

KÜLTÜR VE DİN İNCELEMELERİ ARASINDAKİ KÖPRÜ: PIERRE BOURDIEU'NUN SEMBOLİK GÜCÜN POLİTİK EKONOMİSİ¹

David SWARTZ

Çev. İlkay ŞAHİN**

Bu makale, Pierre Bourdieu'nun kültür sosyolojisinin temel özelliklerini din sosyolojisine muhtemel katkıları temelinde ele almaktadır. Bourdieu'a göre din, sanat, felsefe, bilim veya moda gibi diğer kültürel alanlarla bezer özelliklere sahip sembolik gücün bir sistemi olarak analiz edilebilir. Bourdieu'nun kültür yaklaşımı bir sembolik çıkarlar teorisi, kültürel sermaye teorisi ve sembolik güç teorisini kapsayan sembolik pratiklerin politik ekonomisini geliştirmektedir. Bourdieu, çeşitli entelektüel etkilerden faydalanmışsa da Karl Marx'ın materyalizmi ve Max Weber'in din sosyolojisi bilhassa belirleyicidir. Bu makale, Bourdieu'nun bir kültür ve din incelemesi için orijinal analitik bir sistem geliştirmek üzere Marx ve Weber'i nasıl detaylandığı üzerinde de yoğunlaşacaktır. Bourdieu'nun kültürel ve dinî incelemelerinin her ikisine dair kavramlarıyla en ilgili ve halen din sosyolojisinde en az bilinen kavram olduğu için, Bourdieu'nun "alan" kavramına özel bir ilgi gösterilecektir.

Bu makale, Pierre Bourdieu'nun kültür sosyolojisinin temel özelliklerini din sosyolojisine olan muhtemel katkılarını göz önünde bulundurarak incelemektedir.¹ Bourdieu'nun kendisi din incelemesine neredeyse hiç ilgi göstermemiştir.² Bununla birlikte, kültür incelemeleri yaklaşımının önemli özellikleri Karl Marx ve özellikle de Max Weber'in din sosyolojisinden mülhemdir.

Bourdieu'nun Sembolik Gücün Politik Ekonomisi

Bourdieu kültür, tabakalaşma ve güç arasındaki ilişkiler konusuna işaret ettiği bir sembolik güç sosyolojisini önermektedir. O, toplumsal onay için mücadele etmenin sosyal hayatın temel boyutlarından biri olduğunu iddia etmektedir. Bu mücadelede, kültürel kaynaklar, süreçler ve kurumlar bireyleri ve grupları hakimiyetin rekabetçi ve kendini ebedileştiren hiyerarşisi içinde tutar. O, sanatsal zevkler, giyim tarzı, yeme alışkanlıklarından din, bilim, felsefeye – aslında dilin kendisine- kadar *tüm* kültürel sembol ve pratiklerin çıkarları kapsadığı ve toplumsal ayrılıkları geliştirecek biçimde işlediklerine

¹ Çevirisi yapılan çalışmanın orijinali şöyledir: David Swartz, "Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power", *Sociology of Religion*, 1996, 57(1):71-85.

** Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, isahin@erciyes.edu.tr

dair cesur bir iddiada bulunmaktadır. Bourdieu, bu sosyal mücadelenin sembolik sınıflandırmalar yoluyla nasıl kırıldığını, kültürel pratiklerin nasıl bireyleri ve grupları mücadeleciler sınıf ve statü hiyerarşileri içine yerleştirdiği, nispeten özerk çatışma alanlarının birey ve grupları nasıl kıymetli kaynaklar üzerindeki mücadelede birbirine kenetlediği, böylesi alanlarda çıkarlarına ulaşmak için aktörlerin nasıl mücadele ettiği ve ne tür stratejileri izlediği, ve böyle yaparken aktörlerin farkında olmadan nasıl sosyal tabakalaşma düzenini ürettikleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. O halde, kültür, politik içerikten yoksun değil, fakat daha ziyade politik bir içeriğin ifadesidir.

Kültür yaklaşımında, Bourdieu, bir sembolik çıkarlar teorisi, bir kültürel sermaye teorisi ve sembolik güç teorisini kapsayan sembolik pratiklerin politik bir ekonomisini geliştirir. Bu teoriler derli toplu, iyice sınırlanmış kuramsal tartışmalar değildir, aksine üst üste ve iç içe geçmiş yönelimli temalardır. Marksizm, yapısalcılık ve fenomenolojiyi kapsayan geniş entelektüel etkilerden sağlanmışlardır. Bununla birlikte, Brubaker'in (1985) de işaret ettiği üzere, Max Weber, klasik sosyolojik gelenekten kaynaklanan Bourdieu üzerindeki etkilerin en önemlisidir. Bu teorilerin tüm detaylarını derinlemesine incelemek veya Bourdieu'nun kavramsal yeniliklerinin tamamını bu kısa makale içinde ayrıntılı bir biçimde aktarmak imkânsızdır.³ Bununla birlikte, Bourdieu'nun kültürel pratiklerin sosyolojisini geliştirmek üzere Marx ve Weber'in din sosyolojisinden nasıl yararlandığını göstermemiz mümkündür.

Aşkın Bir İdealizm ve Materyalizm

Otuz yılı aşkın bir süredir Bourdieu'nun entelektüel tasarısının merkezinde Marx'dan bu yana Batılı sosyal düşüncenin merkezi bir sorunu durmaktadır: kültürel idealizm ile tarihi materyalizm arasındaki tartışma. Bourdieu sosyolojisi kültürel hayatın materyalist fakat aynı zamanda indirgemesiz bir açıklamasını önermek suretiyle klasik idealizm/materyalizm iki kutupluluğu aşan bir orta yol bulma yönünde cesur bir girişimi temsil etmektedir. Onun düşüncesi Marx ile başlasa da anlamlı bir biçimde Weber'den beslenmektedir.⁴

Marx

Marx gibi Bourdieu da modern toplumlarda çatışmanın önceliğini ve sınıf merkezli sosyal eşitsizliği vurgulamaktadır. Bununla birlikte, kültürel ve dinî hayatın sınıf indirgemeci açıklamalarını da kesin bir dille eleştirmektedir. Bourdieu, beşeri bilinci pratik sosyal hayattan çıkartışı itibarıyla materyalisttir. O aynı zamanda sahte bilinç durumu, kendi deyimi ile güç ilişkilerinin "sahte onayı" ile de ilgilenmektedir. Sembolik sistemlerin, hakimiyetin sosyal fonksiyonlarını ve sınıf eşitsizliğinin üretimini gerçekleştirdiği noktasında Marxist düşüncüyü onaylamaktadır. Bununla birlikte, nasıl sosyal pratiklerin uygulanmasında gerekli bileşenler olduklarını göstermeksizin büyük ölçüde sembolik mal ve pratiklerin sosyal fonksiyonlarına odaklanan ideolojinin yaklaşımını da eleştirmektedir.

