimi kullanılarak sınıf da daha iyi anlaşılabilir.

gelinir, “her günkü incelikler” –hiç olmazsa geçici olarak– bir kenara bırakılabilir. Dolayısıyla nesnel yapılarla içsel bilişsel kategoriler arasındaki uyumsuzluk potansiyeli daima bulunur. Özellikle kriz dönemlerinde, birdenbire gelen sinir bozucu bir aleniyet hissi kendini gösterir (Fowler, 2003: 485; ayrıca bkz. Bourdieu ve Wacquant içinde Bourdieu, 2004: 130-1 [2014: 121-2]).

Her şeye rağmen Bourdieu genelde “habitusun dinamizmini değil ataletini izah etmeye istekli” görünür (Noble ve Watkins, 2003: 524; ayrıca bkz. Adkins, 2004a, 2004b). İlâveten, hakimiyeti sürdürmek, hakim dünya görüşünü sa lamla tırıp desteklemek amacıyla olu mu  ağır *ideolojik*  alı malar karşısında Bourdieu’nün analizinin kefesinin yetersiz geldiği düşünülebilir (Hoare ve Nowell Smith, 2005). Bununla bağlantılı olarak, Noble Watkins’in (2003: 525) dediği gibi, “iletme, içselleştirme, telkin ve koşullandırma olarak anlaşılan habitusun küçük bir edinim olduğu algısı” söz konusudur: Bourdieu “ikincil doğa olan zahmetli öğrenme süreçlerini unutmaktadır” (Noble ve Watkins, 2003: 527); bu bağlamda bazı yazarlar, onun çocuklukla ve çocukların kendi habitus anlayışlarını nasıl geli tirdikleriyle adamakıllı ba  kuramaması üzerinde durmuştur (Circourel, 2003; ayrıca bkz. Haimes, 2003). Benzer şekilde habitusun nasıl “i e yaradığı” ve bireyler arasında nasıl bir değişim gösterdiği soruları, “Bourdieu’nün yetersiz kuramla tırması sebebiyle boşta kalmıştır (Lau, 2004: 373).

Bourdieu’nün Cezayir’deki i siz alt-proleter yoksullu unu takdim biçimi ve bu konudaki tartışması bu insanların yoksullu unun “zorunluluk olarak onlara” dayatıldı ı, “bunun onlar için nihayetinde makul bir çıkış belirtisine imk n vermediği” iddiasındadır: “Oscar Lewis’nin çok tartışmalı ‘yoksulluk kültürü’ düşüncesiyle tesadüfi benzerliği şöyle dursun, ona dayanan” bir fikir veya yaklaşım (aktaran Jenkins, 2002: 28). Kendi araştırma analizi kısmında Lane (2000: 16)  unu ileri s rm  t :

[ ayet] “geleneksel” Cezayir toplumu hakikaten de Bourdieu’nün iddia ettiği kadar durağan, girişim ve yeniliğe doğası gereği diren liyse, Fransa Cumhuriyeti’nin   k   n  ve Cezayir’deki sömürgeci yönetimin sonunu getirecek g  te yerli bir özgürlük hareketinin meydana gelmesini neden hesaba kattığını anlamak güçtür.

Bununla benzer şekilde Bourdieu, Cezayir’in kültür-aşırı bir toplum olduğu gerçeğini göz önünde bulundurdu unu gösteren anlamlı herhangi bir belirtiyi tatmin edici biçimde kapsama

dahil edemiyor. Örneğin, Cezayir ulusçuluğu “hem Cezayirli mavi yakalıların savaşların olduğu yıllarda Fransız fabrikalarında ilk kez karşılaştıkları Batı Marksizminden, hem de başta İslam olmak üzere yerel geleneklerden faydalanır” (Lane, 2000: 17).

Bu eleştiriye bağlı olan bir başka eleştiri noktası, Bourdieu’nün işçi sınıfı yaşamına ve işçi sınıfının toplumsal değişmeyi getirme kapasitesine yönelik yaklaşımıdır (bkz. Calhoun, 2003; Garnham, 2003; Gartman, 1991; Guillory, 2000). Bourdieu’ye göre derin bir gerçekçilik, tahakküm altındakilerin dünya görüşünü niteler. Buna ek olarak, bu noktadaki kuramlaştırmasını tarihsel ve siyasal bir bağlama oturtur:

Tahakküm altında olanların ... itiraz ettiklerini ve direndiklerini ben de çok iyi biliyorum ... Ancak, tahakküm altında olanların mücadelelerini bir dönem o kadar göklere çıkardık ki (öyle ki “mücadele halinde” ifadesi, hareket halindeki her şeye; kadınlara, öğrencilere, tahakküm altındakilere, emekçilere vb. takılabilecek bir nevi lakap gibi işler hale geldi) mücadelenin içinde olan herkesin tamamıyla gördüğü, bildiği bir şeyi unutmak durumunda kaldık: tahakküm altında olanların zihinlerinde de tahakküm altında olduğunu. (Bourdieu, 1994: 41 [2016: 82-3, birkaç değişiklik])

