TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

COĞRAFYA ANABİLİM DALI

BEŞERİ VE İKTİSADİ COĞRAFYA BİLİM DALI

ÖTEKİLİĞİN ÜRETİMİ: BOURDİEU'NUN HABİTUS PERSPEKTİFİNDEN MUTLU VE AYRANCI ALANLARI (ANKARA) ÜZERİNE ETNOGRAFİK BİR ARAŞTIRMA

Doktora Tezi

Muhammet ÖKSÜZ

ANKARA, 2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

COĞRAFYA ANABİLİM DALI

BEŞERİ VE İKTİSADİ COĞRAFYA BİLİM DALI

ÖTEKİLİĞİN ÜRETİMİ: BOURDİEU'NUN HABİTUS PERSPEKTİFİNDEN MUTLU VE AYRANCI ALANLARI (ANKARA) ÜZERİNE ETNOGRAFİK BİR ARAŞTIRMA

Doktora Tezi

Muhammet ÖKSÜZ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ertuğrul Murat ÖZGÜR

ANKARA, 2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

COĞRAFYA ANABİLİM DALI

BEŞERİ VE İKTİSADİ COĞRAFYA BİLİM DALI

ÖTEKİLİĞİN ÜRETİMİ: BOURDİEU'NUN HABİTUS PERSPEKTİFİNDEN MUTLU VE AYRANCI ALANLARI (ANKARA) ÜZERİNE ETNOGRAFİK BİR ARAŞTIRMA

Doktora Tezi

Muhammet ÖKSÜZ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ertuğrul Murat ÖZGÜR

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

1- Prof. Dr. Ertuğrul Murat ÖZGÜR

2- Doç. Dr. Ayla DENİZ

3- Doç. Dr. Ahmet UYSAL

4- Prof. Dr. Mustafa YAKAR

5- Prof. Dr. Mustafa Murat YÜCEŞAHİN

Tez Savunması Tarihi

23.06.2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Ertuğrul Murat ÖZGÜR danışmanlığında hazırladığım **"Ötekiliğin Üretimi: Bourdieu'nun Habitus Perspektifinden Mutlu ve Ayrancı Alanları (Ankara) Üzerine Etnografik Bir Araştırma (Ankara.2025) "** adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

16.07.2025

Muhammet ÖKSÜZ

ÖN SÖZ

Bu tez, Ankara'nın iki mahallesinde, birbirinden farklı dokular taşıyan Mutlu ve Ayrancı'da gündelik hayatın katmanlarında ötekinin nasıl üretildiğini ve direnişin hangi biçimlerde zuhur edip dönüştüğünü anlamaya dönük uzun soluklu bir düşünsel ve sahadaki emekle örülmüş çabanın meyvesidir. Altı yıla yayılan bu arayış, yalnızca akademik bir merakın değil, aynı zamanda kişisel bir dönüşümün, karşılaşmalarla örülmüş bir yolculuğun da hikâyesidir. Şanslıyım ki, bu yolu tek başıma yürümek zorunda kalmadım. Her şeyden önce, bu çalışmanın belki de en can alıcı damarını oluşturan Mutlu Mahallesi'nin sakinlerine ve katılımcılarına içten teşekkür borçluyum. Eğer onların içtenliğine, açıklığına, misafirperverliğine tanık olmasaydım; bu tez, ne bu derinliğe ulaşabilirdi ne de bu samimiyete. Onların sofralarına oturdum, evlerinde konakladım, düğünlerinde halaylara karıştım; kimi zaman sessiz bir tanık, kimi zaman aktif bir özne olarak dayanışmanın, paylaşmanın, birlikte var olmanın anlamını yeniden öğrendim. Yolum onların ilişkisel ağlarıyla açıldı; yolların haritasını çoğu zaman onlar çizdi, ben ise öğrenmeye hazır bir misafir olarak peşlerine düştüm. Ayrancı Mahallesi'nin sakinleri de benzer bir incelikle karşıladılar beni; kapılarını yalnızca fiziksel olarak değil, gönülden de araladılar. O kapı aralıklarından süzülen deneyim, duygu ve düşünceler olmasa, bu tez eksik kalır, belki hiç tamamlanamazdı. Bu satırlar, yalnızca bir akademik teşekkürü değil, aynı zamanda içten bir vefa duygusunu taşır. Bu çalışma onların emekleriyle yoğruldu; ben ise onların dünyasına misafir olmanın hem sorumluluğunu hem onurunu taşıyarak bu satırları kaleme aldım. Ne mutlu bana ki ne çok teşekkür edeceğin insanlar biriktirdim.

Saha araştırmamın kimi dönemeçlerinde karşılaştığım insanlar, yalnızca bu çalışmanın şekillenmesinde değil, aynı zamanda benim kişisel ve entelektüel dönüşümümde de silinmez izler bıraktılar. Bu izlerden biri, Heretik Yayınları'nın kurucusu kıymetli hocam Levent

Ünsaldı'nın düzenlediği lisansüstü kolokyumda atıldı. O toplantı, yalnızca akademik bir paylaşım zemini değil, aynı zamanda düşünsel ufukların birbirine değdiği, kesiştiği bir mekâna dönüştü. Orada tanıştığım yol arkadaşlarıma ve özellikle Levent Hoca'ya içten bir teşekkür borçluyum. Ancak Levent Ünsaldı, yalnızca kolokyumdaki katkılarıyla değil, Bourdieu'nun Fransızca metinlerini Heretik Yayınları aracılığıyla Türkçeye kazandırarak, düşünsel üretimi erişilebilir kılması bakımından da ayrı bir teşekkürü fazlasıyla hak ediyor. Doktora sürecim boyunca adını kitaplardan tanıdığım, zamanla bir akademik yoldaşa, bir dosta dönüşen sevgili hocam Funda Şenol'a da teşekkür borçluyum. Onun yalnızca kaleminin değil, emeğinin de şahidi oldum. Gerek Ayrancı mahallesindeki etkinliklere katkısıyla, gerek Kent Konseyi Semt Kültürü Çalışma Grubu'na konuşmacı olarak katılımıyla ve gerekse yazdığı günlük köşe yazılarıyla, saha çalışmamda sembolik sermayemi artırmamda önemli bir rol oynadı. Alanın iç dinamiklerinde daha özgür ve rahat hareket edebildiysem, bunda onun görünür ve görünmez katkılarının payı büyüktür. Bu sürecin en yakın tanıklarından biri de, neredeyse her günü birlikte geçirdiğimiz sevgili dostum Ergin Gökkaya oldu. O bana tutkuyla bir şeyler anlatırken zaman zaman dalıp gitmiş olsam da, o benim anlatılarımı her defasında dikkatle ve sabırla dinlemeyi sürdürdü. Dayanışmanın, dostluğun ve paylaşmanın ne anlama geldiğini onunla bir kez daha öğrendim. Bilecik'te başlayıp on iki yıl boyunca sevgiyle, dayanışmayla örülen ve bugün hâlâ yoldaşlıkla süren dostluğumuzun öznelerinden biri olan sevgili Öznur Akgiş İlhan'a da her türlü desteği için teşekkür ederim. Yoldaşlığını yalnızca kelimelerde değil, bakışlarında, gülüşlerinde ve sükûnetindeki dirençte taşıyan değerli dostum Neriman Kılınç'a da teşekkür ederim. Onun gülüşü umut verdi, yorgunluğun koyulaştığı anlarda ferahlık sundu. Karşılaştığımız her anda bana moral ve enerji yükleyen, sohbetlerinden daima ilham aldığım Mutlu Yılmaz hocam da bu teşekkürü fazlasıyla hak eden bir diğer isimdir. Onunla her sohbet, zihinsel bir yenilenmeye dönüştü. Doktora sürecimde, Siirt Üniversitesi'nden görevlendirmeyle gelmiş olmama rağmen, beni her zaman ev sahibi sıcaklığıyla karşılayan

Kerime Karabacak ve Rüya Bayar hocalarıma da içtenlikle teşekkür ediyorum. Onların samimiyeti, akademinin çoğu zaman unutulmuş olan o insanî yüzünü bana tekrar hatırlattı.

Bu tez, yalnızca benim çabamla değil, bana yön gösteren, düşünsel derinlik katan, emeğiyle, sözüyle, varlığıyla bu metni şekillendiren kıymetli hocalarımın katkılarıyla mümkün oldu. Her şeyden önce, bu sürecin en başından sonuna kadar yanımda olan, rehberliğini yalnızca akademik anlamda değil, bir yol arkadaşlığı biçiminde sunan değerli tez danışmanım Ertuğrul Murat Özgür hocama içten teşekkürlerimi sunuyorum. Onun katkıları, eleştirel yorumları ve dikkatle örülmüş geri bildirimleri olmasaydı, bu tezin bugünkü hâline ulaşması mümkün olmazdı. Fakat ona olan minnettarlığım yalnızca bu çalışmayla sınırlı değil. Akademik duruşu, düşünsel titizliği, disiplini ve öğrencilerine gösterdiği her daim destekleyici tavır, akademik hayatımda bir pusula işlevi gördü. Ona her zaman derin bir saygı ve şükran duyacağım. Bu çalışmanın her bir aşamasında, düşünsel katkılarıyla olduğu kadar insani yaklaşımı, içtenliği ve güven veren tavrıyla da beni yalnız bırakmayan sevgili Ayla Deniz hocama ise özel bir minnet borçluyum. Onun eleştirel bakışı, nezaketi ve durmaksızın ilham veren varlığı, bu yolculuğu sadece daha anlamlı değil, aynı zamanda daha katlanılabilir kıldı. O düzensiz dikişlerimi nakışlara çevirdi. Zihnimin sıkıştığı yerlerde onunla kurduğum diyaloglar, çoğu zaman zihinsel açılımların kapısını araladı. Tez jürimde yer alarak bu çalışmayı dikkatle ve sabırla okuyup çok değerli yorumlarıyla zenginleştiren Ahmet Uysal hocama da şükranlarımı sunarım. Bu çalışmayı dikkatle ve sabırla okuyup çok değerli yorumlarıyla zenginleştiren Mustafa Yakar hocama da şükranlarımı sunarım. Böylesine kapsamlı bir metni jürilik sürecinde titizlikle inceleyip sunduğu katkılar, çalışmamın son hâlini almada belirleyici oldu. Son olarak, DTCF ile yolumun onun sayesinde kesiştiği ve bu kesişmenin benim akademik serüvenimde önemli bir eşik olduğunu düşündüğüm Mustafa Murat Yüceşahin hocama da teşekkür etmek isterim. Onunla başlayan bu yolculuk, bugün bu tezin sayfalarına kadar uzandı.

Bu tez, sayfalar boyunca düşünsel bir emeğin izini sürse de, onun ardındaki duygusal yükü taşıyan, sessizce omuzlayan, zaman zaman beni bu yoğun gündemden çekip çıkararak hayatın renklerini yeniden hatırlatan canım ailemin varlığı, bu sürecin en kıymetli dayanaklarından biri oldu. Onlar olmasaydı, bu uzun yürüyüş hem daha yorucu hem de çok daha yalnız olurdu. Her şeyden önce, sevgisiyle, duasıyla ve koşulsuz desteğiyle daima yanımda olan annem Hamdiye Öksüz'e, varlığıyla kalbimi ısıtan, sessiz ama güçlü desteğiyle her zaman arkamda duran sevgili abim Ahmet Öksüz'e, ilgisi, sevgisi ve incelikli varlığıyla bana her daim güç veren ablam Kübra Öksüz'e ve Zeynep Öksüz'e; içtenliği, tatlı sohbetleri ve samimiyetiyle bu süreçte bana moral olan, destekçim sevgili yengem Yeliz Fettahoğlu'na teşekkürlerimi bir borç değil, içten bir gönül ifadesi olarak sunuyorum. Ve elbette, her biri birer tebessüm sebebi olan, kahkahalarıyla en yorgun anlarda dahi içimi neşeyle dolduran sevgili yeğenlerime… Onlara duyduğum sevgi ve teşekkür, sadece bu tez için değil, hayatın tamamı içindir.

Bu tezin belki de daha erken tamamlanmamasının sorumlularını ifşa etmek gerekirse, itiraf etmeliyim ki onlar da bu sürecin gizli kahramanlarıydı. Beni sık sık dışarıya çağıran dostlarım, her mola anını keyifli bir kaçamağa dönüştüren sohbetler, "bitmedi mi hâlâ?" diye sitem ederek hem güldüren hem de hafifçe suçluluk hissettiren yakın çevrem… Hepinize teşekkür borçluyum. Zira bu tez, evet, siz olmasaydınız muhtemelen daha kısa sürede tamamlanırdı; ama kesinlikle daha az neşeli, daha az renkli, daha az insani olurdu.

Ayrıca, zaman zaman gerçekliğin sert yüzünden kaçıp sığındığım kurgusal evrenlerin de hakkını teslim etmeliyim: Westeros'un acımasız taht oyunları, Hogwarts'ın büyülü koridorları ve Orta Dünya'nın epik yolculukları olmasaydı, zihinsel kaçamaklarım bu kadar heyecan verici, bu kadar soluk aldırıcı olamazdı. Game of Thrones, Harry Potter ve The Lord of the Rings'in bana sunduğu alternatif gerçeklikler, yalnızca birer eğlence değil, aynı zamanda hayal gücümün solmamasını sağlayan menfezlerdi. Bu eğlenceli "oyalanma" anları olmasaydı,

kuşkusuz ki süreç daha kısa, ama bir o kadar da daha renksiz geçerdi. Bu nedenle, zamanımı "çalarken" aslında bana zaman kazandıran herkese teşekkür ederim.

Bu tez çalışması, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu'nun Bilim İnsanı Destekleme Daire Başkanlığı (BİDEB) tarafından yürütülen 2214/A Yurt Dışı Doktora Araştırma Burs Programı (1059B142300703) kapsamında sağlanan bursla desteklenmiştir. Bu kıymetli destek sayesinde, bir yıl boyunca Utrecht Üniversitesi'nde misafir araştırmacı olarak bulunma ayrıcalığını yaşadım. TÜBİTAK'a sunduğu bu imkân için içten teşekkürlerimi sunarım; zira bu destek, yalnızca fiziksel bir mekân değişikliği değil, aynı zamanda düşünsel sınırlarımı genişleten bir kırılma noktası oldu. Utrecht'te geçirdiğim bu süre zarfında, Türkiye'den 1960 sonrası dönemde gerçekleşen işçi göçünün ardından Hollanda'ya yerleşen göçmenlerin, zaman içerisinde maruz kaldıkları ötekileştirme biçimlerini ve bu ötekileştirme pratiklerinin günümüzde mülteciler üzerinden nasıl yeniden üretildiğini anlamaya çalıştım. Bu araştırma süreci, yalnızca ampirik veri değil, aynı zamanda karşılaştırmalı bir perspektif kazanmam açısından da dönüştürücü bir rol oynadı. Hollanda'daki danışmanım Ilse van Liempt'e ise özel bir teşekkür borçluyum. Onun rehberliği, eleştirel katkıları ve akademik işbirliği konusundaki açıklığı, bu süreci benim için hem zenginleştirici hem de ilham verici bir deneyime dönüştürdü. Onun yönlendirmeleri, yalnızca Hollanda bağlamında yürüttüğüm araştırmayı değil, aynı zamanda bu tezin bütününü daha sistematik, daha yapısal bir zemine oturtmamda belirleyici oldu. Ulusötesi akademik etkileşimlerin düşünsel üretime olan katkısını yakından deneyimleme şansı bulduğum bu süreç, yalnızca bir araştırma dönemi değil, aynı zamanda kişisel ve entelektüel bir dönüşüm evresiydi. Bu katkılar, bu tezin satır aralarında, kimi zaman görünür kimi zaman da sessiz bir yapı iskelesi olarak yer almaktadır.

Tez yazmak, yalnızca bilgi üretmenin değil, aynı zamanda insanın kendi zihniyle giriştiği uzun ve yorucu bir mücadelenin adıdır. Bir kelime yazarsın, iki silersin. Üçüncüde kendine güven gelir, bir paragrafı bitirirsin; sonra dönüp bakar, "Ben ne söyledim şimdi?" diye düşünürsün. Dördüncü versiyonda kendini bir an Nobel konuşmasına hazırlarken bulursun,

beşincide hepsini siler, boş ekrana uzun uzun bakarsın. Bu döngünün tek sadık tanığı kahve ve sigaradır. Günde dört bardak kahve ve sigara, çoğu zaman yazdığım cümlelerin görünmeyen editörüdür. Fakat öyle anlar gelir ki, kahve bile kifayetsiz kalır. İşte o zaman, akademinin en samimi duası devreye girer: Ctrl+Z. "Allah'ım, ne olur bir önceki değişikliğe döneyim." Bu süreçte, bir teşekkürü de Microsoft Word'e borçluyum. Paragraf aralıklarına hükmettiğimi sandığım o anlarda, sayfa düzenimi bir hamlede bozarak bana tevazuyu yeniden öğrettiğin için.

Son olarak, sadece bu satırları okuyacak kişinin kendine edildiğini anlayabileceği bir teşekkür daha etmek istiyorum. *Ara sokak*ta bulduğum ama her sokağa çıkmayı dilediğim, kendimin en tanıdık yönüne teşekkür ederim: *"du bist ein geschenk"*

Bu metin boyunca yararlandığım, satır aralarında izini sürdüğüm ve kaynakçada yer verdiğim tüm bilim insanlarına da içtenlikle teşekkür ederim. Bilgi üretimlerinin yanı sıra, bu bilgileri özgürce paylaşılabilir kıldıkları için… Onlar sayesinde bugün burada, bu tezde kendi sözümü kurabiliyorum. Ama bu tez, yalnızca bir akademik çaba değil. Aynı zamanda, sesi bastırılanların, görünmeyenlerin, ötekileştirilenlerin dünyasına kulak verme, onları anlamaya çalışma çabasıdır. Bu çalışmanın her bir sayfası, ötekiliğe dair soruları çoğaltmak, onun sessizliğine dikkat kesilmek ve belki de adil bir toplumsallığın imkânlarını birlikte düşlemek içindir. Dilerim ki bu tez, yalnızca cevaplar sunmaz; aynı zamanda yeni sorular doğurur. Ve bu sorular, daha eşitlikçi, daha kapsayıcı bir toplumu birlikte hayal etmenin yolunu açar.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ ..... **i**

İÇİNDEKİLER ..... **vii**

ŞEKİLLER LİSTESİ ..... **xi**

FOTOĞRAFLAR LİSTESİ ..... **xii**

I. BÖLÜM **1**

1 Giriş: Neyi Bilmek İstiyorum? **1**

II. BÖLÜM **26**

2 Teorik Lens: Ötekilik, Bourdieu ve Kavramları **26**

2.1 Bourdieu'nun Alanı 36

2.2 Bourdieu'nun Habitusu 39

2.3 Bourdieu'nun Kültürel Sermayesi 41

2.4 Bourdieu'nun Sosyal Sermayesi 43

2.5 Bourdieu'nun Simgesel Sermayesi 45

2.6 Bourdieu Kavramlarını Ötekileştirme ile Birlikte Düşünmek 47

2.7 Bourdieu ile Yola Çıkılabilir mi? 50

2.8 Bourdieu'nun Mekânsallığı 57

III. BÖLÜM **66**

3 Metodolojik Lens: Nasıl Yaptım? **66**

IV. BÖLÜM **83**

4 Sınıf, Göç ve Kent: İki Alanın Hikâyesi **83**

V: BÖLÜM **96**

5 Mutlu Mahallesinin Ruhu: Alanının Doxasının Yarattığı Biz ve Onlar 96

5.1 *"Et Ye, Çay İç, Adam Ol"*: Alanın Cinsiyetlendirilmiş Habitusu ve Bunun Bedensel Hexise Yansıması 129

5.2 "Mekânın Sahibi Kim?": Duvar Yazılarıyla Alanın Savunulması 140

5.3 "İs, Pas, Kir, Plastik, Çöplük, Lastik, Egzoz, Esrar": Alanın Senfonisi 148

5.4 Ayrımcılığın ve Ötekiliğin Yeniden Üretildiği Sembolik Bir Alan: Kuşçuluk 155

5.5 "Ayrık Otuna Yer Yok": Toplumsal İktidarın, Sermaye İlişkilerinin ve Habitusun Şekillendiği Bir Mücadele Platformu Olarak Din Alanı 167

5.6 *Mahallenin Panoptikonu*: Toplumsal Habitusun Taşıyıcıları ve Dönüştürücüleri Olarak Alandaki Esnaf 184

5.7 Alan İçinde Alan: Farklı/Belli Habituslara Hitap Eden Hemşehri Dernekleri 199

6 Okulun Görünmez Duvarları: Kültürel Sermaye ve Ayrışmanın Örtülü Yolları .. 216

6.1 "Ruhsal ya da karakter farklılıkları birbirini buluyor": Alanda Okul Karşıtı Kültürün ve Ötekiliğin Üretimi 237

7 Ötekinin Ötekisine Varmadan Önce: Alanda İki Farklı Etnik Grubun Ötekileştirilmesi 280

7.1 Kabul ve Dışlama Arasında: Kötünün İyisi Olarak Kürt Öteki Olmak 281

7.2 Kabul ve Dışlama Arasında: Alanda Alevi Öteki Olmanın Ağır Yükü 293

8 "Bizim En Kötümüz Onlardan İyidir": Kimlik, Alan ve Mülteci Karşılaşmalarının Toplumsal İnşası 301

9 Habitus Yarıldığında: Düşünümselliğe Giden Yollar 336

VI: BÖLÜM 376

10 "*Burada Yaşayacaksan Öğreneceksin!":* Ayrancı Alanında Doxa, Meşruiyet ve Ötekilik 376

10.1 "Ne Malum Gerçek Ayrancılı Olduğu?": Mahalle Tanımlamaları Üzerinden Sınırların İnşası 402

10.2 Doxa'nın Tiplemeleri: Mahalle Tipolojisi Üzerinden Ayrancı'da Ötekilik İnşası 429

10.3 Tüylerle Örülen Sınırlar: Hayvan Sevgisi Üzerinden Ayrancı'da Mekânsal ve Ahlaki Dışlama Pratikleri 442

10.4 Alandaki Değişim ve Dönüşümler – Aktörler ve Mağdurlar 455

10.5 *Yeminli Atatürkçülerden Sessiz Muhafazakârlara:* Ayrancı'da İdeolojik Sınırlar ve Sembolik Mücadeleler 487

10.6 "Ne Ayrancı, Ne Mamak": Alana Yeni Gelenlerin Bilişsel Uyumsuzluğu ve Sembolik Konum Arayışları 507

10.7 Kimin Emeği Değerli?: Ayrancı'da Zihinsel-Bedensel Emek Ayrımı Üzerinden Toplumsal Dışlama 514

10.8 "Her Yol Ayrancı'ya Çıkmaz, Kimi Yolcu Yalnız Kalır": Politik Taleplerin Doxa Duvarına Çarpması 524

11 Yüksek Kültürel Sermayenin Kalemi: Ayrancım Gazetesi'nde "Biz" ve "Onlar" 533

11.1 Etkinlik Yoluyla Alanı Kurma ve Alanın Sakinlerinin İnşası 551

11.2 "Herkes İçin Değil, Bizim İçin": Kent Konseyinde Ayrancı'nın Kategorik Düşüncesi 566

12 Mikro Alanın Makro Dili: Ayrancı Ahalisi'nin Kurumsallaşma Girişimi 573

12.1 Dijital Alan: Ayrancı Facebook Grubunda Ötekilik Üretimi 587

13 Muhafazakâr, Kürt ve Alevi Kimliklerinin Ayrancı Doxasında Konumlanışı 614

13.1 “Topallık” Olarak Muhafazakârlık: Ayrancı Alanına Mekânsal Kârın Korunması 623

14 “Mülteci Kategorisi, Bir Boş Gösteren Gibi İşler”: Sınıfsal ve İdeolojik Sınırların Mültecilik Üzerinden Yeniden Üretimi 639

15 Habitus Yarıldığında: Ayrancı’da Düşünümselliğin Sosyo-Mekânsal Repertuarı 673

VII. BÖLÜM 711

Sonuç: Araştırma Bize Hangi Çıkarımları Sundu? 711

KAYNAKLAR 733

EKLER 759

ÖZET 772

ABSTRACT 774

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Bourdieu perspektifiyle ötekiliğin üretimini ifade eden teorik model. (Yazara aittir)**26**

Şekil 2. Mutlu alanının mekânsal organizasyonu **84**

Şekil 3. Mutlu alanının esnaf özellikleri **86**

Şekil 4. Ayrancı alanının mekânsal organizasyonu **88**

Şekil 5. Ayrancı alanının esnaf özellikleri **90**

Şekil 6. Mutlu alanının zamansal gecekondu dönüşümü **94**

Şekil 7. Ayrancı Mahallesini neye benzettikleri sorusuna 32 katılımcının verdiği cevapların kelime bulutu.**.....430**

Şekil 8. Mutlu alanında ötekiliğin üretilme süreçleri.....**714**

Şekil 9. Mutlu alanında düşünümselliğe açılan yollar**. 716**

Şekil 10. Ayrancı alanında ötekiliğin üretilme süreçleri.**.....720**

Şekil 11. Ayrancı alanında düşünümselliğe açılan yollar**. 723**

FOTOĞRAFLAR LİSTESİ

Foto 1. Alt kültür grubu için oldukça önemli olan Doğan-Şahin araçlar **.....136**

Foto 2. Mutlu Alanında farklı kimliklerin duvar yazıları üzerinden mücadelesi **.....143**

Foto 3. Mutlu alanında Somali duvar yazısı birkaç hafta sonra siyah boya ile boyanarak siliniyor ve üzerine ne mutlu Türküm diyene yazılıyor. **.....145**

Foto 4. Somali yazısının hemen diğer köşesinde *"yaşımız büyüdükçe kavgamız da büyür"* yazısı yer almaktadır. **.....145**

Foto 5. "*Allah'ın arzında Allah'ın dediği olur*" istencini yansıtan ve mahallede belli kategorilerin göstergelerinden biri olan duvar yazısı**. 146**

Foto 6. Hakkârililerin düğün organizasyonları **.....152**

Foto 7. Kuşçuluk yoğunluklu olarak gecekondu alanında yapılmaktadır. **.....159**

Foto 8. Solda Mutlu alanı belediye çay bahçesindeki billboarda asılan afiş, sağda Cuma namazı çıkışı bir STK tarafından dağıtılan el broşürü **.....169**

Foto 9. Dernek genel kurul toplantısından bir görünüm**.....206**

Foto 10. Mutlu Mahallesi Ahalisi sosyal medya grubu ve tanıtım kartvizitleri **.....208**

Foto 11. Videonun çekildiği gecekondu bölgesindeki "benim mahallem, benim kurallarım" duvar yazısı. Kurallarım yerine "kuralarım" yazılması dikkat çekicidir. **.....225**

Foto 12. Katılımcılarla birlikte şekerleri tek tek paketleyerek mahalledeki okula dağıttığımız etkinlik hazırlığı **.....230**

Foto 13. Mahalledeki imam hatip lisesinde düzenlenen dini değerler resim yarışması sonuçları**. 272**

Foto 14. Yapay zeka ile oluşturulmuş bir temsil **.....437**

Foto 15. Yapay zeka ile oluşturulmuş bir temsil **.....441**

Foto 16. Atakule'nin giriş kısmındaki Atatürk köşesinde *"kriz"* durumunda basılması için bir buton eklenmiştir (kırmızı halka). Butona basıldığında Atatürk'ün sesiyle "Ne mutlu Türküm diyene" kaydı çalmaktadır**.....506**

Foto 17. 18. Yüzyılda anonim olarak resmedilen Ankara Kalesi **.....554**

Foto 18. Çocuk şenliği kapsamında yapılan etkinlikten bir görüntü **.....557**

Foto 19. Ayrancı Ahalisi Derneği'nin açılış gününden bir görüntü **.....577**

Foto 20. Ayrancım Derneği kent hakkına ilişkin alanda ciddi faaliyetler yürütmektedir. **....583**

Foto 21. Facebook grubunda mültecilere yönelik oluşturulmuş yapay zeka destekli görseller**.**

.....610

I. BÖLÜM

1 Giriş: Neyi Bilmek İstiyorum?

Neriman, Fatih'in rutubet kokan, dar ve iç içe geçmiş sokaklarından çıkıp Harbiye'nin geniş caddelerine doğru yürürken, yalnızca fiziksel bir mesafe kat etmiyordu. Onun adımları, geçmiş ile gelecek arasında uzanan gerilimli bir çizginin üzerinde, tereddüt ve arzuyla iç içe geçmiş bir biçimde süzülüyordu. Bu yürüyüş, aynı zamanda Türkiye'nin yüz yıl sürecek kültürel çatışmalarının minyatür bir temsiline dönüşüyordu. Neriman, babası Faiz Bey'in raflara dizili Arap harfli kitaplarıyla, içe dönük sohbetleriyle, ağırbaşlı sessizliğiyle şekillenen geleneksel bir evde büyümüştü. Bu evde her nesne, her kelime bir geçmişin izini taşırdı. Ancak onun bakışı, pencereden dışarıya daha doğrusu yukarıya çevrildiğinde, Harbiye'nin ışıklı salonları, piyano sesleri, Fransızca konuşmalarla dolu salonlarındaki parlaklığa yöneliyordu. Harbiye, yalnızca farklı bir semt değil, bambaşka bir tahayyülün, başka bir dünyanın ve başka bir benliğin mekânıydı. Bu yeni dünya, Neriman'a yalnızca özgürlük ve hareket alanı vaat etmiyor; aynı zamanda ona bir "yenilenme", bir "üst kimlik" öneriyordu. O kimlik, daha zarif olmayı, daha Batılı görünmeyi, Doğu'ya dair ne varsa geride bırakmayı gerektiriyordu. Elbisesi değişmeliydi, kelimeleri daha kısa, daha Batılı tonlar taşımalıydı, müzik kulağı piyanoya alışmalıydı. Fakat bu dönüşüm, yalnızca dışsal bir taklit düzeyinde kaldığında, Harbiye'nin göz kamaştırıcı dünyasında daima bir eksiklik olarak okunuyordu. Neriman, modernliğe yöneldikçe, o dünyada kendini yeniden üretmeye çalıştıkça, Harbiye çevresinin soğuk ama ölçülü bakışları onun içindeki "Fatihli" benliği hemen tanıyor ve o kimliği görünmeyen bir alt kategoriye indiriyordu. O artık "aşmaya çalışan", "yetişemeyen", "özenen" bir figüre dönüşüyordu. Kendisini daha önce içinde büyüdüğü geleneksel çevreden sıyırıp yeni kimliğe taşımaya çalışırken, ötekinin ta kendisi oluyordu. Ne tam anlamıyla Harbiye'ye ait olabiliyor,

ne de Fatih'in ahlaki ve estetik dünyasına dönebiliyordu. Neriman'ın habitusu yarılmıştı bir kere.

Neriman, bu ikili dünyanın arasında sıkıştıkça, kendi benliğini parça parça kaybetmeye başlar. Şinasi'nin sadeliğini, onun içtenliğini ve tevazuunu küçümserken, aslında kendi geçmişine duyduğu utancı açığa vurur. Fakat Macit'in gösterişli salonlarında da, bu hayranlık duyduğu dünyanın içinde tamamen görünmez ve sönük bir figüre dönüşür. O, Harbiye'nin modern kadın tahayyülüne tam anlamıyla uymayan, hâlâ tereddüt taşıyan, hâlâ geleneksel seslere kulak kabartan bir yarım beden, bir ara figürdür. Harbiye'nin ideal kadını değil, ona yaklaşmaya çalışan bir gölgedir. Peyami Safa'nın Fatih-Harbiye romanı bu anlamda, bireysel dönüşümün toplumsal ve kültürel onay mekânizmalarına çarpmasını ve bu çarpışmada ortaya çıkan ötekilik hâlini son derece incelikli bir biçimde sergiler. Sonuçta Neriman'ın yaşadığı, yalnızca bir kimlik krizi değil; iki farklı mahallenin, yani iki ayrı kültürel evrenin birbirini nasıl dışladığını gösteren bir yabancılaşma anlatısıdır. Fatih'te bir Batılılaşma eğilimiyle sorgulanan, Harbiye'de ise Doğulu kimliği nedeniyle eksik görülen Neriman, her iki mekân tarafından da dışarıda bırakılır. Birini terk ederken suçluluk, diğerine yaklaşırken yetersizlik hissiyle kuşatılır. Ve böylece mahalle dediğimiz toplumsal mekân, yalnızca fiziki değil; değer, aidiyet ve kimlik düzlemlerinde işleyen bir ötekilik üretim alanına dönüşür. Neriman'ın ruhundaki çatlak, iki dünyanın da dışladığı, ama her ikisi tarafından biçimlendirilen bir benliğin kırılma noktasıdır. Sosyal alanda yukarıya bakarken, rutin olarak güvensizlik ve aşağılık duygularıyla mücadele ediyor ve aşağıya bakarken ise her zaman suçluluk, yabancılaşma ve terk edilmişlik duygusuyla karşılaşıyordu (Friedman,2016: 16-17).

Cumhuriyet'in başkentindeki sıradan bir apartman dairesi, Memduh Şevket Esendal'ın Ayaşlı ile Kiracıları romanında, yeni Türkiye'nin çatışmalı toplumsal haritasının minyatür bir maketine dönüşür. Bu ev farklı geçmişlerin, farklı ahlak anlayışlarının, farklı yaşam biçimlerinin birbirine değdiği ama kaynaşamadığı bir eşikler mekânıdır. Ayaşlı İbrahim

Efendi'nin açtığı kapıdan içeriye giren her kiracı, evin yapısına kültürel bir iz bırakır. Ayaşlı'nın kendisi, eski bir taşra beyefendisi olarak, Osmanlı terbiyesiyle yoğrulmuş bir ahlâk anlayışının son temsilcilerindendir. O, yalnızca odalarını değil; aynı zamanda zarafetle yoğrulmuş bir yaşam tarzını, karşılık beklemeksizin yardımı esas alan bir insan ilişkisini, insana dokunmayı bilen bir görgü dünyasını da paylaşmaya çalışır. Ne var ki, Ayaşlı'nın sunduğu bu eski dünya, yeni zamanların kiracıları tarafından ya anlaşılmaz ya da sömürülesi bulunur. Ev, kısa sürede türlü karakterlerin uğrak noktasına dönüşür: çıkarcılar, geçim sıkıntısıyla boğuşanlar, hafif meşrep kadınlar, dedikodunun parmak ucunda yürüyen komşular, Cumhuriyet bürokrasisinin içindeki kaygılı memurlar… Her biri kendi küçük evrenini taşıyarak gelir bu ortak alana; ama hiçbiri bir başkasının evrenine dokunmak, onu anlamaya çalışmak istemez. Esendal'ın ustalıkla resmettiği gündelik hayat, ilk bakışta durağan görünse de alt katmanlarında hummalı bir yabancılaşma üretmektedir. Karakterler birlikte yemek yer, aynı mutfağa girer, birbirlerinin konuşmalarını duyar; ama bu yakınlık, bir samimiyet değil, giderek derinleşen bir mesafedir. Sözler paylaşılır, ama anlamlar bölüşülmez. Gülümsemelerin ardında tetikte bakışlar, cümlelerin ucunda ima dolu suskunluklar dolaşır.

Ayaşlı'nın cömertliği, geçmişin "el vermek" etiğine dayanır; ama bu cömertlik, artık modern bireyin güvenmekte zorlandığı, hatta kuşkuyla baktığı bir davranış kalıbıdır. Onun sunduğu ikramlar, konukseverliği, özensizce yapılan yardımlar; yeni kuşaklar tarafından ya zaaf olarak algılanır ya da hesapsızlığın akılsızlığına yorulur. Bu nedenle, onun ahlaki konumu hem saygı duyulan hem de dışlanan bir pozisyonda asılı kalır. Ayaşlı, kendi evinde bir otorite değil, giderek evin içinde sıkışmış bir hatıraya dönüşür. Gelenekselin içinde temsil ettiği yumuşak değerler, modernlik tarafından önce görünmez kılınır, sonra da sessizce marjinalleştirilir. Böylece, evin fiziksel sınırları, karakterlerin kendi aralarında kurduğu görünmez sınırlara karşı duyarsız kalır; mekânın içindeki "birlikte yaşam" fikri, yerini sessiz bir gerilime, saygıdan çok denge gözeten bir mesafeye bırakır. Bu evde asıl kiracı, sadece

insanlar değil; yaşam tarzları, zihniyetler, ideolojilerdir. Her kiracı, yalnızca kendi alanına çekilirken, ötekini bir tehdit olarak konumlandırır. Zira herkesin ahlâkı başkasının yaşam biçimine sürtündüğünde, orada bir "bozulma", bir "tehlike", bir "öteki"lik belirir. İşte bu yüzden Ayaşlı ile Kiracıları, birlikte yaşamanın mümkün olduğu bir mekândan ziyade, bir aradalığın ne kadar kırılgan, ne kadar geçici ve ne kadar yapay olduğunu gösteren bir ötekilik laboratuvarına dönüşür. Esendal'ın titizlikle ördüğü bu roman evreni, ötekiliğin yalnızca kimlikler üzerinden değil, gündelik jestler, küçük bakışlar, susmalar, ima ve mesafeler üzerinden nasıl üretildiğini gösterir. Bu üretim, sessizdir; ama son derece etkilidir. Öteki, burada yüksek sesle dışlanmaz ama hiçbir zaman içeri tam olarak alınmaz da.

Mutlu alanında sabahlar, ince belli çay bardaklarının sesinde, sokak arasından geçen simitçide, cami müezzininin okuduğu ezanda yankılanır. Bu sesler sadece bir yaşam ritmini değil, aynı zamanda bir aidiyetin, bir içtenliğin ve birbirini gözeten komşuluk ağlarının kodlarını taşır. Bu alanın dokusu, Ayaşlı İbrahim Efendi'nin evinde toplanan kiracıların gündelik yaşamlarını andırır: çeşitli kimliklerden gelen bireyler aynı çatı altında yaşarlar ama aynı hikâyeye ait değillerdir. Ayaşlı'nın cömertliği nasıl bazıları için anlamlı bir değer, bazıları içinse sömürülmesi gereken bir zaafsa, Mutlu alanında cemaat tipi ilişkiler de dışarıdan gelen ya da o örüntüye dahil olamayanlar için benzer bir ikircikli anlam taşır. Herkesin birbirini tanıdığı bu mahallenin samimiyeti, aynı zamanda güçlü bir dışlayıcılığın da zeminidir: sen bizden değilsen, kimdensin? sorusu, açıkça sorulmasa da duvarlara, bakışlara, hatta kuiçuluğun içine sinmiştir. Böylece, Esendal'ın apartmanında olduğu gibi, Mutlu'da da gündelik hayat görünürde yumuşak, ama altında homojenliğe duyulan bir arzuyla şekillenir. Ötekilik, burada mahallenin sınırları içinden bakıldığında farkın kendisinden değil, farkın kontrolsüz oluşundan, tanıdık olmayanın varlığından doğar. Bu nedenle Mutlu Mahallesi, ortak bir geçmişin içinde var olan fakat her farklı sesi potansiyel bir gürültü olarak algılayan, böylece dışlama refleksini görünmezce yeniden üreten bir yerleşiklik tahayyülüne dönüşür.

Ayrancı ise, tıpkı Harbiye gibi, yüksek kültürel sermayesiyle mekâna sinmiş bir seçkinliğin hem taşıyıcısı hem bekçisidir. Burada aidiyet, bir komşunun kapısını çalmaktan çok, onun penceresinden içeriye bakmamakla ölçülür. Estetik bir düzen, belli bir yaşam ritmi, belirli davranış biçimleri… Hepsi Ayrancı'nın görünmez kural kitabının parçalarıdır. Tıpkı Harbiye'nin salonlarında bir tabak meze ve hafif caz eşliğinde Fransızca birkaç kelimeyle yapılan konuşmalar gibi, burada da konuşma biçimi kadar neyin konuşulmayacağı da önemlidir. Peyami Safa'nın Fatih-Harbiye romanında Neriman'ın Fatih'ten getirdiği sesler, Harbiye'de estetik bir yadırgama ile karşılanır. Harbiye, geçmişe ait ne varsa bir an önce üzerinden atılması gereken bir yük olarak görür. Ayrancı da aynı şekilde, "yüksek kültür" adına inşa ettiği steril yaşam alanını, onu bozan her türlü ses, kılık, inanç ya da düşünce biçimine karşı korumaya çalışır. Burada öteki, yalnızca başka bir etnisiteden ya da inançtan gelmek değildir; buradaki öteki, estetikten tavize veren, sokakta yüksek sesle konuşan, kahkahayı yersiz bulan, mekânı "yanlış" kullanan herkestir. Ayrancı, kendini merkezde konumlandırırken, periferiyi estetik bir sorun olarak görür. Tıpkı Neriman'ın Harbiye'de kabul görmek için kendi geçmişini inkâr etmeye zorlanması gibi, Ayrancı'da da kabul, bir tür "aydınlatılmış disiplin"in içselleştirilmesini şart koşar.

İşte bu anlamda, Mutlu ve Ayrancı mahalleleri, Ayaşlı ile Kiracıları ve Fatih-Harbiye romanlarında olduğu gibi, mekânın yalnızca bir yaşam alanı değil; aynı zamanda ötekiliğin üretildiği, bedenlerin, seslerin ve alışkanlıkların kategorize edilip yerli/yabancı, biz/onlar olarak kodlandığı ideolojik alanlara dönüşür. Ayaşlı'nın evinde geleneksel değerler sessizce marjinalleşirken, Fatih'ten Harbiye'ye yürüyen Neriman geçmişine utançla bakar. Benzer şekilde, Mutlu Mahallesi dışarıdan gelenin samimiyetini sorgularken; Ayrancı içeriye girmeye çalışanı biçim, dil ve sermaye üzerinden sınava çeker. Her biri, mahallenin kimlik üretimindeki rolünü görünür kılar ve bu üretim sürecinin merkezine ötekinin nasıl yerleştirildiğini, onun hangi göstergelerle tanındığını ve dışlandığını yeniden tarif eder.

Tüm bu örneklerde, bireylerin ya da grupların bir mekâna kabul edilme arzusu, yalnızca fiziki bir yer edinme isteğinden ibaret değildir; bu arzunun gerisinde, tanınma, kabul görme ve özne olma talebi yatar. Toplumsal mekânlar, görünürdeki gündelik yaşantılar üzerinden, bireyin ötekiyle kurduğu ilişki biçimini şekillendirir. Tam da bu noktada, insan bilincini ve öz bilincini oluşturabilmek için başka bir bilinç tarafından tanınmaya ihtiyaç duyar. İki farklı bilinç karşılaştığında aralarında iktidar mücadelesi başlar. Bu mücadelenin sonucunda Hegel'in (2024) deyimiyle bir taraf diğerini tahakküm altına alır: Efendi-köle diyalektiği. Paradoksal olarak efendinin var olabilmesi için kölenin, kölenin var olabilmesi için de efendinin var olması gerekir. Efendi, ötekinin tanınmasını reddederek onun özne olarak var olmasını engeller. Bu süreçte öteki sürekli tanınma mücadelesi verir.

Sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasi iktidarın üretim süreçleri ötekileri baskılayarak ötekilik üzerinden bir hiyerarşi oluşturur. Bu ilişkide öteki, hakim gruplar tarafından mutlak olarak yok edilmek istenmez, çünkü egemen olanların varlığı ötekilerin varlığına bağlı kılınmıştır. Örneğin mülteciler ekonomik bir sistemin parçasıdır, fakat toplumsal olarak dışlanır ya da etnik ve dini azınlıklar toplumun kültürel dokusuna katkı sunar, fakat çoğu zaman ayrımcılığa maruz kalırlar. Fakat ötekileştirilmiş gruplar zaman içerisinde öz bilinçlerini geliştirerek dayanışma ağları kurarak, direniş pratikleri sergileyerek ve kimlik politikaları aracılığıyla ötekileştirilmeye karşı çıkabilir. Birey, egemen kültürel kodlara sahip olmadığında düşeceği dezavantajlı durumdan kurtulmak için farklı stratejiler geliştirebilir.

Çoğunlukla da birey toplumsal yapıları içselleştirerek bu döngünün çarklarını kırmakta başarısız olabilir. Bu sürecin sonunda iki kişi karşılaştığında diğerini tehdit olarak algılar ve ona güç uygulamaya başlar. Bu ilişki farklı bağlamlarda sosyal bilimler yazınında kendine yer bulmuştur. Örneğin De Beauvoir (1997), *The Second Sex* başlıklı kitabında bu bağlamı erkek kadın arasında işletir. Post-kolonyal yazında Said (2003), Batı tarafından Doğu'nun öteki olarak nasıl inşa edildiğini anlatır. Spivak (1985) ise arşivler üzerinden Hindistan'daki İngiliz

sömürgecilerin efendi ve ötekiyi tanımlamak için yapıp ettiklerine odaklanır. Böylece güçlü olan ötekiyi tabi olan olarak üretir. Lacan (1966) ise ötekilik üretiminde dilin kurucu bir rolde ve ötekiliği üretenin güçlü olanın bakışı olduğunu ifade eder. Burada ötekileştirme sınıfsal ve etnik olduğu kadar cinsiyetli olduğu için ötekileştirme özellikle feminist teoride kesişimsellik ekseninde tartışılmıştır (Nash, 2008).

Ötekilik, insan düşüncesinin temel bir kategorisidir; kişi kendi farkındalığını keşfetmek için ötekine ihtiyaç duyar. Öteki, ben ve o, biz ve onlar ayrımını belirleyerek kimliklerin konumlanmasını sağlar. Bizden olan iyilik ve düzeni, öteki ise kaos ve kötülüğü temsil eder (Harle, 1996: 410; Jukarainen, 1999: 88). Öteki, genellikle aşağı ve ikincil konumda görülür, biz ve onlar söylemi şeytanlaştırmayı beraberinde getirir (Udah ve Singh, 2019: 4-5; Yuval-Davis, 2010: 277). Ötekileştirme, etnik köken, kültür ve din temelinde sosyal eşitsizlik yaratan bir inşa sürecidir (Baak, 2018: 4). Gündelik hayatta karşılaşılan eşitsiz güç ilişkilerinin çoğu bu süreçten beslenir; kişi, kendinden farklı olanları öteki olarak işaretler ve adlandırır (Weis, 1995: 18). Ötekileştirmenin temelinde ise bilinen veya bilinmeyene karşı duyulan korku yatmaktadır (Gandolfo, 2016).

Öteki ve ötekileştirme ortaya çıkmışsa, bireylerin veya grupların aidiyet ve kimlik oluşum süreçleri başlamış demektir. Ötekileştirme kimliğin içine sızdığı için kendilerine ve başkalarına kim olduklarını veya kim olmadıklarını (Yuval-Davis, 2006: 202) anlatan tekrarlar yaparlar. Bu anlatılar grup aidiyetini güçlendirir. Aidiyet, evde ve güvende hissetmekle ilgilidir. Aidiyet hissi ortadan kalktığında veya tehlikeye düştüğünde dile getirilir ve politikleşir (Yuval-Davis, 2006: 197). Bireyler aidiyetleri üzerinden ideolojik tutumlar geliştirerek, diğer aidiyetleri değerlendirme eğilimi gösterebilir. Aidiyet kimlik söylemi üzerinden üretilir. Bu durumda kimlik, bir topluluğu kapsarken aynı zamanda dışlayıcıdır. Örneğin, Türk ulusal kimliğinin şekillenmesinde Ermenilerin ötekileştirilmesi merkezi bir rol oynamıştır (Göl, 2005). Ben ve biz bu şekilde çeşitli kimlik anlatılarının merkezinde yer alır. Ötekini dışarda

bırakan kimlik anlayışı, ötekiye nasıl davranılacağını da belirler (Yuval-Davis, 2010: 275). Bu sebeple tüm kimlikler kapsayıcı olduğu kadar dışlayıcıdır. Ben Türküm dediğinizde Türklüğe ilişkin şeyleri kapsadığınızı bunun dışında olanları kabul etmediğiniz anlamına gelebilir. Türk olmak bir yerde Yunan ya da Ermeni olmamaktır.

Ötekileştirme, bireyler, normlar, kültür, kurumlar ve uygulamalar aracılığıyla üretilir ve güçlendirilir. En büyük ve organize ötekilik üretme mekânizması devletler ve sınırlar yoluyla gerçekleştirilir. Ulus-devlet kurulurken iç veya dış ötekiye ihtiyaç duyulur, çünkü ötekilik üzerine inşa edilmiştir. Devletin desteklediği bu süreç medya, din ve eğitim yoluyla kurumsallaşır (Goldenberg, 2022). Bu açıdan eğitim kurumları ötekileştirilmeyi anlamak için özel bir rol oynar (Bar-Tal ve Teichman, 2005: 46). Eğitim yoluyla üretilen üstünlük duyguları (McManus, 2017a) içi aynılaştırılır, dışı farklılaştırılır (Çelik vd., 2016; Hagren, 2021). Böylece ötekileştirilenler giderek marjinalleşir ve dışlanma yaşarlar (Murtagh, 2017).

Ötekileştirme, sistematik olabileceği gibi gündelik hayatta farkında olmadan da gerçekleşebilir (Essed, 1991; Radford, 2016). Mesela kadınlar, erkeklere kıyasla ötekileştirmeye daha az eğilimlidir (Johnson ve Marini, 1998). Bazı çalışmalarda ise düşük eğitim seviyeleri ve düşük sosyo-ekonomik statü, gruplar arası mesafeyi artırırken (Hello, Scheepers ve Sleegers, 2006; Bastian, Lusher ve Ata, 2011), dinsel bağlılık ötekilere karşı hoşgörüsüzlüğü güçlendirebilir (Allport ve Kramer, 1946; Herek, 1987). Ancak ötekilik, mutlak bir güçsüzlük anlamına gelmez; ötekileştirilen gruplar stratejiler geliştirerek direniş sergileyebilir (Koskinen, 2015). Ötekiler hakim kültüre uyum sağlıyormuş gibi yaparak, taklit ederek kendilerini koruma altına alabilir ve hakim kültürü yavaş yavaş aşındırabilirler.

Ötekileştirme bir anlamda insanın kategorik düşünme ve sınıflandırma eğiliminin sonucudur. İnsanların kategorik düşünme ve sınıflandırma eğilimi vardır. Toplumsal yapı, medya ve tarih gibi unsurlar bu ayrımları pekiştirir (Powell ve Menendian, 2016: 22). Kategorileştirme üstünlük söylemleriyle ilişkilidir ve bu sistematik olarak çoklu faktörlerin

etkisiyle şekillenir. Etnosantrizm, bireylerin kendi gruplarını üstün görmesine yol açarken, uç noktalarda soykırım gibi sonuçlar doğurabilir (Kagedan, 2020: 12). Yahudilere yönelik ötekileştirme bir gecede gerçekleşmemiş, siyasi ve ekonomik faktörlerle beslenerek toplumsal kabul kazanmıştır. Hitler'in siyasi yükselişi, Yahudi karşıtlığının toplumda karşılık bulması ile ivme kazanmış, ötekileştirme ideolojik bir araç olarak kullanılmıştır (Kagedan, 2020: 20-21). Çoğu zaman gönüllü veya zorunlu göçmenler ötekileştirilerek aynı akıbeti paylaşabilir.

Bu tez çalışması Ankara'nın iki mahallesinde ötekiliğin nasıl üretildiğini ele almaktadır. Ötekiliği yukarıda tartışılan bağlamda anlamak için de kentin iki farklı mahallesinde mültecilere yönelik ötekiliğin nasıl üretildiğini Bourdieu'nun kavramlarını merkeze alarak incelenmektedir. Başka bir ifadeyle mültecilerin ötekileştirilmesi örnek olayı üzerinden gündelik hayatta Bourdieu kavramlarının içerisinde ötekiliğin nasıl araya sızarak üretildiğini inceliyorum.

Türkiye yıllardır çoğunluğunu Suriyelilerin oluşturduğu mültecilere ve düzensiz göçmenlere ev sahipliği yapmaktadır. Bu sebeple yapılan çalışmalarda Suriyeliler ön plana çıkmış ve oldukça geniş bir yelpazede onlar, ulusal ve uluslararası bağlamlarda araştırma nesnesi olmuştur. Mülteciler hakkında Türkiye ölçeğinde farklı bölgelerin olumlu veya olumsuz tutum sergilemesi (Saçan, 2017), Kürtlerin etnik soydaşlık üzerinden Suriyelilerle duygudaşlık kurması (Çiftçi, 2018; Doğan, 2019), ekonomik koşulların kötüleşmesiyle mülteciye yönelik söylemlerin sertleşmesi (Karasu, 2018), Suriyelilerin kültürel yapıya bir tehdit olarak algılanması (Ekici, 2019), toplam refahtan yasadışı bir şekilde yararlanması (Rumelili ve Karadağ, 2017), geçici koruma statüsünden çıkarılıp mülteci statüsüne alınması (Özgür & Alahmad, 2024) vb. konular çalışılmıştır. Bölgesel olarak öğrencilerin tutumlarının farklılaşıp farklılaşmadığı (Ankaralı vd., 2017), gençlerin mültecilerle arkadaş olmasının önündeki engeller (Özyürek vd., 2019), demografik yapının bozulmasına yönelik endişeler (Çimen ve Quadir, 2018; Eser ve Uygur, 2019), mülteciler ile teması olan ve olmayanların

geliştirdikleri sosyal mesafe (Eser ve Uygur, 2019), ideolojik tutumlara göre mülteciye bakışın nasıl farklılaştığı (Eser ve Uygur, 2019), mültecilerin ilk geldiği dönem ile sonraki dönem arasında algı farklılaşması (Man, 2016) incelenmiştir.

Mültecilerle ilgili yapılan çalışmaların en yoğun olanı medya üzerinden temsilleridir. Misafir kavramının nasıl kullanıldığı (Lortoğlu, 2017), kategoriler oluşturularak olumsuz yargının çoğaltılması (Gölcü ve Dağlı, 2017), sürekli yapılan yabancı vurgusu (Nizam ve Gül, 2019), mültecilerin kurbanlaştırılması (Göker ve Keskin, 2015), tehdit unsuru olarak görülmeleri (Artar, 2019; Onay-Coker, 2019), mülteci kadınların çeşitli temsilleri (Çatak, 2018; Elmas ve Paksoy, 2018) araştırılmıştır. Ayrıca mültecilerin sosyal medya ve çeşitli platformlarda temsili de oldukça yaygın inceleme konusudur. Mültecilerin Twitter temsili (Bayram, 2021), Ekşisözlük (platform) temsili (Çakın, 2020; Öksüz, 2020), Kürtler ve Suriyelilere bakışın karşılaştırılması (Çakın, 2020; Öksüz, 2020; TÜSES, 2020), Youtube sokak röportajlarında ötekiliğin yaratımı (İşçi ve Uludağ, 2019) gibi konular bu bağlamda araştırılmıştır.

Ayrıca Suriyelilerin Türkiye kentlerinde sosyo-mekânsal ayrışmaları, araştırmaların yoğunlaştığı bir diğer konudur (Özgür, 2020). Sosyo-mekânsal farklılaşma araştırılırken çoğunlukla mültecilerin Bourdieu perspektifiyle sahip oldukları sermayeler dikkate alınmıştır. Mültecilerin sahip oldukları sermayelere göre mekân tercihleri (Karademir ve Doğan, 2019), sermayelere ve ağlara göre işgücü piyasalarına katılımları (Uludağ, 2016), mülteci dayanışma ağlarının etnik ekonomiler yaratması (Yılmaz, 2017), mezhep ve etnik ağlara göre farklılaşma (Akkır, 2019; Cengiz, 2020), komşuluk ilişkileri (Yıldız ve Sümer, 2020), sosyal sermaye ağları (Hayat ve Yaman, 2016; Sizer, 2019), ağlar ve mekânsal ilişkiler (Cengiz, 2020; Savran Penbecioglu, 2022; Sizer, 2019: 137-138), mülteci akademisyenler (kültürel sermaye) (Uzman ve Tösten, 2016) incelenmiştir.

Mülteciler üzerinden üretilen ötekileştirme, ön yargı, stereotipleştirme çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Damgalanma (Çatak, 2018), stereotipleştirme (Bakioğlu vd. 2018; Cakici vd. 2018;Mete, 2018), algıların ulus devlet inşası ile ilişkisi (Arıcan, 2019; Karkar, 2020), değersizleştirme (Kızılhan, 2019), mültecilere yönelik olumsuz algının sınıfsallığı (Karasu, 2018; Lordoğlu ve Aslan, 2016), mülteci sayısı ile algı arasındaki ilişki (Küçük ve Koçak, 2020) incelenmiştir. Mültecilerin toplumsal konumları sınıfsal ayrımlarla da şekillenmekte; en alt gelir grubundakiler kamplarda, orta gelir seviyesindekiler kentlerde apartman dairelerinde yaşamakta, üst gelir grubundakiler ise Batı ülkelerine göç etmektedir (Lordoğlu ve Aslan, 2016: 806). Şanlıurfa gibi şehirlerde işsizliğin, kira artışının ve düşük ücretlerin sorumlusu olarak mülteciler görülürken (Karasu, 2018: 344), Trabzon gibi görece az mülteci barındıran şehirlerde bile mültecilerle aynı ortamda yaşama fikri olumsuz karşılanmaktadır (Küçük ve Koçak, 2020: 140). Farklı sosyo-ekonomik yapıya sahip ilçelerde yapılan karşılaştırmalarda benzer düşünceler ortaya çıkmakta; örneğin Ankara Altındağ'da mülteciler ekonomik, Çankaya'da ise politik bir tehdit olarak görülmektedir (Köse, 2018: 56). Yerel halkın mültecilere bakışı, kimlik ekseninde şekillenen sınıflar üstü bir siyasi-kültürel koalisyon içinde değerlendirilmektedir (Özet, 2019). Bu bağlamda toplumsal cinsiyet eksenli çalışmalar eşitsizliklerin kesişimi (LGBTİQ+ mülteciler) (Renda, 2019), Türkiyeli kadınların Türk erkeklerin Suriyeli kadınlarla ilişki yaşaması üzerinden kıskançlıkları (Özüdoğru, 2018) ele alınmıştır. Bu koalisyonun farklı yansıma biçimleri olarak düşünülebilir.

Genel olarak uluslararası literatürde mültecilerin entegrasyon süreçleri çok boyutlu bir yaklaşımla ele alınmakta, makro ölçekli yaklaşımların yanında mikro düzeydeki deneyimlere odaklanan çalışmalar da giderek artmaktadır. Bu çalışmalar, aidiyet ve mekânsal ilişkiler, istihdam pratikleri, yerel yönetimlerin rolü, dil ve demografik etkenler, politika yapımına katılım, sermaye kullanımı ve toplumsal cinsiyet temelli deneyimler gibi tematik kategoriler altında sınıflandırılabilir. Bu bağlamda, Suriyelilerin aidiyet duygusu, sosyo-mekânsal

ilişkileriyle birlikte değerlendirilmektedir; aile güvenliği entegrasyonun temel bir unsuru olarak öne çıkarken, dil engelleri ve yerli halkın bireyci tutumları aidiyet hissini doğrudan etkilemektedir (Hoekstra, 2016). Mültecilerin yaşadıkları mekânla kurdukları ilişki ise hem entegrasyon hem de ötekileştirme süreçlerinde belirleyici olmaktadır (Huizinga ve van Hoven, 2018). Aynı şekilde, mültecilerin istihdam pratikleri de entegrasyonun önemli bir boyutunu oluşturmakta, bu alanda destek mekânizmaları ve karşılaşılan engeller farklı araştırmalarda ele alınmaktadır (De Freitas Carneiro da Silva, 2017; Muller-Dugic vd., 2023). Entegrasyon süreçlerinde belediyelerin sivil toplum projeleri üzerinden oynadığı rol de değerlendirilmiştir (van Dam, 2017). Diğer yandan, entegrasyona etki eden faktörler arasında dil öğrenimi, demografik yapıların etkisi ve bu değişkenlerle entegrasyon arasındaki ilişkiler analiz edilmiştir (Kemperman, 2018; Pozzo ve Nerghes, 2020; Schreurs, 2022). Ancak bu süreçlerde mültecilerin politika yapımına yeterince katılamadıkları yönünde eleştiriler de bulunmaktadır (van Heelsum, 2017; Damen vd., 2022). Ayrıca, mültecilerin sahip oldukları kültürel ve sosyal sermayeyi nasıl kullandıkları ve iş gücü piyasasında rekabet edebilmek adına bu sermayeyi artırma çabaları farklı bağlamlarda incelenmiştir (Postmes ve Medeiros, 2023; Miltenburg ve Dagevos, 2021; Schukking ve Kircher, 2022). Bu çok katmanlı yaklaşımlar içinde toplumsal cinsiyet boyutu da önemli bir yer tutmakta; kadın mültecilerin deneyimleri, ataerkil yapılarla kesişen konumları ve iş gücündeki rolleri kapsamlı biçimde araştırılmıştır (Alqallih vd., 2016; van der Zwan ve van Tubergen, 2022). Son olarak, Suriyeli trans bireylerin yaşadığı özgün deneyimler ile Suriyeli erkeklerin erkeklik üretim süreçleri de literatürde yer bulan diğer önemli temalardır (van der Pijl vd., 2018; Huizinga, 2023).

Mültecilere yönelik toplumsal bakış açısının giderek olumsuzlaştığı belirtilmiştir (Essen vd. 2017; Erdoğan, 2020). Artan kutuplaşma sonucunda mülteciler ötekileştirilmekte ve buna karşı çeşitli direniş mekânizmaları geliştirmektedir. Ayrımcılık, medyanın olumsuz söylemleri ve sosyal medya üzerindeki mülteci algıları bu süreçte etkili olmaktadır (Albada vd., 2021;

Sutkutė, 2024). Son olarak, Suriyelilerle ilgili uluslararası karşılaştırmalar yapılmış ve farklı ülkelerdeki entegrasyon süreçleri analiz edilmiştir. Türkiye ve Avrupa ülkelerindeki Suriyeli mültecilerin deneyimleri, entegrasyon politikalarındaki farklılıklar ve kültürel kabul süreçleri değerlendirilmiştir (De Coninck, 2021; Şafak-Ayvazoğlu vd., 2021). Ayrıca Ukraynalı ve Suriyeli mültecilerin karşılaştırılmasına yönelik yeni çalışmalar da yapılmaktadır (Woerkom, 2024).

Mültecilerin yazılı-basılı-görsel ve işitsel medyada temsilleri literatürde öne çıkmaktadır. Bu çalışmalar belli bir basın organını incelediği gibi farklı basın organlarının karşılaşmasını da içermektedir. Son zamanlarda ise Twitter, Ekşi Sözlük, Youtube gibi sosyal medya çalışmaları dikkat çekmektedir. Bu çalışmalar algı, tutum, nefret dili, faşizm vb. bağlamlarında mültecileri ele almaktadır. Bir diğer yoğun olarak yapılan çalışmalar belli kent ölçeğinde sosyal uyum, şeytanlaştırma, güvenlikleştirme, sosyo-mekânsal ayrışma gibi bağlamlara yoğunlaşan çalışmalardır. Bu çalışmalar erken dönemde doğrudan mültecilerin yoğun yaşadığı Gaziantep, Kilis, Şanlıurfa gibi kentlere odaklanırken, son dönemlerde Aydın, Trabzon gibi kentlere yönelmektedir. Bu kategorideki kimi çalışmalar farklı illeri karşılaştırdığı gibi kimi çalışmalar bir kent içindeki farklı sosyo-ekonomik şartlara sahip iki ilçenin tutumunu tespit etmektedir. İlk ikisinden yoğunluk bakımından daha az olsa da üniversite öğrencilerinin veya belli genç nüfusun mültecilere bakışını ele alan çalışmalar dikkat çekicidir. Bu ilk üç kategori doğrudan yerel halka odaklanırken kimi çalışmalar mültecilere odaklanarak onların deneyimlerini görünür kılmaktadır. Bu bağlamda Suriyeli okul öncesi, ilkokul öğrencilerin deneyimine, mülteci esnafın etkileşimlerini, mülteci bekâr kadınların deneyimine odaklanan ufuk açıcı çalışmalar vardır (Cakici, vd., 2018; Biehl ve Danış, 2020; Türnüklü, vd., 2020).

Mültecilerle ilgili yapılan çalışmalarda onların deneyimlerine odaklananlar olsa da bunların çoğu yerel halkın tutumlarının nasıl şekillendiği ile ilgilidir. Fakat bu tutumlar değerlendirilirken yerel halkın perspektifinin yapısal ve yapısal olmayan faktörler tarafından

nasıl şekillendiği incelenmemiştir. Mülteciler hakkında ne düşünüldüğü, hangi araçlarla dışlandıkları önemli bir sorudur. Fakat kapsamlı olarak Bourdieu perspektifiyle yerel halk sosyal, kültürel, ekonomik sermayelerini üretirken veya edinirken ötekiliğin araya sızarak nasıl üretildiği araştırılmamıştır. Yerel halkın habituslarına bağlı olarak ötekiliğin üretim perspektiflerinin nasıl şekillendiği, değiştiği ya da üretildiği de bir diğer aydınlatılması gereken noktadır. Yani yerel halk Bourdieu kavramlarıyla ötekiliği bir taraftan üretirken öte taraftan ötekiliğin üretilme biçimlerini yıkıma uğratma, empati geliştirme, habituslarında yaşadıkları kırılmaların mültecilere veya ötekilere bakışını nasıl şekillendirdiği de aydınlatılması gereken önemli bir meseledir.

Bourdieu'nün kuramsal çerçevesi, bu çalışmaya iki yönlü bir özgünlük kazandırmaktadır. İlk olarak, yerel halkın mültecilere yönelik tutumları, habitus kavramı aracılığıyla yalnızca geçici tepkiler ya da bireysel eğilimler olarak değil, tarihsel süreçler içinde şekillenmiş, görece durağan ama dönüşüme açık pratikler olarak ele alınmaktadır. Bu yaklaşım, bireylerin mültecilere dair tepkilerini mevcut politik ya da ekonomik krizlere indirgemeden; geçmişten bugüne taşınan sınıfsal konumlanmalar, kültürel miraslar ve kolektif deneyimler ışığında değerlendirmeye olanak tanır. İkinci olarak, sermaye türleri (ekonomik, kültürel, toplumsal) ve bu sermayelerin toplumsal alanlardaki dağılımı üzerinden, yerel halkın hem kendi konumlarını hem de "öteki"yi nasıl kurguladıkları analiz edilmektedir. Örneğin, kültürel sermayesi güçlü ancak ekonomik güvencesi zayıf bireylerin mültecilere yönelik empatik ya da dışlayıcı tutumları, yalnızca kişisel değerlerle değil, aynı zamanda alan içindeki konum mücadeleleri ve sosyal mobilite olanaklarıyla da bağlantılıdır. Bu çerçeve, ötekiliğin sadece dışlayıcı söylemlerle değil, gündelik hayat pratikleri ve statü rekabetleri üzerinden nasıl üretildiğini açığa çıkarmayı hedefler.

Peki bunu yapmak neden önemlidir? Bu tez çalışmasında ötekileştirmenin üretiminde mülteciler araştırmanın nesnesi olarak yer almaktadır. Mültecilerin seçilme gerekçesi kalabalık

bir nüfus oluşturmaları, tarihsel olarak Ortadoğu veya Arap nüfusa önyargılı olunması, toplumsal hiyerarşilerin mültecilerin gelmesiyle birlikte yeniden düzenlenmesi ve buna benzer dinamiklerdir. Mülteciler toplumsal hiyerarşide en altta olduğu için veya en altta görülmek istendiği için en alttaki grup üzerinden ötekiliğin üretimini incelemek diğer ötekileştirme biçimlerini de kapsayabileceği iddiasını taşıyoruz. Çünkü teorik kısımda ve bulgularda görüleceği üzere bir grubu ötekileştiren başka bir grubu kolaylıkla ötekileştirebilir, daha önceki ötekileştirme kategorilerini başka bir gruba aktarabilir. Mülteciler hakkında yapılan ötekileştirme çalışmalarında yukarıda ifade edilen bağlamda incelenmemesine rağmen, temel hareket noktası Bourdieu ve kavramları olan çalışmalarda durum nasıldır ve bu çalışmalar içinde bu tezin yeri nedir? sorularına cevap vermek gereklidir.

Bourdieu'nun kişilerin sahip olduğu ağların toplamı anlamına gelen sosyal sermaye, çeşitli yönleriyle ele alınmış ve farklı bağlamlarda ön plana çıkarılmıştır. Bu kapsamda, Bourdieu'nun yanı sıra özellikle Coleman (1997), Fukuyama (1997), Putnam (2000) ve Paxton (2002) gibi araştırmacıların çalışmaları, sosyal sermayeyi kalkınma ve ekonomi alanına taşıyarak yoğun akademik üretime katkı sağlamıştır. Sosyal sermayenin engelleri aşmada nasıl işlevsel olabileceği (Mäkelä ve Suutari, 2009), yoksullukla başa çıkmada önemli bir araç olduğu (Hassan ve Birungi, 2011: 34-35; Korkmaz Yaylagül, 2008: 173), bireysel ve bölgesel kalkınmaya yardımcı olabileceği (Özcan, 2011: 205) okul başarısını (Allan ve Catts, 2014; İnce, 2014) ve politik katılımı (Ebrahimi, 2018) nasıl artırabileceği araştırılmıştır. Geniş sosyal sermayenin kurumsallaşmayı artırabileceği (Kaya, 2020: 108), sosyal medyanın yaygınlaşmasıyla sosyal sermayenin yönü ve boyutunun değiştirdiği (Baş, 2017: 91-92; Johnston vd., 2013), ulus ötesi ağların genişlemesine yardımcı olduğu (Nedelcu, 2012) gibi konular ön plana çıkmaktadır. Ayrıca sosyal sermayenin ekonomik sermaye ile ilişkisi, eşitsizliği yeniden üretimindeki rolü (Altun, 2011: 133; Becker, 2013: 33; Özpınar vd., 2016:

169), dini tutuculuk ve sosyal sermaye arasındaki ilişki (İnan, 2019) diğer araştırma bağlamlarıdır.

Kültürel sermaye üzerine yapılan çalışmalar habitusun şekillenmesi (Aburous, 2016: 173; Bahadır, 2020: 204; Tezcan, 2020: 173-174) ya da habitusun kültürel sermaye arttırmadaki rolü (Ziyanoğlu, 2019: 172) incelenmiştir. Kültürel ve ekonomik sermayenin dönüşüm süreçleri üzerine yapılan incelemeler, Eczacıbaşı ailesinin ekonomik sermayesini toprak sahipliği veya ticaret üzerinden değil, Batılı ve nitelikli bir eğitim ile eczacılık gibi teknik bir uzmanlığa dayandırarak inşa ettiğini göstermektedir. Bu yönüyle, ekonomik sermayeden kültürel sermayeye yönelen Koç ve Sabancı ailelerinden ayrıldığı ifade edilmektedir (Kırdar ve Danacıoğlu, 2018: 153). Bazen kültürel sermaye bazı maddi şeyler üzerinden temsil edilebilir. Örneğin Birleşik Krallık'taki Yahudilerin kültürel sermaye göstergesi olarak mülk edinimini seçmeleri bunu göstermektedir (Frieze, 2015: 10-11). Kültürel sermayeye yönelik en önemli ilgi okullar ile ilgili yapılan çalışmalardır. Fakat okulların kurumsal habitusu, sosyal sınıf çeşitliliğini gizleyerek elit sınıfın egemenliğini pekiştirmektedir (Hamilton ve Deegan, 2019: 1011-1012). Ayrıca ailelerin ürettiği toplumsal cinsiyet habituslarının, erkek ve kadın öğrencileri farklı mesleklere yönlendirdiği ve farklı kültürel sermaye yatırımı yaptıkları görülmüştür (Sheng, 2015: 236-237).

Bourdieu'nün kuramsal çerçevesinden hareketle yapılan çalışmalar, göçmenlerin ve mültecilerin habitus, sermaye ve alanlar arasındaki ilişkilerini analiz ederek bu grupların karşılaştıkları yapısal eşitsizlikleri farklı boyutlarıyla ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, işgücü piyasasında habitusa bağlı olarak ortaya çıkan yapısal dezavantajlar özellikle vurgulanmakta; göçmenlerin mevcut habituslarının piyasa beklentileriyle uyumsuzluğu iş bulma süreçlerinde çeşitli engeller yaratmaktadır (Bauder, 2005: 94-95). Göçle birlikte bireylerin habitusunda meydana gelen dönüşümler ise, özellikle kimlik, aidiyet ve yönelim alanlarında yeniden yapılanma süreçleri olarak ele alınmaktadır (Katartzi, 2020: 10-11). Sosyal sermaye, bu

kuramsal bağlamda önemli bir araç olarak değerlendirilmekte ve göçmenlerin karşılaştıkları sınırlı kaynaklara rağmen geliştirdikleri dayanışma ağlarının, özellikle artan sosyal sermaye formları aracılığıyla, yaşamlarını yeniden kurmada etkili olduğu gösterilmektedir (Sümer, 2019: 82; Bhugra, 2021: 130). Bu sosyal ağların zamanla kurumsallaşarak dernekleşme yoluyla daha örgütlü yapılara dönüşmesi (Hayat ve Yaman, 2016: 121-122) ve yerel halkın bu ağlara dâhil edilmesiyle birlikte sosyal sermayenin sınırlarının genişlemesi (Coşkun, 2019: 207-208), sermaye türleri arasında dönüşümlerin ve etkileşimin mümkün olduğunu göstermektedir. Ayrıca, göçmenlerin bireysel ve kolektif deneyimlerinin, yani göç hafızalarının, habitus üzerinden yeni kuşaklara aktarılması da kimlik oluşumunu şekillendiren önemli bir süreç olarak değerlendirilmektedir (Karakılıç Dağdelen, 2015: 222-224).

Bourdieu perspektifiyle yola çıkan çalışmalarda görüldüğü üzere yerel halkın veya göçmenlerin-mültecilerin sahip olduğu sermayelere göre diğer değişkenlerin nasıl değişip farklılaştığı üzerine yoğunlaşmaktadır. Sosyal, kültürel, ekonomik sermayenin azalışı veya artışına bağlı olarak öğrencilerin, göçmenlerin ve kadınların bazı şeyleri deneyimleme biçimleri de farklılaşmaktadır. Buradan hareketle belli bir grup, sahip olduğu Bourdieu kavramlarını üretirken ötekiliğin nasıl üretildiği incelenmemiştir. Bu sebeple bu tez Bourdieu kavramlarının birey ve gruplar tarafından edinilirken ya da miras alırken ötekiliği nasıl ürettiklerini açıklamaktadır. Ayrıca Bourdieu kavramlarıyla çalışılırken sıklıkla teori ve kavrmalarının belli kısımları ödünç alınmış ve farklı disiplinler içerisinde pratik edilmiştir. Bütünlüklü olarak Bourdieu kavramları belli bir teori-pratik ekseninde etraflıca çalışılmış değildir. Bu tez çalışması ayrıca bütünlüklü bir Bourdieu çalışması kaygısı da taşımaktadır.

Bourdieu kavramları üretilirken ötekiliğin araya sızarak nasıl üretildiği meselesini mültecilere yönelik bakışta ararken Ankara'daki iki farklı mahalleye odaklanıyoruz. İlki Mamak ilçe sınırları içerisinde bulunan Mutlu Mahallesi, ikincisi Çankaya ilçe sınırları içinde bulunan Ayrancı Mahallesidir. Bunun için mahallenin araştırmanın mekânsal birimi olarak

seçilmesinin ve ötekiliğin üretimi ve Bourdieu için elverişli olup olmadığı, neden bu iki mahallenin araştırma alanı olarak tercih edildiği ve bu tez çalışmasının karşılaştırmaya neden ihtiyaç duyduğu ifade edilmelidir.

Mahalle, fiziksel ve toplumsal özellikleriyle araştırma için anlamlı bir bağlam sunmaktadır (Mosselson, 2020). Bu bakımdan kendine has özellikleri vardır; toplumsal yapı, konut morfolojisi, konumu, tarihi, imajı, varlıkları gibi (Galster, 2001; Barthon ve Monfroy, 2010). Bu mekânsal unsurlar mahallede kurulan sosyal, kültürel, ekonomik örüntüleri etkilemekte, kişilerin sosyal-kültürel sermayelerini, hareketliliklerini şekillendirmektedir (Coulton vd., 1990, 1999; Dietz, 2002; Osterling, 2007). Nitekim mahallelerin ortaya çıkış süreçlerindeki kimliksel meseleler mahalle temelli sosyal sermayenin daha güçlü olmasına yol açmakta (Van Kempen, 2010; Schölmerich, 2014) hem de yeni kimlik inşalarında güçlü bir etkisi vardır. Mahallede kişilerin kurdukları sosyal bağlar, komşuluk ilişkileri, mahalledeki arkadaş sayısı, tesadüfi sosyal karşılaşmalar, mahalledeki sosyal aktivitelere katılım, sosyal aktivite sıklığı, mahalle sakinleri ile olan derin ve yüzeysel ilişkiler mahalleyi önemli kılar (Göregenli vd., 2014: 74-75). Mahalleye yönelik kimlik oluşturan bir birey benzer kimliği kente yönelik oluşturmayabilir. Çünkü mahalle ile kurulan ilişkilerin çoğu kentle kurulmayabilir. Bu nedenlerle mahallenin, analiz birimi olarak seçilmesi uygundur (Kaufmann vd., 2004).

Bu çalışmanın odağında yer alan iki farklı mahalle sadece idari olarak ayrılmış değildir; farklılaşma aynı zamanda kapitalist ilişkilerin yeniden üretim çerçevelerinde şekillenmiştir. Mekânsal birimler bireylerin değerlerini, beklentilerinin, tüketim alışkanlıklarının, piyasa konumlarını ve bilinç hallerinin önemli ölçüde etkiler. Bu aynı zamanda belirli bir mekânın belirli bir grup tarafından tercih edilmesi yoluyla da gerçekleşir (Harvey, 2002: 8). Mekânsal farklılaşma toplumsal farklılaşmanın tezahürü olduğu (Alpman, 2019: 386) gibi toplumsal farklılaşma da mekâna yansır; bu açıdan diyalektik ilişki içindedirler. Farklı mahallelerin tarihsel süreç içerisinde yukarıdaki gibi ortaya çıkması farklı habitusların, farklı sosyal, kültürel

ve ekonomik sermayelerin farklı mekânsal birimlerde yoğunlaşmasına sebep olur. Genel hatlarıyla belirli bir mahallede yaşayan topluluklar birçok bakımdan ortaklık taşırlar; benzer sınıfa üyedirler, benzer ortamlarda habitusları şekillenmiştir, benzer sosyal ağlara sahiptirler. Bu, mahalle içindeki benzerlikler diğer mahallelerle olan farklılığa da işaret eder. Bourdieu kavramlarının farklı şekillerde mahallelere dağılması mahalle sakinlerinin ötekiyi tanımlarken, bakarken veya bakmazken farklı değerlendirme kategorilerine sahip olduğunu gösterir. Çünkü bu farklılık ve bazı noktalarda ortak toplumsal yapıların içselleştirildiğini ve ötekiler söz konusu olduğunda bu yapıların dışsallaştırıldığını göstermektedir. Bu açıdan ötekiliğin üretiminin mahalle mekânsal birimi çerçevesinde incelenmesi bu tez açısından elverişlidir.

Mutlu ve Ayrancı mahallelerinin bu tez çalışmasının nesnesine dönüşme süreci karmaşıktır. Bourdieu ile yola çıkan bir çalışmanın farklara, eşitsizliklere, hiyerarşik sistemlere odaklanması kaçınılmazdır. Mutlu Mahallesi 1950 sonrası iç göçle gelenler tarafından gecekondu mahallesi olarak kurulmuş, yakın zamanlarda kentsel dönüşüm ile bugünkü görünümüne kavuşmuştur. Mahallede Kürt, Alevi ve Türk gibi farklı kimlikler yaşasa da bu kimlikleri bir araya getiren şey aynı sınıfın üyeleri olmalarıdır. Fakat Mutlu Mahallesi ilerde de ifade edileceği üzere ekonomik göstergeler bakımından en uçta yer alan bir mahalle değildir. Ayrancı Mahallesi ise Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde kurulan, zamanla gelişen, etrafındaki kamusal binaların varlığı, Türkiye Büyük Millet Meclisi ile Çankaya Köşkü arasında yer alması nedeniyle orta ve orta üst sınıf karakteri göstermektedir. Ayrancı alanı farklı kimlikleri bünyesinde barındırsa da onları bir araya getiren şey sahip oldukları ekonomik ve kültürel sermayelerdir. Ayrancı da bu özellikleri bakımından en uçta yer almamaktadır. Bu açıdan alt ve üstün uçlarında yer almayan mahalleler bilinçli olarak tercih ettim. Bu farklara rağmen iki mahallenin birçok ortak özelliği de bulunmaktadır, her ikisinde de mahalle kültürü, doxa oldukça güçlüdür. Ayrancı bu mahalle kültürünü, dernekler, kurumlar, semt meclisleri yoluyla temsil ederken Mutlu, bunu daha geleneksel düzeyde ve hemşehrilik ağları üzerinden ifade

etmektedir. Bu yüzden Mutlu Mahallesi, daha çok hemşehrilik, akrabalık ve karşılıklı dayanışma gibi cemaat tipi ilişkilerin (Tönnies, 2001; Erder, 2013) belirleyici olduğu bir örgütlenme sergilerken, Ayrancı Mahallesi daha bireyselleşmiş, resmi ve heterojen yapısıyla cemiyet tipi bir sosyal örüntü sunmaktadır

Peki iki mahalleyi karşılaştırmaya gerçekten ihtiyaç var mı? Bu soru iki şekilde yanıtlanabilir: Bourdieu'nun teorik yaklaşımı ve ötekiliğin üretimi ile ilgili teorik perspektif ile Bourdieu bir şeyin tek başına anlamlı olmayacağını düşünür. Ona göre A, B'ye göre, B' A'ya göre şekillenir. Fakat burada şuna da dikkat eder ki, dünyada olan şeyler eğer Neptün'ün etkisiyle ortaya çıkıyorsa, Dünya'da olan biteni açıklamak esasen Neptün'ü açıklamak anlamına gelebilir (Bourdieu, 2020: 256). Bu açıdan A ile B arasındaki ilişkinin iyi bir şekilde kurgulanması gerekir. Bourdieu bir şeyi bir şeye göre konumlandırarak, belli ölçüde geniş bir topografya haritasında yüksek ile alçak yerlerin birbiriyle olan ilişkisini inceler. Örneğin bir kültürel faaliyet tek başına anlam ifade etmeyebilir; bir sanat galerisinde piyano çalmayı anlamlı kılan şey pavyonda darbuka çalmaktır. Piyano darbukayı, darbuka piyanoyu konumlandırır. Toplumsal hiyerarşilerdeki konumlamalar ve zıtlıklar karşılaştırmanın mantığını verir. Bu sebeple Mutlu mahallesinde olup bitenler Ayrancı Mahallesinde olup bitenlerle hiyerarşik olarak ilişki içerisindedir. Bunun tam tersi de geçerlidir. Mutlu Mahallesi sakinlerinin nitelikli eğitime erişmek için giriştikleri çabaları anlamlı kılan şey, Ayrancı mahallesindeki yüksek kültürel sermaye ve buna bağlı ekonomik sermayenin kişileri hiyerarşinin üst basamaklarında konumlandırabilmesidir. Ötekileştirme ile ilgili kullanılan kavram seti; ayrımcılık, önyargı, insanlıktan çıkarma (dehumanization), gayrimeşrulaştırma (delegitimisation) vb. karşılaştırma mantığı ile iç içedir. Çünkü ben ve öteki, biz ve öteki, bizler ve ötekiler karşılaştırmaya ihtiyaç duyar. Ayrancı Mahallesinin ötekilerinden biri olan muhafazakarlığın bin bir çeşit karşılığı Mutlu Mahallesinin yapıp ettikleri ile ilişkilidir.

Ayrancının ötekisi ve ötekileştirme biçimi ile Mutlu'nun ötekisi ve ötekileştirme biçimi bu iki teorik yaklaşım sebebiyle hem ortaya çıkmakta hem de karşılaştırmayı işlevsel kılmaktadır.

Mekân, toplumsal ilişkilerin sadece içinde gerçekleştiği bir zemin değil, aynı zamanda bu ilişkilerin üretildiği, sınıflandırıldığı ve hiyerarşik olarak düzenlendiği bir alandır. Bu nedenle iki mahalleyi karşılaştırmak, yalnızca fiziksel ya da coğrafi farklara değil, mekânların toplumsal anlamlarının birbirine göre nasıl kurulduğuna bakmak anlamına gelir. Ayrancı alanının anlamı, Mutlu alanına göre; Mutlu alanının konumu da Ayrancı'ya göre belirlenir. Mekânlar birbirlerinden bağımsız değil, karşılıklı konumlanmaları ve yüklenen değerler aracılığıyla anlam kazanır. Mekânsal karşılaştırma, yerlerin topografik bir mantıkla okunmasını mümkün kılar. Yüksek ile alçak, merkez ile çevre, prestijli ile dışlanmış gibi ikilikler, mekânlar arasında kurulmuş ilişkilere dayanır. Ayrancı'nın yüksek kültürel ve sembolik sermayeyle donatılmış bir yaşam alanı olarak görülmesi, Mutlu Mahallesi'nin toplumsal olarak daha düşük konumda algılanmasına neden olur. Bu durum sadece fiziksel koşullardan değil, mekânlara yüklenen kültürel anlamlardan kaynaklanır. Bir yerin toplumsal haritadaki yeri, diğer yerlerle olan ilişkileri içinde şekillenir. Ötekilik de bu mekânsal ilişkiler içinde kurulur. Ayrancı'nın seküler, modern ve kültürel olarak "yüksek" bir yer olarak inşa edilmesi, onun ötekisinin de mekânsal olarak tarif edilmesine neden olur. Bu öteki, Mutlu Mahallesi gibi daha muhafazakâr, geleneksel değerlere bağlı ve dışlanmış olarak konumlanan yerlerde vücut bulur. Böylece ötekilik, yalnızca sembolik düzlemde değil, aynı zamanda haritalanabilir bir mekânsal düzen içinde üretilir. Mahalleler, kimliklerin ve sosyal ayrımların sahnesi olmanın ötesinde, bizzat bu ayrımların üretildiği aktif alanlara dönüşür. Ayrıca mahalleler arasında yapılan karşılaştırma, mekânsal sermayenin eşitsiz dağılımını da görünür kılar. Ayrancı'da yaşayan bireylerin nitelikli eğitime, kültürel faaliyetlere ve ekonomik kaynaklara erişimi görece kolayken, Mutlu Mahallesi sakinlerinin benzer olanaklara ulaşmak için daha fazla çaba harcamaları gerekir. Bu fark, yalnızca bireysel stratejilerle açıklanamaz; mekânın sunduğu imkânlar ve bireylerin bu

imkânlara erişimi belirleyici olur. Dolayısıyla karşılaştırma, mekânlar arası farklılıkların toplumsal adaletsizlik biçimlerini nasıl yeniden ürettiğini anlamamıza yardımcı olur. Karşılaştırma bu yönüyle yalnızca betimleyici bir araç değil, aynı zamanda mekânın toplumsal anlamının kurucu bir unsurudur. Bir mahalleyi anlamlı kılan, onun başka bir mahalleyle olan farkıdır. Ayrancı ve Mutlu Mahalleleri arasındaki karşıtlık, mekânın yalnızca fiziksel değil, kültürel ve sembolik bir düzenleme olduğunu gösterir. Bourdieu'nun ilişkisel düşüncesiyle birleşen bu yaklaşım, mekânsal karşılaştırmayı ötekiliğin üretimi, sınıfsal farkların ifşası ve toplumsal konumların çözümlemesi için güçlü bir analitik zemin haline getirir.

Bu tez çalışması ile literatüre dört farklı şekilde katkı sunmayı amaçlıyorum. (1) İlk olarak ötekileştirilme teorileriyle Bourdieu teorisini birleştiriyorum. Çünkü ötekileştirme teorisi bireylerin ya da grupların kimleri ötekileştirdiğini ve bu sürecin nasıl işlediğini anlamak için kapsamlı bir teorik çerçeve gerektirir (Jensen, 2011). Bu açıdan Bourdieu'nun tüm teorik araçları oldukça kapsamlıdır. Bourdieu kavramları kullanılarak yapılan çalışmalar belli bir grubun veya mahallenin sahip oldukları ve bir mahallenin habitusunun dönüşümü üzerinedir. Bourdieu'nun kavramları üretilirken başka bir şeyin (ötekiliğin) nasıl üretildiği incelenmemiştir. (2) Bir diğer katkı ötekileştirilmenin Bourdieu çerçevesinde incelenmesidir. Ötekileştirilme daha çok belli bir grubun başka bir gruba nasıl baktığı ve bu bakışın arkasında yatan motivasyonları ele almaktadır. Fakat burada yapılan şey ötekiliğin Bourdieu kavramları içerisinde ele alınmasıdır. (3) Benzer şekilde ötekiliğin mülteciler üzerinden Bourdieu kavramları içerisinde ele alınması bir diğer önemli katkıdır. Mülteciler genel olarak onlar hakkında başkalarının ne düşündükleri ve mültecilerin sahip oldukları Bourdieu kavramlarıyla ne yaptıkları veya yapabilecekleri üzerine olmuştur. Bu tez çalışmasında ise Bourdieu perspektifiyle yerel halkın mülteciler üzerinden ötekiliği nasıl ürettiklerini dikkate almaktadır. (4) Bu tez ötekiliği nasıl ürettiklerini ortaya koyarak meseleyi öylece bırakmıyor, ayrıca katılımcıların düşünümselliklerini sorguluyor. Bir bakıma çalışma, ötekiliğin üretimini içinden

çıkılamayacak bir durummuş gibi karamsarlığa sürükleyen bir yerde bitilmiyor, aksine bunun ötesine geçerek ötekiliğin üretimini akamete uğratacak yollar arıyor.

Buradan hareketle bu tezin temel problemlerini şöyle tanımlayabilirim:

1. Mutlu ve Ayrancı mahallelerinde Bourdieu kavramları üretilirken ötekilik nasıl araya sızmakta ve üretilmektedir?

Bu temel probleme bağlı olarak şu alt problemleri belirledim:

a. Her iki mahalledeki sermaye ve habitus dağılımı, gündelik yaşam pratikleri, yerel normlar, iktidar ilişkileri ve sembolik şiddet gibi etmenler "iç" ve "dış" kimlik farklılıklarını veya ben/biz ve onları nasıl pekiştirmektedir?

b. Bu süreci hangi dilsel, ritüel ve sosyal pratikler desteklemektedir?

2. Ötekilik üretilirken mahalle sakinleri hangi durumlarda nasıl düşünümsel davranmaktadır?

Bu temel probleme bağlı olarak tanımlanan ikincil problemler ise şunlardır:

a. Bireylerin kişisel deneyimleri, ötekilik üreten normatif kalıpların oluşumunu nasıl kesintiye uğratmaktadır?

b. Hangi durumlarda, bireylerin yaşam deneyimleri eleştirel düşünümselliğe dönüşerek öteki algısının sorgulanmasına yol açmaktadır?

Bu araştırma sorularına cevap vermek için ilk olarak öteki ve ötekileştirme perspektifini sunuyorum, ardından Bourdieu'nun alan, habitus, sermayeler gibi kavramlarını ötekiliğin yeniden üretilmesi perspektifiyle birleştiriyorum. Bunu yaparken de habitus ve sermayelerin ötekiliğin üretimi için nasıl operasyonel hala getirdiğimi açıklıyorum. Metodoloji kısmında teori ile sahayı nasıl birleştirdiğimi ve nasıl yaptığımı açıklıyorum. Bulgular kısmına gelmeden önce her iki mahallenin sınıfsal farklılığına vurgu yapıyorum. Bulguların ilk bölümde Mutlu

alanını ele alıyorum. Mutlu alanının doxası, habitusu, sosyal, kültürel ve ekonomik sermayesinin nasıl şekillendiğini, nasıl üretildiğini ve bunlar üretilirken ötekiliğin araya nasıl sızdığını anlamaya çalışıyorum. Bunun için zaman zaman mahalledeki cinsellikten taklacı güvercin yetiştiriciliğine doğru yolculuk yapıyorum. Ardından Mutlu alanında Alevi, Kürt ve Mültecilere yönelik bakışın nasıl olduğunu ortaya koyuyorum. Bunun yaparken de daha önceki bölüme zikzaklar şeklinde gidip geliyorum. Örneğin güvercin yetiştiriciliği pratiğinin mülteciye bakışı nasıl etkileyebileceğini açıklıyorum. Sonrasında tüm bu ötekiliğin üretimine rağmen Mutlu alanındaki düşünümsellik pratiklerini sorgulayarak bu bölümü sonlandırıyorum. Ayrancı alanında ise ilk olarak Mutlu da olduğu gibi alanın doxası, alanın sınırlarını sorgulayan bir giriş yapıyorum. Gündelik hayati çerisinde, hayvan, yoga, etkinlikler, sosyal medya, bedensel hexis gibi durumların içindeki ayrımlar ve kategorik düşünme tarzlarını sorguluyorum. Ardından Ayrancı'nın ötekileri olan Kürtler, Mülteciler, Aleviler ve muhafazakarları açıklıyorum. Bunu yaparken de alanın içinde gündelik hayatta olup bitenlerin yarattığı ayrım ilişkisini merkeze alıyorum. Bu bölümün sonunda ise Ayrancı alanındaki düşünümsel pratikleri sorguluyorum. Son olarak sonuç ve tartışma bölümüyle bu çalışmayı tamamlıyorum.

II. BÖLÜM

2 Teorik Lens: Ötekilik, Bourdieu ve Kavramları

Bu kısımda ötekileştirilmenin önyargı, stereotipleştirme, grup inançları, ahlaki dışlama vb. ötekilik biçimlerini açıklıyorum. Ardından Bourdieu'nun kavramsal çerçevesini tanımlıyorum. Sonrasında ise bu iki teorik çerçevenin nasıl bir araya gelebileceğini ortaya koyuyorum. Ardından Bourdieu'ya yapılan "yapısalcılık" ve diğer eleştirileri ele alarak teorisinin iç tutarlılığını ele alıyorum. Sonrasında ise Bourdieu'nun hem böyle bir konuda hem de coğrafya disiplini için anlamını sorguluyorum. Bir bakıma Bourdieu'yu coğrafya disiplinine yaklaştırıyorum. Teorik açıklamayı aşağıdaki modele göre dizayn ettim (Şekil 1).



Şekil 1. Bourdieu perspektifiyle ötekiliğin üretimini ifade eden teorik model. (Yazara aittir)

Modelin merkezinde yer alan "ötekiliğin üretimi" olgusu, bireylerin ve grupların sosyal, kültürel, ekonomik ve simgesel sermaye birikimleriyle şekillenen alanlar içerisinde inşa ettiği,

sürdürdüğü ve yeniden ürettiği süreçlere işaret etmektedir. Bu süreç, kategorik düşünme eğilimi, önyargılar ve "biz-onlar" ayrımı gibi zihinsel kalıplar üzerinden işlemektedir. Ötekiliğin üretimi dört temel eksen üzerinden beslenmektedir. Sosyal sermaye, grup içi inançlar aracılığıyla bireyin sosyal çevresine dair aidiyet geliştirmesine ve bu aidiyetin dışındakileri öteki olarak tanımlamasına olanak tanır. Habitus; bireyin sosyal dünyadan edindiği deneyimlerle şekillenen içselleştirilmiş eğilimler, stereotipleştirme yoluyla ötekiyi belirli kalıplar içinde algılamasına neden olur. Kültürel sermaye, ahlaki dışlama pratikleri aracılığıyla hangi yaşam tarzlarının, değerlerin ya da estetik tercihlerinin "makbul" olduğunu belirlerken, farklı olanı ötekileştirici bir normlar sistemi inşa eder. Simgesel sermaye ise, görünmez iktidar biçimleri üzerinden bireylerin tanınırlık, meşruiyet ve prestij gibi değerler aracılığıyla ötekiler üzerinde sembolik şiddet uygulamasına imkân sağlar. Modelin çerçevesini oluşturan "alanlar ve alt alanlar", bireylerin bu sermaye türlerini kullandığı, mücadele ettiği ve konumlandığı sosyal mekânları ifade eder. Her birey, içinde bulunduğu alanın kurallarına uygun şekilde hareket ederken, sermayeler arasında dolaylı bir hiyerarşi kurulmakta ve bu hiyerarşi ötekiliği pekiştiren bir zemin sunmaktadır. Ancak bu döngü yalnızca yeniden üretimle sınırlı değildir. Model aynı zamanda bu süreci kırabilecek bir olanak olarak düşünümselliğe de yer vermektedir. Düşünümsellik, bireyin kendi konumunu, önyargılarını ve ilişki biçimlerini sorgulamasını sağlayarak ötekileştirici yapıları görünür kılabilir ve bu yapılarla mücadele edebilmesine imkân tanır. Böylece model, hem ötekiliğin nasıl inşa edildiğini açıklamakta hem de bu inşayı sorgulama yollarını ortaya koymaktadır.

Ötekileştirme biçimi olarak *önyargı,* yeterli gerekçe olmaksızın başkaları hakkında kötü düşünmek ve başka gruba yönelik depolanmış tutum olarak (Allport, 1954: 6) tanımlanmaktadır. Önyargılı kişi az sayıdaki anılarını seçici bir şekilde sıralar, kulaktan dolma bilgilerle karıştırır ve aşırı genelleme yapar. Bir kişi yeni kanıtlar eşliğinde hatalı yargılarını düzeltiyorsa bu kişi önyargılı değildir. Fakat tüm kanıtlara rağmen direnç gösterip yargısını

değiştirmiyorsa o kişi önyargılıdır. Önyargının çoğu gelenek ve kültüre körü körüne bağlılıkla ilişkilidir (Allport, 1954: 12). Kişisel ve grup inançları da önyargılı olmaya hizmet edebilir. Önyargıya ilişkin tutum ne kadar yoğunsa şiddetin ortaya çıkması da o kadar ihtimaldir. Bireyler genellikle önyargının farkında olmazlar ve erken yaştan itibaren bunu öğrenirler. Gruplar refahlarına, değerlerine, inançlarına karşı tehdit hissettiklerinde iç grup üyeleri dış grup üyelerinin kendi gruplarına zarar vereceklerini düşünmeye başlarlar ve bu nedenle dış gruba karşı önyargı geliştirirler (Bar-Tal ve Teichman, 2005: 26).

İnsan *zihinsel kategoriler* aracılığıyla düşünür, kategoriler oluştuğunda önyargının temelleri atılmış olur. Günlük ayarlamaları yönlendirmek için büyük sınıflar ve kümeler oluşturulur. Yağmurun hangi şartlarda yağacağına ilişkin belli yargılarımız vardır. Bunlar geçmiş deneyimlerimize göre oluşurlar. Bunun gibi gündelik hayatta gerçekleşen sayısız olaylarda tipleştirme yaparız, tanıdık bir sınırlamanın içine yerleştiririz. Fakat tüm geçmiş deneyim ve kategorilerimize rağmen yağmur yağmayabilir. Bu sefer yeni deneyim eski kategorinin içine yerleştirilir. Bir olayla karşılaştığımız zaman olayı zihnimizdeki bir kategorinin içine dahil ederiz. Zihin çevresel olayları eylem ihtiyacıyla uyumu kaba şekilde kategorize etme eğilimindedir. Kategori nesneleri hızlı bir şekilde tanımamızı sağlar. 10 milyon Suriyeli kaba ve pis olarak tek bir kategoride toplanabilirse işler son derece kolay olur. Köşe başı delikanlıları gibi bir kategori varsa bu, belli konuşma, yürüme, durma, giyinme, ten rengi özelliklerinden oluşacaktır. Sonra bu özelliklerden en az birine sahip olan bir kişi gördüğümüzde onu köşe başı delikanlılar kategorisine dahil ederiz. Eğer zihnimizdeki baskın kategori olumsuz tutum ve inançlardan oluşuyorsa karşılaştığımız şeyden kaçınırız. Kategoriler aynı zamanda belli olumlu ve olumsuz duygusal tepkiler eşliğinde oluşurlar. Zihnimizdeki Arap-Suriyeli kategorisi, olumlu veya olumsuz duygu durumlarıyla ilişkilidir. Kategori genellikle bir hakikat çekirdeğinden büyür. Yani bir toz zerresi etrafında su buharının yoğunlaşması ve ağırlaşıp yağış halini alması gibi. Suriyelilerin çoğunun esmer olması bir

hakikattir. Fakat ahlaki ve hijyen olarak düşük olmalarını düşünmemiz esmerlikle ilgili değildir. Ayrıca bu kategoriler dışarıdan inşa edilip manipülasyona da açıktır. Koyu milliyetçi geçmiş, medyanın etkisi, eğitim müfredatı, geçmiş hikaye de deneyimler yoluyla, mantıklı ve mantıksız kategoriler kolayca üretilerek mülteci nefreti ortaya çıkabilir. Mantıksız kategori, yeterli kanıt olmadan oluşturulan kategorilerdir (Allport, 1954: 20).

Kategoriler genellikle dirençlidir ve kanıtla karşılaştıklarında kolayca değişmezler. Bir bilgi mevcut kategoriyle uyumluysa hemen kabul edilir; örneğin, tembel bir Suriyeli görmek, mevcut önyargıları doğruladığı için memnuniyet yaratır. Ancak bu kalıba uymayan bir Suriyeli örneği çoğu zaman "istisna" olarak görülür ve kategori korunur (Allport, 1954: 24; Macrae ve Bodenhausen, 2000; Goldstone ve Hendrickson, 2010). Açık fikirli bireyler ise çelişkili kanıtlar karşısında kategorilerini gözden geçirme eğilimindedir. Ortak kategorilere sahip bireyler ayrı sosyal çevrede bulunmasalar da benzer koşullarda şekillenirler; bu nedenle birbirlerini tanımasalar bile aynı dış gruba karşı olumsuz tavır geliştirebilirler. Suriyelilere yönelik nefreti paylaşan bireyler bir araya geldiğinde, bu uzun bir ayrımcılık ve ötekileştirme sürecinin sonunda gruplar arası şiddete dönüşebilir. Bu süreç; kategorileştirme, sözlü şikâyetler, artan dışlama, toplumsal öfkenin meşrulaşması, faşist yapılarla temas ve tetikleyici olaylarla beslenir (Allport, 1954: 57-58; Young ve Zhou, 2025). Üstelik bir dış gruba yönelik önyargı, başka dış gruplara da kolaylıkla yansıtılır. Örneğin, Kürtlere yönelik dışlayıcı tutumlar mültecilere de yöneltilebilir. Böylece bir grup hakkında edinilmiş yargılar, farklı gruplara aktarılır (Hodson ve Dhont, 2017; Stevens, 2016) ve ulusal kimlikler de bu şekilde tek tipleştirilir.

Ötekileştirmenin bir diğer kategorisi olan *stereotipleştirme***,** ister olumlu isterse olumsuz olsun bir kategoriyle ilişkilendirilen abartılı bir inançtır (Hamilton, 1981). İşlevi, kategoriye ilişkin davranışlarımızı haklı çıkarmaktır. Yani stereotipleştirme kategorileştirmenin altında işler. Stereotipleştirme kategori değildir, zihnimizdeki kategorilerin tipleştirilmesidir. Zihnimizde bir Suriyeli kategorisi vardır, bu kategori belli bir nitelikle eşleştirildiğinde; yani

tembel ve kirli gibi, işte o zaman stereotipleştirme devreye girer. İnsanlar, stereotipleştirilen grubun tutarlı ve basit resmini ortaya çıkarmak için bireysel bilgi parçalarını bütünleştirme eğilimindedir (Bar-Tal ve Teichman, 2005: 24-25). Belli kategoriler belli stereotipler oluşturabilir (Stangor, 2015). Bu stereotipler, başka öteki gruplar üzerinden ürettiklerimize benzer olabilir, hoş olmayan bireysel deneyim genelleştiriliyor olabilir. Stereotipler kültürün içinden üretilebileceği gibi kitle iletişim araçları, romanlar, kitaplar, eğitim yoluyla da üretilebilir. Örneğin filmlerde, kitaplarda saygınlık beyaz olanlara atfedilebilir, kurnazlık ve hilekârlık ise daha esmer olanlar için söylenebilir. Bazen kitle iletişim araçları yerli topluluklar hakkında o kadar fazla stereotipleştirme üretir ki, yerli toplulukları ziyarete gittiğinizde öyle olmadıklarını görünce hayrete düşebilirsiniz. Stereotipleştirmeler bazen olumlarken bile düşmanlık üretebilir. Örneğin "Kızımın Kürt biriyle evlenmesini isterdim, onlar çalışkandır, eşlerine sadıktır, misafirperverdir" cümlesinde aslında olumlarken stereotipleştirme üretilir.

İlişkilerin doğası ne kadar kutuplaşmış ve grubun yaşamı için ne kadar merkezi ise stereotipler de o kadar yoğun ve kapsamlı hale gelir. Gruplar arası ilişkilerin doğası dönüştükçe ve işbirliğine dayalı hale geldikçe stereotipler ve içerikler de değişecektir (Bar-Tal ve Teichman, 2005: 36). Mevcut ekonomik koşullar, ekonominin kötüleşmesi, grubu hayal kırıklığına uğratır. Hayal kırıklığı yaşayan grup, bunun gerçek kaynaklarını bilmediğinden ya da göremediğinden düşmanlıklarını dış gruba aktarabilir. Böylece kendine bir günah keçisi edinir. Ekonomik koşullar iyileştikçe ve genel refah arttıkça bu düşmanca tutum azalır (Bar-Tal ve Teichman, 2005: 40). Bazen de stereotipi dış grubun özellikleri belirleyebilir. Örneğin Müslüman bir toplumda göçmenin hangi dinden ve etnik gruptan olacağı ayrımcılığın şiddetini belirleyebilir. Örneği Arap ülkelerinin çok azının Suriyelilere kapılarını açması, Türkiyelilerin Suriyelilere olan bakışını olumsuz etkileyebilir.

Ortak önyargıya ve stereotipleştirmeye sahip olmak kişileri kendi sosyal çevreleriyle uyumlu yapar. Bunlar kolektif davranışları etkiler, grup içi iletişim kanallarında dolaşırlar.

Çeşitli toplumsal kanallar aracılığıyla öğrenilen bu repertuarlar, silinmesi zor kişisel repertuarları dönüşürler. Bireyler kendilerini bir gruba ait olarak kategorize ettiklerinde, aynı grubun diğer üyeleriyle hemfikir olurlar. Bu ortaklık, grubun ortak gerçekliğini oluşturur. Grup üyeleri diğer gruplarla ilişki kurarken bu gerçeklik yol gösterici bir referans çerçevesi sağlar (Bar-Tal ve Teichman, 2005: 28-29). Farklı zamanlarda, farklı gruplarla karşılaşmalar, repertuarlar arası etkileşimlerle birbirlerini beslerler (Stevens, 2016). Örneğin Türklerin Kürtler hakkındaki repertuarları, Suriyeliler hakkındaki repertuarları ile etkileşime girerek birbirlerini etkileyebilir. Diğer gruplar hakkında karar verirken bu repertuarlardan yararlanılır ve repertuarı besleyecek bilgi edinme eğilimi sergilenir (Bar-Tal ve Teichman, 2005: 30-31). Repertuarlar veya kategoriler, makro toplumsal bağlam, aktarım ve yayılım mekânizmaları ve kişisel değişkenler tarafından yayılır. Aile özellikle belli stereotipin oluşumunu veya engellenmesini etkileyecek bir ortamdır (Stangor, 2015). Bu makro ve mikro yapılar haricinde, dernekler, mahalleler, cami gibi mezo yapılar da mikroyu makroya bağlar ya da tam tersini yapar. Bu sebeple stereotipler ve önyargılar, sosyal ve kültürel bağlamları içerisinde kavramsallaştırmak çok önemlidir (Stangor, 2015: 4).

Bir diğer ötekileştirme biçimi, *grup inançlarının* doğasından kaynaklanır; bireylerin ve grupların sahip olduğu inançlar, kişiyi belli bir şekilde yönlendirir. Bu inançlar bireylerden bağımsız değildir, ancak sadece bireyler düzeyinde incelenemezler (Bar-Tal, 1990a: 1; Tuomela, 1992). Gruplar halinde yaşayan bireyler aynı zamanda grup üyeleridir ve bu üyelik, bireyler "biz bir grubuz" diyebildiğinde anlam kazanır. İnanç, bir kişinin güven atfettiği bir önermedir ve bu güven, bireyin neyin doğru olduğuna dair algısını belirler (Eidelson ve Eidelson, 2003). İnançlar zihinde kodlanır, depolanır ve gerektiğinde hatırlanır; ancak bu inançlara aşırı güven, onları gerçekliğin yerine koyabilir. Bir inancın ne kadar merkezî olduğu, onun grup tarafından ne derece erişilebilir olduğuyla ilgilidir. Merkezi inançlar, davranış, karar ve yargı süreçlerinde belirleyici olurken; bireyin bazı inançları merkezî, bazıları ise daha az

merkezî olabilir (Bar-Tal, 1990a: 17; Jervis, 2006). Dış faktörler bu merkezîliği değiştirebilir; örneğin, bir dönem Kürtlere yönelik olumsuz inançlar merkezî konumdayken, bugün aynı pozisyonu Suriyeliler almış olabilir. İnançlar, dünyayı daha anlamlı bir yer haline getirme işlevi görebilir ve kimi zaman gerçekliğin tehdit edici yanlarından kaçmak için bir araç olarak kullanılabilir (Bar-Tal, 1990a: 18; Newberg ve Waldman, 2006).

Üç tür inanç vardır: *Kişisel inanç, ortak inanç ve grup inancı.* Kişisel inançlar, bireyin kendilerine özgü algıladıkları inançlardır. Onlar bireyin kendisi tarafından oluşturulmuştur, paylaşılmazlarsa; özel repertuarlardır. Paylaşılan inançlar, ortak inançlar olarak adlandırılır. Okullar, kurumlar bu ortak inançları inşa etme üzerine kurulmuştur. Birey, kendi edindiği inançları paylaşarak ortak inanç haline getirebilir (Bar-Tal, 1990a: 35). Grup inançları, grup üyelerinin paylaştıklarının farkında oldukları ve kendi grupsallıklarını tanımladığını düşündükleri kanaatler olarak tanımlanır. Her içerik potansiyel olarak grup inancına dönüşebilir. Bir grubun içinde bireysel ve ortak inançlar yer alabilir, ama bu, bunların grup inancına dönüştüğü anlamına gelmez (Bar-Tal, 1990a: 36). Grup normları, grup üyelerinin davranışlarına rehberlik eden paylaşılan standartlardır. Ne yapabilirler, ne yapamazlar, uygun ve uygun olmayan davranışlar nelerdir grupça bilinir.

Grup inançları sosyal süreçler yoluyla edinildikten sonra grup üyeleri tarafından paylaşılmaya başlanır. Grup inançların yaygınlaşması ve benimsenmesi için inançların diğer grup üyelerince paylaşılmasına ve bunların kendilerine özgü olduğuna inanmaları gerekir (Bar-Tal, 1990a: 72). Grubun üyeleri üzerindeki grup inançlarını kabul etme etkisi, inançları aktaran kaynakların gücüne, kaynakların grup üyelerine zaman ve mekân açısından yakınlığına ve grup inançlarını yayan kaynakların sayısına bağlıdır (Bar-Tal, 1990a: 72). Grubun inançları zamanla değişir. Yeni inançlar eklenebilir, eskileri çıkarılabilir ya da yeniden formüle edilebilir.

Bireyler, bir grubun üyesi olarak hareket eder ve diğer bireyleri bir dış grubun üyesi olarak görürler. Kendilerini grubun üyesi olarak gördüklerinde; gruplarını kayırma ve grupları

ile diğer gruplar arasındaki farklılıkları vurgulama eğiliminde olurlar. Kendi gruplarının yapıp ettiklerini de olumlu olarak algılarlar (Bar-Tal ve Teichman, 2005: 21). Kişinin kendi grubunu bir şeyin merkezî olduğu ve diğerlerinin ona göre ölçeklendirildiği ve değerlendirildiği (Sumner, 2002: 13) bu durum, *etnosantrizmdir*. Her grup, kendi grubunun üstünlüğünü üretir, dışarıdan gelenleri küçümser. Böylece grubun üyesi bireyler, benlik duygusu edinir. Grup içi farklılıklar olsa da aynı grubun üyeleri başka bir grup arasındaki farklılıkları abartır. Bu farklılıklar, bir dizi özellikle ilişkilendirilir. Yerli nüfus, göçmenlerin kendi kültürü içinde asimile olmasını isteyebilir. Ancak göçmen grubu bunu kendi kültürünü korumak için reddedebilir. Göçmen kendi kültürünü sürdürme arzusunda oldukça yerli nüfus bir tehdit algılar. Göçmenler de yerli halkın kültürünü benimsenmeye zorlanması sebebiyle kendilerini tehdit altında hissedecektir (Stephan vd., 2015: 47).

Grup üyelerinin karşı grup hakkındaki repertuarı, gruplar arası ilişkilerin belirleyicisidir. Araplar hakkında var olan repertuvar, iki grup karşılaşıldığında ilişkinin biçimini etkiler. Bu repertuarın inşa ediliş tarzı ve biçimi, soykırıma kadar gidebilir. Tüm bu sosyal gruplar üyelik kriterleri ve sınırları ile karakterize edilir - bazı insanları içerirken diğerlerini dışlarlar (Stephan vd., 2015: 43). Türkiye'de 2009 yılında Kürt temsilcileri ile AKP hükümeti arasındaki "Çözüm Süreci" başladığında kurumlar ve medya yoluyla birçok konu konuşabilir hale gelmiş (Kıymaz, 2010) ve Türklerin Kürt repertuarı olumluya dönüşmüştür. Fakat siyasi kârlar sebebiyle bu süreç sona erdirilince; bu repertuar yeniden olumsuza dönmüştür. Yani bir yandan gruplar arası repertuar, etkileşimin doğasını belirlerken diğer yandan da etkileşimin doğası, ilişkinin repertuvarını besler. Bu repertuar, kanıt bilgi ve doğrulama sağlar. Ayrıca repertuvar, değiştirilemez bir kader değildir (Bar-Tal ve Teichman, 2005: 22-23).

Ahlaki dışlanma ötekileştirmenin bir başka biçimidir. Soykırımdan ayrımcılığa kadar ötekileştirmenin hem ağır hem de hafif biçimlerini kapsar. Ahlaki dışlanma, bireyler ve gruplar ahlaki değerlerinin ve adalet anlayışlarının geçerli olduğu sınırların dışında algılandığında

ortaya çıkar. Ahlaki olarak dışlananlar, önemsiz, harcanabilir veya hak etmeyen kişiler olarak algılanır (Opotow, 1990: 1). Ahlaki dışlanma göçmen politikaları, ırkçılık gibi çok çeşitli sosyal konuları birbirine bağlar. Bu konulardaki konumumuz, ahlaki sınırlarımıza kimi dahil ettiğimize veya kimi dışladığımıza bağlıdır (Opotow, 1990: 1). Her birimizin adalet anlayışının sınırları vardır. Aile ve yakınlarımızda olanlara daha güçlü ahlaki yükümlülükler hissederiz. Ancak yabancılara, göçmenlere, ötekilere aynı şekilde hissetmeyiz. Demek ki ahlak anlayışının belli kapsama alanı vardır. *Ahlaki kapsayıcılık,* adaleti başkalarının da hak ettiğini, toplumsal kaynaklarda ötekilerin de hakkı olduğunu, ötekinin de refah içinde yaşaması gerektiğini istemek anlamına gelir. Kapsayıcılık ne kadar büyükse; kişi veya grup da o derece kapsayıcıdır. Herhangi bir amaçla bir araya gelmiş grupların ahlaki kapsayıcılığı da ilgili grubun çıkarı ölçüsünde belirlenir. Örneğin tekstil sektöründe çalışanların kurduğu sendikanın hak mücadelesi çoğunlukla diğer sektörlerde çalışanları kapsamaz. Aynı zamanda devletin politikaları ile herkesi kapsamak zorunda olduğu düşünüldüğünde; ahlaki kapsayıcılığı en yüksek kurum olması gerektiği varsayılabilir.

Kişisel olarak ahlaki kapsayıcılığımız üzerine düşünüp bunu inşa edebiliriz. Eğitim ve bilgi yoluyla veya ötekiyle bilinçli bir şekilde temas ederek kapsayıcılığımızı arttırabiliriz. Ancak hâkim kültürel normlar, inançlar, çocukluktan yetişkinliğe sosyalleştiğimiz alanlar, aile gibi durumlar hangi kategorilerin adil olma hakkına sahip olduğuna dair inançlarımızı şekillendirir (Bandura, 1986; Edwards, 1987). O halde yaşanılan toplumdaki hâkim toplumsal yapılar ve sembolik iktidar dağılımları, adalet anlayışımızı etkilemektedir. Kendi grupları üyelere daha adaletli, dürüst ve ahlaki gelir (Opotow, 1990: 6). Göçmenleri ucuz işgücü olarak çalıştıran bir patronun göçmenlerle karşı karşıya geldiğindeki söylemleri ile kendi soydaşlarıyla bir araya geldiğindeki ifadeleri birbirinden farklı olacaktır. Kişinin bu şekilde ahlaki yükümlülükleri bölmesi, kendi grubu içinde iyi davranışla sonuçlanırken dışarıdakine zarar verir. Çünkü genel ahlaki tutum bir konu hakkındaki meşruiyeti de belirler. Ahlaki dışlama

birey ve toplumun girdiği etkileşimin bir sonucu olarak ivme kazanır. Birey, bu süreçte hâkim toplumsal düzeni içselleştirir, ötekiye ilişkin algılarını şekillendirir ve ahlaki toplulukları yeniden yapılandırır. Bir ülkenin yasaları açıkça ahlaki dışlanma üzerine kurulu olabilir. Örneğin Güney Afrika'da uygulanan apartheid pratiği veya ülkelerin vatandaşlık tanımlamaları, ayrımcı yasaları ahlaki dışlanmayı köklü şekilde besler.

Ötekileştirmeye dair anlatılan kavramlar önyargı, kategorileştirme, stereotipleştirme, grup inançları ve ahlaki dışlanma birbirinden ayrıştırılabilir teorik çerçeveler olarak görünseler de, aslında birbirini tetikleyen, pekiştiren ve çoğu zaman eşzamanlı işleyen toplumsal zihinsel süreçlerdir. Bu ilişkisel yapı, yalnızca kavramların birbirine eklemlenmesiyle değil, aynı zamanda birinin doğrudan diğerine zemin hazırlamasıyla belirginleşir. Örneğin, zihinsel kategorileştirme bilişsel bir ihtiyaç gibi görünürken, bu kategoriler içerik kazandığında stereotipleştirme devreye girer. Stereotipler ise önyargıların malzemesini oluşturur. Önyargı, bireysel bir tutum değil; çoğu zaman grup inançları aracılığıyla kolektifleşir. Grup inançları bir yandan bireyin yargılarını şekillendirirken, diğer yandan ahlaki dışlamanın da çerçevesini belirler. Ahlaki dışlama ise tüm bu süreçlerin etik boyutunu oluşturur; kimin insan kabul edilip edilmeyeceğini tanımlar. Böylece ötekileştirme, bireysel bilişsel süreçlerden başlayıp, toplumsal yapılar, ideolojik aygıtlar ve kurumsal pratikler aracılığıyla makro düzeye ulaşan çok katmanlı bir sistem haline gelir.

Zihinsel kategorileştirme, toplumsal grupların şehirlerde, mahallelerde, okullarda, ulaşım sistemlerinde ve iş yerlerinde ayrıştırılmasıyla mekânsal karşılığını bulur. Bu ayrım, "bizim mahalle" ve "onların mahallesi" gibi yerelleştirilmiş dil pratiklerinde somutlaşır. Kategorilerin içerik kazanmasıyla stereotipleştirme devreye girer; belirli grupların "tehlikeli", "pis", "gürültücü" olarak etiketlenmesi, yaşadıkları mekânlara bu özelliklerin atfedilmesine yol açar. Böylece, mekânlar sadece fiziki değil, ahlaki ve kültürel kodlarla yüklenmiş alanlara dönüşür. Önyargılar ise grup inançlarının mekânsal ritüelleriyle pekişir: kimlerin hangi alanlara

girebileceği, nerede bulunmasının “makul” veya “sakıncalı” sayılacağı bu kolektif kodlarla belirlenir. Sınırlar, bariyerler, duvarlar, güvenlik kameraları gibi düzenlemeler, bu inançların mekânsal uzantılarıdır. Yukarıda ortaya konan ötekileştirme biçimleri sadece bireyler arası ilişkilerde ya da kültürel söylemlerde değil, aynı zamanda yer ve mekânla kurulan çok katmanlı ilişkiler içinde işler. Bu kavramlar, yaşanılan mekânlara taşınır; ötekileştirme, belirli mahallelerin, sokakların, yapıların, hatta şehir bölümlerinin anlamlandırılması yoluyla fiziksel çevrede kurulur, meşrulaşır ve görünmez hale gelir. Ancak mekân yalnızca ötekileştirmenin dışsal taşıyıcısı değil; aynı zamanda içinde yaşayanların bu dışlayıcı anlamları içselleştirdiği, yeniden ürettiği ve kendi kimliklerini bu çerçevede kurduğu bir alan haline gelir.

Bu tez çalışmasında öteki-ötekileştirme ile ilgili kısımlar, bu teorik hat boyunca bulgular bölümünde ifade edilecektir. Kişilerin önyargılarının, zihinsel kategorilerinin ne olduğundan çok, Bourdieu kavramları içerisinde nasıl üretildiği temel odak noktasını oluşturmaktadır.

2.1 Bourdieu'nun Alanı

Bourdieu’nün alan (*field*) kavramı, toplumsal hayatı çözümlemek için geliştirdiği temel araçlardan biridir. Alan, belirli bir tür sermayenin (ekonomik, kültürel, sosyal, sembolik) geçerli olduğu ve bu sermaye için rekabetin yaşandığı ilişkisel bir yapıdır. Bu yönüyle alan, toplumsal bir mikrokozmos olarak düşünülebilir. Fiziksel yönünün ötesinde, mekânsal toplumsal, sembolik ve ilişkisel boyutlar taşır. Bir mahalle, sadece yapılaşmasıyla değil, aynı zamanda orada yaşayan insanların sınıfsal pozisyonları, kültürel pratikleri, kimlikleri ve hafızalarıyla anlam kazanır. Bourdieu’nün alan kavramı ile mekân kavramı bu noktada karşılaşır. Alan ve mekân birbirine indirgenemez kavramlardır; fakat birbirinden kopuk da değildir. Bir alan belirli bir mekânda ortaya çıkabilir, gelişebilir ya da dönüşebilir. Ancak bir mekânın varlığı, kendi başına bir alanın varlığı anlamına gelmeyebilir. Bir mahallenin alan olabilmesi için sadece mekânsal özelliklere değil, o mekânda biriken kültürel sermaye,

aktörlerin ilişkileri ve toplumsal mücadele biçimlerine bağlıdır. Alan ve mekân arasındaki ilişki bu nedenle diyalektiktir.

Wacquant'a göre (2010, 2008) alanlar soyut yapılar değildir; aksine, sosyal aktörlerin fiziksel mekânlarda yürüttükleri mücadeleler yoluyla görünürlük kazanır. Bu nedenle bir alanın oluşumu, daima belirli bir mekânla ilişkili olarak gerçekleşir. Ancak bu ilişki, doğrudan bir yerle özdeşlik değildir; aksine, toplumsal ilişkilerin, sermaye türlerinin ve sembolik mücadelelerin mekânda yoğunlaşması ve somutlaşmasıyla mümkün olur. Wacquant'ın (2008) ABD'deki *ghetto* ve Fransa'daki *banliyö* analizleri, mekânın nasıl bir toplumsal alan haline geldiğini açıkça gösterir. Bu mekânlar yalnızca maddi yoksunlukların yaşandığı yerler değildir; aynı zamanda sembolik olarak dışlanan, belirli sınıfsal ve etnik grupların toplandığı, devlet politikalarıyla çevrelenmiş ve belirli habitus biçimlerinin yeniden üretildiği sosyal alanlardır. Bu bağlamda, örneğin bir Amerikan ghettosu, hem mekânsal bir segregasyonun ürünü hem de sınıfsal, ırksal ve kültürel sermaye yoksunluğunun alanıdır. Orada yaşayan bireylerin habitusu, mekâna yerleşmiş deneyimlerle şekillenir; bu da alanın mekânsal yönünü oluşturur. Böylece fiziksel mekân, toplumsal bir alanın taşıyıcısı ve yeniden üretim yeri haline gelir.

Alan kavramında temel belirleyici olan iktidardır ve büyüklüğüne bağlı olarak değişiklik gösterir. Bir alandaki birbirine rakip toplumsal failler ya da kurumlar arasında var olan ilişkilerin yapısı, alanı belirlemede önemlidir. Alanın içinde var olan iktidar ve ilişkilerin yatkınlık/eğilim sistemleri, yani habitusların çözümlenmesini gerektirir (Bourdieu ve Wacquant, 2014: 90). Alanların farklılaşmış toplumsal yapısının açıklanması için sermayelerin çeşitli biçimlerine odaklanmak gerekir. Her bir alanın kendine özgü yapısı olmasına rağmen bu alanları belirleyen genel yapılar da vardır. Çünkü hem alanlar içinde hem de alanlar arasında iktidar mücadelesi ve bir iktidarın yerine talip olanlar vardır. Alandaki baskın grupların baskınlığı, alana daha önce katılmış olmalarından gelebildiği gibi erken katılmanın sağladığı birikmiş sermayeleri de baskın olmalarını mümkün kılabilmektedir. Alandaki hiyerarşiyi

korumak için alana yeni girenlerle mücadele edilir. Baskın grup, mevcut düzeni verili sandığı için mevcut gerçekliği rasyonel gerçeklik olarak kodlar. Alana yeni girenler alanı şekillendiren doxayı sarsmak için belirli taktikler gerçekleştirir. Yeni gelenlerin oluşturduğu taktikler heterodoks karakterdeyken alanın hâkim unsurları bu taktiklere ortodoks karakterde stratejilerle karşılık verir. Bu iki anlayışın ürettiği dinamik yapı, sistemin yeniden üretilmesine sebep olur. Çünkü bir sonraki aşamada alanın yeni grubu yeni/benzer bir doxa inşa eder ve kendini kendinden sonra gelen yeni gelenlere dayatır. Doxa sürekli değişken bir haldedir. Bu açıdan doxa'nın gerçekliği sorgulanmaz, verili ve doğal kabul edilerek eyleme/alana katılma durumunu yaratır (Wacquant, 2012: 136).

Alandaki bu çatışmalar ve etkileşimler *koruma, takip ve alt üst etme* stratejileri (Bourdieu, 2014: 607-610; Bourdieu, 2019: 229) ve taktiklerini uygulamaya koyar. Alana hâkim olanlar, var olan iktidar alanlarını sürdürmek için *koruma stratejisi* uygular. Alanda meydana gelebilecek herhangi bir değişim, grubun yeniden üretim konusundaki egemenliklerinin kaybolmasına sebep olur. Çünkü egemen unsur bir değişim gerekiyorsa kendi iç dinamikleriyle bunu da kendisinin yapması gerektiğini düşünür; bu yüzden sürprizlere ve radikal çıkışlara karşı temkinlidir (Yücedağ, 2016: 120). Egemen unsurun koruma stratejisine karşılık olarak yeni gelenler takip taktiğini benimser. Takip, egemen grubun yerine geçmek için izlenen taktiklere işaret eder ve bunun için uygun fırsatları gözetir. Takip taktiği sergileyen grup zaman içinde başarılı olursa; bu sefer ortodoks bir karaktere bürünür ve kendisi koruma stratejisi üretmeye çalışır. Alt üst etme taktiği, alanın meşruiyetinin en esaslı sorgulayan marjinal gruba aittir (Bourdieu, 2014: 607-610).

Bu tezde alan kavramı din, esnaflık, sanat, kültür vb. kavramları tanımlamak için kullanılmaktadır. Ayrıca mahalleler de alan kavramı içerisinde dahil edilmiştir. Mahalleler bir alan gibi davranmaktadır. Bir mahalle, kendi başına bir "üst-alan" olabileceği gibi, aynı zamanda çeşitli alanların kesişim yeri de olabilir. Örneğin aynı mahallede hem bir kültürel alan,

hem dini alan, hem de politik alan faaliyet gösteriyor olabilir. Buralarda farklı sermaye türleriyle farklı aktörler mücadele eder. Bu da mahalleyi çok katmanlı bir alanlar mozaiği haline getirir. Alanlaşma, bu iç içe geçmiş yapılarla derinleşir. Mahallenin alan olabilmesi için alanın özerk olması, giriş çıkışları kontrol etmesi ve alanın belli sermayeleri talep etmesi gerekmektedir (Bourdieu, 1993). Bu açıdan bu tez çalışmasında alan içindeki doxa kavramının mahallelerde var olan yapıyı korumak ve yeni gelenleri dönüştürmek için nasıl işlevselleştirildiğine ve kullanıldığına yoğunlaşılmaktadır. Bu tez çalışması ayrıca bir mahallenin alana dönüşebileceğini göstermesi bakımından önemli bir katkı yapmaktadır. Bu bağlamda, alanın sınırlarını korumak ve buna göre oyunlar kurmak, ötekiliğin üretimi ile yakından ilişkilidir.

2.2 Bourdieu'nun Habitusu

Habitus, şu anda hayatta kalan ve kendisini gelecekte sürdürme eğilimi olan bir geçmiştir (Bourdieu, 1977: 82; Bourdieu, 2014: 255). Geçmiş ile şimdiki zaman arasında aracılık eder. Buna göre habitus, insan pratiğini ve eylemini kavramsallaştırmanın ve insanların nasıl davrandığını düşünmenin bir yolunu sağlar. Bu kavram, bireysel aktörlerin faillik kapasitesini ve deneyimini hesaba katarken sosyal eylemlerin nasıl olduğuna dair bir açıklama sunar. Habitus, bilinçli olmaktan ziyade, formel ve pratik bir eylem biçimidir. Habitus tarafından üretilen uygulamalar bilinçli bir hesaplama olmadan yaratılır, alışkanlık ve refleks olarak yapılır, bilinçli niyetin altında yatan ve bilinçsizce işleyen bilinçli niyetin altını çizer (Bourdieu ve Wacquant 2014). Böyle bir tanım, habitusun sadece yapı ile ilgili değil, aynı zamanda aktör ile de ilgili olduğunu ifade eder ve aralarındaki diyalektiğe de vurgu yapar. Habitus, yapı/aktör olarak iktidarla ilişki kurar; bunu kurabilmesinin sebebi, onların eylemlerinin anlamlı olarak algılanmasıdır (Haugaard, 2008: 194). Yapı ve aktörün bir araya gelmesi ile oluşan benzer varoluş koşulları, benzer insan gruplarını bir araya getirir.

Habitus, belirli durumlardan ve çevreden kaynaklanan sosyal bir yetenektir ve bu nedenle değişkendir, aktarılabilir ve devingendir. Bireyin sosyal güzergâhındaki tekil kararlar, devredebileceği habitusu değiştirebilir (Ünal, 2013: 112). Birey içinde bulunduğu çevreyi içselleştirir ve somutlaştırır. İnsanların önceki deneyimleri, düşünme ve davranış biçimine yansır. Bu sebeple bireyin habitusu, belirli bir sosyal bağlam içinde anlaşılabilir (Connolly vd., 2009: 219). Habitusun bazı yönleri aynı toplumun tüm üyeleri tarafından paylaşılır ve sınıflar veya statü grupları gibi benzer sosyal konumların ortak deneyimine uzanır. Bu bakımdan habitus, hem bireysel hem de özneldir, ayrıca kolektiftir ve özneler arasıdır; toplum içinde yaşayan birey ve birey içinde yaşayan toplumdur (Meisenhelder, 2006: 62-63).

Kavram, kişinin bireysel eylemliliğine izin verirken aynı zamanda failliğin bireye indirgenemeyeceğini açıklar (Meisenhelder, 2006: 63- 64). Habitus içinde birey yaratıcı bir güçtür. Faillere belli durumlarda nasıl davranacakları konusunda güçlü, yaratıcı, sözel olmayan bir toplumsal yetkinlik duygusu kazandırır (Tucker, 1998: 70). Bireyin üretici olmasına göndermede bulunmasını tarihsellikten alır. Tarihsellik, kişinin ilk olarak eylemsel biyografisine işaret ettiği gibi ikinci olarak oyuncuların içselleştirdikleri nesnel/dışsal toplumsal yapıların da tarihselliğidir (Mouzelis, 2005: 100). Bu yüzden habitus incelenirken kişilerin biyografileri ve dış dünyanın tarihselliği dikkate alınmalıdır. Bu tarihsellikler, alan içinde inşa edildiğinden nesnel ilişkilerin konfigürasyonun nasıl inşa edildiği farklı sermaye biçimlerinin dağılımında aranmalıdır (Bourdieu ve Wacquant, 2014: 81).

Benzer habitusların bir araya gelmesi ve benzer davranışlarda bulunması, mahalle alanı içerisinde birleşir. Bu açıdan Mutlu ve Ayrancı alanları, benzer habituslara sahip olanları bir araya getirir. Bunun anlamak için kişilerin biyografileri, tarihsellikleri, ilişkiler, habitus içindeki kırılmalar dikkate alınır. Bourdieu (2004) bunu *habitus clivé* şeklinde ifade eder. Buna göre; kişi yaşamı boyunca habitusunda bazı kırılmalar yaşar ve habitus kendi içerisinde tutarlılığını yitirir, içsel bölünmüşlük hissi yaşar. Bourdieu (2005) habitus clivé kavramını

postacı bir babanın oğlu olarak Collège de France sosyoloji başkanlığına kadar yükselmesinden hareketle icat etmiştir. Kendisi bunu istisna olarak tanımlasa da esasen bu tezde bunun söylenenden daha yaygın olduğunu gösteriyorum. Habitus clivé kavramı ayrıca katılımcıların düşünümselliklerini açıklamada oldukça işlevsel olmuştur.

2.3 Bourdieu'nun Kültürel Sermayesi

Kültürel sermaye, eyleyenin doğumundan itibaren edinmeye başladığı, okul ve aile kurumları başta olmak üzere, sosyal yaşam sürecinde pekiştirdiği tüm donanımı anlatır. Kültürel sermaye toplumda üç biçimde bulunur: *Bedenleşmiş (içselleştirilmiş), nesnelleşmiş (maddi)* ve *kurumsallaşmış kültürel sermayeler* (Bourdieu, 2010). Bedenleşmiş kültürel sermaye, bireyin zihninde ve bedenine işlemiş beceri ve kültürel yatkınlıklarıdır. Örneğin ana dili dışında başka bir dil bilmek, iyi bir müzik kulağına sahip olmak, bu kategoriye dahildir. Nesneleşmiş kültürel sermaye fiziksel nesneler ve kültürel varlıklar aracılığıyla vücut bulur. Bu kategoriye kitaplar, koleksiyonlar, sanat eserleri vb. dahildir. Kurumsallaşmış kültürel sermaye, eğitim diploması, akademik dereceler, kurumsal olarak tanınan ve geçerliliği olan göstergelerdir (Goßmann, 2018: 8). Bu üç kültürel sermaye biçimi, bireylerin toplumsal statü elde etme sürecinde ve sınıfsal farklılıkları yeniden üretiminde önemli bir rol oynar, ayrıca kişiler bu yolla ellerinde iktidar biriktirir (Bourdieu, 2010; Beel ve Wallace, 2020: 699).

Bourdieu (2014), *Ayrım* adlı eserinde sosyal koşulların estetik ve yaşam tarzı seçimlerini nasıl etkilediğine dair bir analiz sunar. O, zevklerimizin bir şekilde doğuştan geldiği fikrine meydan okur. Sosyal sınıfların güzel sanatlardan hangi sporları sevdiklerine, hangi gazeteleri okuduklarına ve hangi yiyecekleri yediklerine kadar her konuda çok farklı zevkleri olduğunu savunur. Bourdieu, bu farklılıkların, toplumu oluşturan çeşitli sosyal grupların ve sınıfların sahip olduğu kültürel sermayenin (ve diğer sermaye biçimlerinin) miktarını ve türünü yansıtan bir habitusun sonucu olduğunu ifade eder. Üst sınıftaki bireyler, çok değerli kültürel mallar ve

uygulamalar için zevkler üreten bir habitusa sahiptir. Bu zevkler, kişinin ayrıcalıklı konumunu meşrulaştırır (Meisenhelder, 2006: 64- 65).

Kültürel sermaye, sabit ve değişmez değildir; özellikle farklı mekânsal, etkileşimsel ve durumsal bağlamlara göre değişir. Kültürel sermaye aracılığı ile ortaya çıkan ayrım ilişkisi bireysel, yapısal ve sosyo-ilişkisel bağlamlarda aranmalıdır. Kitlelerin sahip olduğu yerel kültürel sermayenin de ayrıcalıklı bir "para birimi" olduğu gözden kaçırılmamalıdır (Sin, 2013: 864-865). Kültürel sermaye farklı tüketim biçimlerini ortaya çıkarır. Nitelikli eğitime ve yüksek sınıf habitusuna sahip olanlar, kendilerini daha meşru ve ileri düzeyde kültürle meşgul eder. Bu meşguliyetler, toplumda zevkli ve zeki olarak kabul edilen formlardır. Toplumsal seçkinler, bu kültürel biçimleri yapmanın daha zor, daha entelektüel olduğunu savunduklarından bunlara erişimin de zor olduğunu düşünürler. Bu tarz eğilimler, zekâ ve zevk üzerinden açıklandığı için böyle meşguliyetleri olmayanlar düşük zekâ ve beceri eksikliği ile açıklanarak durum patolojik bir hal alır (Gemar, 2020: 4-5). Oysa tüm bu eğilimler kültürel ve ekonomik sermaye ile ilgilidir. Toplumda tiyatroya gitmek, müzeleri ziyaret etmek sürekli olarak kutsanır (Vryonides, 2007: 870). Bu kutsama, yerleşerek hâkim kültür haline gelir. Bir kültürel sermaye bu şekilde kurumsallaştığında; kültürel ve sosyal dışlamada bir araç haline gelir. Dışlama pratiği ile yüksek sınıfların kültürel sermaye mülkiyeti yeniden üretilir. Kültürel sermaye, nesnelleştiği zaman belli tüketim kalıpları ortaya çıkar. Bu sefer bu nesnelerin tüketimi, sosyal statünün sembolik göstergelerine dönüşür. Kültürel sermaye zaman içinde bir ailede yetişme şeklinde pasif olarak elde edilebilir. Pasif şekilde öğrenilen ve daha sonra aktif olarak edinilen kültürel sermaye, bireye hareket etme ve belli alanlara katılma gücü verir (Beel ve Wallace, 2020: 699-700). Bazı kültürel sermaye türleri diğerlerinden daha değerlidir. Dahası tüm kaynaklar gibi kültürel sermaye de eşit olarak dağılmamıştır. Böylece kültürel sermaye, bir güç kaynağı konumuna yükselir (Barker, 2013: 360).

Mahalle alanlarında kültürel sermaye çoğunlukla eğitim ile ilişkilidir. Mutlu ve Ayrancı alanları, kültürel sermayelerini üretirken belli dışlama pratiğinden hareket ederler. Çünkü kültürel sermaye sahipliğinin bir fark yaratması gerekir, yaratmıyorsa değerli değildir. Bu fark, ötekiliğin üretilme biçiminde önemli bir rol oynar.

2.4 Bourdieu'nun Sosyal Sermayesi

Sosyal sermaye az ya da çok kurumsallaşmış karşılıklı tanışıklık ve tanıma ilişkilerinden oluşan uzun ömürlü bir ağa sahip olmakla bağlantılı şekilde kendi üyelerine sosyal kredi hakkı tanıyan, yeterlilik sağlayan fiilî ya da potansiyel kaynaklar kümesidir (Bourdieu ve Wacquant, 2014: 108). Bu ilişkiler, ancak pratik durumda kendilerini sürdürmelerini sağlayan maddi ve/veya sembolik değiş-tokuşlar içinde var olabilir. Sosyal sermayeler toplumsal olarak kurumsallaşabilir, bir ad ile tanımlanabilir ve eş zamanlı olarak bu ilişkilere girenleri şekillendirebilir ve bilgilendirebilir; bu durumda sosyal sermaye az ya da çok fiili olarak tesis edilir ve bu şekilde sürdürülerek pekiştirilir (Bourdieu, 2010). Bir grup üyeliğinden sağlanan faydalar, bunu mümkün kılan dayanışmanın temelini oluşturur. Sosyal sermayenin başlıca argümanı ilişkilerdir. Ne kadar fazla insan tanıyor ve onlarla ortak bir hayat görüşü paylaşıyorsanız sosyal sermaye de o ölçüde gelişmiş demektir (Field, 2008: 1; Lin, 2008: 74). İletişim ağları, bu açıdan bir tür servettir. Servet olması, aktarılabilirlik ve miras bırakılabilirlik anlamına gelir.