Bourdieu, dinin bir ideoloji olduğuna dair Marxist iddiayı kabul etmekle birlikte, sosyal hayatın sembolik boyutunu, sosyal hayatın ayrı ve daha köklü maddi bileşenlerinin bir türevi olarak ayırıştırılmaya karşı çıkmaktadır. Kısacası, o, Marxist altyapı ve üstyapı kavramsal ayrımını, aşılmasının gerekliliğine inandığı klasik idealizm/materyalizm dikotomisi içinde neşvünema bulduğu için, reddetmektedir. Bu noktada, Bourdieu, 1960 ve 1970'lerde kendisinin en önemli entelektüel referanslarından biri olan Louis Althusser'in

(1970) yapısalcı Marxism’inden ayrılmaktadır. Bourdieu, Althusser’in temel materyalist görüş açısını ve din ve kültürün politika ve ekonomiden görece özerkliği vurgusunu paylaşmaktadır. Bununla birlikte Bourdieu’nun görüşü gene de özünde Althusserci değildir. Marx’ın tüm sosyal hayatın birliğinin altında yatanın uygulamalı eylem olduğunu vurguladığı Feuerbach hakkındaki ilk iddiasından ilham alarak Bourdieu (1984a:467) sosyal varlığın parçalara ayrılabilmesi ve sosyal, kültürel ve ekonomik gibi farklı alanlarda hiyerarşik olarak organize olabileceği fikrini reddetmektedir. Althusserian eğilimin yaptığı gibi alt yapı ve üst yapı ifadelerinin çeşitli formlarını keşfetmekten daha ziyade Bourdieu ilk etapta iki alanın ayrılamayacağını iddia etmektedir. Bourdieu, maddi ve sembolik boyutları kapsayan bir pratikler genel bilimini yazmaya ve böylece de sosyal hayatın temel birliğini vurgulamaya çabalamaktadır. Bununla birlikte Bourdieu’nun esas ilgi alanını toplumsal hayatın sembolik ve maddi yönleri arasındaki ilişkiler ile bu özel Marxist gelenekle ilk karşılaşmasından kaynaklanan yapı ve temsilci arasındaki ilişkiler problemi oluşturmaktadır.

Weber

Bourdieu, sınıf indirgemeciliği ve idealizmin her ikisini birden aşabilecek olan bir sembolik mallar ve pratikler teorisini derinlemesine değerlendirebilecek kavramsal araçlar için yüzünü Marx’dan Max Weber’e çevirmektedir. Bourdieu, “genellikle zannedildiği gibi, bir spritualist tarih teorisi ile Marx’ın muhalifi olmaktan oldukça uzak olan, aslında Marxist materyalizmin etkin bir biçimde spritualizme terk ettiği alanlara materyalist düşünce biçimini taşıyan kişinin bizatihi kendisinin Max Weber olduğunu” ifade etmektedir (1990b:17). Bourdieu, Weber’i “fenomenin sembolik özelliğini tam anlamıyla ortadan kaldırmaksızın dinin materyalist analizinin tüm olasılığını meydana çıkaran” “bir din ekonomi politiği” öneren kişi olarak değerlendirmektedir (1990a:36). Bourdieu sosyolojisinin merkezi amaçlarından biri Weber’in dinin ekonomi politiği modelini kültürel ve sosyal hayatın *tümüne* detaylandırmaktır. Aslında, Bourdieu, kendi kültür sosyolojisini “materyalist eleştiriyi din alanına genişletmek için ekonomik modeli” kullanan Weber’inki ile benzer özellikte görmektedir (1990a:107). Bununla birlikte, Bourdieu’nun kültür sosyolojisi, Marx’ı nitelediğine inandığı sınıf indirgemeciliğinden sakınılan “genellenmiş” ya da “radikal materyalizmdir” (1990b:17; 1993:12). Bourdieu, bu genellenmiş materyalizmde sosyal bilimlerdeki klasik idealizm/materyalizm dikotomisini aşmak için bir yol bulduğuna inanmaktadır.

Sembolik Çıkarlar

Bourdieu’nun çalışması Max Weber’in ideal mallar ve çıkarlar fikrinin önemli bir değerlendirmesini sunmaktadır (Gerth ve Mills 1970:280). “Dini çıkarlar” fikri Weber’in dinî inanç tarafından güdülenen davranışın “dünyevi” karakterine yaptığı vurgudan ileri gelmektedir. Weber “dinî ya da büyüsel etkenler tarafından güdülenen davranışın en temel biçimi bu dünyaya yöneliktir” şeklinde yazmaktadır. (1978:399). O “bilhassa dinî ya da büyüsel eylemlerin maksadı genelde ekonomik olduğu için dinî ya da büyüsel davranış ya da düşüncenin, gündelik maksatlı davranış dizisinden ayrılmaz” olduğunu vurgulamaya devam etmektedir (Weber 1978:400). Bourdieu, Weber’in dinî etkenlerce güdülenen davranışların “dünyevi” karakteri üzerinde ısrar ederek “mitsel söylemin içerik (ve sentaklarını) onu üretenlerin, yayan ve alanların dinî çıkarlarına bağlamanın bir yolu

bulduğunu” iddia etmektedir (1990b:4). Böylece Weber dinî inanç ve pratikleri, onları üreten ve yönetenlerin çıkarlarıyla ilişkilendirmenin bir yolunu sunmaktadır.

Bununla birlikte, Bourdieu (1987c:122), çıkar alanını “temsilcilerin varoluş durumlarınca belirlenecek şekilde” sınırlandırdığı için, Weber’in “dinî çıkar” fikrinin “zayıf bir biçimde detaylandırıldığı” düşünmektedir. Aksine, Bourdieu, dinî çıkarların –ve daha genel olarak sembolik çıkarların- “kendi ifade durumları ve biçimleri içinde dinin arzı ve dinî uzmanların eylemi tarafından denetlendiğini” vurgulamaktadır. Bununla birlikte Weber’in düşüncesi dinî inanç ve pratiklerin... kurtuluş emtiyası ve bunların sunumuyla ilgilenen farklı sınıfların yönetimi üzerinde tekel kurmak için mücadele eden farklı uzmanlar kategorisinin stratejilerinin yüceltilmiş bir ifadesi olarak (Bourdieu 1991a:4).

İnşa edilmesine izin vermektedir. Bourdieu, *tüm* pratiklerin, ister maddi isterse de sembolik şeylere yöneltilsin, temelde “çıkarıcı” olduğunu iddia ederek çıkar fikrini maddi olmayan emtiayı içine alacak biçimde genişletmektedir. Ekonomik hesabın mantığını “kendilerini nadir ve özel bir sosyal düzenleme uğruna çabalanmaya değer olarak takdim eden maddi ve sembolik tüm emtiaya ayırım yapmaksızın” uyarlamaktadır (1977: 178). Bourdieu, “tüm pratikleri” maddi ya da sembolik karı artırmayı amaçlayan” şeklinde analiz edeceği “genel bir pratikler ekonomisi teorisi” kurmayı arzulamaktadır (1990b:209). Önerdiği araştırma programı, geleneksel olarak eylem ve nesnelere ekonomik (çıkarlı ve maddi) ve ekonomik olmayan (çıkarsız ve sembolik) formları şeklinde düşünülen hususları bir araya getirebilecekti. Böylece, sembolik çıkar ve maddi çıkar, çıkarın birbirine denk iki nesnel biçimi olarak görülmektedir. Failer, sembolik ve maddi çıkarlarını takip etmekte ve belirli koşullar altında bunları birbirleriyle takas etmektedir.