Tam da burada, Bourdieu’nün bazı sol görüşlerin düzme iyimserlikleriyle kavga arayışında, ters olduğu kadar yanıltıcı kavramsallaştırmaya öylece yenik düşmesine karşı çıkılabilir pekâlâ: Bunun bir yolu da mazlum ve tahakküm altında olanın boyun eğişine çok fazla vurgu yapmaktan uzak durmaktır.¹² Nitekim böyle yapanlar mevcut: Bourdieu, “*Ayırım*’da özellikle ilginç, romantik ama ağırbaşlı, *Dünyanın Sefaleti*’nde ırkçı, acınası, işe yaramaz ve hırpalanmış bir işçi sınıfı örneği sunuyor” (Skeggs, 2004b: 87). Beverley Skeggs, son kitabında şunu ileri sürüyor:

İşçi sınıfı habitusu mutlak ve tam bir eksikliktir, değişim ihtimali olmayan bir uyumdur. Fakat işçi sınıfı kültürünün unsurlarına dair bildiklerimiz sadece işçi sınıfı için değerli değildir: Yaratıcı hazcılık; gösteriş karşıtı mizah, ağırbaşlılık, üst düzey onur, sadakat ve umursama ne olacak? ... Orta sınıfın dibinin düştüğü ve istediği an el koyduğu tüm bu işçi sınıfı yatkınlıklarından n’aber? (2004b: 88)

¹² Bourdieu’nün “şehrin içinde tekdüze ve kasvetli gündelik yaşamı” olan işçi sınıfını tasvir ediş biçimi, yine bir şekilde tepeden bakmak olarak görülebilir (Bourdieu, 1998: 21; 2004 [2017]).

Bourdieu'nün işçi sınıfı yaşamına bakış açısı aynı zamanda şu yorumunu da yansıtıyor: İşçiler “çok şey bilirler: herhangi bir entelektüelden, sosyologdan daha çok. Fakat bir bakıma da bilmezler; tutup kavrama, hakkında konuşma aracından yoksundurlar” (Bourdieu ve Eagleton içinde, 1994: 273 [2013]). Bunun gibi yorumlar dolayısıyla Eagleton, Bourdieu'ye muhalefete, eleştiriye ve aykırılığa pay bırakıp bırakmadığını soruyor; Bourdieu de cevaplıyor:

Çok güzel bir soru. Marksizm diye adlandırılan en iktisadi gelenek içinde dahi direniş kapasitesi, bilinç kapasitesi gereğinden fazla büyütülmüştür. Maalesef, söylemem gereken şeyler, entelektüellerin, bilhassa gönlü daha bol olan sol görüşlü entelektüellerin özgüvenini sarsabilir. Kötümser, heves kırıcı vs. görünebilirim. Fakat sanırım hakikati ve şu gerçeği bilmeyi yeğliyorum: Kötü koşullarda yaşayan insanları –tıpkı civardaki proleterler, fabrikalardaki işçiler arasında genç bir akademisyen olma deneyimimdeki gibi– kendi gözlerimizle gördüğümüzde, daha fazlasını kabul etmeye bizim sandığımızdan daha hazır oldukları açık hale geliyor. Bende büyük etki bırakmış bir deneyimdir: O insanlar çok fazla şeyi sineye çekiyorlar; bu da benim doksa dediğim şey, yani insanların bilmeden kabul ettiği birçok şey var. ... Tahakküm altındaki bireylerin her şeyi alttan aldığı anlamına gelmez bu, fakat sandığımızdan, bildiklerinden daha fazlasına rıza gösterirler. (Bourdieu ve Eagleton içinde, 1994: 268-9)

Farklı bakış açılarına sahip yazarlar Bourdieu'nün eserinin bu veçhesini incelemiş, üzerine yorum yapmıştır. Callinicos (1999a: 295) Bourdieu'nün “sınıf tahakkümü veya kültürel ayrım yapılarından toplu kaçış beklentisinin toplumun temelinde yattığı önerisinde bulunmuyor” gibi görülebileceğini iddia ediyordu. Esasen, Bourdieu'nün vefatıyla birlikte, siyasal aktivizmiyle “neoliberal meydan okumaya karşı işe koştugu kavram teçhizatı” arasındaki göze çarpan boşluk geri kaldı (Callinicos, 1999b: 88; ayrıca bkz. Isaac, 2000). Wolfreys (2000) benzer kuramsal (ve siyasal) bir noktadan, “yapıların yaşam kaynağıyla dolu olanın, yeniden üretim döngüsünü kırma şansının bitmez tükenmez kısıtlara maruz kaldığı görünen habitus” olduğunu ileri sürüyor.¹³ Dahası, “kendisini yeniden üreten mekanik süreç

¹³ Loïc Wacquant'la ortaya koydukları *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*'da Bourdieu düşüncesinin bu veçhesini ayrıntıya döküyor:

beraberinde, ne kendisini yeniden üretmesi için sistemi yönlendiren şeye dair, ne de aksi durumda döngüsel sürece kapılmış gözükten habitus kavramını bereketli hale getirecek bu süreci neyin bozabileceğine veya kökten değiştirebileceğine dair hakiki bir yönün bulunmaması” göze çarpmaktadır (Wolfreys, 2000). Nitekim, Bourdieu açısından “işsizlerin protesto hareketi” ancak “toplumsal bir *mucize*” olarak kendini gösterebilir (Bourdieu içinde, 2001: 88-91 [2017: 116-8], vurgu benim). Bu ifade Schinkel’i (2003: 86) “Bourdieu’nün insanlardaki özgürleştirici potansiyele neredeyse hiç kulak vermediği” düşüncesine götürür; biraz da merhametsizce ekliyor yazar: “en özgürleştirici hareketler, sosyoloji içerisinde kendilerine kaynak bulmamasına [rağmen], Bourdieu’ye kalsa, kılavuzluk olmadan hareketin kendini göstermesi ‘mucize’dir”.