Sosyal sermayenin temel hareket noktası, ilk sosyalleşme alanı olması nedeniyle ailedir. Egemen olan grupların özelliklerinden biri de geniş ve güçlü bir şekilde birleşmiş ailelere sahip olmalarıdır. Aileler, sadece habitusların yakınlığından dolayı değil, aynı zamanda çıkarların dayanışmasından dolayı da birleşirler. Yani hem sermaye aracılığı ile hem de sermaye için birleşirler (Bourdieu, 1995: 140). Sosyal sermaye ağına dahil olmak ağdaki insanların bir arada olmayı başarabilmesine bağlıdır. Kişinin sosyal ağının büyüklüğü iş bulmasından, eş bulmasına

kadar birçok durumu kolaylaştırır. Eş seçimi gibi patron seçimi de yine bir bakıma sermayenin sermayeyi çektiği bir ilişkidir (Bourdieu, 2020: 106). Aksi durumda yani, sosyal sermaye eksikliği yukarıdaki şeylere erişimi engellediği gibi aynı zamanda yüksek düzeyde stres, kaygı ve sağlık bozukluğuna da sebep olabilir (Field, 2008: 81).

Coleman (1997) sosyal sermaye kavramını genişleterek sosyal sermayenin bireyin ötesine geçen bir olgu olduğunu ifade eder. Ona göre sosyal sermaye, bireysel ilişkilerin yanında yatay ilişkilerde de gelişir; bu açıdan sosyal sermaye normlara, ağlara ve bireyler arası ilişkilere dayanır (Coleman, 1997: 101-102). Putnam (2000) ise sosyal sermayeyi daha makro ölçekte ele alarak bireyler arasındaki sosyal bağlara, ağlara ve bunlardan kaynaklanan karşılıklı güvene gönderme yapar. O, sosyal sermayeyi belirlemek için grupların *siyasi katılımına, sivil katılımına, dini katılımına, iş yerindeki bağlantılara, enformel sosyal bağlantılara, fedakârlık, gönüllülük ve hayırseverlik faaliyetlerine, karşılıklılık dürüstlük ve güveni* incelemiştir (Putnam, 2000: 29-142). Bu kriterler, bölgesel kalkınmayı da çağrıştırdığı için Putnam'ın sosyal sermayeye yaklaşımı sıklıkla ekonomik gelişmişlik ve bölgesel kalkınma çalışmalarında kullanılmıştır.

Fukuyama (1997; 2001) sosyal sermayeyi, karşılıklı işbirliği, din, gelenek, ortak kültürel tarih, deneyim ve normlar tarafından üretilen formel ya da enformel değerler olarak görür. Bu değerler grubun ortak amaçları için kullanılır ve içinde pek çok kaynak barındırır. Bir topluluğun herhangi bir üyesi gruba zarar verirse aile, din ve toplum bağlarını kaybetme riski ile karşı karşıya kalır.

Farklı ağ türleri eşit olmayan bir şekilde dağılmıştır. Ağlardaki sosyal sermaye başkalarını dezavantajlı duruma düşürmek için kullanılabilir. Bir gruba fayda sağlayan sosyal sermaye, eşitsizliği yeniden üretebilir veya başkaları için istenmeyen sonuçlar yaratabilir. Ayrıca sosyal sermaye, bir gruptaki bireylerin tasarruf ve yatırım yapması konusunda caydırıcı bir etkide bulunarak zarar da verebilir (Knorringa ve Van Staveren, 2007: 3). Örneğin bir kent

ya da mahallede toplanan Yozgatlı aileler kendi sosyal sermayeleri sayesinde dolmuşçuluk gibi bir meslekte yoğunlaşabilir. Fakat bu sosyal ağ, başka bir grubun o mesleğe girmesinin önünde engel teşkil edebilir. Sosyal sermayenin bu tarz çelişkilerini aydınlatmak için *topluluk içi(bonding-bağlayıcı), topluluk dışı (bridging-köprü kurucu*) (Putnam, 2000), ve *birleştirici(linking)* (Woolcoc, 2001) sosyal sermayeye odaklanmak gerekir. Topluluk içi sosyal sermaye, aile üyeleri, yakın arkadaşlar ve komşular şeklinde yakın ilişkilere işaret eder. Topluluk dışı sosyal sermayeyi, sivil haklar hareketi, gençlik hizmet grupları, dini kuruluşlar vb. oluşturur (Putnam, 2000: 20). Birleştirici sosyal sermaye, dikey bir boyuta sahiptir ve topluluğun ötesine, resmi kurumlara kadar uzanır (Woolcock, 2001: 10-11).

Ayrancı ve Mutlu alanlarında sosyal sermaye topluluk içi, topluluk dışı ve bağlayıcı olarak ölçülmüştür. Bunun yanında sosyal sermayenin nasıl dağıldığına, güç ilişkilerini nasıl şekillendirdiğine ve farklı sosyal sermayeler üretilirken ötekiliğin nasıl üretildiğine bakılmıştır. Aynı sosyal sermaye ağına sahip olmak ve kullanmak, aynı grubu ötekileştirmek anlamına gelebilir. Çünkü sosyal sermaye ağı, güven ve uyum ilişkisine dayanır.

2.5 Bourdieu'nun Simgesel Sermayesi

Bourdieu'ya göre simgesel sermaye ayrı bir sermaye türü değildir. Simgesel sermaye diğer sermaye biçimlerinin dönüşmüş hâlidir. Toplumda meşru olarak kabul edilen, tanınan her farklılık bir ayrıma sebep olduğundan simgesel sermaye işlevine sahiptir. Simgesel sermaye ancak, sağladığı fayda ve iktidar biçimleriyle, beden, dil, giysi, mobilya gibi ayrı ve ayrıştırıcı özellikler arasındaki algı ve beğeni şemalarıyla donanmış bireyler ya da gruplar arasındaki ilişkide var olur (Bourdieu, 2014: 198). Belli bir yaşam tarzını niteleyen tüm pratikler toplumsal olarak belirlenmiş bir uygunluk ilkesi gereği ayrıştırıcı bir etkiye sahip olduğu için yaşam tarzları toplumsal bir konumu ifade eder. Evlerin dekorasyonları, aksanlar, giysilerin rengi,

kesimi, sofra adabı, ahlak anlayışı vb. gibi durumlar toplumda ayrışmaya sebep olur (Bourdieu, 2014: 199). Böylece diğer sermaye gösterenleri anlam taşıyan tanınma işaretlerine dönüşür.

Dışlama mantığına göre işleyen her tür özellik meşru kabul edildiğinde bu özellikler simgesel şiddete dönüşür. Hayat tarzı ve hayatın tarzlaşması, sistemin diğer unsurlarıyla var olan ilişkileriyle tanımlanır. Bedenleşmiş ve nesneleşmiş kültürel sermaye simgeleri tahakkümün meşrulaştırılmasına katkıda bulunur. Hayat tarzı üzerine kurulu statü grupları yüceltilmiş ve meşrulaştırılmış sınıflardır (Bourdieu, 2014: 202-203). Toplumsal eyleyiciler böylece bedene işlenmiş simgesel toplumsal yapılar ile toplumsal dünyayı algılarlar (Bourdieu, 2014: 676-677). Simgesel sermayeden simgesel şiddet üretilir. Simgesel sermayenin varlığının tahakkümü ve meşrulaştırma tekelinin ürettiği simgesel şiddet, toplumsal ortamın tüm koşullarının sorgulanmamasına ve sorgusuz kabul edilmesine sebep olarak sistemin yeniden üretilmesini sağlar (Bourdieu ve Wacquant, 2003:166). Şiddetin uygulanabilmesi için olmazsa olmaz koşul, uygulayan ve maruz kalanın bunu şiddet olarak teşhis edememesidir (Bourdieu, 2019: 171). Sembolik iktidar, ona maruz kalanın katkısı olmadan hayatta kalamaz, onların bu güce maruz kalmalarının sebebi onu bu şekilde inşa etmiş olmalarıdır (Bourdieu, 2019: 56).

Simgesel sermaye Mutlu ve Ayrancı alanları içinde diğer sermaye biçimlerinin nasıl simgesel sermayeye ve şiddete dönüştüğü ve dönüşürken de nasıl ötekiliği ürettiği bağlamında incelenmiştir.

Tüm sermaye biçimleri için söylenmelidir ki; sermayenin farklı türleri birbirine dönüştürülebilir. Örneğin ekonomik sermaye, kültürel ve sosyal sermaye elde edilmesini sağlayabilir. Sosyal sermaye, ekonomik fırsatları aralayabileceği gibi bu ekonomik fırsatlar ile kültürel sermaye de elde edilebilir. Kültürel sermaye, sembolik sermayeyi üretmeye müsait olmakla birlikte sembolik ve kültürel sermaye çok kolay ekonomik sermayeye dönüşebilir. Farklı sermaye türlerinin birbirine dönüştürülebilmesi; sermayenin yeniden üretimini güvenceye almayı hedefleyen stratejilerin temelini oluşturur (Bourdieu, 2010). Bu açıdan

simgesel sermayenin ötekiliği üretmesi, kültürel sermayeden kaynaklanabilir. Ya da ekonomik sermayeye bağlı elde edilen kültürel sermaye, ötekiliğin üretiminin bir aracına dönüşebilir.

2.6 Bourdieu Kavramlarını Ötekileştirme ile Birlikte Düşünmek

Şimdi ötekiliğin üretimi ile Bourdieu teorilerinin nasıl bir araya getirildiğini açıklayabiliriz. Ötekileştirme teorilerinde yer alan ötekileştirme biçimleri, birçok yönden Bourdieu'nun kavram setine işaret eder. Ötekileştirmedeki ben-biz ilişkisinin kimlik oluşturmaya etkisi, ulusal kimlik söylemlerindeki ötekilik üretimi habitus ve sermayelerin kişi ve devlet ölçeğinde üretimi ile ilgilidir. Ötekileştirme için kategoriler gereklidir. Bu kategorilerin aile, çocukluktan yetişkinliğe, arkadaş, toplumsal yapı içerisinde üretilmesi (Bandura, 1986; Edwards, 1987; Stangor, 2015) ötekiliğin Bourdieu kavramlarının içerisinde işlediğini gösterir. Bireyler genellikle önyargının farkında olmaması ve erken yaşlarda bunu öğrenmesi, habitus ile olan ilişkisini ortaya koyar. Çünkü aile özellikle belli stereotipin oluşumunu veya engellenmesini etkileyecek bir ortamdır (Stangor, 2015). Ayrıca habitusun ilk şekillendiği yer ailedir. Ötekileştirme kategorilerinin zihinsel ve sosyal anlamlarının gerçek dünyada karşılık bulması, Bourdieu'nun bir şeyin iki kez var olması söylemiyle örtüşür: Bilişsel yapılarda ve gerçek dünyada. Kişi, sosyal yapıları içselleştirir ve bu sosyal yapıları dışsallaştırır. Zihinsel kategorilerin dirençli olması, gerçek dünyaya da etki eder. Önyargının çoğunun gelenek ve kültüre körü körüne bağlılıkla ilişkili olması belli bir grubun bir araya gelmesi, benzer sermaye ve habitusa sahip olması ile ilişkilendirilebilir. Kültüre ve geleneğe bağlılığı sürdüren şey habitustur. Bireylerin önyargının büyük ölçüde farkında olmaması ve erken yaşlarda öğrenmesi habitusun içselleştirilmiş bilinç dışı yatkınlıklar kısmıyla uyumludur. Allport'un (1954) şiddetin ortaya çıkması öncesinde olan şeyleri sıraladığı yukarıdaki bölümde ifade edilen şeyler, ötekiliğin kültürel, sosyal, ekonomik alanlarda nasıl üretildiği ile ilgilidir.

Ortak etnik ve sınıfsal geçmişe sahip olanların oluşturduğu ortak grup bir dış grup oluşturur ve onu reddeder. Belli bir grubu, belli gerekçelerle reddetmesi aynı gerekçelerin başka bir grubu reddetmesine de olanak verir. Grubun paylaştığı ortak gerekçeler, Bourdieu kavramlarının içinde şekillenir. Ortak önyargı ve stereotiplere sahip olmak kişileri sosyal çevresiyle uyumlu yapar ve kolektif davranışları etkiler. Çeşitli kanallarla (sermayeler) öğrenilen repertuvarlar, grupla paylaşılır ve diğer grubun üyelerine karşı kullanılır. Gruplar arası bilgi, politik-sosyal-kültürel kanallar yoluyla yayılır. Yani bir yerdeki deneyim bir başka yere aktarılır. Bu habitusun aktarılabilir olması ile ilişkilidir. Stereotipleştirme, geniş anlamıyla kültürün içinde, kitle iletişim alanlarında ve eğitim yoluyla gerçekleştirilir. Bu hem habitusun üretimi hem de ötekileştirme araştırılırken neden eğitim ve okula odaklanılması gerektiği ile ilgilidir. Çünkü ötekileştirmede eğitim kurumları özel bir rol oynar (Bar-Tal ve Teichman, 2005: 46). Bu durumda ötekileştirme pratiğinin kültürel sermaye ile ilişkisi ortaya çıkar. Literatürün ötekileştirmeyi sosyal ve kültürel bağlamlar içerisinde kavramsallaştırılması gerektiği (Stangor, 2015) vurgulaması, bu iki teorinin bir araya gelmesini kolaylaştırır. Ötekileştirme için grupların grup inancının oluşması gerekir. Nasıl ki inançlar bireylerden bağımsız değildir fakat sadece bireyler incelenerek ele alınamazsa (Bar-Tal, 1990a) aynı şekilde habitus da bireysel olsa da sadece bireyler ele alınarak incelenemez. Ayrıca bireysel, ortak ve grup inançları Bourdieu'nun kavram setiyle uyumludur. Hatta bireysel inançların ortak inançlara dönüşmesi süreci, habitusun aktif üretimine işaret eder. Ortak inançların grup inançlarına dönüşerek dernek, vakıf, cami gibi yapıların altında kurumsallaşması, sosyal sermayenin ötekilikle ilişkisini kurar. Birbirini tanımayan farklı kişilerin aynı derneğe, aynı partiye veya aynı camiye gitmesi, aralarında ortak grup inancı olduğunu gösterir. Bu gruplara girmek için gerekli olan *illusio*'ya sahip olmak gerekir. Benzer kategorilere sahip insanlar ya aynı sosyal dünya içerisinde sosyalleşmeleri, ortak sosyal sermayeye sahip oldukları anlamına gelir. Ortak sosyal ağa sahip olmak kişileri çevreleriyle uyumlu yapar, bu uyum ortak ötekiliğin

üretimi konusundaki uyuma da işaret eder. Çünkü kolektif davranışlar ve fikirler, grup içi iletişim kanallarında dolaşır. Bir grubu reddedenlerin başka grubu reddetmesi veya bir grubu reddetme deneymilerinin başka grubu reddetme deneyimlerine aktarılması, habitusun aktarılabilirliği ile ilişkilidir. Grup inançları sosyal süreçler yoluyla edinildikten sonra grup üyeleri tarafından paylaşılmaya başlanır. Opotow (1990), *"insanlar oyunu kurallarına göre oynayarak sosyal dünyada başarı şanslarını arttırırlar"* derken kastettiği *illusio*'dur. Bu aynı zamanda, ortak grup habitusu olduğunu da gösterir. Bu gruplar neyin yapılabilir, neyin yapılamaz olduğunda, nasıl davranılması gerektiğine kanaat getirdikleri için bu durum, habitus ve alan içindeki doxa ile paralellik gösterir. Stereotiplerin roman, kitap ve eğitim yoluyla üretilebilmesi, ötekilik ile kültürel sermayenin ilişkisini ortaya koyar. Okullar, kurumlar bu ortak inançları inşa etme üzerine kurulmuştur. Bu arka planda, birbirini ötekileştiren iki kişi konuştuğunda konuşan sadece iki kişi değil, sınıf, etnisite, cinsiyet ve benzerleridir (Bar-Tal ve Teichman, 2005). Bu ifadenin aynısını Bourdieu da söyler: *"Onlar kendileri aracılığı iktisadi, siyasal ve kültürel olarak tahakküm altına alınmış olmalarını konuşur"* (Bourdieu ve Wacquant, 2014: 138-139). Ayrıca ötekileştirmeyi meşrulaştırmak için işe koşulan ahlaki dışlanma türleri (Opotow, 1990, Bar-Tal, 1989; Oren ve Bar-Tal, 2007), adil dünya inancı (Lerner, 1980) ve eylemleri hizalama (Stokes ve Hewitt, 1976) Bourdieu'nun teorik çerçevesi içinde şekillenir.

Ötekileştirme ile Bourdieu'yu bir araya getiren bir diğer bağlam düşünümselliktir. Ötekileştirme teorileri, ötekileştirme ile mücadele etmek için bir dizi çözüm dile getirmiştir. Kişisel ve toplumsal ahlaki kapsayıcılığın genişletilmesi, grup inançlarının değişebilmesi, kanıtlar eşliğinde kişilerin önyargılarını değiştirebilmesi, gruplar arası ilişkilerin doğasının değişebilmesi ve bunun da işbirliğini üreterek stereotipleri değiştirmesi, bu değişkenliği gösterir. Ötekileştirmede ifade edilen *"bir kişi yeni kanıtlar eşliğinde veya bireysel acı tecrübelerle hatalı yargılarını düzeltiyorsa; bu kişi önyargılı değildir"* (Allport, 1954: 24)

ifadesinde kişinin düşünümselliği başarmış olması ile ilişkilidir. Eğitim ve bilgi yoluyla veya ötekiyle bilinçli bir şekilde temas ederek kapsayıcılığın artması (Bandura, 1986; Edwards, 1987) kültürel, sosyal sermayenin türüne ve hacmine bağlı olarak düşünümselliğin mümkün olabileceğini gösterir. Ötekiliğin üretiminde etkili bir faktör olan kişisel repertuvarların *"değiştirilemez bir kader değildir"* (Bar-Tal ve Teichman, 2005) ifadesi, ötekileştirmede düşünümselliği aramanın yolunu açar. Bu değişim ve dönüşüm, makro yani, devlet aracılığı ile olabileceği gibi bunu mikro düzeyde kişi de başarabilir. Burada devlet yasalarıyla, eğitimle, medyayla ötekileştirmeye karşı çıkabileceği gibi kişi de empati duygusunu geliştirerek, davranışlarının ve düşüncelerinin kime, nasıl zarar vereceğinin farkına vararak bu değişime katkıda bulunur. Hatta kişinin başına olumsuz bir durum geldiğinde bu, düşünümselliğin ortaya çıkmasına sebep olabilir. Burada devletin yaptığı şey makro düzeyde bir düşünümselliktir. Birey ise hem makrodan etkilenen hem de bireysel olarak düşünümsellik içinde olabilir. Bourdieu'nun (1990) düşünümsellik ve habitus ilişkisinde söylendiği gibi *"düşümüsellikle habitus dönüştüğü gibi, düşünümsellik yoluyla ötekileştirme ile yapılan mücadele de habitusu dönüştürür*".

2.7 Bourdieu ile Yola Çıkılabilir mi?

Ötekileştirme teorileri ile Bourdieu perspektifini yukarıda birleştirdim. Peki Bourdieu'ya yönelik eleştirileri ele almak teorik birleştirmeye yardımcı olabilir mi? Peşinen söylemeliyiz ki bu eleştirileri ele almak, iki teorik perspektifin birleştirilmesinin hakkaniyeti için önemlidir. Jenkins (2000: 152) Bourdieu'nun determinist olduğunu düşünür. Buradaki determinizm eleştirisi, bir ölçüde yapısalcılık eleştirisidir. O, bu çıkarımı habitusun tanımından yola çıkarak yapar. Onun anladığına göre yapılar, habitusu belirler, habitus pratikleri üretir, pratik de yeniden yapıları üretir. Bu sebeple Bourdieu'nun ortaya koyduğu teoride bireyin bilinçli farkındalığının nereye yerleştirileceğini bilmenin zor olduğunu düşünür (Jenkin; 1982: 270). Ardından o, Willis'in *İşçiliği Öğrenmek* adlı çalışmasından hareketle Bourdieu ile ne kadar

benzer bir tarz olduğunu vurgular. Willis eleştirisi üzerinden Bourdieu'yu da eleştirir. Her ikisinin de işçi sınıfının kendi tahakkümüne ortak olma derecesini abarttığını ve tahakküme karşı direnebilecekleri alanların olmadığını düşünür (1982: 278). Tüm bu eleştirileri Bourdieu'nun determinist olduğu sonucuna bağlar. Bourdieu açıkça öznenin sistem içerisinde direnmeden teslim olduğunu ima eden bir ifadesi yoktur. Burada yapılan Bourdieu'nun ne söylediğinden ziyade Bourdieu'ya ne söyletebilirizdir. Bourdieu'nun eğitim üzerine yaptığı ampirik çalışmalarda hangi dönemde ve nerede yaptığını dikkatlerden kaçırmamak gerekir. O, Ayrım kitabını Fransa eğitim sistemi için yazmış ve 1979 yılında yayınlanmıştır. Bourdieu en nihayetinde postacı bir babanın oğludur ve işçi sınıfında doğmuş biri olarak Collège de France'a seçilmiştir. Fakat burada Bourdieu "habitus clivé" kavramını kullanır. Habitus içindeki kırılma ve düşünümsellik özneye eylemlilik katar. Hatta kendi köyünde yaptığı araştırmada evlilik stratejilerinde kuralların kişilerce nasıl manipüle edildiğini açıklar. Burada benim de katıldığım eleştiri, aslında habitus clivé'nin ve düşünümselliğin onun düşündüğünden çok daha fazla yaygın olmasıdır. Ayrıca Bourdieu'nun öznesinin Jenkins'in dediği gibi aktif olmadığını varsayalım. O halde toplumsal yeniden üretimin benzer şekilde bu "aktif özneler" tarafından benzer şekilde üretilmesi neyle açıklanabilir. Geçmişte eğitime katılan işçi çocuklarının eğitim yoluyla dışlanması ve sosyal hareketliliklerinin düşük olması, bugün eğitime katılanların sosyal hareketliliğinin yüksek olması Bourdieu'nun değerini azaltmaz. Aksine üretim ilişkileri, sermayenin ve devletin işçi sınıfı beklentileri üzerindeki yeniden konumlanmaları bu süreçleri yeniden şekillendirebilir. Nitekim üniversitelerin piyasaya entegre edilmesi ve yaşanan diploma enflasyonu bu durumu açıklar. İşçi çocukları artık üniversiteye gidebilmektedir, fakat hangi üniversiteye, hangi koşullarda ve kimin yararına sorularının cevabı bu çocukların lehine değildir: Diplomalı işsiz, üniversite mezunu taksi şoförü. Jenkins, Willis üzerinden Bourdieu eleştirisi yaparken Willis'in öznesinin de tahakküme karşı direnmediğini iddia eder. Oysa Willis (2016) İşçiliği Öğrenmek kitabında işçi

çocuklarının okula, aileye, müdüre, öğretmene, sisteme karşı nasıl direndiklerini çarpıcı bir şekilde ortaya koyar. Bu direnişten *okul karşıtı kültür* kavramını üretir. Ayrıca o, ailelerin sistemi aşmak ve çocuklarının başarısını yükseltmek ve sosyal olarak yukarı hareket etmek için giriştikleri çabaları da ayrıntılı bir şekilde açıklar.

Toplumsal yaşam, basitçe bireysel davranışların toplamı değildir, bundan daha fazla bir şeydir. Pratik sadece bireysel karar verme açısından anlaşılamaz. Belli toplumsal yapılar da pratiği etkiler. Birey ile toplumsal yapılar habitus kavramı ile bir araya gelir. Bu nesnelcilik ile öznelcilik arasındaki karşıtlığı aşmanın da bir aracıdır. Habitus, Bourdieu çalışmalarında üç anlama gelir. İlki, habitus aktörlerin kafasında olduğu ölçüde vardır. İkincisi habitus aktörlerin pratikleri ve birbirleriyle ve çevrenin geri kalanıyla etkileşim içinde var olur. Üçüncüsü habitus, bedene kök salmış yani bedensel hexis haliyle vardır. Bu sebeple habitus sanıldığı gibi katı bir yapıda değildir. Bourdieu'ya bütüncül olarak determinist demek haksızlık olur. Harker (2000: 168), habitusun determinist olduğunu reddeder ve onun yapılar arası bir aracı olduğunu savunur. Benzer şekilde Calhoun (1993), Couzens Hoy (1999) ve Ostrow (2000) da bu görüşe katılır. Habitus, kişinin bir duruma yanıt vermesine hem izin verir, hem sınırlar hem de yeni yanıtlar üretilmesini sağlar. Sweetman (2003: 529) habitus kavramının kendi başına benlikle düşünümsel etkileşimi engellemediğini, aynı zamanda belirli habitus biçimlerinin doğası gereği düşünümsel olabileceğini ve esnek ya da düşünümsel habitusun çeşitli sosyal ve kültürel değişimler nedeniyle hem giderek daha yaygın hem de giderek daha önemli olabileceğini öne sürer.

Jenkins (1992), Bourdieu'nun alan kavramına da bir dizi eleştiri getirir. O, habitus ile alan arasındaki ilişkinin net olmadığını söyler. Bir alanın kendi habitusuna sahip olmasının nasıl mümkün olduğuna hayret eder. Bunlar oldukça ham eleştirilerdir. McNay (1999: 113-114), Bourdieu'nun habitus ve alan kavramlarının sosyal teori için hala faydalı olabilecek farklılaşmış güç ilişkileri bağlamında çalıştığını kabul eder. Bourdieu'nun teori ve pratik

arasındaki ilişkisi birbirini üretirken Jenkins'in yaptığı sadece düşünsel sorgulamalardır. Pratik bir çıktısı yoktur. Jenkins (1992) ayrıca Bourdieu'da öznenin direnişinin etkinliğine dair örnek bulmakta zorlanır. Ona göre Borurdieu'nun evreni, insanların kolektif ve bireysel kaderlerine müdahale edebilecekleri bir dünyadan ziyade olayların insanların başına geldiği bir evren olarak kalır. Jenkins (1992) ayrıca Bourdieu'nun kültürel sermaye üretimini eleştirmek için işçi sınıfı üyesi çocukların eğitim basamaklarından tırmandığı literatüre işaret eder. Fakat kaçırmaktadır ki üst sınıfın üyelerinin çocukları ile işçi sınıfı üyelerinin çocuklarının aynı kültürel sermayeye sahip değildir. Ya da üst sınıfın çocuklarının eğitim yoluyla hareketlilik sağlayıp sağlamadıkları araştırma konusu olmamaktadır. Nihayetinde Jenkins (1992) ona yönelik eleştirilerinin bir nedeninin de kendi kibri olduğunu kabul eder. Fakat yine de Bourdieu'nun zayıflıklarının onun güçlü yanları haline geldiğini vurgular (1992: 118).

Bourdieu'nun habitusunun determinist veya fazla yapısal görülmesinin sebebi, Bourdieu'ya bütüncül bakılmaması ve Bourdieu'nun da öznenin aktifliğinden çok az bahsetmesidir. Yani, onun tüm bu koşullar altında öznenin düşünümsellik çabasına çok az yer vermiş olmasıdır. Fakat Bourdieu kendi bilimsel çabasını ve kavramlarını sürekli düşünümsellik ekseninde kavramıştır. Düşünümsellik, bir kişinin kendi duygularını, tepkilerini, düşüncelerini, hareket etme nedenlerini ve bunların yaptıklarını ve düşündüklerini nasıl etkilediğini inceleyebilmesidir. Örneğin belli bir konu hakkında sahip olduğunuz düşünceleri nasıl elde ettiğiniz, bu düşüncelerin nasıl davranışa dönüştüğü gibi süreçler üzerine düşünmek düşünümsellik kapsamına girer. Düşünümsellik, sadece bakışı kendimize çevirmek değil, aynı zamanda benzer bir mantıkla başka bir şeye bakmak anlamına da gelir. Peki düşünümsellik nasıl meydana gelir? Bourdieu'ya (1990b) göre düşünümsellik, sadece habitusun alan içinde uyumunun bozulduğu kriz durumunda ortaya çıkar. Buna göre kriz durumunda düşünümsellik ve rasyonel strateji sahneye girer. Pozisyonlar ve şartlar değiştiğinde, eski stratejiler geride kaldığında *Don Kişot* etkisi ortaya çıkar. Bourdieu *Bekârlar*

Balosu başlıklı çalışmasında değişim ve dönüşümü çok fazla adapte olamayan kendi köyündeki topluluğun kentli pratikle karşılaştığında nasıl afallayıp strateji oluşturduğundan bahseder. Bu durum habitus taşıyıcısının kabullenilmiş yönelimlerini terk etmeye ve daha düşünümsel çalışma biçimlerini belirlemeye zorlar (Bourdieu ve Wacquant, 1992). Değişen koşullara göre düşünümsellik tavrı, bazı demografik özelliklere göre değişir. Bekârlar Balosu'nda kadınlar erkeklere göre, gençler yaşlılara göre daha düşünümsel davranmıştır. Bourdieu'nun düşünümselliğine göre kişi, sosyal yapı içinde belli eğilimlerle pratiklerini ortaya koyar. Yapı ve eğilim arasındaki kriz, pratiği etkiler. Fakat buradaki sorun krizin dışsal olmasıdır. Kriz olmasa bile kişinin olan bitene karşı düşünümselliği nasıl başarabileceği açık değildir. Muhafazakâr, kapalı yapıdaki bir köyde bir kişinin eşcinsellere karşı empatik olup olamayacağı açıklanmamıştır. Bu sebeple düşünümsellik sadece eğilimler ve konumlar (habitus-alan) arasında çelişki olduğunda değil, aynı zamanda özne habitus içi çatışmalarla başa çıkmak zorunda kaldığında da geliştirilebilir (Mouzelis, 2007). Kişi ancak kendi düşünümselliğini başardığı ölçüde habitusun yatkınlıklarından kurtulabilir. Böyle tanımlandığında düşünümsellik, büyük bir çaba gerektiren ve çok nadir gerçekleşen bir durum gibi gelebilir. Oysa hayatın birçok alanında az çok vardır ve oldukça yaygındır. Örneğin bir oyuna girdiniz ve oyuna girmek, kuralları bilmeniz anlamına gelir. Oyun oynarken hem kendi pozisyonunuzun hem de diğer oyuncuların pozisyonu için geçerli oyun kurallarına dikkat etmeniz gerekir. Fakat bunun yanında zaman ve mekânda oyuncular arasındaki gerçek etkileşimli ilişkilere de dikkat etmek zorundasınızdır. Yani eğilim sadece verili şeylerin pratik edilmesi değildir, mekânda ve zamanda ortaya çıkan ihtimaller de devreye girer. Birey burada hem kurumsal yapıyı hem de eylemler arasındaki ilişkileri dikkate alır. Bu durumda alan ve onunla ilişkili durumlar, üç sosyal yapıyı içerir: *İçselleştirilmiş habitus, kurumsal sistemler* ve *etkileşim temelinde gerçek aktörler arasındaki örüntülü ilişkiler.* Bu yapılardan üçüncüsü, düşünümsellik kısmına karşılık gelir. Bu durumda düşünümsellik Bourdieu'nun dediği gibi sadece eğilimler ve konumlar

arasındaki uyumsuzlukta ortaya çıkmaz, aynı zamanda ilişki yapılarındaki etkileşimlerde de ortaya çıkar (Mouzelis, 2007). Ayrıca alan ve habitus arasındaki uyumsuzluktan bağımsız kişiler düşünümsel olduğunda da çelişkiler ortaya çıkar. Bu durumda düşünümsellik için kriz beklemek zorunda değiliz. Aktörün rutin etkileşimlerinde iç muhasebesi devam eder. Geleneksel topluluk bağlarının çözülmesi (her yerde aynı hız ve tarzda olmasa da) sosyal bağların miras alınmasını değil, yeniden kurulmasını gerektirir. Kişilerin bu tür ilişkiler içindeki rolü, artık verili kabul edilemez (Sweetman, 2003: 540). Tüketim kalıplarının değişmesi, bireyselleşmenin artması daha fazla düşünümsellik anlamına gelir. Küreselleşme ve medyanın etkisi de düşünümselliği artırır. Modern çağla birlikte giderek yaygınlaşan psikolojik terapiler, kendine bakma, eylemleri, kararları yeniden düşünme, kendini sürekli sorgulama yönündeki telkinler de düşünümselliği artırabilir. Benzer şekilde dini bir ekol de bu düşünümselliği sağlayabilir. Yani düşünümsellik sadece alanlar arasındaki geçiş ve hareketlilikte değil, aynı zamanda sosyal alanların kendilerinde hızlı, yaygın ve devam eden değişikliklerden de kaynaklanabilir (Sweetman, 2003: 544). Mesleki yaşamda kurumlar düşünümselliği teşvik eder. Bu durumda artık yukarıda ifade ettiğimiz yapı-eğilim-pratik formülü Mouzelis (2007) çabasıyla başka bir biçim alır. Burada zamansal bir bölünme ortaya çıkar: Yapıların özne tarafından sosyalleşme yoluyla içselleştirdiği başlangıç aşaması ve habitusun taşıyıcısı öznenin bir alana, oyuna veya etkileşime dahil olduğu sonraki aşama. Bu iki zamansal aşamanın sonunda pratik de farklılaşır. Başlangıçta (t1) bir özne çeşitli sosyalizasyon ile yapıları içselleştirir ve bir dizi eğilim edinir. Özne sonrasında (t2) belirli bir alana girer, alanın kurumsal yapısı ile karşı karşıya kalır ve bunu dikkate almak zorundadır. Ayrıca alanda ortaya çıkan etkileşim ve sembolik durumlara (figüratif) da dikkat etmek gerekir. Bu durumda başlangıçtaki (t1) öznenin yatkınlıkları ile sonrakiler (t2) aynı değildir. T2'deki kişi eğilimler, pozisyonlar ve figüratif durumlara göre pratik üretir.

Bourdieu habitusu aşma adına düşünümselliğin gündelik yaşama ne ölçüde girdiğini çok fazla incelememiş olsa da kimin habitusu ve nasıl bir düşünümsellik soruları hala cevapsızdır. Bourdieu'nun ilk dönem metinlerinde habitusun daha determinist olmasının sebebi kavramın determinist olması değildir. Bu, incelenen topluluğun katı yapılar tarafından belirlenmesi ile ilgilidir. Çünkü o, Cezayir'de zorla yerleşik hayata geçirilen göçebe bir topluluk olan Kabylia'yı inceler. Daha sonra Fransa'da kendi köyü olan Beârn'da yaptığı Bekârlar Balosu etnografik çalışmasında değişen koşullara göre habitus tanımı da değişir. Hatta kendi köyüne üç kez farklı kavramsal araçlarla gitmiştir. Meselenin başka bir yönü evrensel bir habitusun olmadığıdır. Değişen toplumsal koşullar ve bireyselleşme, hayatın tüm alanında değişim yaratmaz. Bir şeyi yapma etme biçimi farklılaşsa da yapma etme mantığı bir yerlerde hala aynıdır. Erkeklerin artık daha renkli, tarz ve unisex kıyafetler giymesi, evet onları bir önceki jenerasyondan, yapma etme biçimlerinden hatta kendi sınıfından farklılaştırabilir. Fakat erkeğin bu görünümü, eril tahakkümü de dönüştürdüğü anlamına gelmez. Aksine yeni tahakküm biçimleri üretilmiş bile olabilir. Tenis veya golf oynamak belli bir habitus ve sınıfa göndermede bulunabilir. Fakat artık herkesin tenis ve golf oynayabildiği bir dönemdeyiz, buna bakılarak habitus artık işlevsiz denemez. Çünkü golf veya tenis oynama biçimi, giyim tarzı, buna ayıracak sermayelerin olup olmamasına göre hala ciddi ayrımlar vardır. Bir başka mesele habitusun "determinizmi" çağdaş zamanda neredeyse ortadan kalktı denmesi oldukça genelleyicidir. TV ve internet her evde yoktur, her evde olması da herkese aynı etkiyi yapacağı anlamına gelmez. Aynı TV ve interneti kullanıp aynı şeyleri izleyenler, aynı şeyleri görmez ve düşünmezler. Toplumumuzda oldukça kapalı yapılar varlığını sürdürmektedir. Kapalı olması geleneksel olmasını gerektirmez, bu bir ordu, Amişler gibi gruplar da olabilir, ya da modern zamanlarda ortaya çıkan hemşehri derneği, meslek odası, sendika, mahalle de olabilir.

Meselenin bir başka yönü hangi düşünümsellik? Düşünümselliğin yönü hangi tarafa doğru olduğu da önemli bir sorudur. Meditasyona veya psikolojik seanslara veya

bireyselleşmeye bağlı düşünümsellik, yapıların belirleyici temaların artık göz ardı edildiği bir düşünümselliktir. Her şeyin bireyin sorumluluğuna yüklendiği, bireyin içsel yolculuğunda bulacağı cevapların birçok şeyi çözüme kavuşturacağı tarzda bir düşünümsellik, bir yanılsamadır. Şirketlerin veya işverenlerin çalışanlarından talep ettiği ve buna göre eğitim de verdiği düşünümsellik, çoğu zaman kârın maksimize edilmesi ve maliyetin düşürülmesine yönelik bir düşünümselliktir. İşyerinde işle çerçevelenen düşünümselliğin hayatın diğer alanlarına taşınıp taşınmadığı belirsizdir. Ya da dini bir tarikat, tasavvuf geleneği düşünümsel bir öğretide bulunabilir. Fakat tarikatın kendi çizgisi ve kapalı yapısı düşünümselliği ötekine açmaz. Bir kişinin meditasyona giderek düşünümselliği başarabilmesi, onun hayatının her alanında düşümümselliği başardığı anlamına gelmez. Tüm bunlara ek olarak Bourdieu'nun analiz ölçeği çoğunlukla makrodur ve ilişkiseldir. Yani mikro, tekil örnekleri art arda sıralamak Bourdieu'yu ters yüz etmez. Analiz ölçeği yüz yüze ilişkiler olan Goffman, Bourdieu'yu haksız çıkarmaz.

2.8 Bourdieu'nun Mekânsallığı

Peki Bourdieu ile mekânsallığı nasıl bir araya getiriyoruz? Bu kısım ayrıca mahalle alanının işlevselliğinin de açıklamasını sağlamaktadır. Bourdieu her ne kadar ayrımı, habitus, sınıf ilişkileri ve toplumsal farklılaşma üzerinden teorisini inşa etmiş olsa da esasen yaptığı şey, mekânsal farklılaşmadır. Mekânların matrisi kendini o kadar dayatır ki; yüksek ve alçak, ruhani ve maddi, ince ve kaba, hafif ve ağır, özgür ve zoraki, geniş ve dar veya başka bir boyutta biricik ve genel, parlak ve donuk arasındaki karşıtlıklar ilke olarak, egemen "eriller" ile tabi "kitle" arasındaki karşıtlığa dayanır (Bourdieu, 2014: 677). Mekân aracılığı ile sınıflandırılması, niteliklerin ve pratiklerin nesnelere dönüşmesini sağlar. Nesnelere dönüştürülmüş niteliklerin en sınıflayıcı ve en iyi sınıflanmış olanları, ulus, bölge, mahalle, aile adı, meslek, eğitim gibi kesin olarak tayin edilmişlerdir (Bourdieu, 2014: 697-698). Çünkü birbirine benzer grupların bir arada toplanması üzerinden mekânsal bir organizasyon ortaya

çıkar. Yaşam tarzlarının mekânsal ayrışması, mekânı hem coğrafi anlamda hem de habitusun inşa edildiği bir mekân olarak organize eder. Habitusun düzenlenmesi, tüm mekânlardaki tercihi belirler. Kültür tüketimlerinin içinde tanımlanan yaşam tarzları, arzular, formüller bir mekânda karşılık bulur. Bu mekân ister bir kent ölçeğinde olsun ister konut ölçeğinde olsun böyledir. Bir konutun satın alınması ve onun bulunduğu mahalle, salt ekonomik bir eylem değil, mekâna yüklenen habitusun inşa ettiği bir anlamdır. Konut, ekonomik konumların dağılımı, zevkleri, tarihi, özel alanın üretiminin toplumsal koşulları ile iç içe olduğu bir mekâna aittir (Bourdieu, 2005: 15-17). Bu açıdan konut, ekonomik olduğu kadar sosyaldir, sosyal olduğu kadar sınıfsaldır. Bir konutun satın alınması kalıcılığı ifade eden bir sermaye yatırımıdır. Konutun kendi biyolojik yeniden üretimine yönelik bir sosyal birim olan aile ile ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. Konut, sosyal sermayenin birincil halinin inşa edildiği yerdir (Bourdieu, 2005: 15-17). Konutun alınacağı/kiralanacağı mekân, kişinin habitusuna uygun lokasyonlar olur. Çünkü kişi kendi tüketim örüntüleri üzerinden bir mekânda bulunur ve orada güç kazanır (Dolma, 2019: 92). Konutların iç mekânlarının organizasyonlarındaki farklılıklar, sınıf habitusu içinde farklı konumlara işaret eder (Rajčan ve Burns, 2020: 229-230).

Belli bir mekânda belirli bir süre yaşamanın sonucu olarak habitus, sosyal ve kültürel sermayenin geliştiği göz önüne alındığında; tarihsel süreç içerisinde mekânda yaşanan değişimler karşısında kişiler o mekâna ilişkin habituslarını sürdürmeye devam eder (Acungil, 2017: 207). Bazen fiziksel mekân değişimi bazı mahallelerde yavaş olsa da sosyo-demografik olarak değişim hızlı olabilir. Hem kuşaklar arası hem de göç faktörü sınıf habitusunu değiştirir/aşındırır hem de mekânın sosyo-kültürel sermayesini belirleyebilir (Temkin ve Rohe, 1998: 66; Aydeniz, 2018: 150). Bu açıdan sokak habitusu, mahalle habitusu, kent habitusu kavramları üretilebilir. İnsanlar ile mekân arasındaki köklü ilişki sebebiyle mekânların da habitusu vardır. Mesele suçla ilişkili mekânlarda gezinmek için bedensel dil ve sokağa ilişkin bilginin olması gereklidir (Fraser, 2013: 973-974). Sokak habitusu aktörlerin şiddet içeren

sokak dünyasındaki alışkanlıkları ve sosyalleşmeyi temsil eder. Sokak habitusu yerel alanların ekonomik bir kaynak olarak kullanılmasının yanında ekonomik marjinalleşmeye ve mekânsal hareketsizliğe kültürel adaptasyonu yansıtabilir ve mekân, bir kimlik kaynağı haline gelebilir (Fraser, 2013: 981-982). Mekân, bazı durumlarda girişimciler tarafından belli sınıfların dikkatini çekmek için şekillendirilebilir. Kentsel dönüşüm ve soylulaştırma pratikleri de çoğu zaman sınıfsal ayrımlara hizmet eder. Mekân, mahalle ve konut piyasası pozitif ve negatif dışsallıklar tarafından belirlenir. Negatif dışsallıklar bir konutu almak istememe, pozitifler ise almak isteme ilgili dışsallıklardır. Siteler, negatif dışsallıkları soyutlayarak kendi içinde pozitif dışsallıklar üretir (Hardt ve Negri, 2011: 163). Bazı durumlarda mahalleye yapılan pozitif dışsallık üreten bir yatırım olabileceği gibi belli sınıf eylemlerinin pratik edildiği bir mekâna dönüştüğü durumlarda da pozitif dışsallıkları artabilir. Bu dışsallıklar, mekânın habitusuna işler.

Harvey'in (2002) mekânsal farklılaşma kuramına göre farklılaşma, kapitalist ilişkilerin yeniden üretimi çerçevesinde açıklanmalıdır. Mekânsal birimler bireylerin değerlerini, beklentilerini, tüketim alışkanlıklarını, piyasa konumlarını ve bilinç hallerini önemli ölçüde etkiler. Nüfus yoğunluklarının farklı mekânsal topluluklara ayrılması, sınıf bilincinin bölünmesine hizmet eder. Mekânsal farklılaşma, kapitalist çelişkilerin birçoğunu yansıtır ve somutlaştırır. Bunları yaratan ve sürdüren süreçler, sonuç olarak istikrarsızlık ve çatışma mekânlarını üretir (Harvey, 2002: 8). Mekâna aidiyetin farklılaşması, mekânın farklılaşması kimlikleri de şekillendirir. Farklı mekânlardaki ilişkilerin düzenlenmesi ve iyileştirilmesi kenti, mahalleyi de iyileştirir. Farklılaşmaya sebep olan şey, her türlü sermayenin eşitsiz dağılımıdır. Mekânsal farklılaşma, temelde bir adalet sorunu haline gelir. Bu sebeple toplumda var olan çelişkilerin ve gerilimlerin somutlaştığı ve itaat kadar itirazın, rıza kadar isyanın örgütlendiği ve gerçekleştiği yerdir (Alpman, 2019: 385-386). Mekânsal farklılaşma, toplumsal farklılaşmanın tezahürü olduğu (Alpman, 2019: 386) gibi toplumsal farklılaşma da mekâna

yansır; bu açıdan ikisi diyalektik bir ilişki içindedir. Herhangi bir olgunun (suç, alt kültür) oluşum koşulları basit bir nedensellikle mekânsal faktörlere indirgenemez; mekân bunu kendiliğinden üretmez. Failliği/aktörlüğü inşa edecek unsurlar, ilişkisel olarak psiko-sosyal, sosyo-ekonomik, kültürel ve mekânsal gibi çok sayıda faktör tarafından belirlenir (Mercan, 2019: 203). Kent içindeki bazı mekânların damgalanması, damganın mekânsallaşması, kimlikleri mekâna sıkıştırır. Bu sebeple X mahalle, sokak, ilçe belli semboller ve anlamlar dünyasında kodlanarak farklılaştırılarak kimliklendirilir.

Bourdieu'yu sadece yaptığı işlerin sonuçlarıyla değil, aynı zamanda düşünce dünyasının kaynaklarıyla da değerlendirmek gerekir. Bourdieu ilk dönem metinlerinde Levi-Strauss yapısalcılığından etkilenir. Kabiliye evi üzerinden kurduğu zıtlık ve ikili karşıtlıklar, bunun açık kanıtıdır. Fakat sonrasında Sartre'nin varoluşçuluğuna ve Levi-Strauss'un yapısalcılığına tepki olarak öznel ve nesnel bilme tarzlarını aşmaya çalışır. Yapısalcılığın ötesine geçmek istemesinin nedenlerinden biri, yapısalcılığın öngürü gücünün yetersizliğinden duyduğu memnuniyetsizliktir. O, habitus, alan ve strateji kavramlarını analizlerine dahil ederek bu ikiliğin üstesinden gelmeye çalışır. Ayrıca Bourdieu, Marx, Weber ve Durkhaim'den da etkilenmiştir (Ripoll, 2023). Bu üçlü birleşim, Marx'ın yapısalcı çıkmazlarını aştığı konusunda takdirle karşılanır. Fakat buna rağmen bir kısım insanlar Bourdieu'yu salt Marxist olarak görme eğilimindedir. Bourdieu bir şeyci olma etiketini bilimsel değil, dini bir şey olarak görür. O, bir şeyci olmayı reddeder. Marx'ın pratiğe olan ilgisinden etkilenir. Weber'den yaşam tarzı ve statüye olan ilgisinden etkilenir. Bu etki Bourdieu'nun alan kavramı üzerinden görülebilir. Durkheim'den sosyal sınıflandırma, sosyal etkileşim ve iş bölümüne olan ilgisinden etkilenir. Fakat bu teorisyenleri uygun oldukları ölçüde kullanmıştır. Bu sebeple Weber'in ötesine geçmek için Weber'i Weber'e karşı, Marx'ı Marx'a karşı, Weber ve Durkheim'le birlikte Marx'a karşı düşünmeye çağrıda bulunur. Ayrıca, Bourdieu'nun strateji oluşturma ve oyun

oynama üzerine düşüncelerinin çoğunun temelini Goffman oluşturuyor gibidir (Jenkins, 1992: 3-8). Fakat Bourdieu, bu etkileşimler içine girerken eklektik değildir (Ripoll, 2023).

Tüm bunlara rağmen genelde Bourdieu kapsamlı bir şekilde çalışılmamıştır. Özellikle Anglo Sakson dünyasında. Bunun bir nedeni temel metinlerin uzunca süre Fransızca olarak kalması ve tercüme edilmemesi olabileceği gibi farklı akademik dünyalarda farklı ekollerin hâkim olması da olabilir. Uzunca süre Bourdieu gibi çalışmak ve saha araştırması yapmak yerine Bourdieu gibi konuşulmuştur. Doğrudan Bourdieu okunmaktan ziyade onun hakkında yazılanlar okunmuştur (Jenkins, 1992: 2). Bu sebeple ona yapılan alıntılar hep yüzeysel olmuştur. Bourdieu ile ilişkili yapılan çalışmalarda da birkaç cümle ile *"Bourdieu'da şöyle demişti"* diyerek geçiştirilir. Ayrıca Bourdieu ile ilgili yararlanılan kaynaklar çok dar alana sıkışmıştır, çok azı Cezayir dönemini kapsar. Oysa Bourdieu dünyada sosyal bilimler içerisinde en çok atıf alan kişidir, bunun sebebi teorik ve ampirik ağırlığı olsa da bir diğer sebebi disiplinlerin sınırlarını aşan tavrıdır.

Coğrafya disiplini açısından da Bourdieu araştırılmayı ve onunla yola çıkılmayı beklemektedir (Öksüz, 2022; Ripoll, 2023). Coğrafya içerisindeki tartışmaların içerisine bir şekilde Bourdieu dahil olamamıştır. Coğrafya disiplini diğer disiplinlere kıyasla Bourdieu'dan en az yararlanan disiplindir. Coğrafyacılar Bourdieu'ya atıf yapsalar da doğrudan Bourdieu ile ilgilenmemiştir (Bridge, 2011: 77). Bir bakıma Harvey'in Marx'a sistematik bir şekilde yaptığı gibi Bourdieu coğrafi perspektife yakınlaştırılmamıştır. Oysa Bourdieu, sosyal dünyanın mekânsal boyutuyla ilgilenmiş ve mekânı merkezi bir öğe olarak görmüştür (Ripoll, 2023). Mekâna ilgisi, sadece son dönem metinlerinde değil, aynı zamanda Cezayir döneminde yaptığı çalışmalarında da etkisini hissettirir. Bourdieu'nun özellikle *site effect* (1999: 123) kavramı, ikili bir sosyal dünya modelinden üçlü bir sosyal dünya modeline geçer. İkili sosyal dünya habitus ve sosyal alan arasındayken, üçlü sosyal dünya sosyal, zihinsel, fiziksel alan ile sosyal yapılar/zihinsel yapılar/mekânsal yapılar arasındadır. Hatta o, yanıltıcı görünümlerden,

toplumsal mekânın yapıları ile fiziksel mekânın yapıları arasındaki ilişkilerin titiz bir analiziyle kurtulabileceğimizi düşünür (Bourdieu, 1999).

Ona göre bedenler, kişiler bir mekânda bulunur ve konumlanır. Belli bir alan işgal ederler, bir hacim olarak kütleleri vardır. Bu halleriyle bir sosyal mekânda yer alırlar. Fiziksel mekânda yer alanlar, karşılıklı ayrım ilişkisi içerisindedir. Toplumsal mekânın yapısı, çeşitli karşıtlıklar olarak ortaya çıkar. Fakat mekân, doğallaştırma etkisiyle gizlenir. Bourdieu Ayrım adlı eserinde bu tür bir perde etkisinden bahseder. Bu sebeple tarihsel farklılıklar şeylerin doğasıymış gibi görülür. Toplumsal mekân, fiziksel mekâna dönüşür, fakat bu dönüşüm bulanıktır. Bir kişi veya şey, çeşitli sermaye türlerine sahip olmaktan kaynaklı bir mekân üzerinde güce sahip olur, el konulan fiziksel mekânda, faillerin dağılımının mekânsal yapısı ile özel ya da kamusal mal ve hizmetlerin dağılımının mekânsal yapısı arasında belirli bir ilişki vardır. Bir failin toplumsal mekândaki konumu, failin bulunduğu fiziksel mekânda, geçici ve özellikle kalıcı konumlandırmaların diğer faillerin konumlarına göre işgal ettiği göreli konumu ifade eder. Toplumsal yapıların fiziksel mekâna kazınmış olması, toplumsal dönüşümleri de etkiler. Olumlu ya da olumsuz olarak etiketlenmiş bölgeler ve birçok sermayenin toplanıp sanat galerisine dönüştüğü yerler arasında alçak ve yüksek ilişki vardır. Bir yerde sermaye varsa başka yerde sermayeden yoksun olan vardır. Toplumsal düzen yapılarının algılanamaz bir biçimde içselleştirilmesi, toplumsal mesafeyi olumlayan, mekânsal mesafenin uzun süreli ve tekrarlayan bir deneyim olması ile ilgilidir. Toplumsal mekân, aynı anda hem mekânsal yapılarda, hem de bu yapıların bir araya gelmesiyle üretilen zihinsel yapılarda yazılıdır. Böyle olduğu için, mekân yoluyla iktidar pratik edilir ve sembolik şiddet üretir. Mimari ve planlamanın ürettiği mekânlar, bedene itaati, boyun eğmeyi, saygılı olmayı, hürmeti öğretir. Bourdieu'nun fiziksel mekânı, toplumsal ilişkilerin kristalleşmiş biçimini oluşturan maddileşmiş (şeyleşmiş) toplumsal bir mekândır. Fiziksel mekân, sosyal dünyanın üçüncü bir varoluş tarzı olarak inşa edilir: *Zihinsel-toplumsal-fiziksel mekânlar, zihinsel-toplumsal-*

mekânsal yapılar (Ripoll, 2023). Bourdieu'ya (2003) göre sosyal dünya iki kez vardır; nesnel sosyal yapılarda ve bireylerin kendi bilişsel yapılarında. Fakat ilgili sosyal dünyada sosyalleştikleri ve sosyal yapıları içselleştirip bünyelerine kattıkları ölçüde. Fiziksel olarak birbirine yakın bulunan iki farklı toplumsal grup, birçok bakımdan sosyal mesafeleri en uzak gruplar olabilir. Fiziki ve toplumsal mekânda var olan karşıtlıklar, dil ve düşüncede de belli görüş ve ayrım ilkesi oluşturacak karşıtlıklar, algılama ve değerlendirme kategorileri veya zihin yapıları üretebilir. Bu bakımdan toplumsal alandaki fiziksel konumlanış ve benzerlerin bir arada toplanması, faillere belli bir habitus dayatır (Öksüz, 2022: 331).

Peki, mekânı sahiplenme ve bunun üzerinde mücadele Bourdieu perspektifiyle nasıl gerçekleşir? Toplumsal mekândaki farklı yerler ve mekânlar belli kârlar sağlar. Bourdieu'ya (1999: 136-137) göre üç mekânsal kâr vardır: Belli kurumlara ve mekânlara yakın olmaktan kaynaklanan durumsal kâr, hiyerarşik konumdan kaynaklanan kâr ve bir yerde bulunmanın yani, mekânı işgal etmenin kârı. *Durumsal kâr* (situational profit), bireyin belli kurumlara, kaynaklara veya sosyal fırsatlara yakın olmasından kaynaklanan avantajı ifade eder. *Hiyerarşik konumdan kaynaklanan kâr* (profit from hierarchical position); bireyin sosyal yapı içerisindeki konumundan kaynaklanan kârdır. Toplumsal yapıda daha yüksek sosyal konumda bulunan bireyler daha fazla kâr elde eder. *Mekânı işgal etmenin kârı* (profit of occupying space), bireyin bir mekânda bulunmasının getirdiği avantajları içerir. Bu mekânsal kâr ifadesi, diğer tüm sermaye türlerinin çeşitliliğine ve hacimlerine göre değişir. Bu açıdan mahallelerin ortaya çıkışı, belli mekânsal kârların az ya da çok toplandığı alanlara karşılık gelir. Sermayeden yoksun olanlar, mallardan da uzak tutulurlar ve kişiyi bir yere zincirler. Mekân mücadelelerinde başarı sahip olunan sermaye ve türleriyle ilişkilidir. Bu mekânsal ilişkiler ve mücadeleler habitusu şekillendirir. Bu sebeple sosyal alanda birbirinden uzak olarak konumlanan aktörleri, aynı fiziksel mekânda bir araya getirmek onları sosyal olarak yakınlaştırır inancı şüpheli hale gelir. Sosyal olarak birbirinden uzak olan insanlar, fiziksel yakınlığa çok da tahammül

edemezler. Yersiz hissetme pahasına yeni bir mekâna taşınan bireyler, o mekânın sahiplerinin talep ettiği koşulları yerine getirmelidir. Bu şartlar belirli kültürel, sınıfsal sermayelere sahip olmak olabilir. Bu sermayeye sahip değilseniz, kamusal mallara sahip olmanız engellenebilir. Belli mekânlar özellikle en seçkin üyelere açıktır, bazen sadece ekonomik ve kültürel sermaye yeterli olmayabilir, mekâna girişiniz sosyal sermaye ile ilişkili olabilir. Bu mekânlar, istenilen nitelikleri taşımayan veya istenilmeyen nitelikleri taşıyan herkesi dışlarlar. Bu dışlama, *de facto* veya *de jure* olabilir. Lüks bir mahalle istenmeyen insanları aktif olarak dışlar, mahallenin biriktirdiği sermaye her bir üyesinin pay almasını sağlar. Damgalanmış bir mahallenin üyeleri de kendi paylarını damgadan alırlar. Damgalı mahalleler, sembolik olarak sakinlerini alçaltır. Çeşitli sosyal oyunlara katılmak için gerekli tüm kartlara sahip olmadıklarından paylaştıkları tek şey, ortak aforozlardır. Sermayeler bakımından mülksüzleştirilen grupları, belli mahallelere toplamak mülksüzleştirmeyi daha da güçlendirir. Kaçmaktan başka şansları kalmaz, fakat kaçmayı başarmak için de belli sermayelere belli düzeyde sahip olmak gerekir. Mekân üzerindeki mücadeleler, konut politikaları, rantsal düzenlemeler gibi kolektif bir şekilde de olabilir. Bu politikalar, homojen grupların inşasını desteklediği ölçüde sorumlu tutulmalıdırlar.

III. BÖLÜM

3 Metodolojik Lens: Nasıl Yaptım?

Bu tez çalışmasında temel olarak Bourdieu'nun metodolojik perspektifi kullanılmıştır. Bunun için Bourdieu'dan hareketle *nasıl yapmalı* sorusunu bu tez için de sormak gerekir. Nitekim Bourdieu nasıl yapmalı sorusunu asla gözden kaçırmaz (Jenkins, 1992: 26) ve epistemolojiyi her zaman göz önünde bulundurur. Yani nasıl biliyorum, bildiğimi nasıl söylüyorum ile sürekli meşguldür. Öznelci ve nesnelci bilme tarzlarının birlikteliğini savunur. Hem yukarıdan aşağıya hem de aşağıdan yukarıya bakmaya davet eder. Her bir bakışın elde ettiği kazanımları korumak ister. Bu sebeple Bourdieu ikilikleri aşmaya çalışır: Birey ve toplum, öznellik ve nesnellik, yapı ve aktör gibi (Bourdieu ve Wacquant, 2021: 36; Ripoll, 2023). Nicel ve nitel yöntemleri (etnografik saha çalışmasından geometrik veri analizine kadar) karşıtlaştırmak yerine birleştirmeyi amaçlayan ve daha genel olarak her türlü kaynak veya yöntemi kullanan metodolojik bir çoğulculukla el ele gider. Tek bir yönteme katı bir şekilde bağlı kalmak bir ekole aidiyeti tanımlar; tek metodolojinin ısrarla savunulmasını metodolojiyi tanrı edinmekle eş değer tutar. Bunu *"cehaletin küstahlığına metodolojik bir zemin kazandırma arzusu"* olarak görür (Bourdieu ve Wacquant, 2021: 296). Bunu yaparken de düşünümsel davranır. Düşünümsellik, bireyin kalbinde yer alan toplumsalı, mahremin altında gizli kalan anonimi, tikelin en derinine gömülü evrenseli keşfederek yanılsamalardan çıkmamızı sağlar (Bourdieu ve Wacquant, 2021: 84). Zaten ona göre epistemoloji de kişinin kendi yaptığı şeyi bilme çabasıdır (Bourdieu, 2019: 157). Araştırmacı olarak nesnesiyle, görüştüğü kişilerle, gözlemledikleriyle, kavram ve yöntemle kurduğu ilişkileri düşünerek özdüşünümsellikle bakışı araştırmacının kendine çevirir. Aksi halde araştırmacı sinoptik illüzyonlara kapılır. Yani veriler toplandıktan sonra şeyler arasında üretilen ilişkiler diyagramda üretilmiş olabilir, gerçekten olmayabilir. Kâğıt üzerinde mantıksal olarak uyumsuz görünenler pratikte uyumlu olabilir

(Bourdieu, 2020b: 107). Bourdieu ile yola çıkan çalışmalar, yöntem olarak eleştirel realizm bağlamında çoklu yöntemi kullanır. Bu çoklu yöntemler arasında nitel, nitel, gözlem, etnografi yer alabilir. Bir toplumsal alan içinde gerçekleşen bir olgunun anlaşılması için elde bulunun tüm metodolojik araçlarla o olguya yaklaşmak gerektiği düşünülür. Bunu yapabilmenin yoluysa, tarihteki toplumsal ve bilişsel yapıların dolambaçlı diyalektiğini, pratiğin içinden çıktığı yatkınlıkların ve konumların karmakarışık dansını kavrayabilecek dört başı mamur bir metodolojik ilişkiselciliği benimsemekten geçer (Wacquant, 2014: 205).

Araştırma süresi boyunca yorumlayıcı (hermenötik) sosyal bilim duruşu sergiledim. Bu duruş sergilerken de keşfedici bir araştırma yolu izledim. Hermenötik esasen anlam olarak anlaşılması zor olanı, basit bir hale getirmek ile ilgilidir (Neuman, 2017: 130-140). Belli ölçüde de anlaşılması kolay olanı akademik yazım dünyasına aktarırken bunu akademik dünya için kolaylaştırma anlayışını da içerir (Thiselton, 2009). Olay ve olguların ayrıntılı bir şekilde okunması veya incelenmesi gerekir. Araştırmacı metin içinde veya olguların kendilerindeki yerleşik anlamları keşfeder. Olgular saf haliyle yüzeysel olarak kodlamaz. Anlamı okumak ve yorumlamak için derinlemesine bir inceleme şarttır. Bu anlamları ortaya çıkarmak ve araştırma süreci için yorumlayıcı sosyal bilim anlayışı genel olarak gözlem ve saha araştırması yöntemi kullandım. Bu teknikler, yani gözlem ve saha araştırması için araştırmacı olarak ilgili gruplarla etkileşim halinde oldum.

Araştırma sonucunda elde edilen bulguları temel ve alt problem ve teorinin eşliğinde kategorize ettim ve belli bağlamlar oluşturdum. Katılımcıların ifadeleri bu bağlamların içerisine yerleştirdim. Ortaya çıkan farklılıkları ve benzerlikleri, Bourdieu teorisi içerisinde ele alarak büyük teoriye bağladım. Sahadan elde edilen çeşitli verileri birbirine bağlayarak sistematik olarak cevaplara uygun hale getirdim. Etnografi ve görüşmelerden topladığım verileri çözümledim, teori ve pratiğin içinden çıkan kategorilere göre verileri sınıflandırdım ve anlamlı bir bütünlük içinde sunmaya çalıştım. Verileri söylemsel ve betimsel olarak analiz

ettim. Söylemi kendisini sunduğu şekliyle değil söylemin üretildiği toplumsal mekânı ve onu belirleyen yapıları göz önünde bulundurarak (Bourdieu, vd. 2025: 103) yaptım.

Araştırmayı, Ankara'nın Mamak ilçesi içinde bulunan Mutlu Mahallesi ile Çankaya ilçesinde bulunan Ayrancı Mahallesinde gerçekleştirdim. Mahalleler ile ilgili daha ayrıntılı bilgileri bir sonraki bölümde ele aldım. Araştırmacı olarak Mutlu Mahallesinde iki yıl, Ayrancı Mahallesinde bir yıl yaşadım. Saha çalışması,[1] 2021-2024 yılları arasında bazı kesintilerle birlikte yaklaşık üç yıl sürdü. Bu çalışmada uzun süreli olarak her iki mahallede yaşamam etnografik yöntem kullanmama ve araştırma problemim bağlamında kişileri ve olayları yerinde gözleyebilmeme, derinlikli görüşmeler yapabilmeme, dolayısıyla sahada olan biteni daha iyi kavramama ve anlamama olanak sağladı. Bunun yanında Kozinets'in (2010) geliştirdiği netnografi yöntemi, bu çalışmada çevrimiçi toplulukların doğal bağlamlarında ortaya çıkan söylem ve etkileşim biçimlerini analiz etmek amacıyla kullandım. Belirlenen dijital platform(lar) üzerinden nitel veri toplayarak, verileri tematik analiz yoluyla değerlendirdim. Etik ilkeler doğrultusunda, katılımcı mahremiyetine ve dijital anonimliğe özen gösterdim.

Araştırmada amaca yönelik örnekleme yöntemini kullandım. Bunun yanında, zaman zaman veri toplamak için kartopu örnekleme tekniğini de uyguladım. Ancak, aynı sosyal ağa sahip bireylerin cevaplarının benzer olabileceği riskini önlemek adına bu örneklemi dikkatli bir şekilde kullandım. Tek bir sosyal ağdan sadece iki kişiyle görüşme yaptım. Araştırma sorularından hareketle katılımcıları belirlerken her iki mahalleden birinde, en az beş yıldır yaşaması, 18 yaşın üstü olması, mültecilerle ilgili gündelik teması veya medya aracılığıyla bir malumatının olması kriterlerine uygunluğuna dikkat ettim. Yukarıdaki kriterleri karşılayan katılımcılar araştırmaya dahil edilirken cinsiyetin yanında farklı demografik ve kimliksel kategorilerin araştırmada temsil edilmesine de özen gösterdim. Buradan hareketle toplamda 75

[1] Saha çalışması için Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Alt Etik Kurulundan 15.11.2021 tarihli ve 18/351 sayılı kararı ile etik kurul izni alınmıştır.

kişiyle derinlemesine görüşme gerçekleştirdim. Mutlu Mahallesindeki katılımcıların sayısı 30'ken Ayrancı Mahallesindekilerin sayısı 45 kişidir. Mutlu Mahallesindeki katılımcıların 26'sı erkekler, 4'ünü kadınlar oluşturdu. Kadın katılımcıların az olması, araştırmacı olarak benim erkek olmam ile ilgilidir. Zira kadın katılımcılar kamusal veya yarı kamusal alanlarda yabancı bir erkekle görüşmek istememiştir. Araştırmacının cinsiyeti ve sosyal konumu araştırmalarda bir güç asimetrisi yarattığı için (Hamberg ve Johansson, 1999) tercih ettiğim yöntemden hipoteze kadar bu bağlam etkili olmaktadır (Kosygina, 2005). Cinsiyet faktörü ayrıca erkekten kadına, erkekten erkeğe, kadından erkeğe görüşme yaparken de belirleyici olmaktadır (Broom, vd.2009). Saha çalışmamdaki deneyimim ilgili literatürle örtüşmektedir.

Farklı etnik ve dinsel kimliklerden insanları örnekleme katmaya çalıştım; Türklerin yanında, Alevi (2) Kürt (6) kimliğine sahip kişilerle görüşmeler yaptım. Ayrıca katılımcıları Sivas, Çorum, Van, Hakkâri, Ardahan Malatya, Çankırı ve Ankara'nın ilçeleri gibi çeşitli coğrafi kökenlerden (hemşehri topluluklarından) insanlar arasından seçerek çeşitliliği artırmaya gayret ettim. Katılımcıların çoğunluğu, 25-65 yaş arasındaki yetişkin nüfus grubundaydı ve ağırlıklı olarak işçi ve esnaf statüsünde çalışıyordu. Lise, ortaokul ve ilkokul düzeyinde eğitim alanlar yoğunlukta olsa da bazı katılımcılar önlisans ve lisans düzeyinde eğitime sahipti.

Ayrancı Mahallesindeki katılımcıların 30'u erkek, 14'ü kadın ve bir tanesi de transtır. Ayrıca doğrudan araştırma sorularına cevap vermeselerde alanın ve alan içi ilişkilerin dinamiklerini anlamak için dernek başkanları, alandaki aktörler ile de görüşmeler yapılmıştır. Bu mahallede kadın katılımcılara erişme konusunda herhangi bir sıkıntı yaşamadım. Katılımcıların çoğu 24-65 yetişkin nüfus kategorisine dahildi. Yine katılımcılar Ankara, Kayseri, Batman, Osmaniye, Sivas, Antalya gibi farklı illerden göç eden arasından seçilerek örneklem çeşitliliğini artırmaya çalıştım. Yanı sıra Kürt, Alevi ve LGBTİ+ kimliklere sahip kişileri araştırmaya dahil ettim. Ayrancı alanındaki katılımcıların çoğu lisans, lisansüstü ve

hatta doktora eğitim derecesine sahiptir. Mesleki bakımdan mühendis, sanatçı, hakim, psikolog, esnaf gibi meslekler ön plana çıkmaktadır.

Katılımcıların kültürel sermayelerini ölçmek için onlara sahip oldukları eğitim, dil vb. yeterlilikler, koleksiyon, kitap vb. şeyleri sordum. Kültürel sermayeyi edinirken maruz kalınan ötekileştirme veya belli kültürel sermayeye sahip olmaktan kaynaklanan farklı tarzda ötekileştirme pratiklerini açıklamak için kültürel sermaye işlevsel olmuştur. Sosyal sermayelerini ölçmek için arkadaşlar, sahip oldukları ağlar sordum cevaba göre topluluk içi, topluluk dışı ve bağlayıcı sosyal sermaye kategorilerine dahil ettim. Kişilerin habitusları göz önünde bulundurularak erken dönem (aile içi) habitusuyla şimdiki habitusu arasında fark olup olmadığını, olması halinde bu farkın nereden kaynaklanabileceğini sorguladım ki bu kısımı düşünümselliğe bağladım. Ayrıca sosyal medya ağları, kültür ve hemşehri dernekleri, semt sosyal medya grupları, gazete vb. yapıları da sosyal sermaye kategorisine dahil ettim ve bu ağlar da incelenerek ötekiliğe ilişkin sorgulamalar yaptım.

Mahalle alanına yeni dahil olanlara yönelik yaptırımlar, alan içindeki mücadeleler, içerme ve dışlama süreçleri sorularıyla mahalle doxasını tespit ettim. Buradan hareketle katılımcılardan yaşanılan mahalle alanının nasıl bir yer olduğunu tanımlamalarını istedim. Bu tanımlamalar, mahallenin hangi özelliklerin bir araya gelmesiyle ortaya çıktığına ve kimlerin mahalle sakini olduğuna ilişkin bilgi verdi. Ayrıca mahalle tanımlaması, doxanın oluşumuna hizmet ettiği için dışlama ve ötekilik mekânizmasını anlamamı kolaylaştırdı.

Katılımcıların hayatlarına yönelik kırılma alanlarını da sorguladım. Fikirlerinin değişmesi ve dönüşmesinin neye ve nasıl bağlı olduğuna ilişkin sorularla düşünümselliklerini tespit ettim. Ayrıca habitus clivé kavramının kişiler için geçerli olup olmadığını anlamaya çalıştım. Bu tespit edilirken düşünümselliğin hangi yönde olduğuna dikkat ettim. Bir kişinin önceki durumundan daha düşünümsel olabileceği, fakat bu düşünümselliğin kendini ötekiliğe açmayabileceğini göz önüne alarak bu durumu, *negatif düşünümsellik* olarak tanımladım.

Katılımcılardan görüşme öncesinde sözlü onay aldım ve anonimlik garantisi sağladım. Verileri yalnızca araştırma amacıyla kullandım ve güvenli bir şekilde sakladım. Görüşme sırasında katılımcılara, soruları yanıtlamakta özgür olduklarını ve görüşmeyi istedikleri zaman sonlandırabilecekleri belirttim. Bu etik yaklaşımlarla, araştırmanın güvenilirliğinin ve geçerliliğinin artırılmasını hedefledim.

Ötekileştirme farklı mahalle alanlarında farklı şekillerde kavramsallaştırdım. Mutlu alanında mültecilerin yanında, mültecilerle ilişkili olarak Alevi ve Kürtlere yönelik bazı ötekileştirme biçimleri de tespit ettim. Ayrancı alanında ise buna yönelik bulguları daha az gözlemledim. Ötekileştirme, ötekileştirme teorileriyle ilişkili olarak kategorik düşünme, önyargı, streotipleştirme vb. kavramlar göz önünde bulundurularak tespit ettim.

Mutlu mahallesinde, bu mahalle için bir sosyal medya (Facebook) grubu kurdum ve zaman içinde gruba bine yakın kişi dahil oldu. Bu sanal mekânda belli sürelerle mahallede bulunan sosyal-kültürel fiziki unsurları gruba tanıttım ve mahallelinin ilgisini çekmeye çalıştım. Fakat hemşehri dayanışma ağlarına kıyasla sosyal medya grubu çok işe yaramadı. Dernekler grup inançlarının oluşumunda önemli bir rol oynar. Esasen bazen de zaten var olan grup inançlarının dernek üzerinden kurumsallaşması ve yayılması söz konusu olabilir. Bu bağlamda hemşehri dayanışma ağlarını anlamak için mahallede bulunan dernek sayıları ve kurulma gerekçelerini tespit ettim. Burada mahalle bir alan olarak tanımlandığı için buranın, idari sınırlarının ötesinde ilişkileri olduğunun farkındaydım. Bu sebeple komşu mahalleler ile birlikte var olan dernek sayılarını ve faaliyet alanlarını belirledim. Bu geniş alan içinde 100'e yakın dernek vardır. Bu derneklerin 29 tanesi, Mutlu Mahallesi sınırları içinde yer almaktadır. Derneklerin çoğunluğu hemşehri derneği ve camiler için yardımlaşma ve yaşatma dernekleridir. Bu derneklerle ilişkili ağları anlamak ve dışlama süreçlerini tespit etmek için bir cami derneğinin genel kurulu ve yeni başkanın seçilmesi sürecinde ortaya konan stratejilere aktif olarak katıldım. hemşehri dernekleri için de Haymanalı Derneğinin kuruluşuna ve

başkanlık seçimlerine aktif gözlemci olarak katıldım. Sonrasında Haymana ilçesine giderek sürecin yansımalarını gözlemledim. Ayrıca Ardahan hemşehri derneği ile de görüşmeler yaptım.

Mutlu alanında kültürel sermaye edinilirken ötekiliğin nasıl üretildiğini anlamak için sadece alan sakinleriyle değil, aynı zamanda iki ilkokul, iki ortaokul, bir meslek lisesi ve bir de imam hatip lisesi olmak üzere 6 okul müdürü ve bir öğretmen ile görüşmeler yaptım. Ankara Üniversitesi bünyesinde bulunan bir öğrenci kulübünün aracılığıyla mahallede bulunan ilk-orta okula kitap ve kırtasiye yardımının yapıldığı bir etkinliğe de dahil oldum. Eğitim alanını, alanda okul karşıtı kültürün nasıl oluştuğu, kültürel sermaye edinilirken ne tür dışlama ve içerme süreçlerinin devreye girdiğini saptamak için kullandım. Ayrıca ilkokul müdürü, öğretmen ve mahalle muhtarı ile birlikte mülteci bir ailenin çocuğunun neden okula göndermediğini öğrenmek için mülteci aileye yapılan ev ziyaretine de katıldım. Bunun yanında görece kültürel sermayesi yüksek biri olarak bazı katılımcılar beni sınavla alınan bir okulda çocuğuna torpil yapılması için aracı olarak götürdükleri durumların içine de girdim. Okul karşıtı kültüre dahil olma potansiyeli olan çocukların ailelerinin okulda öğretmenin daha çok emek göstermesi ve çocuklarının sistemde kalması için ne tür taktikler uyguladığını inceledim. Bazı durumlarda tüm okula meyve suyu, şeker ve çikolata dağıttık. Hatta sanayi alanından farklı renklerde küçük şekerler alarak dar uzun bir naylonun içine kış mevsiminde şekerleri iki gün boyunca gece saatlerine kadar yerleştirerek kurdele ile ağzını bağladığımız bir etkinliğin içinde yer aldım. Fakat okul seçilirken ortaya konan kriterler ötekiliğin üretimi için oldukça dikkat çekiciydi. Bu süreç, hem kültürel sermaye edinilirken ötekiliğin nasıl üretildiği konusunda açıklayıcı oldu hem de bu çabaya giren ve girmeyen kişiler arasındaki farklılıkların ötekiliğin üretilme biçimini nasıl değiştirdiğini gözleme fırsatı verdi.

Mutlu alanında dinin işlevi ve ötekilikle ilişkisini anlamak için belli bir süre düzenli aralıklarla Cuma ve teravih namazlarına gittim. Cuma günü imamın okuduğu hutbeleri not

aldım. Hutbe her ne kadar Diyanet üzerinden her camiye ortak metin olarak gönderilse de imam hutbe sonunda mahalleye ilişkin şeyler de söyleyebiliyordu. Ayrıca camide farklı kimliklerin bir araya gelmesi veya bazı kimliklerin gelmemesi arasındaki ilişkiden üretilen ötekiliği dikkate aldım. Camide ayrıca Kürt katılımcıların dediği "orası ülkü ocağı gibi" ifadesi üzerinden din alanına dayalı üretilen ayrıma odaklandım. Kuran kursuna giden öğrencilerin mezuniyeti için gerçekleştirilen iki farklı organizasyona katıldım. Birinde öğrencileri otobüs ile sinemaya götürdük. Başka bir organizasyonda da öğrencileri hayvanat bahçesine götürerek ata bindirdik ve ardından onlarla piknik yaptık. Bu etkinliklere çocukların aileleri de katıldı. Bu organizasyonların maddi boyutunu karşılamak için esnaflardan, işyerlerinin müşterilerinden, sosyal ağlardan para topladık. Belediye ile görüşerek ücretsiz otobüs ayarladık. Bu ilişkiler hem para yardımı yapanların motivasyonlarını anlamama yardımcı oldu hem de din alanı içinde geliştirilen sosyal sermayenin ötekiliği nasıl üretebileceğini görmemi sağladı.

Mutlu alanında bazen ilginç alt kültür alanları ile karşılaştım. Bunlardan kuşçuluk, doğan-şahin sahipliği, dinlenilen şarkılar, duvar yazıları, pavyona gitme vb. ötekiliği anlama bakımından ilginçti. Bu ayrıca farklı tarzlarda gelişen sosyal sermaye ilişkisini anlamama da katkı sunmuştur. Kuşçuluk için bazı mezat gösterilerine katıldım, farklı kişilerin güvercin yetiştirdiği yerleri ziyaret ettim, ulusal ve Ankara özelinde gelişen ağları takip ettim. Gecekondu bölgesinde kuşçuluk üzerine yapılan toplantılara katıldım, kuşçuluğa ilişkin jargonları öğrendim. Bunu yaparken de kuşçuluğa ilgisi olanları kuşçuluk dışında bir araya getiren şeyin ne olduğunu sorguladım. Ayrıca kuşçuluğa ilişkin üretme, çoğaltma ve ırkların saflaştırılması ve yumuşatılmasının mahalle toplumsal alanındaki ilişkilere etkisini gözlemleyerek ötekilikle ilişkisini tespit ettim. Doğan-Şahin marka arabaları modifiye eden kişilerle uzun süreler vakit geçirdim. Beraber gece saatlerinde yüksek sesli müzikle mahalle aralarında dolaştım, bazen köpeklere vermek için çöplerden demir parmaklıklara asılı ekmekleri topladım. Şahin kültürünün mahallenin doxası için işlevsel olduğunu, içerme ve

dışlama mekânizmasını işlettiğini belirledim. Ayrıca çöpten ekmek toplarken, Alevilerin yaşadığı sokaklarda daha az ekmek atılması, Sünnilerin yaşadığı sokaklarda daha fazla ekmek atılmasının sebeplerinin dolaşıma girdiği ortamlara şahit oldum. Erken yaşlarda doğan-şahin araca sahip olma motivasyonunun kişinin evlilik yoluyla ancak çıkabildiği ailesinden bağımsız olarak özel alan istenci olduğunu gördüm. Bu tespitler benim için Mutlu alanının toplumsal yapısını anlamada oldukça işlevsel olmuştur.

Dinlenilen şarkıları, sokakta yüksek sesli müzikle yoldan geçenlerden, okul karşıtı kültüre sorarak, sosyal medyada paylaşımlara eklenen fon müziklerinden elde ettim. Bu şarkılar da okul karşıtı kültürün içinde bulunduğu duygusal durumu, isyankarlığı fakat bir üst seviyeye çıkamayarak politikleşemedikleri hallerini tespit etmeme yardımcı oldu. Duvar yazıları, mahalle alanının mekânsal bölünmesini anlama açısından önemli oldu. Kimliklerin karşılaşma alanlarında duvar yazılarının yoğunluğu artmakla birlikte yazıların içeriği yine okul karşıtı kültürle oldukça paraleldi. Mahalledeki bazı katılımcılar ile birlikte pavyona gittim. Pavyonda erkeklik gösterisinin nasıl inşa edildiğini gözlemleme fırsatı buldum. Mutlu alanında gündelik hayata ilişkin karşılaşma alanlarında karşılaşmanın doğasının nasıl olduğu, bu karşılaşmaların neşeli olup olmadığını tespit etmek için uzun sürelerde ve günün farklı saatlerinde gözlemler yaptım. Cenazelere katıldım, sünnet düğünü organizasyonuna dahil oldum ve diğer düğünlere katıldım. Sünnet düğününü müziklerini, fotoğraflı slaytlarını, salon organizasyonu ve pazarlık süreçlerine, gelen misafirlerin nerede oturacağına ilişkin süreçlere dahil oldum. Kurulan ilişkilerin motivasyonunu anlamaya çalıştım. Düğüne kimlerin, neye göre dahil olduğu, kimin nereye oturduğu, farklı kimliklerin birbiriyle olan ilişkileri ötekilik açısından anlamamı kolaylaştırdı.

Tüm bunların yanında Mutlu alanının sosyal medya temsillerine de odaklandım. Mahallede yeni yapılan kamusal binaların açılış programlarına dahil oldum. Siyaset alanının nasıl şekillendiğini anlamak için iktidar partisinin mahalle örgütlenmesinin içine girdim.

Mahalle alanında bulunan 201 esnafla görüşerek genel karakteri anlamaya çalıştım ve mahallede esnafın rolünü, ötekiliği ve doxayı anlamak için kullandım. Esnaflara işletme türünü, kaç yıldır işletme sahibi olduğunu, kaç kişinin çalıştığını, kaç kişinin bu işletmeden geçindiğini, kaç yıldır mahallede yaşadığını ve memleketinin neresi olduğunu sordum. Bu sorular, ekonomik sermaye alanının nasıl işlediğini, mahallenin göç örüntüsünü, işletmelerin sürekliliğini anlamama yardımcı oldu. Ayrıca mahalle doxası için esnafın nasıl pozisyon alabileceğini gözlemleme fırsatı edindim. Bunun yanında mahallede yaşayan ve müteahhit olan esnaflara mahallede müteahhit olmanın ne tür anlamları olduğu üzerine konuştum.

Mutlu mahallesinde farklı kimliklerle kolayca temas halinde olabilmek ve grubun beni kabul etmesi için kendi konumsallıklarımı kullandım. Rizeli olduğum için doğrudan milliyetçi-muhafazakar olduğum varsayıldı; bu sebeple milliyetçi ve muhafazakar grupla temas kurmakta zorlanmadım. Zaten milliyetçi ve muhafazakar jargonlara, yapma etme biçimlerine kendi habitusum gereği hakimim. Alevi katılımcılarla görüşebilmek için başlangıçta Rizeli olmak ve adımın Muhammet olması sebebiyle biraz aksasa da siyasal İslam'a yönelik eleştirel tavrımla bu sorunun da üstesinden geldim. Kürt katılımcılar ile görüşme talebinde bulunduğumda da bazı çekincelerle karşılaştım. Üç yıl Siirt'te yaşama tecrübem, Kürtlerle ilgili daha önce yaptığım akademik çalışmalar ve Kürtçe diline bazı cümle ve kelimeler ölçeğinde hakim olmam bu sorunu atlatmama yardım etti. Fakat mahallede farklı gruplar tarafından farklı şekilde algılanma durumum beni başlangıçta rahatsız etti. Fakat konumsallığıma ilişkin tutumların aslında benim hiçbir zaman olmadığım şeyler değillerdi. Sadece olduğum fakat sonradan terk ettiğim şeyleri ön plana çıkardım. Mutlu alanında saha çalışmasının sonlarına geldiğimde cumhurbaşkanlığı seçiminde Türkiye Gönüllüleri oluşumu aracılığıyla Türkiye İşçi Partisi adına (bir parti olmadan bu görevlendirme yapılamaz) sandık güvenliği için mahalledeki bir okulun bina sorumlusu oldum. İki turlu seçim boyunca bu görevim devam etti. Bu süreçte mahallede "yanlış" tanıma durumları düzeldi. Başlangıçta şaşırsalar da gündelik hayata ilişkin

insani yönlerimizin ortaklığı katılımcılarla benim aramda bu konudan dolayı bir mesafe gelişmedi. Ayrıca belirtmeliyim ki televizyonun deccal olduğunun düşünüldüğü muhafazakar ve milliyetçi bir erken dönem habitusuyla şekillenmiş ve sonrasında kültürel sermaye edinimiyle yarık habitusa sahip bir bir araştırmacıyım. Bu açıdan hem Mutlu hem de Ayrancı alanına eleştirel mesafe geliştirmemi bu pozisyona borçluyum. Mutlu alanında etnografik çalışmanın iki, Ayrancı'da ise bir yıl sürmesinin bağlamı burada ranmalıdır. Mutlu alanında sahada belli süre kaybolmuştum. Artık araştırmacı konumum ile alanın sakini olma konumum iç içe geçmişti. Sonrasında Ayrancıya yönelik saha çalışmasına başladığımda Mutlu'ya ilişkin araştırmacı olma mesafesinin yeniden inşa etmeye başladım. Bu sefer de Ayrancı alanına uyumlanmam ile birlikte benzer bir sorun da orada oluşmaya başlamıştı. Her iki alandaki saha çalışmasını bitirdikten sonra Hollanda'ya bir yıl süreyle araştırmaya gitmemle birlikte her iki mahalle alanına eleştirel mesafemi alanların dışına çıkarak kurabildim.

Mutlu ve Ayrancı'da yaşarken iki mahallede mahallenin benimle kurduğu ilişkiler de farklı oldu. Ayrancı'da Rotterdam'da sosyal coğrafya alanında yüksek lisans yapan kişiyle tanıştırılarak sosyal ağım gelişirken veya birçok bürokrat ve STK ile irtibat kurarken, Mutlu Mahallesinde bir ürünü almanın pazarlığı, en iyi domatesin nereden alınabileceği, kimin daha ucuz ürün sattığına yönelik bilgilere erişimim oldu. Anladım ki Ayrancı benim sahip olduğum yetenek ve sermayelere daha az muhtaçken Mutlu bana daha fazla muhtaçtı.

Ayrancı alanında da benzer süreçlerin içine dahil oldum, fakat Ayrancı ile Mutlu arasında yapma etme biçimleri oldukça farklı olduğu için Ayrancı'da bu kadar geniş bir etnografi yapmak çok da mümkün olmadı. Orta sınıflarla araştırma yapmak, kendi tecrübeme dayanarak söylüyorum, katılımcıları ikna etmek daha zordu. Bu duruma Mao ve Feldman (2019) da katılırlar. Araştırma sürecinde araştırmacı sürekli sınanabilir, teste tabi tutulabilir, manipülasyona maruz kalabilir. Bir anda araştırmanın içeriğinden bağımsız olarak araştırmada kullanılan yöntemin ne kadar bilimsel olduğunun sorgulandığı bir ortamda kendinizi pozitivizm

eleştirisi yaparken bulabilirsiniz. Nasıl giyindiğiniz, nasıl konuştuğunuz, üzerinizdeki markalar, öz bakımınız vb. durumlar katılımcının tavrında belirleyici olabilir. Dahası açıkça X partiliyseniz görüşmem, Y partiliyseniz görüşürüm itirazlarına da maruz kalabilirsiniz. Bunu Türkiye Gönüllüleri üzerinden okul sorumlusu olduğumu ifade ederek aşabildim. Ayrıca yapma etme biçimlerimi, davranışlarımı, konuşma tarzımı mahallenin ortalamasına göre düzenlemeye çalıştım. Koltuk tamiri yapan bir esnafla görüşme yaptığım sırada "Ankara Üniversitesi doktora.." gibi kendimi tanıtıcı ifadelerle esnafı ikna etmeye çalışırken orada bulunan 60'lı yaşlarda kadın bir müşteri araya girerek; bu çalışmayı sana kim yaptırıyor, neden yapıyorsun gibi birçok soru sordu. Ben de "neyi sorguladığınızı tam olarak algılayamadım dedim." Bunun üzerine "neyi" ifadesini "niye" olarak algılayarak şöyle bir çıkış yapmıştır: "Ne demek niye soruyorum, saygısız, ben Fransızca bilen birisiyim."

Bourdieu ve ötekiliğe ilişin bulguları elde edebilmek için Mutlu ile benzer süreçlerin ve soruları sorma tarzlarımın ve gerekçelerimin Ayrancı ile aynı olduğunu söyleyebilirim. Ayrancı'da Mutlu'dan farklı olarak metafor-mecaz analiz yöntemi kullanıldım. Katılımcılara "Bu mahalle bir nesne veya şeye benzeseydi ne olurdu? Neden?" sorusu yönelterek, Ayrancı mahallesine dair algılarını yansıtan metaforik ifadeleri topladım. Elde edilen metaforları, içerik ve tematik analiz yoluyla gruplandırılarak mahalle sakinlerinin mekâna ilişkin bilişsel, duygusal ve sosyo-kültürel anlamlandırmaları inceledim (Cameron, 2010: 3-7). Ayrancı alanında uzunca süre bir arkadaşın evinde kaldım. Ardından başka bir arkadaşın evinde, onun kedisine bakmak için bir ay kadar daha kaldım. Ankara Kent Konseyi, Semt Kültürü Çalışma Grubu'na Ayrancılılar da dahil olduğu için uzun süre bu grubun içinde oldum ve grup sözcülüğü seçimlerinde sözcü yardımcısı olarak görev aldım. Bu süreçte mahalle kültürü ile ilgili olarak Ayrancı sakini olan Prof. Dr. Funda Şenol'u davet ederek mahalle kültürünü, Tanıl Bora'yı davet ederek Cebeci ve Futbol üzerine toplantılar yaptık. Çalışma Grubu'nun bir diğer gündem maddesi de sokak isimlerinin veriliş biçimiydi. Bunun üzerinden de bir taslak karar

oluşturarak sokak isimlerinin farklı iktidarların kendi ideolojileri ekseninde değil, ilgili mahallenin tavrı ve tarzının dikkate alınması gerektiğini ifade ettik. Kent Konseyi deneyimi Ayrancı alanına ilişkin kültürel ve sosyal sermayenin nasıl şekillendiği ve alana ilişkin doxanın nasıl sembolik sermaye düzeyinde ortaya çıktığını anlamama yardımcı oldu. Sosyal sermaye, mahalle doxası ve sembolik sermayeye ve bunların ötekilileştirme ile ilişkisini anlama adına Ayrancı semtinin Facebook grubu olan *Ayrancı Ahalisi* önemli bir veri toplama alanına dönüştü. Ayrancı için farklı tahayyülleri olanların kurduğu Ayrancı Ayrancı Facebook grubunun varlığına da dikkat çekmek isterim. Birebir uzantısı olmasa da bu iki farklı sosyal medya grubunun mahalle derneği statüsünde bir kurumsal karşılıkları da bulunmaktadır. Ayrancı ahalisi grubu, Ayrancı Ahalisi Derneği adında bir dernek kurmuştur. Bu derneğin açılışına katıldım, üye oldum ve Whatsapp gruplarına dahil oldum. Bunu yapabilmemde Kent Konseyi deneyimim yardımcı oldu. Diğer dernek ise Ayramcım Derneği idi, bu derneğin ayrıca bir de semt gazetesi var. Farklı ağları kullanarak, dernek üyeleriyle görüşerek bu derneğe de dahil oldum. Gazetelerinde *"Bir kent hakkı olarak "adlandırma hakkı"* ve *"Bilişsel haritalar: Nasıl bir Ayrancı'da yaşıyoruz?"* başlıklı iki yazı yazdım. Ayrıca Cumhuriyet'in 100. yılına özel Ayrancı Şenlikleri organizasyon toplantısına katıldım. Ayrancı Ahalisi ve Ayrancım Gazetesi bu çalışmanın önemli bir verisini oluşturdu. Bu katılımlı süreç, sosyal sermayeyi, ötekiliğin üretimini ve mahallenin doxasını anlamama önemli katkı sağladı.

Flört uygulamaları kullanarak farklı cinsel kimliğe sahip kişilerle de görüştüm. Ayrıca mahalledeki Kürt ve Alevileri de araştırmaya dahil ettim. Buna yönelik ev partilerine ve dış mekân buluşmalarına katıldım. Bu süreç kişilerin öteki kimliğe sahip olmaları onların ötekiliği üretme süreçlerine nasıl etki ettiğini anlamama yardımcı oldu. Mahallede Türkiye Komünist Partisi semt evi, Sol Parti bürosu, Devrim Hareketi ofisi vb. politik alanlar bulunmaktadır. Bu gruplarla da görüştüm ve bu, onların Ayrancıya ilişkin örgütlenme tarzlarını kavramam adına önemli veriler sağladı. Mahallede birçok sahaf, ressam ve sanat atölyesi bulunmaktadır.

Örneğin Yermekân adıyla Hoşdere'de bulunan bir mekânın faaliyetleri ve diğer sanatsal faaliyetler mahallenin kültürel sermayesinin ve bu sermayenin dışlama süreçlerine katkısını anlamama yardım etti. Ayrancı'da ayrıca vekâleten apartman toplantılarına katıldım.

Ayrancı'da esnaf ve kapıcılar ile mahalle sakinleri arasında gerilimler olabilmektedir. Bu gerilimler hem esnaf görüşmelerinde, hem apartman toplantılarında açıkça dile getirildi. Bu gerilimi ve genel ekonomik görünümü anlamak için 366 esnaf ile görüşmeler yaptım. Bu görüşmelerde Ayrancı'da esnaf oldukları halde Ayrancıda yaşamayan %68 oranında esnaf olduğunu tespit ettim. Bu durum Ayrancı ile esnaf arasında genel gerilimin sebebine dönüştüğünü fark ettim. Bu bilgi Ayrancı alanının doxasını anlamama katkı sağladı. Çünkü Ayrancı sakinleri "Ayrancılı" olan esnafı koruyup kollamakta ve yüceltmekteydi. Bu açıdan Ayrancı'da öteki olmak sadece mülteci olmakla ilişkili değil mültecinin, esnafın veya mahalle sakinlerinin "muhafazakârlık derecesinin" ne olduğu ile de ilişkiliydi. Kimi zaman muhafazakârlık derecesi ötekilik konusunda çok ciddi problemli olsa da Ayrancı yaşam tarzının çok yönlü olarak siyasal iktidar tarafından baskılanması sebebiyle muhafazakârlık derecesini yer yer Ayrancı alanında mekânsal kârını koruma bağlamında değerlendirdim. Bu bağlamın bir diğer yönü, mahallede meydana gelen kentsel dönüşüm ve buna bağlı olarak Ayrancı ile "uyumlu olmayan" profilin mahallenin mekânsal kârını kullanmak için Ayrancı'ya taşınmasıydı.

Ayrancı alanında yoga, ruhçuluk, meditasyon, içsel yolculuk vb. durumlar oldukça yaygındır. Bu sebeple Ayrancı'da yogaya yazıldım ve bazı atölyeleri gözlemledim. Buradaki veriyi düşünümselliği anlamak için kullandım. Özdüşünümsellik, bir kişinin kendi davranışlarını ve düşüncelerini sorgulaması, kendini daha derinlemesine anlama sürecidir. Bu süreç, kişiye sadece kendi kimliğini keşfetme fırsatı sunmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal pratiklerini ve alışkanlıklarını da gözden geçirmesine yardımcı olur. Bu bağlamda, toplumsal yapılar ve normlarla şekillenen içsel alışkanlıklar, düşünümsellik aracılığıyla değişebilir. Bir

kişi, düşündükçe ve sorguladıkça, toplumsal pratikleri nasıl şekillendirdiğini fark edebilir. Ancak düşünümsellik, sadece kişinin kendisini anlamasıyla sınırlı kalmaz; aynı zamanda toplumsal yapıları ve bu yapılar içinde ötekileştirilen kişileri de sorgulama imkânı sunar. Yani, bir kişi sadece kendi davranışlarını değil, aynı zamanda toplumsal ötekileştirme süreçlerini de analiz edebilir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey, düşünümselliğin bu kadar geniş toplumsal alanlara yayılamayabilmesidir. Bir kişi, kendi pratiğini sorgularken, sadece kendi perspektifine odaklanabilir ve toplumsal ötekileştirmeyi anlamada adım atmayabilir.

Yukarıdaki veri toplama süreçlerinde yarı yapılandırılmış görüşmeleri ve katılımlı gözlemi kullandım. Görüşmeler ortalama 45 ile 80 dakika arasında sürdü. Katılımcıların demografik bilgilerini öğrendikten sonra onlara habitusları ve sermayeleri ile ilgili sorular sordum. Sonrasında ise ötekileştirmenin üretimi ve düşünümsellikleri ile ilgili sorular yönelttim. Gözlem verileri, hem mahallenin doxasını anlamada yardımcı oldu hem de kişilerin sorulara verdikleri cevaplarla gerçekte yapıp ettiklerini karşılaştırmaya yaradı. Kişinin görüşme sırasında herhangi bir öteki üretmemeye dikkat ettiği, ancak gözlem esnasında tam tersi bir şekilde ötekiliği üretebildiğini tespit ettim. Gözlem sırasında araştırmacı kimliğim her zaman açıktı, yani gözlenenler gözlendiklerinin farkındaydı. Fakat uzun süre etkileşimde ve gözlem yaptığım yerde bulunmam zaman zaman bu rolümün farkında olunmasını engelledi.

Mahallenin fiziki çevresinin okuyucular tarafından anlaşılması için mahallelerin lokasyon haritasını yaptım. Görüşmelerden elde edilen verileri, MAXQDA yazılımı kullanılarak içerik analizi tekniğiyle analiz ettim. Görüşmelerden elde edilen ses kayıtları birebir yazıya döktüm ve bu transkriptleri MAXQDA'ya yükledim. Yazılı verileri, MAXQDA'da metin olarak organize edilerek kodlama sürecine hazır hale getirdim. Kodlama aşamasında, katılımcıların deneyimlerini tanımlamak için kullandıkları özgün ifadeler ve anlatımları dikkate aldım. Kodlama işlemini, verileri daha küçük anlamlı parçalara bölerek bu parçaların tematik bir şekilde kategorize ettim. İlk olarak demografi ve Bourdieu perspektifiyle

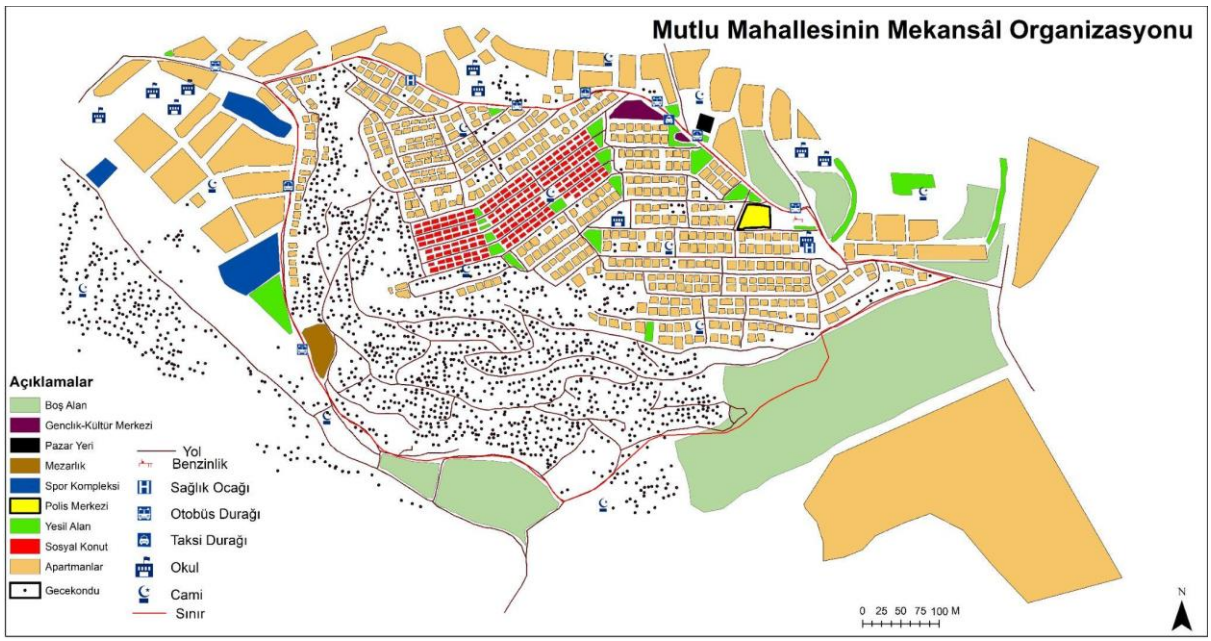
sahip oldukları şeylerin teması oluşturdum. İkinci olarak ötekiliğin üretilme biçimleri ana teması üzerinde çalıştım. Son olarak da düşünümsellik teması meydana getirdim. Tüm verileri, bu temaların altına yerleşecek şekilde kodladım. Ötekiliğin üretimini anlamak için katılımcıların sahip olduğu habitus, sosyal, ekonomik, kültürel sermaye alt kategorileri oluşturularak ötekiliğin üretiminin nasıl değiştiği analiz ettim. Kodlama tamamlandıktan sonra, kodların birbiriyle ilişkisi kurdum. Bu sayede, temalar arasında bağlantılar kurarak verilerdeki örüntüler daha ayrıntılı ortaya çıkarmaya çalıştım. Analiz sırasında, her bir kod veya temayla ilgili detaylı notlar (memo) aldım. Bu notlar, temaların teorik yorumlanmasını destekleyen açıklamalar ve analiz sırasında fark edilen önemli noktaları içermektedir. Kodlama sonrası, belirlenen kodları çalışmanın teorik çerçevesiyle ilişkilendirdim. Bu sistematik süreç, araştırmada derinlemesine bir veri analizi yapmamı sağladı ve araştırmanın bulgularının güvenilirliğini artırdı. Bunu nitel ve etnografik verilerin ruhunu kaybetmesine engel olunacak şekilde yaptım. Bu sebeple bu tez çalışmasında yer yer ayrıntılı gözlemler, betimlemeler, hikâyeler yer almaktadır. Bu anlatıları, bazen doğrudan ötekiliği bazen de Bourdieu kavramlarının nasıl gömülü olduğunu anlama adına yaptım. Bunu da Durkheim'in (2004) genele ulaşmanın yolunun tikeli ayrıntılı bir şekilde gözlemlemek, Husserl'in (2019) sabit olanı bulmak için tikel olana gömülmek ve Bourdieu'nun (vd.) (2006; 2025) tikel bir vaka, iyi inşa edildiğinde tikel olmaktan çıkar ifadelerinden aldığım meşruluk mantığıyla yaptım.

IV. BÖLÜM

4 Sınıf, Göç ve Kent: İki Alanın Hikâyesi

Türkiye'nin başkenti Ankara'da yer alan ve bu tezin saha çalışmalarının yürütüldüğü Ayrancı ve Mutlu alanları birçok bakımdan birbirinden farklıdır. Ayrancı, Çankaya ilçesinde Mutlu, ise Mamak ilçesinde yer almaktadır. Nitekim 1983 yılına kadar Mamak ilçesi, Çankaya ilçesine bağlı bir yerdi. Artan nüfus ve askeri darbe sonrası Mamak ilçesi kuruldu. Mutlu alanı (Şekil 2) Türkiye'nin 1950 sonrası yaşadığı iç göç hareketinin bir sonucu olan gecekondu mahallesi olarak kuruldu. Nitekim 1964 yılında Ankara şehrinin konut alanının %65'ini gecekondular oluşturmaktaydı (Şenyapılı, 2004). Ankara'nın özellikle doğusundan göçle beraber akraba ve hemşehrilik ağıyla Mutlu mahallesinde kurulan gecekondular solcu grupların hâkim olduğu alanlardı. Yoksulluk ancak bu şekilde dayanışma ile birlikte aşılabiliyordu. Sol örgütlerin yoğunlaştığı gecekondu alanları, 1980 sonrasında askeri müdahale ile birlikte sağcı iktidarların eliyle tasfiye edildi. Yol, su, elektrik hizmetlerinin bu mahallelerle götürülmesi, siyasi partiler yoluyla artan patronaj ilişkiler ve yeni göçler bu mahalleleri muhafazakâr partilerin oy deposuna dönüştürdü. Muhafazakâr partiler, oy verildikçe belediyelerinden imar affı çıkardı ve gecekondu arazileri düşük bedellerle toplandı. Özellikle 1980 sonrası Türkiye'yi kuşatan neoliberal ekonomik politikalar sonucunda bu gecekondu alanları rant alanlarına dönüştü ve soylulaştırma hamleleriyle ortadan kaldırılmaya çalışıldı (Batuman, 2013). 2000'li yıllardan itibaren Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) iktidarıyla soylulaştırma hamleleri bir devlet kurumu olan TOKİ ve diğer özel müteahhitlik firmalarıyla hız kazandı. Mutlu, gecekondu mahallesi olmasına rağmen diğer gecekondu mahalleleri gibi soylulaştırma hamlelerinden çok az etkilendi. Bunun bir sebebi imar izinlerinin parsel olarak daha küçük birimler şeklinde belirlenmesiydi. Böyle olunca da imar düzenlemelerinde apartmanların kat sayısı 6 kat olarak sınırlandı. Bu durumda dört tane küçük gecekondu sahibi parsel bazında

birleşerek arazilerini küçük müteahhitlere devretti ve dönüşümü başlattı. Her bir gecekondu sahibine bir veya iki daire düşecek şekilde dönüşüm tamamlandı. Bu durum gecekondu öncesi ve sonrası mahalle sakinlerinin çok fazla değişmeden aynı kalmasına neden oldu. Mutlu Mahallesi gecekondu sürecinde büyük ölçüde Ankara'nın doğusundan aldığı göçlerle şekillenmişti. Buna ek olarak 1976 Van Çaldıran depremi sonrası ve 1996 Hakkâri Ördekli köyünden zorla yerinden edilen Kürtler de akraba ve hemşehrilik ağlarıyla Mutlu Mahallesine göç etmişti. Mahalle, ayrıca Sivas ve Çorum illerinden de önemli miktarda göç almıştı. Bu farklı kaynak sahalara dayanan göç örüntüleri mahallede Kürtlerin, Türklerin, Alevilerin, Sünnilerin ve Şafilerin bir arada yaşaması sonucunu doğurdu. Mutlu Mahallesi zamanla başka kent bölgelerindeki gecekondu stokunun dolmasıyla birlikte yeni yerler arayanların da varış noktası oldu. Ayrıca bugün mülteciler açısından özellikle yoksulluk ortaklığıyla Türmen, Iraklı ve Suriyeli mülteciler aşağıdaki haritada yer alan sosyal konut alanlarında yoğunluklu olarak yaşamaktadır. Genel olarak da geri dönüşüm işçiliği ve siteler sanayi bölgesinde çalışmaktadırlar.



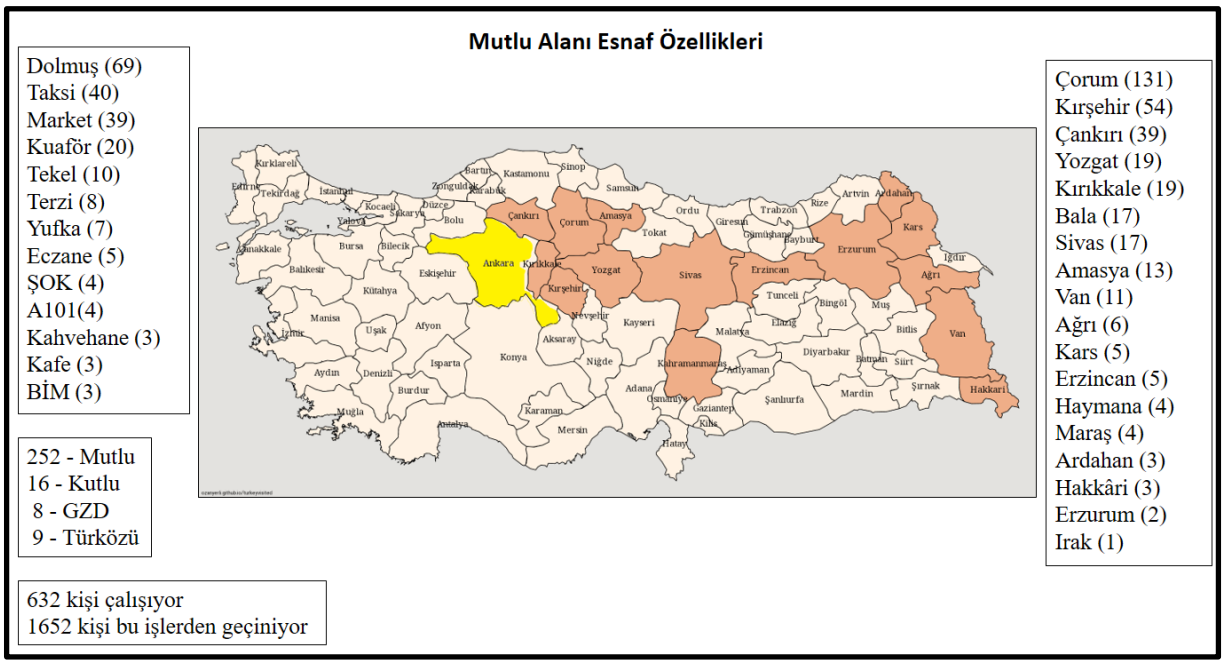
Şekil 2. Mutlu alanının mekânsal organizasyonu

Bugün gelinen noktada birçok sosyo-ekonomik gösterge mahallenin durumunu ortaya koymaktadır. TÜİK'e (2024) göre Mutlu alanında 27.398 kişi yaşamaktadır. TÜİK'in farklı

istatistik verilerini kullanarak mahalle bazlı veriler üreten Endeksa'ya göre (2024a) mahallede 27.220 kişi yaşamaktadır. Bu kişilerin %88'i genç ve orta yaş kategorisine dahildir. Eğitim seviyesi bakımından üçte ikisi lise ve daha düşük okullardan mezun olmuştur. Sakinler gelir bakımından % 73'ü orta alt ve alt gelir grubuna dahildir. Hane başına ortalama çocuk sayısı 3,16 iken kişi başı gelir oldukça düşüktür. Bu gün mahallede yaşayanların köken bölgeleri dağılımı farklı illeri işaret etse de alan, benzer profildeki nüfus gruplarını içermektedir. Mahalle sakinlerinin coğrafi kökenleri sırasıyla Çorum (6129 kişi), Ankara (3343), Kırıkkale (1995), Yozgat (1507), Kırşehir (1199), Çankırı (1051), Van (969), Ağrı (599) ve Ardahan (525)'dır. Bu farklı köken bölge dağılımları mahallede çok sayıda hemşehri yardımlaşma ve dayanışma derneğinin kurulmasına neden olmuştur. Mahallede bu tarz toplamda 29 dernek bulunmaktadır. Bu dernekler, başlangıçta bir tampon mekânizma olarak kente adapte olmak için kurulsa da sosyal ve kültürel sermayelerin hemşehri ekseninde kalmasına sebep olduğu için kentlileşme konusunda engel teşkil etmektedir. Dernekler ayrıca hemşehrilik sosyal sermayesiyle belli mesleklerde, kurumlarda ve siyaset alanda yurttaşlık değil, hemşehrilik ilişkilerinin öncelenmesine neden olmaktadır. Mahallede birçok kamusal hizmet sunumu, oldukça düşük düzeydedir. Mahallede banka yoktur, bankamatik sayısı üçtür. Mahallede bir ilkokul ve ortaokul bulunmaktadır. Bir aile sağlığı merkezi vardır ve bununla bağlantılı olarak eczane sayısı dörttür. Polis Merkezi, belediye sosyal tesisi ve mahalle muhtarlığı dışında kamu binası yoktur. Fakat mahallede 7'si cami derneğine sahip 9 cami mevcuttur. 2023 Genel Seçim Sonuçlarına göre mahallede %60 oranında milliyetçi muhafazakâr partilere, %38 oranında demokrat partilere oy verildiği anlaşılmaktadır.

Emlak piyasalarında mahallenin yerini ifade etmek de ekonomik göstergeler açısından anlamlı olacaktır. Eylül 2024 tarihiyle mahallede konutların ortalama metrekare fiyatı 17.000 TL'dir (469 dolar). Bu durumda ortalama bir konutun satış bedeli 2 milyon TL (59 bin dolar-22.10.2024) civarındadır. Mahalle sakinleri uzun yolculuklarla gidilen düşük profilli işlerde,

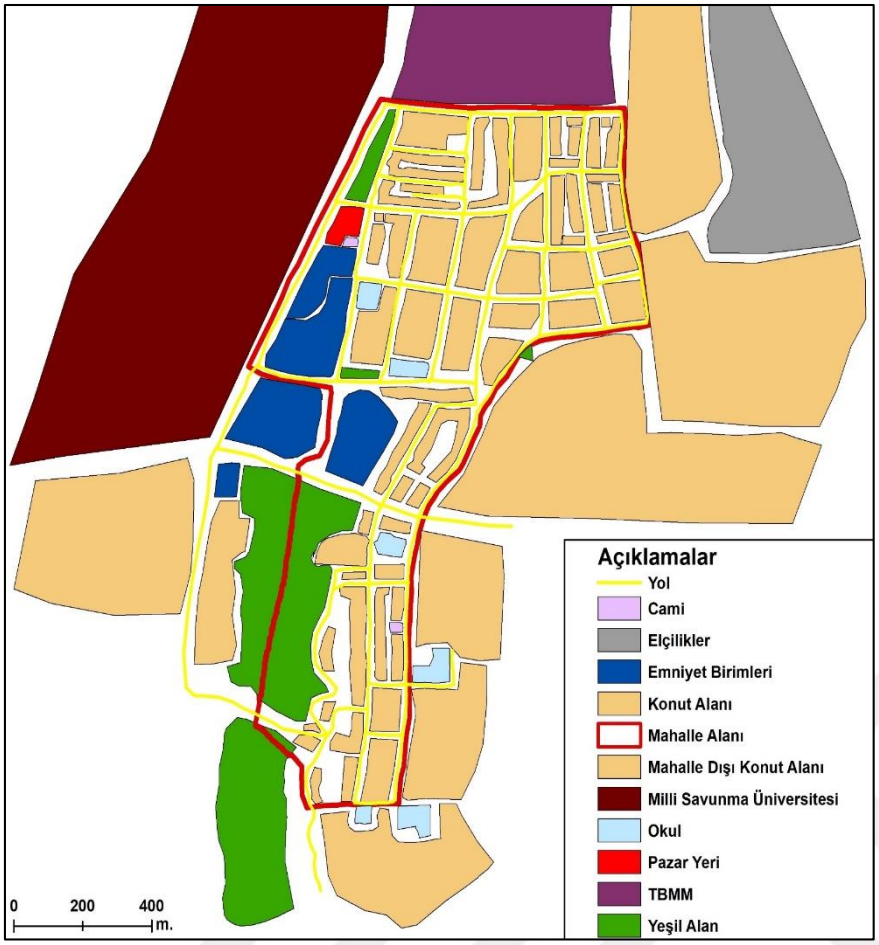
ağır koşullarda ve mahallenin çok uzağında vardiyalı çalışsalar da mahallenin içinde tüketime yönelik bir ekonomi oluşturmuştur. Mahallede toplamda 201 iş yeri bulunmaktadır (Şekil 3). Bu iş yerlerinde 632 kişi çalışmakta ve 1652 kişi geçimini sağlamaktadır. Bu iş yerlerinde çalışanların çoğunluğu mahallede ikamet etmektedir. Bu işyerlerinin sahipliği sakinlerinin köken bölge dağılımıyla uyumludur.



Şekil 3. Mutlu alanının esnaf özellikleri

Ayrancı mahallesinin tarihi, Mutlu'ya göre daha eskiye dayanmaktadır. Ayrancı'nın geçmişi Cumhuriyet döneminin kentleşme hamleleriyle yakından ilgilidir. Ankara'nın 1923'te başkent ilan edilmesinden sonra Türkiye'nin modernleşme ve kentleşme süreçlerine Ayrancı'nın bulunduğu alan da dahil edilmiştir. Özellikle 1920'lerde başlayan şehir planlaması çalışmaları Ankara'nın eski mahallelerini yeni yerleşim birimlerine dönüştürmüştür. Cumhuriyetin ilk yıllarında Ayrancı, çok fazla yerleşimin olmadığı, sadece birkaç bağ evinin yer aldığı kırsal bir alana karşılık geliyordu. Ankara'yı planlaması için getirilen Alman Mimar Hermann Jansen, Ankara'nın gelişim aksını doğu-batı ekseninde yapmıştır. Bu eksen boyunca büyüyen Ankara'nın yeni yerleşim alanlarından biri de Ayrancı olmuştur (Şenyapılı, 2004). Yani Ayrancı Mahallesi, Cumhuriyet modernleşmesinin bir parçası olarak şekillenmiştir.

Çankaya Köşkü'nün (1932) Ayrancı ekseninde yer alması, yabancı elçiliklerinin de bu bölgede toplanmasına neden olmuştur (Kezer, 2012). Buna bağlı olarak birçok STK, bakanlıklar, özel şirketler ve devletin çeşitli kurumları bu hat boyunca yoğunlaşmıştır. 1950'li yıllara gelindiğinde hızla büyüyen devlet kurumlarının kent merkezinde yoğunlaşması, Ayrancı alanını de etkilemiştir. Özellikle 1960'da inşa edilen üçüncü meclis binası yani bugün halen kullanılan Türkiye Büyük Millet Meclis (parlamento) binasının hemen Ayrancı (Şekil 4) ile komşu olması, mahalle üzerinde ciddi demografik ve sosyal etkileri olmuştur. Mahalle, kentin gelişim sürecinde modern konutlarla hızla apartmanlaşmaya ve girerek bakanlara, milletvekillerine, yüksek bürokratlara ve akademisyenlere ev sahipliği yapmaya başlamıştır. Nitekim 1936 yılında Ankara'ya taşınan Kara Harp Okulu'nun hemen Ayrancı mahallesine bitişik olması da bu süreçleri desteklemiştir. 1980'lere gelindiğinde Ankara Mutlu Mahallesi kısmında ifade edildiği gibi hızlı bir göç almıştır. Bu göçün Ayrancı'ya etkisi, müstakil evlerin ortadan kaldırılıp tamamının apartmanlara dönüştürülmesi olmuştur (Tekeli, 1998). Çünkü iç göç bir yandan kırdan kente göç ile gecekondu alanlarını beslerken öte yandan kentten kente yüksek niteliklilerin göçünü de beraberinde getirmişti. Bu demografik ve mekânsal olaylar, mahallenin orta üst ve üst sınıf bir karakter kazanmasına neden olmuştur. 2000'li yıllardan itibaren neoliberal politikalar ve İslamcı sermayenin artmasıyla birlikte Ankara'nın kent merkezi giderek daha fazla parçalandı ve kent çok merkezli bir yapı sergilemeye başladı. Yeni yöre kentler ve lüks korunaklı adacıklar(zengin gettoları) oluştu. Ayrancı Mahallesi de bu gelişmelerden nasibini aldı. Genç nüfus, hem Ayrancı'da binaların eski olması hem de yüksek nitelikli(gelirli) işlerde çalıştıkları için Ankara'nın özellikle güney ve güneybatısındaki yeni yörekentlerde yaşamayı tercih etmeye başladı. Bu tercih, demografik olarak Ayrancı Mahallesinin giderek yaşlanmasına neden oldu.

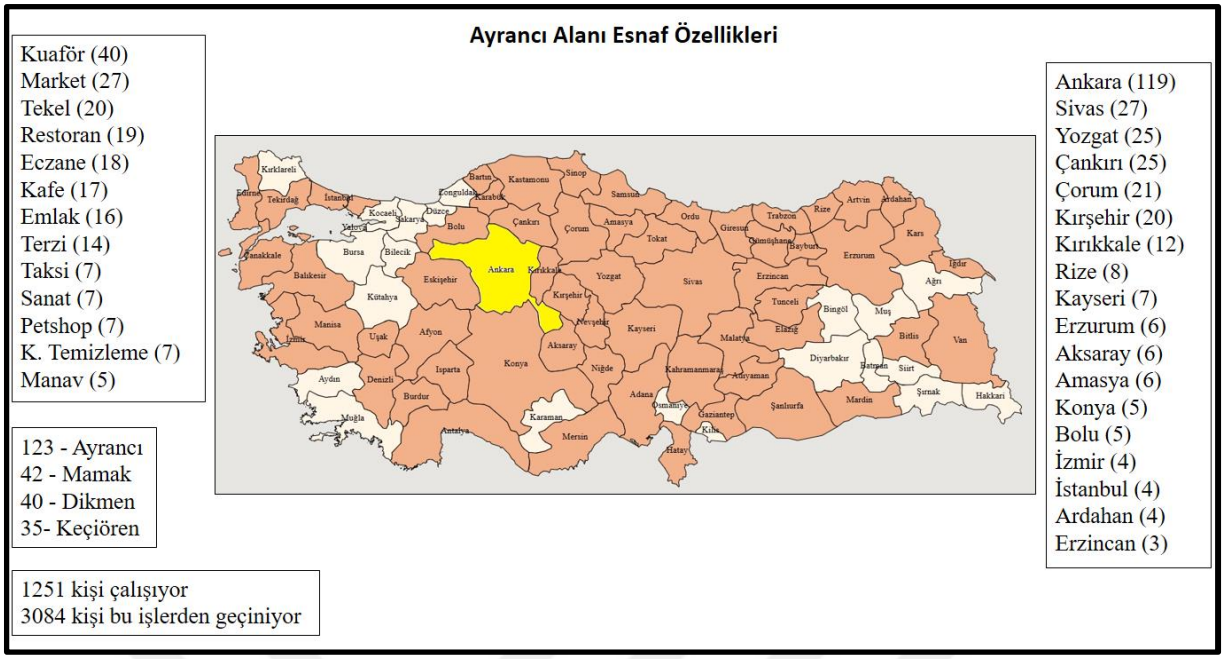


Şekil 4. Ayrancı alanının mekânsal organizasyonu

Bu gün gelinen noktada birçok sosyo-ekonomik gösterge mahallenin karakterini ortaya koymaktadır. TÜİK'e (2024) göre Ayrancı alanında 15. 863 kişi yaşamaktadır. Endeksa'ya (2024b) göre bu nüfusun % 73'ü orta yaşlı ve yaşlı kategorisindedir. Eğitim bakımından % 57'si üniversite ve daha üst dereceden bir kurumdan mezundur. Gelir bakımından % 75'i orta ve üst gelir kategorisinde yer almaktadır. Hane başına ortalama çocuk sayısı 2,21 ve kişi başına gelir Mutlu Mahallesinin üç katıdır. Mahallede yaşayanların köken illeri sırasıyla Ankara (2864), Sivas (573), Çorum (468), İstanbul (455), Yozgat (374), Konya (350), Kayseri (343), Trabzon (288), Samsun (263) dur. Ayrancı Mahallesi, Mutlu Mahallesinde olduğu gibi hemşehri sosyal sermayesini kurumsal düzeyde kullanmadığı için hemşehri dernekleri kurulmuş değildir. Fakat çok sayıda kültür-sanat, kadın ve LGBTİQ+ aktivizm derneklerine, semt gazetesine, parti ofislerine ev sahipliği yapmaktadır. Mahalledeki banka ATM sayısı 20,

banka şubesi sayısı dörttür. Burada dört aile sağlığı merkezi, üç veteriner kliniği ve 18 eczane bulunmaktadır. Ek olarak mahallede, 12 farklı alanda kamusal hizmet veren kurum da faaliyet göstermektedir. Üç spor merkezi ve birçok yoga salonu bulunmaktadır. Toplamda 7 camiye ev sahipliği yapmaktadır. Mahallede altı okul öncesi eğitim kurumu, birer tane ilkokul, ortaokul ve lise bulunmaktadır. 2023 genel seçim sonuçlarına göre mahallenin %70'i demokrat partilere, %10'u milliyetçi muhafazakâr partilere oy vermiştir. Alanın bu özellikleri Rusya, Ukrayna ve Suriye'den gelen mültecilerin yüksek ekonomik ve kültürel sermayeye sahip olanların varış noktalarından biri olmasına sebep olmuştur.

Emlak piyasaları bakımından ortalama bir konutun metrekare değeri 31.000 TL'dir (905 ABD doları-22.10.2024). Bu durumda ortalama bir konutun fiyatı 4 milyon TL (117 bin ABD dolar-22.10.2024) civarındadır. Mahallede yer alan 366 işyerinde toplamda 1251 kişi çalışmakta ve 3084 kişi geçimini sağlamaktadır (Şekil 5). Burada yer alan işyerlerinin çoğunluğu, mahalle dışında ikamet edenler tarafından işletilmektedir. Mutlu Mahallesinde hizmet alanlar ile hizmet verenler aynı alanda ikamet ederken, Ayrancı Mahallesinde hizmet verenler mahallede oturmamaktadır. Ayrıca Ayrancı'daki işletme sahiplerinin çoğu, milliyetçi-muhafazakâr bir geçmişe sahiptir ve Mamak'ta, Keçiören'de ve hatta Mutlu Mahallesinde ikamet etmektedir. Her iki mahallenin sıraladığımız özelliklerinden anlaşıldığı üzere bu alanlar, farklı sermayelerin ve habitusların bir araya gelip belli eksende toplandıkları yerlerdir.



Şekil 5. Ayrancı alanının esnaf özellikleri

Yukarıdaki mahalle farklılıkları akademik çalışmaların içeriğine de yansımıştır. Genelde Çankaya, özelde Ayrancı üzerine yapılan çalışmalar; orta sınıf, tüketim, gündelik hayat vb. konularına odaklanırken Mamak üzerine yapılan çalışmaların kentsel dönüşüme ve kâğıt toplayıcılarına yoğunlaşmış olması da anlatmaya çalıştığımız sosyo-mekânsal bağlamı desteklemektedir. Çankaya'da ikamet edenler uzun süre benzer mekânı deneyimlediklerinin ortaya çıkması (Hatiboğlu-Kısat ve Odabaş, 2020: 29), kent içi ikamet hareketliliğinin düşük olduğunu göstermektedir. Bu yerleşiklik ve tarihsel olanla sıklıkla kurulan bağ, buranın sakinleri arasında kentli olma bilincini de şekillendirmiştir. Çankayalılar bu açıdan kentli olmayı çağdaş, özgür yaşam biçiminin sürdürülmesi olarak tanımlamaktadır. Oturdukları mahalle tercihlerinde sakinlerin de modern olması bu bakımdan belirleyicidir. Öyle ki kimi zaman kentli olmanın göçer olmamak, yerleşik olmak şeklinde tanımlanması (Hatiboğlu-Kısat ve Odabaş, 2020: 30), esasen köklü olmaya, oralı olmaya, kültürü üretebilmeye işaret etmesi bakımından hemşehri ağlarına dayanan, gecekonduda yaşayan, bir bakıma köksüz olan ile arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Çankayalılar bu bakımdan zarar görme korkusuyla kendilerine benzemeyenlerle karşılaşma alanlarından uzak durmaktadır. Burada söz konusu güven olduğu halde; bekçi, polis ve emniyetle ilgili görevlileri mahallelerde hayatları kontrol

eden ve hayat tarzlarına müdahale eden kişiler olarak algılanmaktadır (Hatiboğlu-Kısat ve Odabaş, 2020: 38-40). Özgen ve Sarı'nın (2021) kültür merkezleri üzerinden Çankaya ve Yenimahalle karşılaştırmasını yaptıkları çalışmada, buradaki bağlamı destekleyen sonuçlara ulaşmıştır. Çankaya ve Yenimahalle kültür merkezlerinde sanatsal ve sosyo-kültürel etkinlikler düzenlenirken Altındağ ve Etimesgut'ta eğitim ve istihdama yönelik etkinliklere yer verilmektedir. Bu farklı kültür merkezleri sadece arz ve talebin bir sonucu değil, aynı zamanda oralardaki ilçe belediyelerinin siyasi temsilinin üretim kanalıdır. Siyasal ideolojiler, kamusal alana yönelik faaliyetlerinde ideolojilerini pratik etmektedir (Özgen ve Sarı, 2021: 151-152). Yaşam tarzı ve güven arayışı bakışı belli kimliklerin özgürlük alanına dönüşebilmektedir. LGBTİ+'lar açısından Türkiye gibi ülkelerde bu bağlamlar oldukça önemli olduğu için mekânsal olarak belirleyicilikleri vardır. Çünkü bu kimliğe sahip bireylerin Mamak'ın bir mahallesinde yaşamaları zor olabilir.

Mamak-Mutlu üzerine yapılan çalışmaların kentsel dönüşüm üzerine olduğunu yukarıda vurgulamıştım. 1964 yılında Ankara kentinin konutlarının yaklaşık %65'inin gecekondudan ibaret olması, bunların kentsel alanda eşit bir dağılım gösterdiği anlamına gelmemektedir. Gecekondu yoğunluğu bakımından Altındağ ve Mamak bölgeleri ön plana çıkmaktadır. Bu sebeple de buralarda kentsel yenileme ve dönüşüm projeleri sıklıkla gündeme gelmiştir. Mamak'ın Akdere Semtinde yapılan çalışma bu konuda aydınlatıcıdır. Akdere esasen Kutlu, Mutlu, General Zeki Doğan, Kazım Orbay, Peyami Safa ve Türközü mahallelerini de kapsayan bir mahalleydi. Mamak 1983 yılında Çankaya'dan ayrılarak ilçe olmasıyla bu mahalleler de Akdere'den ayrılarak ayrı ayrı mahallelere dönüştürülmüştür.

Akdere, Çankaya ile Mamak arasında kalan bir konuma sahiptir (Arık, 2019: 289-290). Mutlu mahallesinin de içinde bulunduğu bu semtin yamaçlarından Çankaya seyredilir, ihtişam ve lüksün göstergesi olan gökdelenlere bakılır, Atakule uzaklardan seyredilir ve kentin ışıkları Mutlu'nun ışıklarını uzaktan da olsa bastırır. Bu mahallede çoğunlukla iç göçe katılan

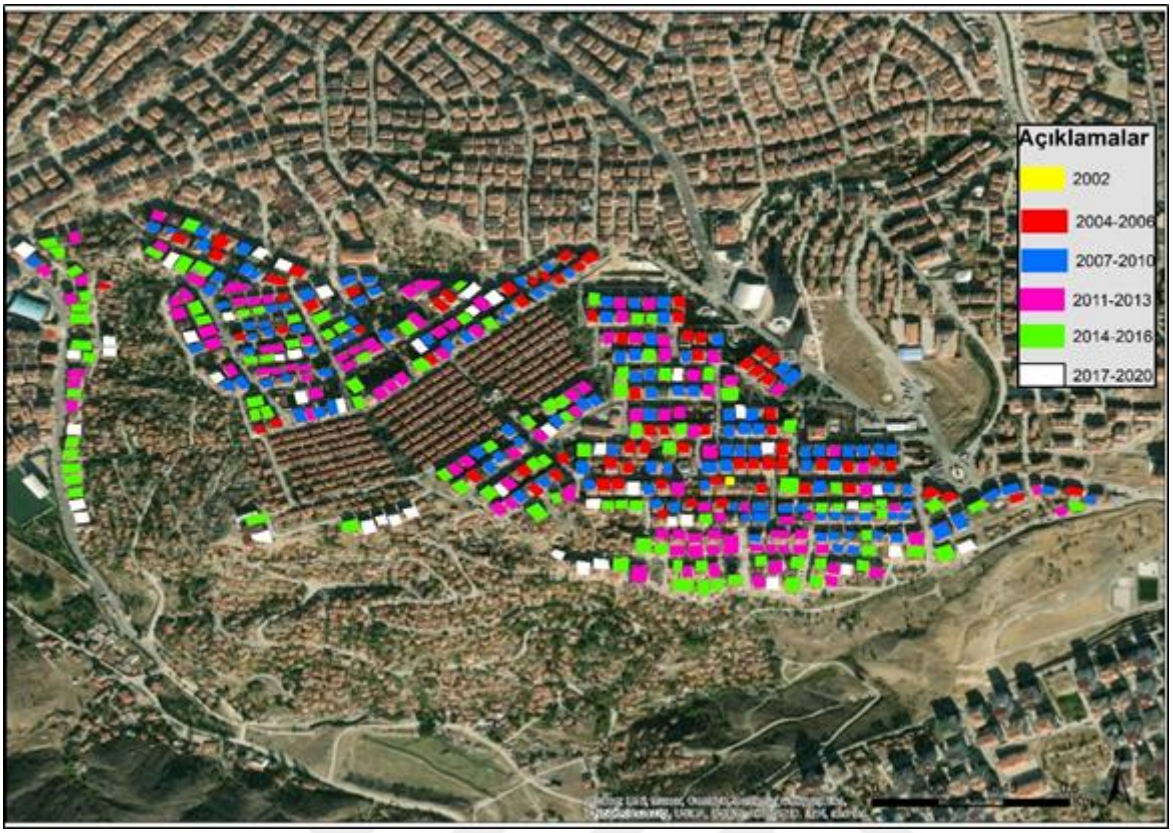
Çorumlular, Kızılcahamamlılar, Kırşehirliler, Yozgatlılar, Tokatlılar ve Sivaslılar toplanmıştır. Bunun yanında örneğin 1996 yılında köylerinden zorla yerinden edilmiş Hakkâri Ördekli Köyü sakinleri de Akdere'ye yerleşmiştir ve bu köy kökenli yaklaşık bin kişi kentsel atık toplama işiyle geçinmektedir (Bilir, 2015: 15). Göçler, 1950 ve sonrasında hız kazanmış kente çalışma umuduyla gelenler barınmak için gecekondularını inşa etmiştir. 1990'lı yıllarla birlikte özellikle bireysel çabalar ve küçük ölçekli müteahhitler ile anlaşarak mahalle, apartmanlaşma sürecine girmiştir.

İlk kuşak gecekondu sakinlerinin doğum yerleri köyler iken sonraki kuşaklar kentte doğmuştur (Arık, 2019: 289-290). Göçün kendisi de başlangıçta seçicidir; çünkü her bir kişi ya da hane halkı aynı sosyo ekonomik koşullara sahip değildir. Bu durumda toprak sahipliğinin az olduğu, hane halkı gelirinin düşük olduğu gibi sebepler göçe katılan kişileri belirleyebilmektedir. Bu göç sebeplerine ek olarak bu kişileri Akdere Semtine yönlendiren motivasyon çoğunlukla tanıdık ağlarıdır. 1960 öncesi gelenleri daha çok Ulus, Saman Pazarı, Kale ve Altındağ çevresinde gecekondu kurmaktaydı. Daha sonra gelenler, akraba/tanıdık ağ bağlantıları ile hem gecekondu için daha uygun olması hem de daha önceki bölgelerin denetim altına alınmaya çalışılması sebebiyle yeni yerleri keşfettiler. Çünkü eski bölgeye yeni gecekondu eklenememesi, yeni gelenleri kiracı konumuna sürüklemekteydi. Bunun önüne geçmek için onlar da kendi evinin sahibi olabileceği yeni alanlara yönelmek zorunda kaldılar.

Birkaç on kişi Akdere semtine geldikten sonra, tanıdık ve akrabalarına gecekonduda kiracı olacağına Akdere'ye gelerek kiradan kurtulmaları tavsiyesini vermiştir (Arık, 2019: 294-295). Gecekondu mahallelerinde özellikle ilk kuşak arasında akrabalık ve hemşehrilik ilişkisi de olduğundan sıkı bir komşuluk bağı bulunmaktaydı. Bu onların sosyal sermayesine işaret etse de köken bölgelerinden getirdikleri kültürel ve ekonomik sermaye oldukça yetersiz olduğu için kentsel alanlarda marjinalleştiler. Sosyal sermaye ağları güçlü olsa da bu ağ kendi grubu içinde

yatay olarak gerçekleştiğinde kimi zaman olumsuz olabilir. Çünkü işsizlik sosyal sermayesi bireylere aktarılabileceği gibi katı sosyal sermaye bir başka kişiyi/grubu dışlayabilir.

Yine de gecekondu mahallesi için bu tür sosyal sermayenin sürdürülebilmesi müthiş bir dayanışma ortamı yaratmıştır. Gecekonduların fiziksel yapıları da komşuluk yapmaya ve dayanışmaya oldukça müsaitti. Çünkü giriş ile yol birleşiktir, bu açıdan çat kapı uğramaya uygundu. Aynı zamanda özel ile kamusal alanın sınırı, bu yapı sebebiyle muğlaktı. Gecekondu alanlarının bahçesinin olması ekonomik olarak hayvan beslemek ve bazı tarımsal ürünleri yetiştirmeye imkân verdiğinden aile bütçesine kadın emeği yoluyla katkı sağlıyordu. Komşudan, evde olmadığı durumlarda, bir bardak yağ, iki patates, bir soğan ödünç almayı da mümkün kılan bir ortam vardı. İkinci kuşakta bu bağlar giderek zayıfladı; çünkü onlar kentte daha fazla açıldıkları gibi kimileri de ekonomik ve kültürel sermayelerini artırdı. 1990 sonrası gecekonduların apartmanlaşması, bu ilişkileri giderek zayıflattı. Kimisi yeni evlerini satarak başka alanlara göç etti, kimileri ise eski komşuları arasına giren "yabancılara" takıldı. Başka alanlara yer değiştirenler daha önce bulundukları sosyo-kültürel mahalleden daha üst düzey bir mahalleye doğru taşındı. Mahallede birkaç gecekondu sahibinin birleşerek inşa ettikleri apartmanlarda eski ilişkiler kesintisiz devam etti (Şekil 6) Ayrıca sonraki kuşaklar var olan bu sosyal sermaye ilişkilerini dernekler yoluyla kurumsallaştırabildi. Bu durum aynı zamanda genç kuşakların kentsel alanda daha aktif ilişkiler geliştirdiklerinin de bir göstergesiydi (Yalçınkaya Gülle, 2014: 112). Gecekondudan apartmana geçiş yapan hane halkları, kent içi ikametgâh hareketliliğine daha fazla katılmaya başladı.