Çıkarlar fikrini maddi olandan ideal emtiaya kadar genişletmesine rağmen, Weber gene de farklı davranış tipleri analitik ayrımını devam ettirmiştir. Weber (1978:24-25,339), analitik bir biçimde eylemin şu tiplerini ayırmaktadır: “araçsal rasyonel”, “değer-rasyonel”, “etkileyen” ve “geleneksel”. Weber, her araçsal eylemin ekonomik olduğunu düşünmez. Ekonomik olmak için, eylemin *kıt* kaynaklara ve *sınırlı* sayıdaki eyleme bağlı olan bir ihtiyacı karşılaması zorunludur. Böylesi bir ayırım Bourdieu’nun çalışmasında tümüyle ortadan kaybolmuştur. Hatta eylemin çıkar yönelimli olduğu fikri, Bourdieu için test edilebilecek bir hipotez değil temel bir varsayımdır. Dahası, o bazı eylemlerin diğerlerinden daha fazla kişisel çıkar yönelimli olup olmadığını dikkate almaz.

Ekonomik dile karşın, Bourdieu, maddi yararcılığı çıkar takibinin oldukça genelleşmiş bir formu olarak değerlendirme eğiliminde olduğu için, kendi genelleşmiş materyalizminin ekonomizmden oldukça farklı olduğunu düşünmektedir. Böylece, o, “ekonomik pratikler biliminin daha genel bir programın sadece bir durumu olan” “pratikler ekonomisinin genel bir bilimini” yazma iddiasındadır (Bourdieu 1977:183). Kendi pratikler ekonomisini rasyonel fail teorisinden kesin bir biçimde ayırmaktadır. Bourdieu’ya göre çıkar eğilimli pratikler yarar-maliyet resmi ya da bilinçli hesabını işaret etmez. Bundan daha ziyade, genellikle, pratikler, sosyal sınıf arka planı ile ilgili çeşitli avantaj ve dezavantajların erken sosyalizasyonu vasıtasıyla gerçekleşen geçmiş birikimi yansıtan şifahi, fitraten, düşünce öncesi aşamada meydana gelir. O, fitrata dayandırdığı kendi görüşünü, eylemi ya rasyonel hesaplama ya da yapısal belirlenimden akan olarak resmeden birbirine kökten karşıt iki görüşten kesin bir biçimde ayırmaktadır.⁵

Kültürel Sermaye

Weber'in dinî çıkarlar fikrinin genişletilmesi, Bourdieu'nun gücün indirgenemez biçimleri fakat ekonomik sermaye ile değiştirilebilir olarak "dinî sermaye" ve "kültürel sermaye" gibi kavramları geliştirmesini sağlamıştır. Bourdieu, kaynakları, değerli kaynaklar olarak mücadelenin hedefleri haline gelmek suretiyle bir "güç sosyal ilişkisi" şeklinde işlediklerinde (1989:375) sermaye olarak kavramlaştırmaktadır. Bourdieu'nun "dinî sermaye" kavramı (1991a:9) Weber'in dinî "vasıf" fikrine yakındır. Dinî sermaye kavramı, "birikmiş sembolik emeği" temsil eder ve bir dinî uzmanlar grubunun dinî emtia ve hizmetlerin yönetimini tekelleştirebildikleri "dinî alanın kuruluşu" ile bağlantılıdır. İstemelerine rağmen, özünde uzmanlar tarafından denetlenen değerli kaynaklardan yoksun olan bir "din adamları sınıfı dışındakileri" oluşturmak suretiyle "nesnel bir yoksunlaşma" biçimini ima ettiği için dinî sermaye bir güç kaynağıdır. Bourdieu'nun kültürel sermaye kavramı sözlü yetenek, genel kültürel farkındalık, estetik tercih, bilimsel bilgi ve eğitsel başarı gibi geniş bir kaynaklar dizisini kapsamaktadır. Onun amacı kültürün (kavramın en geniş anlamıyla) bir güç kaynağı haline gelebileceğini iddia etmektedir.

Böylece, Bourdieu, kişisel çıkarların mantığını sermayenin biçimleri olarak itibar, şeref, bilgi ve eğitsel başarı ile özdeşleştirdiği maddi olmayan alana yaymak suretiyle gücün formları olarak kültürel temsillerin indirgenemez karakteri için bir çerçeve inşa etmiştir. Bourdieu'a göre failler ekonomik emtiada yaptığı gibi kültürel emtiada da yatırım stratejilerini takip eder. Bireyler, aileler ve gruplar kültürel ve ekonomik maddeleri biriktirebilir. Hatta imtiyaz ve itibar kültürel sermaye biçimleri aracılığıyla kuşaklar arasında aktarılabilir. Çocuklarının yüksek öğrenimine yatırım yapan aileler, evlatlarının maddi durumlarını sürdürmek ve geliştirmek için yatırımın kültürel bir formunu takip etmektedir. Böylece, Bourdieu, değerli manevi kaynakları, kar için biriktirilebildikleri, değiş tokuş edilebildikleri ve yatırım yapılabildikleri ölçüde, sermayenin biçimleri olarak görmenin yararlı olduğu kanaatinde. Bourdieu tarafından ifade edilen sosyolojinin önemli tasarısı, kültürel ve ekonomik sermayenin çeşitli biçimlerinin üretim, dolaşım ve tüketimini keşfetmektir. Hangi koşullar altında ve oranda bu sermayenin ayrı biçimleri tümüyle gücün dönüşmüş biçimleri haline gelmektedir?

Bourdieu'nun kültürel sermaye kavramının Gary Becker'in (1976) "insan sermayesi" kavramından ayrıştırılması gerekmektedir. İnsan sermayesi teorisyenlerinin aksine, Bourdieu, sermayenin değişik tiplerinin anlam ve kullanımlarının her ikisinde de sınıf temelli değişim üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunun ötesinde, *habitus* kavramı ile önerildiği üzere, Bourdieu'nun insan eylemi teorisi rasyonel fail bakış açısının antropolojik varsayımlarını paylaşmaz. Bourdieu'nun failleri istenen hedeflere ulaşmak için stratejileri takip ederler, fakat sınırlı araçların bilinçli artırıcısı olarak takip etmezler. "Seçimleri" birikmiş sermayelerini karşılığında da geçmiş sosyalizasyonlarından kaynaklanan mizaçlarını ve mevcut fırsatlar ile hareket ettikleri alanlardaki kısıtlılıkların karşı karşıya gelişini yansıtacak biçimde şifahi, pratik ve fitridir.

Bourdieu'nun sembolik çıkar ve sermaye kavramlarını Ann Swidler'in (1968) kültürel pratiklerin "alet çantası" görüşünden de ayırmak gerekmektedir. Norm ve değerlerden daha ziyade kültürün temsilcilerini ve pratik özelliklerini vurgulamak noktasında benzerlik göstermekle birlikte Bourdieu Swidler'den daha az istençlidir; o bireysel eylemin grup yerleşikliği vurgular. Ayrıca, Bourdieu, kültürel kaynakların güç boyutunu, toplumsal hiyerarşi oluşturma kapasitelerini Swidler'den daha fazla vurgular.