Bunun gibi eğretiye alan eleştiriler belki de “sosyal ilişkileri tam olarak anlayabileceği iddiasındaki toy bilimciliği anımsatan yalnızca tamamen duyarlılaştırılmış sosyologların”, Bourdieu’nün eserinden kimi kısımlar beraberinde bazen peyda olabileceği hissini verir (Devine ve Savage, 2005: 16). Benzer biçimde Bohrman (1999: 142) genellikle “bilge ve söyleme hakkı olanların –sosyoloji teorisyenlerinin– radikal değişim ve tuhaflığın dile getirilmesi için gerekli düşünömselliği bir şekilde haiz olduğu” gibi göröndüğünü iddia eder (ayrıca bkz. Garnham, 2003). Bu bağlamda Bourdieu “dünyayı Arşimedçi bakış açısından gözlemliyor gibi görölür” (Schinkel, 2003: 85); fakat “şu soru havada kalıyor: Bourdieu şeylerin *gerçek* doğasını *kendisinin* gördüğünü nasıl iddia edebiliyordu?” (Schinkel, 2003: 88, vurgular yazarın; ayrıca bkz. Witz, 2004). Daha da açacak olursak, “sosyoloğun bilimsel bilgisiyle Bourdieu’nün ‘sıradan’ insanların gündelik davranışlarını dayandırdığı doksaya dayalı, düşünüm-öncesi veya saf pratik bilgi arasındaki mutlak ayırım” sorusunu sormak elzemdir (Lane, 2000: 197). Muhtemelen en rahatsız edici olanı da “tarafsız sosyolojik

Habitus, kimi zaman düşünöldüğü gibi bir kader değildir. Tarihin ürünü olduğundan, sürekli olarak yeni deneyimlerle karşı karşıya gelen ve durmaksızın onlardan etkilenen, açık bir yatkınlıklar sistemidir. Sistem dayanıklıdır, ama sarsılmaz değildir. Bununla birlikte, istatistiksel olarak insanların çoğunun, başlangıçta habituslarını şekillendiren durumlara uygun durumlarla karşılaşmaya, yani yatkınlıklarını pekiştirecek deneyimler yaşamaya mahküm olduklarını da eklemem gerek. (Bourdieu ve Wacquant içinde Bourdieu, 2004: 133 [2014: 125-6])

Wacquant da verdiği dipnotta şunu ekliyor:

[Habitus] bireye yatkınlıklarını kontrol altında tutma olanağı veren bilinçlenmeyle, *toplum analiziyle* de dönüştürülebilir. Ancak bu tür bir kendini çözümlemenin olasılığı ve etkililiği, kısmen söz konusu habitusun kökensel yapısıyla kısmen de bilinçlenmenin gerçekleştiği nesnel koşullarla belirlenmiştir. (Bourdieu ve Wacquant içinde Wacquant, 2004: 133 [2014: 125-6, birkaç değişiklik], vurgular benim)

gözlemcinin özel alanıyla, yani bilimle diğer faillerin meskeni doksaya dayalı, düşünüm-öncesi ivedilik arasındaki karşıtlığa duyulan kesintisiz güvendir; Bourdieu sosyolojisi, gerçekten katılımcı bir demokrasi imkânı görmekte (*theorise*) zorlanır, bu ise gayri ihtiyari de olsa belirli bir seçkinciliği anımsatır” (Lane, 2000: 197).

Bourdieu’nün “Sol” ve “Sağ” Eli

Bazı eserlerini şekillendiren gayri ihtiyari seçkinciliği bir kenara bırakacak olursak, Bourdieu’ye yönelik üçüncü eleştiri, sosyal demokrasilerde devleti kavramsallaştırmasıyla ilişkilendirilebilir. Özetle devlete yönelik bakış açısının, önemli olmakla birlikte, basite indirgediği ve kusurlu praksis riski oluşturduğu öne sürülebilir. Bu eleştiri Bourdieu’nün Avrupa Birliği gibi yeni gelişen uluslarüstü devletlere olan inancıyla alakalıdır. Yani, bu daha geniş bölgeye yayılan oluşumların aynı zamanda özellik ve gidişat bakımından neoliberal oldukları aşikâr (bkz. Callinicos, 1999b: 92-3). Bu eleştirinin diğer boyutu Bourdieu’nün (2001: 34 [2017: 45]) daha geleneksel ulus-devlet analiziyle ilişkilidir. Şöyle diyor:

Devlet karmaşık bir gerçekliktir. Egemenlerin hizmetindeki bir araçtır, demekle yetinmeyiz. Elbette devlet tümüyle tarafsız, egemenlerden tümüyle bağımsız değildir, ama ne kadar eskiyse, ne kadar güçlüyse ve kurumlarına ne derece önemli toplumsal kazanımlar kaydetmişse özerkliği de o denli büyük olur. Bir çatışma alanıdır devlet.