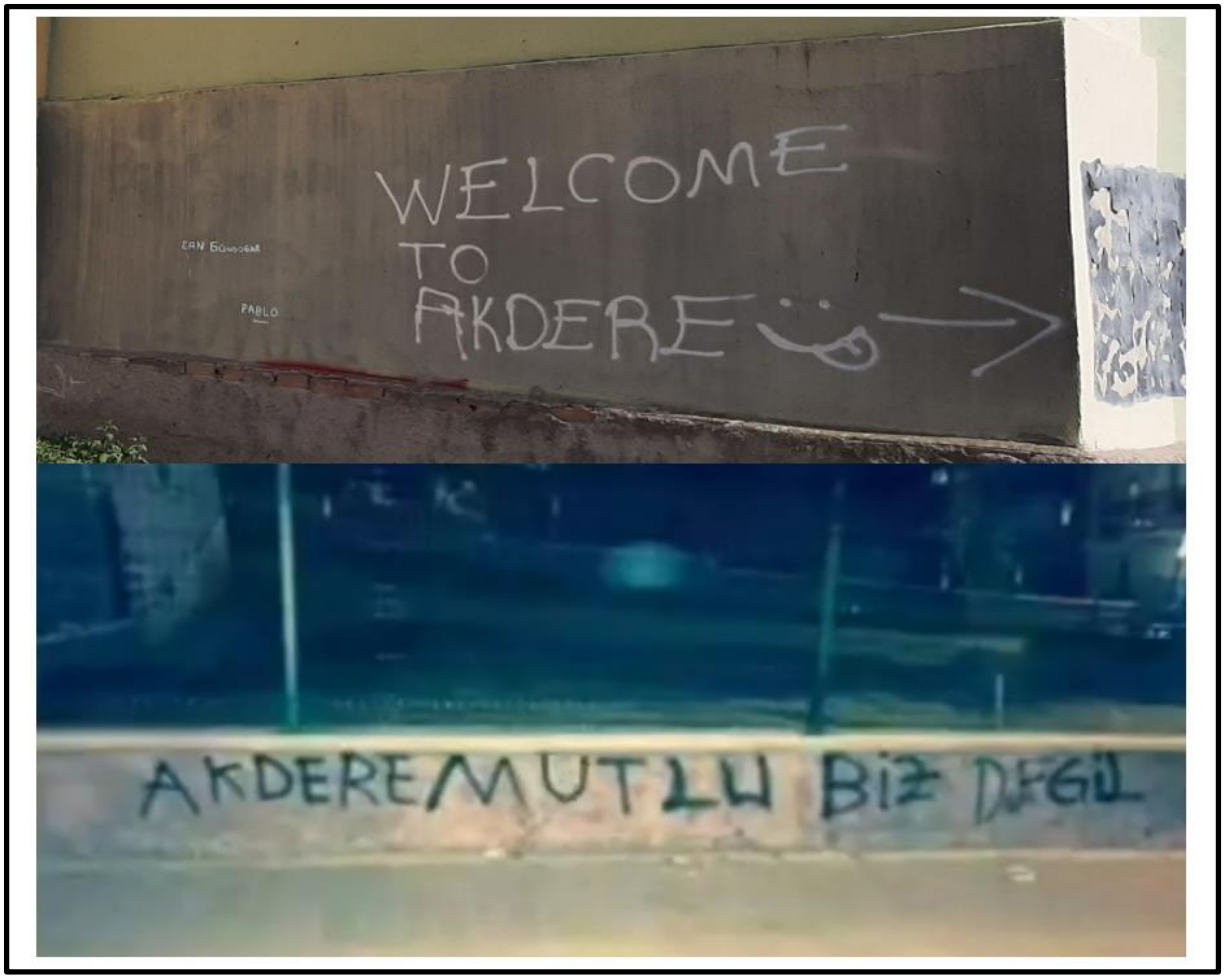
Şekil 6. Mutlu alanının zamansal gecekondu dönüşümü

Birçoğu enformel sektörde, gündelik işlerde çalışan Akdere semti sakinleri apartmanlaşma sonrası ekonomik durumlarını iyileştirerek içinde yer aldıkları enformel sektörü aşmaya çalışmıştır. Enformel sektörde faaliyet gösterenlerin %12'si pazarcı, %11 işportacı, %8'i hamal, %7'si kapıcılardan oluşmaktaydı (Sezal, 1992: 78). Çoğunluk ise küçük esnaf ve seyyar satıcılık ile uğraşıyordu (Kongar, 1986: 190). Bu gün ise durum oldukça değişmiştir. İncelediğim alanın toplumsal, ekonomik ve çevresel koşulların göz ardı edilerek fiziksel yapıya odaklanan, sosyal sürdürebilirliği sağlamayan kentsel dönüşüm projelerinin (Korkmaz vd., 2019: 56-57) olmaması, sosyal ilişkilerini kentsel dönüşümdeki gibi bir hızda kaybetmesini engellemiştir. Sakinlerinin mahallede enformel-formel olarak söz hakkı olmasına rağmen onlar özelde Mamak ilçesinde, genelde ise Ankara kentinde kentsel yaşamdan büyük ölçüde dışlanmıştır (Ekici, 2004: 125). Özellikle orta ve üst sınıfın yaşadığı mahallelerin Mamak ve onun mahallelerine bakışı olumsuzdur. Bu olumsuzluk, destekledikleri siyasi partilerle ilişkili olduğu gibi buradakilerin kültürel, ekonomik sermayelerden yoksunluğu ve kentli olarak

görülmeme ile de ilişkilidir. Bu yüzden farklı mekânsal birimler birbiriyle sosyal açıdan temas etmemekte ve giderek aralarındaki sosyal mesafe artmaktadır. Kent planlaması da buna hizmet etmektedir; çünkü Ankara'nın sosyo-mekânsal donatıları, farklı köken coğrafyalarına sahip insanlara hizmet veren lokasyonlardan yoksundur: Kentin kuzeyi ve güneyi, sosyal yaşam olarak birbirinden son derece ayrıdır (Ekici, 2004: 126-128). Bu ayrım ve yarattığı gerilim, ortak bir kent kültürünün oluşup gelişmesini engellemektedir. Kent üzerinde ortak bir uzlaşmaya varılamadığında ve toplumsal sözleşme geliştirilemediğinde, mahalleler belirgin sınırlarla şekillenir ve keskin ayrımlar ortaya çıkar. Bu durum, toplumsal gerilimlerin oluşmasını ve bu gerilimlerin sürdürülmesine sebep olur.

V: BÖLÜM

5 Mutlu Mahallesinin Ruhu: Alanının Doxasının Yarattığı Biz ve Onlar



Mutlu alanının doxasını incelemek alan içi ilişkileri, komşuluk bağları, gözetim, sosyal kontrol, bilgi akışı, aidiyet ve uyum beklentilerini anlamamıza yardımcı olur. Böylece alanın kültürünün ve normlarının neye sebep olabileceğini açığa çıkarılabilir. Doxa ayrıca kadınların ve erkeklerin bedensel hexisini[2] belirleyebileceği gibi kişilerin giyim tarzını da denetleyebilir. Mutlu alanının genel büyük ideolojileri örneğin milliyetçilik ve muhafazakârlık, doxa yoluyla

[2] Bedensel hexis, bireyin toplumsal konumuna uygun bir biçimde belli bir şekilde durmasını, konuşmasını ve davranmasını sağlayan toplumun görünmez kurallarının bedenle ifade edilmiş halidir (Bourdieu, 1990). Bu bağlamda toplumsal bedenin politik anatomisidir, bedene kazınmış iktidardır (Wacquant, 2006). Burada kişinin habitusu beden yoluyla somutlaşır, davranışlar sadece kişinin bireysel alışkanlıkları veya tercihleriyle değil, ait olunan sınıf ve kültürel konumuyla şekillenir (Grenfell, 2014).

kendini dayatır. Doxa kavramının altında yer alan koruma, takip etme ve alt üst etme stratejileri de alanda çekişmelere sebep olarak alanı yeniden üretir. Bu süreçte yeni gelenler uyumsuz, ahlaksız veya uygunsuz olarak görülebilir. Yeni gelme hali sadece bugün taşınan biri için geçerli değildir, hâkim doxaya uymayan farklı dini ve etnik kimlikler de uyumsuz ve öteki olarak kodlanabilir. Doxa yoluyla kişiler kategorik ayrımlar yaparlar, kişisel repertuarlarını şekillendirirler ve ötekiyi tanımlayarak grup inançlarını pekiştirebilirler.

Alana girmek, hâkim doxaya sahip olmak anlamına gelebilir. Bu sebeple alana girenler alanın kurallarına göre oyun oynayarak alanın dayattıklarını takip eder. Takipçiler eski olana eklendiği için alanda “biz" ifadesi üretilir. Alanda oluşan güçlü “biz duygusu” mekânsal ayrışma yoluyla ötekileri üretir. Ötekinin mekânı ile bizin mekânı arasında bazı giyim, dil ve davranış farklılıkları ortaya çıkar. Belirli etnik, dini kimlikler alan içinde farklı yerlerde konumlandığında; kendine özgü dayanışma ve ekonomik ilişkilerin gelişmesine sebep olur. Bu alan içindeki mücadeleler mahalleyi belli yönlere doğru çekmeye çalışır. Bunu da alt üst etme stratejileri yoluyla gerçekleştirirler. Bu mücadeleler, alanı ortadan kaldırma mücadeleleri değildir, aksine alanın varlığını meşrulaştıran mücadelelerdir. Alanın hâkim doxası belli politik olaylar ve aktörler tarafından sorgulanabilir. Var olan normlara, sınırlara veya hiyerarşilere meydan okunabilir. Alana nispeten yeni gelen Kürtler ve Aleviler, bu alt üst etme stratejisinin parçası olurlar. Bu bazen bir transın alana taşınması ya da mültecilerin varlık göstermesi şeklinde de olabilir. Mutlu alanında Iraklı ve Suriyeli mültecilerin varlığı, alandaki mücadeleye başka grupların da katılmasına neden olmuştur. Gecekonduların yaygın olduğu dönemlerde toplumsal dayanışma pratiklerinden ortaya çıkan sol fikirlerin hakimiyeti Milli Görüş ofisini açtırmazken açılır hale gelmesi, kentsel ve neoliberal dönüşümle birlikte Halkevleri ofisinin kapatılması alandaki mücadelenin hangi yönde daha güçlü olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu bazen Alevilerin yoğun yaşadığı bir yerde Çorumlu bir eczacının Sünni olmasına rağmen Alevi olduğunu söylemesiyle sonuçlanabilir. Kimi zaman da alandaki kentsel

dönüşümler, nüfusun yer değiştirmesi, soylulaştırma pratikleri gibi alan dışı müdahaleler yoluyla da alanda hangi doxanın hâkim olacağı konusunda belirleyici olabilir.

Alandaki iç ve dış çekişmeler, oradakilerin koruma stratejisi geliştirmesine neden olur. Bu durumda değişime karşı mevcut normlar ve sınırlar savunulmaya çalışılır. Bunun için alanda var olan de dış kısımlarla bağlantılı din, siyaset vb. diğer alanların araçları işe koşulur. Biz ve onlar ayrım ve kategorileri yeniden üretilir. *"Burası Mutlu Mahallesi*" diye sesli yapılan çağrılarda aslında yapılan budur. Başka bölümlerde ifade edilen yüksek sesli müzik, duvar yazıları, düğünler, şenlikler vb. gösteriler yapılırken de alandaki doxa için mücadele edilir. Mutlu alanında Ramazan iftar programı için yeterli gelmeyen tabak ve çatal için Kürt komşumun kapısını çalmak yerine kendilerinin daha uzak olan evlerinden bu desteği sağlamak isterken de yapmak istedikleri budur. Benzer din alanının içinde olunsa da farklı etnik grupların dayanışmasına da müdahalede bulunulmaktadır. Bu açıdan alandaki doxa mücadelesi belli sosyal ağların nasıl gelişeceğine de müdahalede bulunur.

Mutlu alanında oturmasına rağmen alan için mücadele etmeyen fakat doxaya maruz kalan üniversite öğrencisi bir kadın "mahalleden çıkarken daha kapalı giyiniyorum, otobüse binip biraz uzaklaşıp Tunalı'ya yaklaştığımda üzerimdekileri çıkarıyorum" diyerek doxanın işlevini açıklamıştır. Doxa burada sadece muhafazakârlığın baskı aracına dönüşmesi ile ilgili değil, aynı zamanda erkekliğin ve onun bakışının kamusal alana olan baskınlığı ile de ilgilidir. Çünkü aynı katılımcı konuşmanın devamında "erkeklerin bakışından" rahatsız oluyorum demiştir. Bu kişi daha önce Esat'ta yaşadığı için alanın doxasını önceki mahallesiyle karşılaştırma imkanı elde etmiştir. Önceki mahallesinde sokakta kadın ve erkek birlikte bir dondurmacıdan dondurma alarak yolda neşeli bir şekilde dolaşırlarken Mutlu alanında "bir arabaya doluşmuş erkekler tekelde bira sırası bekleyip İmrahor'a gidiyorlar." Bu durum alanın kadınlar için güvensiz olmasına yol açarak bedensel hexislerini etkilemektedir. Çünkü çoğu zaman doxa sembolik

şiddet şeklinde işler; sembolik şiddete maruz kalan, maruz kaldığının farkına varmadan davranışlarını şekillendirir.

Mutlu alanında komşuluk ilişkileri birinin daha önce yaşadığı mahalleden daha iyi olsa da komşuluk geliştirmek, müdahale etmek anlamına gelebilir. Ne yendiği, kimin gidip geldiği, nasıl yaşandığı, evin iç ilişkilerinin nasıl şekillendiği meseleleri komşuya açılır. Bu etkileşim, alanın normlarının de içselleştirilmesine sebep olabilir. Bu katılımcının babası ve annesi Tunalı civarında bir güzellik merkezi işletmektedir. Mutlu alanına taşındıktan ve komşuluk ilişkileri geliştirdikten sonra daha önce çıktıkları alanın dışında bazı pratikler edinmişlerdir.

> *"Muhafazakâr komşu bir kadın bir gün kapıyı çaldı, üzerimde şort ve askılı var, kapıyı açtım. Kadın beni görünce böyle bir şaşırdı ve gözlerini büyüttü" (Alev-22-Çankırı-Türk-Seküler-Öğrenci)*

"Üzerimde şort ve askılı var, kapıyı açtım… bir şaşırdı ve gözlerini büyüttü." ifadesinde yalnızca bireysel bir karşılaşma değil aynı zamanda yerel norm sisteminin ihlal edilmesine verilen bir tepkidir. Burada katılımcının mahallenin yerleşik görgü kodlarıyla uyumsuzluğu sorunsallaştırılmaktadır. Bu sebeple kadının gözlerini büyütmesi bu sınır ihlalinin bir tespitidir. Bu tepki, sözel olmayan bir denetim mekânizmasını dışa vurur. Böylece alan bireyi izleyen, değerlendiren ve zaman zaman "düzenleyici bakışlarla" hizaya sokmaya çalışan bir düzenleme aygıtı gibi çalışır.

Komşunun şaşkınlığı sadece kişisel bir yargı değildir, komşu daha geniş bir kültürel çerçevenin taşıyıcısıdır. Mahallenin görünmeyen kuralları vardır; bu kurallar açıkça söylenmese de her beden, her kıyafet, her jest, bu kuralların karşısında ya onaylanır ya da cezalandırılır. Mahallede "makbul kadın" imgesi sessizce örülür ve bu örüntüden sapma, bir bakışla bile dışlanabilir.

"Mahalleden gördüğüm baskıyı ailemden görmüyorum. Ama annem ve babam mahalleye geldikten sonra fikirleri değişti. Babam daha kıskanç olmaya başladı, annemin giyimine karışıyor artık. Babamın çok da oruçla işi yoktu, ama buraya taşındıktan sonra oruç tutmaya başladı. Daha önce tutmamak için bahaneler üretirdi. Annem de daha fazla inşallah, maşallah, Allah korudu demeye başladı." (Alev-22-Çankırı-Türk-Seküler-Öğrenci)

Katılımcının anlattıkları, dışsal baskının hem bireyin kendisini hem de ailesini dönüştürdüğünü göstermektedir. Burada yalnızca bir çevre değişmemiştir düşünce ve pratikler de değişmiştir. Aile bireyleri, başlangıçta bu çevresel normlardan farklı bir yaşam tarzına sahipken, zamanla yeni ortamın değerlerini benimsemeye başlamıştır. Bu dönüşüm doğrudan bir baskıyla gerçekleşmemiştir süreç içerisinde sayısız tekrarlar yoluyla şahit olunan normlar yoluyla gerçekleşmiştir.

Babada ortaya çıkan kıskançlık, annenin giyimine yönelik müdahale, daha önce tutulmayan orucun tutulmaya başlanması gibi davranışsal değişiklikler, çevresel normların ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Bu değişim, ani bir kopuşla gerçekleşmemiş, daha yavaş bir şekilde adaptasyon oluyla gerçekleşmiştir. Yeni çevrenin "makbul baba", "makbul anne" kalıpları zamanla içselleştirilmiştir. Bu yeniden biçimlenme ailenin dilsel kodlarına da yansımıştır. Annenin söyleminde belirginleşen "inşallah", "maşallah", "Allah korudu" gibi ifadeler, alanın normlarına uyumun bir işaretidir. Bu ifadeler, mahalleye ait olmanın, uyum göstermenin ve kabul görmenin araçları haline gelir.

Katılımcının sözleri, dönüşümün ne kadar katmanlı ve fark edilmeden işlediğini ortaya koymaktadır. Aile, başlangıçta bu mahalleye dışsalken, zamanla o mahalleyi "içeriden" konuşmaya başlar. Mahalleye özgü değerler, alışkanlıklar ve söylemler artık dışarıdan gözlenen değil, içeriden konuşulan, hissedilen ve savunulan şeyler haline gelir. Aile bu süreçte doxanın

üreticisi haline gelmiştir. Aile artık ilgili çevrenin bir parçası haline gelmiştir, kendi onunla şekillenirken bir taraftan da süreci yeniden üretir.

Bu durum, daha önce sahip oldukları yaşam tarzı sebebiyle maruz kaldıkları doxayı aile takip ederek bu sefer benzer bir doxayı yeniden üretmelerine sebep olmuştur. Bu değişim anne ve babasında olmasına rağmen çocukta yaşanmamıştır. Çünkü çocuk alanda sadece ikamet etmektedir ve alanı mücadele etmeye değer görmemektedir. Bu sebeple ana-baba, giyim-kuşamı tamamen kapalı bir Afgan mülteci gördüğünde onu kapalılığı değil, mülteci olması üzerinden çocuk ise, "*yaşam alanına müdahale ediliyor, yok edilmeye çalışılıyorum gibi geliyor bana, üstten aşağıya kapalı peçeli kadınlar gördükçe*" şeklinde değerlendirir. İçselleştirilen doxa, algılama kategorilerini de şekillendirir.

Kurulu bir alana daha sonra gelmek ve kalabalık olmamak, kimin hangi doxaya uyacağını belirleyebilir. Bir katılımcının belirttiği gibi;

> *"Mahalleye yabancı biri girdiğinde onu bilirdik, takip ederdik. Ben eskiyim bu yeni (yeni dediği kişi Van'dan 18 yıl önce mahalleye göç etmiş). Şimdi ben mi ona uymalıyım o mu bana? Tabi ki o bana uyacak, nitekim de uydu." (Hüseyin-67-Çorum-Türk-Alevi-Emekli)*

"Ben eskiyim, bu yeni" ifadesi, mahallenin zamanla oluşan yerli-yabancı ikiliği üzerinden işlediğini gösterir. Burada "eski"lik yalnızca zamanla ilgili bir durum değil; mahallenin kültürel kodlarına sahip olma, onları belirleme ve koruma hakkını kendinde görme biçimidir. "Yeni" ise, potansiyel olarak uyumsuz, dolayısıyla gözetim altında tutulması ve dönüştürülmesi gereken öteki konumundadır. Van'dan 18 yıl önce taşınmış biri hâlâ "yeni" olarak anılıyorsa, burada zamanın değil, kültürel ve normatif uyumun asıl belirleyici olduğu anlaşılır. Mahallede yerli olmanın ölçütü, orada ne kadar uzun süredir yaşadığın değil, mahallenin yazılı olmayan kurallarına ne ölçüde tabi olduğundur.

Aynı kişi konuşmanın devamında ise mahallenin önceden çoğunlukla solcu partilere oy verdiğini, şimdi ise % 60 oranında sağa oy verdiğini vurgulayarak doxanın nasıl değiştiğine vurgu yapar. Alanın bu şekilde politik dönüşümünde başat faktör, daha önce gecekondu alanlarının sınıf dayanışması içinde "Küçük Moskova" olarak anıldığı dönemin sona ermesi ve yerel ve ulusal muhafazakâr iktidarların bu mahallelerle girdiği yardımlaşma ve oy ilişkisidir. Ayrıca 1980 darbesi sonrası askeri yönetim bu geniş alanı etnik ve dini kompozisyonları bölecek şekilde mahalle idari birimlerine ayırdığı için alanın sınırları da süreç içinde değişmiştir.

Yüzde 60 ifadesi doxanın el değiştirdiğine göndermede bulunmaktadır. Bu sebeple de mahalledeki veya ülkedeki Suriyeli mültecileri de doxanın yüzde 60 lehine değiştirilmesi olarak görmektedir. *"Mülteciler yoluyla her tarafa benzer müdahalelerde bulunuyorlar"* derken kastettiği budur. Öte taraftan alan içinde Ramazan ayında *"sahurda ışığı yanmadığı zaman kimin (oruç) tutup tutmadığını kimin kızıl (Alevi) olduğunu anlıyoruz"* denilerek içten de % 60 lehine müdahalede bulunulur.

Kentsel dönüşüm ile birlikte alanda daha önce var olan demografik yapı değişmiştir. Bir katılımcı bu durumu "*mahalleye çeşit çeşit insanlar geldi, mahalle çok karıştı*" şeklinde tanımlamıştır. Mahalleye süreç içerisinde eklenen farklılıklar başlangıçta doxayı sarsmıştır. Duydukları, hakkında belli malumatlar edindikleri ötekiler, bu sefer hemen yanı başında komşuya dönüşmüştür. Komşuluk sürecinde belli bir mesafe hâlâ korunsa da etkileşimin doğasından çok az düşünümsel bir tavır geliştirilmektedir. Etkileşim sürekli olarak var olan kategorileri haklılaştırmak için veri olarak kullanılmaktadır. Alevilerin "ahlaksız olduğu" kategorisi karşısında komşuluk ilişkilerinden elde edilen verilerle bu kategori beslenir.

Alanın doxası o kadar kuvvetlidir ki alanda alkol satan dükkanlar bulunmasına rağmen birçok kişi kendini alan dolayımıyla tanıyan esnaftan alkol satın almak yerine alanın dışındaki

dükkanlardan satın almaktadır. Bu bilgileri veren katılımcı bu durumu meşrulaştırmak adına şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır;

> *"Bu mahallenin bir ruhu var. Bu mahallenin ismi konulmamış bir kanunu var. Bu mahallede ismi konulmamış kanununu benimsemeyen insan burada durmuyor gidiyor yani." (Emir-47-Van-Kürt-Sünni-Esnaf)*

"Bu mahallenin bir ruhu var" cümlesi, mahalleyi yaşayan, hisseden, sınırları olan, kabul ve red mekânizmaları işleyen bir organizma gibi resmeder. Ruh metaforu, hem soyut bir ortak duygulanımı hem de o alanda hâkim olan değerler sistemini ima eder. Bu değerler, mahalle sakinlerinin diline, davranışlarına, beklentilerine ve yargılarına sinmiştir. "Ruh" kolektif aidiyetin ve yerel ideolojinin sembolüdür. Mahallenin sakinleri, bu ruhu hisseder, ona uygun yaşar; ona uymayanlar ise "tutunamayanlar" olur. "*Bu mahallenin ismi konulmamış bir kanunu var*" ifadesiyle mahalle, artık doğrudan bir normatif iktidar alanı olarak belirir. Bu "kanun", devletin yasaları gibi açıkça tanımlanmış olmamasına rağmen işlevseldir; çünkü herkes onun ne olduğunun, ona uyulması gerektiğinin bilincindedir. Bu durum, normların doğal ve değişmezmiş gibi algılanmasını sağlar. Bu kanunun ismi açıkça konulmamıştır çünkü, o zaten "herkesçe malum"dur. Söze dökülmesine gerek kalmadan işler; çünkü mahalle sakinleri bu kuralları, çocukluktan itibaren deneyimle öğrenmiş, bedenlerine ve dillerine işlemiştir. Bu noktada, normatif yapı, bir tür doğallaşmış hegemonya olarak işlev görür.

"Bu mahallede ismi konulmamış kanununu benimsemeyen insan burada durmuyor, gidiyor yani" cümlesi ise mahalle normlarının nasıl dışlayıcı olabileceğini göstermektedir. Burada söz konusu olan yalnızca bireyin mahalleye sağladığı uyum değil, mahalle tarafından kabul görüp görmemesidir. Bu bir normatif zorunluluktur. Benimsemeyen kalamaz; çünkü kalmaya çalışsa dahi, o "kanun" tarafından görünmeyen biçimlerde dışlanır, sessizce itilmiş hisseder, sonunda mahalleyi terk eder. Bu bağlamda mahalle, kendine uygun olmayanı hem

belirleyen hem de dışlayan bir yapı üretir. Kabul görebilmek için sadece orada yaşamak yetmez; aynı zamanda o ruhu paylaşmak, o ismi konulmamış kanuna sadık kalmak gerekir.

Mahallenin ruhu ifadesi belki de doxa için bulunabilecek en iyi karşılık olabilir. Doxa ilk bakışta kendini göstermez, görülmez ve sadece hissedilir. Ruh, mahalleye özgüdür ve mahallenin hassasiyetlerini taşır. Eğer mahalle hassasiyetlerini yeni gelen kişi taşımıyorsa ruh yeni gelene musallat olur. Musallat olunan beden, ya dönüşmelidir ya da mahalleyi terk etmelidir. Bu pratikler mahalleyi güvenli bir yer yapar, fakat tek bir şartla; mahalle ruhunu taşımak kaydıyla. *"Herkes birbirini tanımak istiyor. Yeni biri taşındığı zaman hemen gelip sorarlar, nerelidir, ne iş yapar, tanıyor musun diye. Biz esnaf olduğumuz için biliyoruz genelde"* ifadesi, mahalle ruhuna gedik açılmamasının kontrol edilmesi anlamına gelir. Burada esnafın alanın doxasını şekillendirmede önemli bir aktör olduğunu hatırlatmak gerekir. Başka bir yerde esnaflar değerlendirildiği için burada üzerinde daha fazla durmaya gerek görmüyorum.

Mahalle alanındaki doxayı alt üst etme potansiyeli taşıyan mülteci grupları alana girerken belli rolleri de üstlenirler, öyleymiş gibi yaparlar. Türkmen, Irak ve Suriyeli mülteciler mahallede çöplerden karton ve plastik toplamaktadır. Kürt bir katılımcı; *"Mülteciler bakıyorum çöpten bir şeyler topluyorlar, arabalarının üstünde Türk bayrağı ve Atatürk posterleri var. Bu aslında gönüllü bir şey değil, dayatılan bir şey. Göreceği zararı düşünmüş ve önlem almış"* diyerek doxanın mültecilere olan yansımasını açıklamıştır. Demek ki doxanın her hâli herkese benzer şekilde müdahale etmiyor. Türklük üzerinden "sorunlu olabileceklere Türklük, muhafazakârlık üzerinden "sorunlu" olabileceklere muhafazakârlık ile ilişkili doxanın farklı yüzleri gösteriliyor. Mültecilere Türklük yüzü, seküler olanlara ise muhafazakârlık yüzü gösterilir;

> *"Giyim tarzı çok şey olanlar benimsenmiyor. Muhafazakâr kesim ağırlıkta yaşıyor burada. İç ve Doğu Anadolu. Küpeli, mini etekli gördüğü zaman erkek olsun kadın*

olsun dikkatli bakıyor. Onlar da burada barınamıyor. Kimse bir şey demez ama, onu hisseder."

"Kot giyiyordum değiştirin dediler bana. Etek giydim, kendimi o kadar kötü hissettim ki. İnsanlar bacaklarıma bakıyor hissettim. Yıllardır bu bölgede kendimi pantolonla ifade ediyorum. Giymek istediğimi giyemiyorum. Toplum değiştiriyor seni. Pantolon daha fazla örtüyor diye düşünmeye başladı." (Sevgi-51-Sivas-Kürt-Alevi-Emlakçı)

"*Kot giyiyordum değiştirin dediler bana*" cümlesi, mahalle normlarının ne kadar doğrudan ve müdahaleci olabileceğini gösterir. Burada "dediler" öznesiz bir çoğulluğa işaret eder: Açıkça kim olduğu belli olmayan ama varlığı hissedilen bir kolektif normlar topluluğu. Bu belirsiz özne, mahalledeki baskının nasıl anonimleştiğini ve kolektif bir şekilde işlediğini ifade etmektedir. Kıyafet, burada bireysel bir seçim olmanın ötesine geçerek, toplumsal uygunluk testine dönüşmüştür.

"Etek giydim, kendimi o kadar kötü hissettim ki" ifadesiyle bireyin, dış baskıya uyum sağladığında özgürlüğünü yitirdiği, daha da sıkıştığı görülür. Buradaki kötü his derin bir öznel yabancılaşmadır. Birey kendi bedeniyle ve kimliğiyle kurduğu ilişkinin parçalandığını hisseder. Kıyafet burada bir maskeye dönüşür; kişinin kendisi olmasını değil, başkalarının istediği gibi görünmesini sağlar. Kıyafetin denetim aracı haline gelmesi, mahalledeki sembolik iktidarın birey üzerindeki etkisini gösterir.

"*İnsanlar bacaklarıma bakıyor hissettim*" cümlesiyle birlikte, bireyin kendi bedenine dışarıdan bir gözle nasıl bakmaya başladığı göstermektedir. Burada mesele gerçekten bakılıp bakılmadığı değil, bakılma olasılığının bile bir tehdit ve utanç duygusu yaratmasıdır. Bireye yönelik başkalarının yargısı onun kendine yönelik algısını da şekillendirmeye başlamıştır. Beden, artık mahallenin değer yargılarının işlendiği bir mekân haline gelmiştir.

"*Yıllardır bu bölgede kendimi pantolonla ifade ediyorum. Giymek istediğimi giyemiyorum*" ifadesiyle bireyin, mahallede var olabilmek için yıllardır bir tür stratejik giyinme biçimi geliştirdiği anlaşılmaktadır. Pantolon, burada korunma, görünmezlik ve kamuflaj stratejisidir. Birey, mahalle normlarıyla çatışmadan yaşayabilmek için kendi kıyafet dilini dönüştürmüştür. Kıyafet sosyal baskıdan sakınma ve "fazla görünmeme" stratejisi haline gelmiştir.

Yukarıdaki gibi bir görünüme sahip bir kişi eğer müdahale edilebilecek bir mesafedeyse doğrudan müdahale edilir. Bu durum genellikle muhafazakâr ailelerin çocuklarında görüldüğünde müdahale edilmeye açık hale gelir:

> *"Bir şey görsek sözü geçen gençleri kendine çekersin, konuşursun, mahalleye, kendine, aileye verdiği zararı anlatırım. Dinleyenler oluyor. Saygı gösteriyor haklısın diyor ama devam ediyor yine. Allah korkusu yaşayan kişi hata yaptığını anlıyor ve geri çekiliyor. Biz bu mahalleyi benimsedik."*

Eğer kişi müdahalelerle hizaya gelmeyecek gibiyse bu, kişiyi doxayı alt üst eden bir konuma yerleştirir ve alan tarafından tehdit olarak algılanır. Örneğin bir sokağa kiralar ucuz olduğu için taşınan eskort bir kadını mahalleli toplanarak yaka paça dışarı atmıştır. Bu hâkim doxa sebebiyle başka yerdeki iki eskort kadın bu işi mahallede yapmak yerine mahalle dışında yapma yoluna giderek takip stratejisi sergilemiştir. Yirmi bir yaşında üniversite öğrencisi eşcinsel bir erkek katılımcı, mahalleye ilişkin doxanın nasıl işlediğini ayrıntılı bir şekilde şöyle anlatıyor:

> *"Yeni gelen birisi bence kesinlikle mahalleye uygun olması gerekiyor. Ben geldim merhaba diyerek içli dışlı olması gerekir. Geldin ama selam yok sabah yok bu hoş karşılanmaz. Sana selam vermek zorunda değil, iyi akşamlar demek zorunda da değil, onun iyi akşamlar demesiyle akşamın iyi geçecek diye de bir şey yok. Ama*

insanlar onu bekliyor, evine gidelim o gelsin, evli mi, ne iş yapıyor, çocuğu var mı, kocası ne iş yapıyor bilmek istiyor. Annesi babası nerede çalışıyor, böyle bir araştırma merak, hoş geldine gitme. Mahallede abim de oturuyor, ayrı evli. Onların binasında en üst katta bir çift var. O öğretmen çift bina bahçesinde herkes otururken hiç iyi akşamlar demeden gidiyormuş. İnsanlar şey yapıyor, işte kendini beğenmiş, biz daha çok çalışıyoruz onlardan neden böyleler. Selam vermek zorunda değil, ne kadar eğitimli de olsa kötü biliyorlar. Ama belli zaman sonra uyum sağlanıyor. Merhaba demek, güven veriyor. Anahtar bırakırsın, kargonu alır bunlar kolaylaştırıcı şeyler. Ama denetliyor da. Kim gelmiş, ne yapmış, arabası giyim kuşamı. Bence insanlar bunu eleştiriyor, herkes istiyor ki bizim gibi olsun, bizim gibi giyinsin ve bizim gibi düşünsün. Bir kadın var market market dolaşıp nerede ucuz ürün var onu arar bulur, satın alır. Ama bir daire var her şeyini Getir uygulamasından söyler. Dışarıdan yemek, yiyecek söylüyor diye konuşulur, ayıplanır. Değişen bir şey yok ama garip geliyor insanlara. Kendilerine benzemeyenlere bir bakış var. Bizim apartmanın kapıcı dairesinde bir tane üç kişi oturuyor, karı koca çocuk. Kız da böyle şey çok açık giyiniyor. Bir tayt giyiyor her yeri belli, kısa giyiniyor, saçları sapsarı, gidiyor sokakta yürüyor spor yapıyor, artık ne yapıyorsa. Kız mahallenin her yerinde yürüyor, herkes kızı görüyor. Şey demişler bunun üstünden bir mahalle geçti. Kız sürekli telefonla konuşuyor ve geziyor, ondan öyle diyorlar. Biri apartmana taşınıyordu nakliyeci bile kızı tanıyıp bu kıza dikkat edin hiç tekin değil demişti. Bir usta geldi eve Türközü'nde oturuyor o da şey demişti bu bizim oralara da geliyor diye. Bu kız bizim binaya aykırı, herkes kapalı, erkekleri cumaya gider, 5 vakit kılarlar. Kıza şey diye bakıyorlar, binanın yapısını bozuyor, bizim gençleri bozar. Benim oğlumla bir şey mi yaşar, başımıza bir şey mir gelir, kız zaten yolluymuş gibi şeyler var."

Yeni gelen biriyle kurulan ilişkinin ilk cümleden itibaren bir "uyum zorunluluğu" üzerinden kurulması, mahalle düzeninin nasıl işlemesi gerektiğine dair yerleşik bir tahayyülün varlığını gösterir. Mahalleye katılım, mekânsal bir yerleşmeden ibaret değildir; burada esas olan, mahalle kültürünün içselleştirilmesi, "biz"in tanıdığı kodlarla hareket edilmesidir. Merhaba demek, selamlaşmak, sabah-akşam temasları gibi gündelik davranış pratikleri yalnızca nezaket değil, mahalleye aidiyetin sınanma biçimleridir. Selam vermemek, teknik olarak bir tercih olsa da söylemde bu bir sapmaya, bir sosyal mesafe artışına ve en nihayetinde bir tehdide dönüşebilir. Mahallelinin talepleri bireyin hakkı değil, görevi haline gelir. Bu, karşılıklılık beklentisinden çok, bir tür hiyerarşik toplumsal aidiyet sistemi göstergesidir: *Sen geldin, sen uyacaksın*.

Yeni gelenin kim olduğu, ne iş yaptığı, medeni durumu, eşi, çocuğu, hatta anne babasının işine kadar uzanan "merak" zinciri, aslında merak kisvesi altında işleyen yoğun bir toplumsal denetim sistemidir. Bilgi toplama arzusu, mahalleli için güvenlik ve kontrol aracıdır. Bilinmeyen, dışsal ve potansiyel olarak tehdit edicidir; dolayısıyla bilinir kılınması gerekir. Mahalle bu noktada bir mikro-kamusal alan gibi işler: *Herkesin herkes hakkında bilgi sahibi olduğu bir düzen*. Bu düzen, şeffaflık değil, gözetimle işler; bilinmeyenler rahatsız eder, çünkü denetlenemezler. Bu, mahallelinin kendi kolektif ahlaki düzenine dair duyduğu kırılganlığı ve bu düzenin dış etkilerle bozulabileceğine dair örtük kaygısını açığa çıkarır.

Öğretmen çiftin selam vermemesi, yalnızca bir nezaketsizlik olarak değil, sosyal normlara karşı bir "üstten bakma" olarak okunur. Eğitimli olmak, burada bir tür tehdit kategorisine dönüşebilir; çünkü bilgi ve bilinç, mahalle normlarının dışına çıkma potansiyelini de taşır. Eğitimli olan bireyin mahalle düzenine uymaması, yerel normlara bir tür "simgesel reddiye" gibi algılanır ve bu birey hemen dışlanır. Mahallede selamlaşmak sadakat ve güven göstergesidir. Selam vermekle hem dostluk kurulur hem de kişi kendini mahallenin denetimine

açar. Selam vermeyen, bu denetime direnç gösterendir; dolayısıyla potansiyel olarak tehditkâr ve ötekidir.

Güven, burada hem sosyal hem de maddi bir değerdir. "Anahtar bırakmak", "kargoyu teslim almak" gibi ifadelerle mahalleli, aidiyetin somut faydalarını anlatır. Ancak bu güvenin bedeli vardır: *Denetlenmek*. Bireyin giyimi, kullandığı ulaşım aracı, alışveriş yaptığı yöntem bile bu denetimin bir parçasıdır. Getir alışveriş uygulamasını kullananlar, dışarıdan yemek sipariş edenler yalnızca farklı değil, ayıplanabilir kategoriye dâhil edilir. Bu pratikler, mahalleli için lüks, israf ya da "bizden olmama" göstergesidir. Bu noktada tüketim alışkanlıkları bile sınıfsal farkların ötesinde, ahlaki farklar olarak kodlanır: *Farklı olan, yalnızca zengin değil, yanlış olandır*.

Sokakta spor yapan, açık giyinen genç kadına yönelik ifadeler, bedenin kamusal alandaki varlığına dair toplumsal denetimin ne kadar katı ve cinsiyetli olduğunu ortaya koyar. Kadının görünürlüğü, mahallede yalnızca dikkat çekmekle kalmaz, "tehdit" ve "ahlak bozgunculuğu" olarak yaftalanır. Genç kadının bedeni, mahallenin tüm erkek gençlerinin ve çocuklarının "ahlaki güvenliği" için bir tehdit olarak temsil edilir. Kadının kıyafeti, saçı, yürüyüşü, konuşması hatta cep telefonu kullanımı bile onun ahlakı sağlam olmayan "yollu" biri olarak etiketlenmesine yol açar. Bu söylem, mahallede kadın bedeninin taşıdığı sembolik yükü ve bu bedenin mahalle ahlakı üzerinden nasıl kontrol edilmeye çalışıldığını açıkça gösterir. Mahalle, burada kadın bedeni üzerinde hak iddia eder; onu izler, denetler, tanımlar ve gerekirse etiketler.

Kadının tanınmışlığı, yalnızca mahalle sakinleriyle sınırlı değildir; nakliyeciler, ustalar, dışarıdan gelen geçici kişiler bile bu söylemi devralır ve yeniden üretir. Mahalleliyle aynı dili konuşan bu dış aktörler, mahalle söyleminin ne kadar güçlü ve yaygın olduğunun kanıtıdır. "*Bizim oralara da geliyor*" ifadesiyle kızın dolaşan bir beden gibi anlatılması, onu neredeyse toplumsal bir bulaşıcıya dönüştürür. Mahalle, onu tanımakla kalmaz, onun hakkında konuşur, hüküm verir, uyarır. Bu söylem, kadın bedeninin yalnızca mahallenin değil, genel olarak

patriyarkal söylemin sınırlarında dolaştığını ve her an potansiyel bir tehlike olarak kodlanabileceğini de gösterir.

Mahallede gençlerin yaşı ve kızın bu yaş sınırına "yakın" oluşu bile başlı başına bir risk faktörü haline gelir. "*Oğlumla bir şey yaşar mı?*", "*Başımıza iş açar mı?*" gibi kaygı soruları, genel ahlaki düzenin tehdit altında olduğu hissinin dışavurumudur. Kadının giyiminden, yürüyüşüne kadar her şey bir "bina yapısını bozma" tehdidiyle ilişkilendirilir. Kadının davranışı, bireysel bir hak olmaktan çıkar, kolektif düzenin yapısını bozan bir sapmaya dönüşür. Bu noktada "bina" ahlaki ve kültürel bir yapı olarak da anlam kazanır; ve o yapı kırılgan, korunmaya muhtaç bir alan olarak kodlanır.

Bu uzun anlatı, mahalleyi toplumsal düzenin yeniden üretildiği, gözetlendiği, denetlendiği, ödüllendirildiği ve cezalandırıldığı mikro-iktidar alanı olarak karşımıza çıkarır. Apartmandaki kişiler sadece "komşu" değildir; kolektif ahlakın sürdürücüsü, potansiyel sapmaların gözlemcisi ve normatif düzenin uygulayıcısıdır. Mahallede farklı olan hem "acayip"tir hem de "tehlikeli"dir; çünkü o fark, mahalledeki görünmeyen ahlaki normları tehdit eder. Bu nedenle farklı olan ya uyum sağlamak zorundadır ya da dışlanmaya mahkûmdur.

Kadınlar doxayı daha farklı şekillerde deneyimlemektedir. Alevi bir katılımcı bu durumu şöyle açıklamaktadır:

> *"Burada (dışarıya) çık, en az üç komşun nereye gidiyorsun diye sorar. Seni merak ettiği için değil yani. Nereye gittiğini merak ediyor. Başına bir iş geldi diye değil yani. El âlem ne derden çıkmamız gerekiyor. Ablam gece çağırıyor taksiye bin gel, çekiniyorum, canım sıkıldı gezmeye gidiyorum diyemiyorsun, ablam aramış falan demen gerekiyor. Erkek için öyle değil. Annem babam her şey tamam da, cinsiyetimi doğru yapmamışlar." (Sevgi-51-Sivas-Kürt-Alevi-Emlakçı)*

Bir kadının maruz kaldığı doxa sadece cinsiyete ilişkin kategorileri şekillendirmez, ayrıca Alevi bir kadın olmadan kaynaklı Aleviliğe ilişkin kategorileri de şekillendirir. Bir önceki örnekte anlatılan kadınlar "ahlaksız kadın" kategorisinde anlatılmıştır. Fakat kadına ilişkin doxayı aşındıran Alevi bir kadınsa Aleviliğin "namusuna" ilişkin kategorileri de besler. Nitekim yukarıdaki Alevi kadın; "*biz böyle yapıp dışarı özgürce çıktıkça da Alevilerin namusuna dokunuluyor*" demiştir. Alevi kadınlar böyle davrandıkça Alevi erkeklerin de "erkekliği"nden şüphe edilir. Doxa mahallenin namusunu korurken bu sefer seçici davranır; namuslu olanın namusu korunur. Bu bazen şiddetli bir hâl alabilir: *"Tek bir derdim vardı mahalledeki karı kıza laf söylenmeyecek. Böyle biri yapmıştı, arabanın arkasına adam bağladım yerlerde sürükledim."*

Doxanın üretimini anlamanın bir başka yolu da kişilere mahallenin nasıl bir yer olduğunu tanımlamalarını istemektir. Tanımlama hem katılımcıların algılama kategorilerini hem de tanımlamanın eleştirel dozu doxanın takip, alt üst etme ve koruma stratejilerinin hangisini pratik ettiğini açık eder. Bu açıdan tanımlamalar alandaki çekişmeleri ve düşünme tarzlarının nasıl olduğunu açıklar.

Mahalleyi alanını muhafazakâr olarak tanımlayanlar iki farklı kategoriden hareket etmektedir. İlki muhafazakâr olduğu için rahatsız olanlar ki onlar alt üst etme girişimine dahildir, ikincisi muhafazakâr olmasından memnuniyet duyanlardır ki onlar da koruma stratejisi üretenlerdir. Alt üst etme stratejisi geliştirenler, muhafazakârlığı gericilik olarak tanımlamaktadır. Gericilik üzerinden tanımlayanlar genelde üniversite mezunu, kadın ve Alevilere karşılık gelmektedir. Bu sebeple de onlar mahalleyi salt kavramsal olarak tanımlamamış, ayrıca eleştirilerini de dile getirmiştir.

> *"Muhafazakâr yerde yaşamak istemezdim, eve dönüş saatimi bile bunlara göre ayarlamak zorunda kalıyorum." (Alev-22-Çankırı-Türk-Seküler-Öğrenci)*

"Gerici bir yer burası. Sevgilinle rahat rahat oturamazsın. Erkekler kadınlara nezaketen selam vermez ama bacaklarına bakar. Bu sebeple görüşmelerimi mahalle dışında yapıyorum. Bu da daha maliyetli oluyor." (Elçin-22-Ankara-Türk-Seküler-Özel Sektör Çalışanı)

"Burada şey var, dindarlık ön planda. Ahlakçılık hepsinde var. Toplumun genel yapısı zaten böyle." (Mert-62-Ankara-Türk-Alevi-Memur Emeklisi)

"Kadınları bir obje olarak görüyorlar. Kadının evinde oturup yemek yapması gereken bir saatte burada ne arıyor bakışı bu. A ne güzel yürüyor mantığı ile bakmadığını anlıyorum. Özellikle tek başıma yürüdüğümde oluyor. Biri olduğu zaman o kadar olmuyor." (Sevgi-51-Sivas-Kürt-Alevi-Emlakçı)

Bu söylemler, mahalledeki iktidar ilişkilerinin dil üzerinden nasıl kurulduğunu ve yeniden üretildiğini açığa çıkarır. Dindarlık, ahlakçılık, bakış ve sessizlik tümü bir arada, hem disipline eden hem de dışlayan bir mekânizmanın parçalarıdır. Ötekilik ise yalnızca mahalleye dışsal olanı değil, mahalle içindeki "uyumsuz" varlığı da kapsar. Bu ötekilik hâli, normdan sapma değil, normun dışına itilmeyle oluşan bir konumdur. Yani burada öteki, uzak değil — aksine içerde, ama tahammül edilemez biçimde farklıdır. Bu farklılık ise, görme biçimlerinin düzenlenmesinden mekânsal ilişkilerin kısıtlanmasına kadar çok katmanlı bir tahakkümün hedefi olur.

Muhafazakârlığı olumlayanlar ise daha çok lise ve alt düzeyi eğitim seviyesine sahip erkeklerden oluşmaktadır.

"Mahallenin genel eğilimi muhafazakâr." (Emir-47-Van-Kürt-Sünni-Esnaf)

Yüzde 60'a yakını sağduyulu insanlar." (Fırat-39-Tokat-Türk-Milliyetçi-Muhafazakâr- Memur)

Bazen de mahalledeki muhafazakârlığı beğenmeyerek daha fazla muhafazakârlık da talep edilmektedir. Bir katılımcı mahallenin bu muhafazakârlık halini "ortalama bir Müslümanlık" diyerek daha bilinçli bir muhafazakârlık çağrısı yapmaktadır.

"Ben cemaatçiyim, okuyuculardanım. Aileden de Seyit soyuyuz falan. Farklı amaçlı, hedefli bir Müslümanlık var bizde. Toplumumuzun bir sorunu da bu eksilik." (Ramazan-54-Ağrı-Kürt-Sünni-İşçi)

Muhafazakârlığı kendi yaşam tarzlarına yapılmış gerici bir saldırı olarak algılayanlar ayrıca mahalleyi baskıcı olarak tanımlamışlardır. Baskıcı olarak tanımlayanlar arasında eşcinsel olanlar ve Kürt olanlar da bulunmaktadır.

"Burası çok baskıcı özellikle bizim gibi olanlar için." (Fatih-20-Çorum-Türk-Sünni-Öğrenci)

"Muhafazakârlar istiyorlar ki her şey bize göre düzenlensin." (Sevgi-51-Sivas-Kürt- Alevi-Emlakçı)

Muhafazakârlık gibi milliyetçilik de benzer ayrımlara sebep olmaktadır. Milliyetçi olarak tanımlayanların bir kısmı bunu olumlarken diğer kısım özellikle Kürtler bunu olumsuz olarak algılamaktadır.

"Bu mahallenin en sevdiğim yanı vatan için bir mesele olduğu zaman yüzde 80'inin birlikte hareket edecek olmasıdır." (Çınar-48-Malatya- Türk-Milliyetçi Muhafazakâr -Emlakçı)

Buradaki geriye kalan yüzde 20, bazı Alevileri ve Kürtleri içermektedir. Mahalleyi milliyetçi olarak tanımlamak ve bu tanımın dışında konumlananları hain ilan etme kategorisinin oluşmasına sebep olmaktadır. Nitekim Alevi bir katılımcının ifadeleri yukarıdaki katılımcıya cevap niteliği taşımaktadır:

"Ne yaparsan yap Türklüğe ve devlete bir şey demedikten sonra makbul oluyorsun. Benim ideolojime siz de tabisiniz, ben ne yaparsam yapayım bir şey demeye hakkınız yok beni savunmanız gerekir gibi bir anlayış var." (Mert-62-Ankara-Türk-Alevi-Memur Emeklisi)

Bu iki söylem, öteki inşasının ve kategorik düşüncenin nasıl iç içe geçtiğini açık biçimde gösterir. Ortak değerler üzerinden şekillenen bir aidiyet tanımı, aynı anda dışlayıcı ve birleştirici bir işlev görür: "Birlikte hareket etmek" idealleştirilirken, bu birliğin dışında kalan herkes potansiyel olarak makbul olmayan, şüpheli ya da düşman ilan edilir.

Çınar'ın sözünde, mahalleli "vatan için mesele" olduğunda yekvücut davranan bir kitle olarak sunulur. Burada vatan, tekil ve tartışmasız bir değer olarak konumlanır; dolayısıyla onun tanımına uymayan herkes otomatik olarak "öteki" hâline gelir. Mahalle sakinlerinin "yüzde 80" gibi sayısal bir oranla ifade edilmesi, birlik fikrini güçlendirmekle kalmaz, geri kalan "yüzde 20"yi görünmez ama tehditkâr bir dış unsur olarak kodlar. Bu, topluluğun kendini tanımlama biçiminde net bir iç-dış ayrımı yaratır: *Biz ve onlar*.

Çınar'ın vurguladığı birlik, aslında çoğulculuğa kapalı bir tür ideolojik homojenliği yüceltir. Buradaki "mesele" yalnızca vatanla ilgili değildir; kimlerin o vatanın parçası olarak görülmeye hakkı olduğunun da belirlenmesidir. Vatan için bir araya gelenler makbul yurttaşlar olarak tanımlanırken, geri kalanlar ötekileştirilir. Bu söylem, kolektif kimliğin bir güvenlik duvarı gibi kullanıldığını, dışlayıcı sınırların "biz" adına çizildiğini gösterir.

Mert'in ifadesi bu yapının nasıl işlediğine dair daha doğrudan bir eleştiri sunar. "*Ne yaparsan yap Türklüğe ve devlete bir şey demedikten sonra makbul oluyorsun*" cümlesi, makbul vatandaşlığın koşulsuz bir ideolojik sadakatle tanımlandığını anlatır. Kategorik düşüncenin merkezinde bu vardır: *Bireylerin çokluğu, çeşitliliği ya da eleştirisi değil, belirli*

sembollere mutlak bir bağlılık. Bu düşünce tarzı içinde "devlet" ve "Türklük" eleştirilemez sabitler hâline gelir.

Burada "benim ideolojime siz de tabisiniz" söylemi, ötekiliği yalnızca etnik ya da inanç temelli değil, düşünsel farklılık temelinde de işler hâle getirir. Katılım ve sadakat, hem vatandaşlık hem de düşünce ile sınanır. Kendi ideolojisinin mutlaklığına inanan bir öznenin çevresindekilere dayattığı sessizlik, eleştiri hakkının elinden alınması, ötekinin kategorik olarak bastırılması anlamına gelir. Böylece, ötekilik yalnızca sınırın dışında konumlananlara değil, sınır içinde olup yeterince uyum göstermeyenlere de yöneltilir.

Mahalle alanında bulunan bir ilköğretim okuluna belli sebeplerle polislerin gelmesi üzerine bir mahalle sakini bunu videoya alarak sosyal medyasında paylaşmıştır. Videoya başlık olarak da *"İlköğretim okulu polis baskını"* ifadesini eklemiştir. Paylaşımın altına yapılan yorumlar videonun içeriğinden bağımsız olarak şöyle bir yöne evrilmiştir;

"Polis okul basar mı? Polis teşkilatını karalamaya kimin hakkı var, hain misiniz!"

Ya da Tuvtürk'e araba muayenesi için gidildiğinde köşede denetleme için duran zırhlı polis araçları görülünce "*devletin gücünü görmek o kadar mutluluk veriyor ki*" yorumu yapılmıştır. Devletin gücü milliyetçilik hislerinin kabartıldığı noktalarda daha çok hissedilmektedir. Milliyetçiliğin aile ve mahalle alanında üretilmesinin önemine işaret eden bir katılımcı bunu şu sözleriyle dile getirmiştir:

"Aile huzursuz olursa mahalle olur mahalle huzursuz olursa devlet huzursuz olur."

(Harun-38-Ankara-Türk-Milliyetçi-Muhafazakâr-Esnaf)

Böylece devleti, mahalleyi ve aileyi huzursuz edebilecek kimlikler, kategorik olarak başka bir yere konumlandırılır.

Milliyetçi ve muhafazakâr hakimiyeti Mutlu alanında baskın olsa da bazı katılımcılar solcu, Alevi ve Kürtlerin varlığı sebebiyle mahalleyi kozmopolit olarak tanımlamaktadır. Mutlu

alanı bu açıdan da Türkiye'nin küçük bir kopyası olarak görülmektedir. Yerel ve genel seçimlerdeki partilerin genel oy oranlarının benzer oranları mahalle seçimlerinde temsil edilmektedir. Türkiye genelinde AKP % 30-35, CHP % 25, MHP % 5, DEM % 8-10 oranında oy alıyorsa; benzer oranlar Mutlu alanında da gözlenmektedir. Kozmopolit olarak tanımlayanlar iki gerekçeyle hareket etmektedir. Bunlardan ilki çeşitlilik olmasına rağmen muhafazakâr ve milliyetçilerin hâkim olması ve diğerlerinin azınlıkta kalmasıdır. Bu grubun içinde kozmopolit olmayı farklı köken bölge muhafazakârlıkların ve etnik kimliklerin mahalle alanında toplanması üzerinden olumsuz algılamaktadır. İkinci grup kozmopolitliği bir arada yaşama kültürü olarak olumlu ele almaktadır. Kozmopolitliği olumsuz olarak tanımlayan Alev ve Elçin'in aşağıdaki ifadeleri durumu açıklamaktadır.

> *"Afgan, Suriyeliler ve Kürtler var. Mahallenin genelinde eskiden gecekondu olduğundan tam olarak neresi bilmiyorum ama doğulu ve kâğıt toplayıcılar. Birbirini tanıyorlar. Çoğu akraba sanırım. Hala evin arka tarafında gecekondu var, kendi aralarında konuşurken Türkçe konuşmuyorlar. Kozmopolit bir yer." (Alev-22-Çankırı-Türk-Seküler-Öğrenci)*

> *"Çok çeşit insan var, Kürt, Türk Somali Suriyeli var. Gittikçe de artıyorlar. Vedat Dolakay'da çok fazla var. Çorum, Çankırı, Kırıkkale, İstanbul var." (Elçin-22-Ankara-Türk-Seküler-Özel Sektör Çalışanı)*

Bu iki katılımcı seküler yaşam tarzları sebebiyle Mutlu alanının kozmopolitliğini olumsuz olarak algılamaktadır. Onlara göre Kürt veya Türk kimliklerinin, mültecilerin varlığı veya kişilerin farklı şehirli olması önemli değildir. Baskının her gruptan gelmesi kozmopolitliğe olumsuz anlam yüklemektedir. Bu sebeple de mültecilerin varlığını zaten var olan gericiliğe, yeni gerici unsurların eklenmesi perspektifiyle bakarak olumsuz algılamaktadır. Alevi bir kadın hem kadın hem de Alevi olma üzerinden Kürtlerin Sünni kimlikleri sebebiyle kozmopolitliği olumsuz anlamıyla kullanmaktadır. Bazı durumlarda bağlamsal olarak her iki

öteki kimlik birbirini dışlayabilmektedir. Katılımcı kendisi de Kürt olmasına rağmen "öyle değilim" diyerek ayrımı Alevi kadın ve Kürt olma üzerinden kurmaktadır.

> *"Sivas, Yozgat, Çorum, Kırşehir. Çankırı var. Mutlu Mahallesinin bir kısmında doğudan çok var. Van, Ağrılılar var. Okuldan sonraki yerde var. Doğulular çok var. Doğulular kültürünü hiç hiç sevmiyorum. Ben de aslen Kürt olmama rağmen ben öyle değilim." (Sevgi-51-Sivas-Kürt-Alevi-Emlakçı)*

Alevi bir erkek ise bu ayrımı kültürlü olmak üzerinden kurmaktadır. Kişiler farklı köken bölge ve kimlikte olsalar da bir arada yaşama pratiği geliştiremeyenler "cahil olarak" sınıflandırılmaktadır.

> *"Karma bir yer burası. bu sokak daha biraz daha kültürlüdür. O da memleket seviyesinden kaynaklanıyor. Doğudan gelen, ben Karslıyım, Ardahanlılar var, Kars var, bizim toprağımız olup cahil adamlar da var, Erzurumlular zaten toptan cahil sınıfı. Ağrılılar var, Kürt olarak nitelendirirsem, Kürtler her zaman cahil yani. Cahil bırakılmışlar gelişemiyorlar, öyle de bir sorunları var." (Özgür-44-Sivas- Türk-Alevi-Terzi)*

Özgür'ün dili, yerel ve gündelik olanı konuşuyor gibi görünse de aslında kalıp yargılarla şekillenmiş bir sınıflandırma sistemini yeniden üretir. Karslı, Ardahanlı, Erzurumlu, Ağrılı ve Kürt kimlikleri sırayla anılırken, her biri belirli bir "kültürel değer" düzeyine yerleştirilir. Bu yerleştirme, bireyleri değil, doğrudan toplulukları kapsayan kategorik bir genellemeyle yürütülür. Kategorik düşünmenin en tipik özelliği olan "toptan hüküm verme" biçimi burada açıkça görülür: *"Erzurumlular zaten toptan cahil sınıfı"* ifadesi, bireysel farkı yok sayarak tüm bir nüfusu tek bir sıfata indirger.

Kürt kimliği ise daha derin bir ötekileştirme katmanında yer alır. "*Cahil bırakılmışlar, gelişemiyorlar"* cümlesi, ilk bakışta bir açıklama ya da empati içeriyor gibi dursa da, ötekiyi

sabitleyen bir kurguya hizmet eder. Burada cahillik, yapısal olarak bu grubun içinden çıkamayacağı bir durum olarak tarif edilir. Gelişememek, doğrudan kültürel ya da biyolojik bir yetersizlik gibi sunulur. Bu da ötekiyi, edilgen ve alt konumda tutulması gereken bir figüre dönüştürür.

Söylem aynı anda hem ayrıştırıcı hem hiyerarşik çalışır: *"Bizim toprağımız olup cahil adamlar da var"* diyerek, kendine ait olan ile olmayan arasında bir ayrım üretirken; ait olanların bile içindeki "cahiller"i dışarıda konumlandırır. Böylece öteki sadece etnik ya da bölgesel farklılıkla değil, kültürel sermayeyle tanımlanır. Kültür burada doğuştan gelen bir değer, sabitlenmiş bir kimlik özelliği gibi kodlanır. Bu, kültürün edinilebilir değil, verili bir durum olduğu varsayımına dayanır.

Milliyetçi ve muhafazakâr katılımcılar, mahalleyi kozmopolit olarak tanımlarken esasen bundan duyduğu memnuniyetle hareket etmez. Aksine kozmopolitliğe şekil verecek bir milliyetçi yapının alanda var olmasına işaret eder:

> *"Şimdi buranın özetleyeyim, bizim burası kozmopolitik bir yer. Oy dağılımının aynısı burada çıkıyor. Şimdi Güneydoğulu insan çok, Alevi çok, her çeşitten insan var. Türkiye'deki oy bura ile aynı. Dikmen'e gidersin belli yerdendir. Burada Ağrı, Van, Tunceli var. Ağırlık Doğu Anadolu burada." (Burak-45-Konya-Türk-Sünni-Emekli)*

Bu katılımcının *"Güneydoğulu insan çok, Alevi çok, her çeşitten insan var"* söylemi, mahalledeki çeşitliliği görünür kılar; fakat bu görünürlük bir zenginlikten çok, kontrol edilmesi gereken bir dağılıma işaret eder. Ardından gelen *"Türkiye'deki oy bura ile aynı"* ifadesi, bu çeşitliliğin siyasal bir örüntüye bağlanarak anlamlandırıldığını gösterir. Yani kozmopolitlik, kültürel çoğulluğun değil, siyasi haritanın yerel ölçekteki bir yansıması olarak kurgulanır. Bu kurguda, kimlikler eşit biçimde yer almaz; her biri belli oranlarla, sınırlarla, nüfus dağılımı

üzerinden tarif edilir. Bu söylem, mahallenin bir "temsil alanı"na dönüştürülmesiyle milliyetçi bir denge düşüncesini ima eder: Çeşitlilik sorun değildir, yeter ki kontrol edilebilsin.

> *"Yüzde 30 Çorumlu, yüzde 30 doğulu, yüzde 40 diğer bölgeler. Çoğunluğu Çorum. Sivas, Kırşehir, Eskişehir, Amasya Tokat, Sinop, Yozgat. Yüzde 40'ın içinde yüzde 15 Yozgatlıdır." (Çınar-48-Malatya- Türk-Milliyetçi Muhafazakâr-Emlakçı)*

Benzer şekilde, bu katılımcının nüfus oranlarına dayalı tarifi ile de mahalle, bir tür etnik/memleket kökenli sayısal haritaya dönüşür. Bu yaklaşım, kişileri bireysel olarak değil; ait oldukları memleket kimlikleriyle tanımlar ve bu kimlikleri neredeyse teknik bir planlama mantığıyla dağıtır. Sayılarla yapılan bu kodlama, farklı grupların meşruiyetini ya da ağırlığını tanımlayan bir araç haline gelir. Mahallenin sosyal gerçekliği, bir tür oran yönetimi olarak kavranır.

Bu türden ifadeler, "çoğunluk" ile "azınlık" arasında bir değer ve güvenlik ilişkisi kurar. Milliyetçi bakış açısı, bu çeşitliliği tolere ettiği ölçüde "makul" görür, ancak bu toleransın sınırları, çoğunluk olarak konumlandırılan kesimlerin hâkimiyet alanını tehdit etmeyecek düzeyde kalmalıdır. Çoğulculuk burada denetlenebilir bir istisnadır. "Doğulu çok", "Alevi çok" gibi ifadeler, bir varlığı belirtirken aynı anda bir fazlalık, bir yoğunluk ve potansiyel risk duygusunu da taşır. Bu da kozmopolitliğin kabulünden çok, denetimi arayan bir zihniyeti gösterir.

Milliyetçi ve muhafazakâr söylemde "kozmopolit mahalle" kavrayışı, kültürel farklılıkların serbestçe bir arada bulunmasına değil; bunların ölçülerek, oranlanarak, sınırlanarak var edilmesine dayanır. Söylemin arka planında, çoğulluğa dair bir huzursuzluk ve bu huzursuzluğu da dengeleyici bir milliyetçi tahayyülle yatıştırma arzusu vardır. Kozmopolitlik burada, bir tür *zorunlu birlikte yaşama hâli* olarak yer alır. Örneğin bu tür düşüncelere sahip olanlar, sağcı çok aday çıkması sonucu mahalle muhtarının Alevi birinin

olması karşısında iktidar partisini mahalle örgütlenmesi yoluyla gölge muhtar gibi hareket eden bir yapılanma kurarak mevcut muhtara karşı faaliyetler yürütmektedir. Tokatlı bir katılımcı kozmopolitliği yorumlarken öteki olanları ayrıca kriminalleştirerek belli sterotipleştirmeler de üretmektedir:

> *"Bizim mahalle tam Türkiye'nin yansıması. Doğulu, Batılı, Alevi falan. Kutlu Mahallesi öyle değil. Orası çok farklı. Tamamı muhafazakâr. Burada her tarafın aşırı uçları var. Cumhurbaşkanını Hopa'da taşlayanlar buradan gittiler oraya taşlamaya. Halkevleri vardı burada güçlüydü ama birkaç senede sönüp gittiler. Devletin da biraz şeyi oldu. Yakan yıkanlar hep Halkeviydi. Onlar çok iyi yapıyorlar, kavgaya girip nasıl çıkılacağını çok iyi biliyorlar." (Fırat-39-Tokat-Türk-Milliyetçi-Muhafazakâr-Memur)*

Katılımcının söylemi, mahalleye dair kozmopolitlik vurgusunu içerse de bu kozmopolitliği ideolojik bir karmaşa ve potansiyel tehdit olarak çerçeveler. Mahalle *"Türkiye'nin yansıması"* olarak sunulurken, bu tanım çoğulculukla ilgili olumlu bir değer yüklemektense, bir dengesizlik ve gerilim alanını işaret eder. Söylemin devamı, bu karma yapının denetlenemezliğine ve dolayısıyla olumsuz sonuçlarına odaklanır.

"Doğulu, Batılı, Alevi falan" ifadesi, kimlikleri yan yana dizerek bir çeşitlilik vurgusu yapsa da bunların her biri eşdeğer özne olarak sunulmaz. Söylemde kimlikler, ideolojik kutuplaşmalarla iç içe geçirilir: *"Her tarafın aşırı uçları var."* Bu ifade, mahalleyi politik uçların çatışma alanı olarak kodlar. Bu uçlar yalnızca farklı düşünceleri değil; "yakan yıkan" ve "taş atan" gibi kriminalize edilen eylemleri temsil eder. Kozmopolitlik böylece, farklılıkların barışçıl bir birlikteliği değil, çatışma üretme potansiyeli taşıyan bir durum olarak anlamlandırılır.

Bu bağlamda ötekilik inşası, hem etnik ya da mezhepsel düzeyde hem de ideolojik pozisyonlar üzerinden işler. *"Halkevleri güçlüydü ama birkaç senede sönüp gittiler"* ifadesi, sol ideolojilerin geçici bir güç kazandığını, ancak sonrasında sistem (ve "devletin de biraz şeyi oldu" ifadesiyle ima edilen müdahaleler) tarafından etkisizleştirildiğini ortaya koyar. Bu söylem, ötekinin yalnızca var olma hakkının sorgulandığını değil, var olduğu sürede de sistem tarafından bastırılmasının "doğal" karşılandığını ima eder. Halkevleri örneğinde, öteki hem ideolojik tehdit hem de düzen bozucu bir unsur olarak çerçevelenir.

"*Kavgaya girip nasıl çıkılacağını çok iyi biliyorlar*" cümlesi, hem bir övgü hem de bir korku taşır. Ötekinin becerikli oluşu, onu daha tehlikeli kılar. Dolayısıyla yalnızca yanlışta olmakla değil, etkili olmakla da tehdit oluşturur. Bu söylemde öteki, sadece "farklı" değil, aynı zamanda organize, deneyimli ve devletin düzenine karşı potansiyel bir risk taşıyan aktör olarak yer alır. Böylece kategorik düşünme, ötekini hem kimlik hem de davranış repertuvarı üzerinden sabitler: *Taşlayan, yakan, yıkan, ama "iyi yapan"*. Fırat'ın karşılaştırmalı anlatımı da önemlidir: *"Kutlu Mahallesi öyle değil. Tamamı muhafazakâr."* Bu karşılaştırma, özlenen düzeni ve sadakati temsil eden bir öteki karşıtı ideal tip üretir. Kutlu Mahallesi'nin "farklı" olması, oradaki tek sesliliğin bir istikrar ve güvenlik göstergesi olarak sunulmasına yol açar. Bu da çoğulculuğun değil, homojenliğin daha değerli bulunduğunu anlatır. Kozmopolitlik tehlike, muhafazakârlık ise huzur olarak kodlanır.

Fırat'ın söylemi, ötekiliği ideolojik farklılıklar temelinde kurgularken, mahalle içindeki çeşitliliği "aşırılıklar", "taş atanlar", "yakan yıkanlar" gibi terimlerle tehdit olarak resmeder. Kozmopolitlik bu söylemde, çatışma potansiyeli taşıyan bir dağınıklık olarak algılanır; ideal olan ise kontrol edilebilir, homojen, sessiz mahalle düzenidir. Bu yapı, ötekini yalnızca farklı olarak değil, doğrudan sistemin istikrarına karşı bir unsur olarak konumlandırır.

Aynı katılımcının başka bir ifadesi kozmopolitliğin ancak aşağıdaki şartlarda kabul edilebileceğini göstermektedir:

"Tuzluçayır nasıl kurtarılmış bölgeyse, burası da bizim bölgemiz ayaklarını basamazlar." (Fırat-39-Tokat-Türk-Milliyetçi-Muhafazakâr-Memur)

Kozmopolit kimliği olumlu ele alan katılımcılar Alevi ve Kürtlerden oluşmaktadır. Bu açıdan kozmopolitlik yaşam alanı bulma ve nefes alacak bir yer edinme anlamı taşır. Aleviler sadece bir arada bulunarak dayanışma geliştirmek ve korunma motivasyonuyla bir arada bulunmazlar, aynı zamanda kentsel alanın diğer hakim doxalarından dışlandıkları için bir araya gelmek zorunda kalmışlardır:

"Buranın çoğunluğu demokrat insanların elindeydi. Bu demokrat insanlar diğer mahallelerde de barınamazdı, Aleviyim dediklerinde git o zaman Alevilerin içinde yaşa demişler onlara. Bir kısmı öyle buraya gelmiş." (Hüseyin-67-Çorum-Türk-Alevi-Emekli)

Hüseyin'in anlattığı yer değiştirme, bu değer çatışmasının sonucunda oluşmuş bir "topluluk oluşturma" pratiği olarak da okunabilir. Dışlandıkları yerlerde marjinalleştirilen Aleviler, burada "demokrat insanların elindeydi" diyerek tanımlanan bir mahallede hem görünürlük hem de güvenlik kazanmıştır. Bu, ötekilikten kolektif aidiyete geçişin bir biçimi olarak anlam kazanır. Dışlanan kimlik, başka bir yerde norm hâline gelmiş, dışlanmanın karşısına bir "biz" duygusu yerleşmiştir.

Hüseyin'in söyleminde mekân, yalnızca konutların bir araya geldiği bir alan değil; kültürel çoğulculuğun bastırıldığı alanlardan, onun göreli olarak yaşanabildiği alanlara doğru yapılan bir sığınma hareketinin sonucu şekillenmiş bir yerdir. Bu da gösteriyor ki, öteki olarak kodlananlar, yalnızca merkezden dışlanan pasif figürler değil, aynı zamanda yeni merkezler kuran, alternatif topluluklar oluşturan öznelerdir. Böylece mutlak bir dışlanma değil, dönüşen ve yerelleşen bir direnç biçimi ortaya çıkar. Kürtler diye genel bir kategori olmamakla birlikte mahalle alanında daha çok politik olanlar kozmopolit olmayı düşünümsel bir perspektifle

değerlendirir. Kişisel ve toplumsal olarak deneyimleri göstermiştir ki asgari saygı olmadan kozmopolit alanlarda yaşamayı sürdürmek zordur.

"Kozmopolit bir yer burası, her mezhepten, her siyasi görüşten her renkten insan var. Sen de karşılaşmışsındır böyle şeylerle, her şeyden önce saygılı olmak lazım. İşin başı saygı duymak." (Emir-47-Van-Kürt-Sünni-Esnaf)

Mutlu alanı yukarıdaki ilişkilerin de etkisiyle "dayanışmanın" yoğun olduğu yer olarak tanımlanmaktadır. Fakat ayrım ilişkileri o kadar belirleyicidir ki dayanışma benzer doxalar ve benzer etnik, dini ve hemşehri ağları arasında gösterilmektedir. Dayanışma ayrıca alanın gecekondu dönemi göz önünde bulundurularak bir nostalji edasıyla değerlendirilmektedir. Dayanışma ağları milliyetçi ve muhafazakârlarda hemşehri ilişkisi üzerinden örülmektedir. Kürtler ve Alevilerde dayanışma kimlik temelli olduğu için kapsama alanı biraz daha geniştir. Daha önceki çözüm sürecinde Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan şehit haberlerinin gelmesiyle başka mahalleden bir grup insanın toplanıp Mutlu'daki Kürtlerin evlerini ve dükkanlarını ateşe verme tehdidi, bu dayanışma sayesinde ortadan kaldırılmıştır:

"Ama olmadı önüne geçildi. Başka mahalleden geleceklerdi. Burada şey de var Kürtler çok olmasa bile örgütlü durdukları için tahkim oldu. Bir sermayesi var." (Emir-47-Van-Kürt-Sünni-Esnaf)

Bu dayanışma ve örgütlü olma hâli, kurumsal düzeyde enformel şekilde, daha çok akraba ve aşiret ağları üzerinden işler. Tam da bu yüzden örgütlülükleri daha organiktir. Bu durumu aynı katılımcı şöyle değerlendirmektedir:

"Kürtlerde bireysel tercihler gelişmez, baba, aşiretin siyaseti neyse inanç neyse onun üzerinden bina edilir. Mahallede şey var, Çorumludur, dernekçidir. Onların pazarlık gücü var. Hitit dernekler federasyonu var. Kürtlerde aile büyüklerin kararına bağlıdır. İnanç üzerinden geliyor." (Emir-47-Van-Kürt-Sünni-Esnaf)

Mahalledeki dayanışma bağlama göre hiyerarşik ilerler. Kürtler kendilerinden sonra Alevilerle dayanışma geliştirebilirler. Türkler de kendilerinden sonra Türk Alevilerle dayanışma geliştirebilir. Bazen de Türk ve Kürt dindarlar benzer dayanışma içine girebilir. Türk bir katılımcının "*Çorumlular, Sivaslılar, doğulular birbirini tanır*" (Harun) derken kastettiği bu kimlik hiyerarşisinin dayanışmasıdır. Bir başka katılımcı bu durumu daha açık ifade etmektedir: "*Kürtler, Aleviler birbirini tanır.*" (Burak). Bir Alevi katılımcı Kürtleri değerlendirirken dayanışma ağlarının kimlik eksenli ne kadar güçlü olabileceğini ifade etmektedir.

> *"Kürtlerde gördüğümüz tek şey bağlılıktı, onlardan onu öğrendik. Ben askerde duyardım bir sürü değişik bölgelerden gelenler vardı. Onlar kendi memleketi olmasa bile aidiyetini bulduğunda birbirine yapışırdı. Karslı, Urfalı ve Vanlı birbiriyle arkadaş olurdu." (Mert-62-Ankara-Türk-Alevi-Memur Emeklisi)*

Kimliklerin ve tanımlamaların bu kadar keskin olduğu bir alanda başka bir mahalle tanımlama biçiminin "mekânsal ayrışma" üzerinden olması kaçınılmazdır. Mekânsal ayrışma, kimliklere göre belirlenmiştir:

> *"Mahallede belli noktalar var. Bir kısmı aydın, demokrat bir kısmı çok şey. Belli bir noktası bizim sokağın bu kısmı sol, ilerisi daha sağ. Burası daha aydın. Selçukluya kadar sol, aşağısı sağ." (Sevgi-51-Sivas-Kürt-Alevi-Emlakçı)*

Sevgi'nin *"Selçukluya kadar sol, aşağısı sağ"* ifadesi, politik aidiyetin sokak sınırlarıyla birlikte düşünüldüğünü gösterir. "Aydın, demokrat" gibi tanımlar, hem ideolojik hem de kültürel bir üstünlük iddiası taşır. Mekânın bir bölümü "aydın" olarak adlandırılırken, diğer bölümü "çok şey" gibi muğlak ama olumsuz bir ifadeyle geçiştirilir. Bu tür muğlaklık, söylemin belirli alanları itibarsızlaştırmak için duyguya yaslanan, ama doğrudan adlandırmaktan kaçınan bir stratejiye işaret eder.

"Aşağı taraf Kürtlerin mahalle, daha aşağısı Çorumlular. Dolmuş duraklarının oradan camiden ilerisi, alt sokağı da orası da Kürtlerin sokağı. Okulun oraya kadar." (Özgür-44-Sivas-Türk-Alevi-Terzi)

Özgür'ün söyleminde ise bu kodlama daha açık, etnik sınırlar üzerinden yürütülür. Mahalle içindeki Kürt ve Çorumlu nüfusun dağılımı, neredeyse idari bir düzenleme gibi tarif edilir. Bu tarif, yalnızca gözleme dayalı bir coğrafi bilgi aktarımı değil; aynı zamanda kimliklerin yerleştirilip sabitlendiği, yerel bir kimlik haritasının kurulduğu bir ideolojik söylemdir. Burada ötekilik mekânsallaşmış, fiziki sınırlara yerleştirilmiştir.

"Mahalle ikiye hatta üçe bölünmüş durumda. Kürt-HDP, AKP-CHP. Umarım Suriyeliler de başımızda bela olmaz." (Tuğrul-22-Yozgat-Türk-Milliyetçi-Üniversite Öğrencisi)

Tuğrul'un söylemi bu ayrımı daha da ideolojik bir çatışma çerçevesine oturtur. *"Umarım Suriyeliler de başımıza bela olmaz"* ifadesiyle birlikte, potansiyel bir yeni ötekinin yerleştirilmesi gündeme gelir. Bu söylemde öteki, sabit kalmaz; koşullara göre yeniden tanımlanır, genişletilir, katmanlaştırılır. Ötekilik böylece hem yatay hem dikey büyüyen bir tehdit alanına dönüşür. Tüm bu söylemlerde ortak olan, mahallenin fiziki yapısının kimlik ve aidiyet üzerinden parçalanmış olmasıdır. Yer, artık yalnızca bir yaşam alanı değil; ideolojik, etnik ve kültürel ayrımların birbirinden duvarlarla ayrıldığı bir anlam rejimine dönüşmüştür. Öteki bu rejimde belli sınırlarla çizilmiş, adeta haritada işaretlenmiş, konumlandırılmış ve denetlenebilir bir figürdür.

Bu söylemler, mahallenin fiziksel mekânının, siyasi ve etnik kimliklere göre ayrıştırıldığı ve bu ayrımların gündelik dilde son derece doğal, hatta teknik bir bilgi gibi dolaşıma sokulduğu bir *doxa* rejimini gözler önüne sermektedir. Yerel topografya, ideolojik ve etnik kodlarla parçalanmış bir haritaya dönüşür; sokaklar yalnızca yön tarifinde değil, kimliğin

tanımlanmasında da işlev görür. Bu ayrımlar o kadar keskindir ki gündelik hayatın içerisinde dolmuşla seyahat ederken bile fark edilir.

Mahalleye yeni taşındığımda bindiğim dolmuşun şoförü de mahalleyi tanıtmak için doğrudan bu mekânsal ayrımlar üzerinden hareket etmiştir:

> *"Mahalleyi çok iyi biliyorum. Şu kısım (Komşu General Zeki Doğan mahallesini işaret ediyor) daha modern bir yer, bu yol neredeyse sınır. Orası (Mutlu alanındaki Alevileri göstererek) modern çünkü Aleviler var orada, bu taraf ise muhafazakâr." (Dolmuşçu)*

Mahalle ayrıca yoksul, güvenli ve güvensiz şekilde tanımlansa da içerik bakımından ötekiliğe ilişkin bir veri sunmadığı için burada değerlendirmedim. Fakat bazı tüketim mallarının dağılımı ve satın alınması yukarıdaki mekânsal ayrışmayı başka bir açıdan vurgulamaktadır. Ampirik olarak doğru olduğunu bilmemekle birlikte katılımcı durumu öyle algılamaktadır. Mahalle esnafına sigara dağıtan bir dağıtımcı:

> *"Mahalle düşük kalitede sigara tüketiyor. Bazı gençler parası olmamasına rağmen bir şekilde Malbora tüketmeye çalışıyor. Bizim Şahintepe ve Tuzluçayır'da piyasamız düşük çünkü orada siyaset işliyor. Buranın da üst tarafı öyle. Aleviler ve solcular Amerikan sigarasını içmiyor. Winston grubu içiyor, Fransız çünkü diğerleri."*

Mutlu alanına yönelik yukarıda ifade edilen kültürlü-kültürsüz, solcu-sağcı ayrımları mahallenin "düşük kültürel sermaye" ile özdeşleştirilmesini de sağlamaktadır. Bu ifade doğrudan kullanılmasa da "kırsal kesim", "cahil", "muhafazakâr", "yoksul" ve "sağcı" vurgusu genelde bu anlamda kullanılmaktadır. Mutlu alanı için bu tarz benzetmeleri yapanlar genelde Aleviler ve kendine solcu diyenler olduğu gibi çok az kısmı muhafazakâr bir habitusa sahip fakat üniversite gibi araçlarla kültürel sermaye edinmiş kişilerdir. Cahillik ve kültürsüzlükten

kasıt mahallenin genel doxasıdır. Muhafazakâr habitusa sahip bireylerin eleştirel tutumu ise eğitime bağlı olarak perspektiflerinin değişmesi veya eşcinsel oldukları için kendilerine yaşam alanı açmak istemeleriyle ilgilidir.

Elçin, *"cahil adamlar onlarla uğraşmaya değmez"* derken kastettiği seküler yaşam tarzına yapılan baskıdır. Gerçekte ilgili grubun neyi ne kadar bildiği ilgilenilen bir konu değildir. Ecem, bu ayrımı seküler ve muhafazakâr kimlikler üzerinden kurmaktadır. Bu anlamda kişinin sahip olduğu farklı kimlikler görünmezdir, temel mesele ona müdahale edilmesi fikridir. Songül, Alevi kimliğinin geçmiş ve köylü jenerasyonunun bile şehirde yaşayan muhafazakârların tüm jenerasyonlarının kültürel seviyesinden daha iyi olduğunu düşünmektedir: *"Köylü ve cahil olarak adlandırılan anne ve babalarımızın buradaki insanlardan daha kültürlü olduğunu gözlemliyorum."* (Sevgi).

Sevgi bu ayrımları, Alevilik ve muhafazakârlık ve kadın olması üzerinden yapmaktadır. Belli ölçüde zihinsel kategorisi, tüm Alevilerin kültürlülüğü ve tüm muhafazakârların cahilliği üzerinden bölünmüştür. Çünkü Songül'ün başka yerlerdeki ifadeleri de bu durumu desteklemektedir: Muhafazakârlık, Aleviliğin karşısındadır. Mutlu alanı için bu yargı, pratikte doğrudur. Songül, burada bu değerlendirmeleri Alevi grup inancının sınırlarından muhafazakâr grup inançlarının sınırlarına doğru yapmaktadır. Tuğrul ise eşcinsel kimliğinin bir getirisi olarak genç ve öğrenci olması sebebiyle Mutlu alanından ayrılamadığı için mahalleyi cahillik ile tanımlarken esas talep ettiği şey, kendi özgürlük alanıdır: "*Berbat bir yer. Okumamış kesim çok fazla. Sokakta benim yaşımda gördüğün gençler çok cahil."* (Tuğrul).

Tuğrul eşcinsel olmasına rağmen eşcinselliğini alan içinde bin bir taktikle ancak yaşayabilmektedir. Bu açıdan Tuğrul sürekli olarak muhafazakâr değerleri önemser, yaptığı davranışlarda göz önünde bulundurmaktadır. Bu sebeple cahilliği tarif ederken farklı kimlikleri hedef alarak değil, genç jenerasyonu dikkate almıştır. Çünkü kendinin de dâhil olduğu kültürün taşıyıcısı olan ailesinin "eşcinselliği anlamak" gibi bir kültürel alt yapısını onlardan beklemek

fazlaca bir beklentidir. Fakat aynı zaman diliminde doğup büyümüş olan kendi jenerasyonunun onu anlamaması canını sıkmaktadır. Bunun bir sebebi de okul hayatında feminen kimliği sebebiyle maruz kaldığı zorbalıktır.

Muhafazakâr ve milliyetçi olarak kendini tanımlayan Fikret de mahalleyi eğitimsiz olarak tanımlamıştır. Bunu ifade ederken hırsızlığın çok yaygın olduğunu bunun da eğitimsizlikten kaynaklandığını düşünmektedir: *"Okula devam etmeyen sokağa düşüyor."* (Fırat). Fırat diğer kimliklerin cahil olarak tanımladığı gruba aidiyeti olduğu için kendisi alanın kültürel sermaye eksikliğini tanımlarken okula devam edip etmeme bağlamında kurumsallaşmış kültürel sermayeyi dikkate almaktadır. Yukarıdakilerin dikkate aldığı ve cahili olarak tanımladıkları şey bedenleşmiş ve nesnelleşmiş kültürel sermaye eksikliğidir. Kurumsallaşmış sermayeye sahip olmak tek başına "cahil" olmayı ortadan kaldırmayabilir. Fırat için bu algının farklı olmasının nedeni kendisinin ancak kurumsallaşmış sermayesiyle iş görmesidir. Fakat Fırat'ın dikkatten kaçırdığı şey okula devam edip etmemenin kimlik ve sınıfsal nedenlerden de kaynaklanabileceğidir.

Mutlu alanının doxası, bireylerin ve grupların gündelik yaşam pratiklerini, kimliklerini ve toplumsal rollerini şekillendiren görünmez kurallar bütünü olarak işlev görmektedir. Bourdieu'nün kavramsal çerçevesi içinde doxa, alandaki hâkim norm ve değerlerin sorgulanmadan kabul edilmesini sağlarken, bu normlara uymayanları ötekileştirme süreçlerini de besler. Kategorik düşünme, stereotipleştirme ve biz-onlar ayrımı, alanın iç dinamiklerini belirleyen temel mekânizmalar hâline gelir.

Mutlu alanında hâkim olan milliyetçi ve muhafazakâr değerler, mekânsal ve toplumsal aidiyeti belirlerken, farklı etnik ve dini kimlikleri, yeni gelenleri ya da toplumsal cinsiyet normlarına uymayan bireyleri dışlayıcı bir yapı oluşturur. Yeni gelenlerin uyumsuz ya da ahlaksız olarak kodlanması, sadece mekânsal değil, aynı zamanda kültürel ve ideolojik sınırların da keskinleşmesine neden olur. Bu süreçte sembolik şiddet, bireylerin kendilerini

denetlemelerine, alanın normlarına uymaya zorlanmalarına ve bedensel hexislerini buna göre şekillendirmelerine yol açar.

Alandaki mücadeleler, yalnızca gruplar arası gerilimlerden ibaret değildir; aynı zamanda alanın kendisini yeniden üretme ve meşrulaştırma sürecinin bir parçasıdır. Mahallede değişime karşı geliştirilen koruma stratejileri, doxanın sürdürülmesini sağlarken, alandaki sosyal ağların biçimlenmesini de etkiler. Dini, etnik ve politik kimlikler bu süreçte mücadelenin hem öznesi hem de nesnesi hâline gelir. Bu mücadeleler, mahallede kimin söz sahibi olacağını belirlerken, mekânsal ayrışmayı ve ötekileştirme süreçlerini daha da derinleştirir.

Sonuç olarak Mutlu alanında doxa, toplumsal ilişkileri belirleyen bir güç olarak işlev görürken, ötekileştirme süreçleriyle iç içe geçmiş bir biçimde çalışır. Alandaki çekişmeler, belirli grupların marjinalleşmesine ya da görünmez hâle gelmesine neden olurken, aynı zamanda kimliklerin ve sınırların sürekli yeniden üretilmesine yol açar. Bu çerçevede, bireylerin gündelik yaşamları, alanın kurallarına göre şekillenir ve bu kurallar, yalnızca bireysel uyum süreçlerini değil, toplumsal hiyerarşileri ve aidiyet ilişkilerini de belirleyici bir hâle getirir.

5.1 *"Et Ye, Çay İç, Adam Ol"*: Alanın Cinsiyetlendirilmiş Habitusu ve Bunun Bedensel Hexise Yansıması

Habitusun nasıl cinsiyetleştirildiğini anlamak ötekiliğin üretimini anlamak için önemli bir araçtır. Habitus toplumun yeni bireylerine aktarılırken kişinin cinsiyetine bağlı olarak seçici davranılır. Kadın ve erkeğe aynı aile içerisinde aktarılan toplumsal cinsiyet habitusu da farklılaşır. Bu da kişilerin cinsiyetlerine uyumlu şekilde bedensel hexis sergilemelerine yol açar. Buna göre erkek, erkek gibi davranır, konuşur, yürür, koşar, düşünür. Cinsiyet kalıplarını belirleyen şey de doğrudan alanın talep ettiği ve alanda meşru kabul edilen rollerdir. Bu roller ayrıca kişiye erkeklik üzerinden güçlü bir sembolik sermaye yükler. Bu durumda cinsiyet

üzerinden belirlenen ve buna göre oluşturulan kategorilerle dışlama ve içerme süreçleri oluşturur. Örneğin mahalle alanında cinsiyet habitusuna uymayan LGBTİQ+ bireyler kolaylıkla ötekileştirilebilir.

Mutlu alanında birçok aile ve onların çocuklarıyla olan ilişkilerini gözlemleme fırsatım oldu. Bu, belli bir zamanda tek seferlik bir gözlem değil iki yıl boyunca aynı kişileri farklı zamansal aralıklarla yaptığım gözlemleri içeriyordu. Bu açıdan habitusun cinsiyetlendirilmesi ve bunun çocuğun bedensel davranışlarına yansımasına yakından şahit oldum. Toplumsal cinsiyet rejiminin tüm kurallarıyla yeniden üretildiği bir ailede, yaşları birbirine yakın biri kız biri erkek çocuk arasındaki habitus farkı yukarıdaki durumu açıklamaktadır. Erkek çocuk sürekli olarak babası ile birlikte takılmakta, yetişkin erkeklerin dünyasında çokça vakit geçirmektedir. Çocuk, yetişkinler gibi konuşmakta, bazen küfür etmekte ve bunu yaptığı ölçüde de yetişkinlerin takdirini kazanmaktadır. Kız çocuğu ise sürekli annesiyle birlikte olmakta, ev ve ev ile ilişkili dünyanın içinde sosyalleşmektedir. Erkek çocuk, araçla bir yere gidileceği zaman sürekli olarak ön koltuğa oturmakta, kız çocuk öne oturmak istediğindeyse arkaya gönderilmektedir. Kız çocuk, bunun ona neden yapıldığını anlayamamaktadır, ortada bir haksızlık olduğunun farkında olsa da bunun cinsiyetinden dolayı yapıldığının farkına varamamaktadır. Kız çocuğu ne zaman öne oturmak isterse arka koltuğa gönderildiği için artık bu durumu içselleştirerek iki yılın sonunda artık kendi sözde iradesiyle arka koltuğu oturmaya başlamaktadır. Bu içselleştirme bir norm haline geldiğinde; kadınlar (kız çocukları ve eşler) "otomobilin ön koltuğuna oturmaz" şeklinde genel kabule dönüşmektedir. Erkek çocukları evlendikten sonra eş (kadın) ön koltuğa oturuyorsa; bu bir sosyal statü yükselmesine karşılık gelmektedir. Başka bir örnekte, başka bir ailenin çocuğu araçla giderken tuvaleti geliyor. Mola vermek yerine ona bir şişeye işemesi söyleniyor. Çocuk başlangıçta utanıp çekinse de babası tarafından şu sözlerle yatıştırılıyor; *"sanki kızdır, bir şey olmaz"*. Birçok erkek için şişeye işemeyi meşrulaştıran şey, "kadın olmamaktır"; kadın da erkek olmadığı için bu eylemi yapamaz. Bu örnekler aynı zamanda cinsiyetli habitus aktarılırken sadece erkeğin erkekliğe,

kadının kadınlığa ilişkin habitusu aktarılmadığını göstermektedir. Çünkü sosyal dünya bu şekilde keskin ayrımlara bölünmüş değildir, erkek kendi cinsiyetinin habitusunu edinirken kadınınkini kadın da erkeğinkini öğrenir. Bazen erkek, kadın olmayan kadın, erkek olmayana karşılık gelir.

Yeme içmeye ilişkin cinsiyet ayrımları da Mutlu alanında bireylere aktarılır. Arabayla ilgili meselede ele alınan çocuklar, yeme içme konusunda da bu ayrımları içselleştirmiştir. Erkek çocuk, erkek adamların süt ve ayran içmeyeceğini düşünmektedir. Bu sadece yetişkin erkeklerden gördüğü bir şey değildir, aynı zamanda kız kardeşi ayran ve süt içmeyi çok seviyordur. Kız çocuğunun yapıp ettiklerinin tam tersini yapıp etmek, erkek çocuğu erkekliğe daha da yaklaştıran bir şeydir. Bu sebeple erkek çocuk, yetişkin erkekler gibi sıcak çay içmektedir. Kız kardeşi sebze yerken, erkek çocuk *"ne sebzesi biz erkeğiz et yeriz"* demektedir. Aile içerisinde de yemekte etle ilişkili bir yemek varsa, *"sen erkek çocuğusun al et ye"* esprisi yapılmaktadır.

Mahalleden bazı erkekler yüzme öğrenmek, bazıları da pratik yapmak için havuza yazılmıştı. Yüzme bilmeyenlerden bazılarının motivasyonu *"denize gittiklerinde eşlerinin yüzerken kendilerinin çantaları beklemekten kurtulmak"* istemesiydi. Yüzme hocası, yüzme bilmeyenlere ilk başta suya batmamaları için iki bacak arasına yerleştirmeleri için sünger veriyordu. Bazı erkeklerin belli süre geçmesine rağmen yüzme denemeleri başarısız olunca, *"pembe bacak arası sünger denk geldi bana ondan yapamıyorum"* diyerek pembe süngeri mavisiyle değiştiriyordu. Bu örnek çocuklukta edinilen cinsiyetlendirilmiş habitusun, yetişkinlik dönemlerinde yeniden üretildiğini gösteriyordu.

Başka bir örnekte, görme sorunu olan bir erkek, araba süremediği için arabayı eşinin kullandığı bir örnekte küçük erkek çocuk bu kişiye şöyle diyordu: *"Sen önce kendine bak, karın sürüyor arabayı, sen karının yanında oturuyorsun."* Bu da, cinsiyetlendirilmiş habitusun yeteri

kadar içselleştirilmesi durumunda bir çocuğun bile bir yetişkine erkeklik dersi verebileceğini gösteriyordu.

Bedensel hexis, sadece cinsiyetin bir yansıması değildir, kültürel sermaye, benzer habituslara sahip olmak da kişinin bedensel davranışlarını şekillendirir. Aynı tarzda yürümek, benzer jargonları kullanmak, benzer sözsüz işaret dilini anlamak da bu kavrama dâhildir. Bir gecekondu ziyaretimde beni oraya götüren kişiye diğerleri *"bu abi nereli*" diye sormuştu. Bunun üzerine beni oraya götüren kişi diğerlerine dönerek *"kendisine sorsana bana neden soruyorsun"* diye cevap vermişti. Verilen karşılık dikkat çekicidir; *"Ne bileyim konuşması değişik ya dediklerimizi anlamaz sandım. Sen bazı şeyler anlatıyorsun ama biz anlamıyoruz yabancı dil gibi geliyor bize."* Bulunduğum ortamla ortak hexsis'a sahip olmadığım için anlaşılamayacağım veya anlamayacağım düşünülmüştü. Başka bir örnekte ise mahalleden birisinin beni okul karşıtı grubun içine sokmasını rica etmiştim. *"Abi sen kibar konuşuyorsun, gözlüğün var, gözlüğünü çıkarıp, sakalını biraz uzatsan sonra da hiç konuşmasan gruba girebilirsin"* demişti. Başka bir kişi ile pazara gittiğimde pazarcı, mahalle alanı ve ortalama hexis'e aykırı olduğum için gittiğim kişi bana şöyle demişti; senin yerine salatalığı ben alırım, seni kandırırlar. Başka bir yerde bir hırdavatçıda da bana *"seni kandırırlar yüz liralık şeyi sana üç yüze satarlar"* denmişti. Bu tür durumları başka bir gün masaya yatırdım, neden böyle düşündüklerini sorguladım. Bu konuşmamızı dinleyen bir kişi esprili şekilde şöyle demişti; *"Boş ver kandırsınlar, zaten araştırma yapıyorsun, 2-3 sayfa daha fazla yazarsın."* Bu örnekler sadece hexis'in yarattığı farkı değil aynı zamanda benzerlerin bir arada toplandığına da işaret etmektedir. Bedene yönelik bu tarz sembolik yatırımlar, alanın içinde geçerli bir akçe olduğu için kolaylıkla kopyalanabilir ve aktarılabilir. Bir katılımcı bu durumu tüm açıklığıyla ifade etmektedir;

> *"Orada da bakıyordum çocukken gence oradan delikanlıya dönüşümlerde beden de şekilleniyor. Yürüyüş değişiyor, kullanılan kelimeler falan değişiyor. Her*

mahallenin ya da semtin kendine has tarzı olurdu. Biz birinin yürüyüşünden kim olduğunu hangi mahallenin çocuğu olduğunu bilirdik. Mahalle içinde de hangi gruptan olduğunu anlardık. Bir arkadaş vardı, kibar bir erkek çocuğu vardı, küfür etmez kabalık göstermezdi. Selçuklu ortaokuluna gelince davranışları değişti, küfürlü konuşmaya başladı. Çünkü orada kız öğrenciler de küfürlü konuşuyor, erkek olarak onun üzerine çıkması gerekti çünkü. Okulda öğrendiği küfürleri babasına soruyormuş bu ne demek diye. (Babası) baktı olacak gibi değil çocuğu Selçuklu okulundan aldı, başka yere yazdırdı." (Emir-47-Van-Kürt-Sünni-Esnaf)

Katılımcının *"Yürüyüş değişiyor, kullanılan kelimeler falan değişiyor*" ifadesi, bedenin sadece biyolojik bir yapı olmadığını; yaş, mahalle ve grup aidiyetine göre sürekli yeniden kurulan bir temsil aracı olduğunu gösterir. Yürüme eylemi, burada sadece bir fiziksel hareket değil; ait olunan mahalleyi, sosyal sınıfı, cinsiyet rolünü işaret eden bir sembol haline gelir. Anlatıcı, bu kodları çocukken dahi tanıyabildiğini, *"birinin yürüyüşünden hangi mahallenin çocuğu olduğunu"* anladıklarını söylerken, bedenin toplumsal olarak okunabilirliğine dikkat çeker. Yani bedensel ve dilsel dönüşüm, toplumsal cinsiyetin yeniden kurulması için bir savunma refleksidir. Erkeklik burada doğal bir özellik değil; sürekli kanıtlanması gereken, kırılgan bir inşa süreci olarak yaşanır. Anlatıda verilen çocuk örneğinde, erkekliğin öğrenilen ve performatif bir süreç olduğu açıkça görülür.

İçinde bulunulan alana yönelik cinsiyetlendirilmiş habitusa veya bedensel hexise göre davranmamak bazı şeylerin varsayılmasını da beraberinde getirir. Bir gün otomobilin lastiğini değiştirmek için bir otomobil tamircisine gidiyoruz. O sırada çırak öğle yemeği için salata yapıyor. Usta yemeğe kalıp kalmayacağımızı soruyor. Tok olduğumuzu söyleyerek teklifi reddediyoruz. Usta bunun üzerine *"eğer yiyeceğim deseydiniz salataya peynir koyduracaktım, biri salataya peynir koyuyorsa bu o kişinin sosyal hayatının olduğunu gösterir, Anadolu insanı bu salatayı yemez ama sen yersin"* diyor. Bu tespiti yapmasını sağlayan şey, yürürken

bacaklarımı çok açarak yürümememem ve içtiğim sigaranın izmaritini atmak için çöp kutusunun nerede olduğunu sormamdır. Bir sünnet düğünü alışverişinde bir kişiye eşlik ediyorum. Orada kendi beğeni yargılarıma göre bazı takım elbise önerilerinde bulunuyorum. Ne önerdiysem beğenilmediği için neden böyle olduğunu soruyorum, biri *"fakire olmuyor böyle şeyler"* diye cevap veriyor. Buradaki fakirlik maddi imkânalara sahip olmak değil, maddi imkanların beden emeğine bağlı olarak mı kazanıldığı yoksa kültürel sermayeye bağlı olarak mı edinildiğine işaret etmektedir. Çünkü başka bir kıyafet gösterdiğimde o kişi, *"çok güzel ama bunlar okumuş işi, bize gelmez"* diyerek kibarca beğenmediğini söylüyor. Başka bir gün mahalleliden birkaç kişiyi eve yemeğe davet ediyorum, gelirken ev hediyesi olarak bir kase getiriyorlar. Hediyeyi takdim ederken şöyle bana bir açıklama yapılıyor: *"kaliteli ve klas, tam sana göre"*.

Yine bir başka gün mahalleden gençlerden oluşan bir grupla yemek yemek için Volkswagen Vito tipi araçlarına binerek bir restorana gidiyoruz. Bu gençler daha önce bu restorana gittiklerinde bedensel hexisleri sebebiyle hak ettiklerini düşündükleri muameleyi görmediklerini bana aktardılar. Bunun üzerine şöyle bir planın parçası oldum: Ben gözlüklü ve *"düzgün konuşan"* biri olduğum için aracın arkasına bineceğim ve restoranın önüne geldiğimizde önden bir kişi inecek ve arka kapıyı açarak ben ineceğim. Bu sırada da sürekli olarak hocam diye seslenilecek bana. Bu planı olduğu gibi gerçekleştirdik. Onların anlattığına göre izzet ve ikramlar artmış ve daha pozitif muamele görmüşlerdi. Kişiler bedensel yatkınlıklarının belli mekânsal birimlere girmek için uygun olmadıklarının farkındadır. Fakat bunu aşmak için belli şekillerde taklit etme pratikleri geliştirmişlerdir. Örneğin bir gün mahalle berberi şöyle bir tespitte bulunmuştu: *"Mahallede bir cenaze olduğu zaman bazı kişiler o güne özel takım elbise giyerek bize tıraş olmaya geliyorlar. Çünkü cenazeye köylerden akrabalar ve tanıdıklar geldiği için şehirdeki sefil ve perişan hallerine şahit olmaları istenmiyor."* Yukarıdaki örneklerin çoğunluğunun benim deneyinime dayanmasının sebebi, ortak hexise aykırı olduğum için bu aykırılık ancak benimle beraber görünür olmaktadır.

Bedensel hexis sadece bedenin belli şekillerde davranması değil, aynı zamanda belli ortak jargonları kullanmak ve bunu anlamakla da ilişkilidir. Kullanmak ve anlamak, ortak bedensel hexisi beraberinde getirmektedir. Bu jargonlar ayrıca cinsiyetlendirilmiş habitus ayrımına da işaret eder, çünkü kadınların dünyasında onlara anlamsız gelen erkeklerin dünyasında anlamlıdır ve saklı bir dildir. Örneğin mahallede *"yalloş*" sözcüğü, yavşak, puşt ve güvensiz demekken, *"göt ayağı*" ayak çekmek, yalandan sorunu varmış gibi davranmak anlamına gelmektedir. "*Piizlenmek*" alkol almak, *"götü götle değiştirmek"*, yapılan şey karşısında bir kazancı olmamak, *"kolayı bırakmak*" alkol almamak, "cıbır" kız arkadaş, *"sulamak*" cinsel birliktelik, *"konumcu"* internet konumu üzerinden erkeklerle buluşan kadın anlamda kullanılmaktadır.

"Fakir" ifadesini açıklamıştım fakat bu ifadenin çok geniş bir anlamı daha var. Ekonomik anlamda fakir, kültür anlamında fakir, aç gözlü anlamında fakir, sonradan görme anlamında fakir. *"Joplamak"* yağ çekmek ve kişiyi tatmin etmenin bir çok yolunu denemek anlamına gelmektedir. Daha çok kadınlar için söylenen *"kendini büktürmek*", cinsel ilişkiye girmek; armudun çöpü var mı?, kişinin evli olup olmadığını sormak için kullanılmaktadır. *"Kırmak"* da fakir gibi çok anlamlı bir jargondur. Cinsel ilişkiye gitmek, dövmek, çiftleştirmek, çoğaltmak anlamına gelmektedir. Cinsel ilişki arayışında bulunmak anlamına gelebilecek başka bir jargon da "*iş tutmaktır.*" Bu sebeple de birçok kişiyle cinsellik deneyimi olan kadınlar için *"ırzı kırık*" ifadesine baş vurulmaktadır. Bu ifadedeki kırık, yukarıdaki kırmak jargonu ile ilişkilidir.

Cinsiyetlendirilmiş habitus ve bunun bedene yansıması Mutlu alanında cinselliğin ve ilişkilerin yaşanma biçiminde de ötekiliğin üretilmesini görmemizi sağlar. Cinsellik, erkeğin öteki olarak kadınla kurduğu bir ilişkidir. Bu ilişki kurulurken hem genel olarak kadınlıkla özelde ise kadının sahip olduğu diğer kimliklerle kurulan ilişkiyi de tanımlar. Kadınlık ile ilgili genel söylemlerde kadının cinsel obje olarak görülmesi, kadınların ahlaksız, güvenilmez ve

aldatıcı olarak etiketlenmesini ve onların denetlenmesi ve kısıtlanması gerektiği üzerine yoğunlaşılmasını sağlar. Özelde ise kadının sahip olduğu kimliklerle ilişkili söylemlerde Alevilerin eğlence ve cinsellik düşkünü olduğu, Alevilerin güzelliğinin arzulanabilir olması, fakat evlilik için uygun görülmemesi üzerine yoğunlaşır. Baştan ifade etmeliyim ki buradaki veriler bekar ve genç erkeklerin görüşlerine dayanmaktadır. Çoğunlukla doğan-şahin, (Foto 1) alt ve okul karşıtı kültür grubuyla ilişkili verilerden oluşmaktadır.



Foto 1. Alt kültür grubu için oldukça önemli olan Doğan-Şahin araçlar

Cinsellik meselesinde doğan-şahinin ayrı bir önemi vardır. Bu kişiler ancak evlilik yoluyla ailelerinden ayrı fakat yeni bir aile kurarak ayrıldıkları için cinselliklerini yaşayabilecekleri (oda ya da ev de kiralayamayacaksa) yerlerden biri bu otomobillerdir. Çünkü cinselliğin ne zaman gerçekleşeceği belirsizdir. Bu arabalar bir anda ıssız bir yol kenarına çekilerek *"iş görüldüğü"* bir özel alana dönüşebilir. Bu sebeple de bu araçlara iyi bakılır, modifiye edilir ve ses sistemi ile donatılır. Bu bakımın tüm gerekçesi cinselliğe indirgenemese

de cinsellik bu durumu tamamlayıcı bir faktördür. Arabası olan bir katılımcının *"Keşke bekar olsaydım, yani tek yaşasaydım, evli değilim zaten. Aile ile yaşamak bu işler için çok zor. Neyse ki araba var da boş kalmıyoruz."* ifadeleri yukarıdaki durumu örneklemektedir.

Mutlu alanında evli kadınların başkalarıyla yaşadığı cinsellikler üzerinden kadının diğer tüm kimlikleri; etnik ve dini aidiyetleri ile yapılan eylem arasında özdeşlik kurularak streotipleştirme üretilir. Buna göre, X şehirli kadınlara güvenilmez, şu ırkın kadınları ile evlenilmez, şu dini kimlikten olanlarla sadece eğlenilir söylemleri söylenir. Bu genelleştirmelerden ayrıca kadın olma hali de payını alır: *"Ben hayatta kadınlara güvenmem, ortalığı görüyoruz, herkes herşeyi yapabilir."* Kadınların her şeyi yapabilir iması, aynı zamanda bu konuşmanın devamında Kızılay AVM'nin önünde oturan siyah mültecilerin Türk kızları tarafından alınıp cinsellik için götürülmesi ile birleştirilir. Kadınlara yönelik ahlaksızlık ve güvensizlik ifadeleri üretilirken öte taraftan erkek ahlaki olarak kendini üstün bir konuma yerleştirir. Fakat kadınlar üzerinden üretilen ahlaksızlığın karşı tarafında yer alan erkek tamamen görmezden gelinir. Bu güvensizlik, partnerlerinin başkaları tarafından takip edilmesi, planlı bir şekilde başka erkekler tarafından sevgililerine mesaj atılması organize edilerek kadınların güvenilirliği test edilir. Eğer bu güven testinden kadın geçemezse ilişki bitirilir, bazen de bu fiziki bir şiddete yol açabilir. Bu takibi yaptıran kişinin cinsellikle ilgili deneyimleri ise şöyledir: *"Sabah sekizde, onda, 14'te biriyle, akşam biriyle takılıyorum, en çok hoşuma giden kimse akşam ona gidip onda kalıyordum."* (Doğrudan görüşme yapılmayan kişi, gözlem)

Benzer davranışlarda bulunan fakat bu davranışın aynısını başka bir etnik grup veya dini kimlik gerçekleştirdiği zaman değerlendirme kategorileri de farklılaşır. Örneğin Kürtlerin de böyle yapması, Kürt olma özelliği ile ilişkilendirilerek anlatılır. Ya da bunu yapan kişiler, Haymanalı ise Haymanalı olmak üzerinden yine Kürt kimliğine ilişkin kategorik ayrımlar üretilir. Alevi mahallesindeki okulun önüne çocuklarını almak için bekleyen velilerin giyim kuşamı üzerinden "aranmaya geliyorlar" denilerek bu durum Alevilikle ilişkilendirilir. Fakat

örneğin bir bekçinin bir çocuğa tecavüzünde veya bir kadının kızını para karşılığı sekse zorlaması örneklerinde kişilerin kimlikleri ön plana çıkarılmaz.

Bir Ramazan günü Alevilerin yoğun yaşadığı sokaktan geçerken *"orucu biz tutuyoruz bayramı onlar yapıyor, kurbanı biz kesiyoruz mangalı onlar yapıyor"* serzenişinde bulunulmuştu. Bunun hemen sonrasında Aleviler ve cinselliğin yan yana getirilmesi, dini kimlik ile cinsellik arasında kategorik bir ilişki kurulduğunu gösterir:

> *"Buradaki geleneksel Sünni bekâr erkekler bilir ki Alevi bir kadını eş olarak aileye kabul ettirmek zor, hatta imkânsızdır. Bu sebeple onlarla ancak eğlenilir, gezilir ve cinsellik yaşanır. Alevi kadınları güzel de CHP'li teyzeler gibi yaşlanınca bir anda çöküyorlar ve çirkinleşiyorlar." (Doğrudan görüşme yapılmayan kişi, gözlem)*

Bu katılımcı söylemi öte taraftan Alevi kadınların Sünni erkekleri tercih etmesiyle Alevi erkeği de iktidarsızlaştırır. Fakat Kuran Kursu hocasının bu tarz cinsel ilişkiler yaşaması, o kişinin Sünni kimliğiyle değil, bireysel ahlaksızlığı ile açıklanır. Benzer şekilde bir kuaförün 23 Nisan'da çocukları taciz etmek amacıyla ücretsiz tıraş kampanyası başlatması olayı da kişinin pedofili olması üzerinden açıklanır.

Zıtlıklar sadece etnik ve dini grupları değerlendirirken ortaya çıkmaz, aynı zamanda bu zıtlıklar aşırı dini algılar ile de iç içe geçmiştir. Dini emirler ile yasak cinsellik, ilginç şekilde birbiriyle çatışmadan iç içe bulunabilir. Mutlu alanının Türközü'ne yakın kısımlarında bir iş yerinin yan tarafında sadece çalışanların kullanabileceği bir tuvalet vardır. Sahibinin iki arkadaşı bir iş yerine gelip, gülümseyerek, *"şurada duş alayım"* diyor. "Orası tuvalet değil mi? Şofben de mi var? diye soruyorum. İşin esprisini anlatıyorlar. Gün içerisinde kadınlarla cinsel ilişki yaşadıklarında su ısıtıcısında su ısıtarak maşrapa yardımıyla burada gusül abdesti alıyorlarmış. Neden seviştikleri yerde duş almadıklarını soruyorum. Sevişmenin yolda, arabada, ormanda gerçekleşmesi sebebiyle alamadıklarını söylüyorlar. *"Eve gidip alsanız"*

diyorum, bunu da "gün ortasında aile evine gidip duş almak yanlış algılanır" (aslında doğru algılanıyor) diyerek açıklıyorlar. Madem öyle akşam iş çıkışı eve gidip duş alsanız diyorum. "Cünüp bir şekilde yere basmak, attığın her adım günah olarak yazılıyor, eğer o sırada ölürsen doğrudan cehenneme gidersin" açıklaması yapılıyor. Ya da gündüz oruç tutulurken iftardan sahura kadar olan kısa zaman diliminde zamanı verimli kullanma adına grup seks yapılabiliyor. Ramazan dışındaki günlerde de sevişmenin Cuma gününe denk gelmemesine dikkat ediliyor.

Yukarıdaki bulgular toplumsal cinsiyetin gündelik yaşam pratikleri aracılığıyla nasıl kategorilere ayrıldığını ve bu kategorilerin nasıl sabitlenmiş kalıplara yani stereotiplere dönüştüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Bedenin taşıdığı anlam, yalnızca biyolojik cinsiyete değil, o cinsiyetin ait olduğu varsayılan sosyal rollere, mekânlara ve davranış normlarına göre belirlenmektedir. Bu bağlamda habitus, toplumsal düzenin yeniden üretildiği bir yapı olarak işlev görürken, bedensel hexis bu yapının en görünür ve denetlenebilir yüzünü oluşturmaktadır.

Çocuklukta edinilen toplumsal cinsiyet normları, davranış farklılıklarını pekiştirmekte ve bireyleri belirli kategoriler içinde sabitlemektedir. Erkek çocukları için et yemek, küfür etmek, ön koltuğa oturmak gibi eylemler "erkek olma"nın bedensel ve kültürel göstergelerine dönüşmektedir. Benzer şekilde, kız çocuklarının arka koltuğa oturtulması, sessizlik ve ev içi ile kurulan ilişki, kadınlığın normatif alanını çizmektedir. Bu tür pratikler, zamanla bireylerin içselleştirdiği, kendi tercihiymiş gibi benimsediği davranış kalıplarına dönüşmektedir. Böylece, toplumsal cinsiyet öğrenilerek doğalmış gibi hissettirilerek yeniden üretilmektedir.

Bu süreçte oluşan kategoriler, — "erkek gibi erkek", "kadın gibi kadın", "hanım kız", "adam gibi adam" vb. — normatif olanı temsil ederken, bu kategorilerin dışında kalan her kimlik ya da beden anormal, yetersiz ya da öteki olarak konumlandırılmaktadır. Bireylerin ne yiyip ne içtiğinden nasıl oturduğuna, ne giydiğinden nasıl konuştuğuna kadar geniş bir yelpazede, belirli bir cinsiyete ya da kimlik grubuna ait olduğu varsayılan davranış kalıpları

kalıcı hale gelmektedir. Bu stereotipleştirme hem grupları sabitlememekte, hem de bu grupların birbirine karşı nasıl konumlanacağını da belirlemektedir.

Toplumsal pratiklerde yerleşik hale gelen kategoriler, hem bireyin özne olarak hareket etme kapasitesini sınırlamakta hem de toplumsal farklılıkların ötekilik üzerinden kurgulanmasını meşrulaştırmaktadır. Kadınlar ön koltuğa oturduğunda, erkek süt içtiğinde ya da pembe süngerle yüzdüğünde kategorik düzene dair bir sınır ihlali de yapılmış sayılmaktadır. Bu ihlalin ardından gelen sosyal yaptırım, alay, dışlama, düzeltme, stereotiplerin işlevini pekiştirmektedir.

Toplumsal cinsiyet rejimi, mikro düzeyde gündelik yaşamın sıradan eylemleri aracılığıyla kategorilere dönüşmekte ve bu kategoriler stereotiplere evrilmektedir. Habitus ve bedensel hexis, bu sürecin hem taşıyıcısı hem üreticisidir. Stereotipler ise bu yapıların meşruiyetini pekiştirerek farklı olasılıkları bastırmakta, ötekilik üretimini süreklileştirmekte ve toplumsal düzenin cinsiyet temelli hiyerarşisini yeniden kurmaktadır.

5.2 “Mekânın Sahibi Kim?”: Duvar Yazılarıyla Alanın Savunulması

Mutlu Alanındaki duvar yazılarını analiz etmek, ötekiliğin üretimini anlamada özellikle kategorik ayrımların nasıl şekillendiğini ve bu kategorilerin grup inançlarına nasıl dönüştüğünü belirlemede önemlidir. Duvar yazıları, ayrıca Bourdieu perspektifiyle kişilerin içinde bulundukları sosyal yapıları yani ayrımları içselleştirmesi bakımından habitusu, hâkim toplumsal grubun düşüncelerini meşru kılması bakımından sembolik sermayeyi, kamusal alanın dinamiklerinin nasıl işlediğini anlamak için alanı ve habitusu ve alana bağlı olarak mahallede ortaya konan doxayı anlamamıza olanak sağlar. Duvar yazılarının alanda mekânsal olarak ortaya çıkması, mahalledeki ayrımlara işaret edecek şekilde organize olmuştur. Alevilerin ve Sünnilerin yaşadığı sokaklardaki sınır bölgelerinde ve Kürtler ile Türklerin yaşadığı sınır bölgelerinde duvar yazıları yaygınlık göstermektedir. Bu bir bakıma mahalle ile

ilişkileri kuvvetli olanlar açısından farkında olunan ayrımlardır. Bu ayrımlar belli sokak ve parsellere karşılık gelse de kimi zaman gecekondu geçmişiyle ilişkili olarak aynı apartmanda bu üç farklı kültürel ve etnik kimlikler bir arada yaşamaktadır. Bu, gecekondulu yıllarda mahallenin “küçük Moskova" olarak anıldığı zamanlardan kalma bir birlikteliktir. Bu bir bakıma farklı grupların mekân kapma ve mekân yoluyla mücadeleye girmelerini ortaya çıkarmaktadır. Kimi zaman da bazı mülteci grupları kendi var olma duygularını ifade etmesi bakımından duvar yazıları yazmaktadır. Bu duvar yazılarına ilişkin mahallenin tepkiselliği de mekânı savunma stratejilerinde kendini göstermektedir. Duvar yazıları, farklı bölgelere bölünmüş niş alanlarına karşılık gelmektedir. Çoğunlukla birbirinin zıttı olan bu yazılar, yan yana, üst üste ve diğerinin yazılarına müdahaleler yoluyla anlamın dönüştürülmesi şeklinde olmaktadır. Duvar yazılarını yazanlar çoğunlukla farklı kimliklerin genç insanlarından oluşmaktadır. Bu tezin başka bir yerinde ifade edeceğim “okul karşıtı kültür”, bu duvar yazılarına can vermektedir. Duvar yazıları ayrımlara dayalı olarak belli kategorilere ayrılabilir. Yazı içerikleri çoğunlukla saldırganlık ve tehdit içeren ifadelerdir. Bu kategoride biz olanlar ile onlar açıkça simgesel ve maddi düzlemde karşı karşıya getirilmektedir. Bir diğer kategori, etnik ve milliyetçi vurguların yer aldığı duvar yazılarıdır. Bu kategoride kişilerin memleketleri, etnik kimlikleri ve milliyetçilik duyguları ön plana çıkmaktadır. Milliyetçi duvar yazıları, biz ve öteki olanı keskin bir şekilde ayırmaktadır. Kategorilerden bir başkası, dini ve ahlaki kategorilerin duvar yazılarının içeriğine dahil edilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu kategori, bazen açıkça şeriat istemek anlamına bile gelmektedir. Bu durum şeriat gibi keskin ve katı bir istenç, mahalle sakinlerinin kategorik ayrımlarına ve neyin ahlaki ve dini olduğunu saptama konusunda oldukça yardımcı bir araçtır. Dinin işlevi, din alanının ifade edildiği bölümde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Bir başka kategori, umutsuzluk ve çaresizlik ifadelerini içermektedir. Bu ifadeler, doğrudan grup inançları oluşumuna veya doğrudan ötekinin üretimine işaret etmese de kültürel sermaye eksikliği ve var olan toplumsal yapı sebebiyle bu çaresizlik duygu

durumları, politikleşmek ve bir çıkış yolunu keşfetmek gibi bir yolculukla sonlanmamaktadır. Buna benzer bir durumu, mahallede aynı toplumsal grubun dinlediği şarkılar ve sözlerinde de bulmak mümkündür. Bir diğer kategori dostluk ve sadakat vurgusu içeren ifadelerdir. Burada üretilen biz ve onlar ayrımı, düşman ve sadakatsiz kişilere karşılık gelse de sadakatsizlik ve düşmanlık kriterleri doğrudan etik temellere dayanmamaktadır. Bu kriterlerin sınırları, din ve devlet alanı tarafından çizilmiştir. Bu kategorilerde onlara karşılık gelen gruplar aynı zamanda öteki, düşman olarak algılanmakta ve bazen hedef haline getirilmektedir. Duvar yazılarında onlar diye ifade edilen kategoriler alanın azınlıkları ve savunmasız gruplarıdır. Eğer duvar yazısının muhatabı ilgili sokaktan geçmiyorsa yani muhatabı yoksa; zaten duvar yazısı ilgili mekânlar da ortaya çıkmamaktadır. Onlar olarak tanımlananlar tehdit edici, farklı, yabancı, öteki olarak görülürken biz olarak tanımlananlar milliyetçi, dini ve ahlaki açıdan doğru, mutsuz ama sadık grup olarak öne çıkmaktadır. Bu ayrımlar, üretim bakımından diyalektik bir ilişki içerisindedir. Hem bir taraftan toplumda var olan biz ve onlar ayrımının bir yansımasıdır hem de bu yazıları görenler, okuyanlar bu ayrımları pekiştirir ve yeniden hizalanarak var olan yarımları yeniden üretirler.

Türklerin ve Kürtlerin ayrı ama birlikte yaşadığı sınır bölgesinde bir duvarda Göktürk alfabesiyle 𐱅𐰇𐰼𐰰 (Türk) yazılmıştır. Bu, genel olarak mahalle açısından aşırı milliyetçilerin benimsediği bir ifadedir. İfade kimi zaman araçların ön ya da arka camlarında sticker kimi zaman da kişilerin bedenlerinde dövme şeklinde kendine yer bulur. Duvardaki bu yazının yanında bir gece yarısı Kürtçe “em hatin” yani “biz geldik” ifadesi yazılır (Foto 2) Ardından başka bir gün bu sefer Kürtçe ifadenin solunda tekrardan Göktürk alfabesiyle Türk yazılır. Burada Türk ifadesinin mekânda simgesel olarak görünür hale gelmesi belli ölçüde Kürtlerin kendisini dışlanmış hissetmesine yol açarak var olma mücadelesi anlamına gelmektedir. Biz geldik ifadesi sadece fiziki olarak 1976 Çaldıran depremi veya 1980’li-1990’lı yıllarda köylerinden zorla yerinden edilme ile biz geldik anlamında değil, aynı zamanda tarihsel ve

kültürel bir varoluşu temsil etmektedir. Bazen de bir okul duvarında "Koca reis Abdullah Çatlı" yazısıyla belli grup için kahraman, başkaları için suçlu anlamının yeniden üretilmesine sebep olabilmektedir.



Foto 2. Mutlu Alanında farklı kimliklerin duvar yazıları üzerinden mücadelesi

Benzer şekilde duvar yazılarında, Sünnilik ile Alevilik de karşı karşıya gelmektedir. Sünni ve Alevilerin sınır bölgelerinde "Kalbin varsa türkü yakarsın, kalbin yoksa insan yakarsın" duvar yazısı belirgin hale gelmektedir. Bu ifade Sivas Madımak'ta 35 kişinin yakılması olayına göndermede bulunmaktadır. Aleviler tarihsel olarak yaşadıkları büyük tramvayı kamusal alanda görünür kılmaktadır. Bu yazılar bir tür sınır koyma işlevi de görmektedir; biraz ilerisi, aşağısı veya yukarısı Alevilerin yaşadığı bölgelerdir, buraya girerken kalbinin türkü yakmaya mı yoksa insan yakmaya mı yatkın olduğunun sorgulanması istenir. Ayrıca Alevilerin yaşadıkları apartmanlar Atatürk rölyefleriyle, imzasıyla, Hitit güneşi armasıyla bezelidir. Sözcü gazetesi oldukça belirgin bir işaret olarak kullanılır. Apartman isimleri, Çağdaş, Cumhuriyet, Kocatepe, Demokrasi vb. şeklindedir. Ayrıca tarihsel hafıza duvar yazısıyla sürekli diri tutularak Sünniliğin failliği hatırlatılır. Bu sebeple de giderek baskılandıklarını düşünen mahalledeki Aleviler, örneğin herhangi bir dükkân kiralanmak istendiğinde hemen dükkânın kime kiralanacağına müdahale edilir. Örneğin internet üzerinden online satış yapacak birisi bu alanda kiralık dükkân ararken Konyalı olduğu için kendisine

dükkân kiralanmadığını belirtmiştir. Fakat buradaki mesele doğrudan kişi ile ilgili değil, türkü ve insan yakma arasındaki farkın veya ölçeğin iki ucundan birine yakın olup olmama ile ilgilidir. Bu bakımdan kişinin Sinoplu veya Artvinli olması, iki "yakma" arasındaki ölçekte kişiyi Türkü yakmaya yaklaştıracaktır. Konya'nın tarihsel ve güncel politik ve dini konumlanışı Alevilerin böyle birine dükkân kiralamasına engel olmaktadır. Fakat Konyalı bu kişi Kürt Sünni birinin sahibi olduğu bir dükkânı kiralayabilmiştir. Vanlı bu kişi, kendisinin öteki kimliği olduğu için Alevilerle bu ötekilik üzerinden duygudaşlık da kurmaktadır. Bunu da dinsel alanın içinden geniş hoşgörülü bir tavır takınarak yapmaktadır.

Mahallede duvar yazılarına ilişkin ayrım ve ötekileştirme kategorileri, sadece mahalle sakinlerine yönelik gerçekleşmez bununla birlikte mültecilere ilişkin meselelerde de benzer bir üretim sahnelenir. Burada dikkat edilmesi gereken, Türk-Kürt, Sünni-Alevi ayrımlarının benzer şekilde Türk-Mülteci ekseninde üretilebilmesidir. Bu üretimi kolaylaştıran şey kişilerin var olan repertuvarına dışardan başka bir öteki eklendiğinde daha önceki ayrım kategorilerinin kolayca devreye girebilmesidir. Daha önce dolmuşla geçerken bir duvarda Somali yazısını görmüştüm. Başka bir gün bu yazıyı fotoğraflamak için o bölgeye kadar yürüdüm. "Somali" yazısı ana caddeye bakan duvarın ön yüzünde yazmaktaydı. Hemen ara sokağa bakan köşede ise *"yaşımız büyüdükçe kavgamız da büyür"* ifadesi yer almaktaydı (Foto 3). Somali yazısının ortaya çıktığı yer Somalilerin nispeten yoğun yaşadığı alanlara karşılık gelmekteydi. Somalililer diğer göçmen gruplarına göre görece daha iyi durumdadır. Batı Avrupa ve Amerika'da olan aile üyeleri kazandıkları paralarla Türkiye'deki ailelerine finansal destek sağlamaktadır. *"Somali"* yazısını (Foto 4) çekmek isterken dört genç köşede beklemekteydi. Fotoğraf çekip çekmeme konusunda kararsız kalırken, çekmem halinde neden çektiğimi merak edip soracaklarını düşünerek fotoğrafı çektim. Neden çektiğimi sordular, araştırma ile ilgili kısa bilgi verdim. İçlerinden en esmer olanı göstererek "*bak abi bu da Somalili*" dedi. Ardından konu mültecilerin bir an önce gitmeleri gerektiğine geldi, sebebini de mültecilerin video çekip

kadınları rahatsız etmesi olarak açıkladılar. Benim fikrimi sordular, belli açıklamalar yaptıktan sonra; "a*nladım ırkçı değilsin yani*" diyerek beni tanımladılar. Bu gençler Kürtlerin yoğun yaşadığı Erzurum Karayazı'lı, o gün Karayazı'da Kürtçe "hoşgeldiniz" tabelasının altında eliyle "nah" pozu veren öğretmen gündemdeydi. Dört gençten en esmer olanı bu olayı hatırlatarak "bize de yapıyorlar" diyerek düşünümsel tavrı başlatıyor. Diğerleri ise bu duruma hak veriyor. Aradan geçen birkaç hafta sonra Somali yazısı siyah bir boyayla boyanarak yok ediliyor. Ardından siyah yazının üstüne "Ne mutlu Türküm diyene" yazılıyor.



Foto 3. Mutlu alanında Somali duvar yazısı birkaç hafta sonra siyah boya ile boyanarak siliniyor ve üzerine ne mutlu Türküm diyene yazılıyor.



Foto 4. Somali yazısının hemen diğer köşesinde *"yaşımız büyüdükçe kavgamız da büyür"* yazısı yer almaktadır.

Mutlu alanının Alevilerin ve Sünnilerin yaşadığı ve ana dolmuş hattının olduğu bir alanda "tağut nedir?" (Foto 5) duvar yazısı yer almaktaydı. Bu yazının yazıldığı duvar, ayrıca İmrahor Vadisinden Çankaya'da bulunan Atakule'ye bakmaktadır. Bu duvar yazısı mahalledeki bir çok kimliği dışlayan bir yazıdır. Tağut ifadesi "haddi aşmak, Allah'ın emirlerine karşı gelmek" anlamında kullanılmaktadır. Bu bakımdan bu ifade daha radikal bir İslam istencidir. Eğer bu bir kişiye isnat edilecekse Allah'a isyan eden kişiye karşılık gelmektedir. Bu sözün muhatabı kimi zaman Sünnilerdir. Mahallede "Allah'ın arzında sadece Allah'ın dediği olur" diyerek demokrasiye, seçim sistemine karşı çıkan ve Sünni Müslümanların birçok yönden Allah'a karşı geldiklerini düşünmektedir. Bu açıdan sadece kişileri değil ayrıca Türkiye Cumhuriyeti düzeni de tağut ilan edilmektedir. Bu sebeple camideki imamın arkasında namaz kılınmasının sakıncalı olduğu, Cuma namazının Türkiye'de farz olamayacağına ilişkin fikirleri vardır. Bu duvar yazısının aşağısındaki parkta gece saatlerinde tağutun ne anlama geldiğine ve ne yapılması gerektiğine ilişkin sohbetler de yapılmaktadır. Bu ayrım artık Sünni-Alevi, Türk-Kürt ayrımını değil gerçek Müslümanlar ve Tağut olarak ötekiliği başka bir bağlama taşımaktadır.



Foto 5. "*Allah'ın arzında Allah'ın dediği olur*" istencini yansıtan ve mahallede belli kategorilerin göstergelerinden biri olan duvar yazısı.

Duvar yazıları ayrıca mahalle gençlerinin veya okul karşıtı kültürün mekân mücadelesini de sergilemelerine yardımcı olmaktadır. Belli gruplar mahallenin belirli yerlerini mekân edinirler. "Köpeksiz köyde değnekle gezen arkadaşlar ben buradayım", "bizim rahat etmediğimiz yerde kimse istirahat edemez" ve "*askere gidelim dedik, itler aslan kesilmiş*" yazıları bu mücadeleleri yansıtır. Bu mekânsal mücadele örnekleri, belirli mekânların belirli kişiler tarafından kullanılması ve tutulması anlamına gelir. Bu tür bir teritoryal alanın elde tutulması için ciddi mücadele edilmesi gerekir. Mahallede belli ölçüde kavgacı olmak, belirli eğlence anlayışına sahip olmak, namının mahallenin içindeki farklı yerlere ulaşması hatta, bazen de mahalle dışında güçlü sembolik alan olan Çin-Çin gibi bir yerle bağlantılı olmak, belli mafya figürleriyle özdeşleşmek gerekir. Kişi yirmi yaşına geldiğinde emeğiyle ve kendince mücadelesiyle inşa ettiği bu sembolik sermayesini belki de hiç kullanamayacağı başka bir alana götürmek zorundadır, yani onun askere gitmesi gerekir. Askerlik, 6-12 ay sürdüğü için mahalle hükümranlık alanında bir boşluk oluşur. Bu boşluk başkaları tarafından doldurulur. Kişi askerden döndüğünde bıraktığı boşluğun dolduğunu gördüğünde başlangıçta bu yeri geri kazanmak için mücadele eder. Fakat iş, evlilik meseleleri gündeme gelmesi halinde ister istemez bu alandan çekilir. Bu alan, okul karşıtı kültürden ortaokul ve lise dönemlerinde sürekli beslenir, evlilik ve iş nedeniyle bu alandan çıkılır.

Mutlu alanındaki duvar yazıları, kamusal alanda kimlikler arası gerilimi görünür kılarak ötekiliğin nasıl üretildiğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu yazılar, mahalledeki etnik, dini ve kültürel farklılıkların sınırlarını belirlemekle kalmamakta, aynı zamanda bu sınırlar üzerinden "biz" ve "onlar" ayrımını yeniden üretmektedir. Yazılar sadece birer ifade değil; mekânı sahiplenme, varlık gösterme ve ideolojik pozisyon bildirme araçlarıdır. Duvarlardaki ifadeler, sıklıkla saldırgan, dışlayıcı ve kutuplaştırıcı bir dille ötekiyi tanımlamaktadır. Milliyetçilik, mezhepçilik, dini radikalizm, aidiyet vurgusu ve dışlayıcılık farklı yazılar aracılığıyla sahnelenmektedir. Sadece kimlikler arası çatışma değil; gençlik, sınıf ve okul

karşıtı kültür gibi toplumsal yapılar da bu yazılarla ifade alanı bulmaktadır. Böylece birey ya da gruplar, hem kendi iç dünyalarını hem de sosyal konumlarını bu yazılarla yoluyla yansıtmaktadır.

Öteki, çoğunlukla mahallede daha azınlıkta olan, savunmasız, yerleşik olmayan ya da farklı inanç ve kültür kodlarına sahip gruplardan oluşmaktadır. Bu ötekilik, zamanla duvar yazılarıyla normalleştirilmekte, içselleştirilmekte ve meşrulaştırılmaktadır. Bu da sembolik şiddetin gündelik hayatın bir parçası haline geldiğini göstermektedir. Duvar yazıları sadece bireysel çıkışlar değil; mahalledeki sosyopolitik gerilimlerin, kimlik mücadelelerinin ve alan savunmasının somut izlerini taşımaktadır. Bu yazılar, ötekiliğin nasıl kurulduğunu, sürdürüldüğünü ve yeniden üretildiğini anlamak için güçlü bir toplumsal metindir. İster farklı etnik ve dini kimlikler ister mekân mücadeleleri duvar yazılarına konu olsun, söz konusu olan şey kişilerin veya grupların var olan repertuvarlarından hareketle kategorik ayrımların üretilmesidir.

5.3 "İs, Pas, Kir, Plastik, Çöplük, Lastik, Egzoz, Esrar": Alanın Senfonisi

Mutlu alanında dinlenilen şarkıları ve sözlerini ele almak mahalle alanını ve sakinlerini anlamak açısından önemlidir. Bu bağlam saha çalışma öncesinde kurgulanmış ve buna göre toplanan veriler değildir. Mahalle kendini anlatmada ve anlamada şarkı ve sözlerini bir araç olarak kullandığı için bu veri burada konu olmaktadır. Çoğunlukla gece bazen de gündüz eski model araçlara veya motosikletlere yerleştirilen ses sistemiyle yüksek sesli müzik dinlenerek mahallede tur atılmaktadır. Bu, kişilerin bir yerden bir yere giderken yaptığı bir eylem olmayıp, genelde tek amaç öylece dolaşmaktır. Yüksek sesli müzik kaplanan alanın etkisini artırmaya hizmet etmektedir. Bu tur atma eylemini yapabilmek için mahalleli olmanız gerekir, başka mahalleden gelerek bunu yapmak dayak yemenize sebep olabilir. Bu eylemin başka bir yönü de mahallede "karı-kızı" etkilemektir. Bu sebeple başka mahalleden gelip bunu yapanlar

mahallenin "karısına-kızına" sulanması anlamına gelmektedir. Bu durum mahallenin içinde yaşayanlar için meşru, dışardan gelenler için gayrimeşrudur. Mahallenin idari sınırı içinde yaşamak, bu eylemi her yerde yapmak anlamına gelmemektedir. Kendi sembolik sermaye alanının içinde ve bunun biraz dışında yapılmalı ki mahalleli tarafından kabul edilebilir olsun. Bu açıdan bu kültürün parçası olanlar hangi aracın kime ait olduğunu, mahalleye yabancı olup olmadığını bilirler. Bu araçlar ayrıca mahallenin benzinlik alanlarında yıkama, yağlama, modifiye vb. sosyalliğin inşa edilmesini de beraberinde getirmektedir. Katılımlı gözlem sırasında mahallede yüksek sesli müzikle tur attığım kişi ile aramızda aşağıdaki konuşma geçmiştir:

> *"Egzozu ses yapan ve yüksek sesli müzikle mahallede tur attık. Vites atma, direksiyon çevirme, aynalar, tümsekler, frene basma bir ritüel ve çok zevkli bir şey olarak yapılıyor. Herkes bize baktığı için ve onları rahatsız ettiğimiz için ben utandım, sen ne hissediyorsun? Herkesin bakması benim hoşuma gidiyor. Var olduğumu gösteriyorum. Onların kendilerince düzenlenmiş hayatlarının içinden kendi varlığımla geçiyorum. Bazen dudak okuyoruz küfür ettiğini anlıyoruz. Kavga çıkıyor bu sebeple. Bu da erkeklik gösterisine, şanımıza şan katıyor. Başka mahalleden gelip burada onu yapamazsın seni döverler, bu mahalleden olman gerekiyor. Karşıda bir kızın sevgilisi gelmişti böyle şey yapmaya hemen arkadaşlara dedim şunu kırın, kırdılar."(Doğrudan görüşme yapılmayan kişi, gözlem)*

Şarkı ve sözlerini böyle bir alan içinde incelemek kişilerin düşünme, algılama ve davranış biçimlerini anlamaya hizmet etmektedir. Bir bakıma bu ayrıca kişilerin habitusunun da bir parçasıdır. Kişiler şarkıların içerisindeki temalarla kendileri arasında anlamlı ilişkiler kurmaktadır. Yoksulluk ve işsizlikle ilgili şarkılar mahalle alanındaki ekonomik sermayenin ne anlama geldiğini ve eksikliğinin nasıl yansıdığını açık eder. Ayrıca benzer dertlerden muzdarip

olanların benzer alanlarda bir araya gelmesine ve tanışmalarına sebep olduğu için ayrıca sosyal sermayenin nasıl şekillendiğine de işaret eder. Dinlenen şarkılar, kişilerin belli ölçüde kültürel sermaye durumlarını da yansıtır. Şarkılar ve yüksek ses yoluyla yaratılan değerler ve mücadele biçimleri grubun sembolik sermayesini yaratmada yardımcı olur. Ötekileştirmeye ilişkin meselede kişiler kimlikleri, sahip oldukları veya olmadıkları özellikler bakımından ötekileştirmeyi içselleştirebilir ve bunu şarkılar yoluyla ifade edebildikleri gibi tersinden şarkılar yoluyla ötekiliği de üretebilir. Bazen şarkılar, yoksulluk hâllerini, kentin tüm yoksullarıyla dayanışma içinde olmayı salık verebilir. Bazen de milliyetçi veya bir mezhebe özgü şarkılar ya da etnik dilde söylenen şarkılar, ötekiliğe ilişkin kategorik ayrımları güçlendirebilir. Buna ilişkin olarak Alevilerin Sokak düğünlerinde çalınan Alevi ezgileri, saz, düğünde alkolün tüketilmesi, yine müziğe ilişkin kategorik ayrımları pekiştirebilir. Ya da Kürtçe müzik çalarak sokakta dolaşmak yolunuzun kesilmesine, arkanızdan sövülmesine, gruplar arası büyük kavgalara sebep olabilir. Örneğin Mutlu alanında bir sokak düğününde sokakta Kürtçe müzik eşliğinde halay çekilmişti. Bunun üzerinde düğün sahibinin evinin hemen karşısındaki apartmana kocaman bir Türk bayrağı asılarak karşılık verilmişti. Fakat burada Kürtçe müziğin kim tarafından ve hangi bağlamda açıldığı da önemlidir. Şayet kişi mahallelinin ifadesiyle "sadık" kategorisinde ise o kişinin düğününe de gidilir yemeği de yenir. Bir ailenin oğlunu askere göndermek için düzenlediği eğlencede Türk bayrağının gölgesinde Kürtçe müzik çalması, herhangi bir sorun teşkil etmez. Mahallelinin ayrımları ürettiği yer, çoğunlukla politik Kürtlerin yapıp ettikleridir.

Yüksek sesli şarkılar, bir bakıma duvar yazılarıyla "biz geldik-em hatîn" demenin ve sembolik etki alanını genişletmenin bir ifadesidir. Örneğin 1980 sonrası Hakkari'nin Ördekli köyünden zorla yerinden edilerek Mutlu alanına göç eden ve çoğunluğunun hurdacılık ve geri dönüşüm işçisi olduğu Kürtlerin düğünleri ve onların dinledikleri şarkılar bu kategoridedir. İmrahor Vadisinin Türközü Mahallesine doğru açılan düzlüklerinde düğünlerini organize

etmekteydiler. Yaklaşık 1200 kişiye karşılık gelen Hakkârililer ayrıca mekânsal olarak belli kafe, dükkan vb. ilişkileriyle etnik ekonomi de oluşturmuşlardır. İlk düğünlerine katıldığımda yamaca kurulan Mutlu Mahallesinin düzlüklerinden tüm mahalleye Kürtçe şarkılar eşlik etmekteydi. Düğün alanı oldukça kalabalık, çok uzun halkalar şeklinde halaylar çekiliyor. Hurdacılık ve geri dönüşüm işiyle uğraştıkları için düğün alanının çevresi kamyonlarla dolu. Arkası fileli ve çöp dolu kamyonlardan (Foto 6) gerdanlarında kolyeleri, belinde altın kemerleri olan kadınlar inip düğün alanına geliyor. Kome Şengal Şoreş adına bir müzik grubu getirilmiş. Düğün o kadar kalabalık ki mısır, kestane, pamuk şeker ve oyuncak satan seyyar satıcılar bile düğüne gelmiştir. Saat 21'de iki polis aracı siren çalarak düğün bitirilip dağılmasını istemek için alana geliyor. Normalde 12'ye kadar yasal olarak sürebilecek düğün ister istemez sonlandırılıyor. Bu durum Kürtçe müziğe olan tahammülsüzlük üzerinden açıklanıyor. Sonraki aylarda bu geniş düzlük alan derin çukurlar kazılarak köstebek yuvasına dönüştürülüyor ve bu alana bir daha düğün yapılamıyor. Bunun üzerine mahallenin üst kısımlarında Çorumluların bulunduğu alana yakın yerde bulunan yarı kapalı pazar yerinde düğün yapmaya başlıyorlar. Bu sefer uzaktan gelen Kürtçe müzik sesi bir anda evlerinin balkonuna kadar yaklaşıyor. Pazar yerinde düğün yapıldığında kamyonlar, müzikler, kıyafetler birçok şey mahallenin gündelik akışına aykırı şekilde değişiyor. Bu sefer mahallede var olan şikâyetler tekrardan artmaya başlıyor. Hakkarililerin ileri gelenleri belli bir arsa satın alarak taziye evi ve düğün salonunun iç içe olacağı bir yer inşa etmeye karar veriyorlar. Düğün ve müziğe ilişkin yukarıdaki ayrımların toplumsal ayrımlara da denk geldiğini hatırda tutmak gerekir. Ötekine ilişkin sesli veya sessiz temsiller farklı grupların var olan grup inançlarını pekiştirmekte ve benzer sosyal ağlarda sosyalleşmelerine sebep olmaktadır.