Sembolik Güç

Bourdieu, Max Weber'den karizma ve meşruiyet fikirlerini bir sembolik güç teorisi geliştirmek üzere almıştır.⁶ Bu teori, doğru kabul edilen faraziyelerin güç ilişkilerinin oluşum ve devamlılığında oynadığı etkin rolü vurgular. Weber gibi, Bourdieu, güç uygulamasının bir meşrulaştırmayı gerektirdiğini ileri sürmektedir. Bourdieu, tüm pratiklerin özellikle de kültürel alandakilerin altında yatan kişisel çıkarların mantığının “çıkarsızlığın” mantığı olarak “sahte farkındalık” haline geldiğini iddia etmektedir. Bourdieu için “sahte farkındalık” önemli bir kavramdır; Marxist gelenekteki “sahte bilinçlilik” gibi “sahte farkındalık” da bir pratikler dizisi içinde bulunan ekonomik ve politik çıkarların “inkârını” göstermektedir. Böylece Bourdieu iddia etmektedir ki sembolik pratikler, pratiklerin çıkara dayanan karakterine yönelik ilginin yönünü değiştirmekte ve böylece onların çıkarsız uğraşlar olarak yerine getirilmesine katkı sağlamaktadır. Altta yatan maddi çıkarlardan ayrıştıkları ölçüde eylem ve kaynakların sembolik güç ya da meşruiyeti artmakta ve böylece eylem ve kaynakların çıkarsız biçimlerini temsil ederek sahte farkındalığa dönüşmektedir. Kişisel çıkarın çıkarsızlığa dönüşümünden yararlanabilen bireyler ve gruplar Bourdieu'nun “sembolik sermaye” olarak adlandırdığı şeyi ele geçirmektedirler (bkz. 1972:227-243, 1977:171-83, 1990b:1 12-21, 1991b:163-170). Sembolik sermaye “yadsınan sermayedir”⁷; altta yatan kendilerine meşruiyet veren ilgili “çıkarcı” ilişkileri saklar. Sembolik sermaye, güç değil, gücün onay, riayet, itaat ya da diğerlerine hizmet etme meşru istekleri şeklinde algılanan bir biçimdir.

Sembolik Emek

Bourdieu'ya göre Weber dinî üreticiler üzerine odaklaşarak çıkar ilişkilerinin sembolik bir sermaye oluşumunu nasıl çıkarsız ilişkilere dönüştüğünü anlamak için bir anahtar sağlamıştır. Bu anahtar, güç ilişkilerini çıkarsız şerefliğe dönüştüren uzmanlarla ilişkili “sembolik emektir” (Bourdieu 1977:171). Bourdieu (1987c:122-124, 1991a:5-13), uzmanların dinî emeğinin ürünü kadar Weber'in (1978:1177-1181) özellikle yükselen şehirli bürokrasinin dinî ihtiyaçlarının “ahlakileştirilmesi” ve “sistematizasyonu”na dair zekice analizine dikkat çekmektedir. Uzmanların dinî emeği, belirli grupların varoluşlarının özel sosyal koşullarının dinî anlayışını üretmektedir. Sembolik emek, çıkar ilişkilerini çıkarsız anlamlara dönüştürmek suretiyle sembolik gücü üretmektedir.

Böylece, Bourdieu, (sanatçılar, yazarlar, öğretmenler, gazeteciler ve rahipler gibi) sembolik üreticilere sembolik emek vasıtasıyla sembolik sermayeyi üretmek suretiyle sosyal düzenin meşrulaştırılmasında önemli bir rol tahsis etmiştir. Elbette ki bu, Marx'ın ideolojiye tahsis ettiği roldür, bununla birlikte sembolik emeği vurgulamak suretiyle Bourdieu, ideolojinin muayyen olmadığını aksine etkin bir inşayı gerektirdiğini vurgulamak istemektedir. Ayrıca, Bourdieu, gündelik davranışların pek çoğunun maddi çıkarlarının yanlış farkındalığı olmaksızın mümkün olamayacağını ileri sürmektedir. Örneğin, maddi çıkarlarının yanlış farkındalığının bazı aşamaları olmasa, hediye değış toku şu ekonomik bir işleme dönüşebilirdi. Böylece sembolik güç pratiklerin ayrılmaz bir boyutu olarak görünmektedir. Bourdieu, bir ekonomi dili kullansa da, pratiklerde sembolik gücün gerekliliğine yaptığı vurgu onun yaklaşımını faydacı bakış açısından tümüyle ayırmaktadır.

Kültürel Üretim Alanları

Kültürel, sembolik ve ekonomik sermaye ayrı, fakat gücün tümüyle dönüştürülebilir biçimleri ise, farklı biriktirme ve işleme biçimlerini de takip ederler. Kültürel üretim biçimleri geliştikçe, yönetimleri üzerinde bir tekel oluşturmak üzere uzmanlarla ilişkili mücadele arenalarını üretmektedirler. Modern farklılaşmış toplumlardaki sembolik gücün bu politik ekonomi boyutunu açıklamak için Bourdieu “alan” kavramını geliştirmektedir. Alanlar, sermayenin belirli bir biçiminin üretildiği, yatırımının yapıldığı, değiş tokuş edildiği ve biriktirildiği arenalar tayin eder.

Alan kavramı, Bourdieu’nun sanat sosyolojisi alanındaki araştırması ile Weber’in din sosyolojisine dair okumaları arasında 1960’ların sonunda açığa çıkmıştır (Bourdieu 1987a:33).⁸ Bu kavram, Weber’in rahip, peygamber ve büyücü arasındaki ilişkilere dair tartışmasından esinlenilmiştir (Bourdieu 1990a:49).⁹ Weber, başlıca dinî liderlik tiplerinin belirli ve birbirine karşıt çıkarlarını ve “birbirlerine karşı direnen mücadelenin” yapılarını tespit etmektedir (Bourdieu 1990a:107). Bourdieu (1987c; 1992:260) dinî liderlik tipleri arasındaki etkileşimlerin, kendi karşıt çıkarları tarafından nasıl yapılandırıldığı ve müteakiben bu çıkarların daha geniş güç yapıları ile nasıl ilişkilendirildiğini vurgulamak suretiyle Weber’in analizinin yeni bir yapısal yorumunu önermiştir. Bourdieu (1987c: 121) Weber’in değerlendirmesinin kişiler arası veya failler arasındaki öznel ilişkiler üzerine yoğunlaşan bir “etkileşimci” eğilimle kısıtlandığını düşünmektedir. Bununla birlikte, alan yaklaşımı, failler farkında olmasa bile onların etkileşimlerini şekillendiren yapısal koşulların daha geniş bir açısını sunmaktadır. Bourdieu (1971b, 1971a, 1985, 1992:260) kavramı söz konusu kültürel dünyaların ı yöneten belirli çıkarlara dikkate çekmek için bir araç olacak biçimde ilkin Fransız sanatçı ve entelektüellerine uygulamaktadır.

Alan, Bourdieu’nun kültür sosyolojisinde temel uzamsal bir metafor haline gelmektedir. Bourdieu alanı şöyle tanımlamaktadır:

toplumsal mevkiler arasındaki nesnel ilişkilerin bir ağı ya da düzeni. Bu toplumsal mevkiler... mülkiyetleri alanda yok olma tehlikesi ile karşı karşıya bulunan belirli kazançlara giriş üzerinde hakimiyet kurmayı sağlayan güç (ya da sermayenin) dağıtıldığı yapılardaki.... kendi mevcut ve potansiyel durumları tarafından.... nesnel olarak tanımlanır (1992:97).