Bu doğru olabilir fakat burada asıl önemli olan, Bourdieu’nün (2001: 1 [2017: 11-12]), devletin “sol el”inin ve “sağ eli”nin olduğuna yönelik düşüncesi. Nitekim, (örneğin aralarında eğitimciler, ilkokul ve başka kurumların öğretmenlerinin yer aldığı) kamu görevlilerini “geçmişteki toplumsal mücadelelerin devletteki izi, müsrif denen bakanlık görevlileri”nin oluşturduğunu ileri sürer (Bourdieu, 2001: 2 [2017: 12]). Bunlar, hazine ve bankalarda çalışanlardan oluşan “devletin sağ eli”nin karşısındadır.

Devletin “sol eli” düşüncesi bu sebeple Bauman’ın “sosyal devlet”e dair düşüncelerini andırır. “Devletin sağ eli, mali denge saplantısı içindeyken, ‘bütçe kesintilerinin’ ağır toplumsal sonuçlarıyla sık sık karşılaşan sol elin ne yaptığının farkında değil” (Bourdieu, 2001: 5 [2017: 16]). Bu düşünce bazı yönlerden devlete içkin bir gerilim bulundurması bakımından ikna edici olsa bile, bu formülasyonla ilgili en az iki sorun bulunur. Öncelikle, belki de –belirli bakanlıklarla önemli devlet aktörleri arasındaki gerilimi kabul etmekle birlikte– devleti bütün

olarak almak iyi olacaktır. İlaveten, “sol elin” müdahalelerini açık bir biçimde sevecen görülemez zira bu yaklaşım, kontrol amacını ve bu amaçla yapılan müdahalelerden bazılarının uygulamasını gizleyebilir. Bu bağlamda “çocuk adaleti” alanındaki bazı müdahalelerden, “bakım” kurumlarında vuku bulan istismarlardan ne anlıyoruz? Kısacası, “devletin sol eli” aynı zamanda *cezalandırma* eli de olabilir. Benzer şekilde, sözümona “sol el” açık biçimde ideolojik olarak temel bir rol sergiler: Hem geçmişte hem de son zamanlarda, “hak etmeyen” yoksuldan “hak eden” yoksula şeklindeki çizgiyi net biçimde tasvir etme görevi vardır.

Sonuç

Bourdieu 2002’nin Ocak ayında vefat ettiğinde dünya ender tiplerden birini kaybetti, “belki de en tehlike altındaki türlerden olanı: Öne çıkan üniversite entelektüeli olmasının yanı sıra ... etrafındaki dünyaya hem soğukkanlı hem tutkulu, hem bilimsel hem siyasal açıdan angajeydi” (Stabile ve Morooka, 2003: 326). Callinicos’un dediği gibi, belki de “sınıfın nasıl *deneyimlendiğine*, toplumsal farklılıkların gündelik yaşamın damarlarında nasıl yer edindiğine odaklanan” ilk eseri sebebiyle Bourdieu “bilhassa ... *la misère du monde*, yani *dünyanın sefaleti* diye adlandırdığı, toplumsal bakımdan gereksiz ıstırapın derecesine duyarlıydı” (2000: 118-19; ayrıca bkz. Robbins, 2002). Hakikaten de ölümüne dek Bourdieu, “küreselleşme karşıtı hareket(ler)in gayri resmi düşünürü” olarak, belki tartışmalı biçimde kendini gösterdi (Schinkel, 2003: 81; ayrıca bkz. Grass ve Bourdieu, 2002). Bununla birlikte, kamusal alanda aldığı eleştirel ve muhalif duruşu dolayısıyla yirmi yıl öncesinin Fransız entelektüelleri arasındaki liberal kapitalizmle barış imzalamış olanları tarafından şeytanlaştırılmıştır” (Callinicos, 1999b: 87).

Bourdieu’nün eseri ket vurur, allak bullak eder, rahatsızlık verir, aydınlatır –çok iyi bir sosyologun yapacağı gibi, *huzur kaçırır*. Bununla da kalmaz, kitabı tekrar tekrar dönüp okumaya iter okurunu, muazzam katkısının veçhelerinin farklı, rafine anlamlarına “alıp götürür”. En önemlisi de, Bourdieu’nün kuramlaştırması ve toplumsal yapıya duyduğu ilgi (ve toplumsal yapının katışıksız *yapışkanlığı*) konusundaki bezdiren ısrarı, sosyal çalışma söyleminde yer alan, neoliberal modernite dahilindeki tekil failin rolünü gereksiz yere abartmaya meyyal, çoğu kez biraz sığ ve esastan yoksun katkılara faydalı bir denge ağırlığı verir. (Ferguson, 2001, 2003; ayrıca bkz. Bourdieu ve Wacquant 2004: 132-4 [2014: 125-6]; Garrett, 2006).