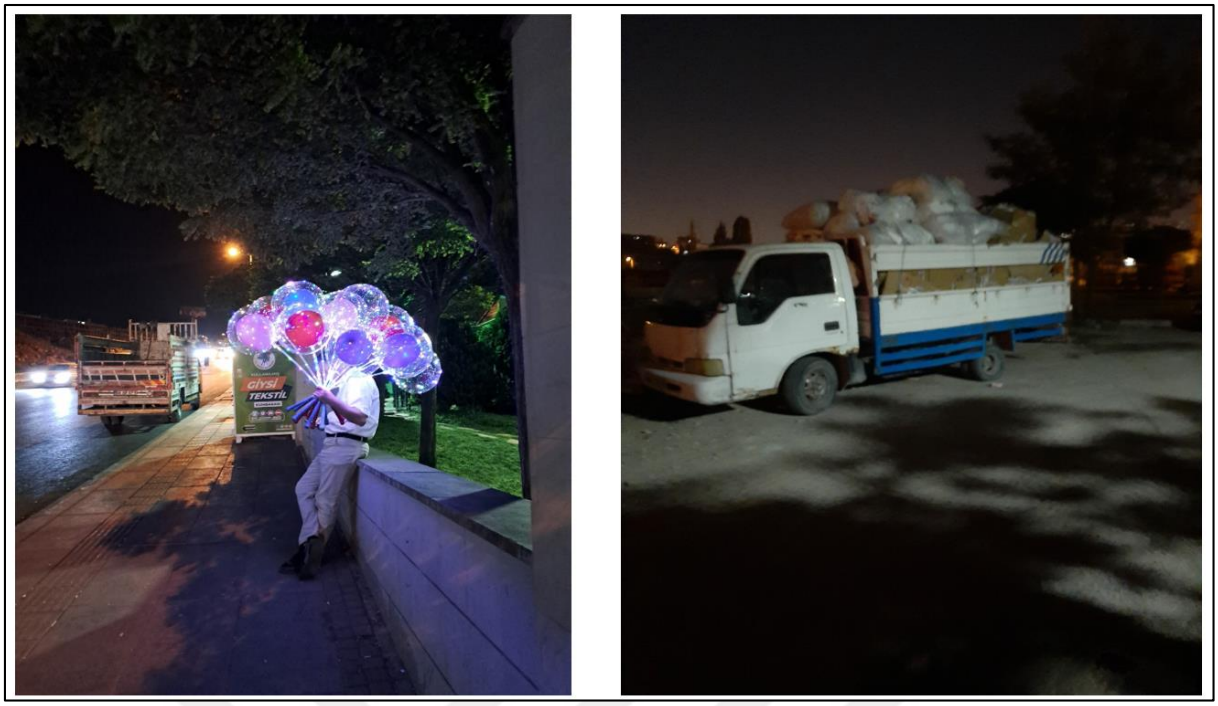


Foto 6. Hakkârililerin düğün organizasyonları

Türkçe şarkıları ise başka kategoriler çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Bu şarkılar, yoksulluk, işsizlik, maddi sıkıntılar, toplumsal eşitsizlikler, siyasi ve ideolojik çatışmalar, dini ve ahlaki sorunlar kategorilerinde ele alınabilir. Buradaki temel kategorik ayrımlarda biz; yoksul, işsiz ve ezilenler olarak buna karşılık, onlar; zenginler, patronlar ve güçlüler olarak kodlanmaktadır. Biz, aynı zamanda mağdur olana, ayrımcılığa maruz kalana karşılık gelmektedir. Fakat şarkıların içerikleri bu duyguları verse de esasen bu şarkıların dinleyicileri, bütüncül olarak politikleşme göstermez, arabesk ve isyankârlık düzeyinde kalır:

"Ankara ayazı ruhumu keser, bir cebimde yok kapital, bir cebimde kenevir tohumu, Ayrancı, Cebeci, Kennedy yokuşu, kaybettim gene şu yolumu ...ne yapsak şimdi, süper marketten çalsak bir şey",

"is, pas, kir, plastik, çöplük, lastik, egzoz, esrar",

"metropollerinde hapsolur gene, gettolar evinse hep sonun beter",

"kayıp nesile merhaba de orta sınıflar, varoşlara ses ver orada mısın, rapçi sokakların sanatçısı villaların değil",

“paran kadar konuşma bana, yaran kadar konuş”,

“bu gece kırsalım, üç kuruşa çocuk okutan emekçi bir babayım”,

“savaşlardan zengin oluyor, hepsi fakir askerleri … Titanik fakat bu sefer batmayacak”,

“işçi sabah gider, çıkar işten dokuzda, ister on yedi de geber ister otuzda”

Farklı şarkılardan derlenen bu sözlere bakılarak dinleyicilerinin politikleştikleri tespiti yapılabilir. Fakat durum öyle değildir. Bu şarkıları dinleyenler, genellikle yoksul, muhafazakâr veya milliyetçi ailelerin okul karşıtı kültüre dâhil olan çocuklarıdır. Ailelerinden edindikleri habitusları mahallede, okulda, iş yerlerinde pekiştirirler. Durum olağan, normal ve kaçınılmaz olarak algılanır. Bu gençler farkında olmadan camide ve diğer sosyalleşme alanlarında ideolojik baskılara maruz kalır. Toplum tarafından dışlanmalarını, değiştirilemez bir gerçeklik olarak algılarlar. Bu yüzden bu şarkılar, farkında olunan eşitsizlikler karşısında duygusal bir rahatlama aracı olarak tüketilir. Simgesel muhalefet üreten şarkılar bu yönüyle sadece tüketilen bir üründür. Ayrıca mahalle alanı ve kişilerin içinde bulundukları toplumsal yapıyı o derece içselleştirirler ki, tüm yapma etme biçimleri buna göre şekillenir. Sosyal sermayeleri, benzer ağlardan ve yapılardan oluşur. Böyle bir ortamda farklı düşünme ve yapma tarzları gerçekleştirmek, var olan sosyal ve dayanışma ağlarını kaybetmek ve sırf bu sebepten dışlanmak anlamına gelebilir. Çünkü bu tür politikleşme örnekleri, mahallede Kürtler, Aleviler ve Halkevleri üzerinden deneyimlenmektedir. Politikleşmek ayrıca dinden, kültürden kimi zaman ahlaktan uzaklaşarak milliyetçilik yapamamak ve devleti karşısına almak anlamı taşımaktadır. Bu yönüyle de politikleşme, bu tür grupların dönüşemediği fakat ayrıca ötekileştirdiği bir şeydir.

Mutlu alanında dinlenen şarkılar, yalnızca estetik beğeni unsuru veya bireysel zevklerin dışavurumu değil, aynı zamanda ötekiliğin nasıl üretildiğini, toplumsal sınırların nasıl

çizildiğini ve sembolik anlamların nasıl kurulduğunu gösteren güçlü bir işlevsel kaynaktır. Müzik, mahalle sakinlerinin kendilerini ifade etme biçimi olmanın ötesinde, aidiyetin, alansal hâkimiyetin ve kimlik siyasetinin taşıyıcısıdır.

Mahallede yüksek sesle müzik dinleyerek araçla dolaşmak, yalnızca bireysel bir keyif veya zaman geçirme biçimi değildir. Bu eylem, mahalleli olmanın sembolik bir göstergesi, alana hâkim olmanın ve varlığını duyurmanın ritüelidir. Bu performans, dışardan gelen biri tarafından tekrarlandığında şiddetle karşılanmakta, böylece "içerisi" ile "dışarısı", "bizden olan" ile "öteki" arasındaki sınır, müzik ve ses üzerinden yeniden üretilmektedir. Mahalleye ait olmanın kriterleri sadece mekânsal değil, aynı zamanda kültürel ve semboliktir; müzik bu çok katmanlı aidiyet yapısının hem işareti hem de aracıdır. Kürtçe müzik dinlemenin veya Alevi ezgilerinin düğünlerde çalınmasının çeşitli gerilimlere yol açtığı örnekler, müziğin bir kimlik işareti haline geldiğini ve bu kimliğin belirli durumlarda öteki olarak damgalanmasına yol açmaktadır. Kürtçe müziğin çalındığı düğünlerin ardından fiziksel mekânların erişilemez hale getirilmesi ötekiye sadece sembolik düzeyde değil, somut düzeyde de sınır çizmektedir. Müzik burada kimliğin bir ifadesi olsa da ayrıca bu kimliğin bastırılmasına yönelik mekânizmaların tetikleyicisine de dönüşmektedir.

Dinlenen Türkçe şarkılarda yoksulluk, işsizlik, eşitsizlik gibi temaların öne çıkması, bu şarkıların bir tür "mağduriyet anlatısı" sunduğunu göstermektedir. Ancak bu anlatı, kolektif bir politik bilince değil, bireysel bir duygusal rahatlamaya hizmet etmektedir. Bu şarkılar aracılığıyla bir tür simgesel muhalefet kurulsa da bu muhalefet, sistemle gerçek bir yüzleşmeyi değil, onun içinde kalmayı ve onu içselleştirmeyi beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda şarkılar, bir yandan dışlanmışlık hissini dillendirirken, diğer yandan bu dışlanmayı olağanlaştıran bir habitusun da parçası haline gelmektedir. Mahalledeki müzik pratiği, toplumsal sınırların çizilmesinde, aidiyetlerin yeniden üretilmesinde ve ötekilerin konumlandırılmasında aktif bir rol oynamaktadır. Kimlerin ne tür müzikler dinleyebileceği, bu

müziği nerede ve ne zaman çalabileceği gibi normlar, derin toplumsal ayrımların göstergesi olmaktadır. Bu bağlamda müzik, bir dışlama, sınır çizme ve hiyerarşi kurma aracı haline gelmektedir.

5.4 Ayrımcılığın ve Ötekiliğin Yeniden Üretildiği Sembolik Bir Alan: Kuşçuluk

Mutlu alanında özellikle İmrahor Vadisi'ne bakan kısımlarda yer alan gecekondularda bazen de apartmanların teras katı veya balkonlarında ciddi ölçüde kuşçuluk faaliyetleri yürütülmektedir. Nasıl ki duvar yazıları ve yüksek sesli müzikle mahallede tur atanlar belli bir alt kültür içinde yer alıyor ve bunları daha çok gençler yapıyorsa; kuşçuluk daha farklı demografik profilleri kapsamaktadır. Bu faaliyet genellikle otuz ve üzeri yaşlarda, mesaili işleri olmayan inşaat vb. işlerde kendi hesabına çalışanlar tarafından yapılmaktadır. Bu grubun içinde sanayide, kafede çalışan kişiler de bulunmaktadır. Kuşçuluk yapanları bu teze konu yapmak hem Bourdieu hem de ötekileştirme teorilerini anlama açısından önemli fırsatlar sunmaktadır. Kuş yetiştirmek oldukça meşakkatli bir süreçtir; bu işin önemli miktarlara ulaşan yetiştirme maliyetleri vardır. Fakat öte yandan kuş mezatlarında kuşların satışıyla birlikte bazen tek bir kuşu yüz bin liraya satabilme imkânı olduğu için önemli bir ekonomik sermaye kaynağına dönüşebilir. Ayrıca kuşçuluk alanı içerisinde geçerli olmak üzere bu faaliyetin bilgi, deneyim ve uzmanlık gerektirmesi nedeniyle bir tür kültürel sermayenin varlığına işaret eder. Kuşçuluk alanında milletvekilleri, iş insanları, sanatçılar, akademisyenler de bulunmaktadır. Ayrıca tüm Türkiye sathında yaygın olduğu için bu ağa sahip olmak ciddi sosyal sermaye kaynağına da işaret eder. Kuşçuluk ortaklığı üzerinden daha ucuz bir araba satın alabilir veya tamir yaptırabilirsiniz. Bu alanın içindeki sosyal sermayeye bağlı tanınırlık, kültürel sermayeye bağlı saygınlık ve itibar, ayrıca bu alanın sembolik sermaye üretmesine sebep olur. Fakat bu durum hiyerarşik işler, sosyal sermaye eksikliği veya daha genç olan gruplar, Mutlu alanında daha itibarlı kişilere yakın olmaya çalışır, belirli bir süre bu itibarlı kişilere kuş yetiştirir, onların aracılığıyla alanda iş görürler. Mutlu alanında kuşçuluk konusunda en itibarlı kişi, genel

kuşçuluk alanında çok da itibarlı olmayabilir. Bu açıdan bu kişi alandaki itibarını kullanarak seçtiği, satın aldığı veya yetiştirdiği kuşları bir üst alana mezatlar, festivaller ve etkinlikler yoluyla sunar.

> *"Türkiye geneli iletişimimiz güçlü. Telefona sarılayım Ağrı'dan İstanbul'a kadar var. Emek veren çok kuşçu var, görüşürüm. Birbirimize çoğu konuda yardımcı oluruz. Biri tamircidir ararsın yardımcı olur, öyle de güzel bir ortam. Gel tamam der. İnsanlık hali cebinde olmaz tolerans tanır, sadece bunun hatırına. Birleştirici olan kuştur. İş adamları vekiller var."*

Kuşçuluk, mahalle, kent (Ankara) ve Türkiye ölçeğinde önemli bir alan olduğu için farklı etnik ve sınıfsal kompozisyonları dikey olarak kesmektedir. Bu kuşçuların birbiriyle olan ilişkisinin ötekilik düzeyinde incelememize olanak tanımaktadır. Ayrıca kuşların cins, tür ve cinsiyetlerine yönelik değerlendirmelerin esasen toplumsal alandan beslendiği veya tam tersi, toplumsal alandaki pratiklerin kuşları değerlendirmek için kullanıldığı, yine ötekileştirmeyi anlamaya fırsat tanımaktadır. Kuşçuluk yapanlar kimi zaman başkalarının kuşlarını bin bir türlü hilelerle çalabilir. Ya da fiziki ve sembolik olarak daha güçlü kişi, daha zayıf olana tahakküm kurarak kuşlarına el koyabilir. Bu gibi durumlar da sınıfsal ve statüye ilişkin ayrımları ortaya koymaktadır. Bazen de farklı ideolojik görüşler ve tutumlar, kuşçuların gruplaşmasına ve pozisyonların buna göre değişmesine yol açabilir.

Yukarıdaki ilişkilerin daha iyi anlaşılabilmesi için biraz daha ayrıntıya ihtiyacımız var. Bu ayrıntıları elde etmek için bir kuş mezatına (müzayede) katıldım, bu konuya ilişkin gecekondu bölgesinde düzenlenen iki kalabalık toplantıya dahil oldum, üç farklı kişiden mesleğin inceliklerini öğrenmek için uzun görüşmeler yaptım. Mutlu alanında kuşçulukla uğraşan kişi sayısı yaklaşık 70'tir. Çoğunluğun kuşçuluğa başlaması çocukluktan itibaren yalnızlığa ve anlaşılmamaya bağlı hayvan sevgisi ile ilişkilidir. Bir başka faktör de aidiyet ihtiyacı ve işsizlikle baş edebilme ihtimalidir. Kuşun beslenmesi görece az maliyetlidir ve

dayanışma ağları buradaki maliyeti tolere edebilir. Bir kuşu terbiye etmek, yani evcilleştirmek, kuşlardan bir şeyler öğrenmek, bazı deneyler yapmak, işin keyif verici yönlerinden biridir. Mahallenin ileri gelen kuşçularından biri bu durumu şöyle açıklıyor:

> *"Düşünsene doğada gördüğün kuşu, kendi havzandaki avlunda sevip besleyebiliyorsun. Bundan yola çıkarak, özelliğini öğreniyorsun, içine işliyor, performansı, kendi güzelliği içine işliyor."*

Bu motivasyon, kuşçuluk ile uğraşanlar için önemli bir motivasyon kaynağıdır. Daha sonrasında, oluşan kuşçuluk alanına dahil olmak, sosyal sermaye geliştirmek ve bu durumdan gelir sağlamak sürecin ileriki aşamalarıdır. Katılımcıların ifadelerine göre Erzurumlu, Çorumlu, Ağrılı, Mardinli, gurbetçiler bu alanın içerisindedir. Bir kişi kuşçuluğa başladığında benzer habituslara sahip diğer arkadaşlarını bu alana sürükleyerek giderek kalabalıklaşabilir. Bu anlamda bir yerde bir kişinin kuşçuluğa başlaması, en az üç yeni kişinin de bu alana dâhil olması anlamına gelmektedir. Bu geniş sosyal ağ bazen birbirine yakın mahallelerin farklı ideolojileri kuşçuluk alanında yan yana gelebilmektedir.

> *"Görüş ayrılığı bazen oluyor. Kuş dediğin zaman, tabiri caizse akan sular duruyor. Çok farklı mezhep ve ırktan iki insan ortak sevgi ve heveslerinden dolayı birbirlerine güzel bakmak zorunda kalıyorlar."*

Bazı durumlarda kişinin Alevi olması veya Kürt olması dini ve politik tartışmaları alevlendirip çok sayıda kavgaya sebep olabilir. Böyle olması durumunda kuşçuluk alanının gereği olarak bu tür tartışmalara girenler alanın içerisinden dışlanır. Bu kişinin tekrar alana dâhil olması için ciddi bir değişim geçirdiğine grubun ikna olması gerekir.

Kuşçuluk nasıl oluyor da böyle siyaset üstü bir alana dönüşebiliyor? Kuşun kalitesi, ne kadar iyi olduğu veya olmadığı, kişinin bu konudaki yetkinliği için bir kuşun değerlendirildiği bir alanın olması gerekir. Bu alanın olmaması halinde kuşçuluk, hayvan yetiştiriciliğiyle eş

anlamlı hale gelir. Grubun alana olan bu bağımlılığı, alanı siyasetin ve dini kimliklerin üstünde konumlandırır. Bu durumu katılımcılar ifade ederken alanın mantığından hareketle değil, daha bireysel, duygusal ve ahlaki olarak değerlendirmektedir:

"Kuşçuluk tedavisi olmayan bir hastalıktır." (Ramazan-54-Ağrı-Kürt-Sünni-İşçi)

"Şerefsiz olup sağa sola bakacağıma kuşçu olur havaya bakarım." (Erol-36-Kırşehir-Türk-Milliyetçi-İşçi)

Bu katılımcı ifadeleri ayrıca kuşçu olanları olmayanlara göre daha ahlaki bir konuma iterken aynı zamanda "şerefsiz" olmamayı sağlaması bakımından bir statü göstergesidir.

Kuşçuluk üzerine uzun yıllar yapılan her türlü ekonomik, sosyal, kültürel yatırımlar ve kuşçuluk gibi bir alanın ortaya çıkması, kuşları oldukça değerli kılmaktadır. Kuşlar için dış yüzeyi ve iç yüzeyi kalın demirlerle kaplanmış, iki demirin arasında çimento kullanılarak dökülmüş yoğun beton ev yapılıyor. Bu kalınlık ve ağırlık, hem kuşları yazın serin, kışın sıcak tutuyor hem de çalınmasına engel oluyor. Ayrıca kapağı açılamasın diye içeriden ve dışarıdan olmak üzere üç farklı kilit ile korunuyor. Bu durum tornavida veya başka bir şeyle kutunun açılmasının önüne geçiyor.

Kuşçuluk, daha çok mahallenin gecekondu bölgesinde yapılıyor. Bu gecekondularda çoğu kişi kiracı. Mahalledeki kentsel dönüşüm baskısı bu gecekondu alanlarını boşaltmış. Gecekondu sahipleri de evleri yağmalanmasın, kuşçuluk yapan kişiler ayrıca evi korusun diye 300-500 liraya evlerini kiralamışlar. Böyle bir gecekonduda düzenlenen mahallenin kuşçuluk olağan toplantısına katıldım. Maddi durumu daha iyi olanlar peynir, içecek, lahmacun vb. şeyler getirmişler. Maddi durumu buna el vermeyenler ise organizasyon, servis, çay demleme vb. işlerle katkı sağlıyor (Foto 7). Bu açıdan dikkate değer dayanışma ağları da geliştirmişler. Kuşların hastalıkları, tedavileri, kuş hırsızlığı, kuşları atmacaların avlaması, alınabilir önlemler, bit ilacının nasıl verilmesi gerektiği üzerine uzun uzun konuşmalar yapılıyor. Zaman

zaman konu siyasete geliyor; uyuşturucu kaçakçılığı ve siyaset ilişkisi, mafyacılık, hırsızlık gibi meseleler masaya yatırılıyor. Bu meseleler konuşulurken içeriğe daha mesafeli olanlar sessiz kalmayı tercih ediyor. Tüm bu politik gündeme ilişkin sorunların kaynağı "Allah'ı bilmemeye" bağlanıyor. Çünkü onlara göre herkesin başına bir polis dikemezsin, fakat şayet kalplerine Allah korkusu yerleştirilirse; herkes kendi polisini kalbinde taşıyacaktır. Bu durumu örneklemek için şöyle bir menkıbe aktarılıyor;

> *"Bir tane hırsız yakalamış Ömer, hangi elinle çaldın, bu, kesin. Acı bana. İlk defa yaptım. İlk defa olmadığı kesin, ilk defa olsaydı Allah seni yakalatmazdı, Allah herkese fırsat verir hatasından dönsün diye. Acımıyor ve kesiyor. Her hatada Allah görür ama af mahiyetinde göstermez, ayyuka çıkarmaz. Yakalattığı gün sana tolerans göstermediği anlamına gelir." (Ramazan-54-Ağrı-Kürt-Sünni-İşçi)*



Foto 7. Kuşçuluk yoğunluklu olarak gecekondu alanında yapılmaktadır.

Mahalledeki kuşçuluk grubunun dini bir işlevi de var. Sembolik sermayesi yüksek kişi, gençleri kuşçuluk alanına dahil ederek dinin yardımıyla "serserilik" ve uyuşturucudan onları uzaklaştırma misyonu da üstlenmektedir. Bu alana giren gençler bu anlamda dönüşüm yaşamaktadır. Çünkü bazen bunu başaramamak hem alandan çıkarılmak anlamına gelebilir

hem de o kişi nadir de olsa fiziki şiddetle karşılaşabilir. Bu ahlaki tutum, ayrıca alanın liderine alt seviyelerden nitelikli kuş devşirme ve bir üst pazara taşıma avantajı da sağlamaktadır.

Üst alandaki ilişkileri anlamak, kuşçuluk alanının etkisini görmek açısından önemlidir. Kuşların görücüye çıkması ve yarışa dahil olmasına "kupaya götürmek" deniyor. En nitelikli kuş, bu kupa organizasyonunda seçilerek ödül alıyor. Kişi ne kadar kuş kupaya sokacaksa o kadar para ödemek zorunda kalıyor. Her bir kişinin ödediği bu paraların toplamı ödüle dönüşüyor. Kupa için bir salon kiralanıyor. Genelde yemekli bir organizasyon oluyor, grup içindeki iş insanları bu yemeği finanse ediyor. Kimi zaman yurtdışından da bu kupa törenine katılanlar oluyor. Ankara genelinde kuşçulukla ilgili dört tane dernek olduğu gibi bir tane de Türkiye Güvercin Federasyonu (TGF) adında federasyona sahipler. Kuşçuların etkisinin gücü, bazen bir belediye başkanının değişmesine kadar götürülüyor. Yenimahalle Belediyesi'nin AKP'den CHP'ye geçmesi kuşçuluk üzerinden açıklanıyor. AKP, Yenimahalle'de hurdacılar ile ilgili sorun yaşamış, mahalleden hurdacıları göndermeye çalışmış. Erdal Pekgöz adında CHP belediye meclis üyesi kuşçuluk camiasının tanıdığı biriymiş. Bu kişi hurdacıların gönderilmemesi gerektiğini, hatta ilgili alana Kuşçuluk Türkiye Kupası düzenleyeceğini söylemiş. Bunun üzerine kuşçu camiası CHP'nin kazanması için çalışmış. CHP'ye geçtikten sonra ilçede 5 dönüm alan 10 yıllığına kuşçulara tahsis edilmiş, kümesler yapılmış. Benzer bir süreç de Mamak Belediye eski başkanının seçilmesinde etkili olmuş. Murat Köse belediyeyi kazanması halinde kuşçular için kuş vadisi yapacağı sözünü vermiş, fakat seçildikten sonra bu vaadini yerine getirmeyince kuşçular tarafından protesto edilmiştir.

Kuşları kupaya göndermek dışında ayrıca daha yerel ölçekte mezatlar da düzenleniyor. Bu mezatlarda kuşlar kısa bir gösteri yapıyor ve izleyicisine göre kuşlar açık arttırma ile satılıyor. Bazen de kişi kuşlarının piyasadaki değerini veya aynı kuşun giderek değer kazanıp kazanmadığını anlamak için kuşlarını mezata gönderse de satışını yapmıyor. Ayrıca mezatı takip etmek ve orada bulunmak alanda bilinirliği sağlamak açısından önemli bir görevdir.

Kuşlar kendi yeteneklerini gösterirken farklı kategorilerde değerlendirilmeye alınıyor. Kanat açıklığı, tüy sayısı, gövdesi, yumurtalık kısmı, cinsi, attığı takla sayısı ne kadar yükseldiği vb. özellikler puanlama ölçütlerini ifade etmektedir. Pandemi ile birlikte mezatlar çeşitli sosyal medya platformları aracılığıyla canlı yayınlarla düzenlenmiş ve mezatçılık bu bağlamda bir dönüşüm de yaşamıştır. Bu piyasada bir kuşun fiyatı yüz liradan yüz bin liraya kadar değişir. Fakat genel kanaate göre iyi kuş masada değil açık alanda satılır. Bu kanaat yerleşik hale geldiğinde mezata kuş göndermek küçümsenecek bir şeye dönüşür. Mezatta kuşların değerlerini düşürmek için hileli söylemlere başvurulur. Kargadan hallice, karga besliyor, kumru gibi diye laf atılabilir. Kuş eğer kanat çırparken ve takla atarken ses çıkarmıyorsa kelebek gibi, arı mı uçuyor denir. Eğer online bir mezatsa da videonun sesini neden kapattınız, sesi açın diye serzenişte bulunulur.

Yukarıda ifade edilen ayrıntılar kuşçuluk alanının sosyal, ekonomik, kültürel sermayesini ve hem alanın hem kişilerin habitusunu anlamaya yöneliktir. Ötekileştirme ile ilişkisi kuşçuluk alanında dolaşıma giren kuşçulukla ilgili kavramlardır. Aşağıda kuşçulukla ilgili kavramların, üretilen anlam dünyasının nasıl kuşçuluk dışındaki toplumsal dünyada karşılık bulduğu veya toplumsal dünyadan devşirilen anlamların kuşçuluk alanına aktarıldığı ifade edilecektir.

Kuşçuluk alanında üretilen kavramlar ve tanımlamalar oldukça yaratıcıdır. Kafasının üstündeki tüyleri kalkık olan kuşlara “kepezli” veya “takalı” deniyor. Kepez kaba tüylü, taka takmak anlamına gelmektedir. Bu özellikler genetik olarak aktarılır ve kuşun performansına herhangi bir etki etmez. “Kuş yemek” ifadesi başka birinin sizin kuşunuzu kendi kuşlarıyla kandırarak kendi alanına konmasını sağlamasıdır. Bu bakımdan bir tür hırsızlık türüdür. Kişi bir kuş çaldığında sahibi gelip kuşum buraya kondu iddiasında bulunamasın diye hemen yeni kuşu yakalayarak bazı tüylerini yolar, kanatlarının uç kısmını keser. Sahibi geldiğinde kuşunu bu sebeple tanımayabilir. Kuşların cinslerinin adlandırılması da ilginçtir. Beyaz olan kuşlara “beyaz”, siyah olan kuşlara “Arap”, gökyüzünü andıran renkli olanlara “gök” denmektedir.

Özellikler bakımından cinsler arasında bir ayrım olmasa da kuşların ata renklerinin hangisi olduğu önem taşımaktadır. Beyaz, Arap ve Gök kuşların ata rengidir. Diğer tüm renkler bu renklerin süreç içinde kırılmış renkleridir. Sokaktaki güvercinler çoğunlukla gök yabani rengi olsa da eğitimsiz oldukları için makbul değillerdir. Yani bir ırkı makbul yapan eğitimli olmaları ve insanlar dünyasındaki komutları algılayabilmeleridir.

Bu eğitim becerilerinden birisi "fışkırma" olarak ifade edilir. Fışkırma kuşun hızlı bir şekilde yere inecek gibi yapıp ani bir hızla tekrar gökyüzüne yükselmesi ve yükselerek takla atmasıdır. Bu durum F16 sortisine benzetilmektedir. Takla atması bazen düz ve ters taklalar şeklinde olabilir. Burada kanat çırpma sıklığı, kanatlardan çıkan sesin tokluğu kuşun kalitesi hakkında bilgi verir. "Sinek oldu" ifadesi ise "kuş o kadar yükseldi ki artık sinek kadar oldu seçilemiyor" anlamına gelmektedir. Bu özellikleri sergilemek usta çırak ilişkisine göre kuşlar birbirinden öğrenir. Bu sebeple ilk başta kuşlar toplu olarak eğitilirler. Uzmanlaşan kuş bu özellikleri tek başına göstermeye başlar. Bunu katılımcı şöyle ifade ediyor; *"Acemi birliğini bitirmiş kuş artık tek uçar. Bu uçan şimdi usta."* Kuşların bu performansları 1-1,5 saat aralıksız sergilemesi kuşun iyi olduğunu gösterir.

Kuşların iyileştirilmesi yeni bir bakıma ojenizm süreçleri oldukça ilginçtir. Kuşlar belli bir mantık çerçevesinde ırklarının iyileştirilmesi için çiftleştirilir. Burada ırkların yanında cinsiyet faktörü de oldukça belirleyicidir. Bazen sakat kalmış, boynu kırılmış dişi kuşlar ırk adına çiftleştirilerek yumurtlamaları sağlanır.

"O beyaz kuşu köpek kaptı, her gün de elimle besliyordum onu. Boynu hastalıklıydı dik duramıyordu ama yumurta verebilirdi." (Ramazan-54-Ağrı-Kürt-Sünni-İşçi)

"Şimdi bir düşünsene kötü bir tarlaya iyi tohum ekilmez. Tarlanın iyisini ararsın. Dişi tarla görevi görür. İyi tarla buldun ama tohum kötü o da olmaz. Kullandığın

tohum 1'e 3 verirse öyle, 1'e 50 verirse öyle verim alırsın. İsrail tohumu gibi kırma olmayacak, orjinal olacak." (Ramazan-54-Ağrı-Kürt-Sünni-İşçi)

Dişi kuşlar erkeklere göre daha az fışkırır fakat dişi kuş daha fazla takla atar. İyi bir erkek dişiden az takla atsa da fışkırma sesi daha güçlü olur, erkeğin oynaması bu açıdan daha makbuldür. *"Erkek oynasın erkek, dişi her yuvada oynar."* Dişi bu açıdan sorunlu görülür. Çünkü dişi kuş eğitilse de kuluçkaya yatması yeteneğini gerilettiği için çoğunlukla fazla eğitilmez. Dişi kuş yumurtlamada bocalar, yavru yumurtadan çıktıktan sonra kuş sütü ürettiği için performans gösteremez. Yaklaşık 6-7 gün kuş yavrusunu beslemek için taşlıkta öğüttüğü besini sıvıya dönüştürerek yavrusunu besler. Kuşlar üzerinden yapılan bu gözlemler ayrıca Allah'ın yaratma sanatına göndermede bulunularak bazılarının imanını arttırmaktadır. Kuş sütü sonrasında daha katı yiyeceklerle anne yavruyu beslemeye devam eder. Kırk günün sonunda yavru artık büyümüş olur. Dişi kuşlar ayrıca belli bir yerde bir kez yumurtladıktan sonra o yeri evi bilir, orayı terk etmek istemez. Bu durum şöyle ifade ediliyor; "*Evlilik gibi, çocuk olunca nasıl kadınlar oraya bağlanır ,ne olursa olsun terk edemez, onun gibi."*

Kuşların bakıldığı alanda yiyecekler olduğu için kumru ve diğer "yabani" güvercinlerin alana konmaması için ciddi çaba gösteriliyor. Çünkü diğer kuşlar hastalık getirerek kuşları kırabilir. Buradaki kırmak ölümden kırılmak, soykırım anlamında kullanılmaktadır. Fakat kırmak ifadesinin ölmek anlamında farklı kuşların cinsel ilişki sonrası ortaya çıkan yeni melez kuşa "kırma", cinsel eyleme de "kırmak" denilmektedir. Kırmak ifadesi mahallede insanlar arasındaki cinsellik için de bir jargon olarak kullanılmaktadır. Bu durum kuşlar arasında ilginç ayrıntıların üretilmesine sebep olmaktadır. Kırkkanatlar türü gök ile beyaz ırkın çiftleşmesiyle oluşmuş bir türdür. Bu kuşun özelliği kanatlarındaki 1-5 arasındaki tüyün beyaz olmasıdır. Bu kuş türü eğitilmeye oldukça müsait bir kuştur. Fakat Arap öyle değildir. Ayrıca "Çorum Çıplağı" türü de vardır, kendi doğasında paçasız ama taklacı bir kuş türüdür. Yani yabaniler gibi paçasız fakat evciller gibi taklacıdır. Çıplaklık ayaklarında yere doğru tüylerinin olmaması

anlamında kullanılmaktadır. Çorum Çıplağı'nın Ermeniler tarafından üretildiği düşünülüyor. Bu kuşlar tanımlanmak için "hiç kırılmamış" ifadesi kullanılıyor. Ermeni kuşunun kendi doğasında var olan takla atma özelliği "kırılarak" kuş "Ermeni kırmasına" dönüştürülür. Fakat kırma kuşlar her zaman aynı performansı göstermediği için seni yarı yolda bırakır, bu bakımdan bu kuşlara güven olmaz. Ana ırkların ırklar hakkındaki düşünceler ise daha faklıdır:

"Ama bunların ırkı temizlemiş, dededen toruna kırk yıl boyunca neyin ne olduğu bellidir. Bir ırkı temizlemek için aradan yavrulardan kötüleri atıp ırkı temizlemiş olursun." (Ramazan-54-Ağrı-Kürt-Sünni-İşçi)

Irkı temizlemek oldukça planlı işleyen bir süreçtir. Şayet aynı dönemde yumurtadan çıkmış erkek ve dişi çiftleşirse yavru ya sakat ya da aptal olur. Bir yuvadaki erkek bir önceki jenerasyonun dişisiyle eşleştirilmelidir. Bir dönemin dişisi başka bir dönemin erkeği ile eşleştirilir. Bu bağlamda dede torunla, anne torunla eşleştirilmelidir. Kardeş kardeşe, anne oğula, baba kızıyla eşleştirilmemelidir. Irkı temizlemek ve iyi olan özellikleri aktarmak meşakkatli bir iş olduğu için bir kuşa yüz bin lira vermek yakında ölecek bir kuş için mantıklı gelmeyebilir. Bu yüz bin, arka plandaki öjenist faaliyetlerin ve aslında tarla ve tohumun fiyatıdır.

"İyi kuş iyi kuşa kırılır zararı yok. İyi kötüye kırılmaz. İyi tohumu olan taşlı tarlaya ekin ekmez. Temiz, güzel verimli sulak olacak. Bu ırk gidip bununla leke vurmadan getirmişim 20 yıldır, benden önce de 40 yılını bilirim. Irkı erkek taşıdığı için erkeği değiştirmem, araya başka erkek koymam. Ama iyi tarla denk geldi mi koymuşumdur. Soy ismi taşıyanı değiştirmem. Soyadıma destek verecek kaliteli tarlayı koyarım." (Ramazan-54-Ağrı-Kürt-Sünni-İşçi)

Ojenik faaliyetler de ırkın ve kanın ağırlaşmamasına dikkat edilmelidir. Belli özelliği bulunan kuşlar sürekli birbiriyle çiftleştiğinde ırk ve kan ağırlaşır. Artık kuş takla atmaktan

uçmayı başaramaz hale gelir. Bu durumda kuş takip edilerek ırk "yumuşatılır". Kanın ağırlaşması durumuna "sertleşme" denir. Sertleşmeye uğrayan ırka iyi bir tarla sunularak "yumuşatılır."

Kuşçuluk sadece bir hobi değil, aynı zamanda sosyal, ekonomik ve politik sermayeye erişim sağlayan bir alandır. Bu açıdan bir tür erkek dayanışma ve sosyal kontrol mekânizması olarak işlediği söylenebilir. Bu alanın liderleri, gençleri serserilikten ve uyuşturucudan uzak tutarken aynı zamanda kendi statülerini ve itibarlarını pekiştirir. Sınıfsal, etnik ve dini kimlikler alanda bir araya gelebiliyor, fakat bu durum çatışmasız bir ortam yaratmıyor. Alevi ve Kürt kuşçuların dışlanma riskleri ve siyasal tartışmaların tabu haline gelmesi, alanın görünürde apolitik ama derininde politik bir alan olduğunu gösterir. Kuşçuluk, erkekler için "sahiplik" ve "kontrol" üzerine kurulu bir statü inşası pratiği sunar. Hem kuşları eğitmek hem de onları pazarda değerli kılmak bir tür erkeklik performansı olarak okunabilir. Öjenik pratikler, yalnızca kuşlar üzerine değil, toplumsal tahayyüller üzerine de yansır. "Irk temizliği" söylemi kuşçulukta yaygın olsa da bu söylemin toplumun diğer alanlarına da aktarıldığı söylenebilir.

Kuşçuluk alanı içerisinde ekonomik ve sosyal sermayeyi dağılımları alan içinde eşitsiz hiyerarşiler oluşturmaktadır. Farklı etnik ve dini ayrımlar, kuşçuluk alanında bir araya gelseler de kuşçuluk alanı da kategorik düşünme ve ayrımlardan bağımsız değildir. Alevi ve Kürt kimliği belirginleşmesi durumunda birey gruptan dışlanırken benzer şekilde Sünniliğin ve Türklüğün ön plana çıkmasının soruna dönüşmemesi, alanı şekillendiren üst kimliklerin hâkim kimlikler olduğunu göstermektedir. Kuşçuluk alanı içinde bulunanların çoğunlukla yoksullardan oluşması ortak zemin sağlasa da bazen etnik ve dini kimlik kişiyi alanın dışına itebilmektedir. Kuşlarla ilgili kavramlarda kuşlara atfedilen cinsiyet rolleri, toplumsal cinsiyet normlarını yeniden üretmeye yardımcı olmaktadır. Kuşçulukla uğraşanlar çoğunlukla var olan cinsiyet rejimlerini -çünkü daha önce ve iyi bildikleri orasıdır- kuşlara yansıtmaktadır. Kuşlar dünyasında dişi kuşların daha pasif bir role sahip olduğu ima edilirken erkek kuşlara daha aktif

bir rol biçilmektedir. Dişi kuşların üremesi, yumurtlaması ve kuluçka gibi süreçlerde toplumsal gösteri dünyasından el çektirilmesi ile toplumsal dünyada kadına yüklenen anlamlarla paraleldir. Dişinin her yuvada oynaması, dişinin sadece tarla görevi görmesi, dişilerin yumurtladıktan sonra evlerini terk edememeleri, yine insanların dünyasının izlerini taşımaktadır.

Kuşlar dünyasında eğitimli olanlar daha makbuldür, yabani ve eğitimsiz kuşlar değersiz kabul edilir. Sokak güvercini makbul değilken, sokaktan gençleri çekip kuşçu yapmak daha makbuldür. Benzer şekilde Arap türünün eğitime daha az yatkın olması, gök ve beyaz türün daha fazla eğitilebilir olması da içselleştirilmiş toplumsal yapılara işaret etmektedir. Kırma kavramıyla safkan ve ırk yüceltilerek soyun bozulmamasına dikkat edilmektedir. Bu da kuşlar arasındaki kan bağının bir hiyerarşi oluşturduğunu göstermektedir. Kırma kuşların güvenilmez, yarı yolda bırakan bir tür olarak tanımlanmasıyla kırma olan kuşa "Ermeni kırması" denmesi tesadüf değildir. Burada safkan kuş kırılarak Ermeni kırmasına dönüştürülmektedir. Kırmak ifadesinin mahalle alanında cinsel ilişkiye girmek anlamına geldiği yeniden hatırlatmak isterim. Kuşçulukta tohum-tarla metaforu ifade edilirken "İsrail tohumu" benzetmesi de yine ironiktir.

Yukarıdaki değerlendirmeler kuşçular dünyası ile insanların dünyası arasında kurulmuş basit anolojiler değildir. Kuşçular dünyasının sosyal ilişkileri, kurdukları veya kurmadıkları bağlar, evlilik ilişkileri, cinsiyet ilişkileri de bu algılama kategorileriyle paralellik göstermektedir. Evlilik tercihlerinde iyi bir tarla arayışları, çocukların eğitimleri için verdikleri mücadeleler benzer bakışları yansıtmaktadır. Örneğin bir katılımcı evlilik tercihinde bulunurken kuşlar dünyasından öğrendikleriyle ilişki kurmuştur. Ya da bir başkası Türkler ile Siyahların evliliklerine ırkın bozulması perspektifinden hareketle karşı çıkmıştır. Mülteciler ile ilgili meseleler açıldığında; "*Arapların geri zekâlı olduğunu düşünüyorum*" demiştir. Fakat aralarında politik Kürt olan bir katılımcı kuşları atmaca ve şahinlerin avlamasından hareketle, "*aynı yeryüzünde atmacalar kuşları avlarken hangisinin Arap olduğuna, beyaz veya gök*

olduğuna bakmaz" diyerek Kuşlar dünyasından daha düşünümsel bir tavır ortaya koymuştur. Mutlu alanına ilişkin kuşçuluk gibi mikro alandaki bu iktidar ve ötekilik üretimini mahallenin farklı ve daha geniş alanlarında da okumak mümkündür.

Kuşların soyunu "temizlemek", "kırmaları ayıklamak", "iyi tohumu verimli tarlaya ekmek"... Bu öjenik pratikler yalnızca kümeslerde değil, mahallenin sokaklarında da yankı bulmaktadır. Kuşçuluk alanında üretilen cins, soy, performans ve eğitilebilirlik gibi kriterler; insanlara dair kategorik düşünmenin aynasından yansımaktadır. Hangi kuşun değerli olduğuna karar verilirken yapılan değerlendirmeler, aynı mantıkla insanların kimliklerine, aidiyetlerine, hatta evlilik tercihlerine uygulanmaktadır. Dişi kuşun pasifliği, erkeğin oyunu; safkanın itibarı, kırmanın güvensizliği... Bunlar toplumsal önyargıların bir tür provasıdır. Kuşların ırkına dair çizilen sınırlar, insanların etnik, dini ya da sınıfsal kimlikleri üzerinden çizilen dışlayıcı çizgilerle paraleldir. "Ermeni kırması", "İsrail tohumu", "Arap kuşu" gibi ifadeler, hem kuşun hem insanın öteki kılınmasında kullanılan dilin iç içe geçtiğini göstermektedir. Kuşçuluk alanı böylece, göğe bakan bir tutku değil, yere kök salmış ayrımcılığın ve ötekiliğin yeniden üretildiği sembolik bir sahaya dönüşmektedir. Her kuşun yuvaya dönmesi şarttır; ama bazıları, soyundan, renginden ya da sesinden dolayı hiçbir zaman uçamaz bile.

5.5 "Ayrık Otuna Yer Yok": Toplumsal İktidarın, Sermaye İlişkilerinin ve Habitusun Şekillendiği Bir Mücadele Platformu Olarak Din Alanı

Din, Bourdieu kavramları içerisinde Mutlu açısından alan (field) kavramı içerisine dâhil olur. Din alanında kimlerin meşru din otoritesi olduğu ve hangi inanç ya da dini pratiklerin "doğru" veya "yanlış" olduğunu belirler. Alanın sınırları çizilirken bazıları alanın içine dâhil edilir, bazıları alandan dışlanır. Bu süreçte farklı mezhepler, seküler bireyler ve farklı etnik gruplar alandan dışlanır. Alan sınırları keskin bir şekilde "ey Müminler" ile "ey Kafirler" olarak ayrılmıştır. Din alanı, ayrıca kişilerin habitusunun şekillendiği bir alandır. Dinî habitus, bireyin

din ile ilişkisini belirleyen kültürel, dilsel ve pratikler yoluyla edinilir. Kişiler küçük yaşlarda din alanına dâhil olur, dinî pratikleri ve söylemleri edinerek yaşamları boyunca sürdürürler; bu pratikler ve söylemler ayrıca aile içerisinde de yeniden üretilir. Kişinin pratiklerinde din ile ilişkili habitus etkiliyse, kimin "hakiki" Mümin olup olmadığı ayrımlarını dikkate alır. Böyle olduğunda bazı kişiler ve gruplar "günahkar", "sapkın" ve "ahlaksız" görülecektir. Din belli bedensel hexis de ürettiği için kadın ve erkek rollerini stereotipleştirmeye sebep olabileceği gibi ailenin nasıl olması gerektiğini de tipleştirir.

Din alanı ayrıca hem alana dâhil olanların kendileri arasında kurdukları sosyal sermaye ile ilişkilidir hem de din alanı içinde rekabet için alanda geçerli olan ekonomik, kültürel ve sembolik sermaye ile ilişkilidir. Bu ilişkiler yoluyla elde edilen sembolik sermaye, dinin toplumsal itibarı yoluyla, sembolik şiddete dönüşür. Dinî söylemler yoluyla "fetva" komisyonu ve bu fetvaya itaat, belli bir ölçüde sembolik şiddet yoluyla gerçekleşir. Resmi dinî söyleme aykırı düşünenin ve davrananın bu yolla meşrutiyeti ortadan kaldırılır. Ayrıca din alanı, kimin kiminle hangi şartlarda kardeş, ensar, muhacir, düşman olacağının da sınırlarını çizer. Bu sınırların ihlal edilmeden içselleştirilmesi, sembolik şiddet yoluyla mümkün olur. Din alanının devlet alanı ile dirsek temasları, din ve devlet alanını karşılıklı olarak şekillendirir. Bu ikili ilişkinin bir çıktısı olarak din alanı milliyetçiliğin içine çekilerek etnik bir kompozisyon kazanması, bu sefer biz ve müminleri yeniden tanımlar. Bu ilişki ayrıca din alanı içinde farklı amaçlarla yeni radikal grupların ortaya çıkmasına da yol açabilir. Bu iki alanın yakın temasının bir sonucu, ülkenin politik gündeminin ibadethanelerde okunan hutbenin içeriğinde yer alması ve bu yolla grupların inançlarının pekiştirilmesi ve var olan kategorik düşünme biçimlerini yeniden inşa edilmesine yol açmasıdır. Doğal afet gündemlerinde kişilere kader perspektifinin vurgulanması, İstanbul Sözleşmesinden çıkıldığı hafta, ailenin önemi ve birliği konulu hutbenin okunması kategorilerin yeniden hizaya çekilmesi anlamı taşıyabilir.

Kişilerin yaşam tarzları ve başka inanç sistemleri bu yolla şeytanlaştırılabilir. Laik, feminist veya LGBTİQ+ bireyler hutbelerde ahlaki yozlaşmanın sembolleri olarak gösterilebilir (Foto 8) Batı'nın "ahlaki çöküşü" anlatılarak Batılı değerler düşmanlaştırılabilir. Benzer söylemler iç düşman yaratılmasında da işe yarayabilir. Cami alanının talep ettiği kişi olmak, alanın sunduğu sermayelere erişmek anlamına gelebilir. Bu alanın mahalleye uzanan kısmının toplumsal yapısıyla uyumlu olmak, sosyal alanda daha güvenli bir ortam sağlayabilir.



Foto 8. Solda Mutlu alanı belediye çay bahçesindeki billboarda asılan afiş, sağda Cuma namazı çıkışı bir STK tarafından dağıtılan el broşürü

Camiler muhafazakâr mahallede önemli mekânsal birimlerdir. Camiler salt günün belli vakitlerinde namaz kılınan ve ölüm olduğunda sela okunan, kandil ve teravih gecelerinde dolup taşan bir yer değildir. Bunun ötesinde sembolik sermaye ve iktidarı yeniden üretme, ilişkileri düzenleme yerleridir. Mahalledeki camilerin alt kısımlarında bir market, terzi, kuaför, marangoz, kuran kursu, halı yıkama vb. dükkânlar bulunur. Bu dükkânlar genelde kiralıktır, bir bakıma da kiralık olmak zorundadır. Çünkü birçok insanın yardımlarıyla inşa edilen bir caminin malı vakıf yerine geçer ve vakıf malı kiralanabilir fakat satılamaz. Kimi zaman zengin insanlar

veya yoksul olup dünyadan göç etmeye hazırlananlar ahiretini kazanmak için mülkünü veya kira gelirini camiye bağışlayabilir.

Tüm bu alacak, verecek, pazarlık, yatırım vb. işlerini halletmek için mahalledeki hemen her caminin "X Camii Yaptırma ve Yaşatma Derneği" adıyla bir de yasal bir topluluk organizasyonu vardır. Mutlu alanında camilerle ilişkili yedi dernek bulunmaktadır. Bu dernekler aracılığıyla kiralık yerlerin kime, nasıl ve hangi bedelle kiralanacağına karar verilir. Cami derneğinin ilk başkanı gecekondu şeklinde olan ibadethaneyi klasik bir cami yapma fikrini ortaya atan ve kapı kapı dolaşarak yardım toplayan kişidir. Bu kişilerin yardım toplamasının yasal bir zemini olması bakımından dernek kurulmuştur. Yoksa yardım toplama işinin kurumsal bir kimlikle olması için değil. Bu ilk kurucular vakit namazlarında, Cuma namazlarında ve bayram gibi kalabalık namazlarda cami için yardım talep ettikleri gibi kendi sosyal sermayeleri aracılığı ile belli iş adamlarından kimi zaman para kimi zaman da çimento, demir, tuğla gibi ayni yardımlarla camiyi inşa etmişlerdir.

Cami derneği başkanı olmak bir prestij sağladığı gibi zaten oraya aday gösterilmek mahallede başkana yönelik var olan güvenin göstergesidir. Kurucu başkanlar genelde aday olmazlar, aday gösterilirler ve rakipleri yoktur. Bu kişinin sosyal sermayesinin fazla olması, konuşma ve ikna etme becerisinin yüksek olması ve din-devlet ilişkisindeki orta yolcu konuma sahip olması gerekir. Çorumlu bir iş adamı, Vanlı bir cami derneği başkanına güven duymayabilir; zaten Vanlı bir cami derneği başkanı da yoktur. Cami derneğinin ilk başkanı işleri yaşlılıktan yürütemez duruma gelmiş ise, güvendiği bir kişiye el vererek başkan olması istenir. Bunu kabul etmesi durumunda dernek başkanı o kişi olur. Bu yeni kişi, salt eski dernek başkanının keyfinin istediği kişi değildir; mahallenin genel kabulüne uygun, asgari ahlaki şartları sağlayan, güvenilir ve sır saklayan bir kişi olmalıdır. Bu kişi aynı zamanda geçmiş yönetimi kötüleyip belli açıkları ifşa edecek ya da iftira atacak kişi de olmamalıdır. Kimi zaman kurucu başkan bir ya da birkaç kişiye yeni başkan olması için teklif götürür ve bu kişiler kabul

etmezse dernek başkanı olma planları olan kişi kendini belli eder. Aday olmak isteyen önce gizli görüşmeler yaparak destek ister, yeterli destek olduğunu düşündüğünde açıkça başkanlığa aday olduğunu söyler. Başkanlık teklifini kabul etmeyen yeteneksiz olduğu veya kriterleri sağlamadığı için reddetmez. Birinin işaret etmesiyle ile başkan olmak, tarafını belli etmektir. Bu diğer tarafı karşısına almak anlamına gelebilir. Çünkü öyle izlenim verdiğiniz için diğer taraf da sizi kendinden biliyor olabilir. Bu durum çok kullanışlı bir argümana dönüşür; teklifi götüren kişinin sosyal sermayesi içinde *"bana cami derneği başkanlığını teklif etti X amca, ben kabul etmedim, yapamam dedim"* diye söylerken, karşı tarafa *"bana başkanlık teklif ettiler, reddettim"* der. Böylece tek bir olgudan her iki sosyal sermayenin içinde hareket etme fırsatı bulur. Ayrıca birçok ortamda bu kabul etmeme durumunun dillendirilmesi cami derneği başkanlığının sembolik iktidarından yararlanılmasına sebep olur.

Peki, cami derneği başkanı olmanın önemi nedir? İlk olarak yukarıda saydığım özelliklerin sizde olduğunun ön kabulünü içerir. Ben Ahmet demek ile ben Mutlu Mahallesi X Cami Derneği başkanı Ahmet demek arasında fark vardır. Kişiye gerek cami ekseninde gerek çok özel bir yerden gelen söylemin meşruluğunu kolaylaştırır. Çünkü eski dernek başkanları eski dernek başkanı olduklarını sıklıkla ifade eder. Birçoğu işçi olan ve kendi hesabına çalışanlar bu insanlar, ilk kez liderlik, başkanlık, yönetme, kamusal alanda yetkinlik, statü vb. şeyleri bu kadar yüksek perdeden deneyimler. Dışarıdan bakıldığında küçük bir hesap gibi dursa da mahalle alanı için büyük bir hesaptır.

Cami derneği başkanı, cami ile ilişkili mülkler üzerinde rant sağlayabilir, istediği ve yakınlık duyduğu kişiye kiralayabilir, önceki yönetimin aynı mantıkla kiraladığı eski kiracıyı çıkarmak isteyip çatışmaya sebep olabilir. Bunu yapmak risklidir; çünkü eski esnaf ve eski cami derneği başkanının tüm sosyal sermayesi yeni başkana karşı bir kozdur. Dükkânı kiralamaktan vazgeçme yerine, 500 metrekarelik bir yere 1500 TL kira isterken 30 metrekarelik bir yere 1000 TL kira istenebilir. Cami dernekleri başkanları siyasetle iç içedir, belediye

başkanları ile sürekli temas halindedir. Belediyeye giderek yardım talep edebilir, bu yardım karşılığında oy toplayabilirler. Aslında burada olan şey zaten verecekleri oyu müzakere etmektir. Bir cami derneği başkanı, *"topladım yaşlıları caminin içine, dedim, böyle, böyle şu kadar yardım olacak, ama oyunuzu vereceksiniz, kabul ettiler"* demiştir.

Mahalle sakinlerinden birinin vefat etmesi üzerine bir cenazenin 7 yemeğine katılıyorum. Bu yemeğe cenaze sahiplerinden bir kişi, beni, cami imamını ve cami derneği başkanlığı teklifi götürülüp kabul etmeyen kişiyi de yanına alarak cenaze evine götürüyor. Cenaze dönüşü imamı evine bırakıyoruz, cenaze sahibi bizi eve bırakacağı sırada başkanlık teklifi alan kişi eve varmadan gel Muhammet biraz yürüyelim diye arabayı durduruyor ve iniyoruz. Bu kişiye yakın çevresi ve ben de dahil dayı diyoruz. Dayı denmesinin sebebi, birçok kişi ile iletişimde olması, her şeyden haberdar olması ile ilgilidir. Kişiler dayıyı kendi ortamlarında olmasını ister çünkü hem eğlenceli ve esprilidir hem de ona yakın olarak gazabından korunurken size doğru bir bilgi akışı sağlanır. Mahallede herhangi bir şeye karşı tutum alacağı zaman bu siz orada olmasanız da sizin hakkınızın korunmasına yardımcı olabilir. Ayrıca hem dayının hem çevresinin birbiri ile ilişkisi "ötekine" karşı ilişkiyi de belirler. Çok kişisel bir sebepten birine karşı tavır alıyorsanız dost meclislerinde bu kişisel çatışma hem abartılı anlatılır, hem taraflı anlatılır hem de yapılan tespitler genel ahlak, din içinden inşa edilerek ikna çalışmaları yapılır. Bu tarz söylemler de nesnel gerçeklik olarak sunulur.

Burada her bir kişiyi kültürel, sosyal, simgesel ve ekonomik sermaye olarak düşünmek gerekir. Yani o kişinin geliri, yaptığı iş, tanıdığı kişi sayısı ve o kişilerin statüleri, nereli olduğu, ideolojisi ve bunun ne kadar kitlede karşılık bulduğu, simgesel olarak kimleri etkileyebileceği gibi. Dayı ile var olan iletişim, karşılıklı çıkara dayalıdır; birbirinin işini kolaylaştırma, akrabalık olmamasına rağmen birbirlerine gidip gelme, eşli yemek yemeler, ziyafetler gibi şeylerle mukabelede bulunulur. Bizi eve bırakan araçtan erken indikten sonra yürümeye karar verdik, yürüyüş yaptığımız yer hemen Mutlu Mahallesi saat kulesinin karşı kısmında General

Zeki Doğan mahallesi sınırları içindeki bir hilal gibi dizayn edilmiş park. Parka ulaşmak için bir yoldan karşıdan karşıya geçmemiz gerekti, o gün de anneler günü (8 Mayıs) olduğundan hemen köşede mahallenin ihtiyacı için canlı çiçekler satılmaktaydı. Seyyar çiçekçinin hemen köşesinde seksenini devirmiş yaşlı bir amca karşıdan karşıya geçmek için bekliyordu. Ufukta bir araç görüyor fakat aracın hızını kestiremiyor, yavaş yürüdüğü için ya geçişi tamamlayamadan araç hızla gelirse diye karşıdan karşıya geçmeye bir türlü karar veremiyordu. Bunu gören ve amcayı tanıyan dayı, ona selam verdi ve karşıya geçmesinde yardımcı oldu. Bu yaşlı adam bir cami derneğinin kurucu başkanıydı. Karşıya geçirdikten sonra vedalaşıldı ve amcadan ayrılarak hilal şeklindeki parka girildi. Bizim yürümemizin bir sebebi de esasen cenazeye ilişkin gözlem, eleştiri ve dedikoduların konuşulmasıydı. Özellikle yanımıza götürdüğümüz cami imamının tutum ve tavırlarına ilişkin şeyler. Parkta aheste aheste yürürken dayı her konuşmaya başladığında duruyordu ve bu duraksamalar sebebiyle yaşlı amca bize yetişiyordu. Bu aşamadan sonra üçümüz yürümeye başladık. Amcanın ve dayının aktardığına göre önceki dernek başkanı ve dayıya bu amca dernek başkanlığı teklif etmiş. Amca Ardahanlı ve 1965 yılından beri yani 57 yıldır Ankara'da yaşıyor. Yeni bir hayatın geleceğin ve eğitimin Ardahan'da kurulmayacağını düşünerek Ankara'ya göç etmiş. Yirmi beş yaşında Ankara'ya gelen yaşlı amca temel eğitim aldığı için Hacettepe'de işe girmiş. Kendi deyimiyle 60 kişiyi mahalle ve tanıdıklarından işe sokmuş. Cami başkanlığı, siyasiler ile yeni temasları sağlamış, Mamak belediye başkanı sürekli olarak bu amcayı arayıp hal hatır sorduğu gibi makamına davet ediyormuş.

> *"Ben yaşlandım artık oraya nasıl gideyim araba lazım" dediğinde dayı, "ben seni götürürüm, sen gitmek iste bana haber et seni götüreyim". Amca, "zaten öyle yerlere herkesle gitmem güvenilir biri olması gerekir, ne diyeceğini ne konuşacağını bilmesi gerekiyor, ondan senle gitmek isterim." Dayı, "gidelim,*

Muhammet kardeşimiz de gelir, güvenilir biridir o, Amca senin ev alışverişini kim yapıyor, bir şeye ihtiyacın varsa söyle ben yaparım alışverişi."

Yürüyüş sırasında zaman zaman konu başka yerlere geliyordu, Gölelilerin (Ardahan) güvenilmez olduğu, Kürt oldukları, hırsız oldukları, benzer şeyin Haymanalılar için de geçerli olduğu ifade ediliyordu. Ayrıca Kürtlere güvenilmeyeceği çünkü bir öyle bir böyle oldukları üzerine ısrarla duruluyordu. Dayı kendi evinin sapağına gelip eve yönelince amca ile birlikte camiye ikimiz yürümeye devam ettik. Bir dükkân göstererek, bak bu adam da fena, güvenilir değil. "*Bak şu köşede beni bekleyen kişi işte beraber gidelim diyor belediyeye da kabul etmiyorum*". Gösterdiği dükkânı işleten şimdiki cami derneği başkanı ile ilişkileri sağlam olan bir kişidir.

Bu insanlarla yaşadığım deneyim göstermiştir ki cami ve derneği etrafında şekillenen veya başka şeylerin etrafında yer alan cami ve dernek alanı bir şekilde iktidar mücadelesi alanı işlevi görmektedir. Bu ilişkiler, bu kurumlar etrafında şekillendiği için birbirinden çok da hoşlanmayan kişilerden bir grup alanı terk edip meydanı diğerine bırakmamaktadır, çünkü bir şekilde kendi alanını genişletmek ve var olmaya devam etmek zorundadır. Bu sebeple de birbirinin arkasında konuşan, birbirlerine karşı taraftar toplama girişimleri olan iki kişi çok rahat selamlaşmakta, birbirine sarılmakta, fakat tam tersi davranabilmektedir.

Din alanı mahallede gündelik pratik ve davranışları da belirleyen bir alandır. Eve kimin girip çıktığı ve kimlerle ne yaptığınız da gözlem altındadır. Fakat kızlı erkekli vb. durumlar kimileri için önemli değildir. Çünkü mahallede kim olduğunuz ve kimlerden olduğunuz çok daha önemlidir. Alkol alabilir, belli ölçülerde eve kadın arkadaşlarınız gelebilir, oruç tutmayabilir ve namaz kılmaya bilirsiniz. Fakat hepsinde haddi aşmamanız gerekir. Ulu orta yerde içemezsiniz, içtiklerinizi sosyal medyadan paylaşmamanız, namaz kılmasanız da en azından bayram namazı, kandil geceleri vb. günlerde camiye gelmeniz beklenir, oruç tutmasanız da bunu belli etmemeniz, ulu orta yerde yiyip içmemeniz gerekir, kızlı erkekli

durumlara en azından Ramazan ayında ara vermeniz gerekir, ara vermiyorsanız da bunu mahalleye taşımamanız, gerekirse sizin bu iş için mahalleden dışarda olmanız beklenir. Tüm bu sınırlara uyduğunuzda makul ve makbul bir mahalle sakini olarak görülürsünüz. Tüm bunların standardı ve birleştiği yer şudur: Dine karşı bir tavrınızın olmaması, Sünni olmanız ve Türk olmanız. Gündelik hayatı organize ederken de yardımsever, konuşurken dini referanslı konuşmak, dinî bir konu açıldığında asgari düzeyde bu konulara katılmak, dinî bir hükmü otorite kabul edip ellerinizi önden bağlamanız gerekir. Benzer davranışlara sahip olan bir Kürt politik kişilikse, makbul bir mahalle sakini değildir. Benzer bir yaşam tarzı ile bilinen bir Alevi de makbul bir mahalle sakini değildir. Bu bakış elbette mahallenin ortalama bir Sünni-Türk bakışıdır. Devletle bir sorununuzun olmaması gerekir, o babadır ve yukarıdan hüküm verir, sorgulanıp eleştirilse bile meşruluğu ve iktidarı sorgulanmamalıdır.

Makbul mahalle sakini olduğunuza kanaat getirildiğinde; din alanı içine dâhil olur ve oradaki öğretiler yoluyla algılama kategorileriniz şekillendirilir. Mahallede sohbetler sözlü kültürden sıklıkla beslenir, sürekli olarak tam yerinde bir atasözü kullanılır, menkıbe, hikâye anlatılır, hadis ve varsa ayet konuşmaya iliştirilir. Bir keresinde cami içinde bir konuşmada, "ayrık otu" hikayesi anlatılmıştı: "*Allah bitkiler ve otlar için güzel alanlar yaratmıştır, fakat ayrık otu için herhangi bir yer tahsis etmemiştir. Bunun üzerine ayrık otu, diğer ot ve çiçeklere yalvararak, ne olur bana da bir yer gösterin, sizinle beraber yaşayayım demiştir. Buna ikna olup izin veren ot ve çiçekler, kısa sürede ayrık otunun her yere yayılması ile birlikte kurumuştur.*" Bu hikâyede referans verilen metinde bazı ayrıntılar dikkat çekicidir. Hikâyede ayrık otu "ne olduğu belirsiz" olarak tanımlanır. Çayırda yer alan ulu çınara ayrık otuna yer verilip verilmemesi sorulur, ulu çınar ise; "*işinize karışmak gibi olmasın ama bence hata ediyorsunuz. Siz, ayrık otunu tanımazsınız. Görünüşüne aldanmayın, son derece zararlıdır.*" cevabını vermiştir. Fakat ayrık otuna çayırda büyümesi için izin verilir; "A*yrık otu, tabiatının icabını yapmaya başlar.*" Bu hikâye mahallede bir apartmana taşınan kalabalık Suriyeli

mülteciden rahatsız olan cami cemaatinin derdi üzerine anlatılmıştır. Çiçek, yeşil, huzur biz olanı, ayrıksı, hain, huzur kaçıran ise öteki olanı tanımlamaktadır. Ayrıca Allah çiçekler için alan yaratmışken, mülteciler için alan yaratmamıştır göndermesiyle din alanı dışlama pratiğiyle eşleştirilmiştir. Fakat bir taraftan da bir hutbede şöyle bir içerik de yer alabilmiştir:

"Ortadoğu'da dökülen kan, zulüm, vahşet ve savaşlar. Suriye'de yapılanlar. İnsanın yaşama değeri yoktur. Filistin, Doğu Türkistan. İnsana değer veren bunu yapmaz. İnsanlık birçok değerini yitirdi. Göçler yaşanıyor bu sebeple."

Yukarıda ayrık otu olan apartmana gelip komşu olandır. Fakat bu hutbede empati kurulan kendi ülkesinde kalıp mücadele verilen kişilerdir. Bir başka husus da ayrım kategorileri ve verilen örnekleri Türk-İslam şemsiyesi altında toplanmasıdır. Örnekler arasında Ukrayna-Rusya çatışmasının yer almaması, "biz" ve "onlar" ikiliğinin ne kadar içselleştirildiğini de göstermektedir.

Cami içinde okulların tatil olduğu dönemlerde çocuklar için hutbe aracılığıyla din eğitimi çağrısı yapılır. Bu çağrıya bağlı olarak alana çocukların dâhil edilmesi alanın sürekliliği için hayatidir. Fakat bu çağrının yapılma biçimi, zihinsel kategorileri şekillendirme iddiası taşırken öte taraftan kapsama alanını daraltılır.

"Ermeniler Diyarbakır'da Mardin'de nasıl soykırım zamanı güçlü aileler arkasında saklandılar ve bu gün istediklerini yapabiliyorlar. Yarın dinden çevirirler. Yok olan bir iman var bugün. Genç demek Allah'ın askeri demektir. Yönlendirirsen öyle olur yoksa şeytan askeri olurlar." (Cuma Hutbesi)

Bu çağrıya kulak veren ve çocuğunu ona göre yetiştiren bir baba ise şöyle söylemiştir:

"Oğlum, Allah'a büyük konuşmayayım, vücudunu kes Türkiye ve iman akar. Öyle bir evlat yetiştiriyorum."(Ramazan-54-Ağrı-Kürt-Sünni-İşçi)

Camilerde okunan hutbelerde din alanı ile devlet alanı birleştirilerek çoğunlukla aynı anlama gelecek şekilde kullanılır. Sürekli olarak birlik ve beraberlik çağrısı yapılırken öte taraftan hangi birlik ve hangi beraberliğin makbul olabileceğinin sınırları da çizilir. Evvela bu beraberlik *"iman kardeşliği"* söz konusuysa yapılacak bir şeydir. Bunun için de *"Allah'ın ipine sımsıkı sarılın dağılmayın"* ayeti referans gösterilir. Bu ayrım sadece dış güçler ve "küffar" için söylenmez ayrıca içeriye de hitap eder: *"Çocuklarımızın kalbinden vatan sevgisini, millet ve ümmet olma bilincini söküp atmak için uğraştılar. Vatan sevgisi, millet ve ümmet olma bilincini aşılamalıyız."* Buradaki vatan sevgisi, sınırları aşacak şekilde kurgulanır: "*Kudüs neyse İstanbul'da odur*". Bazen açıkça siyaset yapılır; Adnan Menderes'in asılma gerekçesi "*bu milletin küllerinden doğmaya başlaması*" olarak dile getirilir. Hutbeler sadece genel dini meseleler üzerinden şekillenmez bazen de politik gündemde olup bitenler dini referanslarla camiye taşınır. 13 Kasım 2022 tarihinde İstanbul İstiklal caddesinde meydana gelen patlama sonrasında hutbeden şu açıklama yapılmıştır;

> *"Aziz Müslümanlar geçen hafta patlamaya (İstiklal) şahit olduk. Unutulmamalıdır ki, vatanımıza, milletimize değerlerimize saldıranlar dün olduğu gibi bugün de yarın da asla kötü emellerine ulaşamayacaklar. Terör örgütleri birlik ve beraberliğimize, kardeşlik ve dayanışmamıza asla zarar veremeyecektir." (Cuma Hutbesi)*

6 Şubat 2023 tarihinde Kahramanmaraş merkezli deprem sonrası ise şu açıklamaya yer verilmiştir:

> *"Millet olarak hepimizin ciğerini dağlayan çok büyük depremlerle sarsıldık. ... Öyleyse geçmişte olduğu gibi bugün de imanımızın gereği olarak birlik, beraberlik ve kardeşlik şuuruyla hareket edelim. Birlik ve kardeşliğimize zarar verebilecek her türlü söz ve davranıştan uzak duralım. Biliyoruz ki her türlü zorluğu omuz omuza, aziz milletimiz, sahip olduğu basiret ve feraseti, Rabbimizin rahmet ve inayetiyle,*

devletimizin kudret ve gayretiyle yine yaralarını saracaktır inşallah. Ülkemizi, milletimizi, İslam âlemini ve bütün insanlığı her türlü afetten muhafaza buyursun."

(Cuma Hutbesi)

Bu hutbe metni, cami gibi kutsal bir mekânda dile getirilen deprem söylemi aracılığıyla, dinî duygularla toplumsal ve ideolojik anlamları iç içe geçirir. Deprem, yalnızca fiziksel bir felaket olarak değil, aynı zamanda milletin dayanıklılığını, inancını ve birliğini sınayan bir olay olarak sunulur. "Millet olarak hepimizin ciğerini dağlayan" ifadesi, ortak acı etrafında ulusal bir kimlik inşa ederken, bu kimlik aynı zamanda dini bir cemaat olarak tanımlanır. Milletin bu şekilde tanımlanması, hem duygusal hem de inanç temelli bir birlik çağrısına dönüşür. Devletin "kudreti ve gayreti", milletin "basiret ve feraseti" ve Rabb'in "rahmet ve inayeti" ile birlikte anılması, kutsal olanla dünyevi olanı birbirine bağlayarak, imanı devlet kurumlarıyla aynı düzlemde konumlandırır.

Bu söylemde kapsayıcı bir ton görünse de, "birlik ve kardeşliğimize zarar verebilecek söz ve davranışlar" uyarısıyla örtük bir dışlama da yapılır. Eleştiri veya farklı görüş ihtimali, birlik karşıtı olarak kodlanır ve bu da toplumsal uyum söylemiyle birlikte, belirli bir çizgi dışına çıkanları işaret etmeden dışlayan bir mekânizma yaratır. Bu muğlak tehdit tanımı, söylemin sınırlarını çizen ama failini açık etmeyen bir stratejiyle işler. Hutbe böylece ideolojik bir çerçevede de işlev görür. İnanç, millet bilinci ve devlet otoritesi bir bütün olarak sunulur; böylece cami, kolektif kimliğin ve ideolojik bağlılıkların yeniden üretildiği bir alana dönüşür. Deprem, bu bağlamda bir imtihan, bir dayanışma çağrısı ve bir hizalanma alanıdır. Bu nedenle camide verilen mesaj, toplumsal ve siyasal bir duruş da içerir.

Hutbeler, dinleyicilere belli cinsiyet rejimlerinin stereotipleşmelerini de öğretir. Oruç tutmama durumlarının anlatıldığı vaazda; Müslüman olmamak, çocuk olmak, yolcu olmak ve hasta olmak gibi gerekçeler sıralanırken "affınıza sığınıyorum bayan olmak" ifadesi ile durum açıklanmıştır. Kadınların adet dönemine işaret etse de açıkça söylenmez. Oruçla ilgili konu bir

şekilde "*Kadınların fıtratında iki yer yaratmış biri helal biri haram. Kadınlara helal yoldan yaklaşın onlar sizin tarlanızdır"* meselesine gelmiştir. Sonrasında konu Lut kavmine bağlanarak; *Mevla onları helak etti. Ama şu an o günahların tamamı, tamamı günümüzde var. Ama Mevla hala nimet ve rızık veriyor bize. Umarım onlar yüzünden bizi helak etmez*." Bu söylem, vaazın sadece dini pratikleri anlatan değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet rolleri, ahlaki normlar ve "makbul vatandaş" kimliğini şekillendiren güçlü bir ideolojik araç olduğunu da gösterir. Camideki dinî anlatı, kadınlara ve cinsel azınlıklara dair örtük ve açık mesajlarla, dinleyicinin zihin dünyasında cinsiyetlendirilmiş ve normatif bir toplumsal düzenin devamını sağlar.

Din alanında ciddi dayanışma ağları da inşa edilir. Ramazan ayında zekât ve fitrelerin dağıtılması, yoksullara erzak gönderilmesi, bu ağlar yoluyla sağlanır:

> *"Müminler, birbirlerini sevmede, birbirlerine merhamet ve şefkat göstermede, tıpkı bir organı rahatsızlandığında diğer organları da bu acıyı paylaşan bir beden gibidir." (Hadis-Cuma Hutbesi)*

> *"Kendin için istemediğini başkası için de isteme. İşte Müslüman böyle olmalıdır. Biz kendimiz için ne istiyorsak kardeşimiz için de istemeliyiz" (Hadis-Cuma Hutbesi)*

İlk cümlede müminler arasında sevgi, merhamet ve şefkat ilişkisi, organik bir birliktelik metaforu üzerinden tanımlanmakta, böylece Müslüman bireyler arasındaki ilişkiler, ontolojik bir bağlılık olarak kurgulanmaktadır. Beden metaforu, İslam ümmetinin bir bütün olduğunu ve bu bütünlüğün herhangi bir parçasında hissedilen acının kolektif bir duyarlılık ürettiğini ima etmektedir. Bu söylem, dayanışmayı Müslüman kimliğinin asli bir parçası olarak sunmaktadır. İkinci alıntıda ise, "kendin için istemediğini başkası için de isteme" ilkesi üzerinden Müslüman kimliğinin etik boyutu vurgulanmaktadır. Bu söylemde yer alan "İşte Müslüman böyle

olmalıdır" ifadesi, ideal bir Müslüman tipolojisi oluşturmakta ve bu tipoloji, özgeci bir dayanışma anlayışıyla tanımlanmaktadır. Böylece dinî kimlik, hem etik bir yükümlülük hem de toplumsal pratiklere yön veren bir normatif çerçeve olarak işlev görmektedir. Bu bağlamda hutbe, İslam toplumunda dayanışma pratiklerini sıradan insani davranışlardan ayrıştırarak, onları Müslüman olmanın zorunlu tezahürleri olarak konumlandırmakta ve bireyin topluluk içindeki yerini, inanç temelli bir kardeşlik idealiyle tanımlamaktadır. Bu anlatıda kardeşlik, dayanışma vb. haller, Müslüman olma kategorisi içine dâhil edilmektedir.

Din alanı bazen de sınıfsal eşitsizlikleri örterek insanların algılama kategorilerini şekillendirebilir. Oruç ibadetinin "zengin ve fakiri bir araya getirdiği" ifade edilirken zenginlerin fakirleri iftar sofralarına davet ederek fakirlerin sevaplarına ortak olmaya çağrılır. Ekonomik eşitsizliklerin Allah'ın tasarrufuyla ortaya çıktığı dile getirilir: *"Mevla kimi zengin, kimini ihtiyaç sahibi olarak o halde getiriyor. Dünyanın sıkıntılarına sabırlı davranmak gerekiyor. Allah kimimizi fakir kimimizi zengin yaratır. Kimimiz orta. Sıkıntılarımız oluyor, hastalıklar var. Bu sebeple sabırlı olmamız gerekiyor. Sabır kurtuluşa erdirir. Geçici dünya malını kalıcı ahirete tercih etmeyelim."* Bu durumda fakirlik ortadan kaldırılamayacak bir şeydir, kadere boyun eğilmelidir. Bu ifadeden sonra fakirlere hitaben *"Şevval ayında altı gün oruç kim tutarsa, bir yıl oruç tutmuş sevabı alacaktır. Ramazandan sonra altı gün oruçla birlikte 36 eder, siz 36 veriyorsunuz o 365 veriyor, bu nasıl güzel bir hesap. Büyük mükâfat Allah katındadır."* nasihati vaaza iliştiriliyor.

Dinî söylem, sınıfsal eşitsizlikleri görünmez kılarak mevcut toplumsal düzenin sorgulanmasını engelleyen güçlü bir ideolojik araç olarak işlev görmektedir. Oruç ibadetinin "zenginle fakiri bir araya getirdiği" söylemi, alt metinde sınıfsal hiyerarşiyi yeniden üretir. Zenginlerin fakirlere iftar vermesi, bir eşitlenme hâli değil; aksine zenginin merhametiyle fakirin onurlandırıldığı, dolayısıyla güç ilişkisinin sürdüğü bir rejimdir. Fakirin sabrı, kaderi, sınavı gibi kavramlar üzerinden konuşulurken yoksulluğun nedenlerine değil, sonuçlarına

odaklanılır. Bu söylemde ekonomik eşitsizlikler ilahi bir düzene bağlanır: "Mevla kimi zengin, kimini ihtiyaç sahibi olarak o halde getiriyor" ifadesi, sınıfsal konumların Allah'ın iradesiyle sabitlendiğini öne sürer. Böylece fakirlik, sistemsel bir sorun değil, bireysel bir imtihan haline gelir. Bu düşünceyle birlikte, çözüm arayışı ya da adalet talebi değil, sabır ve tevekkül önerilir. Ardından gelen "Şevval ayında altı gün oruç tutan, bir yıl oruç tutmuş gibi olur" türünden dinî vaatler, dünyevi yoksunlukların ahiret ödülleriyle dengeleneceği umudunu pekiştirir. Böylece, mevcut maddi eşitsizlikler kutsallaştırılır; geçici dünya karşısında ebedî ahiret önerisiyle fakirin rızası yeniden inşa edilir. Bu söylemlerle toplumsal değişimi mümkün kılacak muhalif seslerin de önü kesilir.

Din alanının iç ve dış gruba çizdiği sınırlar ve oluşturduğu kategorik düşünme biçimlerinin mahallede herkes tarafından içselleştirildiği ve herkesin buna uygun davrandığı söylenemez. Din alanının ötekileştirici dili, Alevileri dışarda bırakırken, din alanının devlet alanı ile yakınlaşması da bazı Kürtleri bu alandan uzaklaştırır. Din alanına eleştirel yaklaşan sadece farklı etnik ve dini kimlikler değildir. Radikal bir İslam istenciyle yola çıkanlar *"Allah'ın hükümlerinin geçerli olmadığı bir ülkede Cuma namazı farz değildir"* veya *"faiz ve fuhuştan vergi alarak imamların maaşının ödendiği bir sistemde cami imamının arkasında namaz kılmak haramdır"* diyerek kurumsal din alanına eleştiri getirir. Bu tarz ayrımlar ve eleştiriler, kurumsal din alanının inşa etmeye çalıştığı ayrımlarla uyumludur.

Bir Kürt katılımcının aşağıdaki ifadeleri bu ayrımlara dikkat çekmektedir;

> *"Benim ana dilim Kürtçe, İslam'ın içindeyim. Diyanet İslam'ından fersah fersah uzağım, bu camilerde namaz kılmıyorum, orada kıldığım namaz Allah katında kabul olmaz. O şekilde bir itikadım var. Ülkü ocağından bir farkı yok oranın. Gidiyorsun Türklük anlatılıyor, Allah'ın dini olmadığı belli. Orada anlatılan Türklük dini, tamamen devleti kutsayan orada devletin tüm yanlışlarını örten Emevi İslamı'dır." (Emir-47-Van-Kürt-Sünni-Esnaf)*

Bir başka Kürt katılımcı da benzer şeyler ifade ediyor:

"İslam dairesi içindeyim ana dilim Kürtçe, din dilim Arapça, yaşam dilim Türkçe şimdi tüm bunların hiç birini atamıyorum. Atmadığım gibi Türkleşmek ve Araplaşmak istemiyorum. Ben yaşamı çok kutsal görüyorum. Yaşam hakkını yaşatmayı. Böylede olunca mevcut hâkim din, kültür ve devletçilik karşına kapı gibi duruyor." (Mustafa-62-Van-Kürt-Sünni-Esnaf)

Egemen dinî yapıların milliyetçi söylemle harmanlanması, inanç alanının evrensel ve kapsayıcı doğasını gölgelerken, onu bir kimlik aygıtına dönüştürmektedir. Alıntılarda, Diyanet'in temsil ettiği İslam anlayışı, yani "Emevi İslamı" tarihsel olarak iktidar yanlısı, baskıcı ve Araplaştırıcı yönüyle bilinen bir çizgidir. Bu bağlamda, dinin devleti kutsayan bir araç haline geldiği, hatta "devletin tüm yanlışlarını örten" bir kalkan gibi kullanıldığı dile getirilmektedir. Bu durum, İslam'ın asli anlamından uzaklaştırıldığını, mevcut egemenlik ilişkilerine hizmet eden bir ideolojiye dönüştürüldüğünü göstermektedir. "Ülkü ocağından bir farkı yok" ifadesi, caminin bir ulus-devlet ideolojisinin yeniden üretildiği bir mekân haline geldiğini vurgulamaktadır.

Bu söylem, Kürt kimliğine sahip bireylerin inanç alanında kendilerini dışlanmış hissetmelerine neden olmaktadır. "Benim ana dilim Kürtçe, İslam'ın içindeyim" cümlesiyle katılımcı, hem İslam'la aidiyetini korumakta hem de mevcut dinî yapı ile arasına mesafe koymaktadır. Burada bir inançtan değil, o inancın devlet eliyle biçimlendirilmiş, tek tipleştirilmiş formundan kopuştan söz edilmektedir. Bu ayrım, dinin devletle özdeşleştiği noktalarda bireyin hakikat arayışının bastırıldığını ortaya koymaktadır. Diyanet'in İslam anlayışı, Kürtçe gibi farklı dil ve kimlikleri dışarıda bıraktığı için çok dillilik ve çok kültürlülük din alanında meşru bir yer bulamamaktadır.

İkinci alıntı, kimlik parçalanmasını ve çok katmanlı aidiyetlerin nasıl bastırıldığını gösteren önemli bir çerçeve sunmaktadır: “Ana dilim Kürtçe, din dilim Arapça, yaşam dilim Türkçe” ifadesi, bireyin çoklu kimliklere sahip olduğunu, ama bu kimliklerin resmi ideoloji içinde eritilmek istendiğini göstermektedir. Bu durumda, ne Türkleşmek ne Araplaşmak isteyen birey, egemen din-devlet bütünlüğüyle karşı karşıya gelmektedir. “Mevcut hâkim din, kültür ve devletçilik karşına kapı gibi duruyor” cümlesi, devletin kontrolündeki dinî alanın çoğulcu bir toplumun önünde nasıl bir engel haline geldiğini ortaya koymaktadır. Bu söylemler, Kürt kimliğini taşıyan ve politik duruş sergileyen bireylerin hem inançlarını hem kültürel kimliklerini özgürce yaşamasına izin verilmediğini, tersine bu kimliklerin ya bastırıldığını ya da “makbul” bir forma sokulmaya çalışıldığını göstermektedir. Böylece egemen dinî söylem, kimin “meşru” mümin, kimin “dışarıda” olduğuna da karar vermektedir. Bu ayrım, inanç üzerinden bir kimlik siyaseti yürütülmesine, İslam’ın kamusal alanda birleştirici değil, ayrıştırıcı bir araç olarak kullanılmasına yol açmaktadır.

Bu perspektife sahip katılımcılar, ayrıca kurumsal din alanını tanımlarken camileri “kışlaya” imamları da “apoletli komutanlara” benzetmiştir. Bu sebeple de ümmetçilik ve kardeşlik söylemleri “elma şekerine” benzetilmektedir. Bu kişiler bu perspektifi sadece kurumsal dinin inananlarının Kürtlere bakışı üzerinden değerlendirmemekte, kardeşlik söylemine iman etmiş birinin mültecilere düşmanlık yapmaması gerektiğini de düşünmektedir.

Din alanı, Bourdieu’nün kavramsallaştırdığı biçimiyle yalnızca ibadetlerin yerine getirildiği bir alan değil; toplumsal iktidarın, sermaye ilişkilerinin ve habitusun şekillendiği bir mücadele platformudur. Bu alanda, mümin-kafir, biz-onlar, ahlaklı-yozlaşmış gibi kategorik ayrımlar kurulur ve yeniden üretilir. Ötekileştirme süreci, sembolik şiddet yoluyla meşrulaştırılır; hutbelerde, mahalle ilişkilerinde ve cemaat içindeki sohbetlerde içselleştirilerek bireylerin algılama kategorileri şekillendirilmektedir. Devlet alanıyla dirsek temasında olan din alanı, milliyetçilikle iç içe geçerek etnik ve mezhepsel kimliklerin belirlenmesinde etkin bir rol

oynamaktadır. Habitus, bireyin din ile ilişkisinde belirleyici bir unsur olarak öne çıkarken mahallede makbul birey olmanın kuralları, ötekileştirilen grupların sınır dışına itilmesiyle pekiştirilmektedir. Din alanı üzerinden oluşturulan sınırlar kişilerin mahalle alanındaki hamleleriyle değiştirilmekte, bireyler sınırlar arası geçişler yaparak sınırları bulanıklaştırmakta, bazen sınır olduğu gibi kalarak kişi takındığı tavrı değiştirerek sınırları aşmaktadır. Bu yapı içinde din, yalnızca inanç sistemi olarak değil, sınıfsal eşitsizlikleri örten, politik yönelimleri şekillendiren ve kimlikleri belirleyen bir araç olarak işlev görmektedir.

5.6 *Mahallenin Panoptikonu*: Toplumsal Habitusun Taşıyıcıları ve Dönüştürücüleri Olarak Alandaki Esnaf

Mutlu alanı için esnaflar önemli bir aktördür. Esnaflar ve pratikleri, müşteriyle ilişki kurma biçimleri, dayanışma ağları, takındıkları tavırlar hem habitusları tarafından şekillenir hem de alandaki konumları onların habitusunu şekillendirir. Mahalle alanının esnafla kurduğu ilişki ve esnafın mahalle ile kurduğu ilişki birbirini yeniden üretir. Esnaflar ayrıca mahallenin doxasının korunmasında, mahalleye “sahip çıkılmasında", normların sürdürülmesinde önemli bir rol üstlenir. Esnafın ideolojik konumlanışı, mahalle alanı içerisinde çatışmalı bir hâl alabilir. Esnafın dini ve etnik kimlikleri, mahallenin onunla kurduğu ilişkiyi şekillendirir. Bunun tersi de geçerlidir müşterinin bu kimliklere sahip olması esnafa yönelik bakışta etkili olabilir. Esnaflar alan için somut bir ekonomik sermaye temsili olduğu gibi kurdukları ilişkiler de onların sosyal sermayesine işaret eder. Esnafın iş alanlarının çeşitliliği ise mahalle alanının kültürel, ekonomik ve sembolik sermayesi hakkında bilgi verir. Mutlu alanı içerisinde Mamak Belediyesi’nin sosyal tesisleri dışında insanların sosyalleşebileceği bir kafe yoktur. Esnafların çoğunluğu market, tesisatçı, terzi ve hırdavatçı gibi alanlarda yoğunlaşır. Esnaflar kendi birincil ve yakın sosyal sermaye ağları içerisinde ötekiliği üreterek dolaşıma sokabilir ve var olan kategorik ayrımların sınırlarını belirleyebilirler.

Balıkçı bir esnaf, müteahhitler hakkında bir şeyler söylerken aslında dini, etnik kimliklere referansla kategorik ayrımlardan hareket edebilir. Ayrıca mahalle alanında belli meslekler yoğunlukla bazı etnik ve dini kimlikler tarafından yapıldığı için bu ayrımları kurmak oldukça kolaydır. Mahalleli hangi esnafın Kürt veya Alevi olduğunu bilir ve alışveriş pratiğini ona göre yapar. Bazı etnik grupların belirli meslek dallarında yoğunlaşması, müteahhitlik gibi, ekonomik rekabetin piyasa mantığına göre değil de etnik mesafelenmeye göre şekillenmesine yol açabilir. Bu açıdan müteahhitlerin "güvenilmez", balıkçıların "pis" olarak damgalanması, esasen ilgili etnik gruba yönelik güvensizlik ve kirlilikle ilişkili bir adlandırmadır. Bu sebeple esnafların mahallede mekânsal olarak konumlanışı salt sokaktan geçen insan yoğunluğu, mekânsal erişim vb. kriterlere göre gerçekleşmez. Çorumluların yaşadığı yerlerde Çorumlu girişimciler, Kürtlerin yaşadığı yerlerde Kürt girişimciler bulunur. Bazen de etnik ve dini grupların diğer hâkim gruptan farklı olarak yaptığı iş ve sattığı ürün, var olan kategorik ayrımların pekişmesine yardımcı olabilir. Alevi bir esnafın alkol satması bu durum için oldukça işlevseldir. Esnaf kendi sosyal sermayesi üzerinden gündelik hayatta yaşadığı olumsuz deneyimleri streotipleştirerek geniş bir kitleye yayabilir. Mahalle alanında olup bitenler, dedikodular, cinsellikle ilgili meseleler ağın içinde yer alanlar tarafından paylaşılır.

Esnaf gerektiğinde asker, polis görevlerini de üstlenebilecek kişidir. Mahalleyi kontrol eder ve olup bitenlere hâkim olur. Bu sebeple adli vaka olduğunda polisler esnaflarla iletişime geçer, onların güvenlik kameraları kullanılır. Esnaf ayrıca yöneticilerin ideolojik tutumlarına genellikle yakın durur. Aralarında doğrudan ekonomik bir ilişki olduğu için farklı siyasi iktidarlar esnafın öneminin farkındadır. Bu sebeple iktidarlar İslamlaştıkça veya sekülerleştikçe, esnafın cami ile ilişkisi ve dini gruplara yakınlığı veya uzaklığı da değişir (Altınoluklu, 2022). Çünkü siyasi iktidarla bağlantılı olan esnafın diğer esnafa göre ayakta kalma şansı fazladır. Bu sebeple farklı iktidarların dönemlerinde farklı tarzlarda esnafların görünürlüğü artar.

Mutlu alanında 201 esnaf bulunmaktadır, onların iş yerlerinde 632 kişi doğrudan çalışırken 1652 kişi bu yolla geçimini sağlamaktadır. Esnafın köken bölge dağılımları mahallenin iç göç örüntüsüyle paraleldir. Çorum, Çankırı, Kırşehir, Yozgat, Kırıkkale, Sivas, Van, Hakkâri, Ankara (Bala-Haymana) gibi iller esnafın başlıca coğrafi köken alanlarıdır. Köken alan kompozisyonu ile esnafların dağılımlarının örtüşmesi, farklı sokaklarda farklı esnaf kimliklerinin varlığını ortaya çıkarır. Bu sebeple bir sokakta Kürtlerle ilgili politik gündem, esnafın sohbet konusu olabilirken başka bir tarafta Kürtlerin düğün ve cenaze gibi kalabalık etkinliklerinde "aralarına bomba atmak lazım" ifadesi sohbet konusu olabilir. Bazen de farklı kimliklerin mekânsal olarak kesiştiği yerlerde esnaflık yapanlar bulunur. Bu durumda esnaf kendi ideolojisinin tam karşı uçlarında olanlara mesafe geliştirse de nispeten müşteri profili gereği sözde kapsayıcı olabilir. Müşteri varken onunla güler yüzlü konuşurken, müşteri gittikten sonra arkasından kimliğiyle ilişkili olarak kötü konuşması ve bunu benzer düşünenler ile paylaşması gruplar arası mesafeyi artırır.

Bir esnafın yakın sosyal ağı içerisinde içselleştirdiği ötekileştirme biçimini mahalle alanına veya kişisel repertuarını başka gruplara doğru genişletmesi örneği oldukça açıklayıcıdır. Bu esnafın eşi Ankara Balalı bir Kürttür. Ankara ilinde Bala ve Haymana, Konya ilinde Kulu ve Cihanbeyli Kürtlerin tarihsel olarak kümelendiği alanlardır. Bu esnafla görüşürken yoldan Haymanalı olduğunu söylediği bir seyyar satıcı geçmekteydi. Esnaf doğrudan satıcıyı tanımasa da pazarcının esmer teninden, pazarcılığın Haymanalılar üzerinden etnikleşmesi üzerinden satıcının Haymanalı olduğunu düşünüyordu. Buna dayanarak Haymanalıların kaba olduğunu ve Kürtlerin pis koktuğunu ifade ediyordu. Kürtlerin pis kokmasını söylemesi üzerine Bala Kürtleri ile Haymanalı Kürtleri arasında kokuya ilişkin bir fark olup olmadığını soruyorum.

> *"Haymanalılar kokuyor ama Balalılar kokmuyor." (Harun-38-Ankara-Türk-Milliyetçi-Muhafazakâr-Esnaf)*

Kişinin fiziksel olarak sahip olduğu nitelikler, esnaf tarafından belli kategorilere yerleştirilerek kişilere etnik bir rol biçmekte ve o kişi koku üzerinden sınıflandırılır. "Koku" durumu ilgili grubun politik olup olmamasına bağlı olarak değişir. En dayanılması zor koku ise ilgili kimliğin "örgütçü olması" ve devletle arasına koyduğu mesafeyle ilgilidir. Balalı Kürtlerin kokmaması ve Haymanalıların kokması görünüşte genel yargı gibi dursa da esasen esnafın kişisel birkaç tecrübesi üzerinden durum genelleştirilmiştir. Koku metaforu bir yönüyle kokunun nasıl giderileceği konusunda da bilgi verir. Esnafa göre daha iyi kokan bir kokuyla (kendi ideolojisi) kötü koku bastırılabilir, kötü kokunun kaynağı tamamen ortadan kaldırılabilir, kişiler yıkanarak (var olan ideolojilerinden arındırılarak) temizlenebilir. Çünkü Balalı Kürt bakıma bunu başarmıştır ve Haymanalı olmayan Kürt pozisyonuna yerleştirilmiştir. Bu perspektif esnaf dükkanı önünde oynayan çocukların şımarıklığı ve yaramazlığı konusunda değerlendirmelerde de belirleyici olur. Sokakta oynayanlar Kürt ve politikleşmiş bir kimliğe sahip bir kişinin çocuklarıysa onların "yaramaz ve şımarık" olarak değerlendirilme ihtimali artar. Benzer ölçütler mülteci gruplar için de kullanılır. Örneğin bir gün Iraklı bir adam çocuğunu tıraş ettirmek için kuaföre getiriyor. Bu olay aktarılırken bağlam farklı olsa da şöyle bir ön bilgi konuşmaya iliştiriliyor: *"Iraklıları kirinden pasından tıraş edemezsin., o kadar kirliler. Adamın kılığını bir gör, sapsarı sertleşmiş şekilde nohut kadar kulak pisliği var."*

Bu söylem üzerine yanında çalışan diğer kişi gelen müşterinin Iraklı değil Çorumlu olduğunu sadece belli bir süre Irak'ta çalıştığını aktarıyor. Bunun üzerine Iraklı olduğu düşünen kişi şaşırıyor. Bu sefer hafif bir duraksamayla hikâyenin seyri değiştiriliyor: "*Çok düzgün insanlar, ama kirliler."* Bu durumda kirlilik Çorumlulara genelleştirilmiyor, kişinin bireysel olarak hijyenine dikkat etmemesi üzerinden açıklanıyor. Fakat bu durum Iraklı diye genel bir kategorinin olamayacağı bağlamda düşünümsel bir zemin sunmuyor. Kişinin Iraklı olmaması yanlışlığı düzeltilirken bile kategoriler ve streotipleştirmeler yeniden üretiliyor. Şüphesiz başka bir zamanda kirli bir Iraklıya denk gelindiğinde bu repertuar yeniden devreye girecektir. Douglas'a (2003) göre kirlilik metaforu bir şeyin "yersiz" olması anlamına gelir. Belli bir şeyin bulunmaması gereken yerde bulunmasına gönderme yapar. Irak'ta yaşayan bir Arap üzerinden

kirlilik üretilmez, Mutlu alanında yaşayan bir Iraklı kirlidir. Koku metaforunda olduğu gibi kirlilik ile mücadele etmek için kokunun kaynağının ortadan kaldırılması, kimyasallarla kaynağın temizlenmesi gerekmektedir. Koku ve kirlilik metaforu, ötekileştirmenin daha az güçlü olana doğru olması bakımından bireylerin egemen toplumsal normları içselleştirdiğini ve toplumsal yapıyı ürettiğini göstermektedir (Wacquant ve Bourdieu, 1992).

Bir kuaförde uzun süre gerçekleştirilen gözlem ve mülakatlar, Mutlu alanındaki esnafın toplumsal konumunu ve bu konumun Bourdieu'nün kavramsal çerçevesi bağlamında ötekileştirme ile ilişkisini analiz etmeye olanak sağlamıştır. Kuaför, sabah 9-10 arasında haftanın altı günü açılır. Pazar günü tatildir, fakat bayram gibi yoğun günlerde berberler odasının kararına göre açılır. Kuaföre gitmek için randevu almanız gerekir. Randevu saatinden biraz önce veya biraz sonra gitmeniz durumunda yine de tıraş olunabilir. Kimi zaman kuaförlerle ilişkinize göre randevu araya sıkıştırılabilir: *"Bekle bundan sonra alayım."* Kuaför dükkânı ilginç bir yer, mahalle veya bulunduğu semte ilişkin hemen tüm bilgi buradan edinilebilir. Bir bakkal gibi değildir. Bakkala girdiğinizde selam verir, bir şey alır ayaküstü biraz sohbet eder ve ayrılırsınız. Bakkal ile özel bir gündeminiz yoksa sohbet kısa sürer. Yine de esnaf olmak birçok görüşe tahammül etmeyi ve düzenli gelen müşteriler hakkında belli düzeyde bilgi sahibi olmayı gerektirir. Bakkaldan farklı olarak kuaför size zaman ayırır. En az yarım saat onun özel alanında otursunuz. Özel alanı diyorum çünkü onlar evden daha çok bu dükkânda zaman geçirir. Kuaför salonu, kuaförün özel alanında fakat sizin özelinizin incelendiği, kesildiği biçildiği bir yerdir. Birinci derecedeki ilişkilerde ancak biri bedeninize dokunur, saçınızı okşar, kulağınızın içini görür, fiziksel olarak bu kadar yakın mesafede bulunur. Kuaför söz konusu olduğunda bunu yapan bir yabancıdır fakat bu yabancı tanıdıklaştırılmak zorundadır. Kuaför bedeni tanıyarak dışlar.

Kuaförün koltuğuna oturduğunuzda ne ve nasıl giydiğinizi örten bir örtü üzerinize serilir. *"Nasıl olsun? Her zamanki gibi mi olsun? Evet, yanlardan kısa, üstler uzun, önü de ona göre*

kısaltırsın." Müşteriler bir yerde sabit olarak yaşıyorlarsa genelde aynı kuaföre gider. Fakat aynı kuaföre gitmeyi başarabilmek sancılı bir süreçtir. Nasıl kestiği, kim olduğu, nasıl davrandığı, belli konularda ne düşündüğü vb. bağlamlar göz önünde bulundurulur. Ve artık kuaför sizin bir parçanız olur. Çünkü başka bir yerde tıraş olduğunuzda *"nerede kestirdin"* diye mutlaka sorulur. İkna edici şekilde bir bahane bulmanız gerekir: *"Bayramda memlekette kestirdim, acelem vardı rastgele bir yere tıraş olmam gerekti"* gibi. Ensenizi kendi başınıza evde tıraş ettiğinizde bile bu hemen fark edilir. Bu tarz bir ilişkiyi kimle kurmak istediğinizi seçmek zordur, seçtikten sonra da bırakmak zor olabilir. Mahalleden taşınanlar bile birkaç vasıta değiştirerek alışkın oldukları kuaföre gelmeye devam eder. Kuaförü belli aralıklarla değiştirdiğinizde her defasında iletişimi, ilişkiyi ve tanışmayı başa almanız gerekir. *"Nerelisin? Ne iş yapıyorsun? ..."* her defasında bu sorulara maruz kalmak ve cevap vermek yorucudur. Aynı kuaföre gitmeye devam etmek iletişimi ve bağları giderek kuvvetlendirir.

İlk gittiğinizde belli temel sorular sorulur. Bir mahalle içindeki bir kuaförün temel sorularına verilecek cevaplar kurulacak ilişkiyi belirler. Bu temel sorular hemen beraberinde, tabi ki kuaförün keyfi yerindeyse, ortaklık kurmaya yönelik anılarla birlikte aktarılır. *"-Nerelisin? -Rizeliyim.-Neresinden? -Merkeze bağlı bir beldeden. -Sen nerelisin?"* Bu sorular ve cevaplar kuaföre ne öğretmiştir? Kuaför kendi politik ve ideolojik konumunu bildiği için bu konum üzerinden müşteri değerlendirilecek ve algılama kategorilerinden birine müşteriyi yerleştirecektir. Bu konumlandırma gerçekleştiğinde neyin konuşulabilir ve neyin konuşulamaz olduğunu ortaya çıkarır. Nerelisin derken aslında şunu söylüyordur; seni tanımıyorum, ortaklık da kurmak istiyorum, bunu çok politik konulara girmeden bu soruya vereceğin cevapla halledebiliriz. Rizeliyim dediğinizde kategorik yarımlarda yerleştirileceğiniz kategori sayısı düşer. Bu durumu netleştirmek için "neresinden" sorusu sorulmalıdır. Çünkü Rize'nin doğusu ile batısı (merkez) arasında fark vardır. Hemşinli Müslüman bir Ermeni veya solcu biri olma ihtimali devrededir. Merkeze bağlı bir beldeden cevabı geldiğinde kuaförün

yüzündeki ifade aynen şöyledir; *tamam şimdi oldu.* Eğer kuaför milliyetçi ve muhafazakâr biriyse ve oturduğunuz mahalledeyse Rize merkezli biri tam kalemine göre müşteridir demektir. Bu bilgilerle müşteriyi kendine yakın hissetmeye başlayan mahalle kuaförü, iş dışında bazı özel paylaşımlara kendini açar. Konu belli süre sonra Karadeniz bölgesindeki bazı deneyimlere odaklanır. Sen nerelisin sorusu sadece kuaförün sorduğu bir soru değildir, müşteri de kuaföre nereli olduğunu sorarak kendi kategorilerinden bir yere kuaförü yerleştirir. Bu ilişki tersten olsa ne olurdu? Yani Sivaslı bir müşteri ve Rizeli bir kuaför? Bu durumda Sivas bilgisi yine yeterli olmazdı, bir şekilde Alevi veya Sünni olup olmadığının öğrenilmesi gerekir. Sivas'ın neresinden diye sorulan bir soruya ilçe adı ile cevap vermek yerine sorunun amacını anlayıp "yakılanlardan" diyorsa ilişki bambaşka şekilde olur. Aynı şey Ardahan için de geçerlidir. Göleli mi yoksa merkezli mi? Çünkü Göle ile ilişki kurmak daha zordur; hem Alevi hem de Kürt. Bazı durumlarda doğrudan tüm il bir kategoriye indirgenebilecek düzeydedir. – Nerelisin? – Hakkâri. Rizeli bir müşteri ile kurulan ilişki ile Ardahan, Hakkari ve Sivaslı bir müşteri ile kurulan ilişkiler kategoriler yardımıyla farklılaşır.

Kuaför ile müşterinin konumlanışları denk düştüğünde din, müktesebat, vatan, kimin hain olduğu, kimin güvenilir olduğu, iktidarı desteklemesine rağmen iktidara gösterdiği iç eleştirinin paylaşılması, Aleviler ve Kürtler hakkında malumatlar, Rizeli biri ile paylaşılır hale gelir. Her bir paylaşım borç gibi işler, bir mütekabiliyet esastır. Paylaşımlara sadık kalmanız ve onun kadar olmasa da benzer şekilde mukabelede bulunmanız gerekir. Şu hain dendiğinde; illa ki evet o öyledir demek gerekmez: *aa öyle mi, tanımıyorum, ne yapmış ki…* Bu pozisyon müşteri olma bakımından iyi bir pozisyondur. Fakat hain olduğu, din düşmanı olduğu gibi temel bir yargıdan bu iletişimin devam etmesi için müşterinin bağlamdan sapmaması gerekir. Buradan sapmak şok etkisi yaratır; çünkü hem esnaflık tecrübesinden gelen insan sarraflığı hem de güven yerle bir olacaktır.

Nerelisin hemşehrim faslından sonra sıra, ne iş yapıldığına gelir. Müşterinin ne iş yaptığı onunla kurulacak ilişkinin niteliği hakkında bilgi verir. Gündem ona göre belirlenir, esprinin dozajı ayarlanır, hangi konuda nerede müşterinin işlevsel olacağı saptanır. Kimi zaman burada statü de devreye girer. Eğitim önemli bir statüdür. Din eğitimi kimi zaman din dışı alandaki eğitimden daha itibarlıdır. Ne iş yaptığınız eğitiminizi de açık eder ve ne kadar maaş aldığınız, az çok belli olur. Üniversitede doktora yapmak, öğretmen olmak, belli bir disiplinden mezun olmak; açık öğretim lise uzaktan yapılan sınavlarda hangi dersin sınavına yardımcı olacağınızı belirleyebilir. Bir yere iş başvurusunda bulunurken CV düzenleme, form doldurma, bilgisayar üzerinden sistemlere grip yönergeler okuma, onları not alma, hangi aşamadan sonra hangi aşamanın geleceğini öğrenme gibi sorumluluklarınız başlayabilir. Bu, müşteri olarak kuaföre kendinizi ne kadar açmak istediğiniz ile ilgilidir ve herkes için geçerli değildir. Bir yerde müdürseniz, matbaa-baskı işi yapıyorsanız, yeşil alan veya fidancılık ile ilgili bilginiz varsa; mutlaka size bir gün sıra gelir. Açık öğretim lise sınavlarına farklı branşlardan kişiler yardımcı olurken bir yandan da liseyi bitiren ve üniversiteye hazırlanan kişiye matbaacı yardımıyla test kitabı ayarlanabilir. Bir test kitabının temin edilmesi ise şöyledir; müşteriler arasında (müşteri artık tanıdık olmuştur) akademi ve üniversiteye en yakın kişi bulunur, hangi sınav için hangi kitabın gerektiği kararlaştırılır. Bu kararı müşteri tek başına almaz, üniversiteye hazırlanan tanıdık ve akrabalarının bilgisine başvurduğu gibi internet ortamından belli araştırmalar yapar. Ardından kitap bilgisi kuaföre iletilir, o da başka birkaç kişiyi arayarak kırtasiye ve basım-yayın işi ile uğraşan bireyleriyle iletişime geçer. Oradan başka bir müşteri-tanıdık ilişkisine girilir. Ucuza veya bedavaya bulunmaya çalışılır. Ardından buradan elde edilen bilgi yeniden akademinin içinde olan birisine sunularak onaylanır. Okuryazarlığa ilişkin kullanımlar sınırlı olduğu için kimi zaman doğrudan kuaför aradan çıkar ve akademi ile matbaacı telefon yolu ile birleştirilir. Çünkü bilir ki kitap-akademiye ilişkin kavram setinin daha alt basamaktan başka bir basamağa aktarımı anlamı bozabilir ve derdin ne olduğu anlaşılmayabilir. Böylece satın

alma veya herhangi bir şeye ilişkin bir karar alınması için doğrudan ve dolaylı ilişkiler olarak 8-10 kişi ile görüşülmesi gerekir. Bu tür ilişkisel sosyal sermaye, önemli bir konfor sağlar. Çünkü bir kişiye eklemlendiğinizde o kişinin tanıdığı ama sizin tanımadığınız onlarca kişinin ağına da erişmiş olursunuz. Bu tersinden de işler, yaptığınız veya yapacağınız bir yanlış davranış, sizi tüm bu alanların dışına itebilir. Bu ağın içinde olmanız grup tarafından "öteki" olarak görülmediğiniz anlamına gelir, "öteki" olarak görüldüğünüzde ise daha baştan bu ağın dışında konumlandırılırsınız.

Kuaför dükkanı bazen ötekilerin karşılaşma alanına dönüşür. Dükkânın iç dizaynı panoptikon görevi görür. Yoldan geçerken dükkâna baktığınızda sırtı dönük bir şekilde konumlanan kuaför dükkânın içindeki aynalardan her an aynı zamanda yolu gözlüyordur. O, kimin nereye, kimle, nasıl, hangi saatte, acele mi gidip gitmediğini bilir. Kimi zaman kuaföre gelen müşterilerin biri Rizeli, biri Vanlı olabilir ve sıranın kendisine gelmesini bekleyen bir Sivaslı bekleme koltuğunda oturabilir. Böyle bir durumda herkes yeniden konumlanır. Çünkü herkes birbirini bir şekilde tanıyordur, özellikle de herkesi tanıyan kuaför açısından bu böyledir. Tek tek Rizeli, Vanlı ve Sivaslı ile konuşulan bağlamlar burada yeniden müzakere edilerek düzenlenir. Rizeli ile *şu din düşmanıdır şu haindir* gibi tek başına yapılan konuşmalar artık yapılamaz bu sefer sohbet, Sivaslı ve Vanlı'nın ortak kabul gördüğü konular etrafında döner. *"Havalar da bir türlü ısınmadı. İşler nasıl gidiyor. Senin araba hala satılık mı? Neyse ki maske zorunluğu kalktı. Ama ben hala takıyorum, evde anne baba var çünkü."* Bu sıradan sohbetler ve içerikleri var olan mesafenin korunmasına sebep olur.

Kimi zaman bazı tatlı-ekşi sataşmalarla duvarın kalınlığı azaltılır. Burada müşterinin eli daha kuvvetlidir; çünkü seçeneği vardır ve daha fazla bağımlı olan kuafördür. Kuaförün hoşgörüsünün daha fazla olması beklenir. Böylesi bir ortamda kuaför ile benzer düşünen kişi(ler) arasında sembolik bir dil devreye girer. Eğer müşteri olarak kuaför(esnaf) ile arkadaş olduysanız ve belli sırlar paylaşılmışsa sembolik dil, bedensel hexis, imalar, tavırlar bir dizi

söylenmek istenip de söylenemeyen şeylere işaret eder. Örneğin bir Vanlı tıraş olurken ve sırada bekleyen bir Rizeliye kuaför yerlerdeki saçları süpürdüğü sırada kaş ile göz arasında zafer işareti yaparak tıraş olan müşteri hakkında bilgi verebilir. Bu işareti Rizeli olarak anında yakalamanız gerekir. Yakaladığınızda artık hangi konuları nasıl konuşmanız gerektiğini öğrendiğiniz varsayılır. Müşteriler sıklıkla kendileri hakkında bilgiler verdikleri için her bir müşteri dışarı çıktığında mutlaka arkasından bir şeyler söylenir. İyi veya kötü olduğuna ilişkin bu söylemler ideolojik olarak belirlendiği gibi çok kişisel bir meseleden hareketle umuma ilişkin bir kötülük söylemi de üretilebilir. Bir kişinin kibirli veya şımarık olması nesnel ölçütler üzerinden değil, park yerinde yıllar önce yaşanan bir tartışmanın üzerinden söyleniyordur.

Mutlu alanındaki bir kuaför dükkânı, sadece bireylerin fiziksel bakım ihtiyaçlarını karşılayan bir mekân olmanın ötesinde, toplumsal ilişkilerin kurulduğu, müzakere edildiği ve yeniden üretildiği bir alan olarak işlev görür. Kuaför ile müşteri arasındaki ilişki, bireyin sınıfsal, kültürel ve politik konumunu açığa çıkaran bir diyalog zeminine dönüşür. Müşterinin etnik kimliği, mezhebi, siyasi görüşü veya sosyo-ekonomik durumu kuaför tarafından algılanır, değerlendirilir ve sınıflandırılır. Bu sınıflandırma, sadece bireysel bir algılama süreciyle sınırlı kalmaz; beraberinde dükkânda bulunan diğer müşterilerle kurulan ilişkilerde de belirleyici olur. Bourdieu'nün habitus kavramı bağlamında, kuaför ve müşteri arasındaki etkileşimde içselleştirilmiş toplumsal pratikler devreye girer; hangi konuların konuşulacağı, kimin dost, kimin rakip veya tehdit olarak görüleceği, müşterinin kökenine, mesleğine ve yaşam tarzına göre belirlenir. Böylece kuaför dükkânı, toplumsal sermayenin dolaşıma sokulduğu, sınıfsal ve kültürel sınırların çizildiği ve "öteki"nin inşa edildiği bir mikrokozmos olarak işlev görür.

Mutlu alanındaki esnaflar mahalle ile dayanışma ilişkisi geliştirir; yoksul ve muhtaçlara özellikle belirli zamanlarda (örn.Ramazan ayında) yardım yapılır. Bu yardımlaşma ağları, hem esnafın itibarını korur hem de esnafın destekçilerini artırarak sembolik sermayelerini yükseltir. Sembolik sermayeleri bazen sembolik şiddete dönüşerek bir bakıma "güçlü" esnaf, kime

yardım edileceği konusunda belirleyici olabilir. Kime ne şekilde yardım edileceği veya edilmeyeceği, muhtaç grubun sahip olduğu veya olmadığı kimliklerle ilişkilidir. Birkaç esnaf birleşerek mahallenin gecekondu alanında yaşayan Iraklı mülteci aileye yardım yapmaktadır. Bu yardım faaliyeti görünüşte mahalle alanı için bir itibar ve sembolik sermaye kaynağı gibi durmayabilir. Fakat ailenin Iraklı ama bir Türkmen olması ve kadının tek başına dört kız çocuğu ile yaşaması, yardım edenlere arzu ettikleri itibarı ve sermayeyi sağlar.

> *"Suriyeli olsa yardım etmezdik, bunlar Türkmen, bunlarla bir erkek de olsaydı yardım etmezdik. Battaniye, kumanya, kömür her şey verdik, kira yardımı ettik."(Harun-38-Ankara-Türk-Milliyetçi-Muhafazakâr-Esnaf)*

"Öteki" ile kurulan dayanışma ilişkisinde etnik yakınlık, muhtaç olma ve toplumsal cinsiyet rolleri belirleyici olmaktadır. Bir Suriyeli olarak muhtaç olmak, tek başına yeterli değildir; fakat sadece Türkmen olmak da çoğu kere ihtiyaç sahibi olmak için yeterli olmayabilir, alanda erkeği olmayan kadın olmak muhtaçlığı tanımlanır. Yukarıda ifade edilen kirlilik metaforu söz konusu Iraklı Türkmen olduğunda burada yeniden üretilmez. "Erkeksiz, dört çocuklu kadın" yardım yapmayı meşrulaştırırken yapılan yardım sürekli olarak denetlenir. Esnaf dayanışmasıyla kömür yardımı yapılan başka bir Iraklı Türkmen ailenin kömürleri sattığı bilgisinin gelmesi yardımın kesilmesine neden olur. Yardımlar mülteci ailelere götürüldüğünde kadının evine habersiz gidilir. Onlara göre haber verilerek gidildiğinde mülteciler evdeki kumanyayı saklayarak muhtaç hâllerini daha da muhtaçlaştırabilir. Yalnız kadının evine başka bir gün yardım götürürken *"pencereden erkek kafası gördük, hemen içeri girip kim bu diye sorduk"* olayına şahit olunabilir. Kadın bir geceliğine arkadaşlarının eşiyle birlikte misafirliğe geldiğini söylese de daha sonra yapılan yardımlar kesilebilir.

Öteki, ancak belirli kategorilere yerleştirildiğinde "yardıma layık" hâle gelir. Türkmen bir kadın dört kız çocuğu ile yalnız kaldığında makbul bir muhtaç olurken, Suriyeli bir mülteci aynı biçimde algılanmaz. Böylece ötekinin kabulü ve dışlanması esnafın algılama

kategorilerine göre şekillenir. Ancak bu yardım ilişkisi, tek yönlü bir hayırseverlik değil, aynı zamanda sembolik şiddetin de bir tezahürü olarak görülebilir. Yardım edilen bireylerin sürekli olarak denetlenmesi, kapılarının habersiz çalınması, evlerindeki "*erkek varlığı"*nın bir tehdit olarak algılanması, esnafın kurduğu hiyerarşik düzenin bir parçasıdır. Yardım, bir lütuf olmaktan çıkarak, kuşku ve kontrol mekânizması içinde sunulan bir "*hak ediş pratiğine*" dönüşür. Böylece esnafın doxası, sadece dayanışma ve yardımlaşma ilişkilerini değil, aynı zamanda ötekiliği ve ötekinin nasıl meşrulaştırılacağını da belirler. Mahalle içinde esnafın "*görünmeyen eli*", yalnızca ticaretin değil, kimlerin kabul göreceği, kimlerin yardıma değer bulunacağı ve kimlerin tamamen dışlanacağı konularında da belirleyici bir güç haline gelir.

Mutlu alanında gecekondu dönemlerinde inşaatta işçi olarak çalışan kişiler, zaman içerisinde mahalledeki gecekondu alanlarının dönüşüme girmesiyle kendi etnik sosyal ağlarını kullanarak müteahhitliğe başlamıştır. Müteahhit olmalarıyla önemli bir ekonomik sermaye biriktirmişler ve bu gün büyük inşaat ihalelerine girdikleri gibi Ayrancı ve Bahçelievler gibi semtlerde dönüşüm işleri ile de ilgilenmektedirler. Bu mahallelere doğru uzanmalarının sebebi Ayrancı'da dönüşüm yapmanın sembolik sermayesine sahip olarak daha orta ve üst sınıflara iş yapmak istemekle ilgilidir. Zengin olan müteahhitler zengin olsalar da gecekondu dönemlerinden beri yaşadıkları Mutlu alanını terk etmemiştir. Bu müteahhitler hem mahalle sakinlerine iş vermekte hem de onları ekonomik ve sosyal olarak kendine bağlayarak dayanışma ağlarını yatay ve aşağı yönde güçlendirmektedir. Bu amaçla da kendi etnik grubunun yoksul olanları ile dayanışmaya girmektedir. Bu dayanışma, salt etnik grubunu güçlendirme amacı taşımamakta, ayrıca iş yapma tarzını meşrulaştırmak ve mahalle üzerinden kendi grubuna olan etki gücünü artırmayı amaçlamaktadır.

Mahallede gecekondu zamanında işçilikle başlayarak müteahhitliğe yükselen bir esnaf müteahhidin deneyimleri yukarıdaki bağlamı açıklamaktadır. Ona göre büyük işler yapmaya ve para kazanmaya başladıkça insanlar *tuvalet kağıdı olarak para* kullandığını düşünmektedir.

Bu lüks ve şatafat görüldükçe insanlarda kıskançlık ve buna bağlı dedikodu üretmeye başlamaktadır. İnsanların bu negatif duygularını gidermek için onlara öğle yemeği ısmarlamak, para vermek ve dertlendikleri konuda yardımcı olmak gerekmektedir. Bir yönüyle kendi içinden çıkmış kişiye karşı bir kin ortaya çıkmaktadır. Bu kini ortadan kaldırmak için onların bazı işleri ücretsiz yapılmakta; bazı basit isteklerinin karşılanması(araçla bir yere bırakılma gibi) gerekmektedir. Babasının müteahhitliğe yükselişini katılımcı şöyle ifade ediyor:

> *"Babam tuğla işçiliğinden hatta el arabasında balık ve meyve satmış. Sonra tuğla işi, devlet binalarına tuğla yapınca tanınmış. İnsanlar X usta ile tanır. 20 yıldır müteahhitlik yapıyor şimdi. Tuğladan, fabrika kalıp işleri, bina ve çatılar, bu sefer bina alıp yaptı, sonra konuta döndü. Babam şimdi keser ve çivi tutmaz. Şimdi tuğlacı arkadaşlarına iş verir." (Doğrudan görüşme yapılmayan kişi, gözlem)*

Bu geçmişi bilen mahalle sakinleri, müteahhitle veya çocuklarıyla karşılaştığında; bu geçmiş sürekli olarak onlara hatırlatılır. Bir yönüyle "*ben senin babanın donsuz günlerini bilirim, açtı ama şimdi oldu müteahhit*" diyerek geçmişin çarpıcı etkisiyle hizaya sokulmaya çalışılır. Bu tarz karşılıklı ilişkiye her iki taraf da katlanmak zorunda değildir, fakat müteahhidin önemli bir gerekçeleri vardır:

> *"Yedirmezsen arkandan konuşur, seni ve işini kötülüyor. Onun daireleri ufak diyor. Yedirirsen ooo onun daireleri çok büyük, harika diyor. Babam da bu ortamı bildiği için en serserisinden, sarhoşuna, zenginine yiyip içiriyor. Borç verir ama onların geri ödemeyeceklerini bilir."(Doğrudan görüşme yapılmayan kişi, gözlem)*

Bunun yapılmasının temel motivasyonu piyasada tutunmaktır. Hatta bu durum bazen fiziki koruma bile sağlayabilir: *"Bir gün bir sarhoş, X baba sen olmazsan aç kalırız, sıkıntılı tiplere böyle yardım ediyor. İnşaatı da koruyor, hırsızın da karnını doyurun bunun malı çalınmaz diyor*." Bu tarz sembolik sermaye yatırımları sadece mahalle sakinleri için yapılmaz,

ayrıca kişilerden arsa satın alırken veya ev satarken de gerçekleştirilir. Bir işi çözmek istedikleri zaman insanları yemeğe çıkarmak sadece nezaketin bir gereği değil, belli ölçüde zorunluluktur.

"Araziyi almak istediğimizde onları önce yemeğe çıkarırız, güzel yemek yediririz, elimizin bol olduğunu ona gösteririz. Onlar da kalkarlar derler ki 10 kişiye yemek yedirdi, elimiz cebimize girmedi."(Doğrudan görüşme yapılmayan kişi, gözlem)

Bunu yapmak esasen tecrübeye dayanır, çünkü bir kişi konut satın almak istediği zaman müteahhidin elinde keserle iş yaptığını gördüğünde gelen müşteri güvenmeyerek konutu satın almaktan vazgeçmektedir.

Müteahhidin memleketi ve etnik kimliği, grup içindeki ve dışındaki tavırları belirleyebilir. Vanlı müteahhitler için Çorumlu biri şu ifadeleri kullanıyor; *"Vanlılar açlıktan Ankara'ya geldiler, bildiğin Suriyeliler gibi gelmişlerdi, kirliydiler, yemekleri yoktu. Otobüse binerler otobüs kokardı." (Sinan-54-Çorum-Türk-Milliyetçi-Muhafazakâr-Taksici)*

Dışın bu bakışı içteki dayanışmayı mecbur kılmış olmalı ki Vanlılar kendi akraba ve hemşehrilerinin evlerini dönüştürdüler, kendi etnik gruplarının içinde çalıştılar, yapı market açarak kendi grubuna daha ucuza mal sattılar, Vanlı olanların daire satın alırken pazarlık güçleri arttı. Dış grubun davranışı ve dışlama pratiğinin bugün grup içi dayanışmaya dönüşmesini bir müteahhit şöyle anlatıyor:

"Gecekondu zamanında herkesin erkek çocuğu vardı, bakkala göndermezlerdi başına bir şey gelir diye. Beni ekmek almaya gönderirlerdi, tam oyunun ortasındayım. Bir gün hayır gitmeyeceğim diye itiraz ettim. Tepki verince evine git, burada oynama derlerdi. Ben de sokaktan beni göndermesinler diye mecburen gidip alırdım."(Doğrudan görüşme yapılmayan kişi, gözlem)

Dış ve çoğunluk olan bir grup bir tür "sembolik vergilendirmeyle" azınlık olan grubun hareket alanını esnetebilir. Bu durumda aşırı yaramaz çocuk olmanız halinde sembolik vergilendirme işe yaramayabilir.

Müteahhitler kendi mahalleleriyle ilişkilerini kesmedikleri için mahalle alanında yoksulluk hallerine karşılık olarak müteahhitlerdeki zenginlik daha görünür bir hâl alır.

"Mercedes'ten yol kapanırdı. Bir evden üç araba çıkardı bir yere gidileceği zaman. Yeni araba almış ya yok mu bir cenaze gidelim diye bakarlardı. Bir yarış vardı o zaman. Bunu görmemek mümkün değildi."(Emir-47-Van-Kürt-Sünni-Esnaf)

Bu gösteriş ve şatafat, mahallenin diğer sakinlerini rahatsız edebilir. Çünkü diğer sakinler müteahhitin yardım edip konuşmasını engelleyebileceği bir mesafede değildir. Bu mesafede bulunan bir katılımcı arka planda zenginliği düşünerek bir ayrım yapıyor. Ekonomik sermayenin kültürel sermaye yoluyla elde edilmesi karşısında, aynı grup içerisinde kültürel sermayesi yüksek olanlar için şu ifadeleri kullanıyor:

"Okumuş insanlar bunlar Vanlılar gibi değiller. Görsen Kürt demezsin. Üslupları düzgün, tahsilliler, nerede ne konuşacaklarını bilirler." (Harun-38-Ankara-Türk-Milliyetçi-Muhafazakâr-Esnaf)

Kültürel sermaye mahalle alanı içinde geçerli bir akçe değildir, ancak mahalle alanı dışında hastane, iş bulma, sosyal ağa erişme meseleleri söz konusu olduğunda değer kazanır. Kültürel sermayesi olmasına rağmen ekonomik sermayenin düşük olması bu kişilerin hâlâ mahallede yaşamasına neden olur. Kürt müteahhitlerin bu şekilde yükselmesi, *"Kürt sorunu olsaydı bunlar bu kadar zenginleşemezdi"* olarak yorumlanır.

Mutlu alanındaki esnaflar, yalnızca ekonomik aktörler olarak değil, toplumsal habitusun taşıyıcıları ve dönüştürücüleri olarak işlev görmektedir. Alandaki esnaf sınıfı, ekonomik sermayelerini sosyal ve kültürel sermayeyle bütünleştirerek mahalledeki normatif düzeni

pekiştirmekte ve yeniden üretmektedir. Aynı zamanda, mahalledeki ötekileştirme pratikleri onların gündelik repertuarında stereotipleştirme, kategorik ayrımlar ve sembolik sınırlarla inşa edilmekte; bu süreç toplumsal aidiyet ve mesafelenme biçimlerini belirleyen bir 'mikro-hegemonya' mekânizmasına dönüşmektedir. Esnaf, hem mahallenin güvenlik rejiminin aktörü hem de yerel iktidar alanlarının aracısı olarak konumlanırken bu konum, siyasi iktidar ve ideolojik dönüşümlerle paralel bir şekilde şekillenmektedir. Yardım pratikleri, yalnızca dayanışmacı bir sosyal ağın değil, yanı sıra sembolik şiddetin ve hegemonik kontrolün araçlarından biri haline de gelmektedir. Mahallenin panoptikonu olarak esnaf, ekonomik alanın ötesinde, toplumsal sınırları belirleyen ve iktidar ilişkilerini pekiştirerek kamusal alanın sınırlarını şekillendiren merkezi figürler haline gelmektedir.

5.7 Alan İçinde Alan: Farklı/Belli Habituslara Hitap Eden Hemşehri Dernekleri

Mutlu alanında dernekleşme faaliyetlerini incelemek, hem Bourdieu kavramlarını hem de ötekileştirmenin nasıl üretildiğini anlamada oldukça işlevseldir. Mahalle için derneklerin varlığı alan içinde alan ifadesiyle tanımlanabilir. Çünkü derneklere üye olmak için belli giriş şartları vardır, onlar belli özerk yapılara sahiptir ve iç ve dış mücadelelere sahne olurlar. Dernek yöneticilerinin zamanla değişmesi, derneğin politik çizgisini ve amaçlarını da dönüştürebileceği için burası takip, koruma ve alt üst etme stratejilerinin sergilenebileceği bir alandır. Dernekler, ayrıca ciddi bir sosyal sermaye kaynağıdır. Üyelerine aidiyet duygusu kazandırır, aynı sosyal ağın içine dâhil olanlara ekonomik, kültürel, politik kaynaklara erişim kolaylığı sağlar. Bireysel olarak erişilemeyen kaynaklara dernek yoluyla erişilebilir. Dernek sosyal sermaye ağına katılmak ve onlarla benzer sınırları üretmenin avantajını görmek için şu sözler oldukça dikkat çekicidir:

"Sadece Ramazan ayında 1850 paket yardım kolisi dağıttık. 3850 aileye gıda yardımı yaptık. Bunun yanında kurban bayramında kurban kesmeyen 15 aileye

canlı hayvan verdik. Kurban kesmeyen toplam 90 aileye et yardımı yapılmıştır. Aşure ayında ihtiyaç sahibi 2 bin kişiye aşure dağıttık. Lise ve dengi okullarda ihtiyaç sahibi 50 öğrenciye 500 TL'den oluşan 25 bin TL burs verilmiştir. Bitmedi 600 aileye yardım çeki okulların açılışında 250 öğrenciye kırtasiye malzemeleri verildi. 140 çocuğa soğuklarda bot ve mont verdik. Bu hizmetler kadın kolu tarafından yürütülmektedir. Özellikle kış aylarında dar gelirli aileler için her ay 50 aileye düzenli yardım için kooperatifimiz devam etmektedir." (Bir Derneğin Genel Kurul Toplantısından Notlar)

Dernekler fonksiyonuna bağlı olarak belli habituslara hitap eder. Alevi derneği, Alevilikle ilgili habitusa çağrı yaparken, Çorumlular ile ilgili dernekler, Çorumluluk ve bu kimliğe sahip çıkan habitusu davet eder. Bazen de derneğin kendisi belirli habitusun yanında belirli kültürel sermayeyi zorunlu kılar. Amerikan Kültür Derneği, Opera ve Bale Kulübü, belirli mesleki dernekler hem kültürel sermayenin bedenleşmiş, nesneleşmiş ve kurumsallaşmış hallerine çağrıda bulunur.

Derneklerin ötekileştirme ile ilişkisi tam da yukarıdaki Bourdieu kavramları arasında yaptığı ayrımdan kaynaklanır. Çünkü dernekler belirli nitelikleri içerirken bazı nitelikleri dışlar. hemşehri dernekleri hem içsel hem de dışsal ayrım mantığına göre hareket eder. Çorumlu dernekleri, örneğin, üyeler arasında belirli hiyerarşiler yaratır. Çorumluların köy ölçeğindeki dernekleri ayrıca Alevilik-Sünnilik, Türklük ve Kürtlükle ilişkili ayrımlara da karşılık gelebilir. Derneğin kimliksel özelliklerinden hangisi politik alanda daha makbul ise makbul olmayanlara göre daha avantajlı hâle dönüşür. Bu durumda makbul olmayan kimlikler, dernekleri hayatta kalmanın bir aracı olarak kullanırken, makbul olanlar derneği politik ve ekonomik alanda yer tutmanın aracına dönüştürür. Belli bir derneğin başarıya ulaşması sadece grubun kalabalıklığı ile değil ayrıca grubun amaçlarının ve faaliyetlerinin ulusal tahayyülle de çatışma içine girmemesi gerekir. Bu farklı alanlarda etkinin güçlenmesi, esasen bir başkasının alanının

daraltılması yoluyla gerçekleştirilir. Benzer mantıktan hareketle de dışsal ötekiler üretilir. hemşehri olan ile olmayan arasında kalın sınırlar çizilir. Grubun dışında kalanların belirli kaynaklara erişimi engellenir. Politik alan içerisinde hemşehri dernekleri oy ile ilişkilendirildiği için grubun talepleri bağımsız bireylerin taleplerinden daha fazla dikkate alınır. hemşehri dernekleri gruba "biz duygusu" aşılar.

Benzer habitus ve sermayelere sahip bireylerin dernekler aracılığıyla bir araya gelmesi, yalnızca derneğin kuruluş amaçlarının grup çerçevesini belirlemesiyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda bu bireyler derneğin yönünü ve işleyişini şekillendirebilir. Tanımlamalar kendi karşıtlığı üzerinden de ifade edilebilir. Çorumlu olmak ilkesi eş zamanlı olarak başka yerli olmamak anlamına gelir. Derneğin belli bir köy adıyla anılması sadece Türk Sünni olmak anlamına gelmez, ayrıca Alevi ve Kürt olmamak anlamına da gelir. Bu açıdan da dernekler, grupları bir çatı altında toplayarak aidiyetleri ulusa aktarmada önemli rol oynar (Wolff, 2022: 25). Bu, grubun ortak önyargı ve steriotipleştirmeye sahip olduğu anlamına da gelir. Çünkü bireyler bunu yaparak kendi sosyal çevreleriyle uyumlu hale gelirler. Kişi bir kez değiştiğinde; ilişkileri de değişir, anlam dünyası farklılaşır, ailesi ile ilişkiler çatışmalı hâle gelir, arkadaş çevresi değişir, iş arkadaşları farklılaşır, eski arkadaşları arasında derin yalnızlıklar çeker, konuşurken kendini kısıtlar, olduğu ve olmak istediği gibi davranamaz. Böylece dernek sosyal ağı içerisinde dolaşan ötekileştirme pratikleri bireylerin repertuvarlarına dâhil olur. Her birinin kendi grubundan edindiği bireysel ve sembolik güç, dar görüşlülüğe ve toplumsal hoşgörüsüzlüğe dönüşür (Wolff, 2022: 27).

Dernekler ayrıca grup inançları bağlamında da değerlendirilmelidir. Hatta doğrudan kişisel inançlar dernekler yoluyla grup inançlarına dönüşür. Bu inançları inanç yapan şey, grubun "biz" diyebilmesidir. Belli bir ilin belli bir yerleşim biriminden kente göç eden bireyler, belirli mahallelerde toplanırlar. Grup kalabalıklaştıkça grup için farklı inanç ve politik tutumlar da belirginleşmeye başlar, çünkü ortaklığın taraftarları çoğalmıştır. Kişisel inançlar toplulukla

paylaşılarak birbirini keşfeder ve kişisel inançlar ortak inançlara dönüşür. Ortak inançlara sahip ve topluluğu peşinden sürükleyebilecek girişimler, ortak inançları dernekler aracılığıyla grup inançlarına dönüştürürler. Grup ne kadar kalabalıksa; ne kadar bürokraside, farklı ve önemli meslek gruplarında, politik alanda üyeleri varsa; daha üst kurumsallaşma ile federasyon ve konfederasyon oluşturmuşsa; grup inançlarının daha hızlı ve etkili yayılmasına olanak sağlar. Bu mantıktan hareketle artık grubun içi ve dışı birbirinden ayrılır ve bazen etnosentrizme kadar varabilir.

Yukarıdaki bağlamları Mutlu alanı içinde anlamak için üç derneğin faaliyetlerine odaklanacağım. İlk olarak Çorumlular, ikincisi Haymanalılar, üçüncüsü Ardahanlıların kurduğu hemşehri derneklerini inceleyeceğim. Çorumlu dernekleri, Türk-Sünni ve makbul olana karşılık gelirken, Haymanalı dernekler, Kürt-Sünni ve Ardahanlı dernekleri, Alevi ve makbul olmayanları temsil etmektedir. Bu üç tercih, ayrıca farklı habitus ve sermayelerin etki gücünü hem de ötekileştirme süreçlerini anlamamıza yardımcı olacaktır. Bu ilişkileri anlamak için derneklerin toplantılarına katıldım, faaliyetlerinde yer aldım, bir derneğin kuruluş aşamalarında gözlemci olarak bulundum. Sanatçılarının ağırlandığı etkinliklere katıldım. Kimi zaman da coğrafi köken alanlara, örneğin Haymana ilçesine, giderek derneklerin etki gücünü anlamaya çalıştım. Sonra söyleyeceğimi başta söyleyeceğim; bu dernekler biz ve onlar ayrımını; Türk-Kürt, yakanlar-yananlar şeklinde streotipleştirmeyi; Kürtler hırsız, Haymanalılar hain şeklinde, grup inançlarını; Türk milliyetçiliği, İslamcılık, Kürtlük ve Alevilik şeklinde, kategorik düşünmeyi; köken alanlara yönelik coğrafi ayrımlar, mesleklerin köken bölgelere göre ayrılması, safkan söylemleri şeklinde üretmektedir.

Mutlu ve yakın çevresinde toplamda 99 dernek bulunmaktadır. Doğrudan Mutlu alanında bulunan dernek sayısı 29'dur. Bu derneklerin 16 tanesi mesleki yardımlaşma ve dayanışma derneğidir. Bu dernekler masasındaki tanımlama olmakla birlikte bizim genel olarak bildiğimiz hemşehri derneklerine karşılık gelmektedir. Derneklerin 7'si daha önce din alanı içerisinde

ayrıntılı biçimde ele alınan cami yapma ve yaşatma derneğidir. Geri kalan 6 dernek ise spor, insani yardım, kültür-sanat dernekleridir. Bu son dernekler, mahallenin içsel dünyasından ortaya çıkan dernekler değil, belli bir fiziki konumda olmak anlamında mahallede yer alan sivil toplum organizasyonlarıdır. Mutlu alanındaki hemşehri derneklerinin çoğunluğunu sırasıyla Çorum, Kırıkkale ve Kastamonu kökenlilerin kurduğu dernekler oluşturur. Mahalle idari sınırı ile alanın etkisi farklı olduğu için genel dağılımı da göz önünde bulundurmak gerekir. Tüm dernekler arasında da 17 Çorum, 4 Yozgat ve Kırıkkale, 2 Çankırı, Kastamonu, Ankara ve Ardahan, 1 Kırşehir, Tokat, Sivas, Erzurum vb. illerinin hemşehri dernekleri bulunur. Bu derneklerin yoğunluğu ve köken alanları Mutlu alanındaki demografik yapıyla yakından ilişkilidir.

Bir ilin birçok hemşehri derneğinin olması, farklı kimliklerin ve amaçların olması ile ilgilidir. Örneğin Haymana dernekleri, aynı aşirete mensup olma, sağcı olma, solcu olma, CHP'li olma veya kişisel çıkarlar sebebiyle farklı derneklere bölünmüş durumdadır. Derneklerin birçok kamu kurumlarında iş bağlama, işe yerleştirme, dernek başkanı olarak siyasete dâhil olma, belediye meclislerine üye gönderme, başkanlıklar elde etme ve grubun çıkarına bağlı olarak politik pozisyonlar sağlama gibi işlevleri bulunur. Sivas ili dernekleri de benzer şekilde Sünnilik, Alevilik olarak temelde iki gruba ayrılmıştır. Alevi derneklerinin bir kısmı doğrudan Alevilik anlayışı etrafında şekillenmişken, bir kısmı Halkevleri ve Kürt hareketi ile özdeşleşmiştir. Sünni Kürtlere ilişkin kurumsal dernekler, fazla görünür değildir. Kurumsal açıdan görünür olmak, doğrudan hedefin neresi olduğunu açık edeceği için istenmez. Dernek fonksiyonları daha çok enformel şekilde, akraba, hemşehri ilişkileri üzerinden yürütülür. Düğün cenaze, taziye geleneği vb. etkinlikler veya belli aşiret toplantıları yoluyla bir araya gelinir.