Alanlar sermayenin belirli tipleri etrafında organize edilen yapılanmış yerler olarak düşünülebilir.¹⁰ Malların, hizmetlerin, malumatın ya da statülerin üretimi, dolaşım ve mülkiyetinin arenalarını ve faillerin farklı sermaye türlerini biriktirme ve tekelleştirme mücadelelerindeki rekabetçi konumlarını göstermektedir. Örneğin, Bourdieu, sanatçı ve yazarların kendi sanatsal ve edebi çalışmalarının meşru tanınışının sembolik sermayesi uğruna bünyesinde mücadele ettikleri kurum, organizasyon ve pazarların dayanağını işaret etmek için “entelektüel alandan” bahsetmektedir. Alan, pazardan daha kapsayıcı bir kavramdır; uzamsal bir metafor olarak alan, mevki ve hiyerarşiyi aynı zamanda da alıcı ve satıcılar arasındaki değiş tokuş ilişkilerini akla getirmektedir. Esasında, Bourdieu’nun alan kavramı neo-klasik pazar fikrine indirgenmemelidir. Bundan daha ziyade, bu kavram, sermaye dağıtımının, mücadele halindeki birey, grup ve organizasyonlar arasındaki güç ilişkilerinin hiyerarşik bir dizisini yansıttığı bir güç alanını akla getirmektedir. Alanlar içindeki failler arasındaki etkileşimler, faillerin, mevki hiyerarşileri içindeki görece yerleri tarafından şekillendirilmektedir. Bourdieu, bu kavramı toplumsal sınıf yaşam tarzı, yüksek öğrenim kurumları, bilim, kültür, yasa ve din çalışmalarında uygulamıştır.

Bourdieu (1985) alan analizini kültürel pazarların ve modern aydınlar sınıfının doğuşunun kültürel-yapısal yorumunu önermek için kullanmaktadır. Alan analizi eşzamanlı bir süreci varsaymaktadır: kültürel üreticiler sınıfı ortaya çıktıkça, sembolik emtianın üretim, dolaşım ve tüketiminin uzmanlaşmış, kurumsallaşmış kültürel arenaları da siyaset ve ekonomiden artan özerklik ile ortaya çıkar. Bourdieu'nun alan analizindeki temel araştırma hipotezi şöyledir: kültürel alanlar harici etkenlerden özerklik kazandığı sürece temsilcilerce üstlenilen entelektüel tutumlar artan bir biçimde temsilciler tarafından bu alanlar içinde işgal edilen *konumların* fonksiyonu haline gelir. Böylece, Marxist sınıf analizinin aksine, Bourdieu, alanları toplumsal yapılar ve kültürel yaşam arasındaki aracı ilişkiler olarak görmektedir.

Alanların Yapısal Mülkleri

Bourdieu (1993:72) tüm alanların yapısal mülklerinin özellikleri olan “değişmez yasaları” ya da “evrensel mekanizmalarından” bahsetmektedir. İlkın, alanlar değerli kaynaklar ya da sermaye biçimleri üzerindeki denetim için *mücadele arenalarıdır*. Alan mücadelesi, ekonomik sermaye, kültürel sermaye, bilimsel sermaye ya da dinî sermaye gibi sermayenin özel biçimleri etrafında odaklanır. Örneğin ekonomik sermaye iş dünyasının önemli bir mülküyken kültürel sermaye entelektüel alanın temel mülküdür. Sermayelerin sayısınca alanlar bulunmaktadır. Failler alanlardaki en değerli kaynaklar olarak düşünülen şeylerin tam tanrımları üzerinde de mücadele etmektedirler. Bu durum, üslup ve malumatın hızla değiştiği kültürel alanlarda özellikle geçerlidir. Başka bir deyişle, alanlar meşrulaştırmanın: Bourdieu'nun diliyle söylemek gerekirse, “sembolik zorlama” uygulamasını tekelleştirme hakkının mücadelesidir.

İkinci olarak, alanlar sermayenin tip ve miktarına dayanan *birincil ve ikincil mevkilerin yapılanmış iş yerleridir*. Alan mücadelesi ikincil mevkidekileri birincil mevkidekilerin karşısına yerleştirir. Alanlardaki mevki mücadelesi, sermayenin tanımı ve dağıtımını üzerinde tekel gücünün bazı aşamalarını uygulayabilenlerle bu avantajları ele geçirmeye girişenleri karşı karşıya getirir. Genel olarak Bourdieu, bu karşıtlığın alanların belirlenmiş temsilcileri ile yeni gelenleri arasında gerçekleştiğini düşünmektedir. Weber'in rahip ve peygamberler arasındaki karışıklık açıklamasından hareketle, Bourdieu, bu çatışmayı *heresi*yi destekleyenlere karşı ortodoksiyi savunanlar hususuyla ilgili olarak betimler. Bourdieu' a göre (1992:289), çatışmanın bu temel yapısı sadece dinî alanda değil tüm kültürel alanlarda bir kalıptır. Ortodoks/heterodoks zıtlığı ı kültürel meşruiyetin tekelleşmesi ve Tanrı tarafından gerçekleştirilen kişisel otorite ve din adamı tarafından uygun bulunan kurumsal otorite gibi temelde birine zıt ilkeler adına bu takdisi tahsis ve ihsan etme hakkı için bir mücadeledir (1971b:178).

Bourdieu, entelektüel alanlarda özellikle de akademide, “kültürün vasileri” ile “kültürün yaratıcıları” arasında, malumatın meşru bir miktarını üreten ve iletenler ile yeni malumat biçimlerini icat edenler arasında da benzer bir zıtlığın olduğunu düşünmektedir. Parisli akademisyenlere dair incelemesinde Bourdieu (1988) öğretmenler ve araştırmacılar, profesörler ve bağımsız entelektüeller arasında bu temel zıtlığı fark etmiştir. Din alanında, benzer bir zıtlık bir yandan mezhep önderleri ile papazlar, diğer taraftan da din sosyologları ile ilahiyatçılar arasında görülebilir.

Bourdieu için alan analizinde can alıcı olan husus iki birbirine zıt stratejinin diyalektik bir biçimde birbiriyle ilişkili olması: birinin diğerini yaratmasıdır. Ortodoksiler, kültürel alanlarda işleyen üstünlüğün mantığı vasıtasıyla kendilerinin heterodoks zıtlarını

yaratırlar.¹¹ Meydan okuyan kimse aşırı tutucu kanadı imtiyazlarını müdafaasını artırmaya zorlar; daha sonra bu müdafa çöküş için bir zemin haline gelir.

Üçüncü olarak alanlar faillere *mücadelesinin belirli biçimlerini* benimsetir. Bir alana giriş, diğerleri hariç tutulurken mücadelenin belirli biçimlerinin meşrulaştırılması anlamına gelen oyunun kurallarının şifahi bir kabulünü gerektirmektedir. Hâkim kurum ve selef meydan okuyucular ilkin mücadele alanının peşinden gidilmeye değer olduğuna dair şifahi bir onayı paylaşırlar. Bourdieu, alanların bu derin yapısını *Doxa* olarak adlandırmakta, zira, o, heterodoksiyi destekleyenler ile ortodoksiyi muhafaza edenler arasındaki mücadelenin parsası üzerindeki şifahi temel sözleşmeyi göstermektedir.¹² Meydan okuyucular ve makam sahipleri, alanın nasıl kontrol edilmesi gerektiği konusunda keskin bir biçimde bölünseler de alanın kendisinin korunmasında ortak bir çıkarı paylaşmaktadırlar.¹³ Din sosyolojisinde, örneğin, çağdaş tartışmalar dinî yaşamın eğilim ve önemi üzerinde gerçekleşmekte; sekülerizasyonu önerenlerinki de dahil olmak üzere tüm tartışmalar dinin ilkin konuşulmaya değer olduğunu varsaymaktadır.