Sosyal çalışma yöneticilerinin teorik ve pratik uğraşları, mesleği Bourdieu'ye doğru yöneltmeli. Daha açık olmak gerekirse, sosyal çalışmacıların “insanların çevreleriyle etkileşim kurdukları noktalara” (aktaran Hare, 2004) müdahale etmesi vurgusunda bulunan IFSW'nin sosyal çalışma tanımı, Bourdieu'nün entelektüel uğraşlarıyla ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda Bourdieu'nün esas katkısı belki de insanların *neden* baskı kuran koşullara göz yumduğunu derinlemesine araştırmasındadır; bu özelliği, mevcut toplumsal ilişkilerin katılaşmasına katkıda bulunan temel dinamiklerin ampirik ve kuramsal açıdan inceleyişine yansımış durumdadır. Bununla da kalmayıp uygulayıcıları, mevcut haliyle büyük değişimlere bel bağlamış sosyal çalışmanın toplumsal uzamda bulunan alanı içindeki konumları ve onların kendi habitusları üzerine düşünmeye de sevk etmelidir (örneğin bkz. Garrett, 2005). En başta da, Bourdieu'nün eserini okumak, sosyal çalışmanın sahip olması gereken daha derine nüfuz eden “sosyolojik göz” fikrinin gelişmesine olanak sağlayabilir (Bourdieu ve Wacquant içinde Bourdieu, 2004: 251 [2014: 251]).

Sonuca bağlayacak olursak, Fowler'ın (2003: 487) öne sürdüğü gibi “Bourdieu'nün başarılarını savunmanın en iyi yolu, kuramlarını yeni alanlarda işe koşturmak – tabii yine eleştirel bir bakışla.” Bu tartışmada ifade edildiği gibi, Bourdieu'nün eseri, sosyal çalışmaya ve ilgili alanlara önemli anlayışlar sunduğu gibi, engeller ve ihmal edilen noktalar dolayısıyla gerçek bir “eleştirel bakış” da gerektirir.

KAYNAKÇA

- Adkins, L. (2004a) "Introduction: Feminism, Bourdieu and After", *Sociological Review* 53(2): 3–19.
- Adkins, L. (2004b) "Reflexivity: Freedom or Habit of Gender?", *Sociological Review* 52(3): 191–211
- Bauman, Z. (2000) "Am I My Brother's Keeper?", *European Journal of Social Work* 3(1): 5–11.
- Bohman, J. (1999) "Practical Reason and Cultural Constraint: Agency in Bourdieu's Theory of Practice", R. Shusterman (der.) *Bourdieu: A Critical Reader* içinde. Oxford, Blackwell.
- Boulange, A. (2004) "The Hijab, Racism and the State", *International Socialism Journal* 102. <http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj102/boulange.htm>
- Bourdieu, P. (1991) *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity.
- Bourdieu, P. (1994) *In Other Words*. Cambridge: Polity Press; Türkçesi *Seçilmiş Metinler*, çev. Levent Ünsaldı, Ankara, Heretik, 2016 (3. Baskı).
- Bourdieu, P. (1996) *Photography: A Middlebrow Art*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (1998) *On Television and Journalism*. Londra: Pluto; Türkçesi *Televizyon Üzerine*, çev. Alper Bakım, İstanbul, Sel, 2019; ilk baskısı çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, YKY, 1997.
- Bourdieu, P. (1999) "The Social Conditions of the International Circulation of Ideas", R. Shusterman (der.) *Bourdieu: A Critical Reader* içinde. Oxford: Blackwell.
- Bourdieu, P. (2001) *Acts of Resistance: Against the New Myths of Our Time*. Cambridge: Polity Press; Türkçesi *Karşı Ateşler. Neoliberal İstilaya Karşı Direnişe Hizmet Edecek Sözler*, çev. Sertaç Canbolat, İstanbul, Sel, 2017 (1. Baskı)
- Bourdieu, P. (2002a) "Social Space and Symbolic Power", M. Haugaard (der.) *Power: A Reader* içinde, s. 229–45. Manchester: Manchester University Press.

- Bourdieu, P. (2002b) “Habitus”, J. Hillier ve E. Rooksby (der.) *Habitus: A Sense of Place* içinde. Aldershot: Ashgate.
- Bourdieu, P. (2003) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press; Türkçesi *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak: Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2019.
- Bourdieu, P. (2004) *Distinction*. Londra: Routledge; Türkçesi *Ayırım*, çev. Derya Fırat Şannan-Ayşe Günce Berkkut, Ankara, Heretik, 2017 (2. Baskı).
- Bourdieu, P. ve Eagleton, T. (1994) “Doxa and the Common Life: An Interview”, S. Žižek (der.) *Mapping Ideology* içinde. Londra: Verso; Türkçesi “Bir Röportaj: Doxa (Kanaat) ve Sıradan Yaşam”, *İdeolojiyi Haritalamak* içinde, çev. Sibel Kibar, Ankara, Dipnot, 2013 (1. Baskı).
- Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (1999) “On the Cunning of Imperialist Reason”, *Theory, Culture & Society* 16(1): 41–59
- Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (2001) “NewLiberalSpeak: Notes on the New Planetary Vulgate”, *Radical Philosophy* 105: 2–6.
- Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (2004) *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press; Türkçesi *Düşünümsel Sosyolojiye Davet*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, İletişim, 2021. İlk baskısı: *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, İletişim, 2014 (7. Baskı).
- Bourdieu, P., Accardo, A., Balazas, G., Beaud, S., Bonvin, F., Bourdieu, E., vd. (2002) *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Cambridge: Polity; Türkçesi *Dünyanın Sefaleti*, çev. Levent Ünsaldı, Aslı Sümer, Hatice Esra Mescioğlu, Özlem İlyas, Laçın Tutarlar, Baran Öztürk, Zeynep Baykal, Özlem Akkaya, Ankara, Heretik, 2015 (1. Baskı).
- Brubaker, R. (2003) “Social Theory as Habitus”, C. Calhoun, E. LiPuma ve M. Postone (der.) *Bourdieu: Critical Perspectives* içinde. Cambridge: Polity Press.
- Butler, J. (1999) “Performativity’s Social Magic”, R. Shusterman (der.) *Bourdieu: A Critical Reader* içinde, s. 113–29. Oxford: Blackwell.