Hemşehri dernekleri başkanlarının bazı partilerle ilişkileri vardır. Bu ilişkileri kurmak için dernekler aracı olduğu gibi, bazen de kişinin kendisi bu ilişkileri derneğe taşıyabilir. Belli

konular hakkında ortak kararlar ve pozisyonlar alırlar. Dernekler belli iş kollarını ve meslekleri tekelleştirerek o işlere girmenin o meslekleri icra etmenin koşulunu belli bir coğrafi kökene (x yerli olmaya) bağlanmıştır. Bu durum emeğin etnikleşmesi ve feminizasyonu kavramlarının yanında emeğin hemşehrileşmesi (Öksüz ve Özgür, 2021) ile yakından ilişkilidir. Belli bir "yer-li" olmak tek başına yetmediği için hangi dernekle ilişki içinde olduğunuz politik konumlanışınızı da açık ettiğinden bireyin işi kolaylaşabilir veya zorlaşabilir. Belli bir yerde yoğunlaşan hemşehriler, başka hemşehri gruplarının sosyal sermayelerini kullanarak çok iyi işler başardığını görerek kendileri de bir dernek kurmaya çalışır. Grubun kalabalıklığı, yerel ölçekte muhatap alınmayı ve bir şeyler talep edecek gücün toplulukta toplanmasını sağlar. Her talep edilen şeyin karşılanması grubu birçok bakımdan talebi karşılayan ideolojiye yakınlaştırır. Bu, mahalledeki yerel (muhtarlık) seçim sonuçlarını da etkileyebilecek bir şeydir. Örneğin Mutlu alanında farklı hemşehri sosyal ağı, benzer düşünmelerine rağmen sırf kendi hemşehrisi olsun diye sağcı üç ayrı aday çıkarmış ama hiçbiri seçimi kazanamamış, buna karşılık nüfus bakımından az olmalarına rağmen Alevi topluluğunun tek adayı muhtar seçilmiştir.

Dernekleşme fikrini ortaya atan ve grubun güven duyduğu bir kişi derneği kurmak için öncülük eder. Öncülük, "her şey hemşehriler içindir" mottosuyla yapılır ve o kişinin bu girişimden hiçbir çıkarı olmadığı sürekli ifade edilir. Burada gözden kaçan şey çıkarsızlığın kendisinin bir çıkara dönüşmesidir, çünkü sistemin aynen devam etmesi kurucunun çıkarına olacaktır. Bu da çıkarsızlık olarak sunulur. Kurucu başkan başlangıçta derneğin gücünün artması için birçok ilişki geliştirir, farklı partilerden kişilere ulaşır, açılışlara davet eder, her birine bir mikrofon uzatır. Kimsenin oy deposu olunmadığı hemşehrilere hizmet için var olduklarının altı çizilir. Örneğin bir canlı yayın sırasında şu ifadeler kullanılmıştır "*Allah rızası için yapılıyor dernekçilik. Önce hak sonra halk."* Bu sebeple sekreter, başkan yardımcıları ve denetleme kurulu, hemşehri ağı içindeki farklı gruplardan seçilir. Örneğin, Haymana için yeni kurulacak bir dernek içinde aşiretten, Kürt olanlardan, sağcılardan kişiler bulunur. Fakat başkan

ve ekibinin gizli senaryoları olduğu için yavaş yavaş sistemdeki açığa yerleşmeye çalışır. Zaman içinde aşiretten gelenler, politik Kürt olanlar dernek çatısından ayrılır. Dernek başkanı ikinci kez seçilir, zira artık üyeler ile başkanın çıkarı ortaklaşmıştır. Eğer dernek tüzüğünde üçüncü kez seçilemez gibi bir ibare varsa; bu sefer dernek başkanının işaret ettiği kişi seçimi kazanır ve gölge başkan olayları yaşanır. Buradaki süreç sağlıklı ilerlemezse istifalar, dernek içindeki özel durum ve yolsuzlukların ifşası gibi bir dizi sosyal medya açıklamaları ortaya çıkar. Ayrılanlar diğer derneklere katılabildiği gibi yeterli kalabalığa ulaşırlarsa yeni bir dernek de kurabilirler. Ortak çıkarlardan ve ortak sosyal sermayelerden beslenen grupların asgari olarak bazı konularda benzer düşünmeleri gerekir.

Dernekler, çoğu kere insanların mülteciler, Aleviler, Kürtler hakkında ne düşündüklerinden hareketle benzer cevap verenlerin bir araya gelmesiyle kurulmayabilir. Çünkü bu durum onların çıkarlarını etkilemez. Fakat bir etnik ya da dinsel gruba, bir ideolojiye, coğrafi kökene aidiyet (örn. milliyetçi-devletçi, Sünni veya Haymanalı olmak ortaklığı), Alevi'ye, Kürt'e, Türk'e veya yaşadığın/göç ettiğin yere ortak bir bakış gerektirdiği için bu bakış, kurucu bir değer olabilir. Çünkü bu kurucu bakış, sosyal sermayenin hangi kanallar yoluyla şekilleneceğini belirleyecektir. Haymanalı kimliğinin politik değil de kültürel Kürtlük üzerinden inşa etmek sizi CHP'li belediyesinin ağına bağlayabilir. Belediyenin içinde yer alan Haymanalı kırsal kalkınma sorumlusu Haymana köylerinin su ve yol sorunlarını çözmesine yardımcı olabilir. Güney köyleri olarak ifade edilen Kürt köylerinin aidiyeti buradan inşa edilebilir. Aynı şekilde ihmal edilen köyler idari olarak Haymana'dan ayrılarak Polatlı'ya bağlanmak isteyebilir. Buradaki bağlanma isteği, Polatlı ilçe meclisinde bulunan Haymanalı birinin belediye başkanlığına aday olmak istemesiyle ilişkili de olabilir. Eğer Haymanalı dernekler içinde politik olarak solcuysanız "*son kişi kalsak da, tek başımıza ölsek de Haymanayı terk etmeyecek, seçtiğiniz faşistlere rağmen ayrılma yoluyla inşa edilmek istenen kültürel asimilasyona boyun eğmeyeceğiz" (Facebook Grubu Yorumu)* diyebilirsiniz. Bu

örnekteki gibi ilişkiler, istekler ve beklentiler, benzerlerin veya benzer çıkarları olanların bir araya gelmesi, toplanması ile sonuçlanır.

Kimi hemşehri dernekleri, federasyon ve konfederasyon şeklinde kurumsallaşmıştır. Bu hemşehriler, belli mesleklerde de uzmanlaşmıştır. Haymanalılar balıkçılık ve hal, Çorumlular ve Kırşehirliler dolmuş ve taksi, Vanlılar inşaat vb. Bazı durumlarda bir dolmuş ya da taksi satılığa çıkarıldığında paranız dahi olsa bu ağın içinde olmadığınız için yani "X yerli" olmadığınız için aracın satılık olduğu bilgisi size ulaşmadan bu işlem grubun içinde halledilebilir. Haymana dernekleri ile yaptığım görüşmelerde *"Biz dernekçilikte çok geri kaldık, Çorumlu bürokratlar evli oldukları halde sevgililerine bile iş ayarlıyorlar. Buna gözlerimle şahit oldum"(Dernek Genel Kurul Toplantısından Notlar)* (Foto 9) ifadeleri kullanılmıştır.



Foto 9. Dernek genel kurul toplantısından bir görünüm

Dernekler aracılığıyla üretilen ideolojiler, belirli bir konudaki baskın fikir, derneğin kurumsal yapısından aldığı destekle farklı düşünceleri tekleştirir ve kendini dayatır. Derneklerin hangi fikirsel kompozisyonlardan beslendiğine bağlı olarak bu olumlu şekilde de gerçekleşebilir. Örneğin Ardahan Göleliler Derneği bunu şöyle ifade etmiştir: *"Bizde ötekileştirme için çaba içinde olan vardı. Onu yıktık biz. Genç nesil iyi bizim. Benden sonraki grup daha iyi. Onları destekleyince az daha ileri yaşlarda vardı ama onu yıktık. Çünkü gençlerden yana olduk"*. Bu durumda dernekler, bazen düşünümselliğin araçlarını elde ederek köken bölge ile değil, göç ettikleri şehirde kentlileşme pratiği sergileyebilir. Ardahan Göle Derneği başkanı bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> *"Ötekileştirme olayı bizde yaşanmaz. Ötekileştirmeye çalışanlar bizim ötekimiz olabilir ancak. Dergâh gibi burası yemek verilir kim olursa olsun Iraklı, Suriyeli bir kap yemeğini yiyip gidebiliyor. Ayda birkaç kez yemek veriliyor". (Dernek Toplantısından Notlar)*

Bazen de kentlileşme pratiği doğrudan köksüzleşmek ve ahlaksızlaşmak anlamına gelebilir. Mahalle adına kurduğum *"Mutlu Mahallesi Ahalisi"* Facebook grubunu tanıtmak amacıyla bir kartvizit bastırmıştım (Foto 10). Bunu yaptığım görüşmelerin sonunda kişilere verip grubu tanıtıyordum. Çorumlu bir köy derneği başkanı ile görüşürken sosyal medya grubundan bahsettim. Bu grubun mahallede işe yaramayacağı konusunda oldukça ciddi bir çıkış yaptı. Benzer bir sosyal medya grubunun Ayrancı'da oldukça işe yaradığını ve yapılan faaliyetlerden bahsetmem karşısında bana şöyle cevap verdi:

> *"Facebook grubu burada işlemez, Ayrancıda işler. Köksüz olmuş onlar, geçmişini kaybetmiş. Kök lazım kök."(Esnaf Görüşmelerinden Notlar)*



Foto 10. Mutlu Mahallesi Ahalisi sosyal medya grubu ve tanıtım kartvizitleri

Yukarıda Bourdieu kavramlarının dernekler yoluyla nasıl üretilip inşa edildiğini ifade ettim, bu kısımda ise derneklerin bu kavramların içinde ötekiliği nasıl üretebileceklerine değineceğim. Bu kısımdaki bulguları okurken derneklerin bu bölümün girişinde kullandığım "grup inançlarının yoğunlaştığı alanlar" ifadesinin akılda tutulması, anlaşılmayı kolaylaştıracaktır.

Kürt bir katılımcı mahallede lise olmadığından liseye devam etmek için gençliğinde Tuzluçayır'da bir liseye yazılmıştır. Alevi bir arkadaşının babası Sivas'la ilgili bir derneğin başkanı olduğu için sıklıkla derneği ziyaret ediyormuş. Bir gün yaptıkları bir ziyarette bir cenaze taziyesine denk gelmişler. hemşehri derneğinin Aleviler için bir taziye yerine dönüşmesi, bir bakıma Aleviliğin kurumsal ibadethane karşılığının bulunmaması ile ilgilidir. Taziye sırasında Kürt katılımcı, Alevilere benzetilemediğinden "nerelisin hemşehrim" sorusuna maruz kalmıştır. Vanlı olduğunu söylemesiyle birlikte "yakanlardan mısın yananlardan mı?" sorusuna muhatap olmuştur. Kategorik düşünme biçimi olarak dernekte yoğunlaşan grup inançları, farklı kişileri yakanlar ve yananlar olarak ayırmasına sebep olmuştur. Nerelisin sorusu doğrudan yakanlar ve yananları anlamaya yetmediği için bu sefer

ikinci ve daha yakıcı soruya muhatap olmuştur. Kişi şayet Çorumlu ve Sivaslı olsaydı yine benzer soruya maruz kalma ihtimali vardır. Fakat Rizeli olduğunu söylemesi kişiyi yakanların tarafına yaklaştırabilecek bir cevaptır. Alevi derneği bu söylemi üretmede haksız değildir. Çorumlu Sünni bir köy derneği hem yaptığım görüşmelerde hem de derneğin sosyal medya hesaplarında açıkça Kürtlere ve Alevilere yönelik düşmanca bir tutum sergilemekte ve milliyetçi ideolojisi anlamı taşıyan fotoğraflarla farklı gruplara gözdağı vermektedir. Paylaşımın altında yapılan *"siz dernek başkanısınız bu kadar dışlayıcı olmamalısınız"* yorumlarını kaldırmıştır.

Dernek içi mücadeleler derneğin kimi öteki olarak kabul edip etmeyeceğinin mücadelesine dönüşebilir. Başlangıçta gösterilen hoşgörü ve kapsayıcılık derneğin kurumsallaşması ile birlikte ortadan kalkabilir. Örneğin yeni kurulan bir Haymanalı Derneği içinde ciddi mücadeleler yaşanmıştır. Bazı kişiler ön plana çıkarılıp bazıları karalanmıştır. Beypazarı derneklerinin Haymanalı derneğe kurumsal destek ve dayanışma göstermesinin şartını, "etnik milliyetçilik yapmadan bunu yapmanız çok güzel" ifadesiyle dile getirmiştir. Burada etnik milliyetçilik yapan Kürtlerdir ve Türk milliyetçiliği etnik milliyetçilik olarak tanımlanmaz.[3] Öte taraftan başka bir örnekte politik olan Haymanalılar, dernek üzerinden futbol turnuvası düzenlerken turnuvaya katılım şartını "safkan olmak zorunda dışarıdan kimseyi oynatmayacağız" diyerek safkan olmaya bağlamıştır. Burada tekrar kategoriler yerinden oynayarak dernek daha politik çizgiye çekilmek istenmektedir. Buna karşılık derneğin politikleşmesi Haymanalıların zararına olacağını düşünenler ise; "biz siyasete araç değiliz ama elbette siyaset yapacağız. Tek yürek, tek amaç ve bir olacağız" demektedir. Buradaki teklik bir eritme potası işlevi görmektedir. Derneğin çizgisinin bu yöne evrilmesi, politik olanların

[3] Bu, "Hotanto Venüsü" gibi bir şeydir, Venüs güzellik tanrıçası olarak "biz" olana aitken, Hotanto Venüsü ucubeleştirilerek "onlara" ait hale gelir.

dernekten ayrılmasına sebep olacaktır, çünkü bu sefer daha farklı grup inançları ve kategoriler devreye girecektir.

Birlik ve beraberlik çağrısı tekleştirme mantığında işlemektedir. Yoksa bu, tekilliklerin korunduğu ve buna bağlı olarak müşterekleşmenin sağlandığı bir birlik beraberlik değildir. Örneğin genel kurul toplantısında; *"nerede Haymanalı varsa başımızın tacıdır, bölücülük olmasın, tek çatı altında birleşelim*. *Allah için birbirinizi seviyorsanız bir araya gelin. Ayrılıkçı olanları herkes gönlüne hapsetsin, tavır koysun*." derken buradaki bölücülük ifadesi sadece Haymanalı derneklerinin bölünmesi, iki farklı derneğin ortaya çıkması ile ilgili değildir. Çünkü konuşmanın sonrasında *"şehrinin milliyetçisi olmayan vatanın milliyetçisi olamaz"* ifadesiyle ne demek istediğini açık edilmektedir. Haymana ilçesine yaptığım ziyarette bir köye (ismini söyleyerek) gitmek istediğimi söylediğimde; *"orada ne yapacaksın orası Beka vadisi"* denmiştir.

Yersel milliyetçilik daha sonra iç grup farklılığını aza indirerek ve dernek üzerinden bütünleşmeyi sağlamak için çok etkili şu kavram üretilmiştir; *Haymana milliyetçileri*. Kişi eğer Haymanalı politik bir Kürt ise de politik değilse de bu kavram bu iki farklılığı da kapsamaktadır. Haymana milliyetçiliği hem Kürt milliyetçiliğiyle hem de genel Türk/Türkiye milliyetçiliğiyle kolaylıkla özdeşleştirilebilir. Fakat bazen genel milliyetçilik, o kadar ileri boyutlara ulaşır ki öteki milliyetçileri kapsamaz. Haymanalı bir katılımcı, Yavuz Sultan Selim'in adının köprüye verilmesine karşı çıkanların aslında İslami isimlerden rahatsız olduklarını ve benzer şekilde ODTÜ çevresindeki bazı grupların Alparslan ve Malazgirt isimlerinden hoşlanmadıklarını ileri sürmüştür. Ona göre, çevre veya ağaç meselesi bir bahane olup, esas mesele kimlik ve inanç farklılıklarıdır. Ayrıca, Yavuz'un doğu seferi sırasında hain olarak gördüğü bazı köy halkını öldürttüğünü, Şeyhülislam'ın buna karşı çıktığını, ancak Yavuz'un onu susturduğunu iddia etmiştir. Yavuz'un insanların yüzüne bakarak hain olup olmadıklarını anlayabildiğini ve bu katliamın bir zorunluluk olduğunu ileri sürerken, Alevilere

yönelik bir kıyım yapıldığı iddialarını reddetmiştir. Fakat yine de yerelden başlatılarak vatana yayılan milliyetçilik vurgusu işleri kolaylaştırmak için olmazsa olmazdır:

> *"Bir bakan, müfettiş Haymana'ya gidecekse Sincan'a 20, Mamak'a 30 otobüs tahsis ettik, 40-50 otobüsle Haymana'ya girerdik. Neden Haymana'nın şanı için. Haymananın dönemi şu anda. Yeniden o eski günler başlayabilir. Her ilçede meclis üyemiz var. Elli takla atıyorduk belediye bize otobüs versin diye. Şimdi onlar bize yardımcı olmak istiyor. Herkes kendi çıkarına koşmasın olmaz. Haymana birdir, Ankara birdir, Türkiye birdir."(Dernek Genel Kurul Toplantısından Notlar)*

Bu tarz söylemler, grubu "bölücüler" ve "vatan milliyetçileri" olarak bölerken öte taraftan Haymanalı derneği diğer illerin dernekleriyle arasında belli kategoriler oluşturur. Bir siyasi partinin Mamak ilçe başkanının eşi Haymanalıyken kendisi Balalı'dır. İçinde bulunduğu durumu şöyle değerlendiriyor:

> *"Ankara'daki il ve ilçelerin parti başkanlarının sadece ikisi Ankaralı. Bala ve Haymana bir araya gelelim. Herkes bizi kullandı onlara basamak olduk ve onlar yükseldi üzerimizden. Minibüsçüler başkanını severim ama bizden değil. Belli yerlere sahip çıkmamız lazım, yabancılara prim vermeyelim. Ankara'nın sahibi biziz. Ankara'nın ilk ilçesi Bala'dır."*

"Ankara'daki il ve ilçelerin parti başkanlarının sadece ikisi Ankaralı" ifadesiyle açılan söylem, yersel kimlik üzerinden meşruiyet iddiası taşır. Bu cümle, siyasal temsilin yerel coğrafi köken temelinde sorgulandığını gösterir. "Ankaralı" olmak burada haklılık, temsiliyet ve sahiplik iddiasının merkezinde yer alan sembolik bir konumdur. Söylem, temsilde adaletsizlik duygusunu pekiştirerek bir "biz" ve "onlar" ayrımı inşa eder. Bu noktada "biz" olan yerli Ankaralılar, dışarıdan gelen ve siyaseti domine eden "onlar" tarafından dışlanmıştır ve

değersizleştirilmiştir. Dolayısıyla siyasi alanın kimliksel ve yerel aidiyetler üzerinden yeniden tanımlanması gerektiği ima edilir.

"Bala ve Haymana bir araya gelelim" çağrısı, hemşehrilik bağının siyasal ve örgütsel bir eylemlilik zemini olduğunu gösterir. Bu söylem, mağduriyet ve dışlanmışlık duygusuyla kolektif bir mobilizasyon çağrısı yapar. "Herkes bizi kullandı, onlara basamak olduk ve onlar yükseldi üzerimizden" cümlesiyle ise bu seferberliğin gerekçesi açıklanır. Bu ifade, emeği görülmemiş, değeri tanınmamış bir topluluğun varlık anlatısıdır. Kurban söylemi, burada kolektif kimliğin kurucu unsurudur. Kendisini sürekli "kullanılan", "ezilen" ve "unutulan" olarak tanımlayan bu söylem, grup içi dayanışmayı güçlendirir ve dış gruplara yönelik öfke ve güvensizliği de besler. Bu, ötekinin haksız ve nankör olarak etiketlendiği bir söylem üretir.

"Minibüsçüler başkanını severim ama bizden değil" ifadesi, hemşehri kimliğinin sınırlarının nasıl çizildiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Burada kişisel sempati ile kolektif aidiyet birbirinden net biçimde ayrılır. "Severim" demekle "bizden" olduğunu kabul etmek arasında fark vardır. Bu söylem, aidiyetin doğrudan coğrafi ve tarihsel bağ ile kurulduğunu ima eder. "Bizden değil" ifadesiyle aidiyet, dışlayıcı ve kapalı bir kimlik politikası olarak devreye girer. Öteki, kişisel niteliklerinden bağımsız olarak kolektif aidiyet dışına itilmiştir. Bu, hemşehrilik söyleminin oldukça ayrımcı ve sınır çizen bir karakter taşıdığını ortaya koymaktadır.

"Belli yerlere sahip çıkmamız lazım, yabancılara prim vermeyelim" cümlesi, hemşehri kimliğinin yerel siyasetle nasıl iç içe geçtiğini gösterir. Burada "yer" aynı zamanda iktidar alanıdır. hemşehri topluluğu, bu iktidar alanlarını kaybetme riskiyle karşı karşıya kaldığını hisseder ve bu yüzden sahiplenme çağrısı yapar. "Yabancı" kavramı, hem dışardan geleni hem de aidiyet duygusu taşımayanı, "bizim gibi olmayan" herkesi kapsar. Bu yönüyle söylem, kent mekânında bir tür mikro-milliyetçilik üretir. Kimin bu kente ait olduğu, kimlerin dışarıdan geldiği ya da kimlerin hak sahibi olduğu soruları, hemşehri kimliği üzerinden yeniden

kurgulanır. Bu bağlamda "prim vermeyelim" ifadesi, ötekiye yönelik somut bir dışlama pratiğine işaret eder ve topluluk içi dayanışmanın karşıtı olarak bir öteki üretir. Son cümledeki "Ankara'nın sahibi biziz. Ankara'nın ilk ilçesi, Bala'dır." ifadeleri ise söylemin mekânsal meşruiyetini tarihsel bir zeminle güçlendirir. Burada Bala'nın "ilk ilçe" oluşu, aidiyetin bir tür tarihsel hak olarak sunulmasına hizmet eder. "Sahiplik" kavramı ile kent alanında sembolik egemenlik ilan edilir. Bu Ankara'nın nasıl tanımlanması gerektiği, kimin bu şehre yön vermesi gerektiği sorularına verilen ideolojik bir yanıttır. Böylece hemşehri söylemi, ötekileştirme, mekânsal tahakküm ve tarihsel meşruiyet stratejilerinin toplamı hâline gelir.

Haymanalı dernekleri içe karşı konumlanırken bu sefer dışa karşı konumlanmaya çalışır. Bir anda Ankara'daki Çorumlular yabancılaşır, başkasının mülküne ev diken işgalci konumuna yükselir. Fakat öte taraftan dernekleşme üzerinden taksiciler, taksi durağı için şöyle söyler: "*Bizim durakta Çorumlu Çankırılı var, biz kardeşiz. Kurucular ve çalışanlar da onlar. Elinden geldiğince yabancı sokmuyorlar durağa."* Artık Çorumlulara göre de Haymanalı yabancıdır.

Dernekler yukarıda belirtildiği gibi kuruluş aşamasında iç ve dış sınırlar oluşturma mücadelesi verirken sonraki zamanlarda belli bir ölçüde kemikleşir. Artık derneğe düşen görev iç grubu daha da pekiştirmek ve dışın sınırlarını ve kategorilerini keskinleştirmektedir. Çorumlu derneklerden birinin başkanı kurumsal Facebook sayfasında paylaştığı Van'da eksi 40 derecede ayakta donarak ölen bir kurt fotoğrafı için şu yorumu yapmıştır:

> *"Vanlı köylülerin anlatmasına göre kurtlar çakal, tilki veya köpek gibi hırsızlık yapmayıp rızkını kendi bulmaya çalışırmış, bazen de bulamazmış. Buna rağmen evlerin çöplüklerine ise yanaşmazmış. Maalesef aç kalınca da ölürmüş. Ne olursa olsun açlığa yenilip alçalmaz, yaşadığı gibi ölürken de dimdik donarak asaletiyle hayata veda edermiş."*

Paylaşımdaki kurt figürü, bir kimlik ve ahlak idealinin temsili olarak öne çıkarılmaktadır. Kurt, rızkını kendi arayan, başkasının hakkına göz dikmeyen, aç kalsa da çöplüğe yanaşmayan, yani zor durumda bile onurunu koruyan bir varlıktır. Bu özellikler, bir topluluğun kendini görmek istediği modele işaret etmektedir. Karşısına ise tilki, çakal ve köpek gibi, ahlaki olarak daha aşağı, kurnaz ya da hırsızca davranan hayvanlar konumlandırılmaktadır. Bu karşıtlık, açık bir değerler hiyerarşisi kurmaktadır: *Asil olanlar ve olmayanlar*.

Hikâyenin Vanlı köylüler üzerinden anlatılması, bu söylemin en stratejik hamlelerinden biridir. Van, Kürt nüfusunun yoğun olduğu bir bölge olarak bu bağlamda tesadüfi seçilmemiştir. Hikâyeyi Vanlıların ağzından aktarmak, anlatının tek bir siyasi ya da ideolojik görüşten çıkıp "yerel halk bilgisi" gibi görünmesini sağlamaktadır. Bu da söylemi hem daha evrensel hem daha "doğal" kılmaktadır. Aslında kurdun sahip olduğu değerler, karşıt olarak konumlandırılan etnik grupların kendileri tarafından bile kabul ediliyormuş izlenimi vermektedir. Bu durum, milliyetçi bir kodu kendi dışındaki bir grubun sesiyle meşrulaştırmak anlamına gelmektedir. Kurdun "dimdik donarak ölmesi" anlatının en dramatik kısmıdır. Bu ölüm, kahramanca bir tercihle sunulmaktadır. Kurt, çöplükte yaşamaktansa ayakta ölmeyi seçmektedir; bu, yaşarken taşıdığı "asalet"in ölümde de devam ettiğini göstermektedir. Hayatta kalmak için eğilmeyen, ilkesinden ödün vermeyen bir figür olarak kurt, burada idealize edilmiş bir ölüm biçimiyle yüceltilmektedir. Yaşam tarzı ile ölüm arasında kurulan bu ahlaki süreklilik, bir varoluş biçimidir.

Bütün bu anlatının arkasında ise daha derin bir politik kod bulunmaktadır. Burada kurt ile köpek arasındaki fark, bir kimliğin diğerine üstünlüğü üzerinden sunulmaktadır. "Köpek gibi çöplük karıştırmamak" ifadesi, topluluklara yönelik bir aşağılama içermektedir. Buradaki mesaj, nettir: *Biz kurt gibi yaşıyoruz, onlar köpek gibi.* Bu söylem, Türk-İslam milliyetçiliğinin klasik ayrımcı kodlarını barındırmaktadır. Kürtlere yönelik kategorik bir ayrım mecazlar

üzerinden güçlü bir şekilde kurgulanmaktadır. Hem anlatıcı seçimi hem metaforlar hem de değer yargıları, bu söylemin arka planındaki politik niyeti açık etmektedir.

Dernekler, kişiler için sosyal sermaye ağı işlevi görürken bir taraftan da bu alandaki ağa dahil olmanın şartlarını yerine getirmek gereklidir. Alanın şartları belli kimliklere ve fikirlere sahip olmaya bağlı olduğu gibi bu tez açısından ortak sınırlar çizmek, ortak ötekiye sahip olmak da alanın örtük, fakat bir o kadar da açık şartlarındandır. Dernekler alanı yerelden ulusala, etnik ilişkilerden dini ilişkilere kadar ayrıma dayanmaktadır. Fakat burada Mutlu alanında ötekiliği mülteciler üzerinden anlamaya yapacağı katkı, kategorilerin ve ayrımların Bourdieu kavramları içerisinde üretilmesidir. Kişiler veya topluluklar sahip oldukları repertuvarlar, grup inançları ve edindikleri kategorileri habitus yoluyla bu toplumsal yapıları içselleştirirler. Bu sebeple de bir grubu ötekileştiren başka bir grubu bu toplumsal yapılar yardımıyla kolaylıkla ötekileştirebilir.

6 Okulun Görünmez Duvarları: Kültürel Sermaye ve Ayrışmanın Örtülü Yolları

Mutlu alanındaki kültürel sermayenin üretimi, bireylerin eğitim, dil, sanat, davranış kalıpları ve toplumsal normlara uyumları ile şekillenen bir kaynak olarak toplum içindeki ilişkileri belirler. Kültürel sermayenin edinimi, dağılımı ve aktarımı sırasında biz-onlar ayrımı, stereotipleştirme, kategorik düşünme gibi süreçler de devreye girer. Bu süreçler de kültürel sermayenin hem kimin elinde birikeceğini hem de kimin öteki olarak konumlandırılacağını şekillendirir. Kültürel sermayeye erişim eşitsizlikleri, kişilerin sahip olduğu diğer sermaye türleri ve sermayelerinin hacmine bağlı olduğu gibi bireylerin toplumsal aidiyetlerini ve statülerini belirleyerek kimlerin dışarıda kalacağını da belirler. Bu belirlenimler, kişiyi veya grubu sistemin içinde veya dışında bir yerde konumlandırır. Kültürel sermayeye bağlı olarak sosyal pratikler ve alışkanlıklar değiştiği için düşük kültürel sermaye "eksik" ya da "aşağı" olarak görülebilir.

Kültürel sermaye sadece edinildikten sonra bu tarz ayrımlar yaratmaz, aynı zamanda edinilirken de belli ayrımları kişilerin içselleştirmesine sebep olur. Mutlu alanında kültürel sermaye, çoğunlukla okul aracılığıyla edinilir. Okulun ürettiği dil, ideoloji ve pratikler aşağı-yukarı, iç-dış, yerli-yabancı, milli-gayri milli, Türk-diğerleri, Sünni-ötekiler vb. ikili ayrımların şekillenmesine yardımcı olur. Okul müfredatı ve okuldaki öğretmenlerin perspektifleri de bu ayrımları besler. Bu durum, okul üyelerinin kategorik düşünme biçimlerinin şekillenmesine sebep olur. Bu kategorik ayrımlar edinilmediğinde ise "sorunlu öğrenci" kategorisi ortaya çıkar. Okula başlarken baştan bu ikiliklerin sağ tarafında yer alanlar okulla kolay kolay uyum sağlayamaz. Okulun dışına itilerek "okul karşıtı" gruba dahil olurlar. Bu grubun sahip olduğu özelliklerin toplamı bazen etnik ve dini kimliklerin genelleştirilmesine sebep olabilir. Anadil farklılığından dolayı okulda yeterli başarı gösteremeyen çocuk, sistemden rahatlıkla

dışlanabilir. Okul aracılığıyla kişiler eşitsizliklerden kaynaklanan farklılıkları, doğal bir düzen gibi göstererek durumun içselleştirilmesine yardımcı olur. Bu durum yüksek kültürel sermayenin ötekiliği daha az ürettiği anlamına gelmez, aksine yüksek kültürel sermaye, ötekileştirmeyi farklı şekillerde üretmeye devam edebilir. Ayrıca kültürel sermayenin hacmine bağlı olarak kişilerin düşünümsel perspektifi de farklılaşabilir.

Devlet alanı, bir üst sermaye alanıdır, sermayeler onun bünyesinde topladığı gibi onun aracılığı ile de dağıtılır, müdahale edilir ve kısıtlanır. Okul ve Türkiye için Milli Eğitim Bakanlığı ve politikaları da kültürel sermayenin okul aracılığıyla dağıtımını belirler. Bu bakımdan devlet, sınıflandırma esaslarının üreticisi başka bir deyişle yapılandırıcı yapıların üreticisi konumundadır (Bourdieu, 2015a: 202). Okul bu bakımdan devletin ideolojik aygıtıdır (alanıdır); çocukları ilkokul çağında alır ve egemen ideolojiyi doldurur (Althusser, 1978). Bir kısmı lise bitiminden sonra sistemden dışarı atılır, okula uyum gösteren daha az kişiden oluşan grup biraz daha ileri gider. Bir kısmı zirveye ulaşır. Sınıflı toplumda yolda dışlanan her kitleye yerine getirmek zorunda oldukları role uygun ideoloji pratik ettirilir. Bu süreçte okul ideolojiden arınmış ve tarafsız bir ortam olarak sunulur. Öğretmenler bu sistemden geçtikleri ve ellerinde izlemeleri gereken müfredat olduğu için devlete göbekten bağlıdır; bu grup çıkarlarının galip gelmesi için devleti de galip getirmek zorundadır (Bourdieu, 2015a: 406). Eğitimin demokratikleşmesi, kitlesel eğitimin ortaya çıkışı, uysallaştırılması ve oyuna sokulması gereken tehlikeli sınıfları ehlileştirir (Bourdieu, 2015a: 426). Eğitim yoluyla bir tür ulusal habitus yaratılır ve bunun vasıtasıyla ulusal ve milliyetçi değerlere kitleler iştirak ettirilir (Bourdieu, 2015a: 429). Sistemden bir şekilde dışlananlar benzer sorunlara ve benzer ideolojilere uzun süre maruz kaldıklarından (Willis, 2020: 102) habituslarının yarılması zorlaşır. Bunun daha iyi anlaşılabilmesi için okul kültürü üzerinde yoğunlaşmak gerekir.

Okul kültürü, boyun eğmeyi sağlayan bir iç bütünleştirme işlevi görür (Bourdieu, 2015a: 274). Köylülerin veya işçilerin köylü ve işçi haline gelebilmesi ve ulusal pazara eklemlenmesi

için okulun üstlendiği bütünleşme sisteminin içine girmeleri gerekir. Burada din alanı için cami ne ise okul da kültür alanı için aynı işlevi yerine getirir. Sistem kültürel sermaye için var olsa da esasen kültürel sermayeden yoksun olmayı da üretebilir. Çünkü kültürel sermayeyi evrenselleştirme iddiası taşırken buna erişimin araçlarını eşitlemek gibi bir kaygı gütmez. Okul ideolojisi, sonradan edinilmemiş olan, doğa vergisi yetenek fikrine dayanır (Bourdieu, 2015a: 320). Burada okulun oynadığı rol ortak görme, bölme, dayatmadır.

Okul başarısı, temel olarak aileden miras alınmış kültürel sermayeye ve eğitim sistemine yatırım yapabilme eğilimine bağlı olduğundan başarı oranı da buna göre değişir (Bourdieu, 2015b: 184). Fakat okul ideolojisinin farklı sosyal sınıflardan kişilerin bir okul sınıfına toplanması ve orada herkese eşit şartlarda aynı şeylerin anlatılması, arka plandaki eşitsizliği görünmez kılar. Eğitim sistemine, kültürel sermayenin sınıfsal dağılımının yeniden üretilmesine yaptığı katkıyı maskeleme özelliğini veren şey, tam da işleyişini özerkleştirme ve tarafsızlığının temsilini akredite ederek meşruiyetinin tanınmasını sağlama konusundaki kendine özgü yeteneğidir (Bourdieu ve Passeron, 1990: 199). Okula başlayanlar, okul sisteminin herkese ne sağlıyorsa kendilerine de aynı şeyi sağlayacağını umarlar. Fakat bazıları için nesnel şartların uygun biçimde bir araya gelmesiyle ortaya çıkan başarı, başkaları için gerçekleşmeyebilir.

Okulun sosyal statüyü yükselten, sınıf atlamaya yarayan bir araç olduğu fikri pek düşünülmeden kabul edildiği için alt sınıfları daha değersiz branşlara sürülme ve sistemden elenmeleri sistemin tek çelişkisi değildir. Eğitim sisteminin vadeder göründüğü toplumsal kimlik, okul sona erdiğinde iş piyasasının arz ettiği toplumsal kimlik arasındaki farktan kaynaklanan düş kırıklığı karşı-alt kültürün dışa vurumunu oluşturur. Bu uyuşmama durumu ve bundan kaynaklanan hayal kırıklığı toplumsal sınıflara göre nesnel ve öznel olarak farklı biçimlerde tezahür eder (Bourdieu, 2015b: 216). Örneğin işçi sınıfı çocuğu bu hayal kırıklığına çok erken maruz kalır. Bu durumu eğitim sisteminin işleyiş mantığından değil kendi kişisel

başarısızlığından kaynaklı olduğunu düşünür. Okul böylece toplumsal düzenin korunmasının temel bir unsuruna dönüşür. Son tahlilde okul kültürü ile egemen kültür özdeşleşir (Bourdieu ve Passeron, 1990: 195). Bu bakımdan eğitim bir sistem olarak baskı sistemidir (De Certeau,2008: 47).

Sınıflaşmış bilgi ve meziyetler, sınıflı toplumu meşrulaştırıp yeniden üretmektedir (Willis, 2020: 213). Resmi anlatımda sunulanın aksine diploma ve sertifika, insanların yukarı doğru ilerlemesini sağlamak yerine zaten yukarıda olanların konumlarını sürdürebilmelerine yardımcı olmaktadır. Bilgi her zaman taraflı olduğu ve sınıfsal anlamlarla dolup taştığı için işçi sınıfı öğrencisi öncelikli olarak yanlış bir sınıfsal kültüre sahip olmanın ve eğitimin anlamını ortaya koyacak bir şifre çözücüye sahip olmanın yerleşik dezavantajının üstesinden gelmelidir. (Willis, 2020: 214). Ancak işçi sınıfından gelen çok az öğrenci bunun başarabilmektedir. Okul fırsat eşitliğini gözetmekten ziyade, toplumsal eşitsizliklerin yeniden üretilmesine ve liyakat egemen bir söylem aracılığıyla bu eşitsizliklerin meşrulaştırılmasına katkıda bulunmaktadır (Jourdain ve Naulin, 2020: 51).

Öğrencilerin mahalle, sokak ve evde maruz kaldığı kültür ile okul kültürü arasındaki mesafe, başarıyı belirler. Mesafe arttıkça, başarı ihtimali düşer. Orta üst sınıfta doğmuş bir çocuğun mahalle, sokak ve evdeki kültür ile okul kültürü birbirleriyle oldukça benzerdir. Alt sınıftan birisinin okul kültürüne adapte olabilmesi için içinde bulunduğu kültürden uzaklaşması gerekir, oysa orta-üst sınıf için böyle bir şeye gerek yoktur. Çünkü çoğunlukla okul kültürü aileden miras alınmıştır. Okul ve sosyal çevrede inşa edilen habituslar, başarı için birbirine benzemek durumundadır. Bu farktan kaynaklı olarak alt sınıflar kendilerini sistemden elerler. Okul ise öyle olmadığı halde her bir öğrencinin habitusunun aynı olduğunu varsayar. Bu bakımdan okul, farklılıkların farkına varmaz (Jourdain ve Naulin, 2020: 56).

Farkına varmamakla kalmaz, toplumsal farkları akademik farkmış gibi kabul eder ve okul, toplumsal hiyerarşiyi yeniden üretir. Böylece toplumsal miras okul aracılığı ile akademik

liyakate dönüşür. Bu durum, bireyler tarafından yanlış okunduğu için yetenek ideolojisine olan sadakatleri artar. Bu sistemden farklılaşma, adapte olamama ve dışlanma ilişkisi, okul karşıtı kültürü ortaya çıkarır. Burada karşı olma hali, salt öznenin kendi karşıtlığı ile değil, diyalektik bir ilişkiyle üretilir.

Mutlu alanı sakinlerinin çalıştıkları iş kolları, sahip oldukları kültürel, ekonomik ve sosyal sermayeleri bakımından işçi sınıfı karakteri gösterir. Mahallede müteahhitler, işverenler olsa da bu onların ekonomik sermayesinin yüksek olunduğuna işaret eder. Fakat onlar yine de kültürel aidiyet olarak mahalleye özgü davranış ve tutumlar sergilerler. Mahalle sakinleri içinde bulundukları formel sistemi kendi çıkarlarına, duygularına ve anlamlarına uygun olarak yeniden yorumlar ve farklılaşma üretirler. Bu bakımdan eğitim sisteminin istediği bütünleşmeye dahil olamazlar ve farklılaşırlar. Farklılaşma habitus içinde kolektif bir öğrenme süreci olarak deneyimlenirken eğitim veya formel kurumlar tarafından arıza, karşı kültür, direniş ve karşıtlık olarak yorumlanır. Okul burada formel bir paradigma ise okul karşıtı kültür, farklılaşmadır.

Okul karşıtı öğrenciler, otoriteden gelebilecek en ufak talebe hayıflanma ile karşılık verir, alaycı ve anlamsız kahkahalar atar, okul kurallarına uyanları dışlar ve gülünç duruma düşürür, onlarla fazla arkadaşlık etmezler. Okul karşıtı grup üyeleri hangi sınıfta olursa olsunlar birbirini bulur. Bu kişiler ilk olarak kendilerini okul kıyafetlerini farklılaştırma yoluyla belli ederler. Saçlar kurallara uygun değildir, gömlek dışarıdadır, kravat gevşektir. Bu öğrencilerin abartılı şakaları vardır, argo kullanımı yaygındır, okul önlerinde otoriteye göstere göstere sigara içerek kuralları hiçe sayarlar, alkol ve cinsellik deneyimlerini, kavgalı olaylara karışmalarını, polise kafa tutmalarını okulda anlatırlar.

Okul karşıtı gruba dâhil olmanın veya grup tarafından kabul görmenin tek yolu, okul karşıtı görünmek değildir. Okul karşıtı grubun isteklerinin karşılanması da gerekir. Her ne olursa olsun formel kısmı temsil eden otoriteye bilgi taşınmamalı, şikâyet edilmemelidir.

Okuldaki otoritenin kurallarını minik parçalar halinde kendi çıkarlarına çevirip kendilerine özgü kurallara dönüştürüp bin bir türlü dümenler ve oyunlar çevirerek manevralar yaparlar (De Certeau, 2008: 47). Bu kimi zaman öğretmen tarafından dövülmemek için öğretmeni dövmek şeklinde bile gerçekleşebilir. Çünkü onların gözünde öğretmen, onları anlamayan ve onları sıkan kişidir. Öğretmenin sınıftaki varlığı ile öğretmen sınıftan ayrıldıktan sonraki davranışlar arasındaki fark bunu gösterir (Scott, 2021: 58).

Okul karşıtı kültür için okul, tam bir işkence yeridir. Okul zamanı bittiğinde, okuldan hapisten çıkmış gibi mutlulukla koşarak çıkılır. Tatil zamanlarında okula dair hiçbir şey yapılmaz. Dersleri asmak, izin almak, mazeret kullanmak, okuldaki devamsızlık hakkını sonuna kadar kullanmak oldukça cezbedicidir. Bunu yapamadığı durumlarda ders içinde dersi dinlemeyerek veya uyuyarak okul asma işi dersteyken gerçekleştirilir. Okulun sırasına, tahtasına zarar verilir, kitaplar yırtılır, yerlere çöp atılır, tuvaletler hor kullanılır, duvara yazı yazılır, kopya çekilir, rehberlik hizmetleri reddedilir.

Sistemin öğrencinin öğretmene rıza göstermesini talep etmesi taktikler yoluyla gerçekleşir. Bilginin az bulunan bir meta olması ve bu metanın öğretmende bulunması öğretmene manevi bir üstünlük sağlar. Öğretmenin elinde not gücünün bulunması bir diğer itaat sebebidir. Okulun fiziksel organizasyonu, sabahları düzenli sıra olmak, kılık kıyafet ve davranış kuralları, ders saatleri, hep zamanında çalan zilin olması, sınıflarda oturma düzeni, öğretmen masası ve kürsüsünün hiyerarşik konumu vb. şeyler bedeni disipline eder (Bourdieu, 2015a: 210).

Tüm bu sisteme itaat eden ve başarılı olan öğrenciler ile okul karşıtı kültür arasında bir çekişme vardır. Öğretmenin sorduğu bir soruya ilk cevap veren olmak için havaya kaldırılan el aslında otoritenin kabul edildiğinin işaretidir (Willis, 2020: 112). Başarılı öğrenci kurallara uyduğu için başarılı olduğunu öğrendiğinden okul karşıtı kültürün cezalandırılmasını talep eder, ispiyonlar, onlar hakkındaki bilgiyi toplar ve aktarır. Bunlar arasında okul karşıtı kültürle

iyi geçinen öğrencilerin olması okul karşıtı için işlevsel olmaya bağlıdır. Ödevlerinde yardım etmek, kopya vermek, ispiyonlamamanın karşılığı olarak okul karşıtı grubun zorbalığından kurtulurlar. Eğer öğretmen olarak dürüst, güvenilir ve adil olarak biliniyorsanız yani en azından aşikar olarak yönetimle işbirliği yapıyor olarak gözükmüyorsanız, babacan bir öğretmen olarak anılır ve öğrencilere ne kadar bağırırsanız da haklı olduğunuz izlenimi oluşur. Okul karşıtı kültür, öğretmenler arasında aşağılanır ve alay konusu olur. Bu okuldaki sınıfın içinde gerçekleşse de asıl referansı toplumsal sınıftır. Bu ilişkiler, öğrenci velisi ile öğretmen arasındaki ilişkilerde rahatlıkla okunabilir. Okul karşıtı kültür ile okulda otoriteye itaat ederek sisteme rağmen başarılı olan öğrencilerin aile ve diğer arkadaşları ile olan ilişkileri farklılaşır.

Okula başarı sebebiyle devam edenler, yavaş yavaş dahil oldukları çevrenin gündelik yaşantısından koparlar. Bu kopuşu yetenekli, kafası çalışıyor diyerek ailesi dış müdahale ile de başlatabilir. Kimi zaman sınıf atlamak için okul kültürünü benimseyen bir çocuk, okul kültürüne uymayan sokak ve evden çekilir. Bu kişi erken dönemde yalnızlık ve içine kapanma ile karşı karşıya kalır. Bu parlak çocuk akranlarından ayrılır, akşam köşe başında sokak lambası veya kamelyanın başında toplaşan arkadaşlarıyla birlikte artık takılmaz. Ödevleri vardır ve sabah okulun verimli geçmesi için erken uyumak ve erken kalkmak zorundadır. Kendini geri çektiği ölçüde farklılaştığı için artık kolay kolay köşe başındaki arkadaşlarına dahil olamaz. Aralarındaki kültürel fark artar. Böyle olunca zamanının çoğunu evinde geçirir.

Bu çocuk artık aralarında ortaklık olmayan yani kültürel fark olan okul ve ev dünyasına aittir (Hoggart, 2022: 446). Okula evin dünyasını taşımamayı öğrenmek zorundadır. Okulun dünyasını eve taşıdığı zaman çoğunlukla anlaşılamayacağını bilir. Fakat bu parlak çocuk, ailesi tarafından takdir edilir, belli meseleler ona danışılır; o, okuma, yazma, başvuru, form doldurma gibi kültürel sermayeye ilişkin meselelerde ailenin eli kolu olur. Bu kişi zamanla zekânın tek geçerli akçe olduğunu düşünmeye başlar. Çünkü diğerlerinden onu farklılaştıran şey ilk

görünüşte zekâsıdır. Ailenin diğer üyeleri ötekilerin kafasının bu meselelere basmadığından kaynaklı okula devam etmediklerini düşünür.

Öğretmenin bu öğrenciyi takdir etmesi ve takip etmesi ile zaman içinde öğretmen baba figürüne dönüşür, baba figürüne dönüştükçe başarı da giderek artar. Bu sefer kültürel sermayesi yetersiz bulunan babanın otoritesinin yerini öğretmen ve bilgi alır. Bu öğrenci esasen malumata dayalı bir sisteme adapte olmuştur. Okulda at gözlüğünü muhafaza ettikçe daha fazla alkışlanır ve takdir edilir (Hoggart, 2022: 448). Sorgulama gibi entelektüel tutumlar ona tamamen yabancıdır. Çünkü iyi öğrenci, vazifeşinas edilgenliği ile her yeni ortamdaki beklentileri karşılıyandır (Hoggart, 2022: 448). Zaman içinde neşeden yoksun bir memura dönüşür; itaat etmesi gerekenden aynı zamanda korkması gerektiğini öğrenmiştir. Sokaktaki dinamizmini ve canlılığını kaybetmiştir.

İyi kurgulanmış ve sahnelenmiş oyunun sonuna geldiğinde yani mezun olduğunda başını kaldırıp kendini bekleyen çetin ve somut dünya ile nasıl baş edeceğini bilemez. Bir anda bildiği yegâne davranış kalıpları işlevini yitirir, kullanılmaz hale gelir ve sınav geçme makinesi tekler (Hoggart, 2022: 450). Toplumsal dünya da okulda olduğu gibi başarıyı takdir eder, fakat onun alıştığı ölçütlerde değil. O sadece tedris sistemi içinde engelleri nasıl geçeceğini öğrenmiştir. Bu kişiyi böyle bir yola sürükleyen şey eğitimin bu şekilde örgütlenmesi ve içinde bulunduğu kültürel yapıdır. O, somut toplumsal dünyada geride bıraktığı kültürel sınıfına artık geri dönme seçeneği pek mümkün olmadığı için orta sınıftan insanlar gibi davranmaya başlar. Kimi zaman aile fertlerinden utanır ve bu iki dünyayı olabildiğince bir araya getirmeme çabası içine girer.

Böyle birinin ilk kaybı sınıfsal aidiyettir, o hiçbir sınıfa ait değildir; artık içinden çıktığı sınıf ile doğrudan iletişim bile kuramaz (Hoggart, 2022: 452). İçinden çıktığı sınıfa geri döndüğünde kendi karşılığını bulamaz, dedikleri tam olarak anlaşılmaz, kimi zaman onlara üstten bakar. Bir an önce geldiği yere geri dönmek ister. Girmeye çalıştığı kültürel gruba geri döndüğünde ise içinden çıktığı kültürel grubun ne kadar katlanılmaz olduğunun farkına varır.

Eski sınıfının habitusundan tam olarak sıyrılamadığı için sınıf kökenini ele veren davranışlarda bulunduğunda iç huzursuzluk ve öfkeye kapılır. Bir anda yemek yerken orta sınıf gibi davranmadığını ve çok iştahlı göründüğünü fark eder. Giyim ve kuşamının çok da uygun olmadığını düşünür. Dinsel ve mitsel durumları ya da geleneğe ilişkin pratikleri ifade ederken sanki çok geçmişinde olmuş ve kendinin bunlardan haberi yokmuş, atalarından dinlemiş gibi yapar. Eğer içinden çıktığı sınıfın değerlerinin yeni girmeye çalıştığı sınıfta karşılığı yoksa bunlardan hiç bahsetmez. Bu olgusal durumlar kişiyi giderek körleştirir ve sınıfa ait var olan bilincini törpüler. Orta sınıfın takıldığı yerlere takılır, oradan fotoğraflar çeker, sosyal medyada paylaşır, fakat akşam sıkış tıkış bir otobüsle kendi sınıfının yaşadığı alana dönmenin mutsuzluğu ile baş başa kalır.

Kişi içinde bulunduğu bu krizi aşmak için bir yandan kendini ararken öte yandan da onu bulmaktan korkar. Ait olduğu yere dönmek ister, bir anda iç huzursuzlukla eski günleri özler, fakat içinden çıktığı sınıfı aştığını da düşünür. İçinden çıktığı ile içine girmek istediği kültürün ağırlığını içinde hisseder. Bu kişi zaman zaman kendi grubuyla karşılaşsa da ve onlardan biri olduğunu hissettirse de uymayan şeyler vardır. Bu, muhatapları tarafından hemen hissedilir. Bir kere bu kişinin konuşma tarzı, kullandığı jargonlar değişmiştir. O, başka bir ortak dünyanın insanıdır. Diğerlerinin yaptıklarını yapmayı bıraktığı için artık bir yabancıdır (Willis, 2020: 48). Geri döndüğünde kendi grubu şaşırır, çünkü geri döndüğü sınıfın alışık olduğu bir şey değildir bu, bedensel hexisi değişmiştir, doxa artık onun için eskisi kadar önemli değildir. Kişinin habitusu clivé olmuştur. Çünkü bu kişi ne kendilerindendir ne de hiyerarşik oyunları oynayabilecekleri diğer gruptandır; tamamen yabancı da değildir. Yaratıcı azınlıktan olmasa da yaratıcı olmayan çoğunluktan da değildir. Büyük hayallere sahiptir, fakat bunları gerçekleştirecek araçlardan ve sermayeden yoksundur (Hoggart, 2022: 458). Belli süre bu ikisi arasında salınıp durur. İçinden çıktığı sınıfın baktığından farklı şekilde dine, kültüre, geleneğe bakıyorsa, makas giderek açılır. Eğer benzeşiyorsa, grup tarafından şu şekilde takdir görür;

okul yoluyla sınıf atlasa da hâlâ benzer görüşteyse bu görüşün ayakları yere sağlam basıyordur. Bazen de çok çaba göstererek orta sınıfta yer edinmektense hiç çabalamadan kendi sınıfının takdirini kazanarak partiler yoluyla meclis üyeliği gibi yerlere bir konum elde edilebilir düşüncesi de zihninde uyanabilir. Bazen de habitusun kırılmaya uğramasına mahallenin toplumsal mekânı izin vermeyebilir.

Mutlu alanının diğer yerler tarafından olumsuz kodlanması da bu kişileri bu mahalleye hapseder. Mutlu pistir, kötüdür, kavgacıdır, alt sınıftır. Böyle bir damgalama bir farklılaştırma sistemidir. Mahalle sakinlerine başka bir mahalle alternatifi yaratmaz, onlara kalan Mutlu'yu savunmaktır (Foto 11). Mutlu alanında yaşayan 15 yaşındaki bir çocuk 2019 yılında Youtube kanalına yüklediği Mutlu tanıtım videosunda şunları söylemektedir;



Foto 11. Videonun çekildiği gecekondu bölgesindeki "benim mahallem, benim kurallarım" duvar yazısı. Kurallarım yerine "kuralarım" yazılması dikkat çekicidir.

Video Başlığı: Akdere (Mutlu) Bizim Ev Kira[4]

"Otuz bin nüfusu var, Mamak'ta bulunuyor. Bu taraf Elmadağ, diğer yer Çankaya, doğallığını kaybetmemiş, her yerde tavuklar, havada kuşlar var. Mahallede en çok kullanılan meslek hurdacılık bir de kuşçuluk. Güvercinleri görüyorsunuz. Burası yıkık evler, herkes burada cinlerin olduğunu söylüyor bakalım. Mahallemizin gerçek huzurunu ve ortamını bozan binalar (yeni binaları gösteriyor). Şu tarafta da var. O kayaların bir ihtişamı vardı. Ancak müteahhitler gelip buraya binalarını diktiler. En büyük çilelerimizden biri camimizde bir minare bile yok. Birkaç hoparlörü var. Eskiden halaylarla düğünler burada kutlanırdı. Artık nüfus yarı yarıya azaldı. Şimdi mahallemizin eski bakkalı, eski tuhafiyecisi burada. Eskiden bunlar açıktı ve bir tane de terzi vardı. Ancak mahallemizde ne bakkal kaldı doğru düzgün, ne tuhafiye, ne terzi. Mutlu güzel bir yer ama bu bölgede yaşayan kişi az. Burası mahallemizdeki çocukların yazı yazdığı yer (duvar). Fakat yazıları yazan çocukların yarısı bu mahallede yok. Hepsi taşındı. Neden olduğunu bilmiyorum. Güzel yerdi, ama yaşayan kişi az, çocuklar az. Burası bizim mahallemizin yapılmaz kanalizasyonunun bulunduğu yol. Burası en az elli kez kazılmıştır. Buranın çok kokusunu çektik, suyunu gördük ama tamir edildiğini görmedik. Burası en dik yokuşumuz. Kar yağdığında buradan kayarsın. Bu mahalleyi mahalle yapan bizdik. Biz çok bölündük, eksildik, eksik kaldık. Bunun için size bir tavsiyemiz var; hiçbir zaman arkadaşlarınızın bulunduğu yeri terk etmeyin. Bunu unutmayın. Hoşça kalın, mutlu kalın ama temiz kalın."

Video sahibinin mahallesine dair anlattıkları, mekâna ve topluluğa yönelik güçlü bir aidiyet hissiyle şekillenmiş, yer yer melankoliye, yer yer de eleştirel bir duyarlılığa dayanan

[4] Akdere (Mutlu) Bizim, Ev Kira: https://www.youtube.com/watch?v=W6oTf1oNEQI Erişim Tarihi: 16.03.2025

zengin bir söylem sunmaktadır. Çocuk, mahallenin doğallığını ve otantik yapısını vurgular. "Doğallığını kaybetmemiş" vurgusu kuşlar ve tavuklar gibi yerel, gündelik hayatın bir parçası olan canlılarla desteklenir. Bu, çocuğun gözünde mahalle canlı bir varlıktır. Bu tür ifadeler, çocuğun çevresiyle kurduğu ilişkide doğayı, geçmişi ve mahalle kültürünü korumaya yönelik bir savunma yaptığını gösterir. Çocuğun söyleminde en çok öne çıkan eleştirel temalardan biri kentsel dönüşüm ve bunun mahalleliyi dönüştürmesidir. "Gerçek huzurumuzu ve ortamımızı bozan binalar" ifadesi, toplumsal dokuyu da tahrip ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Müteahhitlerin gelişi, çocuğun gözünde topluluk bağlarının çözülmesi, doğallığın kaybı ve geçmişin silinmesi anlamına gelmektedir. Buradaki eleştiri, mekânsal değişimin toplumsal bir parçalanma yarattığını fark eden bir eleştiridir.

Çocuk, geçmişle bugünü karşılaştırırken özellikle kamusal yaşamın ve sosyal ilişkilerin çözüldüğüne dikkat çeker. Eskiden yapılan düğünler, var olan bakkal, tuhafiye ve terzi dükkânları bugün yok olmuş ya da kapanmıştır. Burada yapılan nostalji değildir. Kültürel hafızanın kaybına dair bir kaygı dile getirilmektedir. Çocuğun dile getirdiği bu kaygı, kolektif yaşam biçimlerinin çöküşüne, bireyselleşmeye ve mekânın ruhunun silinmesine dair bir farkındalık barındırır. Kamusal hizmetlerin yetersizliği ve ihmal edilmesi, mahallenin dönüşümünün sebebi gibidir. Caminin minaresiz olması ya da yolun defalarca kazılıp onarılmaması gibi detaylar, yapısal eşitsizliğin alt sınıf mahallelerdeki somut tezahürüdür. Çocuk bu durumu gözlemlerken adaletsizliği de sezer. Bu farkındalık, dışlayıcı kent politikalarının en çok etkilediği mahallelerde yaşayan bireylerin, küçük yaşta dahi, sistemik sorunları tanıma kapasitesine sahip olduğunu göstermektedir.

Çocuk mahalle için hem bir tanıktır hem de direnişçidir. "Bu mahalleyi mahalle yapan bizdik" ifadesiyle, mekânın kimliğinin onun sakinlerinden bağımsız düşünülemeyeceğini vurgular. Bu, çocuğun yaşanan dönüşümü, varoluşsal bir kayıp olarak gördüğünü düşündürmektedir. "Eksildik, eksik kaldık" sözleri toplumsal çözülmenin kendine

hissettirdiklerini anlamak açısından çarpıcı bir metafordur. Çocuk, mahallenin dağılmasına karşı etik bir duruş sergileyerek, birlik ve dostluğun korunması gerektiğini öğütlemektedir. Söylemin sonunda yer alan "hiçbir zaman arkadaşlarınızın bulunduğu yeri terk etmeyin" ifadesiyle toplumsal bir çağrı yapmaktadır. Bu cümle, mekâna bağlılığın ve topluluk duygusunun çocuk için ne kadar merkezi olduğunu göstermektedir. Son cümle olan "temiz kalın" ise hem fiziksel hem de ahlaki bir saflık değeriyle yüklüdür. "Mutlu kalın" ifadesi Mutlu alanında kalın gibi söylemiştir.

Mutlu alanında bir babanın terzi, üç oğlunun da kuaför olduğu bir örnek vardır. 1960 doğumlu baba ilkokul mezunu, köyde doğmuş ve Ankara'ya taşındıklarında bir gecekonduya yerleşmişlerdir. Uzunca süre tekstil atölyelerinde çalışmış, neden sonra SGK'ya güne karşılık toplu bir para yatırdıktan sonra emekli olmuş ve kendi terzi dükkânını açmıştır. Bu kişinin babası da geçmişte develerle su, odun ve yük taşıyarak kervancılık yaparmış. Erken yaşta evlenen terzi babanın üç erkek ve iki kız çocuğu olmuş. Kız çocukları ilkokul mezunu ve ev hanımı olarak hayatlarına devam etmişler. Üç erkek çocuğun en büyüğü bir kuaförün yanında kalfa olarak işe başlamış ardından kendi dükkânını açmış. Dükkânını açtıktan sonra askere gitme sırasında dükkân boş kalmasın diye ortanca erkek kardeşi bu dükkâna kalfa olarak girmiş ve askere giden abinin yerini idare etmiş. Askerden geldikten sonra başka bir yerde ortanca kardeş için bir kuaför dükkânı açmışlar. Kuaförlük öncesinde de ayakkabı boyama, belli ürünleri pazarda satma, bazen hurdacılık gibi işler yapmışlar. En küçük erkek çocuk şu an 26 yaşında ve o da ortanca abinin yanına kuaför olarak işe başlıyor. Bu üç kardeş ben mahalleye taşındığımda ilköğretim mezunuydu ve açık öğretim liseye devam ediyorlardı. Nihayet liseyi açıktan bitirebildiler. Abinin bir kızı, iki oğlu, ortanca kardeşin bir kızı, bir oğlu var, en küçük kardeş ise bekâr. Bu çocuklar ilkokuldan liseye kadar farklı kademelerde eğitim görüyor. Lise son sınıfta olan erkek çocuğunun üniversiteye gitme gibi bir ideali yok. Savunma sanayisi için önemli bir şirkette staj görüyor, staj sırasında kendini ispat ederse kendisine iş teklifi

gelebileceğinden bu konuda bir gayreti var. Ortanca kardeşin ilkokul ikinci sınıfa giden bir çocuğu var. Bu çocuk erkek olması sebebiyle sürekli erkekler-yetişkinler dünyasında vakit geçiriyor. Kız çocuğu sürekli olarak uyuma saati, dışarda olup olmama, babasıyla birlikte vakit geçirme durumlarından mahrum. Özellikle okulun olmadığı yaz tatillerinde sürekli olarak amca ve babasıyla dükkânlarda onların koşuşturmalarının içinde yer alıyor. Babayı ve amcayı taklit ederek onlar gibi konuşuyor, davranıyor. Her bir taklit ve öykünme büyükler tarafından hoş karşılanıyor ve onların *"velede bak"* tepkileri bir gururun ifadesine dönüşüyor. Kimi zaman yaramazlık yaptığında aileden gelen tepkileri bu çocuk yetişkinler gibi tepki vererek kızgınlıkları geri çevirebiliyor.

Aile kendi kültürel sermayesi yettiği ölçüde eğitim konusuna önem veriyor. İyi eğitim veren ilkokula yazdırmak için ikametlerini o mahalledeki bir konuta taşıyorlar. Fakat konutun, sokağın, işin kültürel dünyası ile okulun kültürel dünyası arasında önemli bir fark olduğu için çocuk kendi sınıfından eğitim düzeyi olarak geride kalıyor. Bu açığı kapatmak için aile, öğretmenlere yakınlık gösterme, sınıfın bazı ihtiyaçlarını sağlama, meyve suyu-kek, şeker gibi tüm sınıfa ikramlar dağıtma şeklinde bazı şeyleri pratik ediyor (Foto 12). Böylece çocuğun okuldaki yaramazlıklarının arkadaşları tarafından hoş karşılanması, öğretmenin çocuğa olan ilgisinin artması bekleniyor. Fakat artık yetişkinler dünyasına kendini ait hisseden çocuk, tüm bu çabalara rağmen gerekli okul başarısını gösteremiyor. Çocuğu birkaç kez okuldan almaya babasıyla beraber gittiğimde okuldayken yüzündeki hüzün, okuldan çıktıktan sonraki yüzündeki tebessüm ve mutluluk bariz bir şekilde okunuyordu. Diğer öğrencilerin okula adaptasyonu, kılık kıyafeti kullanım tarzı ve saç şekline bakıldığında bu çocuğun okul karşıtı kültürün ilk aşamasında olduğu anlaşılıyordu. Okula ilişkin herhangi bir konu açıldığında, "bugün okulda ne oldu?, Neler yaptın?" diye sorulduğunda, mutsuz bir yüz ifadesiyle zoraki birkaç şey söylüyordu. Kimi zaman da okulda gerçekleşmemiş şeyleri, öyle olmuş gibi

anlatıyordu. Şunu dövdüm, şunu döveceğim gibi şeyler. Bir keresinde yine okuldan alırken kendi akranı bir çocuk babasına gelip *bu çocuk çok yaramaz* diye şikâyet etti.



Foto 12. Katılımcılarla birlikte şekerleri tek tek paketleyerek mahalledeki okula dağıttığımız etkinlik hazırlığı

Ödevler, veliler eşliğinde yaptırılırken kırk takla atılıyordu. Baba hâlâ otorite olduğu için onunla ödevlerini yapmaya gayret gösterirken anne ile bu çok mümkün olmuyordu. Okuldaki sınıfın WhatsApp gruplarında okuma ödevleri kısa videolar şeklinde öğretmene gönderildiği için diğer öğrencilerin okuma düzeyleri arasındaki farkı veliler görüyor ve öğrenciye kendi için değil itibar için daha fazla baskı yapılıyordu. Bu baskıyı maruz kalan çocuk eğitime yönlenmekten ziyade eğitimden uzaklaşıyordu, çünkü baskının görüldüğü zaman iş çıkışı, akşam saat 10'dan sonra ve sadece pazar günüydü. Onun haricinde çocuk yetişkinler dünyasında vakit geçiriyordu. Kimi zaman okulu asmak ve okuldan uzaklaşmak için karnım ağrıyor, midem bulanıyor gibi bahaneler de üretiyordu. En küçük amcası da ilkokuldayken

sabah okula giderken karnı ağrıdığında aile okula gitmemek için yalan söylediğini düşünmesin diye gece üçte kendi kendini uyandırarak ağrı ve acıdan uyanmış gibi aileyi ikna ederek okulu asıyormuş. Tek bir dükkânda iki kardeşin çalıştığı yerde üç tane tıraş koltuğu var. Zaman zaman birileri bu koltukta çalışmış olsa da uzun süredir boş. İş yerine gelen bu çocuk, emeğe karşılık olarak para kazanıldığını öğrendiğinden *"Ben okumayacağım, paraya ihtiyacım olursa gelirim yanında yerleri süpürür, para kazanırım. Eğer param biterse yine gelirim"* diyebiliyordu.

Yukarıda bir aile üzerinden ele alınan bu bağlamda, bu sistemden çıkarak yeniden üretimin çarklarını bozan istisnai örnekler olsa da hurdacı, kasap, market gibi esnaflıkta da benzer olduğu gibi işçi çocukları yeniden işçi olarak üretiliyordu. Böyle bir kültürde doğmak, büyümek, eğitim görmek ve sosyalleşmek başka bir deyişle böyle bir toplumsal alanda sosyal, ekonomik ve kültürel sermaye edinmek, belli davranış tipleri ve ortak yargılar ortaya çıkarabiliyor. Birçok yerde insanlar sıra beklerler; doktor kapısında, otobüste, bankada vb.; haklı ya da haksız olsunlar kendilerini savunurken karşı tarafı suçlayarak kendilerini savunurlar. Bir anda kavga çıkarabilirler. Bilirler ki bir şekilde dilekçe yazmak, telefon açarak derdini anlatmak veya yüz yüze bir iletişimle şikâyet etmek gibi kamusal hizmetlerden etkili ve hızlı şekilde faydalanamazlar. Bu tarz meseleleri eğitime ilişkin meseleler olarak kavrarlar.

Başka bir örnekte mahalleden bir kişi aile fertleri ile birlikte çocuğu için devlet hastanesinde acil diş doktoruna gider. Kendisine bir şekilde sıra geldiğinde oradaki doktor *biz bu işlemi burada yapmıyoruz, buraya neden geldiniz* der. Bunun üzerine orada diş doktorunun dişe ilişkin her şeyi yapması gerektiğine ilişkin bir tartışma yaşanır. Bu tartışmadan sonra o kişiye başka bir hastaneye gitmesi gerektiği söylenir. Gittiği hastanedeki doktor da *buraya neden geldiniz şuraya gitmeniz gerekiyor* der. Gitmesi gerektiği söylenen yer ise daha önce gidip geri gönderildiği yerdir Bunun üzerine doktorun odasına girer güvenlik görevlilerini ayırmak durumunda kaldığı ciddi bir tartışma yaşanır.

Onlara göre de iyi bir doktor, kendi dillerinden anlayan, onlar gibi zaman zaman düşünebilen ve belli frekans yakalanabilen doktordur. Bilir ki yaşanılan dünyayı yaratanlar ötekilerdir, buradaki öteki kültürel sermayeye bağlı olarak kendi kültürel yapısından uzaklaşmış ötekidir. Bu mesele sınıfa ilişkin bir kavgaya dönüşmez. Ya kişinin kendi yapısından kaynaklanıyordur ya kişi Kemalist olduğu için böyle davranıyordur ya da dine mesafeli olduğu için böyledir. Bu deneyimler kendi grubu içine döndüğünde anlatılır, o hastane ve doktor mimlenir. Olumlu deneyimler de benzer şekilde paylaşılır. Olumsuz deneyimleri yaşayan kişi kendi perspektifi ile anlattığı için grubunu buna ikna eder. Çünkü grubun dili ve değerleri ile konuşur. Belli bakımdan da kendine hak verebileceğini düşündüğü kişilerle bu deneyimleri paylaşır. Eğer doktorun, öğretmenin, memurun Alevi, Kemalist, seküler ya da solcu olduğunu düşünüyorsa; artık grup da o konu hakkında öyle düşünmeye başlar. Bu deneyimin kabul görmesinin bir nedeni de daha önceki deneyimler ve yargılar ile uyumlu olmasıdır. Bu uyum sadece "dışarıdaki" uyuma ilişkin olarak değil, aynı zamanda gruba uygun davranma yoluyla da gerçekleşir. Bilir ki bir şeyler herkes gibi yapılsın ki grup tarafından dışlanılmasın. Bu açıdan tutumların gerçekte doğru veya yanlış olması önemli değildir, önemli olan grubun içindeki meşruluğudur.

Mahallelinin çoğunluğu okul karşıtı kültürün az çok içinde olduğu için okuryazarlığın kullanımına ilişkin meselelerde de bu izleri rahatlıkla sürebiliriz. Okul dışında, mahallede, okuma ve yazmaya ilişkin durumlara az rastlanır. Okuma işlevsel olma üzerinden oldukça somuttur. Dolmuş tabelaları, haber altyazıları, altın ve dolara ilişkin yazılar okunur. Okumaya ilişkin meselelerin zor, işlevsiz ve uzun bir yol olduğu düşünülür. Tüm çıplaklığı ile hayatın içinde olunması, kurgusal bir metnin okunmasını anlamsız kılar. Bu sebeple konuşmalar içinde sürekli bir atasözü, menkıbe ve hikâye bulunur. Daha önce kendi grubundan başkalarının yaşadığı ve doxaya uyan deneyimler, anlatılar aynen sürdürülür. Bu sebeple başkaları tarafından kurulmuş cümleler hep işe yaradığı için aynen tekrar edilir.

Düşünce sistemlerindeki tutarsızlıkla ilgilenmeyebilirler. Araba süren birinin güneş gözlüğü takması sürücünün acemi olduğuna yorulduğundan birinin yüzerken gözlük takması da acemice algılanmaya başlanır. Hak yemek, ahlak, cinsellik ile ilgili meselelerde birçok hadis, ayet, atasözü ve menkıbe anlatılmasına rağmen bir sonraki gün bu meselelerin aksinin pratik edilmesi ile karşılaşılabilir. Ya da destekledikleri partilere ilişkin ideolojilerin kendi içindeki tutarsızlıklardan, bir gün ve sonraki gün arasındaki zıtlıklardan da bu sebeple etkilenmezler. Bir dilekçe yazılacağı zaman, bir tebrik ya da baş sağlığına ilişkin sosyal medyadan paylaşım yapılacağı zaman çokça bunlar için çağrıldım. Giriş, dans müziği seçimi, slayt hazırlama ve müzik seçimi gibi organizasyonlarda yer aldığım bir sünnet düğününde yaşananlar bu duruma örnek olarak verilebilir. Sünnet düğünü sonrası sosyal medya hesaplarından teşekkür metni yazmak için okuldan çıkmamı beklemişler. Yazıp gönderdiğim öneriler içinde yine en sade olanı seçtiler. Yazdığım metinde "acı günleri paylaşmak kadar mutlu günleri paylaşmak da önemlidir" kısmı fazla bulundu ve çıkarıldı. Geçen pazar diye başlayan cümlenin geçen pazar ifadesi geçen hafta diye algılandı, "ne geçen haftası? düğün dün oldu derler" diyerek reddedildi. "Dün gerçekleşen sünnet düğünümüze" ifadesi de kabul edilmedi, sözcük "pazar günü" olarak değiştirildi.

Sosyal medyada eğer kendileri bir şey yazmışsa cümle düşüklükleri, herkes yerine herkez yazımı, de-da'ya, mi soru ekine ilişkin kullanım bozuklukları, konuşma sesi kulağa nasıl geliyorsa ona göre harfler kullanma gibi durumlar da oldukça yaygındır. *"La gardaş ne diyon la"* konuşma biçimi yazılı hale getirildiğinde *"ya kardeş, ne diyorsun"* şeklinde değil sesin karşılığının hangi harf olduğu düşünülüyorsa o şekilde yazılır. Gençler bu durumu aşma adına atarlı-giderli-tehditli sözleri internet ortamından bularak kopyalama yoluyla paylaşılır.

Mahalle sakinlerinin kişisel ve yerele olan güçlü kökleri, sosyal sermayelerinin inşa edilme biçimleri ve kültürel sermaye eksiklikleri sebebiyle erişimi güç bu dünyayı kapsamlarına dahil edemedikleri için sıklıkla geçmişe özlem, dünyanın durumu, yozlaşma, ne

hale geldiklerini anlayamama, kıyametin yakın olması gibi serzenişlere yol açar. Kültürel sermaye eksikliği yukarı doğru hareket etmelerinin önünde büyük bir engel olarak durduğu için gruplarına olan aidiyetlerini güçlendirirler. Sosyal sermaye yoluyla bu açığı kapatarak başka alanlara erişimleri kolaylaşır. Kültürel sermaye eksikliğine bağlı sosyal sermaye edinimi çoğunlukla dikey değil, yatay ilerler. Gruba olan aidiyetin güçlenmesinin sürdürülebilmesi için üyelerin gruptan farklılaşmasının önüne geçilmeye çalışılır. Gruba aidiyet olduğu sürece farklılıklar yeniden konumlanır. Üniversitede lisans eğitimi almış kişiler, eğitim düzeylerini dernek başkanlıkları yoluyla siyasetin içine girmek için araç olarak kullanır. Bu sebeple bir başkasından daha iyisini yapmak önemli değildir, herkes gibi yapmak yeterlidir. Eğer gruptan biri gibi olmak istiyorsanız herkes gibi yapmalı ve farklı davranmaktan ve onları eleştirmekten kaçınmanız gerekir (Hoggart, 2022: 137). Başlangıçta bu çok da görünür olmayabilir. Birçok kimsenin birçok kişinin yapma etme biçimini eleştirdiğini fark edebilirsiniz. Fakat buradaki yapma biçimindeki farklılık da gruba uyumludur. Örneğin bir cami yaşatma derneğindeki dernek yönetimine imamdan, cemaatten ve esnaftan gelen eleştiriler bu kapsamda değildir. Çünkü taraftarlar cami derneğinin alanına ilişkin meşruiyeti ortadan kaldıracak şeyler konuşmazlar. Taraftarlar böyle bir derneğin olmasında hem fikirdirler, hatta tartışma ve eleştirinin dozunun artması meşruluğu daha da sağlamlaştırır.

Almanya'daki bir mesele kolaylıkla Almanya'nın kendilerini kıskandıkları şeklinde yorumlanabilir. Değişime karşı da dirençlidirler; değişim karşısında kendi mantıklarına tercüme edebilecekleri şeyleri alır ve geri kalanı görmezden gelirler. Z kuşağına ilişkin meselelerde kendi faydalarına yönelik kısımlar olumlanırken bir taraftan toptan bir kuşağa acımasız eleştiriler yapılır. Gelecekleri tam da geçmişte kaldığı için ve iyi bir gelecekleri olmadığı için böyle davranırlar. Bu sebeple ileri yaşlardaki bir katılımcı; *"hürmet, saygınlık bu dünyadan kalkmadan önce bu dünyayı terk etmek gerekiyor"* demiştir. Teorik ve fikri hareketlerle ilgilenmezler. Teorik ve fikri hareketleri kendi perspektiflerinden bir yere

kodlayabildikleri ölçüde bir sorun yoktur. Fikrin ya da kişinin Alevilik, Halkevci, CHP'li, Kürt gibi bir yere yerleştirmeleri bu sebeple oldukça işlevseldir. Yerleştirildiği an artık daha önce nasıl davranıp düşündüyse öyle davranacak ve düşünecektir.

İnsanların sevmedikleri, ilişkide olmadıkları kişilerin kategorilerinde bir yeri vardır. Çünkü deneyimini yazılı kültüre değil sözlü kültüre borçludur. Fikriniz milyonlarca kişiyle aynıysa ve fikriniz de iktidardaysa bu onun doğruluğuna işaret eder. Bunu bilen politikacılar en düşük bilgi birikimine göre yazarlar ve konuşurlar. Kimi zaman "*bu kadarda olmaz"* diyerek dinlediğim siyasetçinin mahalledeki karşılığının olumlu olması bu yüzdendir. Kimi zaman iktidar yanlısı kanallarda gösterilen diziler buna hizmet eder. Özellikle Osmanlı, Selçuklu temalarını konu alan diziler Türkiye'nin bugünkü meselelerine ilişkin konuları diziye taşırlar. Beş yüzyıl önceki tarihin içine dahil edilen dizilerdeki karakterlerle bugünkü liderlerin benzerlikleri inşa edilir. İsrail ile olan bir çatışma dizilerde Abdülhamit'in Yahudi ajanlarla uğraşması şeklinde vuku bulur. Ülke içindeki güncel bir mesele Selçukluların iç ajan ve hainlerle mücadele etmesi şeklinde karşılığını bulur. Böylece kendi liderini Abdülhamid'in yalnızlığına terk etmemek şeklinde söylem üretilir. Kuruluş Osman'daki Şeyh Edebali doğrudan Osman'a değil de Cumhurbaşkanına sesleniyor gibidir. Teşkilat dizisi, Millî İstihbarat Teşkilatı'nda (MİT) görev yapan özel bir ekibin, hem profesyonel hem de kişisel yaşamlarını konu alan bir aksiyon, istihbarat konusunu işleyen bir dizidir. Dizi, ülkesi için kendi hayatlarından vazgeçip kalabalıkların içinde görünmez olmaları gereken bir görevi kabul ederek, "yer altına" inen yedi vatan sevdalısının hikâyesini ele almaktadır. Dizi yoluyla iktidarın her yerde hazır ve nazır bir panoptikon gibi hareket etmesini izleyiciler içselleştirir. Devletin anlam veremedikleri hamlelerini "bir bildikleri var" çerçevesine yerleştirirler.

Tarihin mutlak gerçek olduğu algısı, dizilerin bu günle kurduğu ilişkiyi de gerçeğe dönüştürür. Oysaki kendi hafızaları büyük dedesinden öteye gitmez. Kültürel sermayesi yüksek olanlar kendi değerleri ve fikirleri üzerinden bu grupları değerlendirdikleri için mahalleli anti-

entelektüalizme meyillidir. Yurt dışı görmüş, kitap yazan ve okuyan, akademisyen kişiler kendi algı ve değerleri içinden konuşuyorsa örnek olarak o gösterilir. Çünkü bu kişi görmüş geçirmiştir, dil biliyordur buna rağmen hâlâ bize benziyorsa yolun doğru olduğuna işarettir. Bu konuda örnek gösterilenlerden bir tanesi eski Cumhurbaşkanı sözcüsü İbrahim Kalın'dır. *"Almış Demirtaş'ın Seher kitabını okuyor (Kılıçdaroğlu için söylüyor), niye Kalın'ın kitaplarını okumuyorsun"* ifadesi, tüm kitapları eşitlerken Kalın'ı mutlak haklı çıkarır. Kendi grubuna aidiyet, dış dünya ile bağlantı kurmayı zorlaştırır.

Bu dış dünya, kimi zaman mahalle içindeki öteki olan dış olabildiği gibi kimi zaman da Çankaya ilçe sınırları içindeki bir dış da olabilir. Çankaya'da güvenlik görevlisi olarak çalışan birinin yanına gittiğimizde dönerken *"mahalleme dönünce vatanıma dönmüş gibi hissediyorum"* diyen biri, bunu dile getirir. Ya da alışveriş merkezlerine gidildiğinde sadece yakın olması değil aynı zamanda kendi değerlendirebilecekleri ölçütlere uyması bakımından NataVega tercih edilir. Karum, Kuzu Grup, Next Level, Panora gibi yerler tercih edilmez. NataVega'ya gittiklerinde ise kültürel sermayelerine uygun sinema filmleri izlenir, doxaya uygun kıyafetler satın alınır, ekonomik sermayelerine uygun markalar seçilir. AVM'de bu kitlenin farkındadır, çünkü Panora'da hiçbir salonda Recep İvedik gösterime girmezken, NataVega'da 6 salonda birden gösterime girer. AVM'de yemek yemek kendi grubu için bir statü göstergesiyken yemek tercihleri evde yapılması olanaklı olmayan, döner, pide, ızgara gibi şeylerdir. Ev dışında makarna, sulu yemek yemek anlaşılabilir bir durum değildir. Aynı AVM'de Starbucks olduğu gibi alt-karşı grupların sosyalleşebilecekleri yani onlara hitap eden kafeler de vardır.

Mahalleden bir kişiyle bu AVM'nin her iki grubun kafesinde oturma fırsatımız oldu. Alt-karşı kültür grubunun çoğunlukla kullandığı kafede gösterdiği aidiyet ve rahatlık diğer kafede gösterilmektedir. Starbucks self servis olduğu için bu da alışılmış bir şey olmadığı gibi Starbucks'ta sipariş verebilmek için sisteme aşina olmak belli kelimeleri doğru telaffuz etmek

gerekir. Starbucks'a otururken gündem orada bulunanların içinde yer aldıkları yanlışlıklar, kültür ve değerden yoksunluk, özentilik, babasının ağır işlerde çalışıp çocukların burada sürtmesi olduğu halde; diğer tarafta böyle bir gündem olmaz. Beden dili olarak da Starbucks reddedilirken diğer alan sahiplenilir. Alt-karşı kültür kafede çalan şarkılar oldukça tanıdıktır; hayat zordur fakat yine de mücadele etmeye değer, arabesk, kadercilik, hafif isyan temellidir, oysa Starbucks'da çalanlara tamamen yabancı kalınır.

6.1 "Ruhsal ya da karakter farklılıkları birbirini buluyor": Alanda Okul Karşıtı Kültürün ve Ötekiliğin Üretimi

Dil'in (2010) yaptığı çalışmanın bulgularına göre Mamak ilçe genelinde öğrencilerin genel sınavlara ilişkin başarısızlıklarına rağmen, veliler çocuklarının kendi kaderiyle aynı kaderi yaşamaması için gayret sarf etmektedir. Sınavla bir liseye yerleşemeyen öğrenciler sınavsız yerleştirilen liselere gitmiş ve dershaneye gitmelerine rağmen üniversite kazanma oranları düşmüştür. Meslek liselerini tercih eden veya ettirilen öğrenciler, meslek edinme amacıyla baştan üniversiteye gitmemeyi kabul etmiştir. İmam Hatiplere gönderim ise söylem düzeyinde beklentinin daha çok inanılan dinin öğrenilmesi, ahlaksız ortamdan çocuğun korunması, gelecek nesillerin iyileştirilmesi, geleneğin ve kültürün korunması ile ilgilidir. Anadolu liselerini tercih edenler, daha çok üniversite okumak isteyenlerdir. Böylece okullara ilişkin tercihler ve başarı sistemi, başarının toplumsal zeminde bu okulları kazanmakla mümkün olacağı imajını üretmiştir. Kimi zaman da bazı okul türlerinin başarıyı yakalaması söz konusu iktidarların ilgili okullara önem verip vermemesi ile ilişkili olmaktadır. İmam Hatip Liseleri okulun temel ihtiyaçları için maddi sıkıntılar çekmezken meslek liseleri bu ihtiyaçları gidermek için velilerden para talep etmek durumunda kalmaktadır. Dil'in (2010) bu bulguları dışında kültürel sermaye eksikliğine ilişkin durumları sosyal sermaye yoluyla aşma veya ailelerin taktiklerine yer veren Çelik (2014), bazı bağlamları açıklamaktadır. Aynı dezavantajlı

mahallelerde yaşayan çocuklardan okula devam eden öğrenciler, sosyo-ekonomik ve etnik açıdan farklılaşabilmektedir Okulu terk edenler çoğunlukla marjinal, yoksullukla uğraşan Kürtler olmaktadır (Çelik, 2014: 265). Okula devam edenler ile etmeyenlerin ebeveynlerinin sosyal sermayeleri de farklılık göstermektedir. Okula devam eden çocukların aileleri kendi sosyal sermayelerini çocukların başarısını arttırmak için seferber etmektedir (Çelik, 2014: 265). Bu durumun geçerli olabilmesi için ailenin sosyal sermayesinin nasıl bir habitusun içinde şekillendiğini önemli kılmaktadır. Aynı mahallede yaşayan çocuklardan başarılı olanların ailesi, komşu, muhtar, öğretmen gibi daha geniş sosyal sermayeye sahipken okul karşıtı kültürdeki öğrencilerin aileleri mekânsal ve kurumsal olarak daha dar bir alanı kapsamaktadır.

Aileler çocuklarının okul başarısını arttırmak için onların içinde bulundukları mahallenin ortamı ile iletişimlerini kesmekte ve bu şekilde çocuklarını kısıtlayan velilerle sosyal sermayelerini geliştirmektedir. Aynı amaç için bir araya gelen bu çocuklar, birlikte sosyalleşmekte ve belli konularda yardımlaşmaktadır. Çocukların okul başarısı için bir başka taktik ise okul yönetimi ve öğretmenlerle yakın ilişkiler kurarak çocukların okul kaynaklarına erişimini artırmaktır (Çelik, 2014: 275). Böylece çocuk, okul kültürüne adapte olmaya başlayarak arkadaşlık okulla ilişkili olarak gelişmektedir. Bir diğer taktik ise ebeveynler çocuklarının yanında olduğu gibi davranmayarak daha fazla örnek olmaya çalışmakta, kitap okumakta, kendini geliştirmeye çalışmaktadır. Bu bir bakıma evdeki kültürü okul kültürüne yaklaştırma anlamı taşımaktadır. Kimi zaman bu üç taktiği başaramayan veliler, torpil ve tanıdık bulma yolunu seçebilmektedir. Okul karşıtı kültür ile okul kültürüne adapte olmaya çalışan çocuklar, mahallede keskin bir şekilde bir anda ayrılmazlar. Bu konudaki saha gözlemleri bu durumu açıklar niteliktedir:

> *Camideki çocuklar teravihlerde özellikle oynamak ve gürültü çıkarmak için gelirler. Onlara camideki tüm erkeklerin ve kadınların imamın Allahu Ekber diyerek namaza başladığı ve ne olursa olsun orayı terk edip çocuklara*

kızamayacakları bilgisi çok cazip gelir. Yoksa caminin içinde yapabileceklerini çok rahat dışında da yapabilirler. Birbirini döverler, şak-pat gibi sesler çıkar, koşarak bir uçtan bir uca geçerler. Birbirlerini kovalarlar, caminin manevi tarafını da gözeterek üstü örtük küfürler ederler, el işaretleriyle bazı küfürleri onaylarlar. Bir çocuk namaza durdu ise güldürülerek, rükûdayken kıçına bir tekme vurulup erkenden secdeye gönderilerek namazı bozulur. Buna karşılık çocuk sinirlenir, namazda da çok gözü olmadığı için eğlenceye o da katılır. Kimi zaman komiklik olsun diye namaza dururlar. Babaları ile camiye gelen çocuklar babalarının yanında namaza durdukları için bu eğlenceden mahrum kalırlar. Babalar çocukları camiye alışması için getirilir fakat çocuğun çok da umrunda değildir. Cemaatin arkasında oyun oynayanların çoğu aile bireyleri ile gelmiş değildir. Buradan erkek ve yetişkin dünyasının otoritesi ile Tanrının otoritesi sorgulanır, çocukça müzakere edilir. Yetişkinlerin yanında yapamayacaklarını tam da teravih dolayımı ile yanlarında yapabilirler. Hoca Fatiha'yı bitirirken sonunda söylenen yüksek sesli âmin ifadesine çocuklar bağırarak katılırlar. Hatta bir eli bir çocuğun boğazındayken bir yanda takip ettiği Fatiha'nın sonunda âmin diye bağırır.

Camide farklı çocukluklar birleşir. Mahallenin farklı yerlerinden gelen farklı çocukluklar burada kaynaşır. Aileleri tarafından disipline edilmiş ve edilmemiş, Kürt-Türk çocuklar burada karşılaşırlar. Disipline edilmiş ve sürekli gözetim halinde olan çocuklara diğer çocukluk çok daha cazip gelir. Okul, teravih namazı ve yaz dönemi Kuran kursu dışında bu farklı çocukluk halleri birbirine temas etmez. Çünkü disipline eden aileler çocuklarının bu çocuklarla arkadaşlık etmesi durumunda ahlakının ve eğitim başarısının bozulacağını düşür. Kimi aileler okuldaki bu karşılaşmalardan da rahatsızlık duyar.

Adrese bağlı ilk ve ortaokul tercihi sebebiyle anne ve çocuk başka bir mahallede ikamet ediyormuş gibi gösterilerek okulu değiştirilir. Bu üç farklı yerde çocukluklar karşılaşıyor olsa da okul ve cami bu farklılıkları Türk-İslam kültürü içinde tekleştirmeye çalışır. Esasen karşılaşmayı mümkün kılan ve bunu sürdüren disipline edilmemiş çocuklardır. Bu çocuklar hayatın olağan akışında önemli bir sapma gösteremezlerse okulda okul karşıtı kültürün sürdürücüsü olurken, sokakta veya TikTok gibi sosyal medyada alt-karşı kültürü sürdürürler. Camideki disipline edilmemiş çocuklar arasındaki muhabbetler oldukça ilginçtir. Özellikle farklı çocukluklar arasındaki muhabbetler. Aynı okula giden farklı çocukluklar sokakta ve okulda farklı rolleri oynarlar. Derslerinde başarılı bir çocuk öğretmen ve okul yönetimi tarafından başarısız öğrenciler ile arkadaşlık yapmasına müsaade edilmez. Bu doğrudan onunla konuşma şeklinde bir telkinle ifade edilmez. Sınıfta oturma düzeni tertip edilerek, arka ve ön sıralar şeklinde ayırarak, teneffüslerde meşgul edilerek inşa edilir. Başarılı çocuk, okul karşıtı kültürle çok temas etmez. Başarılı arkadaşları ve kız çocuklarıyla takılır. Çünkü kız çocukları nispeten başarılı ve düzenlidir, bu sebeple onlara yakın durur. Okul karşıtı kültür bu eylemleri sürekli takip eder ve kodlar. Bunlar sokakta, cami önünde karşılaşırlar. Okul karşıtı çocuğun okul içi ile dışı arasında bir süreklilik vardır. Fakat başarılı öğrenci okul ve sokak olarak ikiye bölünmüştür. Çünkü sokağın tadının çıkması okul karşıtı kültüre bağlıdır. Kimi zaman başarılı çocuklar sokakta da yalıtılmış şekilde belli mıntıkalarla kendilerini kısıtlayarak okul karşıtı kültürden ayrılırlar. Kendi apartmanlarının önünde oynamaları ve akşam okulun bahçesine gitmemeleri gibi.

Kimi zaman başarılı çocuklar arasında okul karşıtı birkaç çocuk bulunabilir. Bu ancak akraba dolayımı ile olur. Kürt çocuklar arasında bu durum yaygındır. Cami

önünde karşılaşan bu iki gruptan okul karşıtı çocuk karşı tarafa "seni okulda görüyorum, hep kızlarla geziyorsun" "hayır, iftira atma ben kızlarla gezmiyorum". Bu diyalog bir hesaplaşmanın diyaloğudur, başarılı olmanın bir yolu olarak sistemin dayattığı ilişki biçimi okul karşıtı grup tarafından "kız" ifadesi yoluyla değersizleştirilir. Ataerkil kod yardımıyla kızlarla gezmek, başarı ve "kız gibi olmak" yan yana getirilir. Bu yakıştırmalar sokaktaki çocukluk arasında değersiz ve iş göremezlik anlamına gelir. Bunun karşısında başarılı çocuk bunu var gücüyle reddeder. Bu reddediş yarın okula gittiklerinde sürmez, oradaki atmosferin akışına yeniden kapılır. İçten içe başarılı çocuk okul karşıtı gruptan da nefret eder. Okul karşıtı kültür içerisinde Kürt ve Türk çocuklar vardır. Hangisinin daha karşıt olduğu kendi aralarındaki tartışmalardan anlaşılır.

Kürt ve Türk okul karşıtı kültürü çocuğun okulda ve sokakta farklı bir anlamı vardır. Okul Kürt çocuğa daha mesafelidir, o her şeyden önce bir Kürt'tür ve onun dolayımıyla okul karşıtıdır. Türk olan çocuğun okul karşıtı olmasında etnik aidiyetinin değil sınıfsal aidiyetinin etkisi vardır. Tabi bu iki durum mahallede çoğu zaman iç içe geçmiştir.. Cami önünde okul karşıtı grup kendi aralarında tartışırken "beni sinirlendirme sana Kürtçe küfür ederim" diyor. Kürtçe küfür karşısında ne olduğu belli olmadığı için ne ile karşılık verileceği de belirsizdir. Bu dil-sizlik sahne önündeyken sahne arkası yaratır. Okul karşıtlığı içinde bir üstünlük sağlar, sadece kendi üyelerinin aylayabileceği bir dildir ve semboliktir. Benzer birşey Türkçe içine de gerçekleşir. Türk olan okul karşıtı kültürün birbirleriyle küfürlü konuşması ve bunu sesli söylemesi karşısında verilecek cevap bellidir. "Senin… koyayım" gibi bir küfre "ben de senin…" şeklinde cevap verilebilir. Eşit bir ilişkidir bu. Fakat sadece ağız oynatılarak edilmiş bir küfürdeki belirsizlik, çünkü herhangi bir şey

olabilir bu ve nasıl cevap verileceği bilinmez, eğer karşı tarafın gücü yetiyorsa fiziksel şiddete evrilir.

Fiziksel şiddetin dozu ve kime uygulanacağı iyi ayarlanmalıdır. Bir kişinin kalabalık bir taraftarı varsa ve şiddet karşısında grubu da karşısına alacak bir potansiyel varsa boyun eğmek ve ittifak kurmak gerekir. Fakat böyle bir potansiyel yoksa fiziksel şiddete başvurulabilir. Kimi zaman fiziksel şiddet olsa da bir gösteri gibi oynanır ve hiçbir şey olmamış gibi devam edilir. Kürt çocuğun Kürtçe küfrü karşısında fiziksel şiddet gösterilmesi nadirdir. Çünkü Kürt bir çocuk kimliğinden dolayı hemen Kürt çocuğun yanında yer alabilir, mahallede kalabalık ve örgütlü bir temsilleri vardır. Burada meydan okumayı kimin kazandığı simgesel olarak konu dışıdır; itibar burada önemlidir. Meydan okuyan kaybetse dahi meydan okuduğunda yaşamını ortaya koymaya hazır olmasıyla simgesel gücü elinde bulundurur (Scott, 2021: 75). Şiddet kişinin şan ve şöhret kazanmasını sağlar; kavgayı reddetmek veya kötü bir kavga erkeklik ve itibarı eksiltir. Kişi bu açıdan itilip kakılmasına izin vermemelidir. Çünkü hiyerarşi kavga etme kapasitesiyle ilgilidir. Her bir kavga ve sonuç kurulu düzeni yeniden tesis eder.

Velilerin çocuklarını alt-karşı ve okul kültüründen ayırmak için sergiledikleri taktiklere bir görüşmenin notları açıklık getirebilir. Mahallede Çorumlu bir kişi, oğlunu İmam Hatip Ortaokulu'na yazdırmak için birkaç kez gidip okul müdürü ile görüşmüş. Mamak parti ilçe başkanını araya sokarak ilk temas sağlanmış ve okul yönetimini ikna edebilmek için okulun yağmur ve güneşten solmuş futbol, basketbol ve diğer oyun çizgilerini boyatmıştır. Daha önce ikna gücü ve sosyal sermayesi yüksek bir arkadaşı ile okula gitmiş, fakat çocuğu okula yazdırma konusunda başarısız olmuştur. Ardından kültürel sermayesi yüksek olduğunu düşündüğü kişi olarak benim ona eşlik etmemi istemiş, bu girişimde de başarılı olamamıştır. Burada gerçekleşen şey, sosyal sermaye yoluyla benim üzerimden kültürel sermaye edinim

çabasıdır. Üçüncü sefer, daha kaba kuvvet potansiyelli ve sosyal sermayesi ile gözdağı verebilecek birisiyle gidilmiş yine başarısız olunmuştur. Bu defa çocuk, aile çok istemese de Alevilerin yoğunlukla gittiği Tuzluçayır Ortaokuluna yazdırılmıştır. O kişi bu zorunlu seçeneği, kendi hesabına meşrulaştırabilmek için "*Alevilerin çok sosyal olduğundan, kendilerini geliştirdiklerini, nerede nasıl oturup konuşacaklarını bildiklerini, bizimkiler gibi kaba saba olmadıklarını"* ifade etmiştir. Bu kendini ikna etme şekli, eğitime ilişkin kaygılarını giderirken, Tuzluçayır'daki okulun İmam Hatip olmaması kaygısını da şöyle gidermiştir: "*belki çocuğun Tuzluçayır'da nasibi vardır, bu kadar çok isteyip buna ısrar etmemiz, belki de Allah'ın Tuzluçayır'da çocuk için hayırlı olarak yazdığı şeyi bozuyoruzdur."*

Çocuğu İmam Hatip'e almaları konusunda müdürü ikna etmek için beni götürdüğü sıradaki görüşme kültürel sermaye elde etmek için velilerin çabasını göstermesi bakımından anlamlıdır. Okul 90 kişi alıyor, bir kısmı normal birinci sınıf, bir kısmında ise erkeklerin hafızlık için yatılı kaldıkları bir pansiyon var. Geniş koridorlar, her bir koridor dini motif ve sözlerle süslenmiş. Necip Fazıl Kısakürek, Mehmet Akif, Ali Şeriati, Türk büyükleri, İslam büyükleri köşesi, hadisler, ayetler, kutlu doğum, mevlüt vb. köşeler, sevgili peygambere mektup yarışması. Her katın koridorunun sonunda idari bir kat var. Her müdür yardımcısı bir katta ve rehber hocası bir katta oturuyor. Her kat öğretmenler için öğretmenler odası, toplantı salonu, mutfak ve lavaboya sahip. Bu kısım öğrencilerle-sınıflarla bir camekân şeklinde ayrılıyor. Yumuşatılmış bir katılıkta denetim söz konusu.

Okul müdürüne ulaşmak için görevli olduğunu düşündüğümüz kişilere müdürün nerede olduğunu soruyoruz. Müdürün en üst katta olduğunu öğreniyor ve müdürün yanına gitmek için merdivenleri tırmanıyoruz. Müdür görüşmeye oldukça isteksiz fakat veli oldukça ısrarcı olduğu için bir şekilde görüşme gerçekleşiyor:

> ***Veli****: Valla hocam durumu o zaman da anlattık. Perişanız biz. Tüm ümidimizi buraya bağladık.*

***Müdür**: Şu an 90-95'te kaldık daha da ilerlemeyecek gibi. Belli oldu hepsi. Altıncı ya da beşinci sınıfa hiç almadık.*

***V:** Evet. Yani biz ilk defa başlayacağız değil mi beşinci sınıf olarak.*

***M**: Evet, aynen. Durum öyle. Şu an biraz riskli. Ara dönemde kabul olur mu ona bakarız. Açıkçası sağdan soldan, bakanlıktan çok arayan oldu. Çünkü önünü alamıyorsun. Listeyi de yayınladık ya biz. Yardımcı olmak adına sizin gibi bekleyen birkaç arkadaş daha var. Birini alsam hepsini alacağım. Ama şu an sıradaki vatandaş arayıp duruyor. 93. vatandaşı aldım ben, arkadaşlar kaçta bilmiyorum. 7 kişi kazandığı halde gelmeyeceğini söyledi. Birkaç kişi özel okula gitti. Yedeklerden alıyoruz. Senin çocuk 130 muydu?*

***V:** 200'lerde. Ama hocam umudumuz sizin ellerinizde.*

***M**: Şu an inan çok zor. Ara dönemde 8-10 kişi müracaat etti 7. sınıf için. Onları sınav yaptık biz, 5 kişi alacaktık 7 kişi alalım dedik. Onları sınav yaptık, hiç biri beklediğimiz puanı alamadı, hiç birini almayacağız yani.*

***M:** Bir yolu, şimdi sıradaki çocuğa göz yumacağım. Geçen böyle aradım ulaşamadım, bir sonrakini çektim. Bu sefer veli aradı, bizi aramadınız diye. Ama üç kez aradım. Birini atlasan olmuyor, çünkü velilerin hepsinin bir birinden haberi var. Öyle çoklu denklem. Yoksa İmam Hatip istiyor neden almayayım ki. Derbent var mesela kısmen öğrencisi var, Ayhan Keleş, 19 Mayıs var çok az öğrencisi var. Bizde sınırlı aldığımız için böyle.*

***Araştırmacı:** Bu her zaman uyguladığınız bir şey mi?*

***M:** Tabi tabi, burası proje okulu. Açıkçası 8. Sınıfta ilk aldıklarımız sınavsız olduğu için sekizinci sınıfa alabiliyorum. Erkek öğrenci. Geçen birisi proje okulundan geldi. Proje okulundan proje okuluna gelebiliyor. Öyle bir avantajı var. Aldım*

mesela çocuğu. Şu an altı ve yedinci sınıfa yoğun bir talep var. Beşinci sınıf mesele 10 kişiye yakın e devlet üzerinden nakil talebi var, hepsi boşa düştü.

V: *Muhammet de hocamız. (kültürel sermayesi yüksek birini devreye sokuyor, benzer alanların mücadelesi için)*

A: *Dil Tarihte doktora yapıyorum. Coğrafya bölümünde. Beraber mahalleden tanışıyoruz. Mahalleyi ve okul ilişkilerini araştırıyorum.*

M: *Geldiler, arkadaşla birkaç kez daha geldiniz.*

V: *Bu üçüncü hocam. X başkanla gelmiştik, Y dayı ile geldik. Bu üçüncü.*

M: *Çok zor.*

V: *Valla hocam biz bekleyeceğiz, gerekirse çocuğu okula göndermeyeceğiz.*

M: *Çocuğu gönder canım neden göndermeyesin. Çocuğu sana yakın okula kaydettir, alma şansım olursa zaten alırım. Şu an alırsam mesela bir infial oluştururum ben burada. Diğer velilerin hepsi bir anda… Bizim veli kitlesi öyle bir şey ki bir anda dedikodu ortalığı yıkabiliyor.*

Sohbetin ilerleyen kısımlarında konu çalışma alanlarımıza geliyor:

M: *Meslek dersleri benimki. Din kültürüydüm mesleğe geçtim. Cebecideydim daha önce. Budan 3-4 yıl önce. Buraya geçiş yaptım. Şu an oranın sosyolojik yapısını tahmin edebiliyorum yani. Şu an sizin orada cemevinin altında bayan isimli bir okul var. Onunda mesela profili iyi diyorlar ama sosyolojik yapısı belli. Mehmet Çekiç için de öyle.*

V: *Çok fena hocam. Mesele bize ilkokul Süleyman Nazif çıkıyor. Tam yürüyüş (potesto) noktası. Yüzde 98 öyleler. (Müdürün söylediğine karşılık hayata benzer noktalardan bakıyoruz mesajı iletiliyor)*

V: *Hocam biz geldik durumumuzu söyledik, şimdi de söylüyoruz. Biz öyle üsten birini bulup torpiliyle gelecek kişi değiliz. (Gerekirse bunu da yaparız diye gözdağı veriliyor)*

M: *İnan dün Adalet Bakanlığı sekreteri aradı, ben de izah ettim. Ondan önce külliyeden Emine Hanım'ın bağlantısı ile aradılar ama yapamadık. (Daha büyük torpilliler aradı bunun üstüne çıkamazsın mesajı iletiliyor)*

V: *Ararlar hocam, her taraftan ararlar. Biz normal esnaf olarak. (bu kadar yüksek torpilin üzerine çıkamayız, sınıf dayanışması talep ediliyor)*

M: *Durum bu yani. Yoksa alırız. Bir zamanlar İmam Hatip'e çocuk bulamıyorduk, şu an öğrenciyi sınavla alıyoruz.*

Müdürü bir öğretmen çağırıyor ve yanımızdan ayrılıyor. O sırada koridordan geçiyor. Veli kadının okul aile birliği başkanı olduğunu, eğer onu tanısaydı çocuğunun okula alınabileceğine inanıyor. Uzun süre müdür gelmeyince onu aramak için koridora çıkıyoruz.

Hoca bizi bırakıp sınıfın kapı numaralarını değiştirmekle uğraşıyordu. Belli süre bekledikten sonra yanına gittik. Hiç kusura bakmayın sizi de beklettim gibi şeyler söylemedi. İşin takipçisi olacağımızı söyledik. *Gerekirse tatlımızı alır* geliriz gibi şeyler söylendi. Veli ile arabaya bindik, *hani 3-5-10 bin isteseler yine veririz*. Ama verip de çocuğun yerleşememesi riski de var. Yüksek noktalardan torpil talepleri veliye şöyle düşündürttü; "*Demek ki boş kontenjan olsa ve liste dışı kişi alacaklarsa da biz liste dışında da ilk sırada değiliz, orada da önce külliye, sonra bakanlık ondan sonra da başka biri yoksa sıra bize gelecek."*

V: *Çocuk Kuvai Milliye'ye (okul karşıtı grubun yoğun olduğu okul) gitmiş olsa orada nasıl olacak, nerede saçma sapan, çakal bizimki de onlara benzeyecek. Bu sefer de çocuk burayı denesin dedim. Belki arkadaş ortamı daha güzel olacak daha başarılı olacak.*

Daha sonra tekrar okula gidilmiş ve Süleyman Soylu'yu mu devreye sokalım demişler. Fakat yine olmamış ve çocuğu Tuzluçayır'a (Alevilerin yoğun yaşadığı bir mahalle) yazdırmışlar.

V: *Baktım şöyle şimdi Kuvayi Milliye, hapçı, esrarcı, alaburus tıraşı olmuş. Bir perişanlık. Buraya baktım (Tuzluçayı) çocuklar beyefendi, eli yüzü düzgün, kibar, elit. Biz kafamızda belirlemişiz potansiyeli, neymiş HHHghalkevcilermiş, hepsi çoluğumuzdan çocuğumuzdan iyiler yani, ortamını bilirler, nerede ne konuşacağını bilir, öyle değil mi?*

V*: Çocuklar için hayırlısı olsun, her şey bahane. Sen iyiysen ve okumak istiyorsan yaparsın. Şu imkânlar hiçbir yerde yok. Kötü okulda da başarılı olursun. Köyde muhtargilin kapısına gittik ya seninle. Muhtarın çocukları hayvancılık, tarla, ekin o ortamda oğlan tarım mühendisi, bir tanesi makine mühendisi, kız eşinden ayrıldı geri geldi üniversite bitirdi, bir oğlu astsubay jandarma pazar günleri geliyor bok temizliyor. Bir tanesi okumadı ona da tır aldı, tırcılık yapıyor.*

V: *Aleviler eğitime çok önem veriyor, onlar hep kalite yükseltme peşinde, bizim çocuklar da çakallık peşinde. Ya bak bizimkiler diyor, benim oğlum nasıl dikildi bak şunun oğluna, hoşuna gidiyor. Öyle olunca belli kurumlara başkaları gelmiş oluyor. Belki hayırlısı budur.*

Veli çocuğunun iyi bir eğitim alması için sosyal sermaye ağını kullanarak bu okula yazdırmak istiyor. Fakat çocuk girdiği sınavda oldukça geride bir sıralama elde etmiş. Yine de okulun kapısı çokça aşındırılmaya çalışılıyor. Çocuğun bu okula yazdırılmasının arkasındaki temel motivasyon diğer okulların bozuk olması, bir kısmında Alevilerin yoğunluklu olarak okuması ve bu iki etkinin çocuğu bozacağını düşünmesi (Alevilerle birlikte okumanın çok ufuk açıcı olduğunu söyleyen katılımcılar da vardır). Fakat gelinen noktada Aleviliğe yönelik

önyargı bu sefer olumlu bir perspektifle okunuyor. Aleviliğe yönelik ötekilik alttan bir hayranlıkla besleniyor.

Okul sınavla aldığı için baştan öğrencileri eleyerek eğitime dahil etmektedir. Bu eleme sistemi okulu üniversiteye yerleştirme açısından başarılı gösterecektir. İktidar İmam Hatiplere çok önem verdiği için de böyle bir yöntemle bu okulların gözde okul olması istenmektedir. Bürokrasiden kişilerin arayarak torpil istemesi, işçi sınıfının torpilinin diğerlerine göre çok daha önemsiz olduğu oldukça açıktır. Öğretmenin sosyolojik yapı belli diyerek Aleviliği ötekileştirmesi oldukça manidardır. Kendi okuluna bu öğrenciyi yerleştiremeyeceği için önerdiği okulları İmam Hatiplerden seçmesi de bu bağlama oturmaktadır. Diğer okulları kendi okulu ile kıyaslarken "mültecilerin" varlığından şikâyet etmesi de öğretmen olarak ötekiliği sınıfın içinde ne şekilde üretebileceğine işaret etmektedir. Kuvayi Milliye okulunda belli karakterde, tipte öğrencinin toplanması belli bakımdan sistem bu öğrencileri içermiş olsa da toplu olarak okul karşıtı grubu sistem içine alarak elemektedir. Okulların bu şekilde seçim yapması ve gettolaşma, sistemin eşitlikçi olmadığına işaret etmektedir. Velinin *okumak isteyen bir şekilde okur* demesi yetenek ve başarının doğal yolla olduğuna ikna olduğunu göstermektedir.

Mutlu alanında yer alan iki ilkokul, bir Anadolu İmam Hatip Lisesi, bir meslek lisesi ve bir ortaokul müdürleriyle okul karşıtı kültüre ilişkin yaptığım görüşmeler ve gözlemler kültürel sermaye inşa edilirken ötekiliğin nasıl üretilebileceğini gözler önüne sermektedir. Buradaki ötekilik, salt dini ve etnik kimliklere bağlı ötekilik ile ilgili olmayıp yanı sıra okul sistemi ve öğretmenlerin okul karşıtı grubun üretilmesine yaptıkları katkılarla ilgilidir.

Görüşülen okul müdürlerinin hemen tamamı milliyetçi-muhafazakâr bir kimliğe sahipti. Bu yargı müdürlerin görüşmedeki ifadelerinden anlaşılmaktadır, ancak onların kişisel sosyal medya paylaşımlarında belli gün ve haftaları anma biçimleri, paylaştıkları yazılar ve içerikler de bu yargıyı güçlendirmektedir. İmam hatip, doğrudan Türk-İslam sentezi çizgisindeyken,

diğer müdürlerin milliyetçi yönleri ağır basmaktadır. Ayrıca her bir okulda göçmen, mülteci, Kürt, Alevi (imam hatip tercih edilmiyor) gibi öteki kimlikler eğitim görmektedir. Bunun yanında okullar bir eritme potası gibi bir işlev gördüğü için müfredat da buna göre dizayn edilmiş ve ötekiye yönelik empati geliştirebilecek bir kapı aralamamaktadır. Tarih, coğrafya ve dil anlatımı da benzer şekilde tektipleştirmeye hizmet etmektedir. Bir mahallenin veya mahallede yer alan öğrencilerin profillerinin ne olduğu önemli olduğu gibi öğretmenlerin ilgili mahalle ve öğrenci hakkında düşündükleri de sistemin verili olduğu ve değişmesinin zor olduğu algısını yerleştirmektedir. Görüşülen müdürlerin tamamı mahalleye ilişkin olumsuz tavır ve görüş içerisindedir. Olumsuz olarak paylaşılan ifadelerin temelinde bazı faktörlerin ve eşitsizliklerin yattığı görülmemektedir. Buradan şöyle bir sonuç çıkabilir; mahallede okul yoluyla kültürel sermaye edinimi ve okul karşıtı kültürle belli bakış ve perspektiflerin ortaya çıkması olasıyken, kültürel sermayeyi edinmiş müdürlerin kültürel sermayelerine rağmen olguları görememeleri, kültürel sermayenin ne şekilde, nasıl, kimin aracılığıyla elde edildiğini ve ilgili kültürel sermayeye bireyin habitusunun nasıl bir etki ettiği önem kazanmaktadır. Mahalleye ilişkin müdürlerin görüşü sorulduğunda, *"mahallenin hiçbir özelliği yok"* diyen olduğu gibi bunu ayrıntılandıranlar da vardır. Buradaki hiçbir özelliği yok ifadesi, esasen gerçekte bir yokluk ifade etmemektedir. Kendi habitus ve kültürel sermayesine hitap edecek bir şey olmaması bakımından "yoktur".

> *"Adamlar çocukları okula bile göndermiyor, böyle birşey görmedim ben. Eskiden nasıldı bilmiyorum. Ben 52 yaşındayım, ben çocukken okula giderdik, gitmediğimiz zaman dayakla giderdik. Zorla da olsa gönderirlerdi. Hastalık dışında okula giderdik. 52 sene önceki benim köyümdeki bilinç burada yok. Çocukları okula göndermiyor. Adam 3. sınıfta okumayı bilmiyor. Ben okula küçük gittim, komşumuzun oğlu vardı benden büyük köyde kar kış sert olurdu o beni sırtında götürürdü. Sonra o askere gidince babam İstanbul'da ev açtı. Babam yurt*

dışındaydı, götürüp getirecek adam olmayınca İstanbul'a taşındık. Abim de vardı küçüktü. 2 km fazla araba yolundan çıkardık sonra 1 km daha yürüdük. Ben böyle bir şey görmedim. Bunlar neyin kafasında bilmiyorum. O kadar geniş ki bu bölgedekiler. 32 senedir buradayım ben. Ankara'da yani. Buraya yeni geldim. Buranın yolunu bile zor buldum hatta bulamadım. Arkadaşlar öğretti. Burayı görünce şok oldum. Göçmenler çok cahil zır cahil. Yerli halkı nasıl bilmiyorum. Yerli halkın çoğu burada şehirde oturuyor, yazın buraya hava almaya geliyor. Kâğıt toplayıcılar var oradan buradan toplanmışlar, onlar da çok sorunlu. Sorunun cevabı cehalet başka bir şey yok aslında (İlkokul)."

Müdür başarıyı ve okula devam etmeyi, kişisel başarısızlık ve ailenin cahil olması üzerinden değerlendirmektedir. Yoksulluk içindeki bir ailede büyüyüp müdür olunabildiyse, bunu yapamayanlar ya kişisel olarak yetersizdir ya da ailesi cahildir. Okumayı bilmeyen çocukların anadillerinin Kürtçe ve Arapça olması bağlamı da gözden kaçmaktadır. Otuz iki senedir Ankara'da yaşamasına rağmen mahalleyi bulamamış olması öğretmenin ilgili mahalleye sosyal-kültürel olarak mesafelendiğini göstermektedir. Göçmenler zır cahil derken de burada kastettiği sadece mülteciler değildir. Buradaki göçmenlik Ankaralı-kentli olmayandır. Çünkü müdüre göre Kürtler de Somaliler de göçmendir. Göçmen olmak, bu mahallede oturmakla cahil olmak burada eşitlenmiştir. İlgili grubun cahil olması müdüre göre eğitim yoluyla geçebilecek bir şey değildir. Bunun için de "*bu mahalle varoş, başka bir kelime var mı sıfatlandıracak (İmrahor-İlkokul)"* demek durumunda kalmıştır. Mahallenin "varoş" olduğu tespitini güçlendirmek için kendi deneyimini aktarmaktadır. Ötekileştirme ve dışlamaya ilişkin yargıların önemli bir yönü de kişisel tekil deneyimlerin kolaylıkla genelleştirilebilir şeyler olduğu yanılgısıdır.

"Ben buradan bir gün yürüdüm. Eşim geliyorum dedi, beklemekten sıkıldım yürüdüm. Dümdüz. Direk karşıya gidiyor yol. Oraya kadar yürüdüm, 2-3 dakika

yürüdüm ben. Emniyet müdürü arkadaşım dedi ki bir daha oradan yürüme. O köşede 7-24 polis ekibi bekliyor. Bazen yok bu ara yok, bazen gece gündüz bekliyor. Mesele 1,5 ay önce bu sol tarafta büyük polis otobüsü bekliyordu. Ford minibüs gibi. Sabah orda akşam oradaydı. Şimdi yok. Burada torbacılarda var burada. Çok tekin değil, geziyorsun dikkat et kendine. Çok para ile gezme, bir şey isterlerse ver, bunlar adam keser. Bu devirde bu insanların bu şekilde hayat yaşamasına üzülüyorum (İlkokul)."

Polislerin neden beklediği, gençlerin neden madde kullandığına ilişkin herhangi bir düşünme olmaksızın mahalle güvenlikleştirilerek anlatılmıştır. Ötekileştirmenin ardından gelen üzülme ifadesi samimi bir üzülme değil, bu insanların bu şekilde yaşayıp ölecek olmasının kesinliği ile ilgilidir. Mahalleye ilişkin bu bakış, daha önce farklı yerlerde yaşadığı olumsuz deneyimlerin tekrardan hatırlamasına sebep olmaktadır. Ötekileştirme perspektifi sadece mahalleye yönelik değil, aynı zamanda Roman, mülteci ve Kürtlerin oturma yerlerine yöneliktir.

"Göçmenler ne olacak, okuma bilmeden ortaokula mi gidecek. Romanlar var devamsızlık yapanlar. Çiğdem'de çok vardı. Yıkıldı, bir vadi vardı. Çok vardı, safi Romandı. Devletten yardım almak için okula gönderiyorlardı. Sonra öğrenci belgesi alıp yardım alıyorlar kaymakamlıktan. Çankaya Kaymakamlığı devam etmeyenlerin yardımını kesti. Eğitime devam etmiyor. Bir tanesi, zeki biri, kızı para ile sattılar. Sattıklarında eşim şikâyet etti, polisler geldi. Sonra nasıl olduysa çocuğu geri verdi devlet. Nasıl oldu bilmiyorum merakta etmiyorum. Ertesi sene çocuğu babası tekrar sattı. Derece yapmıştı kız, çok başarılıydı. Kapalı bir sistem. Çocuk doğrudan anne babanın kopyasına dönüşüyor. Yırtamıyorlar. Koca olacak çocuk da küçükmüş. Kız 14 yaşlarında erkek de öyle. Başlık parası 50 bin liraya satıyor. Eşim başarılı olan çocukları yemeğe götürürdü, eşim onu kaç kez götürdü

yemeğe. Öyle bir kızdı. Polis çocuğu aldı devlet korumasına girdi, bir sene sonra aynı kişiye satıldı. Üzülüyorum sadece. O kız başarı gösterdi o aileden düşün."

"Bir tane vardı okulda hırsızlık yapıyordu okula gelme demişler. Eşim gidiyor çocuk merdiven başında peteğin yanında görüyor kızı. Sana gelme dedik niye geldin diye sormuş. Öğretmeni çok üşüdüm biraz ısınayım da giderim demiş. Eşim de insan yani nasıl yollasın. Çok hırsızlık yapıyorlar çok pisler onlar. Yıkıldı sonra orası dağıldı. Bilmiyorum nereye gittiler, kamyon dolusu polisler geldi. Bunlar Çiğdem'deki gecekondular boşaltılmıştı orayı işgal etmişlerdi binalar yıkılana kadar. Boş ya. Buranın birkaç yıl öncesi gibi. Karşı dağın üstü boşaltılmış. Burayı da kâğıtçılar basmıştı. Devletin arazisine zamanla konmuşlar, senle ben de yıllarca çalışalım bir ev almak için. O zamanın kapıcıları trilyoner şimdi. Zamanında almışlar. Bizim kapıcının yukarıda arsaları var Mühye dedikleri. Onların bir standardı yok, para harcamak için değil biriktirmek için. Biz harcıyoruz, yemek yiyoruz. Onların hayata bakışı öyle beklentileri yok. Ben çocuğumu yurtdışında okuttum. Buralarda okudu, sonra oraya gitti. Poşet, poşet torba, torba para verdim. O da çocuklarını meslek lisesine verdi amelelik yapıyor. Bunlar işte hep sınıf. Kardeşim Hacettepe'de doçent, otomotiv mühendisi. Yok, yani benim aldığım paradan birkaç kuruş fazla alıyor. Yıllarını verdi. Evlenmedi çocuk bekâr. Ama şurada ranttan 3 daire alırsın milyonluk. Çok lüks yerlerde çok fazla para harcamıyoruz ama dünyada neler döndüğünü anlayacak kadar kapasitem var. Onlarda o da yok (İlkokul)."

Müdür mahalleyi ve belli grupları değerlendirirken kendi habitusundan değerlendirdiğinden onların dertli olup olmaması da bu habitus içinde şekillenmektedir. Kendisi ailesi ile birlikte Çankaya'nın orta-üst sınıf bir semtinde oturmaktadır. Ekonomik sermayeye kültürel sermaye eklendiğinde ancak anlamlı olabileceğini düşünmektedir. Kendi

ekonomik sermayesini kültürel sermaye elde etmek için çocuklarına harcadığını fakat mahalledekilerin ekonomik sermayeye sahip olanların vizyonsuz ve hayatı yaşamadıklarını düşünülmektedir. Bu sebeple de olayları tahlil etmede kendini mahalleden daha yeterli görmektedir. Temelde kendisi ve mahalle arasındaki farklılığın kaynağının eşitsiz sistem olmasına rağmen konuşmanın sonuna doğru zoraki *"işte bunlar hep sınıf"* demesi bir şey değiştirmemektedir. Sınıfa ilişkin tespit yaptıktan sonra ötekileştirmeye devam etmesi, sınıfa ilişkin perspektife hâkim olmadığını açık etmektedir.

Bir lisenin müdürü ise daha farklı düşünmektedir. Bu farklılığın arkasındaki bağlam, bu mahallede çocukluğunu geçirmiş ve habitusunun burada şekillenmiş olmasıdır. O, mahallenin sahip olduğu muhafazakârlık ve milliyetçilik ortalamasına sahip bir yönetici. Okul yoluyla kültürel sermayesini artırmış olsa bile habitus kırılması gerçekleştirebilmiş değildir. Mahalleyi çok sevdiğini burada yaşadığı için gittiği her yerde mutlu olduğunu ifade etmiştir. Bir bakıma asgari şartlarda yaşamaktan mutlu olan biri gittiği her yerde mutlu olacaktır. Fakat sahip olduğu kültürel sermayeye rağmen hâlâ aile faktöründen kaynaklı olarak mahallede yaşamasına iş arkadaşları hayret etmektedir.

> *"Ben anlatıyorum, yok, nasıl, orada nasıl yaşıyorsun. Mutlu kötü bir yer, arsızı hırsız dolu, uyuşturucu müptelaları var. Ben de yok çok güzel diyorum. Ben çok mutluyum. Herhangi bir şeyden rahatsız değilim. İnsanları şöyle değerlendiriyorum, herkes normal işinde gücünde yani günü kurtarmak için enerjilerini o kadar çok sarf ediyorlar ki başka bir şeylere enerjileri kalmıyor." (Kız İmam Hatip).*

Müdür, *"günü kurtarmak için enerjilerini o kadar çok sarf ediyorlar ki başka şeylere enerji kalmıyor"* derken haklıdır. Mahallenin doğrudan geçim mücadelesi ve küçük yaştaki çocuklarının bir an önce iş gücüne katılıp aileyi ekonomik olarak desteklemesi veya en azından aileye yük olmaması başka şeyle uğraşmayı mümkün kılmamaktadır. Mahallenin içerden ve

dışardan ötekileştirilmesi, mahalleyi başka seçeneklere kapatmaktadır. Bu müdür zamanla oturan insanlar değişirse burasının da Dikmen gibi elit olacağı, şu an ise ikinci ve üçüncü sınıf bir yer olduğunu düşünmektedir. Burada oturan insanların zamanla değişeceğinden kastettiği, hali hazırda var olan nüfusun fırsatlara eşit ulaşımı ile kültürel ve ekonomik sermayelerinin artacağı şeklinde değil, buradaki *"niteliksiz"* nüfusun başka alanlara göç etmesi ve Mutlu Mahallesinde rantın artmasıdır. Bunun için Ege Mahallesini örnek olarak vermektedir. Oysa Ege Mahallesi yüksek kat imarı verilerek rant üretilmiş, evler 2 milyondan piyasaya sürülmüştür. Gecekondu sahipleri ev sahibi olsalar da sitelerin ortak giderlerine güçleri yetmediği için evlerini satmak zorunda kalıp başka alanlara taşınan kişilerdir. Ege mahallesinde TOKİ yoluyla olmasa da özel müteahhitler yoluyla soylulaştırma yaşanmıştır. Bu bakımdan öğretmen belli bir mekânda zaman içinde gördükleri ve görmediklerini değerlendirirken yanlış bir bilinçle yola çıkmaktadır.

Mahalledeki okullara devam eden öğrencilerin ekonomik durumları birbirine yakındır. Bu durumu farklılaştıran Kız Anadolu İmam Hatip Lisesinin bir proje okulu olması ile ilgilidir. Bu sebeple müdür okulun kozmopolit olduğunu ifade etmiştir:

> *"Kozmopolit, bürokrat çocukları var, zengin çocukları var. Göçmen var, göçmen değil onlar. Somalili öğrencilerimiz var, onların maddi durumu çok iyi. Çünkü babalarının hepsi Avrupa ve Amerika'da kadınlar ve çocuklar TC'de eğitime devam ediyorlar. Cumhurbaşkanımız onları davet ediyor. Buradan ev aldıklarında vatandaşlık veriyor. Biliyorsunuz, Türközü, Kutlu, Mutlu buralarda ev satışları arttı onlar sebebiyle. Gelirleri çok iyi. Göçmenlerimiz var bunların büyük çoğunluk olmasa da, Irak ve Suriyeli. Bunların durumu çok kötü. Bir de orta düzey Anadolulu Türk öğrencilerimiz var." (Kız İmam Hatip Okulu)."*

Meslek lisesi, ilkokul, ortaokullarda profil imam hatip gibi bir farklılık göstermemektedir. Meslek lisesinde 832 kişi eğitim görürken çoğunluğu orta-alt ve alt gelir

grubuna mensuplar. Bu okullardaki müdürler bu öğrencilerden iyi bir gelecek beklemediklerini ve hemen tamamının liseyi bitirse bile üniversiteye gitmeyeceğini ifade etmiştir. Ortaokulda sabahçı ve akşamcı olmak üzere 700 öğrenci var, bu öğrencilerin de hemen tamamı alt gelir grubuna mensup. Bu okulda da başarı düzeyini müdür şöyle ifade etmektedir: "*Ne yazık ki düşük, orta seviye dersek fazla demiş oluruz" (Ortaokul).* Gelen öğrencileri ekonomik olarak farklılaştıran *"normal memur kesimi gibi bir grubun*" olmasıdır.

Mahalledeki okulların tamamında az ya da çok okul karşıtı grup bulunmaktadır. Kız imam hatip lisesi proje okulu olduğu ve sınavla öğrenci aldığı için bu oran daha düşüktür. Daha düşük olmasının yanında okul karşıtı olmanın şiddeti de azdır. İmrahor'daki ilkokulda okul karşıtı grubun olmadığını iddia eden müdür göçmen/mülteci ve Kürtler üzerinden grubu değerlendirmektedir:

> *"Bu bizde yok. Göçmenlerinde devam sorunu var. Ama onların getirdiği bir kültür bizim çocuklarla ilgili bir durum değil. Cahil onlar, buranın halkı da çok cahil." (İlkokul)*

Bizim çocuklarda yok dediği, Türk öğrenciler, buranın halkından kastı, okulun hemen çevresindeki Kürtler. Bu okulda öğrenci sayısı fazla olmadığı için gözetim oldukça yüksek, öğrencinin yaramazlık yapabileceği kör noktalar neredeyse yok gibi. Bu ifade edilirken de "göz hapsi" ifadesinin kullanılması, okulun kapalı ve denetimci bir sistem olduğunu göstermektedir. Müdür mahallenin "cahilliğine" rağmen okulun mahalleden daha iyi şartlara sahip olduğunu, okulun evden daha konforlu olduğunu vurgulamaktadır: "*Konforlu sıcak, aç kalsa karnı doyuyor daha bundan iyi ne olsun ki" (İlkokul).* Aslında okulun bulunduğu topluluktan müdürün ümidi kestiği anlaşılmaktadır.

Okul karşıtı kültürün mülteciler ve Kürtler arasında yaygın olmasının temel sebebi, bu grupların daha dezavantajlı olmalarıdır. Müdür bunun sebebini annelerinin kâğıt toplaması,

yani geri dönüşüm işçisi olarak çalışıp çocuklarıyla ilgilenememesine bağlamaktadır. Ayrıca o, okul karşıtı kültürün sebebini öğrencilerin her şeyi görüp ulaşamamasıyla da alakalı olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple de otoriteye aşırı bir şekilde karşı çıkılmaktadır. Bütün bunların üstüne de ergenlik dönemleri okul çağına denk gelmekte; bu dönemde çocuklar illegal gruplara karışmakta, yürüyüşleri değişmekte, ayakkabıları sivri burun olmaya başlamaktadır. Dezavantajlarını bilmesine rağmen müdüre göre bu topluluk dağıtılmalıdır: *"Böyle mahalleleri yıkmak gerekiyor, yıkıyorlar da. Korkunç yerler."* (İlkokul)

Okulun kendisi bir ayrıştırma sistemi olduğu gibi öğrenciler de içerden okul karşıtı grup ile başarı ideolojisine inanmış öğrenciler de sisteme uyumlu bir şekilde organize olmaktadır. Bir İngilizce öğretmeninin ifadeleri durumu şöyle açıklığa kavuşturmaktadır:

> *"Lisede yanlışlıklar görüp doğruya yönelen bir grup var, bunlar hırslı ama azınlık ve genelde birbirleriyle takılıyorlar. Ailesi için iyi bir çocuk densin yeter, kızlar ev hanımı olma, erkekler babayı taklit etme şeklinde başarısız kalabalık bir grup var. Beşte bir oranında bunlar. Öğretmenin onayını alıp kabul görüyorlar." (Öğretmen)*

Bu ayrışma pratikleri ailelerin strateji ve taktikleriyle doğru orantılı şekilde ilerlemektedir. Okulların kendi yapısı ve beslendikleri demografik profillere göre okul karşıtı olma halinin davranış biçimleri de farklılaşmaktadır. Kız İmam Hatip Lisesi tek cinsiyet üzerinden sosyalleştiği için buradaki yansımalar saha farklıdır:

> *"Özellikle son zamanlarda Farah Zeynep ile moda olan tek renk ya enseden ya da önden bir tutam, mor, yeşil turuncu gibi var. Anadolu Lisesiydi diğer yerleri biliyorum. Bizimkiler onlara göre biraz daha masum" (Kız İmam Hatip).*

Müdür bu farklılığı genelde zeki öğrencilerin yaptığını söylemektedir, çünkü zekâ öğrenciye belli bir enerji vermektedir ve onlar enerjilerini bu şekilde atmaktadır. Bu

öğrencilerde bir başka ortak yön de "*ailelerinin sorunlu olması, ya aile baskıcı ya bilgisiz-ilgisiz ya da babanın ölmüş olması*"dır. Müdür okul sisteminin bu öğrencileri içerde tutmak için ceza alması gereken bir davranışta bulunuyorsa cezalandırdığını, fakat başarıyı da takdir ettiğini belirtmektedir.

"*Bir öğrenci kurallara uymuyorsa "gözümüze giremezsin" gibi bir algı ile yaklaşmıyoruz*." Buradaki öğretmenin gözüne girme okul sistemi ve öğretmenin kendi ideolojik referanslarına göre hizalanma anlamı taşıyabilmektedir. Okullarda kamera sistemleriyle özellikle müdürün odasından bahçe ve katlar panoptikon gibi gözetlenmektedir.

> *"Camdan bakarım kameradan izlerim. Şeyi görüyorum ruhsal ya da karakter farklılıkları birbirini buluyor. Nerede ... var birbirini buluyor. Bunlar nasıl birbirini buldu diyorsun. Başarılı olanlar daha değişken." (Kız İmam Hatip)*

Meslek lisesinde okul karşıtı kültür çok daha fazla. Meslek lisesinde bir saatlik görüşme sırasında 13 öğrencinin görüşmeyi bölüp garip taleplerde bulunduğuna şahit olmuştum. Bu diyaloglar gerçekleşirken öğrencilerin okul karşıtı olması üzerinden iletişim gerçekleşmektedir. İletişimde çokça "oğlum, la, la bebe" gibi argo ifadeler kullanılmaktadır. Eğitim sisteminde müdürler atanırken okulun profili ile öğretmenin niteliği arasında ilişki kurularak atanmaktadır. Meslek lisesi müdürü de okul karşıtı kültürü, ailenin ilgisizliği olarak açıklamaktadır. O, okul karşıtı kültürü gömlek dışarıda, saçlar havada, sakal, bıyık bırakma, dövmeli, küpeli, okul dışında sigara içme, erken cinsel deneyim, sandalye kırma, duvara, sıraya yazı yazma, tuvalete zarar verme ve şiddete eğilimli olarak tanımlamaktadır. Ayrıca öğrencilerin okul tatile girdiği zaman okula ilişkin herhangi bir şey yapmadığı yasal olarak devamsızlık haklarını sonuna kadar kullandığı belirtilmektedir. İş hayatına erken dönemlerde katılan öğrencilerin de okul karşıtı olma eğilimlerinin yüksek olduğunu tespit eden meslek lisesi müdürü konuyu şöyle değerlendirmektedir:

"Çalışan çocuklar var. Yetişkin oldum, hayat deneyimim var, öğrendim biliyorum. Ne işim var burada, ne yapacam ben diyen oluyor. Para görünce, özellikle kuryeler, 8-10 alıyor. Burası değersizleşiyor" (Meslek).

Fakat ailenin ilgilendiği çocuklar genelde derse devam etmekte, şiddetin olduğu, parçalanmış ve ilgisiz ailelerde okul karşıtı kültürün yoğun olarak yaşandığı saptanmaktadır. Okul yönetimi bu olguyla başa çıkmak için disiplin ve ceza mekânizmalarını devreye sokmaktadır.

"Cezasını veririz kınama olarak. İstem dışı kıran oluyor maddi cezası oluyor. Yaptırım cezası uygulanıyor. Mevzuata göre uyarı, kınama. Uyarı alsa da maddi cezasını her türlü ödüyor. Kasıtlı olarak kırmışsa hem maddi ceza hem de yasal ceza. Düzgün bir öğrenci olur ona sadece maddi ceza veriyoruz. Sürekli yapıyorsa okuldan atılma oluyor." (Ortaokul)

"Sorun varsa tutanak tutuluyor uyarılıyor, ifade alınır, savunma alınır, görgü tanıkları toplanır. Çocuk uyarılır, tekrarlıyorsa sözleşme yapılır, hala tekrar, veli çağrılıyor. Hala tekrar ediyorsa öğretmen dilekçeyle disiplin kurulu toplanır, disiplin kurulunda karar alınır, müdüre tebliğ edilir, müdür onaylar daha sonra karara binaen e Okula işlenir. Oraya işlendikten sonra iş hayatı bundan etkilenir. Dönem sonu son kez disiplin kurulu toplanır öğrenciler çağrılır sınıf-ders öğretmenlerinin görüşü alınır çoğunluk olursa silinir." (İlkokul-Ortaokul)

Disiplin cezası silinmediği takdirde çocuğun gelecekteki işini de etkilediğinden çoğu için caydırıcı bir yöntem olarak işe yaramaktadır. Okullarda bu tür sorunları çözmek için var olan rehberlik hizmetleri daha çok disiplin kurulu gibi çalışmaktadır. Normalde rehberliğin öğrenciyi akademik olarak yönlendirmesi, başarı düzeyini yükseltmesi, daha iyi bir sosyal ve psikolojik ortam sağlaması gerekirken, okul karşıtı öğrencilerin yoğun olduğu okullarda bu

sistem işletilememektedir. Öğrenci yaramazlık yaptığı zaman öğretmenin seni rehberliğe gönderirim tehdidi savurması da bu yüzdendir. İlk-ortaokulu ziyarete gittiğimde masanın üzerinde onlarca savunma ve kavga tutanaklarının dizili olduğunu görmüştüm. Görüşme sırasında yaklaşık 9 öğrenci müdür yardımcısından karın ağrısı, mide bulantısı gibi bahanelerle izin almaya gelmişti. İlk-ortaokulundaki okul karşıtı kültür öğrencilerin liseye bile devam etmeyecek kadar yoğun yaşanmaktadır. Lise zorunlu eğitim kapsamında olduğu için işgücüne katılan çocuklar dışarıdan-uzaktan lise eğitimlerini tamamlamaktadır.

Bu okuldaki müdür yardımcısı, okul karşıtı kültürün temel sebebini; *"Ailenin bir ilgisi yok çocukla, çocuğu okul yetiştirmiyor, sokak yetiştiriyor. Ben öyle gördüm. Çok nadir bilinçli aile var. Çocuk parası aldıkları için gönderiliyor, eğitim gördüğüne dair para veriliyor çünkü. Para kesilmesin diye"* şeklinde açıklamıştır. Bu sebeple okulun zor bir okul olduğunu buna rağmen medyaya yansıyan bir sorun yaşamadıklarını, sorun çıksa bile ilçe ve il yönetimine yansıtmadan kendi içlerinde çözdüklerini ifade etmiştir. Burada temel motivasyon günü kurtarma, bir şekilde öğrenciyi sorunsuz mezun etmedir:

> *"Orta yolu bulmak gerekiyor, ne şiş yansın ne kebap. Sorunlar büyümeden sorunu çözmek, ilçeye ve ile yansıtmadan kendi içimizde çözmek, okulun en büyük amacı budur. Bu sebeple anlaşmak çok önemli. Ben köprü vazifesindeyim (İlkokul-Ortaokul)."*

Okulun en büyük amacının bu olduğunun bu sözlerle ifade edilmesi, okul sisteminin eşitsizliğin yeniden üretimine yaradığını ortaya koymaktadır.

Okul karşıtı kültüre yönelik tutumlar böyleyken, okul sistemi içerisinde başarı ideolojisine ikna olmuş öğrenciler için farklı politikalar, stratejiler ve taktikler üretilmektedir. Mutlu gibi mahallelerde başarılı öğrencilerin çıkabileceğine okul yöneticileri oldukça ikna olmuştur. Bu ikna olma hali gerek kendi kişisel deneyimlerinden gerekse bir yerde bir çobanın

Boğaziçi Üniversitesi kazanmış olması haberlerinden kaynaklanmaktadır. Bu yine başarısızlığı kişisel faktörlere indirgediği gibi başarının kendisini de yani çobanın iyi bir üniversite kazanmış olması başarısını da cumhuriyetin kazanımları hanesine yazılmaktadır:

> *"Köylerde yok mudur, asker olmuş, astsubay olmuş, doktor olmuş bir şekilde kendini kurtarmış. Gençler ne diyor level atlamış. Bunlardan da çıkar. Göçmenlerden çıkmaz ama. Okula gelmedikleri için. Gelmiyor gene yok. Hayatta kalması için okuma bilmesi gerekir." (İlkokul)*

> *"Çocuklarının istikbali için de bir şeyler yapmaları gerekir. Ama o şeyi yırtanlar var ben tanıyorum. Hem aile çabası hem ve çocuğun içinden de gelen birleştiği zaman oluyor. Aile çabası bir tık ilerde, çocuğun kafası basmıyor da olsa aile bilinçli olduğu zaman onu bir şekilde meslek sahibi yapıp hayata tutturabiliyor. Artık ülkede her zekaya göre bir okul açıldı. Çok zeki olmana gerek yok bir üniversiteye girmen için. Bir şekilde devlet KPSS ile hizmetli de alıyor. Asgari ücretli birisi evlendiği zaman çalışan bir eş alsa 8-10 bin lira ila ikame edebilir. Devlet işinde çalışan hizmetli ki daha yüksek alıyor. Kendisine uygun eş bulduğu zaman, zaten çalışmadan yaşamak diye bir şey yok. Ben bir çocuk büyüttüm 30 yaşında şimdi o zaman kreş yoktu maaşımın yarısını veriyordum. Şimdi öyle değil her yerde kreş var, belediyenin kreşleri var. Herkes hem çocuğunu büyütüp çalışabilir. Çalışmak zorunda hayat şartları bu şekilde çünkü. Onun için aileler düzgün olursa çocuklar iş kurabilir." (İlkokul)*

Okul sisteminin eşitsizliği yeniden ürettiği görünmez kılındığı gibi ayrıca okulun kişiyi hayata hazırladığı yönünde bir algı da üretilmektedir. Bu görünmezliği bir müdür farkında olmadan açık etmektedir:

"Özellikle memur ve bürokrat çocuklarının ailenin bir tık üstüne çıktığını görüyoruz ve öngörüyoruz. İşçi sınıfında aileden vizyon sahibi olmadan yetiştiği için kapasitesi olsa da takılıyor. Çok ileriye gitmiyor (Kız İmam Hatip)."