Dördüncü olarak, alanlar önemli ölçüde *gelişimin kendi dahili mekanizmaları* tarafından biçimlendirilirler ve böylece harici çevreden belli ölçüde özerklik kazanırlar. Örneğin, kurumsallaşmış dinlerden itibaren eğitim sisteminin “görece özerkliği” onun üye toplama, toplumsallaşma ve faillerin kariyerlerini denetleme ve kendi özel ideolojisini kabul ettirme yeteneklerine işaret etmektedir. Daha genel olarak, Bourdieu, kültürel alanların ekonomik ve politik alanlardan görece özerkliğini işaret etmektedir. Örneğin, din sosyolojisi gibi bilimsel bir disiplin belli ölçüde de olsa daha geniş entelektüel eğilimleri yansıtacaktır. Bununla birlikte, yeni gelenlerin alanın üyeleri olarak onaylanmak için kendilerine mal etmesi gereken kendi özel tarihi ve yapısı vardır.

Böylece, alan çözümlemesi araş tırcıların ilgisini karşıt bakış açıları arasındaki rekabetin bütünleştirici mantığını açığa çıkartabilen analiz düzeyine yöneltir. Araştırmacıları, belirli bir sahadaki çatışma kaynaklarını araştırıp bulmaya, bu çatışmayı sınıf ve gücün daha geniş alanlarına bağlamaya ve birbirine karşı kısımlar tarafından paylaşılan altta yatan faraziyeleri tespit etmeye teşvik eder. Alan çözümlemesi, ilgiyi karşıtlığın başlıca kutuplarını belirleme işine ve özel bir sahadaki altta yatan ortak faraziyelerine yöneltir.

Nihayetinde, temel metodolojik ilke alanların varsayılan görece özerkliğinden kaynaklanmaktadır; başka bir deyişle, *alanların dahili çözümlemesine* öncelik verilir. Bourdieu, harici etkilerin daima alanların dahili mantığına “yeniden tercüme edildiğini” iddia etmektedir. Harici etki kaynakları daima alanların yapı ve dinamikleri vasıtasıyla uzlaştırılır. Örneğin, sanatçının sınıf arka planı sanat eserlerini doğrudan etkilemez. Daha ziyade, sınıf etkileri, sanatçının bulunduğu alan hiyerarşisi ve çatışma modelleri ile kesişir (Bourdieu 1984b:6).

Yapısal Türdeşler

Bourdieu görece özerk alanlar arasındaki ilişkileri “farklılıktaki benzerlik” şeklinde tanımladığı “yapısal işlevsel türdeşlere” göre kavramlaştırır (Bourdieu ve Wacquant 1992:105-106). Alanlar, hakimiyet ve itaat durumları, dışlama ve el koyma stratejileri ve yeniden üretim ve değişim mekanizmaları gibi eşbiçimli nitelikleri geliştirebildikleri ölçüde türdeş haline gelirler. Fransız eğitimi üzerine olan ilk çalışmasında, Bourdieu (Bourdieu ve Passeron 1977:63-64,194-200) Fransız eğitimi ile ortaçağ Katolik kilisesi arasındaki “yapısal ve işlevsel” türdeşliği vurgulamaktadır: kilise gibi okullar da sadece bilgi ve kabiliyetleri iletmekle kalmaz aynı zamanda da kendi liderliğinin seçimi ve eğitimini

tekelleştirmek suretiyle kendi kendilerini üretirler. Ayrıca, Kilise gibi, okullar da kültürel sermayenin dengesiz dağıtımını meşrulaştırmak suretiyle toplumsal sınıf ilişkilerini üretirler.

Bourdieu'ya göre alan çözümlemesi kültüre yönelik *pazar yaklaşımından* ayrılmaktadır. Bourdieu görünüşte, ekonomik betimlemeyi kendi analitik dillerinde kullanan artan sayıdaki sosyal bilimciye benzese de (Warner 1993:1051), o rasyonel seçim yaklaşımını kullanmaz. Alan analizi, kültürün iktisadi faaliyetlerini talebin arz ya da arzın talep üzerindeki doğrudan etkileri açısından değerlendirmez. Bourdieu'ya göre kültürel zevkler kültürel üreticiler tarafından basit bir şekilde bihaber tüketicilere empoze edilmez; kültürel zevkler tüketici talebi modellerine doğrudan cevap verme eğiliminde olan kültürel üreticilerden de kaynaklanmaz. Alan yaklaşımı, arz ve talep arasında, kültürel üreticiler ile muhatapları arasında ve daha genel bir biçimde, kültürel üretim alanı ile sosyal sınıf alanı arasındaki ilişkinin alan yapıları ve mücadeleleri tarafından *uzlaştırıldığı* varsayar. Böylece, kültürel üretimdeki model ve değişimlerin yeni gelenlerin kültürel formların meşrulaştırıcılarını tanımlama hakkını elde etmek için geleneksel gruplara meydan okuduğu kültürel üreticiler arasındaki rekabetçi mücadele açısından değerlendirilmesi gerekmektedir. Üreticiler, kültürel üretim alanı içinde mücadele eder ve onların kültürel ürünleri, tüketicilerin taleplerini gerçekleştirmekten daha ziyade bizatihi hâkimiyet ya da itaatın konumlarını yansıtır.

Tüketiciler, sosyal sınıflar arasındaki üstünlük mücadelesindeki kendi hâkimiyet ve itaatın konumlarına göre bu ürünlerden seçerler. İkincil konumlardaki tüketiciler kültürel üretim alanında ikincil konumlarda bulunan üreticiler tarafından üretilen ürünleri seçme eğilimindedir. Böylece, çeşitli kültürel üretici kategorileri ile çeşitli tüketici kategorileri arasında ayrı mücadele alanlarındaki şahsi mevkilerine göre bilinçli bir uyarlanmadan daha ziyade “yapısal türdeşlik” ilişkisi kurulmaktadır. Bourdieu şöyle ifade etmektedir:

Kültürel üretim alanının merkezindeki maddi mücadelenin mantığı, herhangi bir bilinçli uyarlanma arayışı olmaksızın, üreticilerin her bir kategorisinin güç alanı içinde türdeş mevkileri işgal eden tüketicilerin tercihlerine uygun ürünleri sunmalarına neden olmaktadır (1984b. 14).