- Calhoun, C. (2003) “Habitus, Field and Capital: The Question of Historical Specificity”, C. Calhoun, E. LiPuma ve M. Postone (der.) *Bourdieu: Critical Perspectives* içinde. Cambridge: Polity Press.
- Callinicos, A. (1999a) *Social Theory: A Historical Introduction*. Oxford: Blackwell; *Toplum Kuramı. Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul, İletişim, 2015 (7. Baskı).
- Callinicos, A. (1999b) “Social Theory Put to the Test of Politics: Pierre Bourdieu and Anthony Giddens”, *New Left Review* 236: 77–102.
- Callinicos, A. (2000) “Impossible Anti-Capitalism?”, *New Left Review* 2: 117–25.
- Charlesworth, S. (2000a) *A Phenomenology of Working Class Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Charlesworth, S. (2000b) “Bourdieu, Social Suffering and the Working Class”, B. Fowler (der.) *Reading Bourdieu on Society and Culture* içinde. Oxford: Blackwell.
- Circourel, A.V. (2003) “Aspects of Structural and Processual Theories of Knowledge”, C. Calhoun, E. LiPuma ve M. Postone (der.) *Bourdieu: Critical Perspectives* içinde, s. 89–116. Cambridge: Polity Press.
- Connolly, P. (2000) “Racism and Postmodernism: Towards a Theory of Practice”, D. Robbins (der.) *Pierre Bourdieu, Cilt 3* içinde, s. 117–33. Londra: Sage.
- Department of Health (1988) *Protecting Children: A Guide for Social Workers Undertaking a Comprehensive Assessment*. Londra: HMSO.
- Department of Health, Department for Education and Employment, Home Office (2000) *Framework for the Assessment of Children in Need and their Families*. Londra: The Stationery Office.
- Devine, F. ve Savage, M. (2005) “The Cultural Turn, Sociology and Class Analysis”, F. Devine, M. Savage, J. Scott ve R. Crompton (der) *Rethinking Class: Culture, Identities and Lifestyle* içinde. Londra: Palgrave.
- Dominelli, L. (1997) *Sociology for Social Work*. Londra: Macmillan.
- Duval Smith, A. (2005) “Failures that Lit the Fuse under Paris”, *The Observer* 6 November: 18–20.

- Eagleton, T. (1991) *Ideology: An Introduction*. Londra: Verso; Türkçesi *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı, 1996 (1. Baskı).
- Ellman, R. (1982) *James Joyce*. Oxford: Oxford University.
- Emond, R. (2003) “Putting the Care into Residential: The Role of Young People”, *Journal of Social Work* 3(3): 321–37.
- Ferguson, H. (2001) “Social Work, Individualization and Life Politics”, *British Journal of Social Work* 31(1): 41–55.
- Ferguson, H. (2003) “In Defence (and Celebration) of Individualization and Life Politics for Social Work”, *British Journal of Social Work* 33(5): 699–707.
- Ferguson, I. ve Lavallette, M. (1999) “Social Work, Postmodernism, and Marxism”, *European Journal of Social Work* 2(1): 27–40.
- Ferguson, I. ve Lavallette, M. (2004) “Beyond Power Discourse: Alienation and Social Work”, *British Journal of Social Work* 34(3): 297–312.
- Fowler, B. (2000) “Introduction”, B. Fowler (der.) *Reading Bourdieu on Society and Culture* içinde, s. 1–23. Oxford: Blackwell.
- Fowler, B. (2001) “Pierre Bourdieu”, A. Elliot ve B.S. Turner (der.) *Profiles in Contemporary Social Theory* içinde, s. 315–27. Londra: Sage.
- Fowler, B. (2003) “Reading Pierre Bourdieu’s *Masculine Domination*: Notes Towards an Intersectional Analysis of Gender, Culture and Class”, *Cultural Studies* 17(3/4): 468–94.
- Fowler, B. (2004) “Mapping the Obituary: Notes towards a Bourdieusian Interpretation”, *Sociological Review* 53(2): 148–72.
- Friedmann, J. (2002) “Placemaking as Project? Habitus and Migration in Transnational Cities”, J. Hiller ve E. Rooksby (der.) *Habitus: A Sense of Place* içinde, s. 299–317. Aldershot: Ashgate.
- Garnham, N. (2003) “Bourdieu, the Cultural Arbitrary and Television”, C. Calhoun, E. LiPuma ve M. Postone (der.) *Bourdieu: Critical Perspectives* içinde. Cambridge: PolityPress.