Burada başarı ve başarısızlık, aileye/bireye mal edilmektedir. Bu ifade esasen okulun pek de işe yaramadığının itirafıdır. Oysa okul yalıtılmış bir alandır, birçok şey teorik olarak doğrudur ve okul içinde pratik edilebilir. Fakat okulun dışına çıkıldığında, okulun kendisi ile dışarısı arasında müthiş bir fark vardır. İmam hatip müdürü bu bağlamı şu şekilde anlatmaktadır:

"Havalı bir top var içinde giriliyor ve yürünüyor ya, biz bu mahallede o topun içindeyiz. Ne su giriyor ne toz toprak hiçbir şey girmiyor. Fanusun içindeyiz. Bazen öğle aralarında ki onların teneffüsleri bizden uzun kapının önünde bekliyorlar. Ürperiyor ve geriliyoruz. Güvenlik hiçbir şey uçurtmuyor. Ben hayır desem geri döndürecek, çok ciddiye alıyor. Güvenliğin ben öyle olmasını istiyorum. Dışarıdan içeri olmasa da dışarıdan içeri muhakkak müdahale oluyor. Önüne geçemiyoruz dışarıdakinin." (Kız İmam Hatip)

"Okullardaki ceza ödül mekânizması öğrencilere itaat ederlerse ödül alacakları, asi davranırlarsa ceza alacakları öğretilir. Okula uygun davranan bir öğrenci iş hayatında da başarılı olacağını düşünür. Bir yönetici bunu şöyle ifade eder; Bundan eminim, okulda kurallara uyan iş hayatında da başarılı olabilir (İlkokul). İyi bir yurttaş olmak için okulda iyi bir kişi olmalı." (Meslek Lisesi)

"Okula uygun davranan iş hayatında da başarılı olur. Bizim politikamız sadece akademik başarı değil. Sosyal olarak biz şimdi okula geç gelen öğrenciye erken gelmesini hayata adapte etmek için uğraşıyoruz. Niye yarın bir gün bir yerde çalıştığı zaman iş yerine de o saatte gidebilmeli. Yoksa iş disiplini olmaz, bir yerde

başarılı olmaz. Bu sabah kıyafetten birçok öğrenciyi çektik kenara. Ben onlara şunu söyledim; ben ne giydiğinizi takip etmiyorum. Umurumda değil. Ama buranın bir kuralı varsa kıyafetin uygun olacak. Yarın askersen asker kıyafeti giyeceksin. Bu böyle. Haliyle yani çocuğun bir şekilde uyması gerekiyor." (Ortaokul)

Başarı ideolojisine ikna olmuş öğrenci ve aileler, "kötü" arkadaşlıklar kurmamak için gayret göstermektedir. Ailenin buna yönelik alacağı tutum, önemli bir belirleyici olmaktadır. Aile okul sistemini, "*desteklemese bile engel olmaması gerekiyor" (Öğretmen). "Bilinçli aileye çocuğun problemini anlattığın zaman ciddiye alıyor ve uğraşıyor diğer ise bunu problem olarak da görmüyor" (Öğretmen).* Aile faktörünün yanında okullar bizzat sistemin içinden iki farklı öğrenci grubunu ayırarak farklılaştırmaktadır. Öğretmen ve yöneticiler okulun iyileştirilmesi gerektiğini, aksi halde talep görmeyeceği konusunda hemfikirler. Bu sebeple okul karşıtı kültürü bir şekilde mezun etmenin yanında, başarı ideolojisine ikna edilmişler için bazı politikalar üretilmektedir:

"En iyiler bir sınıfa topluyoruz (idare tarafından) en azından birkaç tıp kazanan öğrencimiz olursa okulumuz tercih edilir" (Öğretmen).

Bu anlayışın vicdanen kabul edilebilir olmadığını düşünen öğretmen, bununla başa çıkmak için kendi stratejisini üretmiştir:

"Ben dil sınıfı açtım, başarısızları almayalım dedi müdür. Ama çocuk istiyor dedim, ben hepsini aldım. Aynı programı herkese uyguladım kimseyi ötelemedim. Her birine farklı zorluklar ile konuları öğrettim. Baya öğrendiler. Kendi çocuğum olunca de bilinçlendim" (Öğretmen).

Başka yerde ise okulun başarısı artırmak için *"onlara (seçilmişlere) bedava kitaplar kurslar ayarlıyor yönlendiriyoruz. Koçluk yapıyor öğretmenlerimiz. Başarı elde ederiz. Ama*

Çağrı Bey Anadolu Lisesi ile karşılaştırırsak tabi ki o kadar değil. Orası proje okulu, senelerin Anadolu Lisesi. Proje okulu olacağız ve sınavla alacağız (Kız İmam Hatip).

Başarılı ve başarısız öğrenciyi sistemin enformel şekilde ayırdığını söyleyen bir okul müdürü; "A*yırma konusunda olmaz. Milli eğitimin böyle bir politikası yok. Bu biraz özel okul başarıya endeksli politikası. Bu bizde yok. Anayasaya uygun olarak aynı sınıfta ayırmadan. Amacımız iyi öğrenciler diğerlerini de etkileyip başarılı olabilsinler (Ortaokul)"* dese de görüşmenin sonraki aşamasında, "*tabi iyi öğrencilerin diğerlerinden etkilenmesini istemeyiz. Başarılı öğrencileri koruma altına alıyoruz (Meslek)"* diyerek durumu açık etmiştir.

> *"Mahalleden arkadaş olup gelenler aslında çok az. Bizim velilerimiz tanıdıklarıyla aynı sınıfta çocuğu olsun istemez. Çünkü mahalle ortamı okula yansıdığında ve o bağ buraya taşındığında okulu olumsuz etkilediğini düşünüyor velimiz. Ben de öyle düşünüyor olabilirdim veli olsaydım." (Kız İmam Hatip)*

Mahalle farklı etnik, mezhep göçmen/mülteci ve politik grupların yaşadığı bir alan olduğu için bu grupların okulda bir arada olması kaçınılmaz olmaktadır. İlkokul seviyesindeki öğrencilerin habitusu henüz yeni şekillendiği için ötekinin kim olduğunun farkında olamayabiliyorlar. Bir ilkokulda farklı kültürlerin bir arada olması konusunda müdür her ne kadar öğrencilerin arasında farklı kültürlerin bir arada olmasına yönelik bir sorun olmadığını ifade etse de bu kültürleri bir çırpıda kağıt toplayıcı, Antepli (Kürtleri kastediyor), Çorumlu, Karslı, göçmen/mülteci gibi kategoriler şeklinde sıralaması habitusta gelişmeyen ötekiliğin okul sistemi tarafından enformel olarak kategorize edildiğini ortaya koymaktadır. Birbirini dışlamayı bilip bilmediklerinden emin olmayan müdür, bu sefer kat görevlisini çağırıyor. Kat görevlisi müdürün gözünün içine titrek bir ifadeyle bakarak, "*Hayır hiç gözlemlemedim, ayrımcılık bilmiyorlar. Sen ben yok, homojen bir ortam oluşmuş. Bizden sen değilsin bir ayrımları yok. Yok, yok öyle bir şeyimiz yok" (İlkokul)* demiştir.

Kız İmam Hatip Lisesi aynı zamanda ortaokul olarak da hizmet vermektedir. Farklı kültürlerin bir arada olmasını buradaki müdür göçmen/mülteci olarak algılayarak bunun üzerinden cevap vermektedir. O, küçük yaşta okula başlayan mülteci çocukların Türkçeyi erken öğrendikleri için ayrımcılığa maruz kalmadıklarını ifade etmektedir. Bir öğrencinin ısrarla Türkçe öğrenememesi ya da öğrenmek istememesi, onun sosyal olarak dışlanmasına sebep olmaktadır.

"2019'da güzel bir etkinlik olmuştu ayın şiiri diye. Her ay bir şiir belirliyorduk. Öğrenciler o şiiri şairi biliyordu sonra güzel okuma yarışması oluyordu. Buna Somalili, özellikle Türkçeyi öğrenmeleri zor ama birkaç kişi yarışmaya katıldı. Ortaokulda uyum da kolay içlerine alması da kolay. Lisede işin içine ergenlik giriyor Türkçeyi öğrenmekte dirençliler, akademik olarak konular da zor. Şimdi Türkçe bilmiyor yeni öğrenmiş üstüne fizik görüyor. Biraz sert başlıyor iş 9 ve 10 da ama 11'e geldiğinde hem Türkçe öğrenme artık olgunlaşıyorlar, yetişkin bir birey oluyorlar birbirlerini daha çok tanıyorlar. Hatta şimdi TUBİTAK 4006 projemiz var. Projenin üç tane başlığı göçmenlere dayanıyor. Her hafta göçmen bir aileye ya da yabancı uyruklu bir aileye ziyarete gidiyoruz. Türklerle birlikte. Onlar bize kültürleriyle ilgili yemekler yapıyorlar, biz onları onlar bizi tanıyorlar. Çok mutlu oluyorlar." (Kız İmam Hatip)

Okul, entegrasyonu aşma adına bazı etkinlikler yapılsa da entegrasyon için seçici davranılmaktadır. Çünkü mahallede yaşayan Somalili aile fertlerinin bir kısmı Avrupa ve Amerika'da çalışarak Türkiye'deki ailelerini finansal olarak desteklemektedir. Bir kısmı burada emlak satın alma yoluyla vatandaşlık elde etmiştir. Bu bakımdan kendi hallerinde ve yerli insanları işinden etmedikleri gibi geçim kaynaklarını yurt dışından temin etmeleri bakımından daha makul görünmektedirler. Fakat Suriyeli ve Iraklı öğrenciler, okul karşıtı kültürün içine dahil olmaktadır. Bununla başa çıkmak ve bu öğrenciler yoluyla okulun

başarısını ve ününü arttırmak için okul, PİKTES (Suriyeli Çocukların Türk Eğitim Sistemine Entegrasyonun Desteklenmesi Projesi Merkez Ofis) yoluyla Irak ve Suriye'de üniversite okumuş ve Türkiye'ye göç etmiş rehber personellerle işbirliği yapmaktadır. Bu Kız İmam Hatip'te toplamda 100 mülteci-göçmen öğrenci olduğu için böyle bir işbirliği mümkün olmuştur. Yüz mülteci-göçmen öğrenci okulun % 25'ine karşılık gelmektedir.

Okul sistemi kapsadığı farklılıkları aynılaştırıp dönüştürdüğü ve bu dönüştürmeyi belli bir perspektifle yaptığı için bu okul müdürünün bu orana rağmen şu ifadeleri, "*Şeyi hissetmiyorsunuz yabancı öğrenci dolmuş gibi. Rehber personel ile rehberlik hocamız uyumlu çalışıyorlar. Dirençli değiller özellikle biz onları yönlendiriyoruz, şunu şöyle yapın, şunu şöyle yazın diye yönlendirdiğimizde bazı veli dirençli oluyor ama bunlarda yok"* (Kız İmam Hatip), okulun yeni bir habitusu inşa ettiğini göstermektedir. Bir ortaokulda toplamda Afgan ve Iraklı olmak üzere 20 mülteci/göçmen öğrenci vardır.

> *"Bizimle aynı, siz de fark edemezsiniz. Yabancı olduklarını çoğu bilmiyor, ben de anlamıyorum. Uzun zamandır burada kalıyorlar, yerleşmişler. Afgan'ın babası üniversitede akademisyen." (Ortaokul)*

Uzun zamandır ülkede kalmak ve kalan grubun kültürel sermayesinin yüksek olması sistemde *"fark edilmeyecek kadar tanıdık"* olunmasına sebep olmuştur. İlk-ortaokulda ise durum daha farklıdır:

> *"Kürt ağırlıklı bir okul, doğudan gelenler var. Iraklı öğrenciler de var. 107 tane var mülteci çocukları, Iraklı özellikle. Herkes kendi arasında yaşıyor okulda, birbirleriyle takılıyorlar." (Selçuklu)*

Her ne kadar okul farklılıkları aynılaştırdığı ortada olsa da okul kültürüne mesafeli olmak ve habitusun mahalle, sokak ve aile ekseninde şekillendiği durumlarda mahalledeki ayrışmanın benzeri okulun bahçesinde de yeniden üretilmektedir. Mahallede yer alan bir ilkokulda devam

sorunu olan Iraklı bir mülteci öğrenci okula gelmediği gerekçesiyle kaymakamlık üzerinden ihtar gönderilmektedir. Bunun üzerine kaymakamlık mahallenin muhtarının bu aileyi çocuğunun neden okula gönderilmediği konusunda ziyaret etmesini istemiştir. Muhtar, bu evi tek başına ziyaret etmek istemiyor çünkü evde eğer kadın tek olursa iftira atılabilirmiş. Bunun için de okuldaki iki öğretmenin kendisine eşlik etmesini istiyor, öğretmenler kabul ediyor. Bu durumda okuldan eve ve evden okula giderken iki kadın bir erkeğin mahallenin gecekondu kısmında dolaşması benzer bir algıya sebep olacağından muhtar benim de onlara eşlik etmemi istiyor. Benim eşlik etmemi istemesinin bir yönü de aradaki kültürel sermaye farkının benim aracılığımla daha az hissedilmesini sağlamaktır. Mülteci aileyi ziyaret ederken gözlemlerim, yaşananlar, tuttuğum bütüncül not ve yorumlarımı aşağıda sunuyorum:

Muhtar çekindiği meseleyi tekrar açıyor**:** Tek başıma gideceğim hanımı çıkacak şey olacak, anlatmakta mesele olur, bu şekilde daha iyi olur diye sizleri almak istedim.

M: *Hangi ev?*

Ö: *Şuradaki, kırmızı gibi olan ev. Buralar iyi değil buralarda maske tak. Bu muydu bilmiyorum. Bu, bu halı vardı ya dalga geçmiştik halıdan. Ay burada insan yaşamıyor gibi.*

Eve varıyoruz ve kapıyı muhtar çalıyor.

Ö: *Yazık ya şuraya bak. Kadının evde küçük çocuğu var. Gelip gidiyor çocuk. Okumayı öğretseydik keşke. 4 çocuk var 2 kız var, 2 erkek bizimkiler işte.*

M: *İnsan bir süpürge alıp şu etrafı süpürür. Kürek alır düzletir. Değil mi şu çöpleri alsa. Şimdi belki kadın açmak için hazırlanıyor bekleyelim. Belki de uyuyor. Bak görüyor musun, bu saate kadar yatan adamın çocuğu okula gelir mi. Bir yerde anne baba çocukları evde bırakmış, ikisi çalışıyormuş evde çocuklar yanmış. Çiftlik gibi bir yerde. Elektrikli ocak düşüyor çocuk yanıyor.*

Ö: *Eğitim seviyesi düşük bir yer burası. Hakkâktan şuradaki çöpleri sobaya bassa da yaksa, hem ev de ısınır. İnsan burada şey yapar ya kız 24 yaşında 4 çocuk doğurmuş. Benim kızım 29 yaşında hala bekâr. Bu dört tane doğurmuş. Bir tanesi işte 9-10 yaşında. Devamsızlıkları var. 3. Sınıf çocuğu göndermediği için okuma bilmiyor. Gelmiyor çünkü. Geçen geldim, bu ikinci gelişim. Kadın çakallardan, biz Türkçe bilmiyoruz diyor, hâlbuki Türk, Irak Türkmeni, senden benden iyi konuşuyor. Diyor biz Türkçe bilmiyoruz, bana bak dedim ben kaç yaşına geldim bana yalan söyleme benden düzgün konuşuyorsun dedim. Sen dedim Türk'sün. Yabancı ama Türk. Cahilliğin sırnaşlı hali. Cahillikten boş vermiş. Hayattan da kopmuş. Gaz yağı döküp her şeyi yakacaksın. Onları çıkaracaksın tabi. Her yeri yakacaksın.*

Kadına merhaba diyorlar.

Ö: *Gel X. Çık dışarı. Uyuyor muydun canım? Niye göndermiyorsun bebeleri?*

X:*Okul açıldı mı?*

Ö:*Tabi açık.*

X: *Bilmiyordum ben.*

Ö:*Telefonunla aradık seni neden açmadın?*

X:*Telefonum bozuk benim.*

Ö: *Niye? Eşine mi ait numara?*

X: *Yok, benim ama telefonsuz kaldım. Okulların açıldığını bilmiyordum.*

Ö:*Evet. Açıldı güzelim, pazartesinden itibaren gönder. Olur mu? TV yok mu sizin?*

X: *Yok.*

Ö:*Televizyonunuz yok.*

M: *Bak ben buranın muhtarıyım bana gelin ben bir yazı vereyim büyükşehire başvurun size eşya versinler.*

X: *Televizyon vardı ama bozuldu.*

M: *Hocam var mı sizin bildiğiniz televizyon.*

Ö: *Valla televizyon eski televizyon çıkan bir şey. Ya da yaptırsın telefonu.*

Ö: *Peki bu çocuk sokağa çıkıp oynamıyor mu? Yukarıdaki arkadaşlarını görmüyor mu? Onlar geliyor.*

X: *Soğuk diye çıkarmıyorum.*

Ö: *Evde ne yapıyor çocuklar?*

X: *Televizyon izleyip telefonla oynuyorlar.*

Ö: *E televizyon, telefon yok diyon.*

X: *Küçük telefon var.*

Ev ziyareti sonrasında ziyareti değerlendirmek için bazı konuşmalar yapıyoruz.

Ö: *Geçen geldiğimizde Türkçe bilmiyorum ondan göndermiyorum demişti. Ne alakası varsa. Bunu da Türkçe diyor. Türkmen bunlar nasıl bilmiyor yalan söylüyor. Başka dil bilmiyor. Azeri lehçesi ile konuşuyor. Saçlarını gördün mü?*

M: *Evet, saçları boyalı.*

Ö: *Ben tırnağımı kesmeye vakit bulamıyorum. Yemin ederim. Onunki ojeliydi. Bir de dört çocukla. Benim bir çocuğum bir kocam var. Tırnağımı kesemiyorum.*

Ö: *Ben tek başımayım yine tırnak boyamıyorum.*

M: *Ben tek başımayım, soba yakıyorum, temizlik yapıyorum, bulaşık çamaşır yıkıyorum.*

Ö: *Erkek halinle bu kadar iş yapıyorsun işte.*

M*: Evet, kadın dışarıyı süpürmemiş ya, şuna bak pislik. Sana insan oraya ev vermiş, insan sağını solunu şey yapar.*

Ö: *Yok ya Türkmenlerde bir iş yok. Diğer okulda da öyleydi.*

Ö: *Süslüler ama. İşte ben de Türkmenlerin çocuklarının kafası çalışmıyor diyorum bana kızıyorlar. Suriyeliler bunlardan zeki.*

Ö: *Evet, bana kızıyorlar. Araplar daha zeki. Her toplumun bir özelliği var. Türk toplumu okumaya hevessiz meyilli değil.*

Ö: *Türk öğrencim de var benim, yok akademik zekâ yok bizde az.*

Öğretmen (Ö) ve muhtarın (M) konuşmaları, mülteci aileyi kültürel ve sosyal açıdan yetersiz, tembel ve eğitime ilgisiz bir grup olarak kodlayan dışlayıcı ve aşağılayıcı ifadelerle doludur. Kültürel sermaye bağlamında, öğretmen ve muhtar, aileyi maddi olanaksızlıklar içinde tanımlamak yerine onların kültürel eksiklikleri ve "cahillikleri" üzerinden bir değerlendirme yapmaktadır. Eğitim seviyesinin düşük olması, hijyen eksikliği gibi konular eksiklik olarak sunulurken, bu eksikliklerin yapısal nedenleri göz ardı edilmektedir. Mülteci ailenin dili bilip bilmemesi konusunda yapılan spekülasyonlar ve özellikle Türkmen olmalarına rağmen "bilmiyormuş gibi yaptıkları" iddiası, onların güvenilmez ve samimiyetsiz olarak nitelendirilmelerine yol açmaktadır. Kadının bakım emeği ile ilgili yapılan yorumlar, kadınların annelik ve ev içi sorumluluklarını yerine getirmedikleri üzerinden bir ahlaki yargıya dönüşmekte ve kadının tırnak boyaması gibi bireysel tercihler bile bir ötekileştirme unsuru olarak öne çıkarılmaktadır. Ayrıca, belirli etnik gruplara yönelik genellemeler, öğrencilerin akademik başarısının doğuştan gelen yeteneklerle ilişkilendirildiği ve topluluklar arasında hiyerarşik bir zeka sıralaması yapıldığını göstermektedir. Tüm bu söylemler, mülteci ailelerin yapısal sorunlar nedeniyle değil, kendi bireysel ve kültürel yetersizlikleri nedeniyle

dezavantajlı olduklarını iddia eden ayrımcı ve ötekileştirici bir perspektifi okul dolayımıyla üretilmektedir.

Mahalledeki okullar bir çocuğu neye dönüştürüyor sorusunun cevabını bu aşamadan sonra vermek önemlidir. Türkiye'de her bir okulun kendine göre misyonu vardır. Bu misyonun formel ve enformel olarak iki yönü bulunmaktadır. Meslek Liselerinin sisteme ara eleman yetiştirme gibi bir amacı varken İmam Hatip Liseleri mütedeyyin ve manevi değerlerine sahip çıkan geniş yelpazede mesleki görev alabilecek kişiler yaşamayı hedeflemektedir. Siyasi iktidarlar kendi ideolojilerine göre hangi okulların başarılı olmasını istiyorlarsa ona göre politika ürettiklerinden başarılı olmasını istedikleri okullara diğerlerine göre daha fazla ilgi gösterir. Belli maddi ve fiziki imkânlar bu okullara tahsis edilir, iyi yönetici olabilecek müdürler bu okullarda görevlendirilir, okulun başarısı arttıkça kaliteli öğretmenler atamalar döneminde bu okulu tercih ederler. Böylece zaman içinde bu okul sistem içinde kendini ayrıştırarak ön plana çıkar. Ayrışmaya yönelik bir müdürün ifadeleri durumu açıkça ortaya koymaktadır:

> *"İmam hatipler ilk açıldığı zamanlar mütenasip aileler imam hatibi desteklemek için çocuklarını buraya gönderiyorlar biliyorsunuz. İşte sınavla alıyor. O öğrenci iyi başarı elde ediliyor. Bunu gören diğerleri de çocuklarını göndermek istiyor. Başarı böylece arttırıyor. Çocuğun maddi imkânı oluyor dershaneye gidiyor." (Kız İmam Hatip)*

Bir okula girerken kapı güvenliği tarafından durdurulmam, müdürün aranması, müdürün telefonda benimle konuşması, kabul edilmem, nöbetçi öğrencinin müdür odasına kadar bana eşlik etmesi ve ayrılırken de bunları yeniden yaşarken başka bir okulda hiçbir şekilde güvenliğe maruz kalmadan doğrudan müdürün odasına gidebilmiştim. Her okulun ortak zeminde birleştiği şey milliyetçilik temelli öğretiler, ritüeller ve okulda belli noktalarda buna yönelik köşelerin olmasıdır. Türk Büyükleri Köşesi, Atatürk Köşesi, Arapça ayet ve hadisler, Kutlu

Doğum Haftası Köşesi vb. Bu köşelerin yoğunluğu arttığı ölçüde okulun başarıya yönelik beklentisi de yüksek olmaktadır. Seküler ailelerin çocuklarının gittiği okullarda dini betimlemeler çok daha az iken İmam Hatip okullarında çok daha yüksektir. Meslek ve genel liselerde ise neredeyse yoktur. Kız İmam Hatip Lisesi köşeler, başarı ve etkinlik bakımından oldukça dikkat çekmektedir. Sosyal medya hesaplarında yapılan paylaşımlarda yapılan etkinliklerin ne kadar fazla olduğu göze çarpmaktadır. Başka liselere okul tanıtımı, Kızılay afet eğitimi, Müzik ve Tiyatro, 18 Mart etkinlikleri, Berat Kandili kutlaması, kitap tanıtım haftası, ilahi besteleme yarışması, İstiklal Marşı kabulü, Reşat Nuri Güntekin Haftası, Bilim ve Teknoloji Haftası, mezun buluşması, Kudüs Haftası, deprem etkinliği, dini değerler resim yarışması, üç aylar tanıtımı, tesettür hakkında bilgilendirme konferansı, okçuluk öğrenimi, 15 Temmuz Etkinliği, belediye kuran okuma yarışması, peygambere veda mektubu, Mevlidi Nebi Haftası, İmam Hatiplerin kuruluşunun 70. Yıl dönümü, camiler haftası, Külliye Gezisi, 30 Ağustos Zafer Bayramı kutlamaları, Yasin ve aşır okuma, manevi baharımız üç aylar, Çanakkale Zaferi, bakanlığın 326 eğitim tesisinin açılış programına katılma, başarılı mütedeyyin kadınlar programı, Teravih ve Namaz etkinliği, Orucun faydaları vb. Bu etkinlikler okulun kültürel sermaye yoluyla nasıl bir habitus talep ettiğini açık etmektedir. Bu talepleri karşılayan öğrenci başarılı, uyumlu ve adapte olmuş olarak görülmektedir. Dini değerlere yönelik yapılan resim yarışmasında ilk üç olarak seçilen aşağıdaki resimleri (Foto 13) yorumlamak bu bağlamda önemlidir.

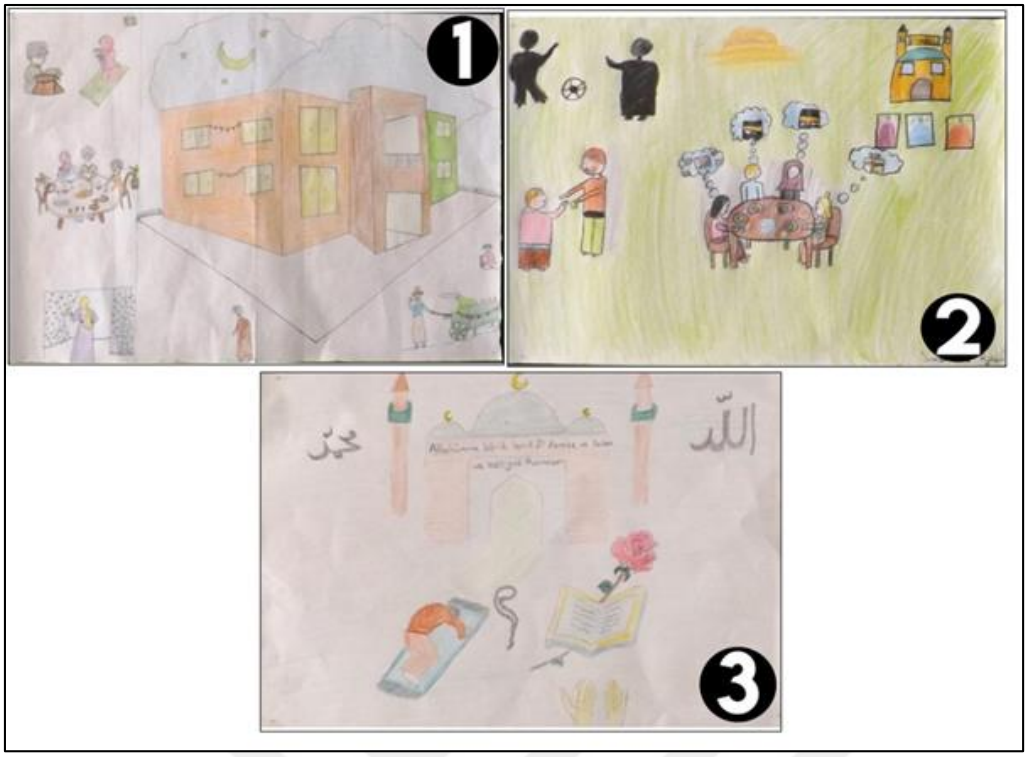


Foto 13. Mahalledeki imam hatip lisesinde düzenlenen dini değerler resim yarışması sonuçları.

Bu üç resimde ortak olan şey, kadının özel alana hapsedilmesi, aile merkezli düşünme, toplumun temelinin aile olarak görülmesidir. Birinci resimde, anne sırtı dönük bir şekilde camdan dışarıyı seyretmekte ve beklemektedir. Bir masa etrafında mutlu bir aile profili çizilmektedir. Dini değerlere bağlılıkla mutlu aile profili arasında bir neden-sonuç ilişkisi üretilmektedir. Çizilen evin kamusal alana kapalı, pervazlarla pencerelerin örtülü olması özel alanda olan her türlü şeyin orada kalması gerektiği, politik-kamusal olmadığına işaret etmektedir. İkinci fotoğrafta, bir masada yemek için toplanan aileden ebeveynlerin düşünce balonlarında Kâbe varken çocuklarda telefon ve hediye vardır. Burada ailenin çocuğu şekillendirmede temel bir rol oynadığı iması gözlenmektedir. Nitekim ailesiyle bir sofrada oturması gerekirken sokakta top oynayan çocuklar siyah renkle boyanmıştır. Her bir resimde erkek egemen ve baba odaklı bir tasarım vardır. Üçüncü resimde, kadının sadece elinin gözükmesi bu ifadeyi onaylamaktadır. Resim yarışmasının konusu dini değerlerdir. Bu konunun ortaya konması okul içindeki müfredat ve öğretilerle ilişkilidir. Bu öğretilerin nasıl kullandığına, içselleştirildiğine göre çizilen resimlere yansıması beklenmektedir. Ayrıca bu üç

resmi birinci, ikinci ve üçüncü olarak seçen bir de jüri bulunmaktadır. Bu değerleri öğretenler ile değerlendirenler benzer bir gruptur. Bu öğretiyi içselleştiren bir kişi bu değerlere ters düşen arkadaşını uyarabildiği gibi böyle olmayan bir komşusunu ötekileştirebilmektedir. Onun adına üzülme, yoldan saptığını düşünme ve onun için hidayet dileme gibi durumlar söz konusudur.

Öğrencilerin okula yönelik ideoloji yüklenmeleri ve bu ideolojinin aile ile örtüşmesi beklenen bir durumdur. Bu örtüştüğü zaman aile ile okul birbirine yaklaşmaktadır. Kürt bir çocuğun velisinin dediği gibi; "*Ben bu meseleleri evde çok anlatmıyorum ki arkadaşlarıyla sorun yaşamasın. Bazen eve geliyor baba biz Türk müyüz yoksa Kürt müyüz diye soruyor. Ben sen boş ver eğitimine bak diyorum. Biraz daha büyüsün anlatacağım."* Bir öğretmenin "*sadece aile çocuğu şekillendirmiyor, okulda da öğreniyor. Aile kendi yaşadığı ortamı çocuğa sunuyor, kültürel baskı var yani"* derken benzer işlevin okul içinde geçerli olabileceğini ıskalamaktadır. Bir müdür okulun işlevini, mahalle ile olan ilişkisini şöyle ifade etmektedir:

> *"Mahalledeki algı fikir okula geliyor. Eğer güzel bir fikir, düşünce durum ise biz bunu güçlendiriyoruz. Değilse bunu hemen kesmeye çalışıyoruz. Ama şey değil ıı atıyorum, solucanı kesersin iki solucan olur. Kesmekten ziyade düzeltmeye çalışıyoruz. Eviriyoruz, aşılıyoruz. Okul bunun ortasında tam merkezinde bir yerde. Tabi hiç okula gitmeyen insanların olduğu bir aile ya da ev olursa oraya hiç ulaşamamış oluyoruz." (Kız İmam Hatip)*

Bu ifadelerdeki "güzel fikir" okul sistemine uyumlu fikir olmak zorundadır. Müdürün örnek verirken solucandan yola çıkması da okulun biyo-politika üretimi için bir laboratuvar olduğu izlenimini vermektedir. Okulun ideoloji üretimi için temel bir üretim yeri olduğu fikri tüm müdürlerin yaptığı şu ikili ayrımdan yola çıkarak anlamak mümkündür:

> *"Eğitim ve öğretim. Coğrafya, matematik, fizik öğrenmek öğretim kapsamına girmektedir. Fakat onlara göre bu tür şeyler kitap okunarak, Youtube'dan video*

izleyerek de öğrenilebilir. Asıl önemli olan ve asıl amaçlanan da eğitimdir. Asıl önemli olan bu ülkeye, vatana faydalı bir yurttaş olmaktır, bunu başarmanın yolu da eğitimden geçmektedir."

Devlete faydalı yurttaş tahayyülü varken, yurttaşa faydalı devlet tahayyülü burada yoktur. STK ve sanayicilerle bağlantılı olan okullar sisteme entegre bir profil sergilediklerinde okulda ödül alırken aksi olması durumunda ceza ile karşılaşmaktadır. STK ve iş insanları ile ödüllerin bütçeleri ayarlanıyor, öğretmenler kimi zaman kendi bütçelerinden harcayabilmektedirler.

İlk-orta ve lise okul sistemi bir sonraki aşamada üniversiteye eklendiği için buradaki temel üniversiteye nasıl bir grubun geleceğini de belirlemektedir. Ankara Üniversitesi bünyesinde kurulan X araştırma topluluğu Mutlu alanındaki bir okula kitap-kırtasiye yardımı yapmak için organize olmuşlar. Hangi okula yardım yapılacağı seçilirken yoksul mahallede bir okulun olması özellikle tercih edilmiş. Bir yandan STK ve iş insanları tarafından desteklenen okullar varken öte yandan sivil küçük yardımlarla desteklenen okullar vardır. Mahalledeki ilk-ortaokula bu toplanan yardımları getirmek için bir profesör, bir doçent ve 13 lisans öğrencisi eşlik ediyor. Öğrenci ve hocaların gözünde gururla karışık iş bittikten sonra bu mahalleyi terk etme ümidi var. Yardım kampanyasından sonra hocalardan birinin bana; "*Ayy Muhammet, o mahalle neydi öyle, giderken de gelirken de kaybolduk"* demesi, bu duruma işaret etmektedir. Yardıma ilişkin programa ben de dahil oluyorum. Okula yardım götürülürken müdürün odasında yaşanan diyalogları parça parça aldığım tamamlayıcı notlarla aşağıda paylaşıyorum:

Prof: *Hocam biz kısa sürede organize olabildik. Öğrencilerimiz gayret sarf ettiler, az da olsa bir şeyler toparladık. Bundan sonra kardeş okul ilan edip elimizden geleni yapacağız.*

Ö: *Emeğiniz için teşekkür ederim. Çocuklarımıza yapılan hizmet ülkemize yapılan hizmettir. Bu çok kıymetli. Bu anlamda küçük büyük her emeği çok değerli*

buluyoruz. Ne kadar teşekkür etsek az. Umarım bundan sonra da maddi yardım değil öğrencilerin de abla ve abilerini örnek teşkil etmesi açısından tanışmalarını isteriz. Sağ olun var olun.

Prof: *En azından fakülte ortamını görebilirler. Fakülteye davet edebiliriz.*

Ö: *Üniversiteleri tanımasını istiyoruz. Üniversite ile toplum arasında bir bağ olması gerektiğine inanıyorum ben. Ben de Ankara Üniversitesi'nde yüksek lisansı yaptım. Çocukları bir yere götürmek gezdirmek ufuklarını açmak gerekiyor. Bu sene çok gezi yaptık ama üniversiteye yapamadık. Ama sizinle beraber yapsak çok güzel olur.*

Prof*: Her ne kadar bunlar üniversite öğrencisi de olsa bizi çok insanüstü gibi görüyorlar. Bir gün ben çocuğumla kapıdan çıkarken bir öğrenciyle karşılaştım, aa hocam siz de normal insanmışsınız, çocuğunuz varmış. Birinde aa sizler yemek yiyormuşsunuz hocam diyorlar. Bizim ulaşılabilecek olduğumuzu görmeleri açısından bizim de onlardan olduğumuzu bilmeleri açısından çok önemli. Bunlar yarın bizim koltuklarımızı devralacaktır. Yalnız olmadıklarını hissettirmemiz gerekiyor. Böyle okullarda aile desteği ne kadar vardır bilmiyorum ama öğretmen desteği çok önemli onlar için.*

Ö: *Hocam bizim bu bölgede biraz göçmen nüfus fazla bu okulda. Doğudan ve yabancı uyruklu öğrencilerimiz var. Sirkülasyon fazla. Kızılay'ı görmemiş oraya gitmemiş öğrencilerimiz var. Şimdi okullar sınav odaklı hale geldi. Biz farklı şeyler yapmak istiyoruz. Sınav var, kendisini nasıl geliştirebiliriz ona bakıyoruz. Üniversiteli ablasıyla tanışıp sohbet etmesi onun hayatını değiştirebilir. Biraz sosyal ve manevi tarafına uğraşıyoruz. Bu anlamda bu tür şeyler önemli. Yazarlar davet ediyoruz, imza günleri düzenliyoruz. Taha Akyol; kendisi kurtuluş lisesinde*

okurken dersleri çok kötü, ailesi sanayiye vermeye çalışıyor. Edebiyat öğretmeni kompozisyon yazıyor, o günden sonra gazeteciliğe başlıyor. Öğretmenlerin yeri ayrı. Bir çocuğa dokunmamız bizim için çok önemli.

Prof: *Ben bakıyorum hem devlet hem de özel okullarda çocukların yetenekleri çok keşfedilmiyor. Resim, müzik gibi dersler var ama yetenekler ölçülmüyor. Ressam olabilecek müzisyen olabilecek yeteneği var, ama imkânları yok. Ben Çubuk'a da gitmiştim okullara. Böyle bir destek. Bir öğretmen halktan para toplayarak enstrüman almış, orkestra kurmuş, keman piyano. Herkes bu toplumda, öğretmen, mühendis olmak durumunda değil. Bir de çocuklara sosyal sorumluluk projelerine dahil etmek gerekiyor. Mühendislik gibi alanlarda işe girerken ne kadar sosyal sorumluluk projesine katıldın sorusu ile karşılaşıyorsunuz. Patron onu soruyor. Sadece derslerime çalıştım dediği anda üzerini çiziyor. Gittim şu okulu boyadım, gittim şu çiftçinin tarlasında domates topladım, bunu yapanı tercih ediyor. Sosyal çocuk istiyorlar. Çocuklar bu yönde olmalı. Çöp toplasın bahçede, bu yönde bence keşfetmek gerekiyor.*

Ö: *Sınav odaklı sistem olduğu için okullar bazında gerçekleşiyor. Bando takımı kurdum, mahalleyi dolaştık. Bando takımına seçtiklerimiz akademik olarak başarısız öğrencilerde ama yüzlerindeki gurur ifadesi işe yaradığını hissetmesi davranışlarını değiştirdi. Herkes doktor olamayacak, ara elemana da ihtiyacı var. Akademik başarıdan gitmek istemiyoruz, bu insanı yetiştirmiyor, manevi, yönünüz eksik olduğu zaman teknik yönü iyi olsa da işe yaramıyor.*

Prof: *Hocam önemli olan akademik başarı değil, o bir şekilde oluyor. Önemli olan topluma sağlıklı bireyler kazandırmak. Başarılı çocuğu desteklemek çok kolay. Dışlanmış bir çocuk topluma kazandırılmazsa yarın sokaklarda bir suç örgütüne katılacak bu çocuk. 3 ay çocuk esirgeme kurumunda öğretmenlik yaptım. Bir*

öğrenci vardı her tarafı jilet yarası. Onu öyle dışlamışlar ki erkek gibi. Kendini oranın gardiyanı gibi. Ben eğer kendimi böyle korumazsam zarar göreceğim, benden korkuyorlar. Onla konuşa konuşa hayata döndü, güzel bir evlilik yaptı, çocukları oldu. Benim için önemli olan dersleri değil hayata kazandırmak. Bu tür sosyal şeylere çok önem veriyorum. Kişiliği bozuk birini başarıdan alsanız düzeniniz bozulur. Biz bölüme kişiliği bozuk birini alsak hepimizin düzenimizi bozar. Bu sebeple biz sizden sağlıklı bireyler bekliyoruz.

Ö: *Hedefimiz o, yasal çerçeveler bizi zorluyor. Sosyal ortam bize sorulmuyor ama bakanlık sınav başarınız nedir diye soruyor. Bir sürü yarışma yapmışız, edebi bir şeyler olmuş, sor falan ama bunu sormuyorlar bize.*

Prof: *Milli eğitim böyle birim kurması gerekiyor, daire başkanı kurulabilir.*

Bu diyalog, eğitimde fırsat eşitsizliği ve dezavantajlı öğrencilerin topluma kazandırılması üzerine bir tartışma gibi görünse esasen olguların üzerini örter. Kullandıkları dil ve bakış açıları, toplumsal hiyerarşiyi pekiştirir, öğrenciler arasında gizli bir ayrımcılığı besler ve dezavantajlı grupları edilgen bir konuma yerleştirir. Düşük gelirli çocukları suç örgütlerine yönelmeye yatkın olarak tanımlaması yapısal sorunları bireyselleştirerek, suçun nedenlerini ekonomik ve toplumsal eşitsizlikler yerine bireyin karakterine bağlanmaktadır. *"Akademik başarı her şey değildir, önemli olan insan olmaktır"* dışlanmış grupları akademik başarıya ulaşamayacak bireyler olarak kodlarken, örtük bir şekilde onların zeka veya beceri açısından eksik olduğunu ima etmektedir. Özellikle, müzik ve resim gibi alanlara yönlendirilme fikri, bu çocukların akademik başarı elde edemeyecekleri ön kabulü üzerinden şekillenmekte, onları belli meslek gruplarına yönlendirerek toplumsal ayrımları yeniden üretmektedir.

Mutlu alanında kültürel sermayenin edinimi, bireylerin toplumsal konumlarını belirleyen temel bir unsur olarak ortaya çıksa da, bu süreç saf bir aktarım olmaktan çok, ideolojik

belirlenimler ve habitus içi çatışmalar ekseninde şekillenmektedir. Kültürel sermayeye erişim, yalnızca ekonomik veya akademik faktörlerle değil, bireylerin ve grupların toplumsal algı mekânizmaları ile de doğrudan ilişkilidir. Bu noktada, "sermaye konfigürasyonu" kavramı, bireylerin mevcut kültürel, ekonomik ve sosyal sermayelerinin birbirine nasıl eklemlendiğini ve bunların sistem içinde nasıl meşrulaştırıldığını anlamak için önemli bir çerçeve sunmaktadır.

Okul, bir "meşruiyet matrisi" içinde çalışarak bireylere kültürel sermaye kazandırırken, bu süreci belirli normlara dayalı olarak yönlendirmektedir. "Uygun kültürel repertuar" ile donatılmamış bireyler, okulun egemen kategorik düşünme kalıplarına uymadıklarında dışlanma riski taşımaktadır. Bu bireyler için okul, "asimilasyon baskısı" ile "marjinalizasyon tehdidi" arasında sıkışmış bir alan haline gelmektedir. Anadili farklı olan veya mahalledeki kültürel kodlarla büyüyen bireyler, bu süreçte "kimlik bölünmesi sendromu" yaşamakta ve okulda bir varlık gösterebilmek için ya kendi kültürel sermayelerini terk etmek zorunda kalmakta ya da dışlanarak okul karşıtı kültüre yönelmektedir.

Mutlu alanında, kültürel sermayenin sadece okul yoluyla edinilen bir yetkinlik ya da avantaj değil, aynı zamanda bireylerin kimliklerinin şekillenme ve toplum içinde konumlanma sürecinde belirleyici bir unsurdur. Okul, kültürel sermayeye erişim imkânlarını belirlediği kadar, kimin “biz”den ve kimin “öteki” olduğuna dair sınırların çizilmesine de aracılık etmektedir. Ötekilik, okul aracılığıyla bireyin kendisi tarafından içselleştirilen, yeniden üretilen ve bedensel pratiklerle sürdürülen bir olguya dönüşmektedir. Özellikle düşük kültürel sermayeye sahip bireyler için okul, başarıdan çok uyumsuzluk, dışlanma ve stigmatizasyonun mekânı haline gelmektedir. Okulda edinilemeyen kültürel sermaye bireyleri hem akademik hem de toplumsal düzenin dışına itmekte ve “okul karşıtı kültüre” dahil etmektedir. Mutlu alanında kültürel sermayeye erişim sürecindeki eşitsizlikler ve bu süreçte inşa edilen ötekilikler, bireylerin toplumsal konumlarını sabitlemekte ve sınıfsal geçirgenliği ciddi şekilde

sınırlandırmaktadır. Böylece kültürel sermaye edinimi hem bir fırsat hem de ayrışmanın, dışlamanın ve ötekileştirmenin zemini haline gelmektedir.

7 Ötekinin Ötekisine Varmadan Önce: Alanda İki Farklı Etnik Grubun Ötekileştirilmesi

Önceki bölümlerde genel olarak mahalle alanında, özelde ise din, esnaf vb. alt alanlarda, kültürel ve sosyal sermaye edinme süreçlerinde ötekiliğin ve ayrımların nasıl üretildiğini ele aldım. Bu bölümde Mutlu alanında Kürtlerin ve Alevilerin nasıl ötekileştirildiğini ele alacağım. Bu iki farklı kimliğin ötekileştirilmesini anlamak başlangıçta bu tezin kapsamı içerisinde yer almıyordu. Fakat mültecilerle ilgili meseleler değerlendirilirken katılımcılar bu iki kimlikle ilişki kurmuştur. Bu sebeple bu kimliklerin ötekileştirilme biçimleri ve tecrübesinin mültecilere aktarıldığını düşünmeme sebep oldu. Bu süreç tersinden de işlemektedir, bu iki kimliğin taşıyıcıları tam da bu sebeple empati geliştirerek düşünümsel davranabilmektedir. Bu sebeple bu kısmın verisi sadece bu iki kimliğe sahip olmayanların ifadeleri değil ayrıca bu iki kimlikten olanların ifadelerini de içermektedir.

Mutlu alanındaki kişilerin habitusları sadece aile içerisinde şekillenmez, Bourdieu'nun (1990) vurguladığı gibi farklı alanlar da habitusun şekillenmesine müdahale eder. Mutlu alanında inşa edilen habitus Kürtlere ve Alevilere yönelik geçmişten gelen algılarla birleştirilerek üretilir. Eğer habitus içerisindeki kategoriler bu kimliklere göre belirlenmişse bu durumun benzer referans noktalarından hareketle mültecilere de aktarılması olasıdır. Bu varsayım mülteciler üzerinden ötekileştirilmesinin üretildiği bölümde açık edilmektedir.

Alan ve doxa kısmında ifade ettiğim üzere alan içi çekişmeler ve konumlanmalar Kürt ve Alevilerin ötekileştirilmesine neden olmaktadır. Alanda farklı kimlikler alana sahip olmak ve bunu genişletmek için mücadele ederler. Basit bir düğün müziği bile buna hizmet edebilir. Alevi düğünlerinde bağlama ile çalınan deyişlerin ya da cem ezgilerine yakın melodilerin kullanılması, dini/kültürel aidiyetin alanda sahnelenmesine yol açar. Kürt düğünlerinde çalınan halay ve dengbêj temelli ezgiler, hem etnik aidiyeti hem de kolektif belleği canlı tutmanın

araçlarına dönüşür. Alanda bu tarz mücadeleler verilirken alana mültecilerin eklenmesi hem hâkim unsurlar için yeni bir cephe açar hem de mültecilerin alanla mücadeleye girmesini zorlaştırır. Bu bazen alanı savunma adına ötekileştirilenlerin mültecilere yönelik nefret söylemi geliştirilmesiyle sonuçlanabilir. Bu durum da Kürtler, Aleviler ve Türkler alan içinde mücadele etseler de alanda meşru kabul edilirler fakat mülteciler birçok bakımdan alanda meşruluk krizi yaşarlar. Ötekileştirilenlerin birbiriyle dayanışma içinde olup olmadığı alanda yeni hiyerarşilerin oluşup oluşmadığını da ortaya koymaktadır. Ötekilerin ötekisinin oluşması, Kürtler ve Alevilerin alanda belli bir statü kazandığını ve mültecilerin "yeni öteki - ötekilerin ötekisi" olarak kategorilendirildiğini gösterebilir.

7.1 Kabul ve Dışlama Arasında: Kötünün İyisi Olarak Kürt Öteki Olmak

Mutlu alanında Kürtlere olan bakış ve hâkim doxanın onlar hakkında ne düşündükleri, başka bir öteki olan Alevilerle karşılaştırılarak konumlanır. Bu perspektifin bir benzeri, alanda farklı grupların farklı gerekçelerle birbiriyle dayanışma göstermesi bağlamıyla eşleşir. Türk Sünnilerin Alevilere göre Kürt Sünnilerle daha çok dayanışma göstermesi ötekileştirme pratiğinde de benzer bir üretim vardır. İç içe geçmiş halkalar şeklinde, dayanışmanın geliştirilmesi, sosyal ağın oluşturulması gibi meselelerde bu tarz ötekileştirme dinamikleri devreye girer. Buna göre; *"Kürtler Alevi'ye göre iyidir"* denilerek ötekilerin hiyerarşisi kurulmaktadır. Kürtlerin Alevilere göre iyi olması dinin kapsama alanında buluşabilme ihtimalidir. Bu sebeple de gençler ve yetişkinler arasında Türk ve Kürt arkadaşlıkları yoğunken diğer arkadaşlık kombinasyonları çok nadirdir. Nitekim Mutlu alanında fiziki olarak Kürtler, Alevilerle Türkler arasında bir tampon görevi görmektedir. Alanın aşağı kısımlarında yoğunlaşan Türkler yukarı kısımlara geçtiklerinde önce Kürtlerle sonra Alevilerle karşılaşacaktır. Fakat ötekilerin hiyerarşik sisteminde bu fiziki konumlanış tam tersi şekilde işlemektedir: Aleviler, Kürtler ve Türkler. Kırk yıldır Mutlu alanında yaşayan milliyetçi ve

muhafazakâr bir katılımcı farklı siyasi ideolojilerin birbiriyle ilişkisi olduğunu ifade ederken Kürtlerle diğerlerinde olduğundan daha fazla ilişki geliştirdiklerini ifade etmektedir:

> *"Kürtlerin düğüne gidiyorsun. Sosyolojik demografi şeyinde kız alıp veriyorsun. Kürtlerde alıp veriyorsun çok şey olmuyor ama Alevilerde oluyor. Kürtler daha iyi onlardan." (Burak-45-Konya-Türk-Sünni-Emekli)*

Kürtlerin iyilik halleri kültürel olarak daha benzer davranış ve etkinliklerde bulunmaları, din alanında benzer şekilde sosyalleşmeleri, değer ve yargılarının benzer olması ile ilgilidir. Fakat Aleviler için benzer ortak alan sosyalleşmeleri onlar için mümkün değildir. Bir alevi katılımcı bu durumu değerlendirirken ötekiler hiyerarşinde Kürtler tarafından da zaman zaman bu hiyerarşinin oluşturulduğuna dikkat çekmektedir. Kürtlerin din alanı ile içli dışlı olanları da Türklerin alandaki üstünlüğünü içselleştirerek Alevileri en alt hiyerarşiye itmektedir:

> *"Bana bir Kürt arkadaş nereden duyduysa bir gün gelip "sen Aleviymişsin" dedi. Bunu da şey gibi söylüyor hani seni iyi biri gibi biliyordum ama Alevi çıktın gibi. Şimdi ben ona sen de Kürtmüşssün desem ayıp olur." (Mert-62-Ankara-Türk-Alevi-Memur Emeklisi)*

Bu ayrımların temel sebebi etnik farklılıklar olsa da esasen etnik farklılığı görünür kılan durumlar etnisiteyi oluşturur. Etnik kimliğin alandaki anlamsal ve simgesel kategorileri, siyasi partilere verilen oyun dağılımı, eylemler ve politik duruşlar, bu etnik farklılığı üretmektedir. Bazen de etnik olarak farklı bir grup olmasa da yoksulluk ve alt kültür davranışlarını belli grubun sergilemesi Kürtlük kadar olmasa da kültürün etnikleşmesi şeklinde bir üretim de devreye girmektedir. Etnik farklılık bu açıdan sadece grupların edindiği şeyler değil grubun edindiği şeylerin hâkim grup tarafından algılama ve düşünme kategorilerinde hangi anlama geldiği ile ilişkilidir. Kürtlerin Kürtçe müzik çalarak kamusal alanda yer edinme mücadeleleri, Türklerin düşünme kategorilerinde iki ihtimalle yer edinir ve durum etnikleşir. Eğer müzik

çalan aile politikse durum etnik farklılık ile açıklanır, eğer aile ortak dinin şemsiyesi altına girmişse kültürel zenginlik çerçevesinde değerlendirilir. Bu açıdan belli bir gruba ilişkin kategoriler keskin değil, aksine gruba ilişkin bağlama göre yeniden hizaya sokulacak şekilde esnektir.

Etnik farklılık yani farklı olma durumu, bazen Kürtlerin lehine gelişebilir. Kağıt toplayıcılığı ile geçimini sağlayan Hakkârili bir katılımcı, yoksulluk ortaklığı üzerinden aynı işi yaptığı milliyetçi bir çevrede yetişmiş birisiyle tanışır. Uzun süre birlikteliklerinin sonucunda bu kişinin Kürtleri anladığını ve empati geliştirdiğini ifade eder:

"Bir şey olduğunda politik gündemde gidip mahalledeki Kürtlerin evini taşlıyorduk diyordu. Bizle tanıştığında çocuğun fikirleri de değişti. Bizi araştırmaya başladı." (Veli-30-Hakkari-Kürt-Politik-Geri Dönüşüm İşçisi)

Yoksulluk ortaklığı bu tarz dönüşümlere nadiren sebep olsa da daha çok milliyetçi ve muhafazakâr politik alanı dışında muhalif olma kimliği ortaklığı bu dönüşümü kolaylaştırmaktadır. Muhalif olma ortaklığı bazen yine de bu tarz kategorik ayrımları ortadan kaldırmaya yetmemektedir.

"Tuzluçayır'da aynı eylem alanındaydık. Bana sordular nerelisin Hakkâri dedim, Sivaslı kadın "olsun" dedi." (Veli-30-Hakkari-Kürt-Politik-Geri Dönüşüm İşçisi)

İster din, ister muhalif kimlik üzerinden Kürtlerle ortaklık kurulsun isterse doğrudan karşı karşıya gelinsin yine de belli etnik farklılık her zaman korunur veya hatırlatılır. Sünni Türk grupla arkadaşlık yapan bir Kürt benim de bulunduğum okey masasına davet edildi. Okeye bulunmayan dördüncü böylece "ek kontenjan" ile tamamlandı. Dördüncü aranırken ilk kategori önce yoklandı, oradan bulunamayınca diğer kategori devreye girdi ve gelen kişi dördüncü oldu. Masaya dahil olanın şivesi ve Kürtçesi sık sık dalga konusu olarak kişiye sınırlar hatırlatılıyordu. O kişinin bir ara telefonu çaldı ve dedesi ile Kürtçe konuştu. Bunun üzerine

Kürtçesi “hara hura” denilerek bilinmeyen ve ne dediği anlaşılamayan bir yerde konumlandırıldı. Bu tarz sembolik dil okeye dördüncü olma kategorisini de netleştiriyordu. Bu koşullar altında bu masada ancak yer bulunabilirdi. Başlangıçta benim Türkçe konuşma tarzım da kibar bulunuyordu ve cümle dizilimi ile kullandığım kavramsal kelimeler de grup tarafından anlaşılmıyordu. Hatta bir keresinde bana “abi aynı dili konuşuyoruz ama ben senin ne dediğini çoğu zaman anlamıyorum” denmişti. Fakat burada aynı dili konuşma ortaklığına rağmen beni dâhil edebilecekleri bir kategori yoktu. Elit ve üst sınıf kategorisi de orada onlarla bulunduğum sebebiyle işlemiyordu. Fakat Kürt ve Kürtçe kategorisi yerleşik olduğundan oyuna dördüncü gelen kişi bu kategoriye dâhil ediliyordu.

Etnik farklılıklar bazen alanda kültürel farklılıklara da işaret edilerek tanımlanır. Her iki ifade birbirinin yerine kullanılır: Etnik farklılıktan kaynaklı kültürel farklılık veya kültürel farklılığın bir sonucu olarak etnikleştirme. Alana sonradan dâhil olan Hakkârili kalabalık grubun deneyimi, bu ilişkilerin iç içe geçtiğini açıklamaktadır:

> *“Ülkenin doğusundan geliyorsun farklı dilin var, ailen farklı. İlk geldiğimizde faşizan bir şekilde, seni sıkıştırıp seni kendi kültürü üzerinden bastırıyor.” (Veli-30-Hakkari-Kürt-Politik-Geri Dönüşüm İşçisi)*

Kültürel fark üzerinden algılandığında kültüre ilişkin yapma etme biçimleri de ötekileştirilmeye konu edilir. Bu sebeple mahalledeki pazar yerinde Kürtçe müzikle yapılan düğünler mahalle sakinleri tarafından yoğun şikâyetlere maruz bırakılarak polisin düğünü durdurmasına sebep olabilir. Kültürel görünümde rahatsızlığı yaratan sadece müzik değil, aynı zamanda tüm kadınların yöresel kıyafet giymesi ve bellerindeki altın kemerlerle de kendini gösterir. Bu tarz kültürel ayrımlar, sadece Türkler ve Kürtler arasında gelişmez. Ayrıca Aleviler ile Kürtler arasında da gelişir. Alevi bir katılımcının “*ben Kürt olmama rağmen öyle değilim*” (Songül) derken vurguladığı şey, kültürel alanda farklı yapma etme tarzlarının olmasıdır. Özellikle Alevi Kürtler, Sünni Kürtlerin toplumsal gösterim biçimlerinden (örneğin yüksek

sesli müzik, kalabalık sokak kutlamaları, kıyafet tarzları) ayrışarak, hem dinsel hem de kültürel sınır çizmeye çalışmaktadır. Bu durum, ötekileştirmenin sadece çoğunluk tarafından azınlığa değil, azınlıklar arası mikro-ötekileştirme biçimlerinde de ortaya çıktığını göstermektedir. Songül bunu ifade ederken okul çıkışı velilerin çocuklarını beklediği sırada Alevi ve Kürt kadınların karşılaşmasının yarattığı kültürel farklılıktan yola çıkmaktadır.

> *"Çorumlu Alevi arkadaşımız (erkek) vardı, çocuğunu okula götürmüştü. Bir kadın merdivenin başında oturmuş bekliyor. Arkadaşım kadını oraya oturmaması için uyarıyor. İnsanların geçişini engelliyor çünkü. Kadın ona saldırmış ve hakaret etmiş. Sen kim oluyorsun beni buradan kaldırıyorsun, yerimizden mi olalım gibi alakasız konulara girmiş. Sanki o Kürt olduğu için onu oradan kaldırmak istemiş gibi." (Sevgi-51-Sivas-Kürt-Alevi-Emlakçı)*

Katılımcı bu durumu kültürel farklılığın cehaletle eşleştirerek açıklamaktadır. Katılımcı okulun Kürtlerin yoğun yaşadığı sokakta bulunmasından dolayı kadının cesaret aldığını ifade diyor. Bu durum bazen bir apartmanda da gerçekleşebilir. Aynı katılımcı emlakçılık yaptığı için Kürtlerin yoğun yaşadığı bir apartmana Kastamonulu bir müşteri götürmüştür. Müşteri evi beğenmiş ertesi gün apartmanın önünde buluşarak anahtarı teslim etmek için anlaşmışlar. Ancak evin anahtarını teslim edeceği gün apartmandan birkaç kişi toplanarak emlakçıya "*Burada bizlerin ailesi, kardeşi, bacısı akrabası oturuyor. Apartmanda yabancı istemiyoruz*" demişler. Bunun üzerine katılımcı "*böyle yapacaklarsa gitsinler Van'da otursunlar, burası Ankara, başkent, mozaiktir her yerden her kültürden insanlar gelebilir"* demiştir. Katılımcı bu durumu kültürel farklılık üzerinden ifade etse de temelde etnik farklılığa işaret etmektedir. Mutlu alanındaki mekânsal mücadeleler göz önünde bulundurulduğunda Alevilerin yaşadığı sokakta dükkân kiralamak isteyen Konyalı birine dükkânın verilmemesi bu tarz mücadelelerin başka yerlerde benzer şekilde devam ettiğini göstermektedir. Katılımcı okul ve apartman meselesini değerlendirirken karşı karşıya gelen şeyler Alevilik ve Sünniliktir. Bu durumda

değerlendirme kategorilerinde hâkim gelen şey, Alevilik lehine değerlendirmelerdir. Benzer şekilde dükkân kiralanmasına izin verilmeme sebebi de aynı kategorilerden beslenmektedir. Fakat Türk Sünnilik ile politik Kürtlük karşı karşıya geldiğinde bu sefer politiklik lehine düşünme kategorileri devreye girmektedir.

Bireysel davranış kalıpları bir kültür olarak algılanarak etnikleştirildiği için benzer davranışı gösteren herkes benzer şekilde değerlendirilmemektedir. Bir apartmanda kalabalık bir ailenin yaşaması ve apartmanın ortak kullanım alanı olduğunun gereklerini yerine getirmeyen bir Türk ailenin yapıp ettikleriyle Kürt ailenin yapıp ettikleri farklı şekilde değerlendirilir. Türk ailenin gürültü yapması, ayakkabılarını dış kapının önüne yığması ailenin henüz kentlileşemediği ile açıklanır. Bu durum bireysel yetersizlikle ilişkilendirilir. Yozgatlı Türk üniversite öğrencisi bir katılımcı bu durumu şöyle değerlendiriyor;

> *"Kalabalık olunca çok gürültü oluyor. Binaya zarar, asansörün içini çizdiler, toplumda nasıl yaşanacağını bilmiyorlar." (Tuğrul-22-Yozgat-Türk-Milliyetçi-Üniversite Öğrencisi)*

Bu cümlenin öncesinde *"biz genellikle Türk-Kürt ayrımı yapmayız"* ile söze başlıyor, sonrasında ise *"Türk-Kürt ayrımı yapıyor muyum, yapmıyorum"* şeklinde devam ediyor. Toplumda nasıl yaşanacağını bilmemek ile Kürt olmak burada eşitleniyor. Kültürel farklılıkların etnik farklılık olarak algılandığı başka bir örnekte Türk Sünniler Samsun yolunda bulunan mahalleye yakın Ortaköy Mezarlığında bir cenazeye katılmışlar. Mezarlıkta iki cenazenin ikisini önce Türk Sünni imam kıldırmıştır. Ardından Kürt Şafi bir imam ikinci kez Kürt cemaatle birlikte namaz kıldırmıştır. Bu tarz gündelik örnekler üzerinden üretilen kültürel farklılıklar var olan kategorik ayrımlarla eşitlenmektedir.

Etnik ve kültürel farklılık yukarıdaki şekilde algılandığında bu sefer düşük kültürel sermayeye sahip olmakla etnik ve kültürel farklılık Mutlu alanında eşitlenmektedir. Burada

artık alana hâkim olan grubun davranış ve pratikleri temel ölçüt olarak alınarak değerlendirme bunun üzerinden yapılmaktadır. Kadın bir katılımcı kendi ailesinin en fazla iki çocuk yaptığını ve kendileri gibi iki kişiyi dünyaya getirdiklerini ifade ediyor. Fakat Kürtlerin iki kişiyken kendileri gibi 4-6 çocuk dünyaya getirmesini kabul edilemez görüyor. Bu farkı açıklarken de ailesinin kültürel sermayesinin Kürtlere göre yüksek olmasından hareket etmektedir. Kişinin hangi alanda bulunduğunun kültürel sermayeyi etkilediğinden hareket eden başka bir katılımcı "İzmir'e göç eden Çingen bile Mutlu'nun en iyisinden daha iyidir" diyerek bu durumu açıklıyor.

Alan içindeki konumlanmalar kültürel sermayenin dağılımını da belirlemektedir. Alevi bir katılımcının kendi sokağı için "bu sokak biraz daha kültürlüdür" demesi bu yüzdendir. Bir alt sokağın cahil olması ise "yani şimdi Kürtler cahil olabiliyor, genel bir durum bu" şeklinde açıklanıyor. Bu ayrımlar gerekli görüldüğünde memleket düzeyinde işler. Örneğin Ağrılı ile Hakkârili Kürtler bağlamsal olarak birbirinden ayrı veya aynı kategorilerde değerlendirilebilir. Ardahanlı bir Kürt Hakkâriliye göre daha kültürlüdür. Bazen de bağlama göre "O kişi kıronun teki, kıro dediğim Kürt yani" denilerek aynılaştırılır. Bu durum Kürtlere ilişkin kategorilerin genel bir kategori şeklinde değil bağlama göre alt kategorilerin devreye girdiğini göstermektedir. Bu kategoriler Kürtler arasında memleket düzeyinde de işlemektedir. Katılımlı gözlem sırasında bana şöyle bir hikâye anlatılmıştı: "Ağrı Diyadinliler bir garip. İki çoban gökten bir küp altın düşse sana bir tane bile vermem demiş. Nasıl vermezsin, ben de sana vermem diyerek birbirine girmişler. İkisi birbirini öldürmüş aşiretler de birbirine girmiş" Fakat bu kategoriler grup içi ayrımlara sebep olsa da söz konusu grup dışı olduğunda gerekli dayanışma sergilenmektedir.

Grup içi mikro hiyerarşilerin ve kültürel önyargılar mizah yoluyla yeniden üretilmektedir. Diyadinlilere atfedilen "bencil" davranış, yalnızca bir stereotip olmakla birlikte grup içi çatışma potansiyeli olduğuna da vurgu yapmaktadır. Bu tür strereotipler hem kültürel mesafe kurma

işlevi hem de anlatan kişiyi onlardan ayır. Böylece Kürtlük kategorisini aşağıda ve yukarıda olanlar diye böler. Ancak grup dışından bir tehdit ya da baskı söz konusu olduğunda bu alt ayrımlar geri plana itilir ve etnik ya da kültürel ortaklık temelinde bir "Kürt kimliği" çatısı altında dayanışma öne çıkar.

Etnik ve kültürel ayrımların Kürtler üzerinden bu derece keskin olmasının temel sebebi Kürtlüğün "asi olmak ve terörle ilişkili olmak" üzerinden algılanmasıdır. Bu büyük kategori ulusal politik gündemle, dizilerle, medya yoluyla sürekli olarak beslenmektedir. Bu büyük kategori Kürtlere ilişkin gündelik hayatın içinde belli bir davranışın anlamlandırılması için de kullanılmaktadır.

Daha önceki çözüm sürecinde (2009-2011) Mutlu alanında Kobani için yardım toplanmış. Bu sırada kişiler hakkında az çok malumatı olanlar bu yardım kampanyası yoluyla doğrudan var olan kategorilere yerleştirilmelerini kolaylaştırmıştır. Bu süreçte açıkça Kobaniye yardım toplanması çözüm süreci olması sebebiyle gözlerinin önünde gerçekleşen olaya müdahale edilmesini engellemiştir.

> *"Devlet deseydi biz bunları aradan çıkarın biz sizin arkanızdayız, hepsinin keser doğrardık. Karımı (eşi Kürt) bile aradan çıkarırdım." (Harun-38-Ankara-Türk-Milliyetçi-Muhafazakâr-Esnaf)*

Ciddi bir şekilde mahallede tansiyonun yükseldiği bu dönemde bir grup milliyetçi toplanarak mahalleye yürümüş *"Ne mutlu Türküm"* sloganları atmıştır. Grup halinde arabalarla mahallede tur atılmış ve bozkurt işareti yapılarak yüksek sesli milliyetçi müziklerle dolaşılmıştır. Hatta buna yönelik bir video çekilmiş ve altına "*aldım satırı ve bayrağı çıktım dışarı"* yorumları yapılmıştır. Bu olaylar temelde kategorik ayrımların şekillendiren değil zaten var olan kategorik ayrımların eyleme dökülmüş versiyonlarıdır. Güncel olarak da Kahramanmaraş merkezli 6 Şubat 2023'te gerçekleşen deprem sonrası Kürtler arasında

toplanan yardımlar için *"kesin bunlar Diyarbakır'a gönderiyordur"* yorumları yapılmıştır. Öte taraftan kendileri de yardım gönderirken kendi etnik ağları yoluyla kasıtlı olarak Diyarbakır ve Hatay'a değil, Kahramanmaraş'a göndermiştir. Birçok olay mevcut kategorilerle örtüştüğünde mahallede bir düğün için şöyle bir ifade kullanılması kaçınılmazdır:

> *"Geçen bir Kürt düğünü vardı, Vanlıların. Ama Ağrılılar ve Bitlisliler de oradaydı. Hepsi terörist tam bombalık bir yerdi, bırakacaksın ve kaçacaksın"(Doğrudan Görüşme Yapılmayan kişi, Gözlem Notları)*

Böyle olduğu için gündelik hayatın içinde bazı karşılaşmaların doğası da negatif olmaktadır. Bazı Kürtler bu durumla başa çıkmak için camiye gitme, ortak doxaya yönelik söylemlere katılma şeklinde bir refleks göstermektedir. Bu durum bu sefer hâkim doxanın genel kategori içinde farklı alt kategoriler oluşturmasıyla sonuçlanmaktadır. *"Karşıda HDP'li bir aile var, tipinden belli"* veya *"oğlan biraz Kürt kökenli"* söylemleriyle politik Kürtlüğün stereotipileri inşa edilmektedir. "Biraz Kürt kökenli olmak" politikliğe meyletmekle ilgilidir. Bu damgalanmadan kurtulmak ve alanda ötekileştirilmekten kaynaklı mağduriyet yaşamamak için Türklüğe meyletme şeklinde bir refleks geliştirenler de vardır. Fakat bu durum alanda hem olumlanmakta hem de kendi grubuna hainlik edene karşı temkinli olmak gerektiğini düşündürmektedir. Alanda dolaşıma sokulan bir hikâye bu durumu örneklemektedir:.

> *"İki tane amca çocukları Kürtlükten bıkıyorlar, Türk olmak istiyorlar ve nasıl olabileceklerini öğrenmek için araştırma yapıyorlar. Komutan şu tepeye çıkın bayrağı alın üç kez "ben Türk oldum" deyin, Türk olacaksınız diyor. Bir bakıyorlar ki bayrağın olduğu tepe kocaman bir kaya. Biri diyor ki önce sen beni yukarı it, ben çıkınca da seni yukarıdan çekeyim. Ben Türk olayım sonra seni çeker sen de Türk olursun. İlk çıkan bayrağı sallıyor ve Türk oldum diye bağırıyor. Diğeri de sen Türk oldun beni de çek de ben de Türk olayım diyor. Türk olan hemen küfür eşliğinde*

bir tekme sallayarak "…un Kürt'ü" diyor." (Doğrudan Görüşme Yapılmayan kişi, Gözlem Notları)

Hikâyede Kürtlükten bıkma içsel bir dürtü ile gerçekleştiği izlenimi vererek dışsal etkileri göz ardı ediyor. Nasıl Türk olunacağı bilgisinin komutan tarafından verilmesi de askerlik geçmişinin hatıralarını taşımaktadır. Türk olmak her ne kadar istenerek olunabilecek bir şey olarak aktarılsa da sarp kayalıkları aşmak kolay değildir. Ayrıca Türk olmak için aşağılardan yükseklere tırmanmayı gerektirmesi bakımından Kürt olmaktan daha yüce bir şeydir. Türk olan Kürt yüksek tepelerden bayrağı sallayarak bunu ilan etmesi bir bakıma geçmiş günahlarının telafisi olarak daha fazla milliyetçi olması gerektiğine işaret etmektedir. Türk olmak üzerinden elde ettiği imtiyazı diğer Kürt ile paylaşmayarak tekme atması bu duruma işaret etmektedir. Bu hikâye ayrıca Türk olanlara kendi amcaoğluna bunu yapan her ne kadar Türk olsa da dikkatli olmak gerektiğini salık vermektedir. Bu sebeple Türk olan Kürtler alanda sürekli olarak sınanmaktadır. Bu hikâyeyi anlatanın Kürt bir katılımcı olması sınanmanın devam ettiğini de göstermektedir.

Bu tarz kategorik ayrımlar gündelik hayatın içinde farklı görünümlerde daha çok maskelenerek üretilir. Haymanalı bir çocuk mahallenin aşağı kısmında bir berbere tıraş olmaya gitmiştir. Berber *"bunları tıraş etmek istemiyorum tenleri çok pis kokar, kokudan yanına yaklaşamazsın*" demiştir. Başka bir Haymanalı geldiğinde ise *"o öyle değildi mesela, öncekinlerde bir şey var"* demiştir. Bu iki farklı algılama ve değerlendirme biçimi yukarıdaki hikâyede tepeye çıkıp bayrak sallayan ile tekme sonucu aşağıya yuvarlanan ayrımıyla örtüşmektedir. İlk gelen kişi Haymana'da Kürtlerin yaşadığı bir köyden olması bakımından politiktir. Benzer değerlendirmeler Sivas söz konusu olduğunda Aleviler için de geçerli olmaktadır.

Bu tarz kategori ve grup inançlarına bağlı ötekileştirme pratikleri kurumsal düzeyde de işlemektedir. Daha önceki bölümlerde ifade ettiğim gibi Kürtlerin düğün alanlarının valilik ve

belediye ekiplerince kazılması (Veli), camide aşırı milliyetçi söylemlerin geliştirilmesi (Veli), okulda öğretmen ve müfredatın ayrımcılık yapması kurumsal düzeyde ötekileştirme örnekleridir. Bu durumları Alevi bir katılımcı *"hükümetin ayrımcı dili buranın da ayrışmasına sebep oluyor"* (Hüseyin) şeklinde değerlendirmiştir. Bu ayrımcı dile karşı Alevilerle birlik olmak gerektiğini savunan politik bir bir Kürt katılımcı şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

> *"Müslüman kimliği üzerinden yine de Türklerle yakınlaşma yok, ötekilik üzerinden Alevilikle duygudaşlık kurma var bizde. En nihayetinde İslam'da olsa Türklükte karşılığı var. Aleviler de Kürtlere yakın hissediyor. Neden ikisi de devletin sopasını yemiş. Kürt alevi de var, daha tehlikeli görülüyor. Onlara ne Türklükten ne İslam'dan yaklaşabiliyorsun." (Emir-47-Van-Kürt-Sünni-Esnaf)*

Bu açıdan camideki söylemler "tapınak şövalyeliği" olarak değerlendiriliyor. Bu tarz kategorilerin işlediği bir diğer alan da askerliktir. Bir katılımcı askere gittiğinde *"bas bas altında Yunan ve Ermeni varmış gibi bas"* gibi emirlerle atış talimi yaptırıldığını aktarmaktadır. Aynı katılımcı bu duruma "*Sebepsiz bir düşmanlık. Bir husumet olur tepki geliştirirsin. Ama ben hiçbir kötülük görmedim, tanımıyorum görmedim bile onları. Bilmediğim bir şeyle beni neden şekillendiriyorsun."* diyerek tepki göstermektedir. Bir başkası mecliste askerlik yaptığı sırada Kürt askerlere belli nöbet yerlerinin teslim edilmediğini ifade etmektedir. Askerde atış taliminde hedefi tam ortadan vuran kişilere ise terörist göndermesinde bulunularak iyi atış yapmasının sebebi bu şekilde açıklandığı aktarılmaktadır. Bu tarz ayrım kategorilerinin bir kısmı gerçekten yaşanılan tecrübe buna işaret ettiği için vardır. Olgunun başka bir boyutu da algılama kategorileri bu şekilde şekillendiği için Türklere ilişkin deneyimlerde olabilecek farklılık da bu kategori üzerinden değerlendirilmesine sebep olmaktadır. Bazı katılımcıların deneyimlerine bakıldığında birçoğunu Kürt olduğu için yaşamaktadır. Yani mevcut kategorilerin yeniden üretilmesiyle öteki olmaktadır. Fakat bazen deneyimin kendisine odaklanmadan kategori veya kimlikle ilgiliymiş gibi davranılır.

Bu şekilde algılanması boşuna değildir. Bir katılımcı "mahalleye yeni gelmiştik, Türkçe bilmiyorduk bazen Kürtçe kelimeler kullanıyorduk konuşurken. Okulda arkadaşlarımız bizi dövüyordu" (Temel) demiştir. Küçüklükten beri maruz kalınan ötekileştirme ilgili ilgisiz şeylerin bu algılama kategorileriyle değerlendirilmesine neden olmaktadır. Bu tarz ötekileştirme pratikleri Kürtlerin belli mekânsal alanda yoğunlaşmalarına ve aralarındaki dayanışmanın kuvvetlenmesine neden olmaktadır. Bu durum da ayrı bir ötekileştirmenin gelişmesine neden olmaktadır. Hakim doxa mekân kaybı hissine kapılarak ötekileştirmeyi üretmekte, bu üretildikçe dış grup birbirine daha çok kenetlenmekte ve bu durum tekrardan ötekileştirmeyi üretmektedir. Mekânsal yoğunlaşma ilgili mekânın kültürel görünümünü de değiştirmektedir. Düğünler, cenazeler, müzikler, evlerdeki simgeler, ten renkleri mekânın görünümünü etkilediği için burada dolaşan bir Türk kategoriler yoluyla yakınlık kurma hissi yerini yabancılaşma almaktadır.

Bu, fiziksel değil, sembolik bir mekân kaybı olarak deneyimlenmektedir. Bir zamanlar kendine ait gördüğü sokak, park, kahvehane ya da apartman artık tanıdık imgeleri taşımamaktadır. Bu kayıp duygusu, ötekileştirme pratiklerini beslemektedir. Çünkü mekânı kontrol altında tutmak, sadece fiziksel varlıkla değil, kültürel imgelerin ve ritüellerin görünürlüğüyle de mümkündür. Ötekileştirilen grup bu dışlanma süreci karşısında savunma ve dayanışma içgüdüsüyle hareket etmektedir. Kendi kültürel kodlarını ve gündelik pratiklerini mekâna daha yoğun biçimde yerleştirerek mekânsal farklılaşmayı derinleştirir. Böylece mekânda hem fiziksel hem de simgesel bir yoğunlaşma yaşanır. Mahalle bir kimlik mekânı hâline gelir. Bu karşılıklı konumlanma, zamanla sıradan bir Türk bireyin söz konusu mahallede dolaşırken yaşadığı "tanıdıklık" hissinin yerini bir tür yabancılaşmaya bırakmasına neden olur. Kategoriler yoluyla kurulan kültürel yakınlık hissi ilgili sokaktan geçerken artık geçerli olmamaktadır.

Bu duruma Kürt müteahhitlerin ekonomik sermayelerinin görünürlüğü eklendiğinde durum iyice katlanılmaz bir hal almaktadır: *"Kürt müteahhitler para kazanında bitleri kanlanıyor. İbadetleri bir şeye benzemez."* Bir katılımcı bu ötekiliğin döngüselliğini şu şekilde açıklamaktadır: *"Gittikçe kalabalık nüfus olmaya başladık. Binden fazla kişiyiz burada, 290 ev var, en az bir evde 4-5 kişi var. Onlar dışladıkça biz birbirimize sarıldık. Biz sarıldıkça onlar daha da dışladılar."* (Veli). Ötekileştirilmeye ilişkin stratejilerin bizzat kendisi de ötekileştirmenin nedeni olmaktadır.

7.2 Kabul ve Dışlama Arasında: Alanda Alevi Öteki Olmanın Ağır Yükü

Alevilik ile Sünnilik üzerinden, Türkler ve Kürtler arasında olduğu gibi, kimlik üzerinden ortaklık kurulamadığı için Alevilere yönelik algılamalar bazen daha şiddetli ayrımları üretebilmektedir. Özellikle Kürt Alevi olanlar devlet düşmanı olarak görülmektedir. Buradaki devlet Türk-İslam olanı temsil etmektedir. Gezi eylemleri sırasında Mutlu alanındaki Alevilerin tencere tava çalarak Tuzluçayır'dan Kızılay'a yürümesi bu algının yerleşmesinde önemli bir referans noktası olmuştur. Bir katılımcı, "*Onlar çok politik hafif bir kıvılcımda patlayabilir burası*." *(Burak-45-Konya-Türk-Sünni-Emekli)* derken kastettiği şey, olası bir olayda uzlaşma zemininin olmayışıdır. Alevilerin sokak deneyimleri ve örgütlülük halleri muhafazakârlar açısından bir tür çekince yaratmaktadır: *"Onlar kavgaya girip nasıl çıkılacağını çok iyi biliyorlar."* Bu sebeple Alevilerle takılmak, arkadaşlık kurmak birçok açıdan sorgulanmaya sebep olabiliyor. Bir kişinin Alevi biriyle zaman geçirmesi şöyle ifade ediliyor: *"Şu adam sarı ile takılıyor bu aralar" veya "Taş ocaklarının eski adamı, kırmızıymış."* Buradaki sarı veya kızıl sözcüğü, Alevileri tarif etmek için kullanılan bir jargondur. Bu adlandırmayı sadece görüşmeler sırasında değil gündelik hayatta mahallede yaşarken deneyimlediğim karşılaşmalarda da oldukça sık duydum. Apartmandaki komşum bana "*Muhtar benim bugün canımı sıktı*" dedi. Şimdiki muhtarın Alevi olduğunu bildiğim için, ne olduğunu merak ederek sordum. Şimdiki muhtarın değil bir öncekinin canını sıktığını söyledi. "*Biz zaten şimdiki*

muhtarla görüşmeyiz ki" diyerek ekledi. Nedenini sorduğumda ise "*o sarı*" dedi. Sarı ne demek muhtar Galatasaraylı mı diye sordum. Kulağıma eğilerek "*burada Alevilere sarı deriz*" dedi. Burada sarı dendiği bilgisini Rizeli ve Sünni olduğunu düşündüğü fakat çok da tanımadığı birisine söylemesi Sünnilik sözleşmesinin varsayıldığını göstermektedir.

Sünni birinin Alevi ile arkadaşlık yapması Alevinin Sünnileşmesi olarak değil Sünni'nin yozlaşması olarak görülmektedir. Ortak zeminin mümkün olmadığını düşünenler başka meseleleri değerlendirirken de benzer noktalardan hareket etmektedirler. Örneğin 2023 depremi sırasında Hatay Alevilerinin kriz yönetimini eleştirmesi üzerine "*Şerefsizlere yardım göndermeyin, Hataylılardan soğudum*" gibi yorumlar yapılmıştır. Bu ifadeler Hatay depremi sonrası elde edilen kategorik ayrımlar değil zaten var olan kategorik ayrımların Hatay'a uyarlanmasıdır.

Aleviler ayrıca dini değerleri ve yaşam tarzları bakımından ahlaki olarak düşük algılanmaktadır. Aşağıda görüleceği üzere temelde Alevi genç bir erkek ile Sünni genç bir erkek yaşam tarzı bakımından birbirinden farklı değildir ki Mutlu alanında cinsellik konusunun ele alındığı bölümde bu benzerlik ifade edilmişti. Cinsel konularda aynı şeyi yapsa bile bunu Alevi biri yaptığında bu ahlaksızlık olarak değerlendirilmektedir. Bu, eylemin mahalle normları içerisinde ahlaksızlık olarak değerlendirilmesiyle ilgili değildir, grup inançlarında Alevilikle özdeşleştirilen bir durumun kategorik izdüşümüdür.

İki sene Alevilerin yoğun yaşadığı sokakta yaşayan Sünni bir Türk, "*Ramazan'da balkonda iftar sofrası hazırlarken karşı binadakiler rakı sofrası kurardı*" (Fırat-39-Tokat-Türk-Milliyetçi-Muhafazakâr-Memur) diyerek dini farklılık üzerinden kategorileri beslemektedir. Bu kişi ayrıca mahallenin iktidar partisi sorumlusu olduğu için bu tarz ayrımlarla kendi grup inançlarını oluşturmaktadır. Çünkü konuşmanın devamında "*Camilere gidemezdik Aleviler camilerimizi biz içindeyken ateşe verecekler diye*" ifadelerini de kullanmıştır. Bir katılımcı, "*Alevi komşularımız vardı, çocuklarını camiye göndermek istemezlerdi*" *(Tuğrul-22-Yozgat-*

Türk-Milliyetçi-Üniversite Öğrencisi) diyerek Aleviliği camiye kişisel olarak geliştirilmiş bir mesafe olarak değerlendirmektedir. Başka birisi bunu "*Ama onların katı terimleri var. İşte camiye gitmem, ibadet hanemiz farklı bir yer. Bu şekilde ayrımları var.*" demek suretiyle farklılığı, bu defa Sünniliğe olan mesafe üzerinden değerlendirmektedir. Grup inançları başka gruplara yönelik inançlarda belirleyici olmaktadır. Üniversite öğrencisi bir katılımcı, lise döneminde velisini Sivaslı bir öğretmeni toplantı için okula çağırmış. Veli, eve döndüğünde; "*Senin öğretmeninin Sivaslı olduğunu söyledin, hiç Sivaslıya benzemiyor. Konuşması düzgün, iyi birisi ve seni düşünüyor*" *(Fatih-20-Çorum-Türk-Sünni-Öğrenci)* demiştir. "Sivaslı" kimliği burada kültürel ve mezhepsel bir anlam taşır. Velinin öğretmenin düzgün konuşan iyi biri olarak tanımlaması "pozitif" karşılaşmayı bir istisna durumu olarak gördüğünü göstermektedir.

Alanda Sünni ile Alevi ayrımı ve kategorileri, her fırsatta üretilebilmektedir. Örneğin bir apartmanın bodrum katında kaybolan bir kediyi aramak için yöneticiyle birlikte bodrum katına indik. Bodrumda halılar, birçok sandalye vardı. Bunların ne olduğunu sordum; "*hafta sonu kadınlar burada Kuran öğreniyor"* diye cevap verdi ve ekledi; "*burası Müslüman bir mahalle*." Bu söylemle birlikte İslami pratiğe dayalı bir etkinlik mekâna "meşruiyet" kazandırırken, Alevilik dolaylı bir biçimde Müslümanlığın dışında konumlandırılır. Kuran kurslarına dönüştürülen bodrum katı ve din eksenindeki sosyalleşmeler ve buradan üretilen pratikler alanı dindar kılan göstergelerdir. Bu göstergeler ve mekânsal temsiller ilgili pratikleri meşru kılar. Aleviliğe ilişkin dini pratiklerin alan içinde göstergelere dönüşmemesi üzerinden Alevi kimliği alana ait olmaması gereken bir kimliğe dönüşür.

Başka bir örnek olayda mahallede bir düğün vardı, düğün yerinde farklı masalarda farklı mahalle sakinleri oturarak törenin başlamasını bekliyordu. Düğündeki masalardaki oturma düzeni Türkler, Kürtler, Aleviler şeklinde ayrılmaktaydı. Bu oturma düzeni bir bakıma sosyal sermayenin bu şekilde inşa edildiğinin bir göstergesiydi. Ben de Türk Sünnilerin toplandığı masaya oturdum. O sırada diğer masalar yavaş yavaş dolmaya başladı. Mahalleden tanıdığım

Alevi bir kişinin de yakın bir masada oturduğunu fark ettim. Kendi masamdan kalkıp onların masasına giderek selam verdim. Masadan sadece bir kişiyi tanımama rağmen bu kişi beni masadaki diğer kişilerle de tanıştırma nezaketi gösterdi. "*Bu benim eşim X, bu kızım Y, bu karşı komşu Z bey, bu da onun eşi*" şeklinde bir tanışma gerçekleşti. Bunu yaparken de her biriyle tokalaşarak tanışmaktan memnun olduğumu dile getirdim. Tanışma faslı bittikten sonra kendi masama döndüğümde oradakiler "s*ana yapılanı fark ettin mi"* diye sordular. "*Hayır ne oldu ki"* dedim. *"Sana resmen kızını pazarladı bunlar bize çok ters şeyler, ne demek bu benim kızım Z. Hani tanıştırırsın da bu da kızım demezsin bunlar öyle bir kültür işte"* diye karşılık verdiler.

Düğün mekânındaki masaların etnik ve mezhepsel temelli ayrışması, alanın içkin yapısal sınırlamalarının düğünde dışavurumudur. Bu ayrışma, bireylerin içselleştirdiği ve neredeyse kendiliğinden gibi görünen pozisyon alışlarını belirleyen tarihsel olarak şekillenmiş habitusların devrede olduğunu düşündürmektedir. Yani düğün gibi kolektif bir eylemin gerçekleştirildiği bir sosyal alanda, bireylerin oturma düzeninden selamlaşma biçimlerine kadar birçok eylem yazılı olmayan kurallarına göre gerçekleşmektedir. Mekânsal olarak farklı masalarda oturmak hem fiziksel hem de kimliklerin ve kültürel pratiklerin ayrışmasıdır. Alevinin masadaki diğer insanlarla tanıştırması, misafirperverlik ve kolektif aidiyet üretimi açısından oldukça olağan bir eylemken, bu eylem başka bir masada "kızını pazarlamak" şeklinde kategorize edilmiştir. Tanıştırma biçimi, aslında Alevi masasında kültürel sermayenin bir ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık, aynı eylem diğer masada namus, mahremiyet üzerinden okunmuştur. Tanıştırılma biçimi tanımlanırken "bize çok ters şeyler" denmesi Alevilerin alanın doxasının dışında olduğuna işaret etmektedir.

Başka bir zaman diliminde bu sefer mahallenin bir sokağında Alevi bir kadın eşini babasının evine ziyarete getirmişti. Enişte olan kişi kayınpederinin evinin önünde kendi arabasını ıslak bir bezle yıkamaya başlamıştı. Bunun üzerine "babasını evinin önüne kocası gelmiş araba yıkıyor. Daha yeni evlisin ya, nasıl bir rezilliktir bu. Bize ters bu işler. Aleviler

zaten eniştelerine hep böyle yaltaklanırlar" demiştir. Başka bir bağlamda farklı bir mahalle sakini şöyle ifade etmiştir: *"Aleviler eşlerini anlatırken hep isimlerini söyleyerek konuşurlar. İşte Sibel şöyle dedi, Yıldız bunu öğrenirse çok kızar. Bunlar ayıp şeyler."* (Harun-38-Ankara-Türk-Milliyetçi-Muhafazakâr-Esnaf)

Gündelik hayat içerisinde oldukça sıradan ve olağan olan şeyler Aleviler tarafından yapıldığında farklı şekilde değerlendirilmektedir. Oysa bu ifadeleri kullanan katılımcıların bazılarının aileleriyle de benzer şekillerde tanıştırılmıştım. Meşruluk zemini Alevilik kategorisi üzerinden kurulduğu için aynı davranış gayrimeşru ilan edilebilmektedir. Örneğin cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Mutlu alanında hararetli politik tartışmalar yaşanmıştır. Bir mahalle sakini Kılıçdaroğlu'na neden oy verilmemesi gerektiğini millilik, devletin bekası, terörle işbirliği gibi bin bir gerekçelerle açıklarken sonunda karşı taraf ikna olmayınca şu ifadeleri kullanmıştır: *"Açık söyleyeyim eli rakılı ve Alevi birini Cumhurbaşkanı olarak istemiyoruz, ne olursa olsun."*

Alevilerle ilgili olumlu veya olumsuz değerlendirmelerin nereden geleceği oldukça ilginçtir. İmrahor Vadisinde köpek besleyen bir katılımcı, köpekler için haftanın belli günlerinde çöpten ekmek topluyor. Mahalle sakinleri bayat ekmekleri doğrudan çöpün içine atmak yerine toplandığını bildikleri için çöpün kenarındaki demir parmaklıklara asmaktadır. Bir gece bu kişi ile birlikte ben de çöpten ekmek toplamaya katıldım. Kendisi arabayı sürüyor, bir çöpün kenarına yaklaşıyor ben de çöpün kenarına asılmış ekmek poşetlerini alıp arabanın arka kısmına koyuyordum. Bu süreçte Sünnilerin, Kürtlerin, Alevilerin yaşadığı sokaklardaki çöp kutularına uğruyorduk. Bu sırada mahalle sakini Alevilerin yaşadığı sokağa girmekten vazgeçti. Nedenini sorunca şöyle bir açıklama getirdi:

> *"Alevi mahallelerinde çöpe daha az ekmek atılıyor, Sünni mahallelerinde ise fazla. Bunun sebebi Alevilerin daha düzenli ve tutumlu olmasıdır. Kadınlar çalışıyor, paranın nasıl kazanıldığını biliyorlar. Bizim kadınlar çalışmıyor, bu sebeple*

kıymetini bilmiyorlar. Bir de Sünnilerde ekmek her zaman fazla alınır, çünkü artmazsa yetmez diye düşünülür. Aleviler ise yiyecekleri kadar ekmek alıyorlar."

Bu değerlendirmeler aslında ekmeğin kutsal olduğu, bu sebeple atılmaması gerektiği fikri üzerinden hareket edilmediği için temelde olumsuzdur. Ekmeği atmanın yanlış olduğu yönündeki ahlaki kanaat, sadece davranışın kendisine değil, o davranışın hangi "değer sistemi"nden beslendiğine göre de şekillenir. Aynı davranış (ekmek atmamak), Sünni ahlaki çerçevede dini bir referansa (nimete saygı) bağlandığında makbuldür. Alevi kadınların ekonomik gerekçelerle yaptığı bir davranış olduğunda eksik ya da değersiz görülmektedir. Bu anlatılarda dikkat çeken şey öteki normatif çerçeveyi yıkıma uğratmayacak şekilde takdir edilerek "farklılığın" yeniden üretilmesidir.

Aleviler de Kürtler gibi bu ötekileştirme karşısında yüksek dayanışma ve mekânsal olarak bir yerde yoğunlaşma gibi bir pratik geliştirmektedir. Fakat bu pratik de alan içinde kurtarılmış bölge algısı yarattığı için Sünniler tarafından tehdit olarak algılanmaktadır. Mahalle sakinlerinden biri "*onların sokakları nasıl kurtarılmış bölgeyse burası da bizim kurtarılmış bölgemizdir, buraya ayak basmazlar*" diyerek dayanışmanın güçlü olmasına göndermede bulunmuştur. Anlatılanlara göre gecekondu zamanında bu tarz ayrışmalar daha yoğun yaşanmaktaydı. milliyetçi ve muhafazakâr bakış açısına sahip aynı katılımcı yine geçmiş süreci şöyle ifade etmektedir: *"Buradan geçerken bize tükürürlerdi. Amerika'daki zencilere yapılanlar bize yapılırdı."* Bu görüşme yapılırken araya eski Milli Görüşçü bir kişi araya girerek şöyle bir anısını anlatıyor:

"Yıllar içinde bizi kabul ettiler. Geçen seçimlerde kaybedeceksiniz sizi İzmir'den denize dökeceğiz dediler bize. Biz kazandık ne oldu, sizi nereye dökelim. Merak etmeyin sizin kadar zalim olmayız."

Bu tarz çekişmeler bir Sünni katılımcının ifadesiyle şöyle bir topluluk davranışına sebep oluyor: "*Azınlığın verdiği psikoloji ile birbirleri arasında kenetleniyorlar."* Fakat bu kenetlenmenin kendisi bu sefer ötekileştirmenin nedenine dönüşmektedir.

Kürt ve Alevilerin yukarıdaki gibi ötekileştirilmesi sabit ve tek yönlü bir süreç değildir. Sosyal, kültürel ve mekânsal faktörlere bağlı olarak sürekli üretilmektedir. Kürt ve Alevi kimlikleri, ötekileştirilme pratikleri açısından hem benzer hem de farklı dinamiklere sahiptir. Kürtlerin dışlanması etnik ve politik referanslarla inşa edilirken, Alevilerin ötekileştirilmesi dinî, kültürel ve ahlaki normlar üzerinden şekillenmektedir. Kürtlerin dinî ortaklık yoluyla Türk Sünniliğe daha yakın görülmesi, onları Alevilere kıyasla daha "kabul edilebilir" kılmaktadır. Aleviler ise özellikle dinî/mezhepsel pratikleri ve genelde muhalif politik duruşları nedeniyle daha katı bir ayrımın nesnesi hâline gelmektedir.

Mahalledeki bireyler ve gruplar, geçmişten gelen kategorik algılarla şekillenen habitus içinde hareket etmektedir. Kürt ve Aleviler, sadece doğrudan maruz kaldıkları ötekileştirme pratikleriyle değil, aynı zamanda mekânsal ve toplumsal mücadeleler yoluyla da dışlanmaktadır. Mahalle içindeki düğünler, camiler, esnaf dükkânları gibi gündelik yaşamın çeşitli mekânları, bu ötekileştirici süreçleri yeniden üretmektedir. Ötekileştirilen gruplar zamanla kendi içlerinde dayanışma ağları geliştirerek kolektif kimliklerini güçlendirmektedir. Ancak bu durum, hâkim grup tarafından bir tehdit olarak algılanarak yeni bir ötekileştirme dalgasını tetiklemektedir. Kürtler ve Aleviler, kendi mekânsal ve sosyal ağlarını oluşturarak dışlanmaya karşı direnç gösterirken, bu birliktelikler dışarıdan etiketlenerek daha fazla ayrımcılığa maruz kalmalarına neden olmaktadır.

Alandaki farklı gruplara yönelik kategorik düşünme biçimleri hazır olduğu için ister Kürtler ister Aleviler söz konusu olsun ötekileştirme benzer şekilde üretilmektedir. Kürtlere yönelik repertuarlar Alevilere, Aleviler yönelik repertuarlar Kürtlere aktarılmaktadır. Bunun bir sonraki bölümde mülteciler üzerinden nasıl işlevsel hale geldiğini açıklayacağım.

Mülteciler söz konusu olduğunda durum biraz daha karmaşık hale gelmektedir. Bu sefer Kürt ve Alevilerin de ötekileri, yani "ötekilerin ötekisi" olma hâli devreye girmektedir. Bu, ötekileştirmenin sadece yukarıdan aşağıya değil, aynı zamanda yatay düzlemde de nasıl işlediğini göstermektedir. Ötekileştirme pratikleri, sadece dışlayan grup tarafından değil, dışlanan grupların kendi içlerinde ve birbirlerine karşı geliştirdikleri hiyerarşiler yoluyla da üretilmektedir. Bu durum, mahallede kimlikler arası sınırların nasıl kurulduğunu, hangi koşullarda esnediğini ve nasıl yeniden sertleştiğini anlamak için önemli bir veri sunmaktadır. Ötekileştirmenin döngüselliği, mahalledeki sosyal yapıların sadece etnik veya dinî (mezhepsel) farklarla değil, aynı zamanda toplumsal konumlanmalar ve güç mücadeleleriyle şekillendiğini de ortaya koymaktadır.

8 “Bizim En Kötümüz Onlardan İyidir”: Kimlik, Alan ve Mülteci Karşılaşmalarının Toplumsal İnşası

Yukarıdaki bölümlerde Mutlu Mahallesinde farklı alanların alan içi işleme mantığını ve bu mantığın ötekileştirme süreçleriyle ilişkisini ortaya koymuştum. Farklı alanların işleme mantığının yanında Mutlu alanında Kürtlere ve Alevilere yönelik ötekileştirme pratiklerini alt alanların mantığını da dahil ederek açıklamıştım. Şimdi bu bölümde mültecilerin nasıl ötekileştirildiğine geçebiliriz. Mutlu alanına ilişkin alt alanlar, Kürt ve Alevi toplulukları ele alınırken kişilerin habituslarına doğrudan temas etmek yerine alanın ve alt alanın genel habitusla ilişkisini ele alarak değinmiştim. Bu bölümde ise genel tema ve kategorilere verilen cevaplarla kişilerin doğrudan habituslarını ilişkilendirilerek yani ötekiliğin üretilme koşullarıyla ötekiliğin üretimi arasında ilişki kurarak açıklayacağım. Bunu yaparken de her bir alt temanın içinde (benim isim verdiğim) her bir katılımcının habitusunu tekrara düşmemek için ilgili alt temada verileriyle öne çıkan kişinin habitusuna vurgu yapacağım. Burada dikkatlerden kaçmaması gereken şey, örneğin tarihsel ve siyasal gerekçeler içinde yer alan resmi tarih ve tarihsel yanlılık ötekiliğin üretimine sebep olurken Mutlu Mahallesinde örneğin bir sosyal sermaye biçimi olan hemşehri derneklerinin de bu perspektifle yakın ilişkide olmasıdır. Benzer şekilde Mutlu Mahallesindeki din alanının da bundan bağımsız olmamasıdır. Yani bireylerin kategorik düşünmeleriyle, alanların yaptığı ayrımlar ve inşa ettikleri grup inançlarının birbirine paralel gitmesidir. Kişiler burada habitus ve sermayelerine göre belli alanların içinde yer alırlar. Bu aynı zamanda şu demektir; birey ya alanın yaptığı ayrımlarla kendi ayrımları örtüştüğü için alanda yer alır ya da alan yoluyla da ayrımları içselleştirir.

İnsanlar sahip oldukları veya edindikleri ideolojiler çerçevesinde tarihi ve siyasi bazı gerekçeleri içselleştirebilir. Resmi tarih gibi anlatılar, gerçekmiş gibi kabul edilerek bu perspektif mültecileri değerlendirirken kullanılabilir. Mültecilerin bu perspektiften

değerlendirilmesi farklı habituslara sahip kişilerce yapılabilir. Bunun temel sebebi, farklı habitusların benzer ideolojik söylemlere maruz kalmasıdır. Resmi tarih anlatısı, herkese benzer şekilde öğretilse de farklı habituslar bunu farklı şekillerde pratik edebilir. Milliyetçi birisi Türklüğü ya da seküler birisi laikliği ön plana çıkararak mülteciler üzerinden farklı kombinasyonla ötekiliği üretebilir.

Bu noktada Mutlu mahallesinden bir katılımcı özelinde mültecilik meselesine giriş yapalım. Katılımcımız Ankara doğumlu, 62 yaşında, lisans eğitimi almış bir memur emeklisidir (Mert). Kırsal bir bölgede Alevi bir aile içerisinde yetişmiştir. Geçmişte Alevi olduğu için birçok bakımdan ayrımcılığa maruz kalmış ve Alevilerin yoğun yaşadığı mahallelere göç ederek kendi topluluğuyla dayanışma içine girmiştir. Bu sebeple gericiliğe ve bağnazlığa eleştirel yaklaşmaktadır. Her ne kadar sol eğilimli ve bazen sosyalist yönleri olduğunu söylese de mevcut siyasi partilerin hiç birine güvenmediğini söylemektedir. Toplumsal değişimlere karşı özellikle göç söz konusu olduğunda, temkinli ve güvensiz bir tutum sergilemektedir. Sanat, müzik, şiir gibi entelektüel alanlara ilgisi bulunmaktadır. Fakat 1980 darbesinin Alevi ve solcuları sindirmesi nedeniyle sonraki hayatında politik meselelere karşı mesafeli durmayı tercih etmektedir. Bu sebeple çocuğunun daha önce mahallede bulunan Halkevleri ile olan ilişkisini kestirmiştir. Ayrıca kızının ders çalışmak için gittiği Büyükşehir Belediyesi BELMEK'te Sünni İslam öğretileri edinmesine de karşı çıkmıştır. Bu özellikleriyle Mert, Mutlu Mahallesindeki mevcut din alanının dışında konumlanmaktadır. Alevilerle kimlik eksenli bir dayanışma içindedir. Çünkü Mutlu alanında kızıl, sarı ve ahlaksız olarak etiketlenmektedir. Sünni İslam baskısı yüzünden, sekülerlik onun için vazgeçilmez olmuştur. O, mültecileri de bu perspektiften değerlendirmektedir. Bunu meşrulaştırmak için de resmi tarih anlatısına başvurmaktadır.

Katılımcı, yeryüzünde "Arap toplumu kadar sahtekâr, düzenbaz ve iyi yüzlü bir toplumun olmadığını" düşünmektedir. Bu yargısını gerekçelendirmek için Filistin'in parça parça İsrail'e

satılması, İngilizlerin sömürgesi olmayı kabul etmeleri gibi tarihsel olayları araçsallaştırmaktadır. Ona göre Hatay'ın anavatana katılmasının en büyük nedeni, Arapların yaptığı zulümlerdir. O, bu yargılarda bulunurken temel olarak referans aldığı kategoriler Alevi ve Sünni ayrımlarıdır. Çünkü Hataylıların kaçtığı şey, temelde sadece Arap zulmü değildir. Sünni Arapların Alevilere yönelik yaptığı baskıların bir sonucu olarak Hatay Türkiye'ye katılmak istemiştir. Katılımcı farklı mültecileri habitusuna uyumlu şekilde farklı kategorilerden hareketle değerlendirmektedir. Suriyeliler için;

> *"Suriyelilerin ne dillerine ne de kültürlerine itibar ediyorum. Onlara karşıyım. Eğer anlaşabildiğim bir topluluk olursa o topluluğun eksiklerini de görmem, insan olduğu için değer veririm. Yıllardır Arap kültürüyle burada insanlarımızı sömürdükleri için değer vermem. Babam olsa Iraklılara karşı daha toleranslı davranırdı. Hz. Ali'nin kabri orada olduğu için oraya kendini yakın hissederdi. Ben taraftar değilim." (Mert-62-Ankara-Türk-Alevi-Memur Emeklisi)*

Alıntının sahibi, Suriyelilerin dillerine ve kültürlerine itibar etmezken aynı zamanda Suriyelileri insanlıktan çıkarmaktadır. Ona göre hükümet siyasal İslamcıdır ve o, iktidarın dini politikalarını *"Araplaşma"* olarak gördüğü için de bunların kimliksel karşılığı olarak Suriyelilere karşı tavır geliştirmektedir. Bu, sadece Suriyelilerle ilgili bir durum değil, tüm Arapları içine almaktadır. Zira sözlerine şöyle devam etmektedir: "*Arap milletinden hiç birini sevmem*" ve "*Araplaşma ruhumuza işlemiş, Türklüğü unuttuk Arap düzeni ile yaşıyoruz*". Mert Aleviliğe ilişkin meselelerde daha eleştireldir. Alevi olduğunu söyleyenlerin Alevilikten bihaber olduğunu düşünmektedir.

Öte yandan Rus veya Ukraynalı mülteciler söz konusu olduğunda daha farklı düşünmektedir. Ukrayna ve Rusya'yı, eski Sovyet Birliği gibi düşünerek iki grubu benzer noktalardan hareketle değerlendirmektedir: *"Rusya ve Ukrayna bizi Birinci Dünya Savaşında*

destekledi̇ler. Biz Rusya'ya olan borcumuzu 1976 yılında ödedik. Ecevit zamanında." (Mert-62-Ankara-Türk-Alevi-Memur Emeklisi)

Mert'in bu ulusları takdir etmesi, Cumhuriyetin kurulmasına yakın dönemde yaptıkları yardımla ilişkilendirmiştir. Fakat aynı zamanda Rusların Cumhuriyet kurulduktan sonra elçiliklerini Ankara'ya taşımaları, kültür-sanat ve siyasi anlamda destek vermeleri, bu mülteci gruplarına olumlu bakmasına neden olmuştur. Burada önemli olan borçların geri ödenmesi değildir, Ecevit hükümeti tarafından geri ödenmesidir. Bu perspektif, Hintlilerin ve Pakistanlıların Kurtuluş Savaşında Türkiye'ye destek vermesi sebebiyle onlara da daha sempatik yaklaşmasına neden olmaktadır. Benzer yardımı Afganistan'da yapmış olmasına rağmen hâlihazırda Afgan mültecilerin varlığı ve Taliban dinci rejimin iktidarda olması, bu topluma bakışını olumsuza çevirmiştir. Mert Arap mültecileri değerlendirirken daha önce var olan Kürtlerle ilgili kategorisine başvurmaktadır:

> *"Araplar öyle asi bir millet ki Kürtlere asi deriz ama Kürtler Arapların yanında yüz kez yıkanmıştır. Kürtler kavgacıdır. Arap kavgacı değil de ne yapacağı belli olmaz, vurur arkadan, satar hiç anlamazsın. Araplarla haşır neşir olduğumdan değil, tarihsel olarak söylüyorum." (Mert-62-Ankara-Türk-Alevi-Memur Emeklisi)*

Mert söyleminde "Kürtler Arapların yanında yüz kez yıkanmıştır" diyerek her iki kimlik kategorisini de yıkanılması gereken topluluklar olarak kodlamaktadır. Mutlu alanında da Mert Kürtlere bu bakımdan "ilişki kurulabilir, fakat temkinli olmak gerekir" şerhini düşmektedir. İranlı mültecileri değerlendirirken de Türk diline İran geçmişinin yaptığı katkıları övmekle birlikte Emevi İslam'ı tarzında Şialık yaptığı sürece onları da sevmeyeceğini belirtmektedir. Burada da Aleviliğin farklı versiyonları üzerine inşa edilen ayrımlardan hareket etmektedir.

Fatih ise mültecilerin Arap olmasından dolayı mı istenmediği üzerinde belli bir süre düşünmüştür. Fakat okuldaki tarih öğretisiyle beraber bu öngörüsünün haklı olduğunu düşünmeye başlamıştır.

"Evet, Arap oldukları için istenmiyorlar, tarihten biliyoruz." (Fatih-20-Çorum-Türk-Sünni-Öğrenci)

Burada istenmeme durumu sadece Arap oldukları için değil, aynı zamanda gelenlerin Türk olmamasından kaynaklanmaktadır. Görüşmenin devamında katılımcı, *"en nihayetinde Türk değiller bu sebeple gelmemeli ve vatandaşlık verilmemelidir"* demiştir. Mutlu alanında zaman zaman mültecilerle ilgili olumsuz haberler televizyonda gösterildiğinde ilgili konuda tartışmalar yaşanmaktadır. Gündelik hayatın içinde bu tarz tartışmalarda bile tarih anlatısının izlerini bulmak mümkündür. Bu tartışmalardan birinde bir mahalle sakini şu ifadeleri kullanmıştır:

"Araplar satıcı, hep satmışlar bizi bu zamana kadar. Bizim bizden başka dostumuz yok. Bazen görünen bir şey var. Şu binayı bakarak değiştirebilir misin, değişmez, o da değişmez. Azınlık kalsa içinde kaybolur gider. Ama bunlar öyle değil çoklar."

Arapların "satıcı" olması üzerinden bizim bizden başka dostumuz olmadığını vurgularken"biz" ile kastettiği Türklüktür. Anlatısının devamında "içinde kaybolur gider" derken de kastettiği şey asimilasyondur. Mahalle alanında Sünnilerin Kürtlerle kurduğu ilişkide din ortaklığını kullanırken burada kullanmamıştır. Çünkü oradaki bağlam yani, Kürtler ile Aleviler karşı karşıya geldiğinde işleyen kategorilerle Türkler ile Araplar karşı karşıya geldiğinde işleyen kategoriler farklıdır. Kürtler *içerideki öteki*dir, dışarıya fiziki olarak gönderilemezler. Bu sebeple asgari ölçüde onlarla dinsel bir ortaklık kurulabilir. Fakat Araplar *dışarıdan gelen öteki*dir, bu durumda Türklük kategorisi onları geldikleri yere, dışarı atmak için devreye sokulabilir. Fakat bu düşünce açıkça söylenmez karşılaştırma yoluyla ifade edilir:

Ben Suriye'ye gidersem bana dükkân açtırmaz ekmek vermezler. Ama burada öyle değil. (Burak-45-Konya-Türk-Sünni-Emekli)

Suriye'de dükkân açmak istediğinde izin verilip verilmeme ön kabulü, Türk ile Arap arasındaki karşıtlığın bir göstergesidir. Suriye'de Türklere izin verilmeyecek (henüz gerçekleştirilmemiştir) olmasına karşılık, Türklerin Araplara dükkân açtırması, *"onlar bizden daha ırkçıdır"* gösterenidir. *Arapların Türk düşmanlığının Türklerin Arap düşmanlığından* daha fazla olduğuna yönelik bağlam, başka bir mahalle tartışmasında da ön plana çıkmıştır. Bir mobilya şirketinde çalışan mahalle sakini, satılan mobilyaları teslim ederken ev sahibi ona evdeki iki eski kanepeyi vermek istediğini söylemiş. Mobilyaları teslim ederken yanlarında bulunan Suriyeli hamalı gören mobilyacı, "bunun ihtiyacı vardır, bunları ona verelim" demiş. Ev sahibi hamalın Suriyeli olduğunu öğrenince "gitsin savaşsın" diyerek kanepeleri vermekten vazgeçmiş. Başka bir gün mobilyacı Suriyeli hamala şöyle bir soru sormuş; *"Eğer Türkiye'de savaş çıksaydı siz bizi kabul eder miydiniz?"* Suriyeli'nin cevabı; *"burada savaş çıksa sınıra makineli tüfek koyar içeriye bir tane Türk sokmazlar."* olmuş. Bu örnekteki makineli tüfekle sınırdan gelen Araplara ateş açmama merhameti ile ateş açacak Arap merhametsizliği, fiili olarak kategorik ayrımları beslemektedir. Suriyeli hamalın "içeriye bir tane Türk sokmazlar" ifadesindeki gizli "onlar", Türkiye'ye sığınmış Suriyeliler değil, Suriye'de kalan Suriyeliler olduğuna işaret etmektedir. Muhtemelen Suriyelinin kafasındaki ayrım, Baas rejimi ile bu rejimden kaçanlar arasındaki kategoridir. Bu açıdan Suriyelinin kendi ülkesi için bu kadar açıklıkla bir yargıda bulunması, Arapların Türklere karşı "gerçekten" ne kadar merhametsiz olabileceğine kanıt oluşturmaktadır.

Tarihsel ayrımlara sahip çıkmayı bir katılımcı sekülerlikle eşitlemektedir. Kürt kendini muhafazakâr olarak tanımladığı için muhafazakârlık onun için Kürt politik kimliği ile iç içedir. Bağlamsal olarak eğer Kürtler özne ise Araplar, İranlılar ve Türkler Kürtlüğün karşısında bir kategoride yer almaktadır. Fakat mülteciler, söz konusu olduğunda durum, "Kemalist rejimin"

dine olan mesafesi üzerinden seküler kategorisiyle değerlendirilmektedir. Ona göre resmi tarih anlatısıyla hareket edilmesi şu anlama gelmektedir:

> *"Kemalist sekülerler bir Suriyeli gördüğü zaman ona bir şey hatırlatıyor. Sakal ona bir şey hicap, lisan bir şey hatırlatıyor. Arap olması bir şey hatırlatıyor. Hepsine karşılar. Sakal ahireti, lisan ve örtü şekli yaşam tarzı gibi bir şey hatırlattığı için rahatsız oluyor." (Emir-47-Van-Kürt-Sünni-Esnaf)*

Yukarıdaki değerlendirmeleri yaparken katılımcı, Kürt muhafazakâr kimliğinden hareketle yaslandığı kategorik ayrım sebebiyle Suriyelileri desteklemektedir. Fakat aynı kişi, bu sefer sadece Kürt kimliğinden hareketle de Türklüğe karşı Suriyelileri destekleyebilir:

> *"Bir arada değil, istediği yerde yaşamalı. Mülteci suç işleyebilir. Burada bir Türk bir kıza laf attığı zaman onu bir yere göndermiyoruz. Türk yapınca haber yapmıyorsun. Suriyeli dediğin zaman iş başka yere gidiyor. Burada da bir ayrımcılık var." (Emir-47-Van-Kürt-Sünni-Esnaf)*

Emir bu iki değerlendirmeyi yaparken hem resmi tarihin ve Türklüğün karşısında yer almakta hem de bu iki bağlamın mağduru olarak kendi kimliği ile duygudaşlık kurmaktadır. Mültecinin muhafazakârlık kimliğine sekülerler tarafından saldırılmasını kendi muhafazakârlığına, Araplığına Türklük olarak saldırılması da kendi Kürt etnik kimliğine saldırılması olarak görmektedir. Başka bir açıdan da Kürt kimliğine yönelik hainlik üzerinden kategorik düşünme biçimlerinin benzeri, mülteciler üzerinden üretilmektedir.

Milliyetçi, 36 yaşında Kırşehirli olan Erol, Mutlu alanında 30 yıldır yaşamaktadır. Erol'un sosyal çevresi geniştir. Kuşçuluk ile uğraştığı için birçok farklı şehirden tanıdıkları vardır. Onları birleştiren şey kuşçuluk olsa da bu hobiye dayalı arkadaş grubu benzer şekilde milliyetçi bir bakışa sahiptir. Katılımcı dil, din ve ırk ayrımı yapmadığını ifade etse de bu şartlıdır; onun ayrımcı olmaması, farklı din ve ırkların Türklük şemsiyesi altında olması şartına

bağlıdır. Gecekondu kültüründe büyüdüğü için alt sınıflarla etkileşim halindedir, bu sebeple de bazı sol jargonlara hâkimdir. Gecekondu bölgesinde bazı gençlere "yoldan çıkmasınlar!" diye sahip çıkmaktadır. Temel motivasyon madde bağımlılığına ilişkin olsa da solcu yapılanmalara alternatif olarak gençlerin yanlarında durmak istemektedir. Solcu yapılanmalara ilişkin hâkimiyeti, bu alanı beslemektedir. Suriyelilerin vatanlarını bırakıp buraya gelmesi ise onun için anlaşılamaz bir şeydir: *"Yurdu için ölmesini bilmeyen yaşamış sayılmaz zaten."* (Erol-36-Kırşehir-Türk-Milliyetçi-İşçi).

Ona göre Suriyeliler Türkiye'ye gelerek zaten ölmüşlerdir. Fakat konuşmanın sonrasında kendilerine vatan kurmak için Osmanlı'dan ayrılmaları da hainlik olarak kodlanmaktadır. Hainlikle ilgili mesele bireylerin kişisel tercihleri olarak değil, Arap olmakla ilişkilendirilmektedir.

Kırk yıldır Mutlu alanında yaşayan İsmail, Sivaslı bir Türktür ve esnaflık yapmaktadır. Kendini solcu olarak tanımlasa da solculuğu ulusal sınırların dışına taşmamaktadır.

> *"Bizim vatana bakışımız ile mültecilerin bakışı farklı. Onlarınki bize ters. Onlar vatanı bırakıp gider. Bizde de aç olan var. Hiçbir şey bilmiyorsa çöp topluyor ama vatanı bırakmıyor. Vatan bırakılmaz. Biz de mümkün değil." (İsmail-56-Sivas-Türk-Seküler-Esnaf)*

İsmail ve Erol'un bu perspektifleri kategorik olarak Türklük ile Araplık karşı karşıya getirildiği için böyledir. Yoksa vatanlarını bırakıp Ukrayna'yı terk eden mülteciler için aynı şeyi düşünmemektedirler. Benzer şekilde Kobani'de insanların İŞİD'e karşı kendi topraklarını savunmalarına da aynı şekilde bakmamaktadırlar. Ukraynalı söz konusuyken onları bu bağlamda değerlendirecek karşıt kategoriden yoksundurlar. Fakat Kürtler söz konusu olduğunda benzer kategorilerden hareket edebilmektedirler. Mert de bu bağlamı yeniden

üretmektedir. Suriye'deki savaşı Türkiye'nin Kurtuluş Savaşına benzeterek daha tanıdık ve aşina olduğu yerden hareket etmektedir:

> *"Ülkesi savaştayken, düşün Kurtuluş Savaşı veriyoruz sen kaç Mısır'a sığın el üstünde beslesinler. Beslerler mi beslemezler." (Mert-62-Ankara-Türk-Alevi-Memur Emeklisi)*

Mert'in bu benzetmesi bağlamsal olarak Suriye'de olup bitenlerle örtüşmediği gibi Mısır örneğini vermesi rastgele değildir. Yine Arapların Türklere bizim onlara gösterdiğimiz gibi merhamet göstermeyeceğinden hareket etmektedir. Sevgi de *"iyi insan olsalardı memleketlerine hainlik yapıp buraya gelmezlerdi"* (Sevgi-51-Sivas-Kürt-Alevi-Emlakçı) diyerek bu bağlamı desteklemektedir. Mülteci olma halinin hainlik olarak değerlendirilmesi sadece söylem düzeyinde gerçekleşmez. Kahramanmaraş depreminde dayanışmak için Hatay'a giden bir mahalle sakini, belli bir süre sonra geri döndüğünde oradaki deneyimlerini mahallede aktarmıştır. Hatay'da devletin erken davranmamasını eleştiren Hataylıların nankör ve hain olduğunu söyledikten sonra, "Hatay, Alevidir" oraya yardım göndermeyin diyemediği için *"Reyhanlı'ya yardım göndermeyin orada çok fazla Suriyeli var, onlar da hain"* demiştir. Suriyelilerin hain olması, Alevilerin devleti eleştirmesiyle bir tutularak Suriyelilere yansıtılmıştır. Benzer şekilde Mutlu Mahallesinde farklı alanlarda Aleviler'in bu eleştirel tutumları hainlik olarak nitelendirilmiştir.

Mutlu Alanında kişiler habituslarını edinirken etnosentrik davranırlar. Kendi kültür ve kimliklerini ön planda tutarak başka kültürleri ve değerleri kendi algı ve ölçütlerine göre değerlendirirler. Kişiler yaşam tarzı ve değerlerini ölçüt alarak bu değerlere uzaklık ve yakınlığa göre ötekini belirlerler. Mutlu alanının alt alanlarındaki ve alan içindeki farklı dini ve etnik kimlikleri değerlendirirken de benzer noktalardan hareket edilir. Kültürel ve kimlik temelli gerekçelerde mültecilerin kültürel olarak uyumsuz ve görece ahlaksız oldukları düşünülür. Uyumsuz ve görece ahlaksız denilerek ileri sürülen meselelerin çoğu esasen

gündelik hayatta sıklıkla karşılaşılabilecek meselelerdir. Fakat mülteciler ile yerli halk arasında bariz kültürel ve dilsel farklılıklar olduğu için onların belli davranışları bu farkların bir sonucuymuş gibi algılanır. Kişiler eğer daha önce karşılaşmadıkları ve bir gün aniden yanlarına gelen birlikte yaşamaya başladıkları gruplarla ilgili bilgileri gözlemleyerek elde ederler. Bu gözlemler daha önce var olan ayrım kategorileriyle birleştirilerek seçici bir şekilde yapılır. Bir mültecinin elindeki çöpü çöp kutusu bulana kadar yanında taşımasından daha önemli olan bir mültecinin o çöpü yere atmasıdır. Sessiz bir şekilde bir mekânda oturan mülteciden daha çok gürültülü olan mülteci mevcut kategorileştirmenin işine yarar. Olumlu gözlemler ve bilgiler mevcut kategorileri genelde yerinden sarsmaz. Yeni bilgi ya görmezden gelinir ya da bireyselleştirilir. Oysa kötü örneklere tam tersi muamele yapılır. Kişinin algılama kategorisinde bir hakikat çekirdeği bulunur. Örneğin seküler biri muhafazakârlığa ilişkin bir gözlemde bulunduğunda bir yargıya varır. Bu hakikat çekirdeğine dönüşür. Bu sefer gördüğü her mülteci bu eski yargısını destekleyecek davranışlar sergiliyorsa bu durumda onlar da ötekileştirilir.

Alev, 22 yaşında Çankırı köken bölgesinden bir üniversite öğrencisidir. Seküler bir yaşam tarzına sahip olduğunu söyleyen Alev, Mutlu alanında yönelik bir aidiyet geliştirmemiştir. Aksine Mutlu alanının muhafazakâr doxası, onu ciddi bir şekilde rahatsız etmektedir. Muhafazakârlığın bir sonucu olarak kamusal alana erkek bakışının hâkim oluşu da onu güvensiz hissettirmekte ve giyim kuşamını şekillendirmede etkili olmaktadır. Alanda güvende hissetmediği için akşam otobüse biniş saatlerini buna göre ayarlamaktadır. Bu sebeplerle Alev sosyalleşme alanı olarak Mutlu'yu değil, şehrin başka bir bölgesini, Tunalı ve Ayrancı gibi Çankaya'nın semtlerini tercih etmektedir. Bazı cenaze töreni gibi zorunlu hallerde dinî ritüellere katılsa da dine inanmamakta, esasen deizm ile ateizm arasında gidip gelmektedir. Alev, yaz aylarında bir tanıdığının çay bahçesinde çalıştığı sırada o mekâna mülteci bir erkek grubu geliyor. O, gelen mülteciler hakkında işyerindeki deneyimine dayalı olarak şöyle bir değerlendirme yapıyor:

*"Oturdukları yeri o kadar kirli bırakıyorlar ki, gürültülü konuşuyorlar, başka müşteriler rahatsız oluyor. Onlar varsa birisi gelip oturmuyor. Bu sebeple onlar otursun değ*il alsın gitsin istiyorduk." (Alev-22-Çankırı-Türk-Seküler-Öğrenci)

Gelen grubun erkek olması ve muhafazakâr görünümlü olması, ona Mutlu alanını ve habitusuna ilişkin olumsuz duygularını hatırlatıyor. Bu da grubun davranışlarını etnik özellikleriymiş gibi algılamasına yol açıyor. Mutlu alanında da benzer şekilde Hakkârili Kürtlerin gürültülü ve pis olduğunu düşünmesi, benzer hakikat çekirdeklerinin birleşmesine neden oluyor. Fatih isimli katılımcı da yabancı insanların kültürel olarak uyumsuz olduklarını sokağında yaşayan Iraklı mültecilerden hareketle ifade ediyor:

"Mahallede Iraklı insanlar var. Şu bir gerçek çok kalabalık yaşıyorlar, onların kültürü öyledir, kalabalık gezerler. Ben bunlara karşıyım. Onların oturduğu binada mülteci çöpe ekmek bırakmış. Abim demiş ki bak kardeşim üç ekmek attın çöpe, atma. Böyle şeyler olabiliyor." (Fatih-20-Çorum-Türk-Sünni-Öğrenci)

Orta yaşlı, Malatyalı milliyetçi ve muhafazakâr kimliğe sahip biri olan Çınar, emlakçılık yaparken mültecilere ev kiraladığı için onlarla yakın teması olduğunu ifade etmiştir. Çınar'ın öne çıkardığı şey, mültecilerin tutum ve davranışlarının ahlaki olarak düşük seviyede olmasıdır:

"Gençler sokak başlarında milletin karısına kızına gözü orada. Bir kadın geçse de ona baksam tek derdi bu çünkü adamların geçim derdi yok." (Çınar-48-Malatya-Türk-Milliyetçi Muhafazakâr-Emlakçı)

Katılımcılardan Alev, tam da bu sebeplerle Mutlu alanı sakinleri hakkında olumsuz düşünmektedir. Çınar, ahlaki olarak mültecileri dışlamaktadır. Fakat burada yapılan şey, eylemin ahlaksızlık içermesi değildir. Bunun öncesinde mülteci kategorisinin kendisi ahlaki olarak dışlandığı için mültecinin yaptığı ahlaksızlık ön plana çıkarılmaktadır. Ahlaki olarak bir grup dışlandığında, ona yapılan ve başına gelen her şeyi hak etmiş olur. Mutlu alanında

cinselliğe ilişkin meseleleri ele aldığım bölümde ahlaki kategorilerin nasıl kaygan bir zeminde hareket ettiğini örneklerle göstermiştim. Burada eylem, ahlak çemberinin dışında bırakılmaktadır; daha en başından topluluk, ahlak sınırının dışına itilmekte ve eylemleri ile bir topluluk ilişkilendirilmektedir. Yerli erkek yanlış/hatalı bir davranışta bulunduğunda *"bizden biridir"* oysa mülteci bunu yaptığında bir tehdit olarak algılanır. Cinsiyetli habitus ve bedensel hexis'in anlatıldığı bölüme gönderme yapılırsa burada cinsiyet faktörü de devrededir. Mülteci bir erkeğin yerli kadına yan gözle bakması mülteciyi ahlaksız kılarken, yerli bir erkeğin mülteci bir kadına yan gözle bakması erkekliğin şanına yazılır ve yine mülteci kadınların ahlaksız olduğu yargısı üretilir. Yerli erkektir ve bakar, mülteciye ise çifte standart uygulanır. Başka bir bakış açısıyla da mülteci erkek, yerli erkeğin ekolojik alanı için bir tehdit oluşturmaktadır. Bir katılımcı, bu ahlaksızlık durumunu daha da ileri götürerek şöyle betimler:

> *"Onlar birbirinin bacısını, anasını götürüyor, akşam geri getiriyor, onlarda bir şey yok ki. Bir evde 10 kişi yatıyor, hepsi yan yana. Dayısının karısı, amcasının karısı kendi karısı bir odanın içinde. Kültürümüze ve din ahlakına ters, böyle bir şey olamaz, görüyoruz arkadaş." (Çınar-48-Malatya- Türk-Milliyetçi Muhafazakâr-Emlakçı)*

Bu ifadeler sadece bireysel düzeyde kalmaz. Mültecilerin ahlaksız olarak ilan edilmesi onların mallarını ve eşlerini de "helalleştirmektedir". Bunun için de "onlarda pişer bize de düşer" tarzında espriler yapılmaktadır.

Tüm mülteci gruplar için aynı dozda veya benzer şeyler düşünülmez. Mültecilerin etnik ve dini kimlikleri onlar hakkındaki yargıları da değiştirir. Suriyeli bir Arap birçok gerekçelerle ötekileştirilirken Iraklı bir Türkmen buna daha az maruz kalır. Fakat Iraklı Türkmen mülteciyi daha kabul edilebilir kılan şey Suriyeli mültecinin varlığıdır. Bir yerlinin Türkmen mülteciye daha empatik yaklaşması, daha ziyade Suriyeli mülteciye olan mesafesi ile ilgilidir. Bu mesafelenme ve yakınlık-uzaklık kişinin habitusu ile ilişkilidir.

"Irak Türkmenleri ile yüzde 80 uyum var. Temizler. Diğerleri konuşmasını, kalkmasın bilmiyor ve pisler." (Fırat-39-Tokat-Türk-Milliyetçi-Muhafazakâr-Memur)

Fırat, mahalle için önemli bir figürdür. Geniş bir sosyal ağı vardır. Alan için mücadele eden ve alandaki hakim doxayı koruyan bir kişidir. Irak Türkmenlerinin yüzde olarak daha uyumlu olduğu fikri onların Türk soyundan olmasıyla ilişkilidir. Fırat'ın Irak Türkmenleriyle kurduğu bağ, onların mahalle tarafından "daha uyumlu" kabul edilmesini pekiştirir. Türkmenlerin Türk kökenli olmaları, bu kabule zemin hazırlar; çünkü bu köken, mahalledeki hâkim Türk-Sünni doxasıyla daha kolay uyum sağlar. Suriyelilere kıyasla Türkmenlerin "uyumlu" olarak görülmesi, çerçevenin etnik hiyerarşisine işaret etmektedir. Fırat gibi figürler bu hiyerarşiyi yeniden üretir ve meşrulaştırır. Esasen uyuma ilişkin meselede Türkmenler mahalledeki Suriyelilerden çok farklı değildir. Zaten gerçekte hangisinin daha uyumlu olup olmadığı önemli değildir. İlgili etnik kimlik ortaklığı birini ötekinden daha uyumlu algılamak için yeterlidir. Fakat bazı katılımcılar Türkmenlerin Türkiye'ye gelmesine karşı çıkmaktadır. Bunun bir sebebi de köken bölgelerinde Türkmen nüfusunun azalması ve alan kaybedilmesidir.

Bir yandan Türkmenlere göre Suriyelilerin daha uyumsuz oldukları söylenirken öte yandan Suriyelilerin aşırı uyumlu olması da mahalleliye rahatsızlık vermektedir. Burada aşırı uyumdan kastettiğim alanın talep ettiği yapma etme biçimlerinin umursanmamasıdır. İstenmektedir ki alanın kurallarına ve hiyerarşik sistemlerine göre gelen mülteciler kendi sınırlarını bilsin. Mahalle alanının işleyiş mantığı da buna benzerdir.

Katılımcılardan İsmail'in, mültecileri *"müthiş rahatlar"* diyerek anlattığı olay da başka bir açıdan dikkat çekicidir:

"4-5 yaşında çocuklar çöp topluyor. Çöpte yiyecek bulmuşlar. Hemen çöpün yanında birlikte yiyorlar. Yerken bile rahatlar. Türk çöpte yemek bulsa bile öyle orada durup onu yemez. Gizli gizli yer." (İsmail-56-Sivas-Türk-Seküler-Esnaf)

Küçük ve aç bir çocuğun çöpte bulduğu yemeği hemen orada yemesi, alandaki yerlilerin mültecileri "müthiş rahat" olarak tanımlamasına yetmektedir. Bu rahatlık, aslında genelleştirilerek Arapların yemek yeme rahatlıklarına atıfta bulunmaktadır.

Alevi kökenli katılımcılar, gelen mültecileri muhafazakâr bir kimliğe sahip insanlar olarak konumlandırdıklarından kendilerince onları var olan Sünni baskısına eklenmiş yeni bir tehdit olarak görmektedir. Sevgi'nin gördüğü kapalı insanların mülteci olup olmadıklarını anlayamaması muhafazakârlık üzerinden mültecileri mevcut kategorileriyle birleştirmektedir.

"Genelde kapalı simsiyah giyiyorlar mülteci mi değil mi bilmiyorum. Türkiye'de böyle bir kitle varken neden çoğaltıyoruz." (Sevgi-51-Sivas-Kürt-Alevi-Emlakçı)

Mültecinin kara çarşaf giymesi, yerli kapalı giyinmiş birinden ayırt edilemezliği, fakat asıl önemlisi toplumda zaten mevcut dini referanslı gelişmelerden duyduğu kaygıyla mülteci yaşam tarzının çakışması onda rahatsızlık yaratmaktadır. Bunun için Sevgi, ülkedeki eğitim düzeyinin düşük olması karşısında mültecilerin ortalamadan daha düşük profil göstermesi sebebiyle belli bir mahallede değil onların eğitilmeleri için farklı yerlere dağıtılması gerektiğini söylemektedir. Katılımcı, zaten Mutlu mahallesine ilişkin değerlendirmelerde bulunurken de cahillik ve eğitimsizlik vurgusu yapmıştı. Toplumun eğitim seviyesinin düşüklüğü ile kastedilen temas edilen derinleşen muhafazakârlıktır. Mültecilerin kültürel profil düşüklüğü ile muhafazakârlık bir bakıma kesiştirilmektedir. Katılımcı bu durum karşısında düşüncelerini şu cümlelerle açıklıyor:

"Neden hep böyle Arap ülkelerinin insanı geliyor. Neden İngiliz, Fransız yok da Somali var. Suriyeli var. Neden kültür şeyimiz bu kadar aşağı çekiliyor. Toplum daha fazla muhafazakârlaştırılıyor." (Sevgi-51-Sivas-Kürt-Alevi-Emlakçı)

Sevgi, yerlileri ve mültecileri "geri" kalmakla eşitledikten sonra, kadın üzerinden başka bir ikili ayrıma başvuruyor:

"Onlar bizim buradaki en gerimizden de daha geri. Kadına bakışı bile yok, onlara göre mal gibi. Cinsel obje. Çocuk yapacak, hizmet edecek bir köle. Avrupalı öyle değil, o da bu da insan diyorsun." (Sevgi-51-Sivas-Kürt-Alevi-Emlakçı)

Katılımcı, "burada" derken Mutlu alanını kastediyor, "en gerimiz" derken de Türkiye'deki muhafazakârları buraya dahil ediyor. Muhafazakârlığın benzer, fakat daha sert uygulamalarının mültecilerde olması sebebiyle "buradaki geriden daha geride" diyerek muhafazakârlık kategorisine bir alt başlık açıyor. Bazı durumlarda buradaki dediği yerli muhafazakârlık bağlama göre "bizimkilere" dönüşür. Katılımcı mülteci kadınları aynı zamanda mülteci erkek bakışıyla toplumsal cinsiyet açısından değerlendiriyor. Bu değerlendirme sanki muhafazakârlaşan toplum kaygısına eklenerek bir kanıt oluşturuyor.

Tuğrul, mültecilere ilişkin kategorik ayrımlarını suç üzerinden yapmaktadır. Aslında suça ilişkin bilgi Türklük ve Araplık temel kategorisinin altında işlemektedir. Fakat suç meselesi, kültürel uyumsuzluğu ifade etmek için daha kullanışlı bir araçtır. Ona göre mültecilerin suç işleme potansiyeli çok yüksektir. Mültecilerin "kendi aralarında çocuk yapması" "çocukları başkalarına satması" veya "organ mafyasıyla ilişkide olması" gibi iddiaları dile getiriyor. Katılımcının burada mülteciden kastı Suriyelilerdir. Ama Somalili mülteciler ile ilgili de benzer kültürel uyumsuzluk vurguları yapılmaktadır. Onlar için şu ifadeler kullanılıyor: *"Somalililer hem doğumla hem de göçle artıyorlar. 15 çocuk yapıyorlar. Onların evine giden sucu, tamirci*

anlatıyor bize. Bokun üstünde yaşıyorlar." (Harun-38-Ankara-Türk-Milliyetçi-Muhafazakâr-Esnaf)

Aynı kişi, *"Biz mülteci olarak bir ülkeye gittik. Bize biri dokunmadığı zaman, bir şey yapmadığı zaman gider bir ortamı karıştırıp, esrar satıp ot satıp ortalığı karıştırır mıyız?"* diyor. Bu serzenişler bir emniyet amirine anlatılıyor. Bunun üzerine amir, mahalle esnafından en ufak bir duyum ve şikâyet olması durumunda kendisine bildirilmesini istiyor ve mahalleliye onların hemen sınır dışı edebileceklerini söylüyor.

Mültecilerin yukarıdaki örneklenen halleri onların kültürel sermayelerinin düşük olması üzerinden değerlendirilmesine sebep olmaktadır. Bu söylemi geliştiren katılımcılar, genellikle görece daha eğitimlidir. Bunun böyle olmasının sebebi bu katılımcıların mültecileri bu bağlamda değerlendirebilecek araçlara sahip olmasıyla ilgilidir. Ortalama bir mahalleli olgulara örnekler üzerinden bakarak "pis" derken eğitimli katılımcı kültür üzerinden durumu değerlendirmektedir. Daha önce değindiğim gibi kültürel sermayeye ilişkin algılama kategorileri Mutlu Mahallesindeki alan içi ve alan dışı ilişkilerde belli kategorilere karşılık gelmektedir.

Elçin, 22 yaşında Ankara doğumlu üniversite mezunu biridir. Yaşadığı yeri tarif ederken Mutlu değil Tunalı diye cevap vermiştir. İngilizce bilmektedir ve kitap tasarımı, yoga gibi nesneleşmiş ve bedenleşmiş kültürel sermayeye sahiptir. Kendini kimlik olarak feminist ve ateist olarak tanımlamakta fakat hümanist olduğunu da vurgulamaktadır. Elçin, Mutlu alanındaki insanları geri kafalı ve muhafazakâr olarak tanımlayarak kendini onlardan farklı gördüğünü belirtmektedir. Bu sebeple de mahallede komşuluk ilişkilerini minimum düzeyde tutmaktadır. Mutlu alanında daha çok Alevi komşularıyla temas kurduğunu ifade ederken mahallede etnik ve dinsel ayrımlar olduğuna dikkat çekmektedir. Elçin, kendini mahalledeki insanlardan farklı görmekte ve onlarla zorunlu haller dışında aynı sosyalleşme alanlarını paylaşmak istememektedir. Elçin'in böyle düşündüğü bir mahallede yaşama gerekçesi ise aynı

büyüklükte ve nitelikteki bir evi aynı paraya başka bir mahallede satın alamayacak olmasıdır. Kişinin habitusu ile mahalle doxası arasındaki bu derin fark, kişinin Mutlu alanında olup bitenlere karşı önyargısını da arttıran bir durumdur. Elçin mahalleye uyumsuz olduğu için kendine uygun başka alanlarda sosyalleşmektedir. Onun feminizm ve hümanizm algısı da Mutlu'ya benzemeyen alanlarla kurduğu ilişkilerin içerisinde anlamlıdır. Zira paylaşımı alandakilere benzemektedir:

> *"Aldığımız mülteciler bizim aile yapısında kafalar değil. Onların kültürleri bizden farklı. Bence yaşadığımız yere saygı duymuyorlar. Bir kültürün var evet ama bir yere geldin oraya uyum sağlaman gerekir. Türkiye'ye geldim değil de Suriye'yi, Somali'yi buraya taşıdım şeklinde." (Elçin-22-Ankara-Türk-Seküler-Özel Sektör Çalışanı)*

Katılımcı, "bizim aile" ve "bizim kültür" derken kastettiği ne kadar genel ifadeler olsa da aslında kendi habitusu içinde yerleşmiş olan "bizlerden" yola çıkarak biz-onlar ayrımlarını üretmektedir. O, mültecilerin yaşadıkları yere saygı duymadıklarını söylerken Mutlu alanındaki diğer etnik ve dini kimlikler için de benzer düşünmektedir. İnsanların göç ettikleri yere uyum sağlama gerekliliği, sadece mülteciler için geçerli değildir. Aynı zamanda Mutlu alanı ve alan içindeki gruplar da Ankara'ya uyum sağlamalıdır.