Değerlendirme

Bourdieu, din araştırmalarına bir çatışma kuramını getirmektedir. Dinî hayat ve organizasyonun güç boyutunu vurgulamaktadır. Kültürel ve sosyal çatışmanın diğer arenalarından daha az değil, din bazı birey, grup ve organizasyonların mücadele etmeye değer bulduğu bir güç kaynağıdır. Dinin meşru bir tanımını empoze etmek hakkını elde etmek için yapılan mücadele nihai analizinde politik bir fonksiyondur. Bourdieu der ki “dinî güç” ya da “dinî sermaye” hak sahiplerinin, dinî çıkarlarını tatmin eden emtia ve hizmetleri onlara sunarak harekete geçirebildiği grupların ve sınıfların maddi ve sembolik gücüne dayanmaktadır (1991a:22).¹⁴

Ayrıca, din alanındaki meşruiyet mücadelesi geleneksel düzen içindeki hakimiyet ilişkilerini üretme eğilimindedir (1991a:31-32).

Bourdieu'nun yaklaşımı Kuzey Amerika'da dinî alanı incelemek için nasıl uygulanabilir? Alanlar, en başta, sermayenin özel biçimlerinin tanım ve dağıtım üzerindeki mücadelenin arenalar ı olarak tarif edildiği için ilk iş çatışmayla ilgili hususların belirlenmesi olacaktır. Dinî çıkar ve sermaye biçimleri teolojik doktrin, kurumsal haklar,

vergi muafiyeti, kürtaj, okul duası, ve üniversitelerde eğitim ve araştırma gibi çağdaş sorunların geniş bir alanı ile ilgilidir. Bazılarına göre, din bu konularda önemlidir diğerlerine göre ise dinin bu konularla alakası bulunmamaktadır. Bu çatışmalara kim iştirak etmektedir ve ne çeşit sembolik aynı zamanda da maddi çıkarlar onlara rehberlik etmektedir? Bu sorular farklı tip mücadeleleri, farklı analiz düzeylerini ve farklı alanları akla getirmektedir. Bu sorular aynı zamanda organizasyonların, grupların, bireylerin ve kurumların geniş bir alanını göz önünde bulundurmaya neden olmaktadır. Kuruluşlar, üniversiteler, TV ve radyo istasyonları, politik eylem komiteleri ve cemaatler ile mezhepler dikkate alınabilmektedir. Alan yaklaşımı, doktrin, organizasyonel yapı, yasal statü, ya da entelektüel itibar meselelerinin farklı sembolik ve maddi çıkarları takip eden birey, grup ve organizasyonların geniş bir dizisini ihtiva eden meşruiyet mücadelesinin sorunları olduğunu iddia etmektedir.

Alan analizinin uygulanabileceği verimli sahalardan biri dinî medya olacaktır. Şayet alan analizinin temel noktalarından biri dinî mallar ve hizmetlerin üretim modellerinin, tüketici taleplerinin doğrudan etkilerinden ziyade, üreticiler arasındaki ürün farklılığı stratejilerini daha fazla yansıttığını iddia etmekse, bu hipotezi test etmenin bir yolu, yayım ilkelerinin hangi ölçüde okuyucu istekleriyle uygunluk arz ettiğini ya da rekabetçi başvuruyu ve diğ er yayınlarla ayrışmayı yansıttığını görmek için çeşitli dinî yayınlar üzerinde çalışmak olabilir.

Son olarak, Bourdieu'nun alan çerçevesinin teşvik etmeyeceği yaygın bir çalışma biçimi cemaat, mezhep, ya da dinî liderlerin incelenmesi olabilir. Alan analitik yaklaşım, ister mezhep isterse de cemaat olsun, dinin anlamına dair mücadelenin geniş bir çerçevesi içindeki özel varlıklar ı, belirlemeyi gerektirir. Bourdieu'nun iddia ettiği, yerel özellikler bu daha geniş bakış açısı içine yerleştirilmeden sosyolojik olarak tam anlamıyla anlaşılabilir.

Diğ er taraftan Bourdieu'nun alan kavramı güçlü, bir rahip sınıfı/rahip olmayanlar sınıfı zıtlığını gerektirmekte ve muhtemelen de böylesi bir zıtlığın sözü edilen resmi özelliği barındırmadığı yerde daha az kullanışlıdır. Dinî alan kavramı, spor ve politika gibi tarihi kurumsallaşmış dinî geleneklerle çok az ilişkisi olan diğ er alanlardaki sosyal fenomenlerin “dinî boyutunu” kapsamaz (Hervieu-Leger 1993).

Sonuç olarak, kültür sosyolojisi ve din sosyolojisini ilişkilendirmeye dair artan ilgi Pierre Bourdieu tarafından ortaya konan modelden ilham bulacaktır. Weber'in din sosyolojisinden alarak, Bourdieu kültür incelemelerine yönelik, dine de uygulanabilecek, orijinal bir yaklaşımı önermektedir. Bu yaklaşım, sosyal sınıfın geniş etkilerine aracılık eden özel çıkarların yapısal çatısı içindeki güçlü bir temsilci anlayışını sunmaktadır. Kültür öğrencilerinin kültür ve güç arasındaki karmaşık ilişkiyi incelemek için artan bir biçimde Bourdieu'ya yüzünü çevirişinde olduğu gibi din öğrencileri de benzer ilhamları bulabileceklerdir.

¹ Bu çalışmanın ilk versiyonu Din Sosyolojisi Derneğinin Yıllık Toplantısında Miami'de 1993'de, yeni versiyonu ise İngiltere Dinî Tartışma Topluluğu'nun Yıllık Toplantısı, Hartford, CT, Nisan 1995'de sunulmuştur. Rhys Williams'a bu çalışmanın tüm taslakları ile ilgili faydalı önerileri ve isimsiz bir eleştirmene de ilk taslaktaki yorumları için şükranlarımı sunarım. Yazışma adresi: David Swartz, 10 Magnolia Ave., Newton, MA 02158 E-mail- swartz@harvarda harvard.edu.

² Bourdieu (ve Martin 1982) ampirik bir din araştırması, Fransız Katolik Piskoposları çalışmasını yayımladı ve din sosyolojisi alanında da iki teorik makale yazdı (Bourdieu

1987c, 1991a). Ayrıca, Bourdieu (1987b, 1987d) din sosyolojisine tahsis ettiği iki umumi dersini de yayımladı. Kasım 1982 sayılı dergisini, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Fransız Katolikliğinin çeşitli boyutlarına tahsis etti. Bourdieu Fransa’da kültür sosyolojisine hâkim olsa da, II. Dünya Savaşı sonrası Fransız din sosyologları üzerinde çok sınırlı bir etki bırakmıştır (Dobbelaere 1987). Gene de, Fransız din sosyolojisi biliminin altmışlar sonrası kuşağı üzerindeki etkilerinin giderek artan işaretleri görülebilmektedir (Hervieu-Leger 1993). Bourdieu’nun din sosyolojisindeki etkisi Fransa’nın dışında daha fazla göze çarpmaktadır (bkz. Maduro 1982).

³ Bourdieu’nun çalışmasına tam kapsamlı bir giriş için Bkz. Bourdieu ve Wacquant (1992).

⁴ Bu çalışmada incelenmesi de Durkheimci etkilerde söz konusudur.

⁵ Bu, Bourdieu’nun “habitus” kavramının önerdiği eylem fikridir.

⁶ Bu iddia Bourdieu’da (1971b, 1980, 1991a, 1991b, 163-170; ve Passeron 1977: 171-183) tasarlanmıştır.