- Garrett, P.M. (1998) "Notes from the Diaspora: Anti-discriminatory Social Work Practice, Irish people and the Practice Curriculum", *Social Work Education* 17(4): 435–48.
- Garrett, P.M. (2002) "Social Work and the 'Just Society': Diversity, Difference and the Sequestration of Poverty", *Journal of Social Work* 2(2): 187–210.
- Garrett, P.M. (2003) *Remaking Social Work with Children and Families*. Londra: Routledge.
- Garrett, P.M. (2004) *Social Work and Irish People in Britain: Historical and Contemporary Responses to Irish Children and Families*. Bristol: Policy Press.
- Garrett, P.M. (2005) "Social Work's 'Electronic Turn': Notes on the Deployment of Information and Communication Technologies in Social Work with Children and Families", *Critical Social Policy* 25(4): 529–54.
- Garrett, P.M. (2006) "How to be Modern: New Labour's Neoliberal Modernity and the Change for Children Programme", *British Journal of Social Work*, son erişim 18 Ekim: <http://bjsw.oxfordjournals.org>
- Garrett, P.M. (2007a) "New England and New Labour: Retracing American Templates for the Change for Children programme?", *Journal of Comparative Social Welfare* 23(1): 31–46.
- Garrett, P.M. (2007b) "'Sinbin' Solutions: The 'Pioneer' Projects for 'Problem Families' and the Forgetfulness of Social Policy Research", *Critical Social Policy* 27(2): 203–30.
- Garrett, P.M. (2007c) "Making Social Work More Bourdieusian: Why the Social Professions Should Critically Engage with the Work of Pierre Bourdieu", *European Journal of Social Work* 10(2): 225–43.
- Garrett, P.M. (2007d) "Making 'Anti-Social Behaviour': A Fragment on the Evolution of 'ASBO Politics' in Britain", *British Journal of Social Work* 37(5): 839–56.
- Grass, G. ve Bourdieu, P. (2002) "The 'Progressive' Restoration", *New Left Review* 14: 63–79.
- Grenfell, M. (2004) *Pierre Bourdieu: Agent Provocateur*. Londra: Continuum.
- Guillory, J. (2000) "Bourdieu's Refusal", N. Brown ve I. Szeman (der.) *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture* içinde, s. 19–44. Oxford: Rowman and Littlefield.

- Gunn, S. (2005) "Translating Bourdieu: Cultural Capital and the English Middle Class in Historical Perspective", *British Journal of Sociology* 56(1): 50–65.
- Haimes, E. (2003) "Embodied Spaces, Social Places and Bourdieu: Locating and Dislocating the Child in Family Relationships", *Body & Society* 9(1): 11–33.
- Hare, I. (2004) "Defining Social Work for the 21st century: The International Federation of Social Workers' Revised Definition of Social Work", *International Social Work* 47(3): 407–27.
- Haugaard, M. (der.) (2002) *Power: A Reader*. Manchester: Manchester University Press.
- Heron, G. (2004) "Evidencing Anti-racism in Student Assignments: Where Has All the Racism Gone?", *Qualitative Social Work* 3(3): 277–95.
- Hoare, Q. ve Nowell Smith, G. (der.) (2005) *Antonio Gramsci: Selections from Prison Notebooks*. Londra: Lawrence and Wishart.
- Houston, S. (2002) "Reflecting on Habitus, Field and Capital: Towards a Culturally Sensitive Social Work", *Journal of Social Work* 2(2): 149–67.
- Isaac, J. (2000) "Marxism and Intellectuals", *New Left Review* 2: 111–17.
- Jameson, F. (2000) "On Jargon", M. Hardt ve K. Weeks (der.) *The Jameson Reader* içinde, s. 117–19. Oxford: Blackwell; Türkçesi "Jargona Dair", Orhan Koçak ve Tuncay Birkan (haz.), *Modernizm İdeolojisi* içinde, çev. Kemal Atakay-Tuncay Birkan, İstanbul, Metis, 2016, s. 77-9 (2. Baskı)
- Jenkins, R. (2002) *Pierre Bourdieu*. Londra: Routledge.
- Jones, C. (2001) "Voices from the Front Line: State Social Workers and New Labour", *British Journal of Social Work* 31: 547–62.
- Jordan, B. (2001) "Tough Love: Social Work, Social Exclusion and the Third Way", *British Journal of Social Work* 31: 527–46.
- Joyce, P. (2001) "More Secondary Modern than Postmodern", *Rethinking History* 5(3): 367–82.
- Lane, J. (2000) *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction*. Londra: Pluto.