Kültürel olarak uyumsuz olduğu düşünülen mültecilerin Mahalle sakinlerinin sosyalleştiği alanlarda sosyalleşmesi, onlarla eşitlenmiş duygusu yaratmaktadır. Kategorik hiyerarşilerde daha alt basamaklarda görüldükleri için mültecilerin bu hiyerarşilere uygun davranmamaları pozisyonlarını sarsmaktadır.

Fatih, Kızılay'da yürürken çok fazla siyahi göçmenle karşılaşması, onların Kolej'de oturacak kadar paralarının olmasına, gittiği kafelerde sıklıkla onlarla karşılaşmasına şaşırmaktadır. Ayrıca kendisinin yüksek fiyatları nedeniyle giremediği lüks mağazalardan

göçmenlerin/mültecilerin alışveriş yapması, kendisi taksiye binemezken onların binmesi de oluşturulan hiyerarşiye uymamaktadır. Fakat Fatih, Somali veya Suriyeli mülteci yerine Almanlar gelseydi böyle düşünmeyeceğini açıklıkla ifade etmektedir. Alman uyruklu bir göçmenin ya da mültecinin yapacağı alışveriş ve taksi kullanımı onu aynı şekilde rahatsız etmeyecektir. Katılımcı, etnik grupları ve ülkeleri, belli alt ve üst hiyerarşilere göre sıralamaktadır. Ona göre alt kategorilerdeki ülkelerden gelen bir yabancıya üst kategorilerden gelenler gibi davranılmamalıdır.

Benzer şekilde İsmail de dükkânında biriktirdiği karton kutuları önceleri Suriyeli mülteciye verirken, bu mantıktan hareketle ortalama bir yerde sosyalleşen mültecileri gördükten sonra karton kutuları mülteciler için biriktirmemeye başlamıştır. İsmail ayrıca karton kutuları daha önce Kürtler topladığı için onların yerine mültecileri tercih etmişti. Fakat mülteci de kategorik hiyerarşiyi bozduğunda kartonlardan mahrum bırakılmıştır. Bu olumsuz kategorik yaklaşım Alev'in davranışlarında da belirlenir; zira o, çalıştığı yere mülteciler gelmesin diye fiyatı 20 TL olan bir ürünü, 40 TL diyerek mekândan onları uzak tuttuğunu söylemiştir.

Bu etnik hiyerarşilerde, Batı dünyasının etnik kimlikleri daha kültürlü ve adaptif olarak kodlanmıştır. Dışarıdan ülkeye gelen insanlar Araplığa yaklaştıkça ve tenleri koyulaştıkça daha düşük kültürel sermayeli oldukları ve daha düşük adaptasyon gösterdikleri düşünülmektedir. Mert, sokakta siyah gördüğünde beyazlara nazaran daha güvensiz hissetmektedir. Siyahlığı ise düşük adaptasyon göstergesi olarak yorumlamaktadır. Okul müdürleriyle yaptığım görüşmelerde yerli çocukların siyahi göçmenlere daha fazla ayrımcılık yaptığı ifade edilmiştir. Benim tanık olduğum bir durum da bunlardan farklı değildi. Mahalle sakinleriyle birlikte yüzmek için gittiğimiz havuzda Suriyeli ve Somalili mülteciler vardı. Somalili mülteciyi kastederek yanımdakilerden biri "y*ağdan ve kokudan o suya girilmez artık*" diyerek kafasındaki etnik hiyerarşiyi dışa vurmuştur.

Mahalle alanında ve habitus içinde şekillenen ötekileştirme pratikleri mültecilere aktarılmaktadır. Kişi daha önce farklı gerekçelerle var olan kategorik ayrımları, ki mahalle alanında bu ayrımlara göre sosyal sermaye geliştirilmiş, din alanı şekillenmiş ve kültürel sermaye edinim süreçlerinde belirlenmiş, mültecilere yansıtmaktadır. Habitus içinde var olan kategorik ayrımlar ve streotipleştirmeler başka bir grup alana dahil olduğunda onlar için yapılan değerlendirmeyi kolaylaştırmaktadır. Kürtlerin hain, uyumsuz, kalabalık, arsız vb. şeklinde nitelendirilmesi, var olan dil farklılıkları üzerinden yaratılan ayrımın mülteciler için kullanılmasında oldukça kolaylaştırıcı bir yoldur.

Veli, Hakkârili bir Kürt'tür, 1980 sonrası zorla yerinden edilme ile birlikte oldukça kalabalık bir nüfusla Mutlu alanında göç etmiştir. Göç sebebi ve göçtükten sonra maruz kaldığı ayrımcılık yüzünden zaman içerisinde Kürt hareketi içinde politikleşmiştir. Geri dönüşüm işçisi olduğu için mültecilerin gelmesiyle birlikte ortak alanlarda iş yaparak mültecilerle gündelik hayatta karşılaşmalar yaşamaktadır. Aynı iş kolunda rekabet etseler de mültecilerin gelmesi onları işte pozisyon olarak bir üst seviyeye çıkarmıştır. Türklerin çok da yapmak istemediği ve yapmadığı bir iş olan geri dönüşüm işçiliği, Kürtler üzerinden nasıl etnikleştiyse mülteciler ile birlikte bu sefer iş içinde bazı en alt işler mülteciler tarafından yapılır hâle gelmiştir. Örneğin daha önce doğrudan çöpten toplama işini yapan Veli, mültecilerin gelmesiyle bir üst basamağa çıkarak fabrika ile çöp arasında aracı rolü üstlenmiştir. Mülteci topladığı çöpü kilo başı ücretle Veli'ye getirmekte, Veli de bu çöpü deposunda biriktirerek daha yüksek ücrete fabrikaya satmaktadır. Sistemin en altına yerleşebildikleri için aynı iş kolunda çatışma olmadan mülteciler de çalışabilmektedir. Veli, Kürtlere bakışın mültecilere bakışla paralel gittiğini şöyle ifade etmektedir:

> *"Kürt'e bakış düzeltilmeden mülteciye bakış da düzeltilemez zaten. Kürt de bakışını kendi hariç herkese yansıtıyor." (Veli-30-Hakkari-Kürt-Politik-Geri Dönüşüm İşçisi)*

Türk milliyetçisi olduğu söyleyen Burak, kağıt toplayan Suriyeli mülteci ile Kürtleri ayırt edemediğini ve hepsini mülteci zannettiğini ifade etmektedir. Fatih'in mültecilerin çok fazla sayıda çocuk yapmalarına yönelik geliştirdiği eleştirinin de temelinde Kürtlere ilişkin kategoriler yer almaktadır. Mert, *"sen bunları ülkeye aldın yakında anarşi başlayacak"* derken 1990'larda Turgut Özal'ın Irak Kürtlerine sınır kapısını açmasına göndermede bulunmaktadır. Sevgi'nin "*mülteciler bir arada kalırsa gruplaşma olur, bu kötü bir şey*" diyerek referans verdiği şey, Mutlu alanındaki Kürtlerin grup dayanışmasıdır.

Tuğrul, Kürtler ile mülteciler arasındaki kategorik düşünme bağlantısını şu sözleriyle açıkça ortaya koymaktadır:

> *"Olacaklarsa da olabilirler bir yerde hükümet yönetimi ve partileşmesini istemem. HDP'de olduğu gibi. Kürtlerde olduğu gibi. Onları da istemem. Onlara da bir hak verilecekse ve meclise gireceklerse buna karşıyım. (Tuğrul -22 - Yozgat - Türk-Milliyetçi- Üniversite Öğrencisi)*

Tolga da Mert'in Turgut Özal bağlamını bir adım daha öteye taşıyarak Kürtlerin Özal ile birlikte Türkiye'ye geldiğini iddia etmektedir. Irak Kürtlerinin, 1990'larda sınırdan Suriyeliler gibi denetimsiz alındığı için geldikten sonra Türk vatandaşı olduğunu düşünmektedir. Ona göre Kürtler vatandaşlık kazandıktan sonra da meclise girmiştir. Kürtlere yönelik bu yanlış bilgiden hareketle Tolga'da benzer bir perspektifi mülteciler üzerinden geliştirmiştir. Gündelik hayat içinde de uyuşturucu kullanma, alt kültür, Kürt ve mülteciler aynı bağlama yerleştirilmektedir. Mültecilerin farklı hastalıkları getirerek Türkiye'ye bulaştırması örneği de Kürtlerin 1980 sonrası Mutlu alanına göç etmesiyle birlikte daha önce görülmeyen hastalıkların ortaya çıktığı örneği ile birleştirilmektedir.

Kürt katılımcılar Suriyeli mültecilerin varlığıyla kendilerinin hiyerarşik sistemde bir üst basamağa yükseltildiğini hissetmektedir. Mültecilerin varlığıyla belli ölçüde "Kürtlerin değeri" anlaşılmıştır.

> *Son zamanlarda artık insanlar Kürtlere sempati duyuyor. Kartonları toplarken polis 'Suriyeli misin?' dedi. Yok dedim. Tamam sen bizdensin devam et. En alttayken bizi toplum en altın üstüne yerleştirdi. Artık en altta değiliz. (Veli-30-Hakkari-Kürt-Politik- Geri Dönüşüm İşçisi)*

Kürtler, mültecilere göre görece daha tanıdık ve aşina olunan bir gruptur, tarihsel ve kültürel olarak ortaklıklar bulunmaktadır. Fakat kategorik olarak Kürtleri değerli kılan şey kategorinin karşısında mültecilerin bulunmasıdır. Bu durum mülteci kategorisinin devreye girmediği durumlarda geçerli değildir. Kendini Türk milliyetçisi olarak tanımlayan bir katılımcı, "*Ben sana şunu diyeyim, biz Türk vatandaşı olarak en kötümüz bunların çoğundan iyidir*" derken "en kötümüz" diye işaret ettiği Kürtlerdir. Fakat Kürt kategorisinin karşısına mülteci koyulduğunda, Kürt görece olumlu algılanmaktadır. Bu tarz bir etkiden dolayı bazı Kürt katılımcıların mültecilere yönelik perspektifi olumlu olmaktadır.

Mültecilerin varlığı ve Kürtlerle kurulan ilişki, Türklüğü krize sokmaktadır. Bu krizi aşmanın temel yolu da krize sebep olan varlığa karşı ötekiliğin üretilmesi olmaktadır. Burak, Mutlu alanına yakın bir parka gittiğinde orada çok sayıda mültecinin piknik yaptığını görmüştür. Bunun üzerine; *"benim vatandaşım çalışıyor, bakıyorsun otuz yaşındaki adamlar orada piknik yapıyor."* (Burak-45-Konya-Türk-Sünni-Emekli) diyerek, vatandaş olma veya Türklükten kaynaklı bazı hakların mülteciler tarafından kullanılmasına karşı gelmektedir. Hastane kuyruklarına mültecilerin önceliklendirildiği ve Türklerin sıra beklediği ya da "*bankamatiğe gidiyorum diyor Suriyeli maaş çekiyor*" şeklindeki yanlış bilgiler de mahallede sürekli dolaşıma sokulmaktadır.

Başka bir yerde "kirli" ve "pis" olarak nitelendirilen mülteciler, bu bağlamda daha farklı biçimde imtiyazlı kişiler olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca mültecilerin normal insanlar gibi hayatına devam etmesi, yemesi-içmesi, kendine bakım yapması, saçlarını boyatması yadırganmakta, hatta tepki gösterilmektedir:

> *"Bakımlılar senin giymediğini giyiyorlar. En iyisini de yiyorlar. Senle ben millet bahçesine gidelim, giderken hesap yapıyoruz; kırmızı et mi tavuk mu? Adamlarda öyle bir şey yok, her şey var, kaju falan var. Kadınları da bakımlı." (Burak-45-Konya-Türk-Sünni-Emekli).*

Belli imtiyazların, yapma etme biçimlerinin vatandaş olanlara aitmiş gibi davranılması ve mültecilerin benzer şeyi yaptığında buna karşı çıkılması, bir tür sınıf kini gibi algılanabilir. Fakat bakımlı olan, kaju yiyen, bir giydiğini bir daha giymeyen yerli birine karşı bu bakış açısı geliştirilmemektedir. Yerlilere göre mülteciler hiyerarşik olarak alt basamaktadır ve bazı şeylerden mahrum olmalıdırlar. Bu sayede yerli olanlar bir kazanım elde etmeden kendi üstünlük duygusunu pekiştirmelidir. Bazen bu tarz karşılaştırmalar oldukça ilginç referans noktalarından yapılmaktadır:

> *"Ben ayakkabı alamıyorum adamın saçında jöle var" (Burak-45-Konya-Türk-Sünni-Emekli).*

Katılımcı, ayakkabı alamamasının sebebini sanki mültecinin saçına jöle sürmesiymiş gibi açıklamaya çalışmaktadır. Bu durumun farkında olan bazı mültecilerin bir krizin nesnesine dönüşmemek için arabalarına, evlerin bayrak ve Atatürk asmaları boşuna değildir.

Mülteci temsili üzerinden bazı metinlerin kamu eliyle Arapça ilan edilmesi, Arapça tabelalı işyerlerinin ortaya çıkması gibi durumlar, yine Kürtlerle de ilişkili olarak bir kriz yaratmaktadır. Bu kriz, Kürtlerin "*Kurtuluş savaşında omuz omuza savaştık, Kürt kardeşlerinizin bir tane Kürtçe tabelasına izin vermiyorsunuz*" söylemlerini de

haklılaştırmaktadır. Kürtler, mülteciler yoluyla Kürtçe tabelayı daha rahat talep ederken esasen toplumsal yapıların ve hiyerarşilerin içselleştirildiğini göstermektedir. Hiyerarşik sistemde Kürt de mülteciyi kendinden daha altta gördüğü için daha altta olanın daha üste olandan daha fazla hakka sahip olması, kabul edilebilir bir durum değildir. Bu bağlam karşısında Türkler ise bunu "*tamam haklısın Kürtçe tabela da olsun*" demek yerine mültecinin varlığı bu söyleme sebep olduğu için onlar yine ötekileştirilmektedir. Evinde eşiyle konuşmalarını anlatan katılımcı bu konuda şunları söylüyor:

> *"Eşim bana diyor ki nasıl diyor tabelalarda Arapça, ben de Kürt vatandaşıyım. Kürtçe istiyor. Ben de olmaz diyorum, bunlar misafir. Lazlar, Alevisi ayrı ister herkes dilini ister. Herkese dil mi vereceğiz. Sıkıntının sıkıntısı. Kendi evimde ya soruna bak. Burası TC burada tek dil Türkçe, herkes buna uymak zorunda. Ne diyeyim başka. Sen de Kürtçe yaparsan iş farklı farklı yere gider." (Harun-38-Ankara-Türk-Milliyetçi-Muhafazakâr- Esnaf)*

Bu katılımcının eşi, Kürt kökenlidir. O, Arapça tabela oluyorsa Kürtçe tabelanın da olmalı diyor. Daha önce böyle bir konu evde konuşulmamıştır. Arapça bir tabela, Kürtçe tabela talebi için daha yüksek sesli konuşulmasına olanak vermiştir. Eşinin "ben Kürt vatandaşıyım" sözleriyle "ben Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı bir Kürt"üm" demek istemektedir. Bir ölçüde vatandaşına vermediğin hakkı, nasıl olur da mülteci kullanabilir diyerek yapılan haksızlığa itiraz etmektedir. Kürt kadın, Kürtçe tabela yoksa Arapça da olmasın gibi bir yerden hareket etmemektedir. Çünkü etmesi halinde buna hayır diyecek bir kocası yoktur. Kocası ise olaya Kürtlerin Kürtçe tabelası olacağına Arapların da olmasın noktasından bakmaktadır. Kürtlere bakışın mültecilere yansıtılması sebebiyle mültecilerin haklarını savunanların da benzer şekilde muamele görmesine sebep olabilmektedir. Katılımlı gözlem verilerinde karşıma çıkan "*Yerliler onları savunuyor daha. Savunan terörist onlar.*" ifadesi, bu iki kategorinin bir arada düşünülmesinin bir sonucu olsa gerektir.

Mutlu alanında mültecilerin ekonomik gerekçelerle ötekileştirilmesi, çok katmanlı bir süreç olarak işlemektedir. Mülteciler kaynaklara ortak olan, yardımları tüketen, iş fırsatlarını gasp eden, kiraları arttıran, sokakları kirleten, düşük ücretle çalışarak piyasayı bozan ekonomik bir tehdit olarak görülmektedir. Bu öteki inşasının ekonomik bir varyantını oluşturmaktadır. Ekonomik gerekçeler, daha güçlü olana ve asıl sorumlulara tepki vermek yerine en zayıf halkaya tepki verilmesini kolaylaştırmaktadır. Çünkü "*ötekinin varlığı yüzünden ben yoksullaştım*" imajı çizilmektedir. Bu durum, basit bir sebep-sonuç hatası değildir. Belli toplumsal hoşnutsuzluk mültecilere yönlendirilerek onların günah keçisi ilan edilmesi sağlanmaktadır. Yoksullaşmasının asıl sorumlusunu hedef almak mülteciye göre çok daha zordur ve bazı bedelleri vardır. Mültecilerin günah keçisi ilan edilmesi sadece yoksulluğun sorumlusu mültecilerin olmaması sonucundan hareketle söylemiyorum. Katılımcılar ekonomik gerekçeleri sıralarken aynı zamanda kirli, kalabalık, ahlaksız, cahil ifadelerini de kullanmaya devam etmiştir. Bu bir bakıma refah şovenizmi anlamı taşımaktadır. Refah devletinin sunduğu sosyal yardımlardan sadece ülkenin yerli vatandaşlarının yararlanması gerektiği düşünülmektedir. Kategorik olarak refah hizmetleri, "bizimkiler" için olup "onlar" bu haklardan yararlanmamalıdır. Bu söylem dışlayıcıdır, milliyetçi bir reflekse sahiptir ve mülteci karşıtı siyasi söylemlerle sürekli beslenmektedir.

Mutlu alanı içindeki mücadeleler, sosyal ve kültürel sermaye inşa edilirken ortaya konan biz ve onlar ayrımı da benzer bir mantıkla hareket etmektedir. Biz duygusuyla oluşturulan sosyal sermaye ağları, bir ölçüde "biz olanın" daha çok şeye hakkı olması ve daha çok şeye erişmesi gerektiğine karşılık gelmektedir. Daha önce sözünü ettiğim Haymanalı derneğinin kuruluşu sırasında, *"Çorumlu dernekler sevgililerine bile iş buldu"* derken ve *"Ankara'nın sahibi biziz, yabancılar her yerde (Çorumlular ve diğer Ankara dışı dernekler)"* derken kastedilen de bu ayrımlardır. Var olan sınırlı ekonomik kaynaklara erişim, bir rekabet alanıdır. Bu alan için talep arttığında, bu sefer "hak edilebilirlik" kavramı ortaya çıkmaktadır. Biz

üzerinden alanın hak edilebilirliği tanımlandığında, dışta kalan gruplar hak etmeyen olarak kodlanmaktadır. Böylece habitus yoluyla bir tür "hak ediş rejimi" ortaya çıkmaktadır. Bu tür ayrımlar, *"Kurtuluş Savaşı'nda Polatlı açıklarında Yunanlıları biz durdurduk"* denilerek bile yapılabilmektedir. Diğerleri bunu yapmadığı için kendileri kadar bazı şeyleri hak etmiyordur. Türkiye'de siyaset alanında milliyetçi bir siyasi partinin oluşturduğu mülteci karşıtı söylemler de Mutlu alanının içinde farklı şekillerde yankılanmakta ve alt alanlara aktarılmaktadıır. Alt alanlara aktarılmasının bu kadar kolay olmasının sebebi, mültecilere yönelik ayrım kategorilerinin zaten farklı gruplar arasında var olmasıdır. Din alanı içinde üretilen yardımlaşma ve din ortaklığı üzerinden dayanışma, alan içi ayrımların yardımıyla ahlaki bir konuma yerleştirilmektedir. Mülteciye yapılan yardım karşısında mültecilerin nargile içmesi tepki çekerek ahlaki olarak dışlanmakta ve buna dayalı bir ötekileştirilme üretilebilmektedir. Böylece yardım yapma pratikleri, ahlaki meşruiyetini yitirmektedir. Örneğin Kahramanmaraş depreminde afetzedeler için toplanan yardımların hangi şehre gönderileceği meselesinde Suriyelilerin en az bulunduğu şehirlerin seçilmesi kolaylaşmaktadır.

Ekonomik gerekçeler, alandaki mücadelelerle inşa edilen ayrımlar yoluyla da şekillenmektedir. İktidar partisine destek verdiğini beyan eden katılımcıların da mültecileri değerlendirirken onları ekonomik krizin sorumluları olarak görmesi, oldukça kolaycı bir bakışı yansıtmaktadır:

> *"Onların ekonomik krize ciddi bir etkisi var, onlar geldikten sonra yavaş yavaş ekonomi bozuldu" (Burak-45-Konya-Türk-Sünni-Emekli).*

Mültecilerin gelmesiyle ekonominin kötüleşmesi eş zamanlıdır, fakat bu söylemde aralarında sebep-sonuç ilişkisi varmış gibi sunulmaktadır. Benzer şekilde Sinan da "*Suriyelinin karnını biz doyuruyoruz. Bir kilo patlıcan olmuş 50 lira."* (Sinan-54-Çorum-Türk-Milliyetçi-Muhafazakâr -Taksici) derken bu sebep-sonuç ilişkisini yanlış kurmaktadır. Tuğrul da

ekonomik krizin sorumlusunu ilan etmek üzere desteklediği iktidar partisini temize çıkarmak için mülteciler üzerinden bir okuma yapmaktadır:

> *"Şöyle düşünürsek ekonomi zaten sadece hükümetin yönetmesiyle yıkılacak bir şey değil. Bunun içine binen yük ve sorumluluklar da var. Bizim ülkemizdeki insanlar 150 liraya yapacağı işi 30 liraya yapıyorlar. Onlar yüzünden birçok yük ekonominin üzerine bindi, 8 milyon kadar yük." (Tuğrul-22-Yozgat-Türk-Milliyetçi-Üniversite Öğrencisi)*

Katılımcı, ekonomi yönetiminin başarısızlığını mülteciler üzerinden rasyonelleştirerek meşru bir zemin yaratmaktadır. Böylece ekonomik kriz kaçınılmaz bir son olarak doğallaştırılmakta, sorumlular görünmez olmakta ve sorumluluk harici ve yabancı bir aktör olan mültecilere yönlendirilmektedir. Ülke içi bir sosyo-ekonomik krizin sorumlusunun dışsal bir aktör olarak görülmesi, mücadele edilmesi gerekenin aktör olduğu yanılsamasına sebep olmaktadır. Katılımcı içinde bulunduğu politik alandaki konumlanışı, ekonomik gerçekliği nasıl okuması gerektiği konusunda da şekillendirmektedir. Böylece birey, ekonomik gerçekliğin yıkıcılığından kaçınarak ideolojik kimliğiyle yeniden uyumlu hale gelmektedir. Bu tarz söylemler, Mutlu alanında gündelik hayatın içinde şu şekilde yeniden üretilir: *"Adamlar ekonomik olarak da bizi bitirdi*."

İsmail'in yaşadığı sokakta Hacı Abi dediği bir kişi çöpten karton kutular toplayarak geçimini sağlamaktadır. Mülteciler yüzünden bu kişi, artık eskisi gibi gelir elde edememektedir. Çünkü mülteciler de kâğıt toplamaktadır. İsmail bu gözlemlerini kendi apartmanında yaşayan mülteciler üzerinden yapmaktadır. Hacı Abinin yaşadığı ekonomik sıkıntı anlatılırken konu bir anda mültecilerin kaç kişi yaşadığının bilinmemesi, "varal gürül" ne dediği anlaşılmaması ve eve giren çıkanın belli olmaması konusuna geçilmektedir. İsmail, farklı olanın maddi kaynaklara erişimi kadar bedensel varlığını ve alışkanlıklarını da rahatsızlık

kaynağı olarak görmektedir. Hacı Abisinin içinde bulunduğu durumun sorumlusunun mülteciler olduğunu şu kelimelerle ifade etmektedir:

> *"Hacı abi eli ayağı buruşmuş yamulmuş. Çayı bile avucunun içinde tutuyor ısınmak için.. Sigortası yok, sağlık ocağına gidemiyor, özel için parası yok. Sebep bunların yüzünden. 100 lira alıyorsa önceden şimdi 10 lira alıyor." (İsmail-56-Sivas-Türk-Seküler-Esnaf)*

Katılımcı daha önce anlatıldığı gibi önceleri dükkânındaki karton kutuları mültecilerin alması için biriktiren biriydi. Mültecilerin "adapsız bir şekilde" çöpten bulduğu yemeği hemen orada yemesi yüzünden bundan vazgeçmişti. Yaptığı yardım, ahlaki olarak gerekçelendirilerek kesilmişti. Onu rahatsız eden şey, ekonomik faaliyetin biçimi değil, icra ediliş şeklidir. Katılımcı tanıdığı bir kişinin yaşadığı yoksunluk üzerinden haklılık zemini kurmaktadır. Mülteciler bu zeminde haksız rakip konumundadır. Böylece ekonomik alanda ahlaki bir ötekileştirme kurulmaktadır. Oysa mülteciler piyasadan çekildiğinde; tanıdığının yaşına rağmen güvencesiz bir şekilde karton toplaması bir sorunsal olmaktan çıkacağı varsayılmaktadır. İki yoksul kişi, içinde bulundukları halin sorumlularıyla değil kendilerine en çok benzeyen ama en az benzediğini düşündükleriyle karşı karşıya getirilmektedir.

Sevgi'nin bu konudaki düşünceleri oldukça aydınlatıcıdır. O, "*mültecilerin bizi açlığa mahkûm ettiğini düşünüyorum*" diyerek tüm sorumluluğu onlara yüklemektedir. Aynı işi 100 TL'ye yerli insanlar yaparken mültecilerin 50 liraya yapması yüzünden yerlilerin işsiz kaldığını düşünmektedir. Sevgi bu kurguyu yaparken sanki mültecilerin yerlilerin işini elinden almak gibi bir amacı olduğundan hareket etmektedir. İşverenin ucuz emek ve yüksek kâr için mülteciyi ancak düşük ücret karşılığında istihdam ettiğini hesaba katmayarak ıskalamaktadır. Sevgi'ye farklı mülteci gruplarına yönelik duyduğu veya duymadığı yakınlığı gerekçelendirmesini istediğimde şu cevabı verdi:

"Somaliler itici görüyorum, duruşları yani aslında Suriyeliler demem gerekirdi. Ama renkten her halde. Açlığı yokluğu hissettiriyor. Sanki onlar suçluymuş gibi, onlar geldi fakirleştik gibi. Yoksa hiç biri ile bir sıkıntı yaşamadım. Fakirliği, ezikliği hissettiriyor. Afrika açlık beynimize yansımış. Nedenini bilmiyorum. Aslında Suriyeli demem gerekirdi. Ama Somalililer beni itiyor. Bunlardan bir şey olmaz hissi veriyor bana." (Sevgi-51-Sivas-Kürt-Alevi-Emlakçı)

Katılımcı "*aslında Suriyeli demem gerekirdi"* derken içinde bulunduğu toplumsal alanla uyumlu olma isteğini yansıtmaktadır. Çünkü Mutlu alanında Suriyeliler hakkında olumsuz düşüncelere sahip olmak kişiyi alanla uyumlu yapmaktadır. Yani katılımcı konuştuğu sosyal çevrede Suriyelilere dair negatif bir görüş bildirmekle alanla uyumlu bir pozisyon kazanacağını bilmektedir. Somalilerin renklerinin siyah olması ona yoksulluğu çağrıştırmaktadır. Bu söylem, ırkçılığın yalnızca açık düşmanlıkla değil, "estetik yargılar", "çağrışımsal imajlar" ve "bedensel görünüş" üzerinden de kurulabileceğini göstermektedir. Siyahlık, yoksulluğun, acizliğin simgesi haline gelmektedir. Beden, sembolik sermaye taşıyıcısı olarak kodlanmaktadır. Siyah olmanın yoksulluğun simgesine dönüşmesi, katılımcının kolektif imajı da içine alan bir kategorisidir: *Siyahlık + Yoksulluk = Daha Az Hakediş.* Katılımcı ekonomik krizin getirdiği yoksulluk hallerini daha fazla yoksulu işaret ederek hiyerarşik bir sistem üretmektedir. Siyahın varlığı katılımcıya kendi kırılganlığını hatırlatmaktadır. Siyahlığın görünür olmaması ona kendini daha iyi hissettirmektedir. Çünkü siyahın ona çağrıştırdığı şey, onun bir sonraki yoksulluk halidir. Yaptığım katılımlı gözlemlerde, siyahi mültecilere ilişkin mesele yine açlık ve yoksulluk üzerinden yorumlanmıştı: "*Somalili geliyor burada yiyip içiyor. Afrika açtı, doydun da mı geldin?*"

Mutlu alanında mülteciler ile ilgili birkaç kişinin yer aldığı bir tartışma ortamında karşılıklı söylenenler, ekonomik gerekçe görünümünde birçok kategori ile ne kadar yakından

ilişkili olduğunu göstermektedir. Aslında ekonomik gerekçeler, maddi bir zemin sağladığı için durumun rasyonelleştirilmesini kolaylaştırmaktadır:

-*"Yine iş şeye geliyor ben orada örneğin sahil bölgesinde çalışıyorum. Senin seviyen de benden düşük. Almışsın nargile içiyorsun ben çalışırken. Bir de mültecisin. Karıya laf atıyorsun"*

-*"Nargile içmeyecek mi?"*

-*"İçmeyecek, memleketinde savaş var, buraya geliyorsun taşak keyfi yapamazsın. Ben onları sevmiyorum. Ben içmiyorum senin keyfin ne, anan baban öldü neye içiyorsun. Bu insanın zoruna gider."*

- *Senin zoruna giden bir şey yok mu?*

Konuşmadaki "*ben içmiyorum, senin keyfin ne*" derken cümlesi, mahalledekiler tarafından zevk ve dinlenme hakkının sınıfsal ve siyasal bir ayrıcalık olarak görüldüğünü göstermektedir. Mültecilerin zevk alması meşru değildir. Çünkü ekonomik olarak alt seviyededir, yasal ve kültürel olarak dış gruptur. Savaş mağduru olduğu için "*mağduriyete sadık kalmak*" zorundadır. Mağdurun her koşulda acı çekmeye devam etmesi beklenmektedir, aksi halde "rolünü" unutmuştur. Çünkü , "*sana yardım ediyorsam acı çektiğin sürece ediyorum, zevk almaya kalkarsan*" ahlaki olarak yardıma ilişkin hak edişin ortadan kalkacaktır. "*Ben çalışıyorum, sen nargile içiyorsun*" ifadesinin iki düzlemi vardır. İlki alandan alt sınıf üyesi bir birey, daha da alt sınıfa ait olduğunu düşündüğü mülteciyi "fazla konforlu" bulduğundan kendi sınıfına karşı bir öfke geliştirmektedir. İkincisi mültecinin görünür bir şekilde eğlenmesi, alanın yerli yoksulunun "*ben bile yapamıyorum*" dediği şeyle karşılaşmasını sağlamaktadır. "*Senin anan, baban öldü*" ifadesiyle savaş mağduruna ahlaki bir sınır çizilmektedir. Savaş varsa keyif olmamalıdır; sürekli bir suskunluk ve mahcubiyet hâli, mülteci bedenden beklenen bir sembolik sermayedir. Beklenen sembolik sermayeyle mağdur estetiği oluşturulmaktadır. Mültecinin

davranışı, beden dili, sosyal görünürlüğü acıyla uyumlu değilse; dışlanmayı hak etmektedir. Böylece sosyal hayattaki mülteci görüntüsü, ekonomik gerekçeler altında empati de ters yüz edilmektedir. Kendi yasını tutmayan bir topluluk empati yapmaya değer değildir. "*Bazen insanın zoruna gider… Senin zoruna giden bir şey yok mu?*" Katılımcının "insan olanın zoruna gider" anlamına gelen bu sözleri ötekileştirme söylemine duygusal meşruiyet arayan bir ifadedir. İnsanın zoruna gidecek olması, bir tür ortaklık ve evrensellik iddiası taşımaktadır: *Ben tek değilim, bu sadece benim değil, herkesin zoruna gider*. Böylece ötekilik, toplumsal sağduyu olarak üretilmektedir. Burada mülteciye değil, ifade sahibi kendi öfkesine empati ile yaklaşılmasını istemektedir. Söz konusu mağduriyet mülteciye değil, mülteciye bakarken öfke duyan kişiye aittir.

Mutlu alanında mültecilerin ötekileştirilmesinin bir diğer gerekçesi de toplumsal ve demografik nedenlere dayanmaktadır. Bu gerekçelerde negatif karşılaşmalar genelleştirilmektedir. Sahip olunan kimlikler ve buna bağlı kategoriler, karşılaşmanın doğasını belirlemektedir. Habitus bireyi belirsizliklere karşı korumakta; tanıdık ve aşina olanı doğal ve doğru kabul etmekte, farklı olanla nasıl başa çıkacağını kestiremediği için tehdit olarak algılamaktadır. Ötekiyle karşılaşma, bireyin alışık olduğu düzeni ve sınırları sarsmaktadır. Düzeni yeniden tesis etmek için daha önce başka gruplar için kullandığı ve görece başarılı olduğu kategorileri devreye sokmak gerekmektedir. Bireyler, birkaç olumsuz karşılaşmayı evrensel bir yargıya dönüştürerek, bunu da toplumsal gerçeklik gibi sunmaktadır. Bu da, ayrımcı tutumları rasyonel ve haklı gösteren bir çerçeve oluşturmaktadır. Farklı alanlarda öteki ile karşılaşmak tanıdık ilişkileri ve dengeleri bozmaktadır. Bu sebeple de alanı savunmak için ötekiler dışlanmaktadır. Bu alan, bazen Mutlu olurken kimi zaman da tüm ülke olmaktadır.

Alev mültecilerin ilk geldiği dönemlerinde onlara savaş mağduru oldukları gerekçesiyle empati geliştirmiştir. Belli süre sonra dayısı kansere yakalanmıştır. Alev dayısının hastalığı sonucu yaşadıkları mağduriyetin sorumlusu olarak mültecileri görmektedir.

"Kansere yakalandığında işsizdi ve sigortası yoktu. 15-16 yaşından beri sigortası olan bir işçi yani. Hastalandığı sırada sigortası olmadığı için tedavi alamadı. İşte bunlar için 1,5 ay falan çabalandı, şöyle böyle. İşsizlik sigortası yaptırıldı. Öncesinde başka şeyler yapıldı çaba gösterildi. Hepsi adam kanser hastası, tedaviye başlaması içindi. Kendi ülkesinde işçi olarak işçi olmasına gerek yok kendi ülkesinde bu kadar çabalandı. Suriyeliler o sırada gelip istediği tedavileri alabiliyordu, mülteci oldukları için. Onlara böyle bir imkân sunuluyorken işsiz olan hasta vatandaşa böyle bir imkân sunulmaması ile başladı mülteci nefretim." (Alev-22-Çankırı-Türk-Seküler-Öğrenci)

Mültecilerin henüz gelmediği bir senaryoda da benzer şeyler yaşanma ihtimali olasıdır. Ancak katılımcı kişisel deneyimlerinden yola çıkarak mültecilerle karşılaşmalarını negatif olarak algılamaya başlamıştır. Bireysel deneyimin negatif olarak algılanması örneğin bir katılımcı çalıştığı çay bahçesine gelen mültecilerin parası olmamasına rağmen dondurmanın fiyatını bilmiyormuş gibi bir lira uzatarak pahalı olan dondurmayı istemiştir. Bu durum karşısında katılımcı şu sonucu çıkarmıştır: *"mülteciler kendini acındırmaya çalışıyor."* Bazen de gelen başka bir müşterinin gözüne acınması için bakan mültecilerin varlığından bahsetmektedir. Akrabasının hastalığında, bir çift anlayışlı göz, bir parça merhamet arayan ama bunu bulamayan katılımcı, benzer bir arayışı olan mültecilerle karşılaştığında onlara empatiyle değil, kızgınlıkla bakmaya başlamıştır. Kişisel mağduriyet deneyimi, mültecilerle ilgili düşüncelerinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur.

Karşılaşmaların doğası bazen kişinin ideolojik hattı tarafından da belirlenmektedir. Muhafazakâr görünümü, kendi kimliğine bir saldırı olarak algılayanlar, benzer sembolleri mülteciler üzerinden deneyimlediklerinde karşılaşmanın doğası negatifleşmektedir. Özgür'ün habitusunda Mutlu alanı, ailesinin kültürel geçmişi ve kimliği oldukça etkilidir. Sivaslı bir Alevi olan Özgür, Mutlu alanının eski "Moskova" günlerini özlemle anmaktadır. Bu günü

değerlendirirken bile köşe başındaki apartmanın yerinde bulunan boş meydanda faşistlerle nasıl kavga ettiklerini hatırlayarak değerlendirmektedir. Özgür'ün çocukluk ve gençlik yıllarındaki "Mutlu Alanı", onun belleğinde ideolojik (sağcı-solcu) mücadelelerin yaşandığı bir kamusal mekân olarak yer etmektedir. Geçmişin kimliksel sınırları oldukça keskin olduğu için bugün mültecilere bakarken o keskin sınırlardan hareket etmektedir:

> *"Geçen Siteler sanayiye gittim. Sanki Afganistan'a gitmişim. Suriye'deki mülteciler Tayyib'in tamamen dünya görüşleri ile alakalılar. Yeni dönemde Afganistan'dan gelen olsun açlık ve sefaletten değil tamamen ideolojik bir asker." (Özgür-44-Kars-Türk-Alevi-Terzi)*

Bugünün mültecileriyle karşılaşmalar ise, geçmişteki bu keskin ideolojik sınırların süzgecinden geçerek algılanmaktadır. Özgür, Siteler Sanayi Bölgesine yaptığı bir ziyareti anlatırken, orayı "sanki Afganistan" şeklinde tanımlamaktadır. Bu, mekânın kültürel dönüşümüne dair bir rahatsızlığı ve yabancılaşmayı dile getirmektedir. Burada sadece etnik fark değil, aynı zamanda ideolojik bir tehdit algısı da mevcuttur. Özellikle Afgan mültecileri "ideolojik bir asker" olarak tanımlaması, onların yalnızca ekonomik ya da insani nedenlerle değil, bilinçli bir politik planın parçası olarak Türkiye'ye geldiğini ima etmektedir. Suriyeli mültecileri de mevcut iktidarın dünya görüşüyle özdeşleştirerek, mülteci varlığını ideolojik bir işgal biçimi olarak yorumlamaktadır. Bu bağlamda katılımcının mültecilerle kurduğu karşılaşmanın doğası, sadece kültürel fark üzerinden değil; geçmişteki ideolojik kutuplaşmaların bugünkü izdüşümleri üzerinden negatifleşmektedir. Mülteciler, bu anlamda bireyin ideolojik geçmişinin ve kimliksel aidiyetlerinin yeniden üretildiği birer simgesel figüre dönüşmektedir.

Mutlu alanı, bir coğrafi birim olmaktan ziyade bir semboller düzlemi olarak iş görmektedir. Mahallede kurulan gündelik ilişkiler, karşılaşmalar ve kırılmalar hangi bakışın "doğal" ve "meşru" olduğunu da üretmektedir. Bu doğal ve meşru olan, mahalledeki doxanın

kendisidir. Doxa, burada yalnızca fikirlerin değil, bedenlerin de düşünülme biçimini belirlemektedir. Mülteci bedeni, bu doxa içinde bir sapma, bir fazlalık, bir taşkınlık olarak kodlanmaktadır. Böylece hem fiziksel varlığı hem de sembolik değeri sürekli olarak yeniden kurulmakta, yorumlanmakta ve nihayetinde dışlanmaktadır. Mahalle doxasının işleme mantığı ile mültecilerin ötekileştirilmesi paralellik göstermektedir.

Ötekiyle karşılaşma, burada bir gerilim yaratmaktadır. Çünkü öteki, yalnızca başka olan değil, sınırları tehdit eden, hiyerarşileri görünür kılan ve çoğu zaman konumlanışı itibarıyla "biz" duygusunu yeniden tanımlayan bir figürdür. Mahallede mülteciye yönelen bakış, sadece mültecinin kültürel kodlarına değil, mahallelinin kendi kodlarına da dönüktür. Başkasının kirli olması, kendi temizlik tahayyülünü parlatmakta; başkasının susması, kendi konuşma hakkını doğal kılmakta; başkasının karanlık teni, kendi renginin aydınlığını pekiştirmektedir. Bu yüzden mülteci, yalnızca bir yabancı değil, bir aynadır: mahalleli kendi suretini net görebilmek için başkasının bulanık olmasına ihtiyaç duymaktadır.

Bu çarpışmanın zemini ise ayrım mantığıyla örülüdür. Ayrım, yalnızca nesnelerle değil, imgelerle, niyetlerle, geçmişle ve gelecekle çalışmaktadır. Mahallede dolaşan söylemler, bir çöp poşetinden yola çıkarak bile kimliğe varmakta; bir kıyafetten, bir bakıştan, bir kelimeden yola çıkılarak değer sistemlerinin tesis edilmesine ulaşmaktadır. Fakat burada ayrım, hem sembolik hem de maddidir. Çünkü mahalle, sembolik sermayeyi yeniden üreten, kültürel sermayeyi dağıtan ve sosyal sermayeyi paylaşan bir alan olarak işlemektedir. Alanın içinde bir yer edinmek, bu kaynaklara nasıl ulaşıldığını bilmekten geçmektedir. Mülteciler ise bu oyunun dışına itilmektedir; onların hem oyunu kurallarına göre oynamadıklarından şikayet edilmekte hem de oyuna dahil edilmek istenmemektedir.

Yapılan dışlama, hem dilsel hem bedenseldir. Bedensel hexis, burada ayrımın en görünür olduğu yerdir. Bir kadının yürüyüşü, bir çocuğun çöpte yemek yemesi, bir gencin saçına jöle sürmesi ayrımın üretildiği bağlamlardır. Bu işaretler, alanın kodlarını ihlal ettiği anda

cezalandırılmaktadır. Çünkü sembolik düzen, bedensel düzenden bağımsız değildir. Mültecinin bedeni, burada anlam taşıyıcısıdır. Siyah ten açlığı, yoksulluğu, eğitimsizliği çağrıştırırken; sakal, radikalliği; siyah çarşaf gericiliği; bakış ise tehdidi simgelemektedir. Bedensel olan, düşünsel olanın öncüsü olarak görünmektedir. Suriyeliler ve Somalililer, ten rengi, konuşma dilleri ve dindarlık imgeleri nedeniyle "kültürel olarak daha geri" sayılırken; Ukraynalı ya da Rus mülteciler daha az dışlanmakta, hatta nostaljik bir modernite simgesine dönüşmektedir.

Alan içindeki iktidar mücadeleleri, mülteciyi sadece düşman değil araç haline getirmektedir. Var olan hiyerarşiler, mültecinin konumunu referans alarak yeniden kurulmaktadır. Mahalledeki Kürt, Alevi, kadın ya da yoksul; mültecinin varlığıyla bir üst basamağa yerleşmenin imkânını bulmaktadır. Yoksul bir Türk, Suriyelinin saçındaki jöleye öfkelenmekte çünkü jöle semboliktir: Alt olanın üst gibi davranma cesareti, en çok alt sınırın hemen üstündekini sarsmaktadır. Böylece mülteciye yönelen öfke, sınıfın, etnik kimliğin, cinsiyetin ve inancın krizlerini örten bir perdeye dönüşmektedir. Mülteci, her şeyin sebebi olmasa da her şeyin bahanesine dönüşmektedir. Mültecinin "bakımlı olması", "kültürel olarak konforlu görünmesi" ya da "nargile içmesi" gibi davranışlar, bu rejimlerin ihlali olarak algılanmaktadır. Yardım, empati ya da hoşgörü gibi duygu rejimleri ancak mültecinin sürekli acı çeken ve suskun bir figür olarak kalması halinde anlamlı bulunmaktadır.

Alanın kullanıcıları, tanıdık olmayanı algılamakta zorlandıkça, daha önce işlenmiş kategorilere başvurmaktadır: Arap-hain; Kürt-kalabalık; Somalili-pis. Bu kavramlar, kendi içlerinde sabit değil, bağlama göre değişmektedir. Aynı kişi bir bağlamda Kürtlerle dini ortaklık kurarken, başka bir bağlamda onları tehdit olarak görebilmektedir. Bu kayganlık, habitusun esnek doğasından değil, alanın değişken güç ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Birey, gelecekteki olası tehditleri geçmişteki imgelerle anlamlandırmaktadır. Bu yüzden mülteci, şimdi burada olan değil, ileride burada kalabilecek olandır. Ve bu ihtimal, alanın dengesini bozma riskini gündeme getirmektedir. Mutlu alanı sakinleri, söylemlerinde mültecilere dair

görüşlerini daha önceden içselleştirilmiş etnik, dini, cinsiyetli ve sınıfsal kategoriler üzerinden yeniden kurmaktadır. Bu yeniden kurma eylemi, toplumsal alan içindeki rekabet ve konumlanma ihtiyacının da bir ürünüdür.

Mahalleli açısından mültecinin varlığı, sadece demografik değil, epistemolojik de bir kriz yaratmaktadır. Çünkü bilgi denilen şey, çoğu zaman gözlemlerden ziyade, önyargılardan süzülmektedir. Bir mültecinin yere çöp atması, onun kültürel kodları hakkında kapsamlı bir yargıya dönüşürken; başka bir mültecinin aynı çöpü elinde taşıması, bireysel bir istisna sayılmaktadır. Bu seçici algı, yalnızca tekil olaylardan değil, kolektif hafızadan da beslenmektedir. Bu hafıza, mahallede sadece anlatılan hikâyelerde değil, kiminle komşuluk yapıldığı, kiminle konuşulduğu ve kimin çocuklarına hangi gözle bakıldığı üzerinden kurulmaktadır. Bu yapı, hem dışlayıcı hem de dönüştürücüdür. Çünkü mahalleli mülteciyi dışlarken, aynı zamanda kendini tanımlamaktadır. "Bizim en kötümüz onlardan iyidir" cümlesi, hem "onlar"ı tanımlamakta hem "biz"i inşa etmektedir. Kim çalışmalı, kim yardım almalı, kim nargile içmeli ve kim acı çekmelidir? Bu sorulara verilen cevaplar, kolektif bir ethosun parçasıdır. Bu ethos, yalnızca davranışı değil, duyguyu da düzenlemektedir. Empati, ancak hak eden için devreye girmekte; acı çeken mülteciye merhamet, gülümseyene öfke gösterilmektedir.

Mutlu alanı bir mikrokozmos değildir. Aksine, toplumsal alanların nasıl işlediğine dair makro bir örnektir. Burada görülen ayrım pratikleri, sadece bir mahalleye değil, geniş toplumsal yapıya dair önemli ipuçları sunmaktadır. Mülteciler, içteki benzerleri tanımlamak için kullanılan birer karşıt figür haline gelmektedir. Alanın düzeni, habitusun esnekliği, sermayenin dağılımı ve doxanın görünmez normlarıyla birleştiğinde; mülteciye dair önyargı bir bireysel tavır olmaktan çıkıp kolektif bir bilince dönüşmektedir. Bu kolektif bilinç, mültecinin neden dışarıda tutulduğunu değil, neden hiçbir zaman içeriye tam anlamıyla alınamayacağını açıklamaktadır. Çünkü içeriye almak, "biz"i yeniden tanımlamak demektir.

9 Habitus Yarıldığında: Düşünümselliğe Giden Yollar

Alanlar, aygıtlar gibi bireyi doğrudan denetim altına alan yapılar değildir; daha esnek yapılardır ve giriş-çıkışlar belli ölçüde denetime tabi olsa da hem içten hem dıştan gelen baskılara açıktırlar. Her ne kadar bir alan, habitusun işlediği toplumsal ortamın yapısını belirlese de bu yapı mutlak değildir; altüst etme stratejileriyle alanın sınırları yeniden çizilebilir ve bu stratejiler, alanın kurallarını belirleme meşruiyetine sahip olan hâkim gruptan kısmi veya tam bir kopuş biçimi alabilir. Bu bakımdan alanlar, Goffman'ın total kurumları, Althusser'in ideolojik aygıtları ya da Foucault'nun disipliner rejimleri gibi bireyi kuşatan kapalı sistemlerden farklı olarak mücadelelerin sürdüğü dinamik yapılardır (Swartz, 2018: 172). Alan, hem tahakkümün hem de direnişin sahnesidir; bu iki unsur birbirini karşılıklı olarak tanımlar.

Alandaki mücadeleler, bir yandan mevcut yapıyı korumaya çalışan ortodoks stratejiler, diğer yandan da yapıyı dönüştürmeyi hedefleyen heterodoks yaklaşımlar şeklinde ortaya çıkar. Mutlu alanında gözlemlenen dinî yapılar, hemşehri dernekleri, ekonomik ilişkiler ve eğitim kurumları gibi alanlar bu mücadelelerin yaşandığı zeminlere dönüşür, ancak bu süreçte kendi ötekilerini de üretir. Bu bağlamda alanlarda bir doxa, yani sorgulanmayan ortak kabuller inşa edilir; öyle ki bu doxa, bazen bireyler tarafından farkına bile varılmadan içselleştirilir. Mutlu alanındaki farklı kimliklerin mücadelesi, tam da bu doxaya karşı geliştirilen mücadelelerdir. Doxa, alandaki oyunun kurallarının doğal ve kaçınılmaz olduğunu, oyunun kendisinin değerli olduğunu düşündürerek bireyleri bu oyuna katılmaya davet eder; bu, Bourdieu'nün "illusio" kavramıyla açıklanır. Ancak her birey bu oyuna katılmak istemez; bazıları, oyunun kurallarıyla uyuşmadıkları için baştan oyunu reddeder. Bir alana dâhil olabilmek için oyunun kurallarının örtük olarak kabul edilmesi gerekir ki bu da bazı mücadele biçimlerinin meşrulaştırılması, diğerlerinin ise dışlanması anlamına gelir. Bu nedenle Mutlu Mahallesi bağlamında bazı

bireyler yalnızca fiziksel olarak orada bulunur, fakat onlar alanın sunduğu mücadele biçimlerine katılmaz.

Farklı alanlar kişilerin habitusları ve sahip oldukları sermayeler yoluyla farklı alanlarda konumlanırlar. Alanlar simgesel sermaye ve şiddet yoluyla, hem tahakküm kuranın hem de tahakküme uğrayanın rızasını sağlayan bir meşrulaştırma aracı olarak işlev görür. Fakat habitus aktif bir yapı olduğu için stratejik fırsatları her zaman kollar. Bu durumda şöyle bir formül karşımıza çıkar:

[(habitus).(sermaye)] + alan = pratik

Bourdieu'nün toplumsal eylem kuramı, bu formülle özetlenebilir. Bu yaklaşım, toplumsal eylemlerin yalnızca bireysel tercihler ya da yapısal zorunluluklarla açıklanamayacağını, bunların etkileşimiyle şekillendiğini ileri sürer. Habitus, bireyin içinde yetiştiği sosyal çevrede edindiği, çoğu zaman farkında olmadan işleyen düşünme, hissetme ve davranma kalıplarını ifade eder. Bireyin sahip olduğu ekonomik, kültürel, sosyal ve sembolik sermaye türleri ise onun toplumsal alandaki konumunu ve hareket etme kapasitesini belirler. Ancak bu ikili yapı, yalnızca belirli bir "alan" içinde somutlaşır. Alan, belirli kuralları, güç dengeleri ve rekabet biçimleri olan toplumsal sahalardır. Eğitim, bu alanlardan biridir ve hem öğretmen hem de öğrenci pratiklerini bu yapılar belirler. Örneğin bir öğretmenin sınıfta nasıl davrandığını ele alalım: Öğretmenin habitusu, yani kendi eğitim geçmişi ve çocukluğunda okulla kurduğu ilişki, onun öğretmenliğe dair temel yaklaşımını etkiler. Sahip olduğu diplomalar, akademik bilgi düzeyi ve öğrencilerle kurduğu ilişkiler onun sermayesini oluşturur. Bu habitus ve sermaye bileşimi, eğitim sisteminin yapısı, okulun kültürü ve müfredat gibi alan dinamikleriyle karşılaştığında, öğretmenin sınıf içi pratiği ortaya çıkar. Bu pratik, onun dersi nasıl işlediğini, sınıf içindeki otoriteyi nasıl kurduğunu ve hangi davranışları ödüllendirip hangilerini yanlış saydığını belirler. Fakat bu pratikler alt üst etme taktiği, stratejiler, doxanın

sarsılması, illusio'yu değiştirme, habitus clivé yoluyla değiştirilir. Öyleyse düşünümsellik pratiğin değişimi olarak ele alınabilir. Hangi durumlarda nasıl insanlar düşünümsel davranarak ötekiliğin üretimini kesintiye uğratır veya bireylerin habitusları hangi durumlarda yarılır ve bu yarıklardan düşünümsel eylemler nasıl doğar sorularının cevabını verilebilir.

Ötekileştirme ile ilgili teorik perspektifte kişilerin ahlaki kapsayıcılığı genişletmesi, inançların sarsılması, yeni kanıtlar yoluyla kategorilerin yerinden sarsılabileceğini ifade etmiştim. Bu noktada düşünümsel perspektif, ötekiliğin üretiminin kesintiye uğraması bazen de ortadan kalkması perspektifiyle birleşmektedir. Bu durum, bazen kültürel sermayenin artması, bazen din alanında oluşturulan kategorilerin sorgulanması bazen de kapsayıcılığın artması yoluyla gerçekleşebilir. Kişinin farklı alanlarda bulunmak için yatırım yaptığı kültürel sermaye yoluyla yarık, habitusa sahip olabilir, bu da onu düşünümsel hale getirir. Kişilerin sahip olduğu repertuarlar makro ve mikro alandaki müdahalelerle değişerek düşünümselliği ortaya çıkarabilir. Kişi, bazen kendi öteki kimliğinden yola çıkarak özdüşümsellik geliştirebilir. O düşünümsel davrandığında artık pratiği değişmiştir.

Yukarıdaki formülü göz önünde bulundurarak farklı bir aşamaya geçebiliriz. Kişi başlangıçta çeşitli sosyalizasyon süreçleriyle yapıları içselleştirir ve bir dizi eğilim elde eder. Bu eğilimi ötekiliği üretme pratikleri olarak düşünebiliriz. Kişi bu eğilimlerle belirli bir alanın içine dâhil olur. Birey, alanda ortaya çıkan etkileşimleri ve sembolik durumları dikkate alır. Bu durumda başlangıçtaki özne ile sonraki özne aynı değildir. Etkileşim ve sembolik durumlar, kişinin düşünümsel bir tavır geliştirmesine sebep olabilir. Düşünümsellik ile birey, eğilimler (habitus), pozisyonlar ve figüratif durumlara göre pratik üretir. Örneğin Mutlu alanındaki bir birey, alanın içinde konumlanır. Sonrasında kültürel sermaye edinmek için önceki yatkınlıkları da yanına alarak başka eğitim alanına dâhil olur. Bu alandaki etkileşim ve karşılaşmalar kişiyi dönüştürerek düşünümsel olmasına yardımcı olabilir. Bu durumda birey, eğitim alanına girdiği

durumdan daha farklı birine dönüşür. Bu sefer bireyin pratikleri ilk hâli gibi olmaz. Bu durumda formül şöyle yazılabilir:

[(habitus).(sermaye)] + alan = Düşünümsel Pratik (- +)

Bu formül herkes için geçerli olmayabilir. Bireyin yeni alan içinde kendisinin benzerleriyle kuracağı etkileşimin doğası, onu düşünümsel kılmayabilir, bazen daha geriye düşebilir. Bu durumda da "negatif düşünümsellik" devreye girer. Birey ilk aşamasına göre daha fazla katılaşabilir. Ötekilik bağlamında o, Mutlu alanının ihtiyaç duyduğu ortalama bir milliyetçilikle girdiği yeni alanda ilişkiler yoluyla faşistliğe doğru evrilebilir. Ya da Mutlu alanının talep ettiği dinî perspektif, daha katı bir forma dönüşerek (belki din referanslı bir cemaatle temas kurarak) daha önceki alanı küfürle suçlayabilir. Düşünümsellik ister negatif olsun ister olmasın kişileri sosyal çevreleriyle uyumsuz yapar. Çünkü doxayı kabul etmek, ortak önyargı ve ortak kategorilere göre davranmak bakımından kişileri kendi sosyal çevreleriyle uyumlu yapar.

Nasıl ki kişisel inançlar paylaşılarak ortak inançlara, ortak inançlar da grup inançlarına dönüşüyorsa (bu, alanın ortaya çıkması demektir) ve belli bir tarzda ötekilik üretiyorsa; düşünümsel tavır da grup inançlarından kopuşa, ortak inançların sarsılmasına ve kişisel inançların dönüşümüne işaret eder. Bazen kişinin grup içindeki kararlı düşünümsel tavrı, grubu toptan dönüştürmesine imkân tanıyabilir. Örneğin benzer şekilde Mutlu alanındaki Ardahanlı hemşehri derneği içinde düşünümsel refleksi olan bireyler birleşerek derneğin yapısını dönüştürmüştür.

Mutlu alanında çok çeşitli sebeplerle düşünümsel bir tavır geliştirilmiştir. Bazen kişiler, miras olarak *birincil habitusları (aile) yoluyla düşünümsellik* kazanabilir. *Kültürel sermaye edinme yoluyla düşünümsellik* geliştirebilirler. Bazen kişilerin ötekileştirilmiş bir kimliğe sahip olması (Kürt-Alevi-LGBTİQ+ gibi) empati duygularını açığa çıkarabilir ki bu kimlikler, "en

alttan kurtulmak ve talepleri meşrulaştırmak için" *çıkara dayalı düşünümsellik* geliştirmelerine yol açabilir. Bazı durumlarda kişiler, mevcut din alanını sorgulayarak dinin kapsayıcı alanını genişletebilir ki onların bu alanı bir baskı aracı olarak tanımlayıp, *din alanından çıkış yoluyla düşünümsellik* oluşturabilir. Bazen de pratiklerdeki değişimler, kişiyi politikleştirebilir, *politikleşme yoluyla düşünümselliğe* sevk edebilir. Mevcut alanları sorgulamak ve alandan çıkmak, kişilerin farklı habituslara sahip kimselerle etkileşime girmesine sebep olur ve onlar *neşeli karşılaşmalar yoluyla düşünümsellik* gerçekleştirebilir.

Fakat Mutlu alanı için bu düşünümsel tavırlar genellikle örgütlü bir düşünümsellik şeklinde olmadığı için durumsal, anlık ve bağlamsal düzeyde işlemektedir. Bazen de söylem düzeyinde kalarak pratikte karşılık bulmamaktadır. Fakat yine de örgütlü olmasa da var olması, örgütlenme potansiyeli taşıması anlamına gelmektedir.

Mutlu alanında düşünümselliğe ilişkin düşünümsel miras, sınıf dayanışması, politik ilkenin devreye girmesi, öteki kimliğe sahip olmak ve mültecilerle birlikte en alttan kurtulma düşünümselliği iç içe geçmiştir. Kişi öteki olduğu için ailesinden düşünümselliği miras almıştır, bu sebeple de politikleşmiştir. Alanda kendi kimliğinin konumunu güçlendirmek için de mültecilerin varlığını bir araç olarak kullanıp düşünümsel davranılabilmiştir. Hatta mültecilerin varlığının Türklüğü krize sokması bakımından da desteklenebilmiştir. Bu iç içe geçmiş düşünümselliklerin öznelerinin tamamı, Kürtler, Aleviler ve eşcinsellerden oluşmaktadır.

Katılımcılardan Sevgi, babasının ağzından bir kez bile Sünni, Alevi, sağ, sol, Türk-Kürt duymadığını bu sebeple de habitusunda bu tarz ayrımların yer edinmediğini ifade etmiştir. O, ailesinden aldığı düşünümsel mirası şöyle ifade ediyor:

> *"Babam kendi ile aynı düşünmeyen birini gördüğü zaman bu adam güzel konuşuyor ama şurasını şöyle yaparsa daha iyi olur derdi. Kişiyi aşağıya çekerek değil, onu yükselterek konuşurdu. Beyazın içinde siyahın olması gerektiğini*

savunurdu. Herkes aynı olursa tadı olmaz çünkü." (Sevgi-51-Sivas-Kürt-Alevi-Emlakçı)

Katılımcı ailesinden miras aldığı düşünümselliği şu etkili ifadeyle tanımlıyor: "*Ölülerle delilerin fikirleri değişmez."* Katılımcının ailesinin aktardığı bu habitusun düşünümsel olması, ailenin Alevi olması ile ilgilidir.

Benzer şekilde Özgür de Alevi kökenli olduğu için ailesi içerisinde her şeye yönelik sorgulamaların olduğunu, farklılıklara hoşgörü gösterildiğini ifade etmiştir:

"Sosyal demokrat bir ailede yaşadım çevrem öyle. Ben inanmıyorum mesela, buna da saygı gösteriyorlar" (Özgür-44-Kars-Türk-Alevi)

Aileden düşünümsel mirası edinmek, bu miras genellikle geriye doğru bir sapma göstermediği için düşünümselliğin versiyonları daha kabul edilebilirdir. Alevi bir ailede din alanının dışına çıkmak Özgür örneğinde olduğu gibi krize sebep olmamaktadır. Fakat aynı aile içerisinde katı Sünni biriyle evlenmek aynı hoşgörüyle karşılık bulmamaktadır. Bu açıdan da düşünümsel mirasın da belirli sınırları olduğu belirtilebilir.

Ancak bu sınırlar, ilgili kimliği daha ileri taşımaya hizmet ettiği ölçüde kabul edilir. Mert, Alevi topluluğunun Alevi dedesini bir ülkenin kralı gibi görerek o ne derse o olur mantığını eleştirmektedir. Ona göre böyle davranıldığı için Alevi dedelerinin kendilerini geliştirmek gibi bir dertleri olmayacaktır:

"Benim insanım gerçekten cahil. Olay ile kişi arasında 100 yıl var. Bunu birleştirip destan çıkarıyor. Konuştuğu kötü değil, ağlattığın varsa güldür, döktüğün varsa doldur. Toplumu bağlamak için anlatıyor. Ama temel zayıf kalıyor. Okuyan için öyle. Mantık zemini yok ediyor böyle. Yezit ve Ali savaşlarından bahsediyor, ama aralarında 100 yıl var. Anlattıkları hep iyi mesajlardır ama. Postta oturmak

herkesin harcı değil. Ne derse doğrudur, işin içine Ali girdi mi kimsenin sesi çıkmaz." (Mert-62-Ankara-Türk-Alevi- Memur Emeklisi)

Katılımcı bu tarz düşünümsel reflekslerinin Alevilikle ilgili mirastan kaynaklandığını düşünmektedir. Aktardığına göre babası Alevi kültürü gereği çok okuyan birisidir. O medresede okuduğu için Sünni dünyasının literatürüne de hâkimdi. Yağmurlu bir günde çakan şimşek karşısında katılımcının babası hayranlığını gizleyememiş ve şimşek için yaratıcının hikmeti ve ihtişamı yorumunu yapmıştır. O dönemde liseye giden katılımcı şimşeğin nasıl ortaya çıktığını öğrenmiş ve babasına anlatmıştır. Sonrasında pillere kablo takarak elektriği görünür hale getirmiş ve babasına deney yapmıştır. Babası bu durumda ikna olmuştur. Katılımcı hem babasının buna ikna olmasının hem de kendisinin buna itiraz edebilecek iradeyi göstermesinin sebebini içinde yetiştiği kültürel ortam ile açıklamaktadır.

Düşünümsel habitus mirası ilgili kimliğin alanlarda ve hâkim doxa tarafından ne kadar ötekileştirip ötekileştirilmediği ile yakından ilişkilidir. Geri dönüşüm işçisi Hakkârili Veli, bu durumu şöyle açıklamaktadır.

"Farklı dilin de olsa kardeşçe aynı yerde yaşayabilirsin. Benim oturduğum binada İranlı, Somalili, Türk ve Kürt var. Herkes kardeşçe birbirine saygı duymalı. Bu bir zenginlik ve kültür mozaiğidir. Ben bundan memnunun, hiçbir zararını görmedik. Belki de bizim gibi ilk geldiğimiz de çekiniyorduk ondan dolayı sıkı sıkı sarılıyoruz onlara. Bize yoksun dediler ama vardık. Mültecileri anlıyorum biz de benzer süreçleri yaşadık çünkü." (Veli-30-Hakkari-Kürt-Politik-Geri Dönüşüm İşçisi)

Katılımcı kimliğinin geçmiş tecrübelerinden yola çıkarak diğer öteki kimliklerle empati duygusu geliştirmiştir. 1980 sonrası zorla yerinden edilmeyle geldikleri Mutlu alanında, hâkim doxa tarafından yaşadığı ötekileştirmeden hareketle binasında yaşayan mültecilerle dayanışma

içine girmiştir. Bu empati duygusu oldukça derinlerden gelmektedir. Bu derinlik, yıllar önce yaşanan deneyimle ilgilidir:

> *"Mülteci olmak gerçekten çok zor. Kurulu bir düzeni bozmak, savaş psikolojisi çok zor. Mültecilik anlatılamaz. Kendi ülkemin içinde biz mülteciliği yaşadık. Bir günde köyü boşalttık. Terk edin dediler bize. Bu gün mültecileri gördüğümde onlara böyle o kendi ülkemin içinde mültecilik yaşadığım için empati kuruyorum. 1993'te ben ve binlerce insan bunları yaşadı. Kurulu düzen var ve apar topar terk et. Her şeyini bıraktı, hatıralarını anılarını, kimlik orada yarılıyor. Yıllardır köyünden çıkmamışsın, hâlâ anlattıklarında ağlarlar." (Veli-30-Hakkari-Kürt-Politik-Geri Dönüşüm İşçisi)*

Katılımcı kendi kimliğinin yaşadığı olumsuz tecrübeleri "ülke içinde mültecilik" olarak okuduğu için mülteciliğin ne anlama geldiğini bilmektedir. Bu sebeple herhangi bir kişinin insanlığı, hoşgörünü onu herhangi bir fikre ikna edebilmektedir. Onun gözünde etnitiselerin, dillerin ve dinlerin bir önemi yoktur. Fakat bunun bir şartı vardır: *Tekillikleri koruyarak bir arada yaşama pratiği.*

Emir'de Vanlı bir Kürt olarak benzer bir düşünümsellik sergilemektedir. Mutlu alanı için kurduğum Facebook grubundan bir kişi Aleviler için Hızır orucunu kutlayan bir gönderi paylaşmıştır. Altına Sünni birisi "*ne Hızır'ı Ramazan Ramazan"* diye yorum yapmıştır. Bu olayı hatırlatan Emir, "*Saygı duymak gerekiyor. Herkesin dünya görüşü var, zor iş bunlar. Her kapı çalınmalı, her kapıyla diyalog geliştirilmeli. Ben Vanlıyım.*" (Emir-47-Van-Kürt-Sünni-Esnaf) diyerek durumu değerlendirmiştir. Sonda iliştirdiği "ben Vanlıyım" ifadesi, "ötekiler ötekileri anlar" düşünümselliğine göndermede bulunmaktadır. Emir kendisini, Kürt-İslam anlayışı içerisinde konumlandırmaktadır. Fakat buna rağmen Alevi ve mültecilere yönelik düşünümsel davranmaktan geri durmamakta, yaşamı ve yaşatmayı kutsal görmektedir:

"İslam dairesi içindeyim ana dilim Kürtçe, din dilim Arapça, yaşam dilim Türkçe şimdi tüm bunların hiç birini atamıyorum. Atmadığım gibi Türkleşmek ve Araplaşmak istemiyorum. Asimile olmak istemiyorum, sadece Kürtler için değil Anatolia'da yaşayan her renk, görüş, renk ve kültür için de öyle düşünüyorum. Ben yaşamı çok kutsal görüyorum. Yaşam hakkını yaşatmayı." (Emir-47-Van-Kürt-Sünni-Esnaf)

Katılımcı bu tutumunu geliştirirken Türk-İslam sentezi anlayışına da bir eleştiri getirmektedir. Müslüman olduğunu söyleyen birinin Kürt kardeşini Hz. Yusuf gibi kuyuya atmaması gerektiğini savunmaktadır. Bu perspektif, ilk başta Türkler üzerinden geliştirilse de konuşmanın devamında Araplar-Farslılar aleyhine genişletilmektedir. Bu kardeşlik hukukunun gelişmesi ve insanların farklı renkleri görmeye ve duymaya alışması için o, "*Kürtçe konuş rengini belli et. İnsanlar farklı renk görmeye alışsın, tahammül etmeyi öğrensin*" demektedir. Bu deneyimi de Alevi ve Romanlardan hareketle öğrendiğini söylemiştir.

"Herkes içinde Alevi, Alevi olduğunu söylüyor. Romanlar hiç saklamaz kendini, cesaretliler, karşıyı yıkarak gidiyor, renkli insanlar. Devlet kapının dışına atmış ama onlar kapıyı aşındırıyor." (Emir-47-Van-Kürt-Sünni-Esnaf)

Katılımcı bu düşünümselliğin sonuçlarıyla ilgili pozisyonunu belirlerken öteki kimliğinden hareket etmektedir. Sahip olduğu Sünni kimliğinin üzerinden Türklerle yakınlaşmadığını aksine öteki kimliği üzerinden Alevilerle duygudaşlık kurduğunu aktarmaktadır. Benzer şekilde Aleviliğin de Türklük üzerinden Sünnilere değil, ötekilik üzerinden Kürtlerle duygudaşlık kurduğunu düşünmektedir:

"Aleviler de Kürtlere yakın hissediyor. Neden? İkisi de devletin sopasını yemiş. Kürtler Erzurum'a gitmişler, Cuma namazında gidiyor, Şafi'ye göre namaz kılıyorlar, cemaatin dikkatini çekmiş. Dua ederken Kürtçe ediyor. Çıkışta vurun

diyorlar, hem Kürt'tür hem Şafidir diye. Yani İslam olması da kurtarmıyor." (Emir-47-Van-Kürt-Sünni-Esnaf)

Kimlikten kaynaklı ötekileştirilme pratiği, gündelik hayatın içinde kişi kendini politik tartışmaların merkezinde bulabilmektedir. Tüm ötekilerin baskın gruba (müesses nizama) karşı birleştiği durumlarda düşünümsel tavır genişleyerek daha kapsayıcı bir hâle gelmektedir. Başka bir Kürt katılımcının sohbet esnasında anlattıkları bu bağlamı şöyle açıklıyor:

"Ben Tuzluçayır lisesine buradan gidiyordum. Okul bizim kimliğimizi şekillendirdi. Dev-Lis, sol örgütler, sosyalizm devrimcilik falan vardı. Kendimi ifade edebildiğim için de oraya ait hissediyordum kendimi. Ülkücüler oraya gelirdi tartışır dövüşürdük. Bizimle ülkücüler arasında polisler olurdu, öylece beklerlerdi. Biz de bağırırdık, 'polis boş durma bize çay getir' diye. Ülkücüler de 'polise kalkan eller kırılsın' derdi, polisler zaten onlardan da bu sloganla da taraf olurlardı. Biz kendi mahallemizdeydik, ülkücüler başka yerlerden toplanıp gelirlerdi." (Katılımlı Gözlem Notları)

Ötekilik ve İslami perspektifi birleştiren Emir, *"mazlumun dini sorulmaz, kimse yurdunu bırakıp gelmez. Mülteciyi de öyle görüyorum"* diyerek düşünümselliğini genişletmektedir. Emir, ayrıca Mutlu alanında bu düşünümselliği ayakta tutmanın oldukça zor olduğunu düşünmektedir. Ona göre okullarda empati öğretilmemekte, aksine düşmanlık öğretilmektedir.

"Allah devletimize zeval vermesin dediğin zaman sorgulatmıyorsun, bekası için her şeyi yapacak canavarlaşacak bir devlet anlayışı üretmiş olursun. Burada hâkim bir anlayış var. Türkü düşmanlaştırmıyorum. Bu anlayıştan bahsediyorum." (Emir-47-Van-Kürt- Sünni-Esnaf)

Fatih, eşcinsel-öteki kimliğinden hareketle ilkokul ve lise dönemlerinde ciddi zorbalıklara maruz kalmış, dışlanmış ve onunla arkadaşlık yapılmamıştır. Zaman zaman "kız

Fatih" denilerek açıkça hedef gösterilmiştir. Bundan kurtulmak için derslerinde başarı göstererek kendine alan yaratmaya çalışmıştır. Bunun yanında kilolu olduğu için konuşulmayan, dalga geçilen başka ötekiler ile dayanışma ağı genişleterek perspektifini onlara açmıştır:

> *"Ben açıkçası herkese eşit yaklaşıyorum. Gençler arasında bir kız çok şişmansa onunla arkadaşlık yapılmaz. Ben gider onunla arkadaş olurum. Arkadaşlık yaptığım tipler genelde arkadaşlık yapılmayanlar. Bir kişi sınıfta yalnız falan ben onunla arkadaş olurum. Onunla konuşurdum, ben de yalnız biriydim. Liseye geçtiğimde herkesle arkadaşlık yapabileceğimi öğrendim. Nasıl yaklaşıyorsan o da öyle davranıyor çünkü. Değişik tipler oluyor, keko, değişik serseri tipli. Ama sana yaklaşımı güzel, sana teşekkür ediyor. Kaba aptal bir çocuk ama teşekkür ediyor, çünkü sen ona yardımda bulunmuşsun. Bu sebeple ırkçı yaklaşımları kabul etmiyorum." (Fatih-20-Çorum-Türk-Sünni-Öğrenci)*

Mutlu alanında ötekilik üzerinden birleşen farklı kimlikler belli ölçüde aynı sınıfın üyeleri olduklarını, farklı kimlikler altında sadece ezildiklerini fark ederek sınıf dayanışması pratiği geliştirerek düşünümsel davranabilmektedir. Geri dönüşüm işçisi olan Veli, deposundan erken saatlerde yola çıkarak kafe ve restoranları dolaşmakta ve çöp toplamaktadır. Topladıklarını deposuna getirip ayrıştırmaktadır. Atık piyasasına mültecilerin dahil olmasını Veli, aynı sınıfın üyesi olma perspektifiyle değerlendirmektedir:

> *"Mülteciler ile aramızda rekabet yok. Suriyeli'nin, Afgan'ın da son çaresi çöptür, oradan ekmeğine bakıyor. Onun önünü kesersen insanlıkla bağdaşmaz. Çöp son ekmek kapısıdır. Adam sabahtan akşama kadar Suriyeli, Afgan böyle diye yaygara koparıyor. Bir gün gelip çöp toplamaz. Ona bakınca kendimi gördüğüm için, toplayabilir çünkü hayat onu oraya itmiştir." (Veli-30-Hakkâri-Kürt-Politik-Geri Dönüşüm İşçisi)*

Veli, gece gündüz sokakta olduğu için gecenin sakinleri ile de temas halindedir. Aslında yaptığı işin hem niteliği hem de iş saatleri onu ötekilerle karşılaşmaya zorlamaktadır. Bir gece vakti, Esat semtinde çöp toplarken trans bir bireyle merhabalaşmış ve onunla tanışmıştır. İlk kez böyle bir kimlikle arkadaş olduğunu ekleyen Veli, bu karşılaşmayı yine sınıf perspektifinden okumaktadır:

> *"Kimliğinden dolayı eleştiriliyor ama bana samimi geldi. Biz bu hayatta yaşıyorsak herkes bu sokağın parçasısıdır saygı duydum. Her geçtiğinde selam verir bize. Bizde sokaktayız o da." (Veli-30-Hakkâri-Kürt-Politik-Geri Dönüşüm İşçisi)*

Ötekilerin düşünümsellikleri sadece içsel bir empati ile gerçekleşmemektedir. Dış ve baskın grubun saldırıları, onları birleşmeye zorlamaktadır. Hüseyin, Mutlu alanında bulunan polis merkezinin Alevi ve Kürtleri kontrol altında tutmak için 1980 darbe hükümetinin bilerek inşa ettiğini düşünmektedir. Benzer bir uygulama yine Alevilerin yoğun yaşadığı komşu Ege Mahallesinde gerçekleşmiştir. Hüseyin bu eski döneme ilişkin şunları anlatmaktadır:

> *"İçimize polis sokarlardı, MİT sokup bizi fişlerlerdi ve sonra da bizi alırlardı. Bir şey olduğunda buradan tüm ötekiler grup olarak çıkar, Tuzluçayır'da birleşirdik." (Hüseyin-67-Çorum-Türk-Alevi-Emekli)*

Hüseyin bu bakış açısıyla bugün mahallede bulunan mültecilerin ayni yardımlarını organize etmektedir. Benzer şekilde Mert de *"damdan düşenin halinden damdan düşen anlar"* diyerek bu sürece katkı sunmaktadır. Bir mahalleli Yunanistan'daki solcuların botlarla gelen mültecilere yiyecek ve battaniye dağıtmasından etkilenerek "*bizi kurtaracak olan dayanışmadır"* sonucunu üretmiştir. Özgür ise kendini sosyalist olarak tanımladığı için perspektifini sınıf dayanışmasından yana şekillendirmiştir:

"Iraklıymış yazıktır kanepe mi var kanepeyi ona verelim diyorlar. Böyle yardımlaşma var. Mültecileri tutuyorlar, ben de tutarım sosyalist bir adamım." (Özgür-44-Kars-Türk-Alevi -Terzi)

Özgür'ün dedesinin annesi, Rus Harbi zamanında Ermenistan'dan Kars'a zorla göç ederken yolda öldürülmüştür. Bu göç hikâyesi aile içerisinde dedesinin erken yaşta yetim kalması ailenin hafızasında sürekli diri tutulmuştur. Bu hikâye de Özgür'ün mültecilerle düşünümsellik geliştirmesine neden olmuştur.

Katılımcıların bazıları bir yandan mültecilere yönelik düşünümsellik geliştirirken öte yandan da özellikle Kürtler mültecilerle birlikte *"en alttan"* kurtulduklarını düşünmektedir. Mülteciler ile birlikte "Kürtlerin aslında iyi olduğu" fikri yayılmaya başlamıştır. Bu sebeple de mülteciler ve onların kültürel görünümleri, Türkleri *"Türklük krizine"* sokmaktadır. Daha önce vatandaşlık üzerinden sahip oldukları hakları bu durumda vatandaş olmayanlar da kullanmaktadır. Böyle olduğu için Türklüğün krizi bazen daha katı bir haliyle (bir siyasi parti aracılığıyla) geri dönse de kimi zaman sınırların daha da esnemesine ve bazı şeylerin konuşulabilir olmasına neden olmaktadır. Mültecilerle birlikte artan Türklük krizi kimi zaman Kürtlere yönelik ötekileştirmenin şiddetini artırabilmektedir. Bir mahalleli bu durumu sohbet sırasında şöyle değerlendirmektedir: "*Allah sizin gibi Müslümanlardan Amerika'yı eksik etmesin. Bunu derken Amerika'yı masumlaştırmak için demiyorum onarın zalimliklerine karşı diyorum."* Fakat bu konunun bu şekilde gündeme gelmesi, Türklüğün içine girdiği kriz ile ortaya çıkan boşluktan kaynaklanmaktadır. Arapça tabelaların ortaya çıkması, kentlerin, mahallelerin sosyo kültürel görünümlerinin mülteciler lehine dönüşmesi, ten renginin esmerleşmesi vb. sebeplerle mültecilere görece olumlu bakılabilmektedir. Bu durum Kürtlerin daha güçlü kamusal hakları talep etmesiyle sonuçlanmaktadır.

Dini ve etnik kimliklerinden dolayı ötekileştirilmeyenler, kültürel sermaye edinimine bağlı olarak düşünümsel davranabilmektedir. Bu, herkesin belli şekillerde edindiği kültürel

sermayenin düşünümselliğe dönüşeceği anlamına gelmemektedir. Kültürel sermayeye bağlı düşünümsellik geliştirenlerin habituslarında belli yarıklar oluşmuştur. Bu bazen kadın olmaktan kaynaklanan bir duygudaşlık olabileceği gibi bazen de seküler hayat tarzının korunması ile ilgili olabilir.

Özgüven eksikliği olduğunu söyleyen Alev, drama dersi almasıyla özgüven kazanmış ve toplumda kendisinin de bir yeri olabileceğine olan inancı artmıştır. Benzer şekilde Elçin de başkalarıyla sohbet etmekten, merhaba demekten utanan birisidir. Lise döneminde aldığı drama dersleriyle kendine güvenmeye başlamıştır. Bu süreçte her ikisi de aslında erkeklerin onlara zorbalık yaptığını fark etmiş ve feminist olmaya karar vermiştir. Feminizm bilgileri biraz yüzeysel olduğu için bunu salt erkek nefretine indirgediklerini fark etmişlerdir. Özellikle Elçin "*Bunu bana kim yaptı? Bir erkek, o halde tüm erkeklerden nefret etmeliyim*" demiştir. Sonrasında feminist teori okumalarıyla birlikte daha eşitlikçi bir talep ortaya çıkmıştır. Bu noktada geliştirdikleri düşünümsel tavır, belli bir ölçüde kadın dayanışmasıdır. Fakat kadın dayanışması da "kadınlar da erkekler kadar kadınlara zarar veriyor" diyerek kadınlık halinin kapsama alanı daraltılmıştır. Elçin'in kadın düşünümselliği, kendine benzer yaşam tarzına sahip kadınlarla ilgili kurduğu bir duygudaşlıktır.

Fatih, lise ve üniversite dönemlerinde kültürel sermaye edinirken okulda karşılaştığı farklı kimliklerle kurduğu arkadaşlık bağları onun ön yargısının kırılmasına neden olmuştur. Bu sebeple de düşük kültürel sermayeye sahip ailesinden farklı olarak daha özgürlükçü olduğunu ifade etmektedir:

> *"Okula gidiyorsun Kürt birisini görüyorsun çok iyimser, ailesiyle tanışıyorsun iyiler. İnsanlar çok önyargılı. Ne kadar çok insan tanırsan o kadar çok ön yargın kırılır. Farklı milletlerden. Benim için de öyle oldu, tanıdıkça ne kadar iyi olduklarını gördüm. Sen nasıl yaklaşırsan onlar da öyle yaklaşıyor. Ben ailemden*

bu konuda farklı düşünüyorum. Ben daha özgürlükçüyüm." (Fatih-20-Çorum-Türk-Sünni-Öğrenci)

Erol, okuldaki sosyalleşmesi sırasında arkadaşlarından Deniz Gezmiş ismini duymuştur. Arkadaşları onu hayranlıkla anlatınca, kendisi de kitaplar satın alarak okumuş ve onun hakkındaki belgeselleri izlemiştir. Katılımcının arkadaşlarıyla kurduğu etkileşim, onun hem bilgi edinme sürecini hem de kendi konumunu, değerlerini ve tarihsel figürlere yönelik tutumunu sorgulamasını tetiklemiştir.

"Kendi yolumu buldum. Biri vatan haini dedi, biri terörist dedi, biri vatan için asıldı dedi. Türkiye'nin bağımsızlığını isteyen iyi bir abimiz oysa. Mahir Çayan öyle mesela. Cezaevinden kaçıyor, yakalanıyor. Hapisten tünel kazarak kaçıyor. Mahkemede toprakları ne yaptınız diyor, topraksız köylülere verdik demiş." (Erol-36-Kırşehir-Türk-Milliyetçi- İşçi)

Tuğrul, batı dilleri okuduğu için dil ile kültür arasındaki ilişkiyi görerek farklı kültürlerle bir arada yaşamak istediğini ifade etmiştir. Fakat Tuğrul'un bir arada yaşama isteğinin sınırı Batı kültürü ve dilleridir. Fakat yine de üniversiteye gitmek onun perspektifini dönüştürmüştür.

"Onun dışında liseye giderken ot bir beyindik, hiçbir şeyin farkında değildik. Üniversiteye gittikten sonra ciddi anlamda bazı şeylerin farkına varmaya başladık." (Tuğrul-22-Yozgat-Türk-Milliyetçi-Üniversite Öğrencisi)

Evrensel değerlere açılan eğitim bireylerin kendi normlarını, aidiyetlerini ve yerleşik kanaatlerini sorgulamalarına yol açmaktadır. Bu durum doğal ve verili kabul edilen ayrımların sorgulanmasını mümkün kılmaktadır. Bu tarz bir eğitim yoluyla birey kendisini sadece bir ulusun ve dinin parçası olarak değil insanlığın bir parçası olarak görür. Böylece katılımcı bu yolla toplumsal önyargıları yeniden üretmek yerine onları çözümleme becerisi geliştirmektedir.

Mutlu alanındaki muhafazakâr katılımcılar, dinin kapsama alanını genişleterek düşünümsellik geliştirmektedir. Burada bu düşünümsellik için hatırlatılması gereken şey muhafazakârlık ile iktidar eşleştiğinde, yani mültecilere kapı açan iktidar partisi desteklendiğinde dinin kapsayıcılığa ilişkin söylem gelişmektedir. Burak, mahalle alanı içinde parti faaliyetlerine dâhil olan biridir. Mahallede mültecilere yönelik ötekileştirme pratikleri, iktidara yönelik eleştirileri de beraberinde getirdiği için Burak, dinin kapsayıcılığını kendi siyasi ideolojisi lehine kullanmaktadır:

> *"Ensar muhacir, Mekke Medine, garibe, vatansız yetim onlar. Ana babasız tamam da vatansız çok zor. Vatansız kalmak zor. İnancımız da yardım edin diyor." (Burak-45-Konya-Türk-Sünni-Emekli)*

Bu konuşmanın devamında Burak, "*Allah'ın arzı geniştir, din emrediyor bunu*" diyerek kapsayıcılığı ilahi bir emir olarak vurgulamaktadır. Buradaki düşünümsellik, mülteciler ile iktidar karşı karşıya geldiğinde devreye girmektedir. Burak ile benzer noktalardan hareket eden Fırat, kendi dükkânında Iraklı mültecileri çalıştırmıştır.

> *"Burada Iraklı elemanlarım vardı, 15 günde bir beni ararlar. Belki bu insanlar tamam sosyal alanı daralttılar, zararları oldu, benim sosyal alanım biraz genişlesin diye onu ölüme mi göndereyim. İnsanları binalardan aşağıya atıyorlar. Allah bunu bizden sorar. Bize nerede doğacağız diye soruldu mu? O küçücük çocuklar, kim gitmek ister vatanından." (Fırat-39-Tokat-Türk-Milliyetçi-Muhafazakâr-Memur)*

Katılımcı mültecilerin olumsuz etkileri olsa da insan olduklarına vurgu yaparak din referanslı olarak merhamet duygularını dile getirmektedir. İnsanların doğum yerlerini seçemediklerini, ülkelerinde olan bitenden onların sorulu olmadığına dikkat çekerek onların yerine kendisini koymakta ve empati geliştirmektedir. Ayrıca bu katılımcının çalışan olarak

Iraklıları tercih ederek yanında çalıştırması bir merhamet işareti olarak sunulsa da sohbetimiz genel olarak düşünüldüğünde esas sebebinin ucuz emek olduğu anlaşılmaktadır.

Dinin kapsama alanı bu şekilde genişletirlerken benzer bir düşünümsellik Kürtler için gösterilmemektedir. Gösterilmediği için dinin kapsayıcılığının politikleştirilmiş İslam perspektifiyle çok mümkün olmayacağını Emir, şöyle ifade etmektedir:

> *"Diyanet İslam'ından fersah fersah uzağım, bu camilerde namaz kılmıyorum, orada kıldığım namaz Allah katında kabul olmaz. O şekilde bir itikadım var. Ülkü ocağından bir farkı yok oranın. Emevi İslam'ı var orada." (Emir-47-Van-Kürt-Sünni-Esnaf)*

Emir Türk-Sünnilerin din alanındaki düşünümselliğinin sınırlarının oldukça farkındadır. Fakat yine de Mutlu alanındaki etnik kimlikler arasındaki çatışmaları engelleyen en önemli faktörün din ortaklığı olduğunu düşünmektedir. Bu açıdan din, belli ölçüde düşünümsel ortak bir tavır geliştirilmesine yardımcı olmaktadır:

> *"Devamlı eski Mardin'e giderdim, bir mistik otantik havası vardı. Onu Türkiye'ye bir pilot bölge gibi almak lazım. Allah'ım Amerika'yı kahret derken zoruma gidiyor. İçinde insanların, kadınların, çocukların ağaçların hayvanların olduğu bir beldeyi neden yıksın, Allah senin gibi zalim midir?" (Emir-47-Van-Kürt-Sünni-Esnaf)*

Katılımcının dinin kapsayıcılığı, Hristiyanları da içine alacak şekilde bu açıdan daha geniş bir düşünümsellik çerçevesine oturtmaktadır.

Vanlı Sünni bir esnaf olan Mustafa, Alevilerin yoğun yaşadığı bir sokakta esnaflık yapmaktadır. Yaşadığı sokak ve kimliği itibariyle dinsel alanın içinden düşünümsel davranmaktadır.

"Bizim ilerlememizi istemeyen kişilerin uydurduğu bir şeydir, komşuyu arkadaşı birbirine kırdırdılar. Alevi der başka şey der böldürür. Ben Alevilik bilmiyordum, burada öğrendim." (Mustafa-62-Van-Kürt-Sünni-Esnaf)

Katılımcı, ayrımların yapay olduğunu, bir bakıma dış güçlerin bunu yarattığını, örtülü olarak aslında herkesin eşit yaratıldığını ifade etmektedir.

Mustafa, 45 yıl önce Mutlu alanına göç etmiştir. Van'da yaşadığı zamanlarda Alevilerin varlığından haberi bile yoktur. Aleviliği, ilk kez Ankara'ya göç ettiğinde fark etmiştir. Gecekondu bölgesinde yoksulluk ve sınıf üzerinden dayanışma geliştirdikleri için Mustafa dinin kapsayıcılığını genişletirken Aleviler de Kürt-Sünni İslam anlayışını diğer gelenekten farklı bir yere konumlandırarak kabul etmiştir. Mustafa, bunları anlatırken bir anda bana "belki içinden dincilerden ne hayır görüldü de ben de göreyim, diyorsundur" sorusunu sordu. Cevap vermeye yeltenecektim ki kendisi devam etti:

"İşte sahtekârdır, yalandır mafyadır. Allah sana başkalarını sormayacak ki seni sana soracak. Onun için boş yaşamamak lazım. Adaletli olmak lazım. İnsanları sevmek lazım." (Mustafa-62-Van-Kürt-Sünni-Esnaf)

Katılımcının bu sözleri, Alevilerle iç içe yaşamaktan kaynaklı geliştirilmiş bir cevaptır.

Mutlu alanında kuşçulukla ilgilenen ve bu konuda önemli bir figür olan Ramazan'ın din alanının kapsayıcılığının genişletilmesi mantığı, diğerlerinden biraz farklıdır. Ramazan'ın dini perspektifi, ona göre "şuurlu" bir perspektiftir. O insan anatomisinin üç halkadan oluştuğunu düşünmektedir. Bir kişiyle tanıştığında veya yola çıktığında önce akıl çarpar, uyar uymaz diye akıl bir karar verir. Ardından akıl kararı mantığa devreder. Mantık süreci biraz daha hazırlar, en son kararı duyguya devreder. Duygu *"iyi adam, güzel adam" diyerek* son kararı verir. Bu model, iç içe geçen halkalar şeklindedir. En dışta *akıl*, sonra *mantık* ve merkezde *duygu* vardır. Fakat bir kişinin en dışta duyguları varsa ve merkezde akıl bulunuyorsa; karşıdaki kişiyi doğru

düzgün değerlendiremez. Duygu hepsini çevrelerse insan hata yapar. Ramazan bu modeli kendi kişisel deneyimi ile birleştiriyor:

> *"Benden ürküyorlar, biraz sert ve korkutucu göründüğüm için. Niyetimin halis olduğunu anlayınca değişiyor. Demek ki onlarda ilk halkada duygular var." (Ramazan-54-Ağrı-Kürt-Sünni-İşçi)*

Ramazan insanların ötekini değerlendirirken bu modelden hareket ettiğini ifade ediyor. Bu modele de kendi dini perspektifinin oturduğunu, dinin de bunu emrettiğini aktarıyor. Kişiler dini çerçevede akıl, mantık ve duygu süzgeçlerini iyi kullanması halinde sorunların çözüleceğine inanıyor. Mültecileri de değerlendirirken bu sistematik düşünme biçiminden yola çıkıyor:

> *"Çanakkale mezarlığına gidiyoruz. Kurtuluş savaşında Anadolu geneli genç verememiş. Çorum'un İskilip ilçesi var, Atıf hocanın. İskilip'te uçak maketi var. Niye. Çok genç veremedikleri için savaşa, esnaf ahali toplanıp bombardıman uçağı parası göndermişler. Anadolu genç verememiş, ama Suriye'den Halep, Kerkük'ten öyle şehitler var ki. Vatanımız için savaşmışlar. O adamları kovamayız. Batan gemi gibi ilk fareler gelmiş. Kötüsü gelmiş onu bilemeyiz ama vefa gereği oraya bağlıyız. Dinen mağdurla oraya bağlıyız." (Ramazan-54-Ağrı-Kürt-Sünni-İşçi)*

Katılımcı olayları bu modelle birbirine bağlayarak mültecilere yönelik düşünümsellik geliştirmiştir. Osmanlı'nın ümmet modelini de esas alan katılımcı Osmanlının dünyaya adaletle hükmettiğini, Cumhuriyet'in bu değerleri yıktığını ve Arap düşmanlığı yaptığını vurgulamaktadır. Ukrayna-Rusya savaşında Ukrayna'yı Batı ülkelerinin destekleme motivasyonunun Hristiyan olmaktan kaynaklı olduğundan hareketle Türkiye'nin Arap, Kürt ve Türk vurgusu yerine Müslüman vurgusu yapması gerektiğini salık vermektedir. Fakat burada da din alanının kapsayıcılığının herkes için yeterli olmayacağını bildiği için şu uyarıları

yapmaktadır: "*Kürt'ün PKK'lısını, Alevi'nin DHKP-C'lisini koparıp atarsan hiçbir sorun yaşamazsın.*" Ramazan, din duygusunun ve Allah korkusunun insanın kalbine yerleşmesi gerektiğini savunmaktadır.

"Allah'ı bilmemek var. Herkese bir polis dikemezsin ama Allah korkusu verirsen herkesin vicdanı düzeltir." (Ramazan-54-Ağrı-Kürt-Sünni-İşçi)

Din alanının genişleterek düşünümsellik geliştirilmesi belli bağlamlara, öznenin ve nesnenin kim olduğuna göre değişmektedir. Türk-Sünni katılımcılar, kendi ideolojik perspektifinden hareketle bu alanı genişletirken, söz konusu başka etnik gruplar olduğunda alanı daraltmaktadır. Kürt katılımcılar ise din alanını genişletme konusunda görece daha düşünümsel davranmaktadır.

Din alanının genişlemesi birçok grubu, kimliği kapsama alanının dışına bırakır. İnanmayanlar, eşcinseller, Müslüman olmayanlar, Müslüman olan ama etnik yakınlığı olmayanlar, solcu olanlar, Alevi olanlar, seküler bir yaşam tarzı benimseyenler bu kapsama alanının dışındadır. Kapsama alanına girmeyen kimlikler, din alanının mağduru oldukları için düşünümselliklerini din alanının dışına çıkarak gerçekleştirmektedir. Din alanının dışına çıkılarak geliştirilen düşünümsellik, eşcinselleri, Alevileri, kadınları vb. kapsarken bu sefer muhafazakârları kapsamamaktadır.

Alev, bir şeyi günah veya sevap diye yapmanın anlamsız olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple de bir şey yapmaya karar verirken dini perspektifin ne düşündüğünü dikkate almamaktadır. Bu bağlamda ötekiyle empati kurarken din alanının içinden bakmamakta, kendi vicdanının sesini dinlemektedir:

"Komşular çok iyi, muhafazakârlar ama tutucu, sevdiğimi tutup yardımına koşayım sevaptır diyorlar. Bazısı sevap ile yapıyor. Demek ki eğer sevap olmasa

yapmayacak. Bir eşcinselle ve Hristiyanla empati kurması zor, ama ben kurabiliyorum." (Alev-22-Çankırı-Türk-Seküler-Öğrenci)

Elçin de belli yaşa kadar içinde olduğu din alanından çıktıktan sonra bu alanın aslında hayatında ne kadar yer kapladığını fark etmiştir. Din alanı içindeyken çok keskin yargıları olduğunu ve onların da yanlış olduğunu şimdi fark etmiştir. Mert, din alanı ile din dışı alanın benzer öğretilere sahip olabileceğini düşünmektedir. Fakat ona göre; din alanı, iktidar alanı ile iç içe olduğu için sonradan yozlaşma ihtimali ve başlangıç hedeflerini kaybedebilir.

"Che Guavera komşuya, ötekine önem vermiş, peygamber de öyle şeyler demiş. Bu gibi söylemlerle girmiş ama Medine'de İslam güçlenince vahşete dönüşmüş." (Mert-62-Ankara-Türk-Alevi-Memur Emeklisi)

Sevgi de din alanı içerisinde onca güzel şeyler varken içindekilerin bu güzel şeyleri sırtlanıp yükseltmemesine hayret etmektedir:

"Sağ düşüncenin insanları ezme taraftarı olması, beni üzüyor. Derinden yaralıyor. İnsanlara acımıyorlar ya üzülüyorum. O kadar değerlerimiz varken birine sahip çıkıp yüceltmiyorlar." (Sevgi-51-Sivas-Kürt-Alevi-Emlakçı)

Din alanı içindeki ötekiye açılan değerlerin tercih edilip edilmemesi siyasi iradenin kararlarına bağlanmaktadır. Bir katılımcı Kanuni Sultan Süleyman zamanında Ebussuud Efendi'nin tercih edilmediğini ifade etmektedir. Osmanlı'nın katı Sünniliği benimsemesinin sebebini bu siyasi iradenin tercihiyle açıklamaktadır. O, kuruluş döneminde Şeyh Edebali Ekolü ile "karanlık çağın" sorumlusu Bağdat Ekolü'nün çok farklı yerde olduğunu aktarmaktadır. Dinin neyi ne kadar kapsayacağının siyasi irade tarafından belirlenmesi ve kitlelerin bu iradenin peşinden sürüklenmesi, ötekiye yaklaşımın şiddetini de belirlemektedir.

Mutlu alanında veya alan dışında katılımcılar, öteki ile karşılaşarak karşılaşmanın doğasını neşeli bir karşılaşmaya çevirebilmektedir. Bu aynı zamanda farklı habituslara sahip

bireylerin bir araya gelmesi anlamı taşımaktadır. Bu başlık, iç grup ile dış grubun, biz ve onların bir araya geldiği bir durumdur. Bu karşılaşmalarla klişeler ve önyargılar zayıflar, bireyler birbirini somut ve insani olarak deneyimler. Öteki, mutlak yabancı ve farklı değildir, tanıdık, yakın ve aşina olunandır. Birey, ötekine kendini açarken gördüğü şey sadece stereotipler, kategoriler ve etnik vurgular değil, bireysel yönler olmaya başlar. Ortak insani paydaya odaklanır. Fakat burada kötü olanın genelleştirilmesi, iyi olanın bireyselleştirilmesi sorunu ortaya çıkabilir. Daha önce aralarında oluşturulan sınırlar esnekleşir ve liminal bir alan oluşur. Tarihin geçmiş yüklerinden kurtularak geçmişe saplanma ve nefret yerine şimdiyi kurmaya odaklanılır.

Fatih, daha önce Suriyeli mültecilerle doğrudan karşılaşmamasına rağmen onları öteki olarak görmekteydi. Furkan, lise okurken sınıfına Suriyeli bir öğrenci gelmiş, sonraki senede başka biri daha sınıfına dâhil olmuştur. Arkadaş olduğu bu iki kişiyle Mutlu alanında oturmaktadır. Kızlar başlangıçta Türkçe sebebiyle zorlansa da sonrasında okulda başarı göstererek takdirname almışlardır. Lisenin okul korosunda da yer almışlardır. Sonrasında ikisi de üniversite sınavından yüksek puanlar alarak iyi bir üniversiteye gitmişlerdir. Furkan bu neşeli karşılaşma deneyimini düşünümselliğe çeviriyor:

> *"Önceden olumsuz düşünüyordum, bu arkadaşlık sonrası olumlu düşünmeye başladım. Bunu da hani bunlar iyi diğerleri hala kötü diyerek yapmıyorum. Demek insanları tanıdığımda onları seviyorum, o zaman çok da tanımıyorsam onlar hakkında oradan buradan duyduklarımla kötü düşünmemeliyim. İnsanların ölmesine dayanamıyorum ne olursa olsun. Savaşta olsa, ırkçı değilim ben asla. Suçlu da olsa ölmemeli. İdam da istemem mesela." (Fatih-20-Çorum-Türk-Sünni-Öğrenci)*

Fatih'in eşcinsel kimliği ötekiyle empati kurmasına yatkın olmasını sağlasa da karşılaşmanın hangi alan içinde olduğu da önemlidir. Okul alanındaki karşılaşma, uzun süreler

vakit geçirmeye, daha yakından tanımaya imkan sağlamaktadır. Tabi kendisinin de başarılı olma üzerinden toplumsal kabul görme gibi bir amacı olduğu için benzer bir hamlenin mültecilerden gelmesi onlarla empati kurmasını kolaylaştırmıştır. Fatih, bu deneyimden hareketle dolaşıma giren algıların yanlış olduğunu ve onlara düşmanlık yapmak için kasıtlı yapıldığını söylüyor:

> *"Medyanın yanlış yansıttığını da düşünüyorum. Kötüleyici. Üniversiteye sınavsız girdiğini söylüyorlar. Yok, hem sınavlı hem paralı giriyorlar. Paralı giriyorsa da zengin olduğunu düşünüyor. Hayır, benim ilkokuldaki mülteci arkadaşım beni aradı ağlıyor Yıldırım Beyazıt'tan elektrik mühendisliğinden kabul almış, yıllık 26 bin lira para istemişler. Yabancı uyruklu değil mülteci kontenjanından giriyor. Kız sonra işi araştırdı. Birazcık kolay sınava giriyor ama normal. Bizim dilimiz olduğu için kolay geliyor bize ama onlara zor bir sınav. Yanlış yaklaşılıyor onlara." (Fatih-20-Çorum-Türk-Sünni- Öğrenci)*

Fatih, benzer düşünümselliği okuldaki Kürt ve Alevilere de göstermiştir. Nitekim mültecilerden önce bu düşünümsellik hamlesi önce Kürt ve Alevilere yönelik geliştirilmiş ve oradaki pratik kolaylıkla mültecilere aktarılmıştır.

Özgür, farklı habitusların liminal alanlarında dolaşmaktadır. Kendisinin Kürt, Alevi, milliyetçi, Sünni ve komünist farklı görüş ve kimliklerde arkadaşları vardır. Her biriyle de samimidir. Bu tarz kimlikleri öteki olarak görmek yerine etkileşimin doğasından ortaya çıkan tanıdıklığı önemsemektedir. Özgür'ün sosyalist bir Alevi olarak diğer zıt arkadaşlıkları olması, birbirlerinden tekilliklerini koruyarak öğrenmelerine yol açmaktadır. Özgür, bu tarz bir ilişkilenmenin hem kendi kimliksel alanında radikalleşmesini ve alanın içine kapanmasını engellediğini hem de "ötekilerin" ötekisini anlamalarına yol açmaktığını belirtmektedir. Milliyetçi ve muhafazakâr arkadaşları ona katılmasa da en azından onu anlayabilmektedir.

"Kürtlerle iç içe yaşadık bir sorunum da yok kesinlikle olamaz. Kürt, Alevi, Sünni, Komünist milliyetçi arkadaşım da var. Milliyetçi olduğu için onunla şey yapmayayım, en iyi arkadaşım Tayyipçi, yavşak ama arkadaşım. Şimdi Tayyip için arkadaşımı değiştirebilir miyim?" (Özgür-44-Sivas-Türk-Alevi- Terzi)

Katılımcının söyleminde, ilk bakışta bir hoşgörü beyanı varmış gibi görünse de alt metinde çok daha derin bir değerlendirici pozisyon yer almaktadır. "Kürtlerle iç içe yaşadık" ve "bir sorunum yok" gibi cümleler, ötekini kabul eden bir üstten bakış taşıyabilir; ama ardından gelen, "en iyi arkadaşım Tayyipçi, yavşak ama arkadaşım" ifadesiyle bu çizgi kırılmaktadır. Katılımcı burada hem siyasi görüşünü hem arkadaşını açıkça tanımlamakta, aradaki çelişkiyi fark etse de bu çelişkinin arkadaşlık ilişkisini kötü etkilememesi gerektiğini savunmaktadır. Bu noktada düşünümsellik, kişinin kendi kimliğiyle çelişen kimliklerle temas ettiğinde verdiği tepkide ortaya çıkmaktadır: Kendi politik pozisyonuna aykırı olmasına rağmen "arkadaşımı değiştirebilir miyim?" diyerek, insani ilişkilere siyasi kimliklerin önüne geçen bir değer atfetmektedir. Bu da, kimlik farklılıklarının bir çatışma alanı olmak zorunda olmadığını, kişisel deneyimlerin kimlikler üzerindeki mutlaklığı çözebileceğini göstermektedir.

Veli de farklı habituslarla temas halindedir. Fakat onu bu farklılıklarla bir araya getiren şey farklılıkların aynı sınıfın üyeleri olduğunun bilincinde olmasıdır:

"Şöyle bir yapım var, en kral ülkücü ile de arkadaşlığım var. Adamı inanılmaz seviyorum, o kendi görüşüdür. En kral dinci ve komünisti de. Hayatın her alanında öyleyim yani. Biz bir sınıfın üyesiyiz." (Veli-30-Hakkari-Kürt-Politik-Geri Dönüşüm İşçisi)

Veli, farklı habituslarla arkadaşlık kurarken hem kendi düşünümsel davranmakta hem de diğerlerinin sınırlarını incelterek onların düşünümsel davranmasına yol açmaktadır:

"Samimiyet arttıkça onlar da yumuşadı. Milliyetçi bir tabanda büyümüş, diyor bir şey oluyordu gidip Kürtlerin evini taşlıyorduk. Bizle tanışınca çok değişti. Jin, Jiyan Azadi diyor. Niye çünkü tanıdı, hikâyeyi dinledi ve tanıdı. Tanımakla ülke bölünmedi." (Veli-30-Hakkari-Kürt-Politik-Geri Dönüşüm İşçisi)

Katılımcının ifadeleri sınıf temelli bir ortaklaşmaya işaret etmektedir. "Biz bir sınıfın üyesiyiz" cümlesi, tüm kimlik farklılıklarını (dinci, komünist, ülkücü vs.) aşan bir aidiyet duygusuna dayanmaktadır. Burada habituslar arası temas, kimliklerin sabitlenmediği; sınıfsal konumun belirleyici hale geldiği bir zemin sunmaktadır. Katılımcının kurduğu ilişkilerde, karşısındakinin ideolojisi onunla olan bağını belirlememektedir. O, önyargıların kırılması ve bu kırılmanın ancak doğrudan temasla mümkün olabileceğini açıkça ortaya koymaktadır. *"Kürtlerin evini taşlıyorduk"* diyen milliyetçi genç, katılımcıyla kurduğu ilişki sayesinde "*Jin, Jiyan, Azadi"* diyen birine dönüşmektedir. Bu anlatı, kimliklerin doğuştan sabit olmadığına, aksine tanıma ve ilişkiyle değişebileceğinin güçlü bir örneğidir. "*Tanımakla ülke bölünmedi*" cümlesi ötekine dair duyulan korkunun, ötekiyle karşılaşma yoluyla anlamsızlaştığını göstermektedir. Burak, bu etkileşimin milliyetçi ve muhafazakâr olan tarafındadır. O da bu durumu *"Sabrı arttırıyor. Hoşgörüyü arttırıyor. Burası kozmopolitik bir yer." (Burak-45-Konya-Türk-Sünni-Emekli)* diyerek doğrulamaktadır.

Alev'in babası da muhafazakâr ve milliyetçi bir ailede doğup büyümüş ve habitusu buna göre şekillenmiş biridir. Askerlik sonrası babası Tunalı Hilmi yakınında bir kuaför dükkanı açıyor. Sahip olduğu habitus ile müşteri kitlesinin habitusu arasında birçok bakımdan farklar vardır. Alev'in amcası kendi ailesiyle arasındaki habitus farkını kültürel sermaye yoluyla yani habitus clivé yoluyla inşa etmiştir. Babası ise kuaför ortamındaki karşılaşmaların doğası yoluyla kendini geliştirmiştir. Alev bu değişimi "*babam solcu değilse de muhafazakâr da değil*" diyerek tanımlamıştır. Bu süreçte kadına yönelik perspektif de dönüşüme uğramıştır. Annesi de kuaförlük mesleğine başlayarak (yakın çevreden gelen tepkilere rağmen) iş hayatına

atılmıştır. Bütün bunlara sebep olan şey, babasının daha modernist bir çevrede, Tunalı civarında çalışmasıdır. Kuaför dükkanı, ayrıca elçiliklere yakın ve temel sosyalleşme alanlarından biri olduğu için göçmen ve mültecilerin de geldiği bir yerdir. Alev, kuaföre gelen müşterilerden hareketle göçmenlere dair sonuçlar çıkarabiliyor:

> *"Bu yıl Libyalılar geldi dükkâna. Onlar aşırı derecede kibar, konuşmayı bilmese bile anlaşıyoruz." (Alev-22-Çankırı-Türk-Seküler-Öğrenci)*

Ötekiye ilişkin yargılar, belli kategorilerden beslense de en azından karşılaşmaya özne olan göçmen hakkındaki fikirler olumlu olabilmektedir. Alev üniversitede bir Suriyeli mülteci ile tanışması böyle bir deneyim yaşamasını sağlamıştır:

> *"Hazırlık sınıfta Raid diye, adını muhtemelen yanlış telaffuz ediyorum, Suriyeli çocuk vardı. Çocuk yoklama kâğıdını, kalemimi alırken abdestim bozulmasın diye titizlikle alırdı. Değmeyelim birbirimize diye. Kendisine has başka bir şey vardı. Bana saçma gelirdi. Ama o bunu o kadar nizami kendi çizgisinde yaşıyordu ki, karşıdakini irdelemeden, hissettirmeden, ben yapıyorum sen istediğini yap bakışında. Türkçe, İngilizce ve Arapça çalışıyordu. O çok iyi bir örnekti. Yemekhaneye birlikte yemek yerdik, deyim kullanırdı konuşurken, onu anlamazsa sorardı, not alırdı. Yemekhaneye gittiğimizde bizim gibi yemek yer, içerdi." (Alev-22-Çankırı-Türk- Seküler- Öğrenci)*

Katılımcı, Suriyeli öğrencinin adını muhtemelen yanlış telaffuz ettiğini söylerken, farkında olmadan bir mesafeye işaret etmektedir. İsmin telaffuzu, kişinin tanınması, kabulü ve aidiyet hissiyle doğrudan ilişkilidir. Bu ötekini tanımada ilk bariyerin nereden başladığını göstermektedir. Suriyeli çocuğun bir kadına doğrudan temas hassasiyetine dair gözlem, katılımcının ilk etapta bu davranışı "saçma" bulduğunu belirtmesiyle başlamaktadır. Bu ifade, onun normatif dünyasında bu tür bir davranışın yeri olmadığını ima etmektedir. Ancak hemen

ardından gelen “ama o bunu o kadar nizami kendi çizgisinde yaşıyordu ki” ifadesi, bu ilk yargının içinde bir kırılma olduğunu göstermektedir. Katılımcı, deneyimiyle kendi değer yargılarının ötesinde bir anlam dünyasının farkına varmaktadır. Öteki olarak konumlandırdığı kişinin tutarlılığını, istikrarını ve kimliğini dayatmayan ama sürdüren varlığını takdir etmektedir. Bu noktada düşünümsellik belirginleşmektedir. Katılımcı yalnızca karşısındakini tanımakla kalmayıp kendi düşünce biçimini de gözden geçirmektedir. Kendisini seküler kimliğe sahip biri olarak konumlandıran katılımcı, karşısındaki kişinin dini pratiğini bir sapma olarak görmek yerine, onun kişisel sınırlarına ve yaşam biçimine saygı duymaya başlamaktadır.

Katılımcının gözlemlediği bu davranışlar, başlangıçta kültürel farklılığa işaret eden bir yabancılık içerirken, zamanla bu farklılığın altını çizen değil, anlamını çoğaltan bir anlatıya dönüşmektedir. “Ben yapıyorum sen istediğini yap” bakışı, yalnızca Suriyeli çocuğun tavrını değil, katılımcının bu tavır karşısında kendi pozisyonunu yeniden kurmasını da anlatmaktadır. Katılımcı ötekini kendi sınırları içinde anlamaya çalışan, onunla çatışmadan ama mesafeyi de inkâr etmeden bir ilişki kurmaya çalışan bir tutum geliştirmektedir. Yemekhanede birlikte yemek yeme, deyimlerin sorulması ve not alınması gibi gündelik ayrıntılar ise katılımcının “öteki”yle olan ilişkisinde mesafenin kapandığını göstermektedir. Bu etkileşimler, karşılıklı öğrenmenin, iletişimin ve ortak yaşamın mümkün olduğuna işaret etmektedir. Öteki, artık yalnızca bir gözlem nesnesi değil; birlikte yemek yenilen, konuşulan, öğrenilen bir özneye dönüşmektedir. Bu geçiş, katılımcının kendine dışarıdan bakabildiği, yargılarını sorgulayabildiği ve ilişkisel bir anlam üretebildiğini göstermektedir. Düşünümsellik burada katılımcının farkındalığının gündelik ilişkilere nasıl yansıdığının bir örneğini sunmaktadır.

“Bizim gibi yemek yer içerdi” ifadesi, metnin ötekilik ve düşünümsellik ekseninde en kritik dönüşüm noktalarından biridir. Katılımcının bu cümledeki “bizim gibi” vurgusu, aslında ötekiyle arasındaki mesafenin bir ölçüsüdür. Bu benzetme hâlâ bir norm tanımı taşımaktadır: “Biz” şeklinde kodlanan bir merkez ve bir norm grubu vardır ve Suriyeli çocuk onun “gibi”

olabildiği ölçüde anlamlı olmaktadır. Cümlenin geri kalanı birlikte değerlendirildiğinde yani Suriyelinin deyim kullanması, anlamadığında sorması ve not tutması bu "bizim gibi" olma hali pasif bir uyum değil, aktif bir öğrenme ve katılım süreci olarak görülmektedir. Suriyeli çocuk dili ve kültürü anlamaya çalışan, bu çaba içinde sorular soran, notlar alan ve sonunda ortak bir mekânda (yemekhane) ortak bir pratiğe (yemek yeme) katılan bir özneye dönüşmektedir. Bu haliyle, "bizim gibi yemek yerdi" demek, ortak yaşamın mümkün olduğuna işaret etmektedir.

Katılımcının bu gözlemi, düşündüğü "biz" tanımını sabitlemek yerine, onun esneyebileceğini, dönüşebileceğini ima etmektedir. Çünkü burada öteki, farklılığıyla değil, kurduğu ilişkiyle görünür olmaktadır. Katılımcı iç dünyasında ötekiyle kurduğu bağı normalleştirir ve ötekiyle ilgili kendi sınırlarını yeniden çizer. Katılımcı artık ötekiyi "farklı" değil, "birlikte yaşanabilir" ve "anlamlı ilişkiler kurulabilir" biri olarak kodlamaktadır.

Alev'in düşünmselliği sadece mülteciler üzerinden gerçekleşmez, gündelik hayat içerisinde de bu tavrını sürdürür. Alev kapıcı bir dede ve anneannenin torunudur. Eğitim yoluyla edindiği kültürel sermaye, habitusunda yarılmalar yaşamasına neden olmuştur. Ayrıca ortaokulda karşılaştığı farklı habituslar onun düşünümselliğini etkilemiştir.

> *"Kavaklıdere ortaokuluna gittim, Çankaya lisesine gittim. Bizim dükkânın olduğu yerdeydi. Gelenlerin bazıları kapıcı çocukları vardı ama geneli çok yüksekti. Hoşdere caddesinde okudum Yıldız tarafından geliyordu. Renge Roverlar geliyorlardı okula. Oralarda marka takıntım olmadı. Aman çakma ayakkabı giyiyorum, çantamın normal pazardan alınmış, çanta takıntılarım olmadı. Ama o şeyi fark edince, marka giymek, düzgün giyinince karşıdaki bakışın değiştiğini görünce daha çok marka giyinmek istemeye başladım. Ama marka giymiyorum. Ama bunlar önemli. Alıp giymiyorum. Üniversite arkadaşım Melike ekonomik seviyesi çok yüksek. O direk marka giyiniyordu. Diğerlerini küçümseyen bakışlarını görünce herkes böyle küçümsüyor mu diye düşündüm. Bence küçümseyen de var*

öyle yapmayan da var. Ben giymeye başladıktan sonra öyle bir şey yapmadım" (Alev-22-Çankırı-Türk-Seküler-Öğrenci)

Katılımcının bu anlatısında, kendi ailesinin ekonomik koşullarından başlayarak ortaokul, lise ve üniversite deneyimleri boyunca farklı sınıfsal dünyalarla aynı zamanda farklı habituslarla temas ettiği görülmektedir. Kavaklıdere, Çankaya, Hoşdere gibi mekânsal referanslar ve "kapıcı çocukları", "Range Rover'lar" gibi karşıtlıklarla çizilen figürler bunu göstermektedir. Katılımcı, kendi sınıfsal habitusunu tanımakta, ama aynı zamanda bu habitusla uyuşmayan veya çatışan yeni habituslarla temas etmektedir. Koleje gidebilecek düzeyde varlıklı çocuklarla aynı okulda okuması, onun kendi habitusunun sınırlılıklarını fark etmesine yol açmıştır. "Marka takıntım olmadı" ifadesiyle başlayan direnç, zamanla yerini düşünümselliğe bırakmıştır. Sembolik göstergeler değiştikçe Alev'e bakış da değişmiştir. Bu değişimi fark etmesiyle toplumsal kodları sorgulamaya yönelik bir perspektif geliştirmiştir. Sembolik sermaye göstergelerini kendi için edinirken benzer bir bakışı başkaları üzerinden üretmemiştir. Kendi deneyimi üzerinden geliştirdiği empatiyle ötekiliğin üretimini kesintiye uğratmıştır.

Mutlu alanında düşünmüsellik, bireylerin yaşam döngüsündeki geçişlerinde (askerlik, evlilik, yaş alma, ebeveynlik vb.) kişinin düşünsel dönüşümünü etkilemekte ve ötekiliğin nasıl kesintiye uğradığını çok katmanlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Bireyler kendi yaşam deneyimi içinde düşünümsel bir pozisyon alışını, hem dışsal koşullar hem de içsel değerlendirmeler ekseninde ele almaktadır. Bu döngüler bazen düşünümselliği kesintiye uğratan şeyler de olabilmektedir.

Mert, düşünümsel tavrını şiir yazarak ifade etmektedir. Fakat şiir yazma yoluyla bunu ifade etmesinin arkasındaki süreçler karmaşık olabilmektedir:

"Bunları yazıya dökerim şiirsel olarak. Bu benim zaafım. Haksızlığa karşı cümleleri nesir haline getiririm. Bunu yapamıyor yayınlayamıyorsun, bizde 12 Eylül'ün verdiği bir sindirilmişlik var. Bu benim korkum değil. Ben gençtim elime silah verselerdi yapamayacağım şey yoktu. Şu an geri durmamın önündeki engel, aile ve çocuklar. Onun sindirilmişliği var." (Mert-62-Ankara-Türk-Alevi-Memur Emeklisi)

Katılımcının sözleri, bireyin kendi yaşam öyküsünü ve politik duruşunu, toplumsal baskılarla ilişkili şekilde nasıl anlamlandırdığını göstermektedir. Geçmişteki mücadeleci kimliğini "elime silah verselerdi yapamayacağım şey yoktu" cümlesiyle vurgularken, bugünkü suskunluğunu "aile ve çocuklar" gibi hayat döngüsüne ve "12 Eylül'ün verdiği sindirilmişlik"e bağlamaktadır. Bu bağlamda, söylemde geçmişin devrimci ruhu ile bugünün temkinli tutumu arasında bir gerilim vardır. Katılımcı bu dönüşümün farkındadır; değişen koşulların kendi politik ifadesini nasıl bastırdığını açıkça dile getirmektedir. "Bu benim korkum değil" diyerek bireysel korkudan değil, kuşaklar arası bir toplumsal travmadan söz etmektedir. Düşünümsel bir bilinçle, bu travmanın etkisinin kendi kuşağına nasıl yerleştiğini ve söylemini nasıl Şiirsel anlatım, bir tür sembolik başkaldırıdır. Ancak bu başkaldırının da sınırlı olduğunu bilmektedir; "yayınlayamıyorsun" cümlesiyle otosansürün ve dış baskının hâlâ etkin olduğunu anlatmaktadır.

Sevgi, hayat döngüsü içerisinde yaşlanmayı referans noktası olarak almaktadır:

"İnsan yaşlandıkça sağlaşır derler. Bir tanesi bu, ama daha da hassaslaştım yaş aldıkça. Eskiden farkında değildim ya da. Bir az daha duygusal bakıyorum. Acıyorum. Dünyaya bir kere gelme hakkımız var, sıkışıp kalınıyor bir yerlerde. Yaş almış ama bir adım yol almamış olmalarına kimseye faydası olmamasına üzülüyorum." (Sevgi-51-Sivas-Kürt- Alevi-Emlakçı)

Bu katılımcının söyledikleri, yaşla birlikte değişen duygusal ve düşünsel farkındalıkların, bireysel yaşantı ile toplumsal gözlem arasında nasıl bir bağ kurduğunu gösteren düşünümsel bir anlatıdır. *"İnsan yaşlandıkça sağlaşır derler" diyerek genel bir yargıyı hatırlatmakta, ardından kendi deneyimiyle bu yargıyı kırmaktadır: "Ama daha da hassaslaştım yaşlandıkça."* Bu karşı duruş, hem toplumun beklentilerine hem de kendi geçmiş algılarına eleştirel bir mesafe koyduğunu göstermektedir. Kendisini farkındalığı artmış, daha derin düşünen bir özne olarak tanımlamaktadır. *"Eskiden farkında değildim ya da"* ifadesi, geçmişteki bilinçsizliği itiraf ederken belirsizliğe alan bırakır. Bu da düşünümsel bir sorgulamanın işaretidir. Yaş aldıkça gelişen duygusal hassasiyet, onun dünyaya, insanlara ve hayata dair daha yumuşak, daha vicdani bir bakış geliştirmesine neden olmuştur. "Acıyorum" ifadesi başkalarına duyarlılık geliştirdiğini göstermektedir. Söylemdeki *"Dünyaya bir kere gelme hakkımız var, sıkışıp kalınıyor bir yerlerde"* cümlesiyle, yaşamın tekil fırsat olduğu, ancak çoğu insanın bunu değerlendiremediği, bir yerlere takılıp kaldığı anlatılmaktadır. Bu hem kişisel hem de toplumsal bir eleştiridir. Katılımcının söyleminde birey, kendi yaşlanma süreci üzerinden toplumsal adaletsizlikleri, fırsat eşitsizliklerini ve insanların potansiyellerini gerçekleştirememesini fark etmekte, bunu içten, sorgulayıcı ve empatik bir dille ifade etmektedir.

Görüştüğüm mahalle sakinlerinden Emir'in 12 kardeşi vardır ve onların hiçbiri birbirine benzememektedir. O, aynı kültür ve aile içerisinde yetişen çocukların birbirinden farklı olmasını şöyle açıklamaktadır:

> *"Babamın 12 çocuğu var hiçbiri birbirine benzemez. Hepsi başka. Bu gelen bambaşka. Camiye giden başka. Diyemezsin ki aynı ortamda büyümemişler. Esasen hep aynıydık, aynı şeyden beslendik, sonradan beslendiğimiz kaynaklar değişti. Ekonomik tercihler biraz belirledi. Beslendikleri kaynak değiştik. Başka düşünce yapılarıyla karşılaştık. Böyle düşünenler de varmış dedik. Bunlar perdeyi hiç açmadılar, ne gördülerse onla kaldılar. Başka insan ortam karşılaşıyor. Evlilik*

bunun bir aşaması. Çok belirleyici bir şey bence. Başlı başına bir şey. Çocuklu evlilik başka, çocuksuz evlilik başka. On yıllık evlilik yeni evlilik başka. ” (Emir-47-Van-Kürt- Sünni-Esnaf)

Katılımcının söylemi, bireysel farklılıkların ortak kökenlere rağmen nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışan derin bir düşünümsellik içermektedir. Yani hem hayat döngüsünün düşünümselliğine vurgu yapılmakta hem de durumu açıklarken düşünümsel davranılmaktadır. Aile içi çeşitliliğe dair gözlemi, kimlik, tercih ve karşılaşmaların nasıl yön verdiğini anlamaya yönelik bir sorgulamadır. “Babamın 12 çocuğu var hiçbiri birbirine benzemez” cümlesi, bu farkların nedenleri üzerine düşündüğünü göstermektedir. “Aynı şeyden beslendik, sonradan beslendiğimiz kaynaklar değişti” diyerek, ortak kültürel ve dini temellerin zamanla farklı ideolojik ve deneyimsel etkilerle nasıl çeşitlendiğini vurgulamaktadır.

Bu çeşitlenmeyi belirleyen unsurlar arasında “ekonomik tercihler”, “karşılaşılan düşünce yapıları” ve bireysel irade yer almaktadır. Katılımcı, bu farkların seçimlere ve etkileşimlere bağlı olduğunu vurgulamaktadır. “Bunlar perdeyi hiç açmadılar” cümlesi, bazı bireylerin kendi düşünsel sınırlarını koruduklarını, yenilik arayışına girmediklerini eleştirel bir bakışla ifade etmektedir. Burada irade, açıklık ve sorgulama isteği önemli belirleyicilerdendir. Aynı aile ortamında yetişmiş olmanın tek başına yeterli olmadığını, bireyin kendi yolculuğunu şekillendirme becerisine sahip olması gerektiğini ima etmektedir. Söylemin ikinci kısmında evlilik, bu kimlik inşasında hem dönüştürücü hem de çok katmanlı bir deneyim olarak ele alınmaktadır. Emir, evliliği tek bir tanıma indirgememekte; “çocuklu evlilik”, “çocuksuz evlilik”, “on yıllık evlilik” gibi ayrımlar yaparak, her bir evre ve durumun özgün etkileri olduğunu vurgulamaktadır.

Mutlu alanında düşünümselliğe ilişkin tavırlar, benim kavramsallaştırmamla “negatif düşünümsellik” olarak ifade edilebilir. "Negatif düşünümsellik" kavramı, kişinin kendini ve toplumsal konumunu eleştirel biçimde değerlendirme sürecini sürdürürken, bu

değerlendirmenin sonucunda daha kapalı, daha muhafazakâr ya da daha baskıcı bir kimliğe evrilmesini anlatmak için oldukça işlevseldir. Yani kişi farkındalık kazanmakta, değişmekte, ama bu değişim daha katı, içe kapanık ya da tahakküm odaklı bir pozisyona yönelmektedir. Bu da düşünümsellikle ilişkilidir fakat düşünümsellikten beklenen "açılım"ın veya "ilerleme"nin yönü tam tersine işlemektedir. Düşünümsel araçlar (karşılaşmalar, kırılmalar, deneyimler) bu durumda daraltıcı bir etki yaratmaktadır. Kişi yalnızca çevresel etkilere maruz kalmamakta, aynı zamanda bu etkileri içselleştirip, yeni – ama daha kapalı – bir ideolojik pozisyona geçmektedir. Bu düşünümselliği negatif yapan şey, bu tezin konu ettiği ötekiliğin üretimidir. Yoksa başka bir bağlamda bu tavırlar negatif olmayabilir.

Negatif düşünümsellik, klasik düşünümsellik anlayışında varsayılan "eleştirel farkındalık geliştirmenin" genellikle daha özgürleştirici, daha kapsayıcı sonuçlar doğuracağı varsayımına bir karşı-durum olarak okunabilir. Negatif düşünümsellikte birey, yine kendi deneyimini, çevresini ve ilişkilerini fark eder, hatta çözümleme kapasitesi geliştirir; ancak bu farkındalık onu daha açık ya da çoğulcu bir düşünce sistemine değil, daha kesin sınırlarla çizilmiş, kapalı bir kimliğe yönlendirir. Bu süreç, özellikle Bireyin içinde yetiştiği toplumsal çevre, yani habitusu, belli türden davranış kalıplarını ve düşünme biçimlerini doğal ve sorgulanmaz kılar. Düşünümsellik, bu "doğallaşmış" yapıyı sorgulama kapasitesini temsil eder. Ancak bu sorgulama, bireyin içinde bulunduğu alanda karşılaştığı yeni konumlanmalar, tehdit algıları veya aidiyet krizleri nedeniyle, dönüştürücü değil savunmacı bir tepkiyle sonuçlanabilir. Yani birey eski habitusunu sorgular, ama yeni habitusuna geçerken daha sert sınırlar çizerek, katı bir kimliğe yerleşir. Böylece düşünümsel araçlar kullanılır, ama ortaya çıkan sonuç ötekiye açılma değil, milliyetçi, muhafazakâr ya da otoriter bir yönelim olur.

Bir mahalle ölçeğinde düşünüldüğünde, bu kavramın örüntüleri daha görünür hale gelir. Örneğin Mutlu alanında büyüyen bireyler aynı okulda okur, aynı camiye gider, aynı marketten alışveriş yapar. Bu alanda kişi belirli bir habitusa göre şekillenir. Ancak bu kişi daha sonra

üniversiteye gider, başka mahallelerle, başka ideolojilerle tanışır. Klasik düşünümsellik anlayışına göre bu karşılaşmalar kişinin sınırlarını açmalıdır. Ancak negatif düşünümsellik bu noktada devreye girer; kişi bu karşılaşmalarda kendini tehdit altında hissedebilir. Yeni karşılaştığı fikirlerin kendi değerlerini tehdit ettiğine inanarak, savunmacı bir pozisyona geçer. Eskiye göre daha sert, daha dışlayıcı, ama yine de kendince "farkında" bir kimlik geliştirir. Birey, sorgulama yoluyla değil, korunma ve duvar örme ihtiyacıyla şekillenir. Bu kavram, özellikle dönüşüm geçirmiş mahallelerde – örneğin kırdan kente göçle birlikte şekillenen yarı-şehirli alanlarda – sıkça gözlemlenebilecek bir sosyo-psikolojik durumu adlandırmak için elverişlidir. Burada düşünce üretimi vardır, ama bu üretim bireyi çoğulculuğa değil, monolitik bir aidiyete sürükler. Bu kısımdaki verilerin daha çok gözleme ve etnografiye dayanmasının bir gerekçesi de kişilerin görüşme sırasında biyografileriyle tutarlı hikâye anlatma eğiliminde olmalarıdır. Bu sebeple gündelik hayatın içindeki etnografik katılımlarda bu bağlam daha çok öne çıkmaktadır. Burak'ın dediği gibi;

> *"Ben mesele gençlik yıllarımda ülkücüydüm, ben zaten sağ kökenliyim. Şu var, kaymalar oldu. Refah partili oldum Erbakan'a görüşlerimiz değişti. Milliyetçi-muhafazakâr bir insanım şimdi." (Burak-45-Konya-Türk-Sünni-Emekli)*

Katılımcının söylemi, geçmişteki politik kimliğini ve zamanla yaşadığı dönüşümleri özetleyen kısa, ama yoğun bir anlatıdır. Bu anlatı, negatif düşünümsellik çerçevesinde incelendiğinde, bireyin politik farkındalığıyla yaşadığı değişimlerin onu daha çoğulcu ya da açık bir pozisyona değil, daha yerleşik ve kapalı bir kimliğe sürüklediği görülmektedir. *"Ben mesele gençlik yıllarımda ülkücüydüm, ben zaten sağ kökenliyim"* ifadesi, kimliğin sabit bir ideolojik zeminden türediğini göstermektedir. Burada geçmişe dair net bir pozisyon alma ve bu pozisyonun değişime uğramadığına dair bir alt metin vardır. "Sağ kökenli" olmak, değişen görüşlerin bile bir ana eksende seyrettiğini ima etmektedir. Bu, düşünsel hareketliliğin aslında

çok sınırlı bir çerçevede kaldığını anlatmaktadır. Değişim, yüzeysel bir yönelme olarak var olmakta; özde ise aynı değerler sistemine bağlılığını korumaktadır.

"*Kaymalar oldu. Refah partili oldum"* cümlesiyle tanımlanan bu kayma, aslında klasik düşünümsel bir kırılma gibi görünse de söylemin tonu bunun geçici, hatta neredeyse açıklama gerektiren bir sapma olduğunu ima etmektedir. Bu geçişler bir sorgulama sonucu değil, daha çok dışsal dinamiklerin etkisiyle yaşanmış gibi aktarılmaktadır. Kişi burada değişimi sahiplenmez; tersine, bir tür zorunlu yönelme olarak çerçeveler. "Görüşlerimiz değişti" ifadesi, bu geçici yakınlaşmanın zamanla sona erdiğini, yani bireyin asıl ideolojik çizgisine geri döndüğünü belirtmektedir. Son cümle, dönüşümün vardığı yeri netleştirmektedir: "*Milliyetçi muhafazakâr bir insanım şimdi."* Bu söylem, farklı dönemlerdeki deneyimlerin ardından ulaşılan "olgun kimlik" olarak sunulmaktadır. Bu da negatif düşünümselliğin tipik bir sonucudur; kişi kendi tarihini okuyup, geçmişin çeşitlenmiş kırılmalarını analiz ederek, sonunda daha sabit, daha korumacı, daha kapalı bir ideolojik zemine oturmaktadır. Düşünmüş, karşılaşmış, ama bu karşılaşmalar onu daha fazla açıklığa değil, daha kesin sınırlara yönlendirmiştir. Söylemin yapısı, özneyi "başından beri haklı olan" konumuna yerleştirirken, karşılaştığı diğer ideolojik alanları geçici ve sorunlu olarak kodlamaktadır. Saha gözlemlerimden aldığım notlar bu konuda bir pencere açabilir:

> *"Oğlum astsubay, attılar onu, suçu yoktu. Yoluna kurban olurum, bizi perişan ettiler. Onların içinden bir adam getirdiler, oğlumu gösterdiler. Tanımıyorum dedi. Saçları döküldü, marketin geliri ona gidiyor. Evlendiremedik, başımızda bu sıkıntı var. Allah için ona, AKP'ye oy verdim, öyle bir şey olsa zaten cezasını biz veririz oğlumun. Kızımın kaynı var, o da ihraç, o da Ak Partiye verecek. Dininden döner, partisinden dönmez. Dağ taş duysun sesimizi. Askeriye girmek istediğinde ben istememiştim, bizim başımız kapalı, namaz kılıyoruz diye. Ama gitti. Allah*

tarafından sorumlu olmamak için oyumdan diğer tarafta sorumlu olmamak için Fatih Erbakan'a vereceğim. (Katılımlı Gözlem Notları)

Bu gözlem notu, negatif düşünümselliğin çok katmanlı ve duygusal bir örneğini sunmaktadır. Metindeki özne, oğlunun haksız yere ordudan atıldığını düşündüğü bir bağlamda, hem devletle hem de siyasal sistemle kurduğu ilişkisini sorgulamakta, ancak bu sorgulama sonucunda daha adalet arayıcı, çoğulcu veya eleştirel bir pozisyona değil, daha inanç temelli, sadakat odaklı bir siyasal pozisyona yönelmektedir. Bu durum, klasik düşünümsellikten saparak, negatif düşünümselliğin temel dinamiklerini yansıtmaktadır. Söylemin girişindeki "Oğlum astsubay, attılar onu, suçu yoktu" cümlesi, mağduriyetin merkezde olduğu bir anlatıyı başlatmaktadır. Fakat bu mağduriyet, devletin adaletsizliğiyle ilgili bir sorgulamaya kapı aralamamakta kişilere ve kişisel uygulamalara tepkisini yönlendirmektedir. Bu durum sistemle değil, onun içindeki bozulmuş öğeyle sorun yaşandığına dair bir algılamaya sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla sorgulama var gibi görünse de sistemin temel işleyişine dokunulmamaktadır.

Söylemdeki negatif düşünümselliğin merkezinde, politik sadakatin kopmaması vardır. "Allah için ona, AKP'ye oy verdim" yaşanan mağduriyete rağmen duygusal ve dini gerekçelerle verilen siyasal desteğin devam ettiğini göstermektedir. Birey yaşadığı haksızlığın farkındadır, ama bu farkındalık onu sistem dışına ya da muhalif bir tutuma sürüklememektedir; tersine, sadakati yeniden üretmektedir. *"Öyle bir şey olsa zaten cezasını biz veririz oğlumun"* diyerek hem oğlunu aklamakta, hem de adalet mekânizmasını kendi içinden kurmaya çalışmaktadır dışsal müdahaleyi reddedmekte, içsel ahlaki denetimi kutsamaktadır. *"Kızımın kaynı var, o da ihraç, o da Ak Partiye verecek. Dininden döner, partisinden dönmez*" ifadesi, bu kapanmanın en güçlü cümlesidir. Burada politik tercihler bir inanç, bir iman meselesi haline gelmiştir. Düşünümsellik, yani kişisel farkındalık ve sorgulama, burada bir noktadan sonra kapanır ve bir bağlılık yeminine dönüşür. Mağduriyet fark edilir, duygusal olarak yaşanır,

sistemin haksızlığı dillendirilir ama bu süreç bireyi daha adil, daha eleştirel bir pozisyona değil, daha sadakatçi, daha kaderci bir kimliğe sabitler. *"Oyumdan diğer tarafta sorumlu olmamak için Fatih Erbakan'a oy vereceğim"* derken yine sistem içindeki alternatif bir muhafazakâr pozisyona geçmeyi tercih etmektedir. Bu saha notu negatif düşünümselliğin duygusal, siyasal ve kültürel bütünlüklü bir örneğini oluşturmaktadır.

> *"Üniversitede çok farklı insanlarla tanıştım. Başta anlamaya çalışıyordum. Ama zamanla gördüm ki, o alanın içinde de ikiyüzlülük var. Herkes kendi etnik grubunu tutuyor. Gerçek anlamda bir dayanışma yok. Bir de yurtdışından fon alan gruplar, çıkar ilişkileri var. Bunları görünce kabuğuma çekildim. Sonra devletin değerini daha iyi anladım. Bu ülke bölünmemeli. Atatürkçülüğe yeniden sarıldım. Artık daha netim. Ülkenin birliği her şeyden önemli." (Tuğrul-22-Yozgat-Türk-Milliyetçi-Üniversite Öğrencisi)*

Katılımcının söylemi, negatif düşünümselliği gençlik düzeyinde, üniversite deneyimi üzerinden kuran bir örnektir. Söylem, ilk etapta klasik düşünümselliğin başlangıç evrelerine benzer şekilde açılmaktadır. *"Üniversitede çok farklı insanlarla tanıştım. Başta anlamaya çalışıyordum."* Bu ifade, karşılaşmaların ve çeşitliliğin yarattığı bir sorgulama ve anlama çabasını göstermektedir. Katılımcı burada kendi doğrularını sorgulamaya açık bir pozisyona geçmiştir ki bu düşünümselliğin çekirdeğini oluşturan bir temeldir. Ancak bu süreç, beklenen anlamda bir zihinsel açılma veya çoğulcu bir kimlik gelişimiyle sonuçlanmamaktadır. *"Ama zamanla gördüm ki, o alanın içinde de ikiyüzlülük var*" diyerek, karşılaştığı farklı grupları ahlaki bir eksiklikle yargılamaktadır. Kişi, kendi pozisyonunu sorgularken farklı aidiyet gruplarının "gerçek dayanışma" üretmediğini, etnik çıkarları önceliğini ve güvenilmez olduğunu düşünmeye başlamaktadır. Bu hayal kırıklığı, onu sorgulamanın devamına değil, kabuğuna çekilmeye itmektedir: "*Bunları görünce kabuğuma çekildim*."

Burada katılımcının yaşadığı karşılaşma, onu savunmacı bir kimliğin yeniden üretimine götürmektedir. O da deneyime bağlı, farkındalık ve sorgulama yaşamıştır, fakat sürecin sonunda kendisini daha sert, daha mutlak, daha dışlayıcı bir konuma sabitlemiştir. "Devletin değerini daha iyi anladım", "Atatürkçülüğe yeniden sarıldım" ve "ülkenin birliği her şeyden önemli" gibi ifadeler, bu kapanmanın söylemsel yapı taşlarıdır. Burada devlet, birlik ve resmi ideoloji yeniden kutsanmakta, bireyin zihinsel yönelimi kamusal tartışma alanından ulusal bütünlüğe sabitlenmektedir.