⁷ Bourdieu şöyle yazmaktadır: “aynı zamanda, nihai analizde, etkilerinin de kaynağı olan sermayenin “maddi” biçimleri içinde meydana geldiği gerçeğini sakladığı sürece... dönüşüme uğramış ve böylece maddi ekonomik sermayeyi gizlemiş olan sembolik sermaye uygun etkilerini meydana getirir.” (1977:183)

⁸ Kavramı geliştirirken Bourdieu (1987c) en çok *Ekonomi ve Toplum*’un altı ve on beşinci bölümlerinden faydalanmıştır.

⁹ Bu, Gerth ve Mills’in (1964) “kurumsal düzenlerini” kavramlaştırmalarında ilham kaynakları olan Weber’in “yaşam düzenleri” fikriyle de paraleldir.

¹⁰ Alan, “belirli tip bir sermayenin dağıtıldığı belirli bir yapı” anlamına gelmektedir.

¹¹ Ortodoks ve heterodoks bakış arasındaki bu sembiyotik ilişki Mannheim’in (1955) statükoya kökten karşıt tutumlarına rağmen nasıl olup da sosyal dünyanın ideolojik ve ütopyik imgelerinin her birinin fark edilebilir ölçüde birbirini belirlediği eleştirilerin karmaşık bir değiş tokuşu modeli içinde kenetlendiklerine dair değerlendirmesini akla getirmektedir. Williams ve Demerath (1991), din ve politika incelemelerinde benzer dinamiği saptamışlardır. Onlar, sivil dinin birbirine mantıken zıt iddialarının ve kilise ve devletin ayrılışının nasıl olup da bir arada var olmaya devam ettiğini ve gerçekten de birbirlerine nasıl politik uygulama imkânı tanıdıklarını göstermektedirler.

¹² *Doxa* fikri Durkheim’in “kollektif bilinç” kavramını hatırlatmaktadır. Temel farklılık *Doxa*’nın, tüm toplumun şifahi anlayışlar sistemini temsil etmekten daha ziyade alan belirlenimli oluşudur.

¹³ Bir kart oyunundaki karşıt oyuncular gibi, kazanmak için rakiplerine karşı mücadele etseler de her ikisi de oyundaki müşterek bir çıkarı paylaşır. Bourdieu (ve Wacquant 1992:98-99) alanların bu niteliklerini göstermek için zaman zaman kart oyunu analojisini kullanmaktadırlar. Zaman zaman da kurallardan malumatın bizzat kendisinin yarışmacılar arasında dengesiz bir biçimde paylaşılan kültürel sermayenin bir biçimini gösterdiğini vurgulamaktadır.

¹⁴ Bourdieu’nun yaklaşımına göre çalışmasalar da, Demerath (1991) ve Williams ve Demerath (1991) yakın zamanda “kültürel güç”, “kültürel kaynaklar” ve “dinî sermaye” kavramlarını Bourdieu’ya benzer bir biçimde kullanmışlardır. Dinin Fransa’da

olduğundan daha fazla ulusal bir kültür içindeki bir otorite biçimi olarak yankılandığı Amerika bağlamında konuşarak, Williams ve Demerath (1991), dinin politik hareketliliği sağlama etkileriyle Bourdieu'dan daha fazla ilgilenmişlerdir. Onlar, zaman zaman umumi ekonomik sorunları etik ve ahlaki kaygılar bünyesinde yeniden tanımlamak için dinî liderler tarafından dinî ve ahlaki tartışmaların nasıl başarılı bir biçimde çıkarıldığını göstermektedirler.

Kaynakça

Althusser, L. 1970. *For Marx*. New York. Vintage Books.

Becker, G. 1976 *The economic approach to human behavior* Chicago: The University of Chicago Press.

Bourdieu, P. 1971a. Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe *Scolies* 1. 7-26.

_____ 1971b. Intellectual field and creative project. In *Knowledge and control New directions for the sociology of education*, edited by M.F D. Young, 161-188. London: Colher-Macmillan

_____ 1972. Esquisse d'une théorie de la pratique *Précédée de trois études d'ethnologic kabyle*. Geneva Droz.

_____ 1977 *Outline of a theory of practice* Cambridge: Cambridge University Press.

_____ 1980. The production of belief. Contribution to an economy of symbolic goods. *Media, Culture, and Society* 2: 261-293.

_____ 1984a. *Distinction A social critique of the judgement of taste*. Cambridge: Harvard University Pres.

_____ 1984b. Le champ littéraire: Préalables critiques et principes de méthode. *Lendemams* 36. 5-20.

_____ 1985. The market of symbolic goods. *Poetics* 14(April) 13-44-

_____ 1987a. *Chases dites*. Paris: Les Edition de Minuit.

_____ 1987b. La dissolution du religieux. *Choses dites*. Paris: Les Editions de Minuit.

_____ 1987c Legitimation and structured interests in Weber's sociology of religion In *Max Weber, rationality and irrationality*, edited by S. Lash and S. Whimster, 119-136. Boston. Allen& Unwin

_____ 1987d Sociologues de la croyance et croyances de sociologues. *Choses dites*. Pans: Les Editions de Minuit.

_____ 1988. *Homo academicus*. Stanford, CA Stanford University Press.

_____ 1989. La noblesse d'etat *Grandes ecoles et esprit de corps* Paris: Les Edition de Minuit.

_____ 1990a *In other words Essays toward a reflexive sociology* Stanford, CA: Stanford University Pres.

_____ 1990b *The logic of practice* Stanford, CA-Stanford University Press.

- _____ 1991a. Genesis and structure of the religious field. *Comparative Social Research* 13 1-43.
- _____ 1991b. *Language and symbolic power*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ 1992. *Les règles de l'art Génése et structure du champ Littéraire*. Paris. Editions du Seuil.
- _____ 1993 *Sociology in question*. London Sage Publications
- Bourdieu, P., and M. de S. Martin 1982. La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir. *Actes de la recherche en sciences sociales* 44/45: 2-53.
- Bourdieu, P., and J.-C. Passeron 1977. *Reproduction in education, society, and culture*. London: Sage.
- Bourdieu, P., and L. J. D. Wacquant 1992. *An invitation to reflexive sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Brubaker, R. 1985. Rethinking classical sociology: The sociological vision of Pierre Bourdieu. *Theory and Society* 14: 745-775.
- Demerath, N. J. III. 1991. Religious capital and capital religions: Cross-cultural and non-legal factors in the separation of church and state. *Daedalus* 120: 21-40.
- Dobbelaere, K. 1987. Some trends in European sociology of religion: The secularization debate. *Sociological Analysis* 48:107-137.
- Gerth, H. H., and C. W. Mills. 1964- *Character and social structure*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- _____ 1970. *From Max Weber. Essays in sociology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hervieu-Léger, D. 1993. *La religion pour mémoire*. Paris: Les Editions du Cerf. Maduro, O. 1982. *Religion and social conflicts*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Mannheim, K. 1955. *Ideology and Utopia. An introduction to the sociology of knowledge*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Swidler, A. 1986. Culture in action: Symbols and strategies. *American Sociological Review* 51: 273-286.
- Warner, R. S. 1993. Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology* 98: 1044-1093.
- Weber, M. 1978. *Economy and society*. Berkeley: University of California Press.
- Williams, R. H., and N. J. Demerath III. 1991. Religion and political process in an American city. *American Sociological Review* 56: 417-431.