- Lash, S. (1990) *Sociology of Postmodernism*. Londra: Routledge.
- Lau, R.W.K. (2004) "Habitus and the Practical Logic of Practice", *Sociology* 38(2): 369–87.
- Lemert, C. (2000) "The Clothes Have No Emperor: Bourdieu on American Imperialism", *Theory, Culture & Society* 17(1): 97–106.
- Lewis, G. (2005) "Welcome to the Margins: Diversity, Tolerance, and the Politics of Exclusion", *Racial and Ethnic Studies* 28(3): 536–58.
- Lewis, G. ve Neal, S. (2005) "Introduction: Contemporary Political Contexts, Changing Terrains and Revisited Discourses", *Ethnic and Racial Studies* 28(3): 423–44.
- Lovell, T. (2000) "Thinking Feminism with and against Bourdieu", B. Fowler (der.) *Reading Bourdieu on Society and Culture* içinde. Oxford: Blackwell.
- Lovell, T. (2004) "Bourdieu, Class and Gender: 'The Return of the Living Dead'", *Sociological Review* 53(2): 37–57.
- Maddox, B. (1996) "A Fine Old Irish Stew", *New Statesman*, 29 Kasım: 21–3.
- Marlowe, L. (2005a) "Rioting for Respect", *The Irish Times*, 5 Kasım: 3.
- Marlowe, L. (2005b) "Riots Give Lie to Liberty, Equality, Fraternity Ideal", *The Irish Times*, 12 Kasım: 10.
- Moi, T. (1991) "Appropriating Bourdieu: Feminist Theory and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture", *New Literary History* 22: 1017–49.
- Noble, G. ve Watkins, M. (2003) "So, How Did Bourdieu Learn to Play Tennis? Habitus, Consciousness and Habitation", *Cultural Studies* 17(3/4): 520–38.
- Ovenden, K. (2000) "The Politics of Protest", *Socialist Review* 242: 1–4. <http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/sr242/ovenden.htm>
- Parker, D. (2000) "The Chinese Takeaway and the Diasporic Habitus: Space, Time and Power Geometrics", B. Hesse (der.) *Unsettled Multiculturalisms* içinde. Londra: Zed Books.
- Peillon, M. (1998) "Bourdieu's Field and the Sociology of Welfare", *Journal of Social Policy* 27(2): 213–29.

- Postone, M., LiPuma, E. ve Calhoun, C. (2003) "Introduction: Bourdieu and Social Theory", C. Calhoun, E. LiPuma ve M. Postone (der.) *Bourdieu: Critical Perspectives* içinde, s. 1–14. Cambridge: Polity Press.
- Reay, D. (2000) "A Useful Extension of Bourdieu's Conceptual Framework?: Emotional Capital as a Way of Understanding Mothers Involvement in Their Children's Education", *Sociological Review* 48(4): 568–86.
- Reay, D. (2004) "Gendering Bourdieu's Concepts of Capitals? Emotional Capital, Women and Social Class", *Sociological Review* 53(2): 57–75.
- Robbins, D. (2002) "Pierre Bourdieu, 1930–2002", *Theory, Culture & Society* 19(3): 113–16.
- Schinkel, W. (2003) "Pierre Bourdieu's Political Turn?", *Theory, Culture and Society* 20(6): 69–93.
- Silva, E.B. (2005) "Gender, Home and Family in Cultural Capital Theory", *British Journal of Sociology* 56(1): 83–104.
- Skeggs, B. (2004a) "Context and Background: Pierre Bourdieu's Analysis of Class, Gender and Sexuality", *Sociological Review* 53(2): 19–34.
- Skeggs, B. (2004b) "Exchange, Value and Affect: Bourdieu and 'the Self'", *Sociological Review* 53(2): 75–96.
- Stabile, C.A. ve Morooka, J. (2003) "Between Two Evils, I Refuse to Choose the Lesser Evil", *Cultural Studies* 17(3/4): 326–48.
- Thompson, S. (2001) "Introduction: Towards an Irish Cultural Studies", *Cultural Studies* 15(1): 1–11.
- Wacquant, L.J.D. (1998) "Pierre Bourdieu", R. Stones (der.) *Key Sociological Thinkers* içinde, s. 215–30. Houndsmill: Palgrave.
- Walter, B. (2000) "Shamrocks Growing out of their Mouths: Language and Racialisation of the Irish in Britain", A.J. Kershen (der.) *Language, Labour and Migration* içinde, s. 57–74. Aldershot: Ashgate.
- Ward, H. ve Rose, W. (der.) (2002) *Approaches to Needs Assessment in Children's Services*. Londra: Jessica Kingsley.

- Werbner, P. (2000) “Who Sets the Terms of the Debate? Heterotopic Intellectuals and the Clash of Discourses”, *Theory, Culture & Society* 17(1): 147–56.
- Wieviorka, M. (2000) “Contextualizing French Multiculturalism and Racism”, *Theory, Culture & Society* 17(1): 157–62.
- Witz, A. (2004) “Anamnesis and Amnesia in Bourdieu’s Work: The Case for a Feminist Anamnesis”, *Sociological Review* 52(3): 211–24.
- Wolfreys, J. (2000) “In Perspective: Pierre Bourdieu”, *International Socialism Journal* 87. <http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj87/wolfreys.htm>
- Wolfreys, J. (2002) “Pierre Bourdieu: Voice of Resistance”, *International Socialism Journal* 94. <http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj94/wolfreys.htm>
- Yuval-Davis, N., Anthias, F. ve Kofman, E. (2005) “Secure Borders and Safe Haven and the Gendered Politics of Belonging: Beyond Social Cohesion”, *Ethnic and Racial Studies* 28(3): 513–35.