Ayrıca söylem, bireyin kişisel gözlemlerini genelleştirerek çok kimlikli grupların meşruiyetini sorguladığı bir dile dönüşmektedir. "Yurtdışından fon alan gruplar" ve "çıkar ilişkileri" ifadeleri, farklı grupların samimiyetsiz, dış etkilerle yönlenen yapılar olduğuna dair bir şüphe üretmektedir. Bu da bireyin, kendini "tehdit altında" hissetmesine ve bu tehdide karşı ideolojik duvarlar örmesine neden olmaktadır. Burada kullanılan dil, duygusal olarak hayal kırıklığıyla örülüdür; siyasal olarak ise güvenli, otoriter ve birlikçi bir söyleme yaslanmaktadır. Böylece katılımcı, deneyimle dönüşen, ama bu dönüşümün onu daha dışlayıcı bir pozisyona taşıdığı bir birey olmuştur.

Sonuç olarak düşünümsellik ve negatif düşünümsellik kavramları, Bourdieu'nün *habitus, alan, doxa* ve *sermaye* kavramlarıyla birlikte değerlendirildiğinde; bireylerin toplumsal konumlarıyla kurdukları ilişkiyi dönüştürme potansiyellerini ve bu potansiyelin sınırlarını anlamak açısından güçlü bir çerçeve sunmaktadır. Mutlu alanı bağlamında elde edilen bulgular, bireylerin çeşitli toplumsal karşılaşmalar, krizler ve kırılmalar yoluyla düşünümsel pratikler geliştirdiğini, ancak bu pratiğin yönünün her zaman kapsayıcı olmayabileceğini, tersine daha katı ve dışlayıcı pozisyonlara da evrilebileceğini göstermektedir. Düşünümsellik, bireyin yerleşik habitusunun yarıldığı, yeni alanlarla karşılaştığı ve bu karşılaşmalarda edinilen deneyimlerle pratiklerini dönüştürdüğü bir süreçtir. Bu yarılmalar, bazen eğitimle, bazen politikleşmeyle, bazen ötekilik deneyimiyle, bazen de sınıf temelli dayanışmalarla ortaya

çıkmaktadır. Özellikle Alevi, Kürt, kadın ve LGBTİ+ kimliklere sahip bireyler, yapısal olarak dışlanmışlıkları nedeniyle daha erken yaşlarda düşünmeye, sorgulamaya ve empati kurmaya yönelmekte bu da onların daha yüksek düzeyde düşünümsel refleksler geliştirmelerine olanak sağlamaktadır. Bu refleksler, dinî alanın dışına çıkmak, egemen kimlik anlatılarını sorgulamak ya da sınıf temelli ortaklıklar inşa etmek gibi çeşitli biçimlerde somutlaşmaktadır.

Bununla birlikte bu süreç herkes için aynı yönde işlememektedir. Bazı bireyler, alan içinde karşılaştıkları çelişkiler, ötekilikler ve çatışmalar sonucunda, klasik düşünümsellikten farklı olarak, daha içe kapanmacı, milliyetçi ya da muhafazakâr konumlara evrilmektedir. Negatif düşünümsellik olarak tanımladığım bu durum, bireyin farkındalık geliştirmesine rağmen bu farkındalığı savunmacı, dışlayıcı ve otoriter bir kimlik üretimine dönüştürmesidir. Bu, genellikle karşılaşılan çeşitliliğin "tehdit" olarak algılanmasıyla başlamaktadır. Bu tür bir düşünsel yönelme, özellikle devletin mutlak birliğini önceleyen, etnik ya da dini farklılıkları güvenlik riski gören söylemlerde kendini açıkça göstermektedir.

Bu düşünümsel süreçlerin anlaşılmasında *alan* ve *doxa* kavramları kilit öneme sahiptir. Birey bir alana girdiğinde, o alanın belirli kuralları, beklentileri ve varsayılan doğruları vardır. Doxa, bireyin bu doğruları sorgulamadan içselleştirmesiyle işlemektedir. Ancak birey, yeni karşılaşmalar ve krizlerle bu doxayı sarsabilmekte; düşünmeye ve sorgulamaya başlamaktadır. Bu, alanla olan ilişkisini dönüştürmesine neden olmaktadır. Ancak burada önemli olan, bu dönüşümün yönüdür. Eğer birey bu süreçten sonra daha çoğulcu, daha adil bir pozisyona evriliyorsa bu bir düşünümselliktir. Ancak daha kapalı, daha düşmanlaştırıcı bir pozisyona geçiyorsa bu da negatif bir düşünümselliktir. Her iki durumda da birey alanla çatışmaya girmekte; ancak çatışmanın ideolojik ve pratik yönelimi farklılaşmaktadır. Bourdieu'dan hareketle formüle edilen pratik denkleminde, düşünümsellik bu pratiğin kırıldığı, yeniden kurulduğu noktada kendine yer bulmaktadır. Ancak negatif düşünümsellik, bu formülü bozmamakta, tersine başka bir sabitleyici pratiği devreye sokmaktadır. Bu nedenle,

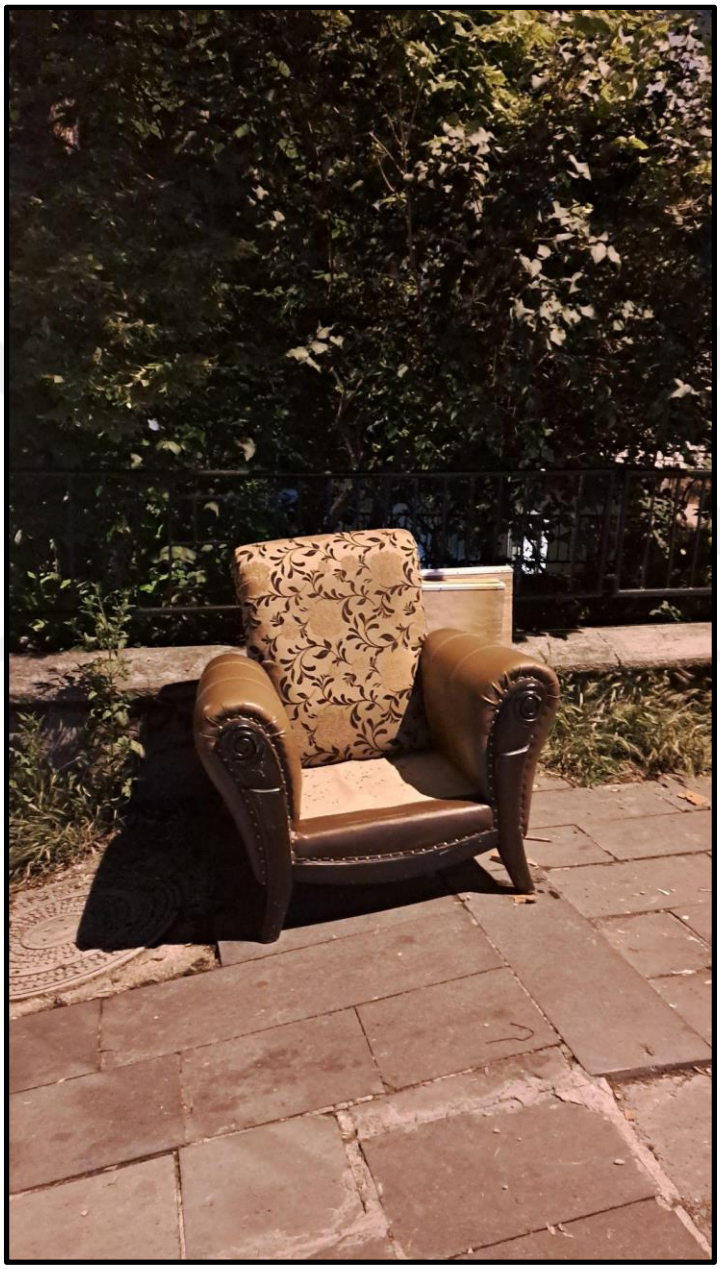
düşünümsellik her zaman özgürleştirici değildir. Düşünümselliğin yönü, bireyin karşılaştığı figürlerle, içinde yer aldığı alanın yapısıyla ve sahip olduğu sermaye biçimlerinin niteliğiyle doğrudan ilişkilidir.

Kültürel sermaye edinimi, özellikle eğitim yoluyla, bireylerin hem kendi habituslarını sorgulamalarına hem de başka habituslarla temasa geçmelerine olanak tanımaktadır. Ancak bu temasın niteliği, kurulan ilişkinin samimiyeti, eşitlik düzeyi ve bireyin bu temaslardan ne tür deneyimler çıkardığı önemlidir. Sınıfsal benzerlikler, dışlanmışlık ortaklıkları, mültecilik deneyimi ya da dini baskılar gibi ortak acılar da düşünümsel davranışları tetikleyebilmektedir. Fakat bu, aynı zamanda, bireyin bu temaslarda hangi anlamları ürettiği ve nasıl bir kolektif aidiyete yöneldiğiyle ilgilidir.

Mutlu alanında geliştirilen düşünümsel tavırlar, çoğu zaman bireysel düzeyde, örgütsüz ve bağlamsaldır. Bu da onların sürdürülebilirliğini ve dönüştürücü kapasitesini sınırlayabilir. Bununla birlikte, bu bireysel düşünümsellikler potansiyel olarak kolektif bir dönüşümün ipuçlarını da barındırmaktadır. Dolayısıyla bu, mikro düzeyde gelişen düşünümsel pratiklerin makro düzeydeki dönüşümlere nasıl zemin hazırlayabileceğini de göstermektedir. Düşünümsellik, hem alanın yeniden inşasına dair bir imkân hem de bireyin toplumsal konumunu yeniden kurma pratiğidir. Bu nedenle düşünümsellik, bir çelişkiler alanıdır. Birey bu alanda yalnızca dönüşmemekte, pozisyon almaktadır; bu pozisyon da bazen ötekini kapsarken bazen de dışlamaktadır. Dolayısıyla, düşünümsellik kavramını sadece farkındalıkla değil, *farkındalığın yönü* ile birlikte düşünmek, bu bölümün en kritik bulgularından birini oluşturmaktadır.

VI: BÖLÜM

10 "*Burada Yaşayacaksan Öğreneceksin!":* Ayrancı Alanında Doxa, Meşruiyet ve Ötekilik



Ayrancı alanında doxa, alanın kendi iç ve dış dinamikleri çerçevesinde şekillenmektedir. Ayrancı alanı, kendine özgü oluşturduğu değerleri, ideolojileri ve belli yapma etme biçimlerini yeni gelenlere dayatır. Bu değerler değişmez değildir; alanın eski kullanıcıları yeni gelenlere

bunu dayatırken, eski kullanıcılar da yeni gelenlerin pozisyonlarına göre yeniden konumlanırlar. Ayrancı alanının seküler ve modern değerleri temsil ettiği düşünüldüğü için gelenlerin de bu özellikleri taşıması beklenir. Alan ayrıca dışsal olarak daraltılmaya ve dönüştürülmeye çalışıldığı düşünüldüğünden yeni gelenler hem dikkatlice seçilir hem de daha uçta düşünülen kimliklere kendini açarak istenmeyenin gelmesinin önüne geçilir. Trans bireylerin alanın içine dahil edilmesi, yoga ve hayvan severlik belli ölçüde yeni gelenlerin kendinde seçilimine hizmet etmektedir. Alanın doxasına ilişkin soruya verilen cevapların büyük çoğunluğu alana sonradan dahil olan yeni gelenler tarafından belirtilmiş, eski sakinler ısrarla böyle bir şeyin olmadığını ifade etmiştir. Çünkü eski sakinler doxanın yaratıcısıyken yeni gelenler doxaya maruz kalanlardır. Bu bakımdan da anlamlıdır. Fakat yeni gelenler eskinin baskısına maruz kalırken onlar da kendilerinden sonra gelen ve uyumsuz olduğunu düşündüğü kişilere alanın doxasını dayatmaktadır. Bu durum ev kiralarken, bir kafede otururken kolaylıkla hissedilebilir.

Katılımcılardan Fırat, Ayrancı alanında bir kafede çalışmaktadır. Kendisi alana yeni taşınan birisidir. Fırat, alana girmek için belli özelliklere sahip olduğu için alanın içine dahil olabilmiştir.

> *"Herkese bir evcil hayvan edinme, yogaya gitme baskısı olabilir. Kişinin kendine yaptığı bir baskı bu. Buranın insanı bir tık daha fazla anlam yüklüyor böyle şeylere." (Fırat-26-Kütahya-Türk-Öğrenci)*

Katılımcının ifadeleri *mahalle doxasının* bireyin gündelik pratikleri üzerinde kurduğu normatif baskıyı doğrudan ortaya koymaktadır. "Yogaya gitmek" ve "evcil hayvan edinmek" gibi pratikler, alanın kültürel sermayesinin simgesel göstergeleri haline gelmiştir. Fırat'ın bu durumu "kişinin kendine yaptığı baskı" şeklinde tanımlaması, doxa'nın içselleştirilmiş doğasını, yani bireyin dışsal normları içsel baskı olarak yaşadığını ortaya koymaktadır. Alanın doxası burada kişinin kendisine yönelttiği bir normatif iç denetim biçimidir. Bu, habitusun

içselleştirilmiş yönlerinin, alanın mevcut simgesel iktidarına uygun biçimde çalıştığını göstermektedir. Yani yoga ve evcil hayvan sadece faaliyet olmayıp, bu alanın meşru habitusuna uygunluk göstergesidir. Yoga ve evcil hayvanlar başka bölümde daha ayrıntılı aktaracağım. Fakat burada alanın doxası bakımından yoga ve evcil hayvanlar bir ayrım ilişkisi üretmektedir. Yoga yapmak ve evcil hayvan sahibi olmak, alan içinde hem makbul biri olmaya yönelik algıyı güçlendirmekte hem de yapmamak ve sahip olmamak üzerinden alanın doxasından dışlanmasına sebep olmaktadır.

Fırat, yoga ve hayvanlar üzerinden ifade ettikleri doxa kendi üzerinde hissettiklerine karşılık gelmektedir. Fakat kendisi de çalıştığı kafeye gelen müşteri profillerine göre kendi ürettiği ve alanla da uyumlu doxayı müşterilere dayatmaktadır:

"Belli başlı tipler geliyor da onlara da bilerek masalarına gitmiyorum. El ettiğini görüyorum, ama görmemezlikten geliyorum." (Fırat-26-Kütahya-Türk-Öğrenci)

Burada katılımcının söyledikleri, alan içindeki simgesel sınırların nasıl gündelik eylemler yoluyla yeniden üretildiğine işaret etmektedir. "Belli başlı tipler" olarak işaretlenen grup, onun zihinsel kategorisinde öteki olarak konumlandırılmıştır. Görüp "görmezden gelmek", mahallenin simgesel düzeni içinde bu tiplere dair bir meşruiyet sorununun varlığını göstermektedir. Bu görmezden gelme pratiği, alanın sınırlarını koruma stratejisi olarak işlev görmektedir. Bu "tipler", muhtemelen mahalle doxasına uygun davranmayan, mahallenin simgesel sermayesini yeterince taşıyamayan kişilerdir. Katılımcının bu "görmeme" eylemi, sembolik şiddetin düşük yoğunluklu ve gündelik biçimlerinden biridir. Mahalle alanı bireye aynı zamanda davranışsal sınırlar çizmektedir; bu, kimin görünür olması, kimle temas kurulması gerektiğini belirlemektedir.

"Bu tipler genelde buraya özel ilgi isteyen tipler geldiği zaman sinir oluyorum. Para ödüyorum beni mesut edin gibi bir şey. Şunu getir, yok mu, yok. Yani yok

demişiz nasıl yok mu? Bunu anlamıyorlar. Bizi de zor durumda bırakıyorlar. Kesinlikle nabza göre şerbet dağıtıyorum çalışırken. Bir müşteride bir şeyi beğenirsem onun yanına daha çok gidiyorum, bunu reflektif olarak yapıyorum. Bir masa çok canımı sıktıysa çok nadir gidiyorum." (Fırat-26-Kütahya-Türk-Öğrenci)

Katılımcının çalıştığı mekânda karşılaştığı müşterilerle ilgili deneyimi, onun *refleksif stratejiler*le alan içinde nasıl pozisyon aldığını göstermektedir. Burada o, *ötekilik* üretimini hem müşterilere yönelik söyleminde ("para ödüyorum beni mesut edin gibi bir şey" ifadesiyle) hem de kendi tepkisel pratiklerinde kurmaktadır. Bazı müşterilerin talepkâr tutumlarını "anlamıyorlar" şeklinde çerçevelemesi, onları bu alanın kurallarını bilmeyen, yani *illusio*ya sahip olmayan, dolayısıyla bu alanda meşruiyeti zayıf figürler olarak konumlandırmaktadır. Bu, Bourdieu'nun "oyunun kurallarını bilenler" ile "bilmeden oynayanlar" arasındaki ayrımı ile doğrudan ilişkilidir.

Katılımcının "nabza göre şerbet dağıtıyorum" ve "bir müşteride bir şeyi beğenirsem onun yanına daha çok gidiyorum" sözleri, alan içindeki sembolik sermaye düzenine göre hareket ettiğini göstermektedir. Yani mekânın simgesel haritası, sadece müşterilerin değil, hizmet sunanların da davranışlarını şekillendirmektedir. Bu söylem, mahallenin simgesel düzeni içinde bir tür "hak ediş" rejiminin varlığına işaret etmektedir: *Meşru müşterilik, ancak bazı davranış kalıplarıyla mümkündür*. Dolayısıyla bu ifade hem ötekiliğin üretimi hem de alan içi simgesel mücadelelerin gündelik pratiklere nasıl içkin olduğunu göstermektedir. Katılımcı bu tür davranışlarıyla çalıştığı kafenin hangi alan içinde bulunduğunun ve nasıl bir müşteri kitlesi talep ettiğinin farkında olduğunu ifade etmektedir.

Ayrancı alanında esnaf olan Nazire de Fırat gibi müşteriler üzerinden benzer bir deneyim yaşamıştır.

"Bir tane hanzo tip var müşteri, kadın çalışana 'akşamları bana arkadaş lazım ayarlasanıza' demiş. 'Hayırdır' dedim '19 yaşındaki kıza soruyorsunuz bana sorun' dedim. Açıkça söylüyor. 'Bana sorun' dedim, yabancı çünkü. 'Yanlış anladın' dedi, 'yok anlamadım' dedim. Kızın rengi gitmiş. Adamda kıroluk var, adam tam bir hanzo, her gün geliyor, emir kipi ile konuşuyor. Biz dalaştık bir iki kez. Kıroyum ama para bende gibi biri." (Nazire-46-Rize-Türk-Esnaf)

Bu katılımcının anlatısında, müşteri, "hanzo", "kıro", "yabancı" gibi sıfatlarla kimliklendirilmektedir. Bu sıfatların her biri, mahalle doxasına aykırılığı çok boyutlu biçimde tanımlamaktadır. İlk olarak, *kategorik düşünme* mekânizması devrededir: müşteri, birey olarak değil, bir tip olarak betimlenmektedir. "Hanzo tip" ve "tam bir hanzo" ifadeleriyle, yalnızca belirli bir davranışı olan kişi değil, o davranış biçimini temsil eden sosyal bir tür tarif edilmektedir. Bu tür, mahalledeki "biz" için hem kültürel olarak geri, hem de ahlaki olarak tehdit edici konumdadır. Böylece söylem, bireysel bir deneyimden çıkıp, *genelleştirilmiş bir ötekilik inşasına* evrilmektedir. Bu ötekilik, yalnızca bireyin davranışlarından değil, geldiği yerden (coğrafi kökenden), konuşma biçiminden (emir kipi), sınıfsal tavrından ("para bende") ve kadınlarla kurduğu ilişkiden beslenmektedir. Ayrıca "kıroyum, ama para bende gibi biri" ifadesi, doxa'ya göre meşru olmayan bir habitusun, ekonomik sermaye yoluyla alan içinde var olmaya çalıştığını, fakat bu girişimin kültürel kodlara uygun olmadığı sürece dışlanacağını göstermektedir. Burada *para* simgesel üstünlük üretmeye yetmez, çünkü mahallede geçerli olan sermaye türü, ekonomik değil, kültüreldir.

Alan, kendi doxasını dayatırken belli meşrulaştırma biçimlerini kullanmaktadır. Kendilerince doxanın bu şekilde üretilmesinde haksız sayılmazlar. Alan her durumda savunulmalıdır. Başka bir katılımcı alanın doxasının değişeceğinden oldukça kaygılıdır:

"Burası da değişiyordur. Burayı böyle bırakmazlar. Kolej'in başına gelen buraya da gelebilir. Kolej çünkü 80'lerden sonra değişti. Hatta 70'lerden itibaren. Bu

değişim buraya da kayacak. Tercih edilen de bir yer. Bu, kötü bir şey. Yeri ve konumu da rahat. Bu beni üzüyor." (Zeliha-73-Ankara-Türk-Psikolog)

Bu katılımcının sözleri, mahallenin alan olarak simgesel bütünlüğünü tehdit eden bir dönüşüm sürecine karşı bir direnç geliştirdiğini göstermektedir. Başka bir kentsel alanın (Kolej semti) değişimi sadece alanın fiziksel değişimi olarak görülmemekte, alana kültürel ve sınıfsal olarak kendilerinden farklı "ötekilerin" gelmesiyle ilişkilendirilmektedir. Daha önce Kolej'de yaşayan katılımcı oradaki dönüşüm nedeniyle Ayrancı'ya taşınmıştır. Ayrancı için bahsedilen dönüşüm/değişim henüz gerçekleşmemiş olsa bile o, "değişiyordur" ifadesiyle birlikte bu sürecin başlamış olduğunu varsaymaktadır. Bu, alandaki doxanın sarsıldığına ilişkin sezgisel bir bilgidir. Katılımcının kaygısı, mahallenin anlam dünyasını ve habitusun ritmini kuran yapının çözülebileceği; alana yeni, fakat farklı habitusların dâhil olabileceği ile ilgilidir.

Kolej'in "başına gelen" bir felakettir; bu, sınıfsal dönüşüm, kentsel dönüşüm ya da demografik değişim olabilir fakat o, söyleminde bunları doğrudan adlandırmamaktadır. Böylece geçmişte yaşanan çözülme ile şimdi arasında kurulan analoji, mevcut alanın kaderine dair bir öngörüde bulunmaktadır. Bu öngörüden hareketle Ayrancı alanında dönüşümün başlamaması değil, *engellenmesi* gerektiği yönünde bir eğilim göstermektedir. Söylemin ilerleyen kısmında "tercih edilen bir yer" olmanın kötü olarak nitelendirilmesi, mekânın dışsal taleplere açılmasıyla birlikte sınırlarının geçirgenleşmesi anlamına gelmektedir. Bu, habitus'un diğer habituslarla temasında doğabilecek çatışmalara, rekabetlere ve simgesel üstünlük kaybına dair bir önlem anlamı içermektedir. Mekânın "rahat" olması, işgal edilebilirlik, ulaşılabilirlik demektir. Bu da alanın kendi sınırlarını koruyamayacağı, sermaye türlerinin ve illusio'nun dönüşeceği bir sürece kapı aralamaktadır. Bu söylemin merkezinde, *alanın sembolik özerkliği*ni koruma arzusu yatmaktadır.

Bu söylemde ötekileştirme açık biçimde yapılmaz, fakat ima edilir; failin kim olduğu söylenmez, ama mahallenin dışında oldukları kesindir. Değişimin taşıyıcıları yalnızca dışarıdan

gelen yeni sakinler değil, aynı zamanda piyasa dinamikleri, mekânın "rahatlığı", "tercih edilirliği" gibi yapısal güçlerdir. Bu söylem, mahallenin ideolojik bir mücadele alanı olduğunun da bir başka ifadesidir. Doxa'nın sürekliliği, bu tür tehditlerin önlenmesiyle mümkün olmaktadır. Bu sebeple katılımcı kendi apartmanının altında bir kafe açılması teklifine sıcak bakmış ve apartmanın diğer sakinlerini açılması yönünde ikna etmiştir. Bunun gerekçesini de şöyle açıklamıştır:

> *"Apartmanda kafe olmaz gibi düşünüyorlardı. Basbaya olur. Çünkü bunlar bizim değerlerimizi anlar. Sokağımız canlanır." (Zeliha-73-Ankara-Türk-Psikolog)*

Katılımcının kafe ile ilgili temel motivasyonu "bizim değerlerimizi" anlamasıdır. Böylece alandaki mekânsal görünümlerin değerler etrafında şekillenmesinde katkı sunmaktadır. Kafe açılmasını talep edenin değerlere uygun olmayan birisi olduğu düşünüldüğünde buna karşı çıkacaktır. Katılımcı mahalleye yeni taşınacak biri için söyledikleri doxanın ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir:

> *"Yani bu mahalleye uygun bir kişi midir diye merak ederim. Öyle olmasını da isterim. Düzgün bir insan olması gerekir. Bu da çok yuvarlak bir laf ya. Her parası olana vermem tabi ki, aman yarabbi. Yani siyasi görüş çok önemli, şu anda çok önemli. Güvenilir olması gerekir. Eve zarar vermeyecek birisi olması gerekir. Kent yaşamına yabancı olmayan birisi. Gerçek anlamda kentli olan, kentlileşmiş birisi olmasını isterim. Çevresine saygılı, ölçülerini, sınırlarını bilen birisi." (Zeliha-73-Ankara-Türk-Psikolog)*

Katılımcının bu ifadeleri, mahalle doxasının kimlerin o mekâna ait olup olmayacağını belirleyen güçlü bir ayrıştırıcı normlar sistemi olduğunu da ortaya koymaktadır. Söylem, mahalleye dair aidiyetin fiziksel bir yerleşimden çok daha fazlası olduğunu, bir tür *kültürel uyum testi* niteliği taşıdığını göstermektedir. Bu testin gerekleri ise görünürde evrensel değerler

“düzgün olmak”, “güvenilir olmak”, “zarar vermemek” gibi sunulsa da aslında bunlar, mahalle doxası tarafından tanımlanmış, içi belli sosyal sınıflar ve yaşam tarzlarıyla doldurulmuş normlardır.

Katılımcının "bu mahalleye uygun bir kişi midir diye merak ederim" sözleri alana girişin bir tür meşruiyet sınavına tabi olduğunu göstermektedir. Bu sınav daha çok kültürel ve simgesel sermaye üzerinden işlemektedir. Her “parası olana” ev verilmemesi, sermayenin sadece miktarına değil, türüne ve kullanım biçimine de bakıldığını göstermektedir. Buradaki kaygı, ekonomik sermayesi yüksek ama kültürel sermayesi yetersiz kişilerin mahalle dokusunu bozacağı, alanın simgesel sınırlarını ihlal edeceğine ilişkindir. Bu, yeni gelenlerin yalnızca varlıklarıyla değil, taşıdıkları habitusla yargılandığı bir alan kurgusudur. “Siyasi görüş çok önemli” ifadesi, mahalleye aidiyetin ideolojik yönelimlere de bağlı olduğunu göstermektedir. Burada söylem açıkça siyasal bir eşik çizmektedir. Bu, mahallenin politik olarak homojen kalması gerektiğine dair güçlü bir normatif kanaat üretmektedir. Siyasal uyum, benzer değerlerin, sembollerin, hassasiyetlerin paylaşılması anlamına gelmektedir. Böylece mahallenin kültürel dokusu, ideolojik sınırlarla örülmektedir. Bu, görünmeyen ama işleyen bir ötekileştirme mekânizmasıdır.

“Gerçek anlamda kentli olan, kentlileşmiş birisi” arayışı, ulusal bağlamda da sınıfsal ve kültürel bir filtre görevi görür. Buradaki “kentlilik”, doğrudan bir sosyo-kültürel habitusu işaret eder: Sınır bilen, ölçülü, çevreye saygılı, modern yaşam normlarına uyumlu bir profil. Bu tarifler üzerinden makbul komşu figürü inşa edilirken, aynı zamanda potansiyel öteki de şekillendirilir. Kent yaşamına “yabancı” olan, yani kentsel habitusa sahip olmayan kişi doğrudan dışarıda bırakılır. Bu, temsil edilen yaşam biçimine, estetik tercihlere, davranış kodlarına da bir uyum beklentisidir.

Zeliha kendi gündelik pratikleriyle de doxanın mekânsal görünümüne hizmet etmektedir. Çevreye karşı duyarlı birisidir, sokak hayvanları için ciddi çaba göstermektedir. Sokakların

belli köşelerine hayvanlar için su ve mama bırakmaktadır. Komşularının araç yıkarken kullandıkları suyu iklim değişikliği bağlamında değerlendirerek müdahale etmektedir. Belediyenin herhangi bir ağacı kesmesi ve budaması karşısında hemen sokağa inerek gerekli izinlerin alınıp alınmadığını, kesilme veya budama gerekçesini kontrol etmektedir.

Zeliha ile görüşmeye gittiğimde CHP'liysem görüşebileceğini aksi halde görüşmeyeceğini ifade etmişti. Onun için karşısındaki kişinin siyasi ideolojisi oldukça önemli bir faktördür. Kendi ideolojisinin değerlerine de oldukça sadıktır. Daha önceki dönemlerde Zeliha, Hürriyet Gazetesine metronun "Atatürk Kültür Merkezi" istasyonun geldiğinde durak adının sadece "Kültür Merkezi" olarak anons edilmesini yani Atatürk'ün söylenmemesini şikayet etmiştir. Zeliha bu girişimini gazete yoluyla yapma gerekçesini şöyle açıklamaktadır:

> *"Önceki dönemde şikâyet etmedim, kimlik numarası istiyordu vermek istemiyordum, ondan etmedim. Şimdi olsa numaramı verir, güvenirim yani." (Zeliha-73-Ankara-Türk-Psikolog)*

Bu ek bilgiyle birlikte Zeliha'nın söylemi, bireysel bir güven duygusunun, devletle kurulan ilişkinin ideolojik temellere göre değiştiğini göstermektedir. Bu bağlamda söylem, bir siyasal iktidarın meşruiyetine ve onun temsil ettiği simgesel düzenlere duyulan güven ya da güvensizlik üzerine kuruludur. Alanın değerleri ile iktidarın değerleri arasında kurulan uyuşma ya da uyuşmazlık, bireyin kamusal kurumlara yönelttiği güven düzeyini de şekillendirmektedir. Zeliha'nın "önceki dönemde vermek istemiyordum" şeklindeki ifadesi, AKP döneminin alanın değer dünyasında "yabancı" ya da "tehditkâr" olarak kodlandığını göstermektedir. Devletle kurulan bu mesafeli ilişki, aslında *alanın doxasının ideolojik sınırlarının* devlete taşınmasıdır. Alanda meşru olan ile devlet arasında bir uyumsuzluk varsa, birey kamusal kurumlarla arasına sembolik bir mesafe koymaktadır.

Önceki dönemde kimlik numarasını vermek istememesi, bireyin devleti temsil eden aktörlerle arasına mesafe koyduğunu göstermektedir. Ancak bu mesafe, sıradan bir güven problemi değil; daha temelden, *devleti o dönemde temsil eden figürlerin* "bizden" sayılmamasıyla ilgilidir. Zeliha'nın söyleminde bu ayrım doğrudan dile getirilmese de örtük biçimde kategorik düşünme ile işlemektedir: Kimlik numarasını vermek gibi teknik bir işlem bile, kişinin zihnindeki "bizim devletimiz" ve "onların devleti" ayrımıyla filtrelenmektedir. Böylece "onlar" iktidardayken kamusal alana mesafelenmekte, "biz" iktidara geldiğinde ise temas kurmak meşru ve güvenli hale gelmektedir. Bu, *kamusal meşruiyetin kültürel kodlara göre tanımlandığı* bir zihinsel çerçeveyi göstermektedir.

Buradaki "onlar" kategorisi, önceki dönem (yerel) iktidarının temsil ettiği yaşam tarzı, siyasal görüş ve kültürel kodlarla ilişkilidir. Zeliha, bu dönemi temsil eden yönetime "kimlik numarası vermek istemem" gibi pasif direnişle yaklaşırken, bu karşıtlık *streotipleştirme* yoluyla sabitlenmiş gibidir. AKP dönemi (kent) yöneticileri Zeliha'nın gözünde güvenilmez, mesafeli durulması gereken, "evrak" verilmeyecek kadar tehditkâr bir temsil kümesidir. Bu noktada streotipleştirme, siyasal temsilcileri *ahlaki* olarak sorunlu bir konuma yerleştirir. Zira güven duymamak, teknikten çok etik bir meseleye dönüşür. Karşı taraf ahlaki sınırların dışında kodlanır.

Alanın doxası ve ortak ideolojik tutum gündelik hayatın birçok alanında belirleyici olmaktadır. Elli yıldır Ayrancı'da yaşayan bir kişiyle Ayrancı Bahar Evi'nde karşılaşma üzerine denk geldiğim bir mahalle sakini şöyle bir anısını aktarmıştır:

> *"Sütçü kadın bana süt getiriyordu seksen kuruş olana bir lira veriyordum. 'Sen Ata'yı biliyor musun?' dedim. 'Nereden bileyim' dedi, 'beyim bilir' dedi. Ama ben ona bir lira veriyorum. 80 kuruşu kocasına veriyor üstü onda kalıyordu. 'Bak' dedim 'ülke kötüye gidiyor' dedim. 'Daha kötü olacak diye endişeliyiz' dedim. 'Bak' dedim 'Ayşe gel sana anlatayım' dedim. Anlattım, 'burada Fransızlar olsaydı*

sen birisinin odacısı olacaktın, bu çocuk kimin belli olmayacaktı' dedim. Gitti kadın ondan sonra öğrendi her şeyi. Bunlar Yörük ama onun için değerli olan para. Ama şimdi öğrendiler." (Katılımlı Gözlem Notları)

Bu anlatı, söylemsel olarak açık bir *biz/onlar ayrımı*, *kategorik düşünme*, *streotipleştirme* ve *ahlaki dışlama* örüntüsü taşır. Gündelik bir ekonomik etkileşim gibi başlayan bu anlatı, hızla sınıfsal, kültürel ve tarihsel bir hiyerarşiye dönüşerek *öğreten-öğrenen, aydın-cahil, kentli-köylü, modern-geleneksel* ikiliklerine yaslanan bir düzen inşa eder. Katılımcının ifadeleri, ekonomik bir jest gibi görünse de (seksen kuruş olana bir lira veriyordum), aslında *verici* olanın simgesel olarak da *üstün* olduğunu ima eden bir ilişki düzeni kurar. Bu tek yönlü cömertlik sadece ekonomik değil; aynı zamanda kültürel sermayenin aktarımı adına gerçekleştirilen bir *üstten öğretme* pratiğinin öncülüdür. Kadının "beyim bilir" demesi, katılımcı tarafından "bilgisizliğin", hatta daha derininde "özne olmamanın" göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu söylem, kadının hem birey olarak hem yurttaş olarak ikincil görüldüğü bir zemin üretir. Bu, *ahlaki dışlamanın* ilk katmanıdır: Bilmeyen, öğrenmeyen ve kendi adına konuşmayan kişi, dolaylı biçimde "yetersiz yurttaş" statüsüne konur.

"Bak dedim ülke kötüye gidiyor dedim. Daha kötü olacak diye endişeliyiz dedim." ifadesiyle kişi, kendisini siyasi ve kültürel bilginin taşıyıcısı olarak konumlandırır. Bu noktada "Ayşe gel sana anlatayım" ifadesiyle sadece bilgi paylaşılmaz. Doğrudan bir *aydınlatma,* hatta *kurtarma* pratiğidir. *"Fransızlar olsaydı sen birisinin odacısı olacaktın, bu çocuk kimin belli olmayacaktı."* Bu örnekleştirmenin taşıdığı anlam, yalnızca geçmişin karanlığını tarif etmez; aynı zamanda *"benim gibi düşünmezsen o karanlığa dönersin"* tehdidini de içerir. Bu, *kültürel sermaye üstünlüğü* ile kurulan *sembolik şiddetin* çok katmanlı bir örneğidir. Kadının olası kaderi üzerinden hem ahlaki bir korku hem tarihsel bir uyarı inşa edilir. Bu gün sütçü olan dünün dünyasında odacı olacaktır. Esasen sütçü için değişen çok da bir şey yoktur.

“Bunlar Yörük ama onun için değerli olan para.” ifadesi ise doğrudan *streotipleştirme* içerir. Etnik kimliğe gönderme yapılarak maddi değeri ön plana çıkarma, bireyin davranışını kökeniyle açıklayan indirgemeci bir tutumdur. Bu, *kategorik düşünmenin* klasik biçimlerinden biridir: “Yörük” olan, tarihsel ve kültürel olarak yalnızca ekonomik değere duyarlıdır, simgesel değerlere ya kapalıdır ya da onları anlamaz. Bu stereotip, kadını sınıfsal ve kültürel olarak da aşağıya yerleştirir. Aynı zamanda *ahlaki dışlamanın ikinci düzeyini* üretir: Kadın bilgiden değil, değerli olanın ne olduğuna dair ahlaki yargıdan da yoksundur. “Ama şimdi öğrendiler” ifadesiyle söylem kapanırken, kadının ve benzerlerinin dönüşümü, öznenin simgesel çabasının bir sonucu gibi sunulur. Burada *biz* olan özne, hem veren, açıklayan ve öğreten hem de *dönüştüren fail* konumuna yerleştirilir. Kadının öğrenmesiyle birlikte artık potansiyel olarak *bizim gibi* olabileceği ima edilir. Ancak bu geçişin meşruluğu ve tanınması, yine öznenin iznine ve yargısına bağlıdır. Bu söylem, mahalle doxasının daha geniş bir çerçevede nasıl yeniden üretildiğini; *kimin bilge, kimin cahil, kimin haklı, kimin eksik, kimin özne, kimin edilgen* olduğu ayrımlarının, gündelik konuşma düzeyinde nasıl derin bir *sınıfsal ve kültürel ayrımcılık* ve *sembolik şiddet* içerebileceğini gösterir. Söylemin merkezinde yer alan özne, sadece konuşan değil, aynı zamanda “düzene çeki düzen verme” hakkını kendinde gören bir *doğal otorite* konumuna yerleşir. Bu pozisyonun meşruiyeti ise, *alan içinde sahip olunan kültürel ve simgesel sermayenin, diğer habitusları dönüştürme hakkı olarak kodlanmasından* yani doxadan kaynaklanır.

Kapıcı, sütçü ve temizlikçi gibi alan içinde yaşayan veya alanın dışından günübirlik gelen bu kişiler keskin olarak alanın dışına itilemezler. Çünkü onlar alanın içinde alanın bazı işlerini görür. Bu sebeple de bazı dokunuşlarla bu kişiler de dönüştürülmelidir. Kaan’ın ablası Sivas’tan Ayrancı’ya göç ederek kapıcılık yapmaya başlamış. Ablası evlere temizliğe giderken eniştesi de kapıcılık hizmetleriyle ilgileniyormuş. Evdeki çocuklara göz kulak olması için

Kaan'ı Sivas'tan Ankara'ya çağırmışlar. Bir gün Kaan sokakta oynarken şöyle bir olay yaşamıştır:

> *"Bir gün top oynuyorum bahçede bir kadın 'oğlum sen okumuyor musun?' dedi. 'Yok, teyze' dedim, 'nasıl ya okumuyor musun?' 'Ben çalışmaya geldim okuyamam ki' dedim. 'Oğlum dışardan okul var' dedi, nasıl dedim, nasıl dedim, oradan mezun olunca normal okul gibi mi oluyor, diploma gerçek mi oluyor dedim. Şok oldum, evet dedi, nerede dedim. Oğlum Beşevler Eğitim Teknoloji Genel Müdürlüğü dedi, ertesi gün yürüyerek Beşevlere gittim, yol bilmememe rağmen. Ben okula kayıt olmak istiyorum, okul varmış doğru mu dedim. Bir hafta geçmiş kayıttan, ne yapmam gerektiğini bana tek tek yazdı. Baktı gariban tip, belli. Bir hafta sonra hepsini topladım götürdüm verdim. Ondan sonra sınavlara girmeye başladım, öyle oradan mezun oldum." (Kaan-43-Sivas-Türk-Alevi-Esnaf)*

Alandaki teyzenin okumaya yani kültürel sermayeye ilişkin derdinin olması içinde bulunduğu alanın talepleriyle ilgilidir. Doxa kendini dayatırken bu örnekte olduğu gibi dönüştürücü ve iyileştirici yönleri de bulunmaktadır. Kapıcının kayınbiraderi olarak mahalleye gelen Kaan, görünüşü ve konumu nedeniyle ilk başta doxanın dışında yer alır; "gariban tip" olarak tanımlanması, onun sermaye yoksunluğunun hem sınıfsal hem de simgesel düzeyde tanındığını gösterir. Ancak mahalleli kadının yönelttiği "oğlum sen okumuyor musun?" sorusu, tam da bu dışlamanın ortasında *doxa'nın normatif idealine –okumak, eğitimle yükselmek, meşru yollarla ilerlemek– dair bir çağrıdır*. Kaan'ın bu çağrıya verdiği tepki, doxa'nın onun dünyasında bir kırılma ve yeniden yönlenme anı yaratmasıdır. Okulun varlığına duyduğu şaşkınlık, daha önce bu imkânların onun dünyasında temsil edilmemesinden kaynaklanır; bu da onun *farklı bir habitus'tan geldiğini* gösterir. Ancak mahalleli kadının söylemi ve bürokratın jestiyle birlikte, bu dışlanmış habitus doxayla temas eder ve içeriye doğru bir hareket başlar. Bu geçiş, sermaye ediniminin *gündelik etkileşimler yoluyla* nasıl tetiklenebileceğini ve mahalle

doxasının, istisnai biçimlerde de olsa, *dışarıdan geleni dönüştürme ve içeri alma kapasitesine* sahip olduğunu gösterir. Nitekim Kaan bu gün alanın içinde alanın tam da isteyeceği bir kafe açmıştır. Yukarıda psikolog Zeliha'nın açması için mücadele ettiği kafe Kaan'a aittir. Artık Kaan, alanın yeni doxa üreticisine dönüşmüştür.

Göktürk, Ayrancı alanının görece yeni sakinidir. Alanın yeni sakinlerinin gözlemleri alan henüz yeterince içselleştirilmediği için daha güçlüdür. Bu bakımdan daha eleştirel tavır sergilemektedirler.

> *"Burada bazı kafelerde sen de denk gelmişsindir. Müşteri seçme lüksü var. Ben bunu başka bir yerde görmedim. Vardır ama ben görmedim. Söylediğim kafe yani damsız girilmeyecek yerler değil. Ama adamın tipini beğenmiyorsa, biraz kara kavruk, göbekli, tek gelmiş, etrafına alışıldığın dışında manasız bakan bir adamı mesela kovuyor. Bu da oraya oturmaya devam etmek istiyorsan dönüşmen gerekiyor. Bu da bir çeşit tersinden mahalle baskısıdır. Muhafazakâr görünümlülere de baskı var." (Göktürk-35-Adana-Türk-Akademisyen)*

Söylemde tarif edilen kafe, mahallenin klasik anlamda sınır çizdiği "geleneksel değer" merkezli pratiklerin ötesine geçerek, bu kez *doxa'nın dönüşmüş ama aynı derecede dışlayıcı* bir versiyonunu ortaya koyar. Burada ötekilik, *görünüm, beden, davranış tarzı, mekâna alışma biçimi* gibi *bedenselleşmiş kültürel sermaye* göstergeleri üzerinden üretilir. Katılımcının "müşteri seçme lüksü" olarak tanımladığı pratik, mekânın simgesel olarak kapatılmış olduğuna işaret eder. Kafe, görünürde herkese açık kamusal bir alan gibi işlese de, içeride geçerli olan bedensel ve görsel normlara uymayanlar için kapalıdır. "Kara kavruk, göbekli, tek gelmiş, manasız bakan" gibi ifadelerle tarif edilen müşteri figürü, *alışılagelmiş olanın dışındadır.* Böylece, söylemde örtük biçimde *bizimkiler gibi olmayanlar* biçiminde işleyen kategorik düşünme, estetik ve kültürel normlar üzerinden meşrulaştırılır. Bu durumda dışlanma, açıkça sınıfsal ve kültürel sermaye farkından beslenir. Müşteri yalnızca davranışları ya da sözleri

nedeniyle değil, *bedensel hexi*si yani bedenini taşıma, mekânda durma, bakma biçimi nedeniyle de dışlanır. Bedenin taşıdığı estetik ya da kültürel işaretler, burada "kabul edilebilir müşteri" olmanın ön koşulu haline gelir. Dolayısıyla kafe, bedensel, görsel ve davranışsal sermayenin denetlendiği bir alana dönüşür.

Katılımcının "dönüşmen gerekiyor" ifadesi ise, bu alanda kalabilmenin, alanın doxasına uygun bir *habitus dönüşümünü* zorunlu kıldığını gösterir. Yani simgesel olarak kabul görmek için; *tipik olanı oynamak*, yani görsel ve davranışsal kodlara uymak gerekir. Bu, simgesel şiddetin tersinden biçimidir: Klasik mahalle baskısında dışsal değerler bastırılırken, burada görünürde özgür olan alanda bile, görünmeyen bir "ideal kullanıcı" profili dayatılır. Katılımcının buna "tersinden mahalle baskısı" demesi yerinde bir kavramsallaştırmadır; çünkü baskı doğrudan değil, *alanın kültürel kodları* üzerinden işler.

Göktürk'ün bu gözlemleri sahip olduğu habitusla ilişkilidir. Kendi ifadesiyle "annesi inancı temsil ederken kendisi isyanı temsil" etmektedir. Fakat bu haliyle de Ayrancı alanına tam olarak uyum gösteremez. Bunun için Göktürk "kendimi tam olarak buralı gibi hissetmiyorum, hissedemiyorum" demiştir. Benzer habitusa sahip Nazire de aynı ifadeleri kullanmıştır: *"Çoğu zaman bunu yaşıyorum. Bu mahallede çoğu zaman kendim olamıyorum. Buranın istediği kişi olmak zorundayım."* (Nazire-46-Rize-Türk-Esnaf).

Göktürk'ün, erken dönem habitusu Kuran kursu hocası annesi tarafından şekillendirildiği için Ayrancı alanında olup bitenleri fark edebilecek bir geçmişe sahiptir. Belli zaman aralıklarında Göktürk'ün annesi onu Adana'dan ziyarete gelmektedir. Anne gündelik pratiklerini Ayrancı alanında sürdürmek zorundadır. Bir gün o Tarım Kredi Kooperatifinin görece ucuz et kampanyasından faydalanmak için kuyruğa girmiştir.

"Gidiyor ucuz et kuyruğuna giriyor, ama seçimin de arifesi, ortam gerilmiş, Erdoğan'ı göndereceğiz hissi var, 17. kez. Annem başörtülü olduğu için böyle

ufaktan laf atmaya başlıyorlar. Bir şeyler mırıldanıyorlar. Annem de her seferinde eskiden beri muhalif. Hem AKP'ye hem de böyle siyasal İslamcılığa muhalefet. Emekli olma sebeplerinden birisi de o zamanki sendikaya üye olmayan biriydi. Emekliliği de gelmişti, emekli oldu. Kesin AKP'lidir ve kuyruktadır diye yapıyorlar bunu. Annem de bundan kurtulabilmek için kuyruk yukarı doğruyken, meclise doğru, aşağıya doğru çevirelim kuyruğu, 'niye demişler' 'çünkü demiş meclise doğru yaparsak halkın ne kadar aç olduğunu, kuyruğun meclise kadar uzandığını görür demiş'. Alkışlamışlar kadını." (Göktürk-35-Adana-Türk-Akademisyen)

Bu anlatı, alan doxasının bireylerin görünüş, mekânsal pratik ve sınıfsal aidiyetleri üzerinden siyasi kimlik üretmeye zorlandığını gösterir. Katılımcının annesinin muhafazakâr görünümüne rağmen seküler bir mahallenin parçası olması, onu o alanın doxası açısından çelişkili bir figür haline getirir. Başörtüsü, alanda doğrudan siyasal İslamcılıkla eşleştirilen bir simgesel kod haline gelmiştir; bireyin görünüşü, taşıdığı düşünsel ve siyasal aidiyetlerden bağımsız biçimde bir kimlik atamasına maruz kalmıştır. Bu noktada alanın doxası, sembollere yüklenen anlamlar üzerinden bireyi karmaşık tarihsel ve politik deneyimlerinden koparak streotipik bir figür haline getirmektedir.

Katılımcının annesinin ucuz et kuyruğuna girmesi ise, ekonomik yoksunlukla özdeşleştirilen bir kamusal eylem olarak alan tarafından bir nesne haline getirilmiştir: Hem iktidar yanlısı olmakla, hem de "onun sisteminin sonucu olan krizden mustarip olmakla" ilişkilendirilmiştir. Bu yorumlama, kategorik düşünme kalıplarının nasıl işlediğini açığa çıkarır. Alan, *başörtüsü + kuyruk = İktidar mağduru / destekçisi* şeklinde bir denklemi otomatik biçimde kurar. Bu yorum, annenin gerçek siyasal pozisyonunu tanımak ya da sorgulamak yerine, görünüşe ve mekân kullanımına dayalı indirgemeci bir akıl yürütme biçimini yansıtır. Böylece *başörtüsü*, sadece bir dini sembol değil, *alan içindeki politik meşruiyetin de göstergesi* haline gelir. Birey, bu sembol üzerinden ahlaki olarak dışlanır. Annenin kuyruğa girmesi, bir

çelişki gibi okunur. Dolayısıyla alanın doxası, annenin alan içindeki konumunu *yetersiz* ve *şüpheli* hale getirir. Birey, alanın anlam rejimi tarafından tanınmadığında, konuşmadan dışlanır. Sorun olan şey annenin orada bulunması değildir o haliyle orada bulunmasıdır.

Katılımcının annesinin "kuyruğu meclise çevirelim" önerisi, tam da bu dışlamaya karşı geliştirilen bir cevaptır. Bu cevap, mahalle doxasının içinde, onun kodlarıyla oynayarak yapılan bir *simgesel müdahaledir*. Bu müdahale, onu iktidar yanlısı zanneden kitleye karşı aktif bir karşı-anlatı üretme girişimidir. O an, annenin *siyasi özne* olarak sahneye çıktığı bir andır. Kendisine atfedilen sembolik kimliği reddeder, yerine kendi deneyiminden ve tarihinden beslenen bir pozisyonu geçirir. Doxaya doğrudan cevap verir; bunu yaparken de kamusal mekânı yeniden çerçeveler: kuyruğu meclise çevirmek, yoksulluğu görünür kılmanın yanı sıra, "bakın ben kimim" demenin bir ifadesidir. Başörtüsüyle kurulmuş ötekilik, yerini kamusal müdahale hakkına sahip, düşünebilen ve ses çıkarabilen bir figüre bırakır. Alkışlanması da bu dönüşümün alan tarafından onaylanması anlamına gelir.

Muhafazakâr ve milliyetçi bir habitusa sahip bir esnaf da yukarıda Göktürk'ün annesinin deneyimiyle örtüşecek tespitlerde bulunmaktadır:

> *"Devlet bizim, mahalle bizim, Ankara bizim, ülke bizim diyen zihniyet. Buraya ama öyle ama böyle, parası var veya yok bir şekilde gelmiş herhangi bir kapalı insana baktıklarını görüyorum ben burada. Pide kuyruğundaki gerçekten oruçlu olduğunu düşündükleri insanlara bakışlarını da görüyorum ben. Ama sadece muhafazakâr kesime var mahalle baskısı. Sadece bu kesime var." (Katip-47-Erzurum-Türk-Sahaf)*

Göktürk'ün annesinin maruz kaldığı test, başarı ile geçilmiştir. Simgesel olarak alanın doxasına uyumlu olmadığı düşünülmesine rağmen anne bunu düşünsel olarak ifade ederek

kategorik düşünme mantığının dışına kendini itebilmiştir. Alanın siyasal İslam temsilleriyle doxa üzerinden mücadelesi çok daha geniş kapsamlıdır.

> *"Tek görüş burası, o sebeple buranın değeri de artıyor. Biri gelip türbancılar burada duramıyorlar gördüğüm kadarıyla birkaç sene duruyor sonra bakıyorum gidiyor. Artık küçümseniyor mu istemiyor mu, yapamıyor mu bilemiyorum." (Şinasi-70-Sivas-Türk-Emekli)*

Şinasi, uzun yıllar kapıcılık yapmış muhafazakâr habitusa sahip biridir. Fakat alanın hâkim normlarını ve değerlerini içselleştirdiği için türban üzerinden ortaya çıkan doxayı ifade ederken olgudan kendini dışsallaştırarak durumu açıklamaktadır. Şinasi'nin "bilemiyorum" dediği kısmı Sevgi şöyle açıklamaktadır:

> *"Ama burada öyle değil, bir mahalle kültürü var. O kapalı kadın ya da geri düşünce barınamaz ki. Gelir yaşar da girer evine çıkar yani. Çünkü biz didikler, laik, organik teyzeler onu didikler. Önce bir hoş geldiniz, nereden geldiniz falan diye bir tıklarlar kapısını. Kek yaptım, getirdim diye tıklarlar. Bir şey yaparlar, tartarlar. Onu bir tanırlar, tartarlar. Ondan sonra da sürekli laf sokarlar, şey yaparlar, incitirler, rencide ederler. Rencide ederler derken hakaret anlamında değil. Hoşnut olmadıklarını ifade ederler." (Sevgi-57-Iğdır-Türk-Mühendis)*

Katılımcının anlatısı, mahalle doxasının doğrudan dışlamaktan çok, dolaylı ama yoğun bir sembolik denetim ve duygusal yıpratma yoluyla işlediğini çarpıcı biçimde gözler önüne serer. Nihayetinde başörtülü biri alana taşınabilmiştir. Alanda kapalı ya da "geri düşünce" olarak kodlanan birinin fiziksel olarak var olabilmesi mümkündür; ancak sembolik olarak kabul görmesi, tanınması, meşru bir özne olarak sayılması oldukça zordur. Birey, açıkça dışlanmaz; fakat mahallenin değerlerine, görünüşüne, yaşam biçimine ve estetik anlayışına uymadığı sürece *sürekli gözetim, yorum ve incitici temaslara* maruz kalır. Katılımcının "organik, laik

teyzeler" olarak tanımladığı grup, mahallenin doğallaşmış kültürel hegemonyasını temsil eder. Bu figürler mahallenin giriş kapısını, duygusal atmosferini ve rengini de belirlerler. "Didiklemek", "tıklamak", "tartmak" gibi ifadeler, bu figürlerin yeni gelenleri önce yüzeysel biçimde tanıyıp ardından normatif filtrelerden geçirme pratiklerini anlatır. Yeni gelenin ne kadar "bizden" olduğu sürekli sınanır. "Hoşnut olmadıklarını ifade ederler" ifadesiyle anlatılan, doğrudan hakaret ya da kavga değildir. Bu, doxaya aykırı olanın görmezden gelinmesi, ima yoluyla dışarıda bırakılması, ironik dil ve kırıcı nazik jestlerle hizaya getirilmesidir. Dışlama açık değil, ama sistemlidir; doğrudan değil, ama süreklidir. Bu bağlamda katılımcının söylemi, mahalle baskısının yalnızca muhafazakâr mahallerde değil, seküler normların egemen olduğu ortamlarda da işlediğini ortaya koyar.

Sezen'in deneyimi ise daha farklıdır. Kendisi başörtülü olmamasına rağmen evini temizlemek için anlaştığı temizlik şirketinin başörtülü birini göndermesi olayı üzerinden alanın doxasının gücünü hissetmiştir:

> *"Biz buraya taşındığımızda benim en belirgin, dikkat ettiğim evimizin temizlenmesi için bir şirket tuttuk. Şirkette gelen hanım çok hani kapalı, çok peçeli bir hanım denk geldi. Ve bizim apartmanımızda daha cumhuriyetçi, evet herkes Mustafa Kemal'i sonsuz seviyoruz. Fakat onun o gelen profildeki hanımı eğer bize gelişini, aa kime geldi yeni Sezen Hanımlar taşınıyormuş, onlara gelmiş dediklerinde bile oradaki baskıyı o zaman ilk defa orada hissettim. O zaman ilk defa hissettim. Ay dedik yani bizi de mi yanlış yorumlayacaklar. Yani hani neden öyle bir insandan da ben, hani gelmesinden dolayı rahatsız olduk. Benim mesela teyzelerim de kapalı bir insan yani. Benim için fark etmez. Ama biz o zaman öyle, ilk defa öyle hissetmiştik. Yani Allah Allah, nedir böyle bu? Değişik bir tavırdı." (Sezen-58-Artvin-Türk (Gürcü)-Ev Emekçisi)*

Bu deneyim mahalle doxasının sadece kimleri içeri alacağını değil, kimin kiminle temas ettiğinde bile hangi anlamların yükleneceğini belirlediği bir norm rejimi olarak işlediğini göstermektedir. Doxa, burada sadece kapalı kadına değil, onunla ilişkilenene de yöneltilen bir ahlaki izleme ve meşruiyet sorgulama mekânizması üretir. Mahallede bir eve temizlik için gelen peçeli kadın, oranın cumhuriyetçi değer sistemine açıkça aykırı bir görünüme sahiptir. Bu görünüm, sembolü taşıyan bedenin mekânda yarattığı zıt-politik anlamla ilişkilidir.

Bu katılımcının "biz Mustafa Kemal'i sonsuz seviyoruz" ifadesi, mahallede geçerli olan *simgesel sermaye düzenini* özetler. Bu sermaye, görünümle, ilişki biçimiyle ve kimlerle temas edildiğiyle de ölçülür. Bu düzenin dışında kalan semboller (örneğin peçeli kadın) onlarla ilişki kuranlar açısından da bir tür tehdit, bir tür karışıklık olarak kodlanır. Katılımcının "bizi de mi yanlış anlayacaklar?" sorusu, mahalle doxasının ne kadar yaygın ve kapsayıcı bir denetim gücüne sahip olduğunu açığa çıkarır. "Yanlış anlaşılma" kaygısı, görünürdeki temas üzerinden değerlendirilmektedir. Söylem içinde yer alan "benim teyzem de kapalı ama…" ifadesi, bu dışlama biçiminin hem dinsel pratiklere hem de beden üzerinden okunan simgelere ve mahalle içi performansa bağlı olduğunu gösterir. Katılımcının teyzesinin kapalı olması, meşrudur, çünkü aile içindedir, kişiseldir; ama mahalle sahnesinde "kapalı bir temizlikçiyi eve çağırmak", *kamusal bir pozisyon* ve *alanla kurulan ilişkideki bir sapma* olarak okunur. Alanda geçerli olan oyunun kurallarına uymak yalnızca yaşamakla değil, görünmekle ve görünme biçimiyle de ilgilidir.[5]

Alanın talep ettiği doxayı, alanı kullananların ve bu doxayı üretenlerin gerçekte sahip oldukları şeyler olmayabilir. Ayrancı'da oturmak için belirli bir ekonomik gelire sahip olmak gerekmektedir. Bu gelir, belli kültürel sermayeyi de beraberinde getirmelidir. Fakat Ayrancı alanında yaşayanlar arasında öyle veya böyle ev sahibi olmuş ve sadece emekli maaşı ile

[5] Alanın doxasına yönelik ortaya konan yukarıdaki ifadeleri basit bir şekilde Ayrancı alanını başörtülü ve örtüsüz şeklinde basit bir anlatıya indirgemediğimi burada ifade etmek isterim. Başka bir bölümde bu gerilim Ayrancı alanında mekânsal kârı koruma bağlamında ele alınmıştır

geçinenler vardır. Bu kişilerin ekonomik gelirlerine rağmen üst sınıf gibi davranması alanın bazı sakinleri tarafından anlatıya değer görülmektedir. Güngör bu durumu Ayrancı'nın "*üst sınıflara öykünmesi"* olarak yorumlamaktadır:

> *"Geliri yok, ama tavır öyle. Benim kendi müşterimin içinde de var. Burnundan kıl aldırmıyor, çok dikkat ediyor herşeye, "miş gibi" yapıyor. Ama ekonomik anlamda zorlandığını, benle burada üç kuruş pazarlık yaptığından anlıyorum." (Güngör-38-Antalya-Türk-Pet Kuaför)*

Müşterinin burnundan kıl aldırmaması, alanda esnaf olanları belli yapma etme tarzlarına yaklaştırmaktadır. Alandaki esnaf, müşterinin sürekliliğini sağlamak için *"kendini büyük göreni, kendisine hiç söz söyletmeyeni, huysuz ve kibirli olanı"* hoş görmek zorundadır. Katılımcının pet kuaför olarak Ayrancı alanında işletmesinin olması da oyunun kurallarını alana girmeden önce kabul ettiğini gösterir. Benzer şekilde Aziz de bu tavrı, *"Biraz daha kendimizi kalburüstü hissetmek istiyoruz burada. Herkesin de öyle davranmasını istiyoruz*" *(Aziz-43-Frankfurt-Türk-Esnaf)* diyerek açıklamıştır.

Ayrancı alanının doxa üzerinden talep ettikleri bir kişi üzerinden somutlaşmış olsa da hâlâ o kişi makbul olmayabilir. Çünkü kültürel sermayeye bağlı simgesel sermayeye sahip olanın kim olduğu da önemli bir göstergedir:

> *"Mesela Suriyeliler geldiğinde bir mahalle baskısı oldu. Burada ne işleri var gibi. Burada da var. Bu mahallede olanlar okumuş genelde. Doktorlar. Suriyelinin maddi durumu iyi olanlar okumuş olanlar yani. Afganlar için de öyle. Yine de bunların nereden geldiği, işte ten rengi falan değişik olduğu için ayırt edilebiliyorlar. Böyle bir baskı oldu." (Nehir-30-Ordu-Türk-Memur)*

Katılımcının anlattıkları, sermayenin "doğru beden" ve "doğru köken" üzerinden tanınmadığı durumlarda, *kültürel ve ekonomik yeterliliğin bile simgesel kapsama*

alınamayacağını ortaya koyar. Söylemde, Suriyeliler ve Afganların mahallenin sembolik sınırları içerisindeki varlığına dair bir "baskı"dan söz edilmekte, ancak bu baskı, yalnızca mülteciliğin doğrudan ekonomik ya da kültürel yetersizlikle ilişkilendirilmesiyle açıklanmaz. Aksine, "maddi durumu iyi olanlar", "okumuş olanlar", "doktorlar" gibi nitelikler bu kişilere atfedilse bile, bu bedenler üzerinden sermaye formları alanın doxası tarafından tanınmamaktadır. Sahip olunan ekonomik ya da kültürel sermaye, ancak alanın içindeki *meşruiyet kodlarına uygun biçimde taşındığında* tanınır. Suriyeli ya da Afgan olmak, bu kodları doğrudan bozan bir gösterge haline gelir. Çünkü taşıdıkları *etnik köken, beden ve ten rengi*, sermayelerinin görünürlüğünü ve geçerliliğini iptal eder. Kategorik olarak kültürel sermaye sahipliği mülteci bedenden ayrı düşünülmektedir. Sermaye sahipliği tek başına yeterli değildir, "bizim gibi sahip olmak" gereklidir.

Kültürel sermayeye kimin sahip olduğunun yanında kültürel sermayenin nereden edinildiği de doxa için önemli olabilmektedir. Berk'in aşağıdaki ifadeleri bu durumu yansıtmaktadır.

> *"Ev sahibi şey derdi işte 'iyi ki ODTÜ'de okuyorsunuz Gezililer öyle değil, onlara ev mi verilir' gibi. ODTÜ olmasaydı ev vermezdik gibi şeyler de var. ODTÜ aslında orada oturmanın bir teminatı. Oysa ODTÜ'de çok korkunç insanlar var tanıdığım. Çok ötekici, çok muhafazakâr, çok sağcı, çok faşist, ırkçı kişiler var. Benim Antepli olduğumu duyduklarında 'Kürt değilsin değil mi?' diyorlardı. Ev sahibim öyle sormuştu. !Hayır değilim' deyince 'iyi tamam' diyordu." (Berk-24-Gaziantep-Türk-LGBTİQ-Öğrenci)*

Katılımcının söyledikleri, mahalle doxasının sadece *kültürel sermayeye sahip olup olunmadığını* değil, bu sermayenin nereden ve kimler aracılığıyla edinildiğini, hatta hangi *simgesel kurumlar* tarafından onaylandığını da dikkate aldığını gösterir. Bu, Bourdieu'nun *meşru kültürel sermaye* ile *simgesel tanınırlık* arasındaki ayrımı üzerinden okunabilecek

derinlikli bir dışlama biçimidir. ODTÜ (Orta Doğu Teknik Üniversitesi) burada mahalle doxası için bir *teminat,* bir *sertifika*, bir tür *sermaye aklama mekânizması* gibi çalışmaktadır. ODTÜ geçmişi, bireyin sınıfsal veya politik aidiyetlerine bakılmaksızın mahallenin sembolik yapısına "uygun" olabileceğinin işareti olarak okunur. Ancak bu uygunluk, ODTÜ'nün kurumsal itibarı sayesinde gerçekleşir; yani sermaye doğrudan kişide değil, onu veren kurumun *simgesel değeri*ndedir.

Ev sahibinin ODTÜ'ye atfettiği bu simgesel güven, doğrudan "Gazililer öyle değil", "onlara ev mi verilir" gibi ifadelerle karşıtlık içinde kurulmuştur. Bu karşıtlıkta sınıf, kültürel görünüm, politik duruş ve mekânsal aidiyet de iç içe geçer. Gazi Üniversitesi gibi daha " "milliyetçi" imajı olan bir üniversiteyle özdeşleşmiş kişilere karşı kurulan mesafe, ODTÜ gibi küresel, laik ve Batılı imajlarla özdeşleşen kurumsal aidiyetle kıyaslandığında daha az simgesel sermaye üretmektedir. Doxa burada, *kimin kültürel sermayesinin nereden geldiğiyle* doğrudan ilgilenir ve sermayeyi hem içerik hem menşei açısından değerlendirir.

Ancak Berk'in anlatısı, bu yüzeydeki olumlu teminatın bile kırılgan ve seçici olduğunu gösterir. ODTÜ diploması ya da mensubiyeti, bireyin *etnik kökeni* veya *kimlik kategorisi* sorgulandığında etkisini yitirir. "Kürt değilsin değil mi?" sorusu, mahallenin kültürel kodlarının etnikleştirilmiş kimlik rejimleriyle de iç içe geçtiğini açığa çıkarır. Katılımcının "Hayır değilim" cevabına verilen "iyi tamam" tepkisi, kültürel sermayeye sahip olmanın tek başına kabul edilmek için yeterli olmadığını, *sermayeye eşlik eden bedensel, etnik ve cinsel kodların da alanın sınırlarını belirlediğini* gösterir. Bu bağlamda mahalle doxası, sermayeyi taşıyan bedenin kimliğini, kökenini ve potansiyel riskini de denetler. Faşist, sağcı, muhafazakâr figürlerin de ODTÜ'de bulunmasına rağmen, dışarıdan bakan gözler için hâlâ "teminat" gibi çalıştığını gösterir. Yani simgesel kurumların doxadaki etkisi, içeride ne üretildiğinden çok, dışarıdan ne tür bir meşruiyet taşıdığıyla ilgilidir.

Alanın talep ettiği kültürel sermaye belli tarzda bedensel hexisi de talep etmektedir. Trans bir birey olan Melek bu durumu açıklarken kendi kimliğini ve yaşam tarzını korumak adına hexisi olumlamaktadır:

> *"Burada mesela, Keçiören, Demet falan yerlerde karşılaşabileceğin şeylerle karşılaşmak burada ayıplanır. Kornaya basmak, arabanla abuk subuk hareketle yapmak, yoldan geçenlere laf atmak, sokakta hız yapmak, insanları kazıklamaya çalışmak gibi şeyler ayıplanıyordu herhalde. Ben ayıplıyorum öyle insanları. Bir şekilde hayvanlara kötü davranan insanlar ayıplanıyor. Bir kere biz gezerken insan evladı olan birisi karşı kaldırımdan köpeğimden korktu, abuk subuk davrandı. Ben kadınla kavga etmeden önce daha başka bir kadın, 'sen bu mahallede yaşıyorsan köpeklerle yaşamayı öğrenmen lazım, kızına da öğreteceksin, laf söylemeyi bırak' dedi. Çok hoştu yani. Kaldırıma park eden araba sahipleriyle kavga ettiğimi biliyorum. Bir anda içimizdeki o şey, seküler CHP'li teyze içimizden çıkıveriyor. Bu bir baskı mıdır, evet baskıdır, iyi ki de vardır. Yeni gelen kişi istiyorsa buna dönüşmesin. Çünkü şey oluyor nasıl diyeyim, bir şekilde dönüşür ya. Dönüşmese de en azından ses çıkarmamayı öğrenir diye düşünüyorum. Bu mahalle baskısı mıdır, olabilir mahalle baskısı. İyi bir baskıdır. Öğrenir ya bence." (Melek-32-Ankara-Türk-Trans-STK Çalışanı)*

Buradaki doxa, "Keçiören, Demet falan yerler" gibi Ankara'nın başka semtleriyle karşıtlık içinde tanımlanmaktadır. Bu karşıtlık, doğrudan *davranışsal, estetik ve etik normlarla* kurulmaktadır. Kornaya basmak, yoldan geçenlere laf atmak, hayvana kötü davranmak, kaldırıma park etmek gibi davranışlar, mahallenin simgesel bütünlüğünü bozan hareketler olarak kodlanır. Böylece bu eylemler *alanın ruhuna, kolektif etik düzenine karşı suç* niteliği taşır. Katılımcının söyleminde mahalleye yeni gelenlerin bu normlara uyması beklenir. "Dönüşmese de en azından ses çıkarmamayı öğrenir" ifadesi, mahalle doxasının *tam uyum*

değilse de en azından *görünür çatışmayı bastıran bir içselleştirme* beklentisi taşıdığını gösterir. Bu beklenti, klasik anlamda mahalle baskısından farklıdır; burada baskı, doğrudan kontrol ya da fiziki zorlama biçiminde değil, normların içselleştirilmesi yoluyla sembolik bir düzen kurarak işler. Aynı zamanda söylemdeki "bir kadın, sen bu mahallede yaşıyorsan köpeklerle yaşamayı öğrenmen lazım" ifadesinde, köpeğin korku nesnesi değil, mahalleye ait bir özne olduğu varsayılır. Hayvana kötü davranmak, *bu mahallenin bir sakini olmaya layık olmamak* anlamına gelir.

Yukarıdaki doxaya ilişkin bulguları özetleyecek bir alıntıyla bu kısmı sonlandırmak istiyorum. Ayrancı alanında bir kafede Ayrancım Derneği çatısı altında "Cumhuriyet ve Kent Kültürü Konuşmaları" başlığı altında biz dizi konuşma gerçekleştirilmiştir. Bunlardan birine ben de katıldım. *"Mahalle Kültürünün Oluşmasında Mekânların Rolü"* başlıklı konuşmayı kendisi de Ayrancı sakini olan Prof. Dr. Funda Şenol yapmıştır. Konuşma sırasında Şenol şu ifadeleri kullanmıştır:

> *"Mahalle sadece fiziksel bir birim değil, muhayyel bir birim. Ayrancılıyım derken tabi ki sadece Ayrancı sınırlarında yaşamayı sınıra işaret ediyoruz, ama yine de Keçiören'de oturuyorsanız Ayrancılı değilsinizdir. Ama aynı zamanda bir kimliğe ve bir aidiyete işaret eder. Hayali cemaatin parçası olmaya da işaret ediyor. Mekân bizim tarafımızdandan belirlenir ama aynı zamanda bizi de belirler. Eğer Ayrancı'da yaşıyorsak ve burada yaşamaya devam etmek istiyorsak bir patern geliştirmememiz gerekir. Burada yabancılanmayacak kadar buralı olmaya çalışıyoruz. Ayrıksı durmayacak kadar Ayrancılı olmaya çalışmamız gerekir. Ama bu ille de bilinç düzeyinde olmaz. Farkında olmadan da bir mekânın şeklini alırsınız. Bu şekilde şekillendirme özelliği çok belirleyicidir. Şovenizme dönüşecek kadar belirleyicidir nerede yaşadığınız. Ayrancı söz konusu olduğunda bunun daha yüksek olduğunu görürsünüz. Bu kafede otururken sadece bir kafede*

oturmuyorsunuz. Aynı zamanda Ayrancım Derneğine ev sahipliği yapabilecek bir mekânda oturuyorsunuz. Her mekân bunu yapmak istemeyebilir. Aynı zamanda kapısında Cumhuriyet'in 100. Yılını kutlayan ve iki kadın muhtarın afişinin asılı olduğu bir kafede oturuyorsunuz. İçki satılan bir mekânda oturuyorsunuz. Sahiplerinin aktivizm yaptığı bir mekânda oturuyorsunuz. Başka bir kafede yapılsaydı bu etkinlik her şey çok farklı olabilirdi. Orada belki ben konuşamazdım siz de gelmek istemezdiniz. Bazı mekânlar insanları çağırır, bazıları kusar ve dışlar." (Mahalle Kültürünün Oluşmasında Mekânların Rolü Etkinliğinden)

Şenol'un bu ifadeleri ve yukarıda analiz edilen ifadeler bir araya getirildiğinde; mahalle doxasının ötekiliğin üretiminde, kategorilerin ve ayrım ilişkilerinin belirleniminde nasıl çok katmanlı, iç içe geçmiş ve gündelik hayatın her anına nüfuz eden bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Alan, yalnızca fiziksel bir yaşam alanı değil; kimlik, aidiyet, görgü ve meşruiyet biçimlerinin sürekli olarak üretildiği ve denetlendiği bir alanıdır**.** Alanda ikamet etmenin tek başına anlamı yoktur. *Oraya uygun davranmaya, görünmeye, konuşmaya, sessiz kalmaya ya da kimi zaman düşünmeye* bağlıdır. Bu bağlamda doxa *kimin burada yaşamasının "doğal", "makbul" ya da "ayrıksı" olduğunu* da belirleyen bir güce dönüşür.

Bu doxa, bazen kültürel sermaye üzerinden işler; bazen görünüşe, aksana, mezhebe, etnisiteye ya da cinsiyete bağlı olarak dışlama üretir. Fakat en belirleyici boyutlardan biri, bu normların çoğu zaman farkında olunmadan içselleştirilmesidir**.** İnsan, "yabancılanmayacak kadar buralı" olmaya çalışırken, aslında *kendiliğinden* dönüşür, alanın normlarına göre şekil alır. Ancak herkes bu dönüşüme eşit mesafede değildir. Sermayesi, görünüşü ya da geçmişi bu normlarla uyuşmayanlar, kendilerini sürekli olarak bir eşikte, "barınıyor, ama ait değil" hissinde bulur. Bu durum, tesettürlü kadınların gözle görünmez baskılara maruz kalmasından, başörtülü bir kadının ucuz et kuyruğunda AKP'li olarak kodlanmasına; Suriyelinin doktor da

olsa mahallede yadırganmasına ya da kapıcının çocuğunun kültürel sermaye edinmesindeki eşiklere kadar uzanan çok geniş bir yelpazede gözlemlenebilir.

10.1 "Ne Malum Gerçek Ayrancılı Olduğu?": Mahalle Tanımlamaları Üzerinden Sınırların İnşası

Mahalle tanımlamaları, bireylerin sosyal dünyayı nasıl anlamlandırdıkları ve kendilerini bu dünyada nasıl konumlandırdıklarını gösterir. Bu tanımlamalar, yüzeyde bir mekânsal aidiyet ifadesi gibi görünse de derinlemesine incelendiğinde; toplumsal hiyerarşilerin, sembolik sınırların ve dışlayıcı pratiklerin yeniden üretildiği alanlara karşılık gelirler. Bireyin "nereli" olduğunu, nasıl bir yerde yaşadığını söyleme biçimi bir adrese işaret ettiği gibi belli yaşam tarzı ve sosyal normlara da işaret eder. Bu tanımlamalar, bireylerin sahip olduğu ve içselleştirdiği doxa ile sıkı sıkıya ilişkilidir. Mahalleyle ilgili "doğal", "normal" veya "olması gereken"e dair kabuller, sorgusuz biçimde paylaşılan bir bilgi alanı oluşturur. Doxa bu anlamda, alanın kendi iç mantığını belirlerken, dışarıdan geleni veya normu ihlal edeni "uygunsuz" ya da "yabancı" olarak işaretler. Bu ötekileştirme, bireyin alanın taleplerine göre yeniden şekillenmesini zorunlu kılar. Bu dönüşüm talebi, çoğu zaman incelikli şekilde ve gündelik pratikler aracılığıyla işler. Birey, kendisini dışlanmamak için alanın normlarına uydurmaya çalışır. Mahalleye dair tanımlamalar, bu anlamda bireyin kendilik algısını biçimlendiren, sosyal konumunu belirleyen ve "biz" ile "onlar" ayrımını pekiştiren stratejik yerlerdir.

Mahalle tanımlamaları çoğu zaman kategorik düşünmeyi besler. Ayrancılı, Keçiörenli, Çankayalı gibi yer kimliği ifadeleri, hem coğrafi hem de sınıfsal, kültürel ve ahlaki bir kategorizasyona işaret eder. Bu kategoriler genellikle stereotipleştirici bir biçimde işler; bir mahalleye atfedilen olumlu ya da olumsuz özellikler, o mahallede yaşayan herkes için genelleştirilir. Böylelikle birey değil, temsil edilen mahallenin karakteri üzerinden bir

değerlendirme yapılır. Bu da bireyin kendi varoluşunu, başkalarının gözünde sabitlenmiş kategoriler üzerinden kurmasına neden olur.

Ayrancı alanında tanımlamalar tek taraflı gerçekleşmez, diyalektik bir ilişki içerisinde tanımlamalar yapılır. Ayrancı alanında yaşayan kişi alanı "elit" olarak tanımlıyorsa; bu sadece mahallenin elit olmasına ilişkin bir tanımlama değildir, kendisinin Ayrancı alanındaki konumuna ilişkin de bir tanımlamadır. Kendiyle alanın elitliği arasına koyduğu mesafeyi de gösterir. Çünkü bir başka mahalle sakini alanı tanımlarken "elit" ifadesinden yola çıkmaz. Elit tanımlaması ayrıca Ayrancı alanını dışa karşı da tanımlamaktadır. Ayrancı'nın elit olması, bir başka yerin elit olmadığı anlamına da gelmektedir. Bu açıdan birazdan daha ayrıntılı göreceğimiz bu tarz tanımlamalar, alanın sınırlarını koruma ve inşa edilen ortak mekânın kârını paylaşmama üzerinden işlemektedir. Ayrancı alanı sakinleri, alanı belli mitler üzerinden yeniden inşa etmekte, alanın güvenli oluşunu vurgulamakta, sakinlerinin eğitimli oluşunu yani, kültürel sermayelerinin yüksek olduğunu belirtmektedir. Ayrıca alanın elitist olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Alanı liberal ve özgür olarak tanımlayanların yanında alanın bencil, yalnız ve bireysel olduğunu da düşünenler vardır. Yaşlı nüfus yoğunluğunun alanda fazla olması alan tanımlamalarında ön plana çıkmaktadır. Ayrıca alan önemli ölçüde doğa ve hayvan sevgisi ile karakterize edilmektedir. Alanda mahalle kültürü oldukça gelişkindir ve alanın ortak politik tutuma sahip olması olumlanmaktadır.

Her ne kadar alanda çeşitli kimlikler yaşadığı ifade edilse de alanın bazı sakinleri bunu *seçici kapsayıcılık* olarak algılamaktadır. Her şeye rağmen alan yine sakinleri için her yere yakın olması ve alan içindeki çeşitli sosyal imkânlar sebebiyle yaşanılacak en güzel yer olarak görülmektedir. Fakat alandaki kentsel ve sosyal değişim ve dönüşüm alanın en korktuğu gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Yukarıdaki olumsuz tanımlamalar çoğunlukla alana yeni gelenler ve alan içindeki sol politik kimlikler tarafından yöneltilen eleştirilerdir. Alanın bu şekillerde tanımlanması sadece ikili ayrımlar, kategorik düşünme, biz ve onlar ayrımları ile

değil, ayrıca alanın mekânsal kârını[6] koruma refleksi ile de açıklanması gerekir. Bu bağlamı alanın tanımlanmasının sonlarına doğru daha fazla açık edeceğim. Bu bağlamın ortaya çıkma sebebi doğrudan alan bu tarz ayrımları üretse de temel motivasyonu bir ötekiyi üretmek ve ötekiyi dışlamak olmayabilir. Burada öteki olarak görülen grupların alanın yapısını ortadan kaldırmaya yönelik siyasi hamleleri sebebiyle ki grup siyasi olarak algılanabilir, alanın korunması gerektiğine hükmedebilirler.

Ayrancı alanında saha çalışması yaparken gerek sosyal medyadan, gerek esnaf görüşmelerinden gerekse katılımcı ifadelerinden üç farklı mit üretilmiştir. Mitler ortaya çıkabilir, etkisini artırabilir veya azaltabilir, fakat mitin gerçeklikle nasıl örtüştüğü veya neye hizmet ettiği sorgulanması gereken bir durumdur. Ayrancı'da esnaflık yapan ve Ayrancı'da oturmayan bir kişi mahalle için "*burası İsrailoğulları gibi kendilerini seçilmiş bir millet zannediyor*" demiştir. Bu seçilmişlik hissi, İsrailoğulları düzeyinde olmasa da farklı toplumsal alanlarda yeniden üretilmektedir. Ayrancı Ahalisi Facebook grubunda bir kullanıcı "*Frankfurt, Paris, Londra'ya gittim, oralarda yaşadım, fakat Ayrancı gibi elit bir yer görmedim, hepinize teşekkür ederim*" paylaşımında bulunmuştur. Ya da Facebook grubunun gizli bir grup olup olmayacağına yönelik yapılan anket çalışmasında çoğunluk grubun kapalı bir grup olması gerektiğine yönelik oy kullanmıştır. Yani grupta yapılan paylaşımları sadece grup üyeleri

[6] Bourdieu (1999) üç mekânsal kârdan söz eder: Belli kurumlara ve mekânlara yakın olmaktan kaynaklanan durumsal kâr, hiyerarşik konumdan kaynaklanan kâr ve bir yerde bulunmanın yani, mekânı işgal etmenin kârı. Durumsal kâr (situational profits), fiilen belirli şeylere ve kurumlara yakın olmaktan ve nadir ve arzu edilen veya istenmeyen kurum ve şeylerden uzak olmaktan kaynaklanan kârdır. Bu kâr mal ve hizmetlere fiziksel olarak yakın veya uzak olmakla ilgilidir. Hiyerarşik konumdan kaynaklanan kâr (profit from hierarchical position); mekânda belirli bir yer kaplamaktan çok o yerin toplumsal-simgesel anlamından kaynaklanan bir kârdır. Bireyin ya da topluluğun sosyal hiyerarşideki yerini ifade ettiği için sembolik sermaye içerir. Sembolik sermaye ise diğer sermaye türlerinin dönüştürülmüş halidir. Mekânı işgal etmenin kârı (the profit of occupying space), fiziksel mekânın doğrudan sahipliği üzerinden elde edilen kârdır. Sadece orada olmak değil o mekânı mülkiyet olarak elde bulundurmak anlamına gelir. Bu kâr yoluyla istenmeyen şeyler dışarıda tutulur ve sahiplik üzerinden kişiler kendini ayrıcalıklı bir sınıfın üyesi olarak gösterir (Bourdieu, 2018: 111).

görebilecektir. Ayrıca alanın sakinleri Ayrancı'da oturmamalarına rağmen grupta yer alanlardan da şikayet etmektedir. Bu bağlam üzerine bir kullanıcı; "*Biz çok eski Ayrancılıyız, biz Ayrancı'ya taşındığımızda taksicilere yolu tarif ederdik (taksiciler bile yerini bilmezdi, o kadar eskiyiz). Şimdi Çayyolu'na taşındık. Biz Ayrancılı olmuyoruz da iki yıl önce Çorum'dan gelip Ayrancı'da oturanlar mı Ayrancılı oluyor. Ayrancılı sadece orada oturmakla olunabilecek bir şey değil*" demiştir. Bu açıdan Ayrancılı olmak tanımlaması birçok değer yüklüdür ve performatif bir yönü vardır. Kimin daha fazla ya da az Ayrancılı olduğu ciddi tartışma konusudur.

Ayrancılılık sadece alanda ikamet etme ile olunabilecek bir şey değildir. Ayrancı'da yaşayan fakat Ayrancılı olamayan kişiler olduğu gibi, Ayrancı'da yaşamayan fakat Ayrancılı olan kişiler de vardır. Bu durum da Ayrancı miti üretilerek inşa edilir. Mahallede düzenlenen etkinliğe dinleyici olarak gelen bir kişi Esat semtinde ikamet etmektedir. Kentte yeni olan bu dinleyici, esasen Marmaris'ten Ankara'ya taşınmıştır. Bu kişi şu sözlerle Ayrancı mitinin fonksiyonunu özetlemektedir:

> *"Ayrancı'nın mitsel bir hissiyatı var. Burada yaşamakla ilgili herkesin bir Ayrancılı savunusu olduğunu biliyorum. Ancak bu mite tutunuyor olmak ve bu miti yeniden üretmek değişen Ayrancı'nın farkına varmayı zorlaştırıyor." (Mahalle Kültürünün Oluşmasında Mekânların Rolü Etkinliğinden)*

Öyle ki gerçek Ayrancılı bazen gerçekte yoktur, fakat simgesel düzeyde yeniden üretilir. Sokakta hayvanların yemesi için karışık kızartma bırakılmıştır. Bunun üzerine ciddi bir eleştiri yapılmıştır. Yemek dökülmeli mi, dökülmemeli mi tartışması sırasında bir kişi şu yorumlarda bulunmuştur: *"Ne malum bunu gerçek bir Ayrancılının yaptığı."* Ayrancı'da gerçek Ayrancılılık giderek aşınırken alanın sakinleri hayali bir Ayrancılı profiline tutunmaya devam etmektedir. Bir katılımcı gerçek Ayrancılı olma halini şöyle ifade etmiştir:

"Artık küçüle küçüle çok az kişi bu tanımlamanın içine dahil oluyor, ne olduğu da belli değil. Öz, has, hakiki Ayrancılılar diye devam edecekler herhalde" (Ayşegül-33-Ankara-Türk-Gazeteci-Esnaf)

Bu şekilde inşa edilen Ayrancı miti, hem sakinlerini tam olarak belli olmayan kriterler üzerinden değerlendirirken hem de sakinlerini dışarıya bakışını kategorik olarak etkilemektedir. Tam olarak hangi kriterlerin esas alındığı belirgin olmasa da yüksek kültürel sermaye talep edildiği açıktır. Bu gün "gerçek Ayrancılı değil" diyen birisi, yarın bir başkası tarafından yeterince Ayrancılı görülmeyebilir. Ayrancı mitine göre yaşayan ve kendini bedensel hexisini buna göre uyarlayan kişiler için alanın dışı şok edici bir etki yaratmaktadır. Bu dış, hemen yanı başında yer alan Dikmen semti olabileceği gibi daha uzaktaki Keçiören de olabilir:

"Buradan çıkmamaya çalışıyorum. Keçiörene hayatta işim düşmediği sürece imkânı yok gitmem mesela oralara çünkü. Kendimi en çok yabancı hissediyorum. Farklı bir yere gitmiş gibi hissediyorum. Hem böyle tedirgin oluyorum. Çok tedirgin hissediyorum. Risk bölgesindeymiş gibi hissediyorum. Çünkü ben onlara göre birazcık daha farklıyım. Güvensizlik hissediyorum. Elimde böyle dövmelerim var, küpelerim var. İşte konuşmam birazcık onlara göre daha kibar. Ankara'da büyümüş olmama rağmen. Onlara baktığımda böyle bir farklılık hissediyorum. Dikmen'de bile kendimi rahat hissetmiyorum." (Koray-23-Kırıkkale-Türk-Öğrenci)

Katılımcının ifadesi, bu mitin etkisinin sadece "biz"i değil, "onlar"ın tahayyülünü de nasıl şekillendirdiğini gösterir. Kendi bedenini dövme, küpe, konuşma tarzı) Ayrancı normlarına göre uyarlamış biri olarak Keçiören ve Dikmen gibi semtlerde "şok edici bir "dış"la karşılaşması, *habitusun alan dışı karşılaşmalarda nasıl kırılganlaştığını* ortaya koyar. "Tedirginlik", "güvensizlik" ve "risk bölgesi" gibi kavramlarla dışa vurulan hisler, ötekinin

hem içselleştirildiğini hem de tehditkâr bir kategoriye dönüştürüldüğünü gösterir. Ayrancı'da oluşmuş ve alanın doxasına göre şekillenmiş bir habitus, başka bir alanda yani, farklı bir doxa evreninde kendini yabancılaşmış, hatta açığa çıkmış hisseder.

Ayrancı alanının içinde yukarıda üretilen mite yönelik bazı eleştiriler vardır. Bu konuya eleştiri getirenler esasen Ayrancılı mitine yaslanmak istemeyen ve alanın içine sonradan gelenlerin bir taktiği olan alt üst etme taktiğidir. Bu kişilerin başka bir Ayrancı tahayyülü vardır.

> *"Bazı kesimler kendini seçilmiş zannediyor bazı kesimlerde muhakkak vardır. Özellikle CHP'li ağırlık noktası bu hakikaten. Tepeden bakıyorlar. Bu arada siyaseten haksızlar, diğer taraf bu yüzden siyaseten haklı falan gibi bir şey demiyorum. Tavır yani. Kendilerini aydın olarak değerlendiriyor herkes. Bir gazete okuyan bile aydın oluyor. Var yani o "ben bilirim" tavrı. Ekonomik olarak da daha iyi durumda olduklarına inanıyorlar." (Tuğrul-35-İstanbul-Türk-Mühendis)*

Katlımcının söylemi, Ayrancı mitine karşı geliştirilen alternatif bir *Ayrancı tahayyülünün* varlığına işaret eder. Bu tahayyül, mevcut doxayı yeniden üretmektense, onun hegemonik yapısını *açık etmeye ve çözmeye* yönelir. Ancak bu çözümleme, *ironik bir mesafeyle* kurulur; siyaseten "doğru" ya da "haklı" olmak gibi bir motivasyon yerine, *gündelik gözleme* ve *duygulanımsal tepkilere* dayanır. Bu pozisyon, *sonradan gelenlerin* meşru alan normlarına karşı geliştirdikleri bir *stratejik altüst etme* taktiği olarak okunabilir. Bu taktik, hem Ayrancı mitinin iç tutarsızlıklarını görünür kılar hem de *tekil olmayan* bir Ayrancı tahayyülünün mümkün olduğunu ima eder.

Nigar, Ayrancılı olma mitinin dayatılmasını daha keskin ifadelerle reddeder:

> *"Ayrancı ırkçılığı diye bir şey var bence gerçekten. Ahalide bazen toplanıyorlar falan. Ben de gideyim ya bu sefer. Merak ediyorum diyorum. Ama o şeyle çok... Sanki böyle bir halka var. O halkanın dışında kalma ihtimalin var ve içeri*

alınmayabilirsin gibi. Ya da içine düşersen ne olacağı belli değil. Acaba yeterince Ayrancılı olmayabilir miyim? Benim için bu önemli değil de onlar için önemli olduğu için bu şeyi etkiler mi gibi bir endişe içten içe taşımış olabilirim." (Nigar-29-Kayseri-Türk-Psikolog)

Katılımcı *etnik bir ırkçılık* değilse de *kültürel seçkincilik* ve *alan içi ayrımcılık* anlamında bir "Ayrancı ırkçılığı" varlığına vurgu yapar. Bu, alanın doxasına uymayanların *belirsiz, tehditkâr bir dış* olarak konumlandığı bir habitus evreninde yaşanır. *"Bir halka var"* metaforu, alanın sembolik merkezini ve bu merkeze erişimi düzenleyen normları temsil eder. Katılımcının "yeterince Ayrancılı olmayabilirim", şeklinde ifade ettiği endişe alanın gerekliliklerinin *görünmez, ama etkili bir tahakküm* biçimi olarak işlediğini göstermektedir. Yani birey meşruluğunu kendisi değil, alanın hakemleri aracılığıyla kazanır ya da yitirir. İçeri girmek mümkündür, ama içerde kalabilmek bir dizi görünmeyen kültürel ve estetik kriterin yerine getirilmesine bağlıdır. Bu durum, Ayrancı'nın sembolik sermayesini yalnızca sahip olunan değil, *sürekli olarak performe edilmesi gereken* bir kimlik haline getirir.

Alanın dinamikleri sadece dışa karşı değil, içe karşı da bir mücadele içindedir. Başlangıçta dıştakini içine almayarak bir sınır koyar, sonrasında ise bir şekilde içeriye girenleri belli mekânizmalarla dönüştürmek ister. Fakat ötekini dönüştürürken kendi de dönüşür. Bu pozisyondaki yeni gelenler, ya alan içinde mücadele ederek onu farklı tarzlarda savunur ya da alanın içinde sadece ikamet ederek kendi sosyalliklerini alandan bağımsız olarak inşa eder. Bu durum alanın meşruiyetini pasif bir şekilde ortadan kaldırır.

Sakinleri Ayrancı alanını tanımlarken eğitimli veya kültürel sermayesinin yüksek bir alan olduğu sıklıkla vurgular. Bir alanın yoğun olarak eğitimli şeklinde sınıflandırılması, ilk bakışta nötr ya da olumlu bir tanımlama gibi görünse de bu söylemin altında yatan sınıfsal, kültürel ve sembolik kodlar, mekânın hem içerden hem dışardan nasıl tahayyül edildiğini belirleyerek ötekiliğin üretiminde işlevselleşir. Öncelikle bu söylem, mahallenin sosyal yapısını tekil bir

özelliğe indirger ve bu özelliği, *meşru yaşam biçimi* olarak kurar. Burada yaşayan bireylerin belli bir eğitim düzeyine, dolayısıyla da belirli davranış kalıplarına, dil biçimlerine, gündelik yaşam pratiklerine sahip olması beklenir. Bu beklenti, *habitusun mekâna özgü biçimi* olarak işler; burada yaşayanların beden dili, tüketim tercihleri, sosyal ilişkileri belirli bir kod sistemine göre şekillenir. Bu sınıflandırma aynı zamanda *biz-onlar* ayrımını doğallaştırır. "Eğitimli mahalle" söylemi, bu nitelemenin dışında kalan diğer mahalleleri veya alan içindeki bazı grupları örtük biçimde "daha az eğitimli", "geri kalmış" ya da "gürültülü, düzensiz, kaba" olarak kodlar. *Eğitim düzeyi*, sınıfsal bir üstünlük göstergesi haline gelerek, bu sermayeye sahip olmayanları dışlayıcı bir kategoriye yerleştirir. Mahallenin "nasıl bir yer olduğu" konusunda bir ortak anlayış geliştirilir ve bu anlayış zamanla sorgulanamaz hale gelir.

Bu bağlamda "yoğun olarak eğitimli" söylemi, dışlayıcıdır, çünkü mahalleye dair *muhayyel bir cemaat* yaratır. Bu cemaat, kimi zaman kendini korumak adına *gizli kapılar* üretir. Mahallenin lokantalarında nasıl davranılacağı, hangi müziklerin çalınacağı, hangi tonla konuşulacağı gibi mikro düzenlemeler üzerinden bir tür *kültürel sınır denetimi* oluşturulur. Bu sınırlar, açıkça ilan edilmese de hissedilir, içselleştirilir ve *ötekileri* dışarıda tutmak için yeniden üretilir.

Eğitim ve kültüre ilişkin şeyler, sadece bireylerin sahip oldukları kurumsallaşmış kültürel sermayeleri değildir. Bu, aynı zamanda yüksek kültürel sermayeye sahip nüfusun toplandığı bir alan olarak Ayrancı'daki mekânsal görünümleri de etkilemektedir. Sosyal ve kültürel faaliyetler için derneklerin kurulması, yoga atölyelerinin varlığı, sanat galerileri, sanat etkinlikleri, konserler, resim sergileri, müzik atölyeleri, kişisel hobi dükkânları, sahaf, konserler vb. faaliyetler, Ayrancı alanının mekânsal görünümünü de şekillendirmektedir. Örneğin Ayrancı'da bulunan bir sanat atölyesi, "karanlık oda" etkinliği düzenlemektedir. Etkinlik eski fotoğraf makinesi pozlarıyla çekilen fotoğrafların karanlık odada film banyosu yapılmasını içermektedir. Bir diğer etkinlikleri "pişirgen etkinliği" adıyla yemek yapma üzerinedir. Bazen

bitkiler dünyasının duygulanımsal deneyimine bile odaklanılmaktadır. Ya da başka bir sanat atölyesinde ahşabın hikayesi pazarlanmaktadır. Bir başkası, yaptığı resimleri sergilemek ve satmak için resim galerisi açmıştır. Bu atölyelerin sahiplerinin bir kısmı Ayrancı alanında ikamet etmemektedir. Keçiören, Gazi Mahallesi gibi yerlerde ikamet etmelerine rağmen onlar yüksek sanatsal faaliyetlerini Ayrancı alanına sunmaktadır. Sanatsal faaliyetleri, ancak kendine değer bulabileceği bir alanın içindeyse kendi gerçek değerini bulabilmektedir. Ayrancı alanındaki yüksek kültürel sermaye, bu tür sanat alanı faaliyetlerinin de Ayrancı'da yoğunlaşmasını beraberinde getirmektedir. Ayrancı alanındaki yüksek kültürel sermaye orta-yüksek ekonomik sermayeyi de yanında getirdiği için sanatsal faaliyetler kendi alıcısını bulabilmektedir. Bir sanat atölyesi sahibi olan Ece bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> *"Eğitim seviyesi çok yüksek burada. Orta-orta üstü bir geliri var buranın. Bu sebeple buraya geldik." (Ece-28-Ankara-Türk-Sanatçı)*

Bitkilerle konuşmaya yönelik bir sanatsal faaliyet, birçok kişi için anlamsız gelebilir. Fakat bu "anlamsız" faaliyetin içinde bulunmak, alan içinde bir ayrım ilişkisi yaratır. Aynı alan içinde yaşansa bile bu sanatsal faaliyetlere gidenler ile gitmeyenler arasında bir mesafe ortaya çıkar. Bu bakımdan gerçek Ayrancılı olmaya daha da yaklaşılır.

Ayrancı alanının daha eğitimli olduğu konusunda hemen herkes hem fikirdir. Çünkü eğitime ilişkin somut ölçülebilir bir diploma vardır ve sakinlerinin yaptığı işler bu kültürel sermayenin reddedilemeyen somut göstergeleridir. Bu açıdan kültürel sermayesi yüksek olan da düşük olan da bu tespiti desteklemiştir. Bir açıdan da Ayrancı alanının içine dahil olduklarından alanın eğitim vurgusu kendilerine ilişkin statüyü de olumlar:

> *"Kültürel sermayesi yüksek bir yer" (Tarık-40-Antalya-Türk-LGBTİQ-STK Çalışanı)*

> *"Gerçekten insanlar kültürlü." (Aziz-43-Frankfurt-Türk-Esnaf)*

"Yani şimdi bu bölge, daha eğitimli canım." (Özgür-36-Balıkesir-Türk-LGBTİQ-Mühendis)

"Orta sınıf, eğitim seviyesi yüksek." (Roza-37-Yozgat-Türk-Mühendis)

"Daha nezih olduğunu düşünüyorum Ankara'nın birçok semtine göre." (Hakan-54-Konya-Türk-Akademisyen-Hâkim)

Kültürel sermayesi yüksek olanların bir alanda toplanma eğilimini alanın fiziksel konumu ve içinde var olan kurumsal yapılarla açıklayan Burcu şu ifadeleri kullanmıştır:

"Evet, mesela gerçekten buradaki insanların birazcık da yaşamın yüksek olmasıyla birlikte gerçekten kültürel anlamda farklı, birazcık yüksek diyeceğim. Çünkü burada hem elçilikler hem konsolosluklar olduğu için... Meclis de var. Yabancı insanlar, büyükelçiler ya da milletvekilleri, o tarz insanların da yaşadığı bir yer olduğu için." (Burcu-26-İstanbul-Türk-Biyolog)

Katılımcının söylemi, kültürel sermayenin mekânsal olarak kümelenmesini açıklarken alanın fiziksel konumu ve kurumsal bileşenlerini nedensel ögeler olarak devreye sokar. Bu, alanın kurumsal ve sembolik olarak da yoğunlaşmış bir *meşruiyet merkezine* dönüşmesinin nasıl mümkün olduğunu gösterir. Söylem, *habitusun mekânla olan ilişkisinin* rastlantısal değil, belirli *alan yapılarına* dayalı olduğunu ima eder. Katılımcının vurguladığı elçilikler, konsolosluklar, meclis gibi yapılar *sembolik sermaye yoğunlaşmalarıdır*. Bu kurumların bulunduğu alanlar, "yüksek yaşam" kavramıyla ilişkilendirilerek bir *seçkinlik* kazanır. Bu alanın *doxa* düzeyinde kültürel olarak üstün, güvenli, itibarlı ve "doğru" bir yaşam alanı olarak tahayyül edilmesini sağlar.

Alanın kültürel sermayesinin yüksek olması konusunda hemen herkes hem fikirdir, çünkü bu durum alanın içinde bulundukları için kendilerini de meşrulaştırılmasına hizmet etmektedir. Fakat eğitime ilişkin alandaki mücadeleler "elitist" söylemiyle ortaya çıkmaktadır. Alanı elitist

olarak tanımlayanlar, alanın hâkim doxasına karşı bir mesafe geliştirdiklerini göstermektedir. Başka bir perspektifle elitist olanlar alana yeni gelenleri eğitimli bulsa da "elitist" bulmamaktadır. Bu durumda elitist olmayanlara düşen elitizm eleştirisidir. Fakat Ayrancı alanında elitizm söylemini bir eleştiri olarak değil, bir özlem ve olması gereken olarak algılayanlar da vardır. Elitizm şu anlama gelmektedir: Toplumsal, kültürel ya da siyasal alanlarda, belirli bir grubun genellikle eğitim, gelir, kültürel sermaye ya da soyluluk gibi ölçütlerle tanımlanan diğerlerinden üstün olduğunu ve bu nedenle yönetim, temsil ya da yönlendirme hakkının bu gruba ait olduğunu savunan bir anlayıştır. Bu anlayışa göre; "elit" olarak kabul edilen bireyler, daha nitelikli düşünceye, daha üstün zevklere ya da daha doğru kararlar verebilme yetisine sahiptir. Bu nedenle toplumun geri kalanı üzerinde söz sahibi olmayı hak ederler. Fakat elit ifadesini katılımcıların hangi anlamda kullandıkları konusunda bir ortaklık yoktur. Elitizmi savunanların yukarıdaki tanımın içeriğinde olduğu gibi bir niyetleri olmayabilir. Fakat elitizmi savunanların hem alanın içinde hem de dışında biz ve onlar ayrımını ürettikleri kesin olarak söylenebilir.

Orçun'un aşağıdaki ifadeleri belli azınlık gruplarının karar verici konumda olması gerektiğine yönelik bir ima taşımaktadır:

> *"Solun halkların kardeşliği meselesi. Halkların kardeşliği o da farklı anlamda insani anlamda doğru. Gerçek anlamda en azından şu anki insan ırkının yüzde 90'ı demokrasi ile yönetilmiyor. Şu beyin, hala ilkel beyin. Siz farklılıkları çoğaltırsanız dışarıdan karıştırılmaya müsait hale gelirsiniz. Bir altlık oluşturuyorsunuz." (Orçun-55-Kayseri-Türk-Emlakçı)*

Katılımcının "Solun halkların kardeşliği meselesi" ifadesi, evrensel eşitlik ve birlik söylemine yönelik bir mesafe koyma girişimidir. Buradaki "sol", farklılıkları görünür kılma ve kapsayıcılığı artırma çabasını simgeler. Ancak katılımcı bu ideali soyut, idealize edilmiş ve uygulanamaz bir tahayyül olarak çerçeveler. Bu çerçeveleme, pratikte ayrışmanın

meşrulaştırılmasına hizmet eder. Devamında gelen *"şu anki insan ırkının yüzde 90'ı demokrasi ile yönetilmiyor"* ifadesi, bir tür evrensel kötümserlik içerir. Demokrasiye dair inançsızlık, farklılıkların yönetilemeyeceği ön kabulüyle birleştirilir. Bu bağlamda "demokrasi", farklılıkların bir arada yaşama kapasitesi gibi görünür. "İnsanın ilkel beyni" nedeniyle zaten mümkün olmadığı öne sürülerek insan doğasına dair evrensel bir sınırlılık argümanı devreye sokulur. Bu, farklı olanı dışlamanın neredeyse doğal bir eğilim olduğu yönünde güçlü bir doxa oluşturur. "Siz farklılıkları çoğaltırsanız dışarıdan karıştırılmaya müsait hale gelirsiniz" ifadesi ise hem içerideki homojenliğin korunması gerektiğine dair bir normu hem de dışarının tehdit olarak konumlandırılmasını ima eder. "Karıştırılmak" hem dış müdahale hem de iç düzenin bozulması anlamında kullanılır. Bu ifade, mahalle alanı içinde ötekiyi potansiyel olarak istikrarsızlaştırıcı bir unsur olarak görür. "Bir altlık oluşturuyorsunuz" diyerek de bu farklılıkların zayıf nokta olarak algılandığı açıkça ifade edilir.

Rıza da Orçun'un yukarıdaki ifadelerini destekler nitelikte bir açıklama yapmıştır:

> *"Ben Ulus'ta 8 yıl kadar çalıştım. O zaman da Ayrancı'da oturuyordum. Oraya gittiğimde yabancı bir yere gitmiş gibi hissediyorum kendimi. Sokakta insanımsı kişiler var. Buradaki yığınlaşma kentli olmayan insanların hareket ettiği yere dönüştü oralar." (Rıza-62-Aydın-Türk-Maliye Emeklisi)*

Çalışılan ve yaşanılan yer arasındaki ayrım, mekânsal olduğu kadar kimliksel bir ayrımdır. Bunu "yabancı bir yere gitmiş gibi hissediyorum" ifadesi pekiştirir. Buradaki "yabancı" kavramı salt coğrafi değil, aynı zamanda kültürel ve ahlaki mesafe anlamı taşır. Bu mesafe, öznenin kendi yaşadığı mekânı normatif, öteki mekânı ise anomik ve uygunsuz olarak konumlandırmasına olanak tanır. "İnsanımsı" terimi, öznelliği ve insani nitelikleri muğlaklaştırır. Varlığını tanımakla birlikte tam anlamıyla "insan" olarak kabul etmeyen bir bakışın ürünüdür. Bu, katılımcının kendi habitusuna uymayan bedenlerin, davranışların ve görünümlerin, kendi dünyasında tahayyül ettiği "gerçek insan" tanımının dışında kaldığını

gösterir. Aynı kişi Ayrancı'yı ilk geldiğinde yoğunluklu olarak sanatçıların ve siyasetçilerin olduğunu bir nostalji imgesi olarak anlatmaktadır. Bu zamanlarda o, yanlışlıkla bir evin kapısını çalmıştır. Kapıyı açan ev sahibi kapıyı eşofmanlı bir şekilde açmıştır. Katılımcı bu karşılaşmayı şöyle anlatır:

> *"Eşofmanlı birisi çıktı, bizi görünce az bekleyin dedi. Bizimle konuşmak için yukarı çıkıp eşofmanlarını çıkarıp takım elbise giymişti. İşte öyle bir kültür." (Rıza-62-Aydın-Türk-Maliye Emeklisi).*

Bu anlatı *mahallenin altın çağı*na dair bir nostalji vurgusu yapar. Bu nostaljiyşe hem geçmiş idealize edilir hem de bugünün bir tür yıkım, düşüş ve kültürel yozlaşma olarak algılanmasına zemin hazırlar. Katılımcının diğer söylemleriyle birlikte düşünüldüğünde; bu sahne yalnızca geçmişe övgü değil, şimdinin ötekileştirilmesine giden yolu da hazırlar. Böylece geçmişin *uygun insanları*, bugünün *uygunsuz kitleleriyle* karşıtlık içinde inşa edilir. Katılımcı böyle düşünmesine rağmen Ayrancı alanında "*kimin hangi kimlikte olduğunu bilmeyiz, konuşmayız, Kürtmüş, Lazmış. Kimin hangi okula gittiğini biliriz*" demiştir. Rıza'nın bu ifadesi yüzeyde kapsayıcı ve tarafsız bir duruşu temsil ediyor gibi görünse de altında kimliğe dair meselelerin nasıl *dile gelmeyerek* düzenlendiğini ve bu düzenleme biçiminin aslında ne tür bir hegemonik doxayı yeniden ürettiğini ortaya koyar. Kimliklerin konuşulmaz hale getirilmesi, bir yandan "barışçıl birlikte yaşama" havası sunarken öte yandan da bu sessizlik, yalnızca egemen kimliklerin görünürlük kazanabildiği bir alan yaratır.

Burada "*Kürtmüş, yok Lazmış"* gibi ifadeler, belirli etnik kimliklerin özellikle zikredilerek diğerlerinden ayrıldığını ve mahallenin bu kimliklere karşı mesafeli bir norm oluşturduğunu gösterir. Yani bu söylemde ötekilik doğrudan düşmanlaştırılarak değil, *görünmezleştirilerek* inşa edilir. Kimlik farklarının "önemli olmadığı" değil, *gündeme gelmemesi gerektiği* vurgulanır. Ancak aynı cümlede yer alan *"kimin hangi okula gittiğini biliriz"* ifadesiyle birlikte, aslında kimliklerin konuşulmayan biçimlerde izlendiği ve *meşru*

*aidiyet göstergeleri*nin başka türden sermaye biçimleri üzerinden dolaylı şekilde kurulduğu anlaşılır. Burada "okul bilgisi" sınıfsal ve kültürel konumun göstergesidir. Yani, etnik köken görünmez kılınır, ancak yerine sınıfsal kodlar, eğitim geçmişi gibi kabul edilebilir ve mahalle normlarına uyumlu olan bilgiler geçirilir. Böylece mahallede geçerli olan *doxa*, açıkça kimlikle değil, dolaylı sermaye göstergeleriyle kurulur.

Banu Ayrancı alanını "Ayrancı Ruhu" olarak tanımlar. Fakat bu ruh geçmişin ruhudur, bugün ise Ayrancı alanına hayaletler musallat olmuştur:

> *"Ayrancılı olmak farklı bir şeydir. Ayrancıya sahip çıkmak. Ayrancının ruhuna girebilmek farklı bir şeydir. Ayrancının ruhunu yaşayan insan sayısının çok az olduğunu düşünüyorum. Kalmadığını düşünüyorum. O monşerler dönemi Ayrancı'nın geçti. Tekaütler dönemi başladı." (Banu-66-Ankara-Türk-Arkeolog)*

Katılımcının "O monşerler dönemi Ayrancı'nın geçti" ifadesi, bu noktada söylemin merkezine yerleşir. "Monşer" burada Fransızcaya ve Avrupai yaşama biçimlerine yakın, kültürel sermayesi yüksek, seküler, entelektüel ve belli bir seçkinlik barındıran bir topluluğa yapılan göndermedir. Bu gönderme, hem bir *kültürel üst sınıfı* idealleştirir hem de mahalleye dair ruhun taşıyıcılarını tanımlar. Ardından gelen *"Tekaütler(emekliler) dönemi başladı",* bu seçkin yaşam tarzının yerini artık daha sıradan, durağan, geçmişle kıyaslandığında "ruhsuz" sayılabilecek bir nüfusa bıraktığını ima eder. Emeklilik burada *bir kültürel devrin sona ermesi* metaforudur.

Elit ve kültürel üst sınıf ifadeleri sadece söylemsel düzeyde kalmaz. Gündelik hayatta somut olarak bir şey satın alınırken, satılırken ve kiralanırken pratik edilir. Ayrancı alanında bir doktor arabasını piyasa değerinin epeyce altında satışa çıkarmıştır. Bu sebeple oldukça fazla kişi doktoru arabasını satın almak için aramış, fakat bu kişi hiç kimseye aracını satmamıştır. Aracın yeni sahibi Ayrancı alanında oturan bir akademisyen olmuştur. Akademisyen doktorla

aracı satın almak için konuşurken doktor, araca talip olan yeni sahibine ne iş yaptığı, nereli olduğu, en son hangi diplomayı aldığına yönelik bir dizi sorular sormuştur. Yeni sahibin akademisyen olduğu ortaya çıkınca piyasadan daha düşük fiyata aracını ona satmıştır. Doktorun düşük fiyata satma motivasyonu birçok kişinin aramasının yanında kültürel sermayesi yüksek fakat ekonomik sermayesi görece düşük kişilere de erişebilmesidir. Doktor bu durumu şöyle ifade etmiştir:

> *"Amasya, Çorum ve İskitler sanayi alanından arıyorlar, ben o çapulculara arabamı satmam."*

Doktorun araba satışına dair kararı, *sembolik bir mübadele pratiği* olarak işlev görmektedir. Bu mübadele, nesnenin (otomobilin) yalnızca piyasa değeriyle değil, *kime verildiği ile* anlam kazanır. Bu tür bir işlem, ekonomik sermayenin kültürel sermaye lehine ikinci plana atıldığı ve sosyal alanın *ayrıştırıcı mantığı* doğrultusunda örgütlendiği bir alan pratiğidir. Aracın satış süreci, sadece arz-talep ilişkisinden ibaret değildir. Doktorun, onlarca alıcı arasından yalnızca bir akademisyene satış yapması, mahallenin "kiminle yaşanabilir" olduğuna dair kolektif tahayyülün mikro düzeyde bir yeniden üretimidir. Satış kararı, kültürel benzerliğe ve sınıfsal uyuma dayalı bir *alan içi dayanışma* biçiminde işler. Böylece mülk devri, bir tür *alan içi akrabalık* ilişkisine dönüşür. "Çapulcu" nitelemesi, *alan dışı* olanın, yani mahallenin normlarına ve ruhuna uymayanın ifadesidir. Ayrıca siyasetin üst perdelerinden Ayrancı gibi alanlarda nüvelenen sokağa çıkma pratiğinin "çapulcu" olarak nitelendirilmesine karşı, üst perdenin seçmen kitlesine aynı kavram ile geri dönülmüştür.

Ayrancı alanında elitist ifadesini olumsuz olarak kullananlar alan içindeki mücadeleye katılan ve alanın bu yapısını dönüştürmek isteyenlerdir. Yani, yukarıdaki elitist savunusunun tam tersi yerde konumlanırlar. Emre, Ayrancı alanına yeni girmiş bir kullanıcıdır. Habitusun erken dönemleri muhafazakâr bir ortamda şekillenmiştir. Sonrasında eşcinsel kimliğini keşfetmesiyle birlikte muhafazakâr habitusundan sıyrılmaya çalışmıştır. Bu açıdan Ayrancı

alanını değerlendirirken alanın hâkim ve tarihsel habitusunu anlamlandırmada ve bunun nereye oturduğunu belirlemede sıkıntı yaşadığı için elitist tavrı "atanamamış" olarak tanımlamaktadır:

> *"Ama şu anda onu kaybetmiş ve o atanamamış elitliklerini yaşayan insanlar topluluğu gibi geliyor bana." (Emre-27-İstanbul-Türk-LGBTİQ-Modacı)*

Katılımcı mesleği gereği Avrupa'nın bazı kentlerinde modaya ilişkin etkinliklere katılmaktadır. Sembolik ve pratik düzeyde gündelik davranışlarıyla "elitist" dediği şeyi pratik de eden biridir. Fakat alanın içinde kendi bildikleri tarzlarda ve onu da dışarıda bırakan bir elitist tavır sebebiyle Emre elitizm eleştirisini atanamama üzerinden ifade etmektedir. Ayrancı alanının o elit tavrı kaybetmesi esasen gerçekte ne olduğu ile ilişkili değildir, Emre bu ifadeyle kendine alan kazanmaktadır.

Elitizm eleştirisini Güngör *(38-Antalya-Türk-Pet Kuaför),* politik bir hat üzerinden okumaktadır. Ona göre; Ayrancı alanının elitizmi *"bana dokunmayan yılan bin yaşasın"* seviyesindedir. Yiğit *(29-Elazığ-Türk-Akademisyen),* bu tavrın bir sonucu olarak politikleşmenin geciktiğini ve siyasetin sandığa sıkıştırılmasıyla sonuçlandığını düşünmektedir. Ayrancı alanı içerisinde alan adına aktivizm yapan Nehir de bu tespitlere katılmaktadır. Elitist tavrın politikleşememesi, algılama ve düşünme kategorilerini de şekillendirmektedir.

> *"Mahalle politikleşemeyen bir mahalle. Olaya reaksiyon gösteriyor. Burada bir kadın öldürüldü. Bir kadının öldürülmesine çok daha fazla tepki vermesi gerekirdi. Hani eğitimli kültürlü oldukları için. Ama şöyle dediler; 'bizim mahallemizde nasıl bir kadın öldürülür'. Senin buna ilişkin bir mücadelen yok ki. Yaptığımız basın açıklamasına bile gelmediler. Sen böyle bir mahalle yaratmaya çalışıyorsan ya da elit bir mahalle iddian varsa gelmen gerekir. Sahip oldukları imkânlardan dolayı gevşek bir niteliğe sahip. Parası var etrafında onu rahatsız eden şeyler çok yok.*

Ulaşmak istediği şeylere çok kolay ulaşıyor. Mahalleden çıkmasına da gerek yok." (Nehir-30-Ordu-Türk-Memur)

Katılımcının "Politikleşemeyen bir mahalle" ifadesiyle tarif edilen durum sahip olduğu olanaklar sayesinde sorunların *kendisine değmemesine* dayalı bir rahatlığın ürünüdür. "Kadın cinayetine bile tepki göstermemeleri" meselesi, burada *duyarsızlık* değil, *seçici duyarlılık* biçiminde işler. Şiddet eylemi kendi alanına "yakışmadığı" için rahatsızlık üretir; fakat bu rahatsızlık kolektif bir mücadeleye, sokakta var olmaya ya da dayanışmaya dönüşmez. Katılımcının basın açıklamasına kimsenin gelmemesi üzerinden yaptığı tespit, mahallenin *imkan bolluğunun* nasıl bir eylemsizlik rejimiyle birleştiğini gösterir. "*Ulaşmak istediği şeylere çok kolay ulaşıyor"* ve *"mahallenin dışına çıkmasına gerek yok.*" Bu ifadeler, bireylerin *sembolik olarak da kapalı bir evren içinde* yaşadığını gösterir. Bu evren, kendi kendine yeterli, dışarıya temas etmeyen, rahatsızlık duymayan, dolayısıyla *politik bağ kurmaya da gerek görmeyen* bir yapı üretir. Böylece ayrımcılığa, adaletsizliğe, şiddete karşı tepkisizlik; bilinçsizlikten değil, *ayrıcalıklı konumun yarattığı rahatlıktan* kaynaklanır.

Katip, bu durumdan oldukça rahatsızdır. Bu rahatsızlığın arka planında alan içinde kendine yer bulamamak ve alanla uyumsuz olmak vardır. Katip sahaftır ve kültürel sermayesi olmasına rağmen ekonomik sermayesi alanı kullanma konusunda yetersiz kalmaktadır:

"Burjuva değil bunlar. Bunların tamamı sonradan görme. Bunların da kökeni aslında köylü. Hepsi köylü yani. Yani sadece oğulları Yeni Zelanda'da okuyor veya işte İngiltere'de yüksek ihtisas sebebi orada kaldı diye kendilerini bir şey olduğunu zannediyorlar. Para her şeye satın alır Ayrancı'da." (Katip-47-Erzurum-Türk-Sahaf)

Katılımcı sınıf aidiyetinin tarihsel derinlik üzerinden tanımlandığını ve bu derinliğin eksikliği hâlinde kültürel ve ahlaki meşruiyetin sorgulanabilir hale geldiğini açıkça ortaya

koyar. “Para her şeyi satın alır Ayrancı’da” ifadesi ise bu dönüşümün meşruiyetini yıkmak için kullanılan bir eleştiri aracıdır. Para, burada bozucu, değerleri çarpıtan, mekânın ruhunu gasp eden bir araç haline gelir. Bu söylem, Ayrancı’nın yalnızca ekonomik sermayeyle dönüştürülmüş bir mahalle olduğunu; fakat bu dönüşümün kültürel bütünlük ve derinlikten yoksun olduğunu iddia eder. Böylece mahallenin mevcut sakinleri, “görgüsüz”, “kökeninden kopamamış”, “yüzeysel” figürler olarak sunulur.

Berk, bu bağlamı daha ileriye götürür. Ayrancı alanının bu elitist tavrını “Açlık Oyunları” filmindeki Capitol’e benzetir. Hatırlatmak gerekirse film, totaliter bir rejimle yönetilen Panem adlı kurmaca bir ülkede geçer. Panem, Capitol adlı zengin ve baskıcı başkent ile ona hizmet eden ve sömürülen 12 yoksul bölgeden oluşur. Her yıl Capitol, bölgeleri hizaya getirmek ve geçmişteki isyanları unutturmamak için acımasız bir etkinlik düzenler: *Açlık Oyunları*. Her bölgeden biri erkek, biri kadın olmak üzere 12 ila 18 yaş arasında iki “haraç” (tribute) seçilir ve bu gençler hayatta kalmak için birbirleriyle ölümüne mücadele etmek zorunda kalır. Oyunlar, Capitol tarafından bir reality şov gibi büyük bir gösteriye dönüştürülerek televizyonlarda canlı yayınlanır. Capitol, Açlık Oyunları’nın distopik yapısının merkezidir. Abartılı modası, ihtişamlı yaşam tarzı, gösteriş düşkünlüğü ve yoksul bölgeler üzerinde kurduğu baskıyla yozlaşmış bir iktidar sembolüdür. Capitol halkı, savaşın, açlığın ve adaletsizliğin gerçekliğinden kopuk bir şekilde yaşar. Oyunları izlerken eğlenen bu kitle, sistemin ne denli acımasız olduğunu kavramaktan uzaktır. Capitol’ün varlığı, lüks ve şiddetin nasıl aynı potada eritilerek bir tahakküm biçimi haline getirilebileceğini gözler önüne serer. Berk’in anlatımıyla;

> *“Açlık oyunlarındaki Capitol’de yaşamak gibi bir şey. Diğer yerler mıntıkalar ve orası Ankara'da. Capitol gibi bir başkent ve seçkin ve seçilmiş insanların, belli bir maddi gücü sahip insanların yaşayabileceği bir yerdir. Evet yaşamak için gerçekten güzel bir semttir. Güvenlik semtidir. Çünkü Abidin Paşa'da gece 11'den*

sonra bıçaklanabilirsin. Gaspa uğrayabilirsin, her şey gelebilir başına. Ama Ayrancı da gelmez. Elitizm algısı zaten bu liberalliğin ötekileştirdiği ve zehirleyici dediğim kısma giriyor." (Berk-24-Gaziantep-Türk-LGBTİQ-Öğrenci)

Bu katılımcının *"*Capitol gibi bir başkent ve seçkin ve seçilmiş insanların, belli bir maddi güce sahip insanların yaşayabileceği bir yerdir" cümlesi, Ayrancı'nın sadece fiziksel bir güvenli liman değil; aynı zamanda sınıfsal seçkinliğin ve temsilin mekânı olduğunu düşündürür. Mahalle bir nevi kapalı devre bir alandır. Berk'in yaşadığı LGBTIQ+ kimlik deneyimi, onun bu kodlara karşı daha dışsal ama farkında bir pozisyondan konuşmasına imkân verir. Bu da söylemine, içsel bir yabancılık hissiyle birlikte gelen güçlü bir gözlem yetisi kazandırır. Bu nedenle Ayrancı'ya dair pozitif nitelikler –örneğin "gerçekten yaşamak için güzel bir semt", "güvenlik semti" gibi ifadeler– doğrudan mekânsal deneyime dair gerçekliği yansıtırken, hemen ardından gelen kırılma, bu gerçekliğin nasıl eşitsizliği doğallaştıran bir sistemin parçası haline geldiğini gösterir.

Ancak söylemin en çarpıcı yönü, katılımcının "elitizm algısı zaten bu liberalliğin ötekileştirdiği ve zehirleyici dediğim kısma giriyor" cümlesinde kristalize olur. Bu cümle, liberallik iddiası taşıyan ama gerçekte ötekini tanımayan ve hatta onun varlığını bastıran mahalle kültürünün ikiyüzlülüğüne yönelik sert bir eleştiridir. Bu bağlamda katılımcı, Ayrancı'nın "aydınlanmacı, seküler, medeni" imgesini taşıyan kimlikleri hem teşhir eder hem de bu kimliklerin başkalarının görünmezliğine ve marjinalleşmesine dayandığını da ifşa eder. Bu tür "zehirli liberalizm", görünüşte herkese açık, çoğulcu ve medeni bir alan sunarken, gerçekte yalnızca belirli normlara uyan kimliklere yer tanır. Bu normlar dışındakiler, etnik, sınıfsal, cinsel ya da kültürel açıdan farklı olanlar, ya görmezden gelinir ya da potansiyel tehdit olarak konumlandırılır. Katılımcının konumlandığı yer, bu bakımdan *ne tam içeride ne tam dışarda* bir gözlem noktasıdır. Bu da ona Ayrancı'nın *kendi iç çelişkilerini ifşa edebilecek* bir konum sağlar. Hem içeride hem dışarıda olma halini deneyimleyenler esasen alanla tam olarak

bütünleşemeyenlerdir. Bu sebeple de onların gözlem güçleri yüksektir ve farkları çok iyi yakalayabilmektedirler. Ayrancıdaki Güvenlik caddesinde bir kafede bir katılımcıyla görüşme yaparken o sırada *"dilenci görünümlü"* birisi kafenin içine girerek *"varsa bir poşet verir misiniz"* diye ricada bulunmuştu. Poşet isteğine cevap alamayan adam, çıkarken şu serzenişlerde bulunmuştur: *"Acaba İngilizce mi söyleseydim, Türkçe söylediğim için mi vermediler, çöp poşeti ya, sanki ne istedim."* Bu sahne, aynı zamanda Ayrancı'daki liberal ve medeni görünümün, *sınıfsal ayrımcılığı nasıl görmezden geldiğini* ve bastırdığını da açığa çıkarır.

Ayrancı alanının elitizm eleştirisi, bizi bir başka tanımlama olan liberalizm eleştirisine götürmektedir. Liberalizm eleştirisi yapanlarla elitizm eleştirisi yapanlar hemen hemen aynı kişilerdir. Çünkü onlara göre elitist olmanın ön koşulu neredeyse liberal olmaktır. Katip liberal olmakla elitist olmayı birleştirerek şu açıklamayı yapmaktadır:

> *"Liberal. Net liberal yani. Üstenci bir tavrı da var. Her anlamda bir siyasi davranış olarak da var." (Katip-47-Erzurum-Türk-Sahaf)*

Berk'in bu konudaki yorumları ise daha eleştireldir.

> *"Mahalle liberal zehirlenmesi yaşayan bir yer. İlericiliğin ötekileştirici olduğu bir yer. İlericiyseniz ötekileştirici olmamalısınız. İlericiyseniz ötekileştirici olamayız." (Berk-24-Gaziantep-Türk-LGBTİQ-Öğrenci)*

Katılımcı bu ifadelerle Ayrancı'nın kendisini seküler, medeni, ilerici gibi sıfatlarla tanımlayan simgesel kurgusunun, aslında belli normlara ve sınıfsal kodlara sıkışmış bir yaşam biçimini yeniden ürettiğini düşünür. Buradaki liberallik, özgürlükçü, hoşgörülü, çoğulcu bir yaşama değil; belli bir estetik, kültürel ve sınıfsal görünümün meşrulaştırıldığı ve dışındakilerin bastırıldığı bir düzen anlamına gelir. Yani liberal kimlik burada, içerme değil dışlama aracına dönüşmüştür.

Ayrancı alanı sakinleri alanı tanımlarken çeşitlilik ve kapsayıcılık vurgusu yapmaktadır. Fakat buradaki çeşitlilik vurgusu kategorik farklar üzerinden inşa edilir ve gerçekte çeşitlilik, alanın sınırları tarafından filtre edilir. Bir kafede çalışan Fırat *(26-Kütahya-Türk-Öğrenci),* Ayrancı alanında çok fazla uluslararası alandan kişilerin oturduğunu müşterilerden sipariş alırken deneyimlemiştir. Ayrıca Ukrayna-Rusya savaşı sonrası yoğun olarak Ukraynalı ve Ruslarla karşılaştığını da ifade etmiştir. Emre, eşcinsel ve tırnağına boya süren biri olarak Ayrancı alanında bir sorun yaşamadığını ve kendisini kapsadıklarını vurgulamıştır. Gündelik hayatın içinde belli bakışlara maruz kalsa da bu onu rahatsız etmemektedir. Alanın kendini kapsadığını düşündüğü için alanın dışı onu güvensiz hissettirmektedir:

> *"Kızılay'a indim şeyim böyle, zaten AVM üst katını Afrika Elçiliği yapmışlar, sanki vize işlemleri var. Aynı şekilde etraf da öyle siyah. Başka yere gidiyorum aşırı muhafazakâr insanlar var. Ben bile ayrıştırıyorum. Güvensiz hissediyorum. Çünkü onların kafasında dışlanan olduğunu biliyorsun. Fark etsin ya da etmesin. Sen bizden değilsin orada. Ama Ayrancı'da öyle bir şey yok. Mesela burada benim çok kilo aldığım için yapamadım saçımı, sakalımı boyarım, sarıya, kıyafetlerim renkli renkli olurdu, takılardan çekinmezdim rahattım. Siyah oje sürüyordum. Geziyordum. Şöyle bir bakıyor gülümsüyor ama devam ediyor bir şey demiyor. Teyzeler var, kel olacaksın saçının hali ne diyor. Dışlamıyor seni." (Emre-27-İstanbul-Türk-LGBTİQ-Modacı)*

Katılımcının LGBTİQ kimliğiyle Ayrancı'da alanın talep ettiği kültürel ve sembolik sermayeye uyum sağlaması, ona bu alan içinde kabul ve kapsayıcılık sağlamaktadır. O, Ayrancı'da kendisini güvende ve kapsanmış hissederken, aynı kapsayıcılığı Kızılay'daki siyahlar gibi kendi "alanı" dışında kalan gruplara göstermemektedir. Burada, alanın içinde yer almanın getirdiği sembolik ayrıcalık, başka alanlara bakışta da bir üstencilik veya dışlayıcılık pratiğine dönüşmektedir. Yani, bir alanda öteki olmamanın getirdiği rahatlık, başka alanlarda

öteki olanlara yönelik mesafeyi artırabilmektedir. Bu durum, kapsayıcılığın koşullu ve normatif bir yapısı olduğunu, kimliğin belirli bir alanda kabul görmesinin, başka alanlarda dışlayıcılığa yol açabileceğini göstermektedir. Böylece, "biz" ve "onlar" ayrımı, alanın içindeki normlara uyum ve bu normların dışındaki gruplara yönelik kategorik tutumlarla yeniden üretilmektedir. Çünkü katılımcı Ayrancı alanındaki çeşitliliği sıralarken *" Mesela şey Alevisi var, Kürdü var, ateisti var, en sağlamından CHP'li teyzesi var. Ülkücülerden var." (Emre-27-İstanbul-Türk-LGBTİQ-Modacı)* ifadesini kullanmıştır. Alan içindeki bir Kürt veya ülkücü alanın dışındakinden daha makbuldür. Buradaki kapsayıcılık bir yanılsamadır.

Metin kapsayıcılığı ele alırken farklı kimliklere transları da eklemektedir:

"Kürt de var, ıvırı da var zıvırı da var travestisi de var. Drag queeni de var. Ya da ne bileyim geceleri sex işçiliği yapıp gündüz erkek olduğu gece crossdressing giyenler de var. Lezbiyen de var." (Metin-47-Ankara-Afro-Türk-LGBTİQ-Öğretmen)

Ayrancı alanı, Covid-19 pandemisi öncesi dönemde sokaklarda transların olmasından ciddi rahatsız olmuş ve buna yönelik şikâyetlerde bulunmuştur. Bu dönemde translar dijital mecraları daha yoğun kullanmaya başladığı için Covid sonrasında sokaktaki görünümleri azalmıştır. Bu gün çeşitliliğin ve kapsayıcılığın içine dahil edilmeleri, alanın belli normlarına uyum sağladıkları ölçüde gerçekleşmiştir. Bu açıdan da Ayrancı bugün LGBTİQ+'lar için en güvenli yer olarak görülmektedir. Bu kimlikleri içermesinin bir sebebi de bu kimliklerin yüksek nitelikli ve sahip oldukları sermaye hacimlerinin yüksek olmasıdır. Melek bu durumu aşağıdaki ifadeleriyle açıklığa kavuşturur:

"...Ayrancı yıllar içerisinde özellikle Trans hareketine bakıldığında Hoşdere, Hoşdere Civarı, Kuzgun sokak ve diğer yerler hem yaşadıkları trans işçilerin hem de çarka çıktıkları yer. Burası yıllar içerisinde translarla komşu olmayı beraber

yaşamayı öğrenmiş ve sindirebilmiş bir mahalle. Hâl böyle olunca burada sex işçiliği yapsın yapmasın sex işçisi olsun olmasın LGBTİ+'ların, genç bekârların, feministlerin, kadınların, queerlerin, halkların, öteki olarak işaretlenmiş insanların bir arada rahatça yaşayabildiği bir yere dönüşmesinden kaynaklanıyor. Tabi şey eklemek lazım Kite'ın var olması, birkaç böyle şeyin zamanında açılmış ama kapanmış bazı gece kulüplerinin burada olması, Tunalı'ya yakın olması, kozmopolit hale getirmiş. Genel olarak trans sex işçilerinin Ayrancıda yaşıyor olması ve komşuluk geliştirmesi. İkincisi Ayrancı'da yaşayan insanların sınıfsal konumu, konumlanışı, oy tercihlerini buraya dahil edebiliriz." (Melek-32-Ankara-Türk-Trans-STK Çalışanı)

Katılımcının anlatısı, Ayrancı'nın yıllar içinde bir "alışma", "öğrenme" ve "sindirme" süreci ile belirli öznellikleri nasıl kapsadığını, bunu ise doğrudan temas ve gündelik hayat içi etkileşimler üzerinden nasıl kurduğunu göstermesi bakımından son derece kıymetlidir. Mahallenin transların yaşadığı, çarka çıktığı (seks işçiliği jargonu) ve görünür olduğu sokaklara ev sahipliği yapması; bu varoluş biçimleriyle uzun süreli temas içinde olan komşuluk ilişkilerinin zamanla ötekinin normalize edilmesine, daha doğrusu "mahallenin olağan unsuru" haline gelmesine yol açtığını ortaya koymaktadır. Bu durum, alanın tarihsel birikim, mekânsal süreklilik ve karşılıklı yaşam deneyimiyle de inşa edildiğini göstermektedir. Katılımcının ifadesi, Ayrancı'daki kapsayıcılığın gökten düşmediğini, belirli grupların bedensel olarak o alanda var olmaları, direnmeleri, mekânı paylaşmaları ve bu varoluşu sıradanlaştırmalarıyla mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Onun ifadesindeki Ayrancı'daki sınıfsal konumlanış, oy tercihleri gibi yapısal göstergelere yapılan atıf, bu kapsayıcılığın sadece gündelik hayattaki ilişkilerle değil, aynı zamanda mahalle sakinlerinin daha geniş bir siyasal-ideolojik çerçevede kendilerini nasıl tanımladıklarıyla da ilintili olduğunu ima etmektedir. Ayrancı alanının

yukarıdaki kimlikleri içine alarak kapsayıcı olması belli ölçüde alanda istemedikleri kimlikleri de uzak tutmaktadır. Sefa bu durumu şöyle ifade etmektedir:

"Bir kere gelirinizin olması gerekir. Açık görüşlü olmak gerekiyor. Gelir orta üstü olması gerekiyor. Asgari ücretle orada oturamazsın çok zor. Kültürlü olmak gerekiyor. Bu durumda apartmanda transseksüel bile oturabilir." (Sefa-40-Ankara-Türk-Ses Sanatçısı)

Bu şartları sağlayan bir transın aşağıdaki şartı da yerine getirmesi gerekir:

"Ama ne yapacaksın demografik yapıyı bozmayacaksın burada. Onun yapısını bozmayacaksın." (Metin-47-Ankara-Afro-Türk-LGBTİQ-Öğretmen)

Yapının bozulup bozulmasının dengesi alanın kullanıcıları tarafından denetime tabidir:

"Gelen 10 kişiden bence 6'sının, 7'sinin bu nitelikte olması yeter. Zaten bu kültürü isteyerek, bu kültürü seçerek gelmeliler." (Hakan-54-Konya-Türk-Akademisyen-Hâkim)

Ayrancı alanı sakinleri, alanın bu tarz örtük ve açık şartları olduğunun farkındadır:

"Cadı kostümüyle mi görmedi mahalle bizi. Veya saçma kostümlerle. Ama hiç bir bakış hissetmedim. Demek mahallenin benden beklediği başka özelliklere sahibim." (Mecnun-33-Osmaniye-Türk-LGBTİQ-Uzman)

Alandaki bu kapsayıcılık, bazen ilginç bir şekilde işlemektedir. Bir kişi ev kiralamak için bir evi ziyarete gitmiş, bu sırada ikinci bir kişi de eve bakmaya gelmiştir. Kiracı adaylarından biri evi gezerken babasını görüntülü arayarak evi göstermeye çalışmıştır. O sırada babası 'ben gelmeden evi kiralama yarın geleceğim' diyerek telefonu kapatmıştır. Ev sahibi de bu kişiye dönerek "kaç yaşına gelmişsin hâlâ kendi kararlarını kendin veremiyorsun" diyerek evi diğer müşteriye kiralamaya karar vermiştir.

Bu anlatılar bir araya getirildiğinde; Ayrancı'daki kapsayıcılığın doğrudan kimlik temelli değil sadece kimlik görünümünde, belirli sermaye biçimlerine ve *alana içkin normlara uygunluk* üzerinden işlediğini ortaya koymaktadır. Bu alan içinde "transseksüel bile oturabilir" ifadesi, yüzeyde bir kapsayıcılık sunarken, bu kapsayıcılığın koşullu olduğuna işaret eder: Trans kimliği kabul görebilir, ancak bu kabul, kişinin maddi sermaye düzeyi, kültürel yönelimi ve hatta kamusal duruşu belirli normlara uyduğu sürece mümkündür. Bu nedenle Ayrancı'daki kapsayıcılık, farklılıkların tanındığı değil, farklılıkların "ehlileştirilerek" ve "dengeyi bozmadan" dahil edildiği bir düzen üzerine kuruludur. Alandaki çeşitlilik, yerleşik yapıyı tehdit etmeyecek ölçüde kaldığı sürece makbuldür. Bu yapı, bu grupların belirli "versiyonlarının" kabulünü mümkün kılar. Bu normatif yapı bireyler tarafından sezgisel olarak içselleştirilir. Kimliğin ve dış görünümün "farklı" olduğu durumlarda bile, birey alana özgü diğer beklentileri karşılıyorsa kapsanabilir. Bu, bireyin özne olarak değil, belirli yönleriyle alanın taleplerine uyum gösteren bir "parça" olarak kabul edildiği anlamına gelir.

Ayrancı alanı kullanıcılarından ortak bir politik tutum da beklemektedir. Açıkça iktidar destekçiliği yapılamayacağı gibi iktidara karşı muhalif bir noktada olmak gerekmektedir. Bu ortak politik tutum katılımcıların ifadeleriyle *"çağdaş, Cumhuriyet değerlerine sahip çıkan, aydınlık ve medeni olan, yobaz olmayan"* kişi olmayı gerektirmektedir. Bu özellikleri taşımak alanın içine dahil olmayı hatta güvenilir olmayı da kolaylaştırabilir. Bu özellikler ayrıca kişiyi "mahalleli" yapmaktadır:

> *"Mahalleliyse, aslen buralıysa güvenirim. Burada oturuyorsa buranın özelliklerine, kültürüne sahiptir, bazı değerlere sahiptir diye düşünerek bu sebeple yakın hissederim ona." (Zeliha-73-Ankara-Türk-Psikolog)*

Zeliha'ya göre kategorik olarak alanın dışından olan, Ayrancılı olmayan ve mahalleli özelliklerine sahip olmayanlar güvenilmeyecek biridir. Ortak politik tutum kişilerin kendilerini güvende hissedebilecekleri bir özelliktir. Katılımcılar bunu şöyle dile getirmektedir:

"Genelde ortak siyasi özellikleri çok oluyor. Bu da bir başka grupla karşılaşmayı engelleyen bir durum." (Metin-47-Ankara-Afro-Türk-LGBTİQ-Öğretmen)

"Ayrancı süper bir semt, hep görüşü tektir hiç olayı olmaz, medeni insanlar oturur, benim için iyi bir semt, hiçbir yerde rahat edemem." (Şinasi-70-Sivas-Türk-Emekli)

Burada başka gruptan kasıt, alanın dışında veya içinde, alanın talep ettiklerini taşımayan gruplardır. Böylece söylemdeki "biz" ve "onlar" ayrımı, yalnızca dışsal ötekilikleri değil, içerideki uyumsuzlukları da hedef alarak alanın sınırlarını hem fiziksel hem simgesel düzeyde belirginleştirir.

Alan, bu ortak politik tutumu ciddi ölçüde avunur. Ortak politik tutumun temsil ettiği belediye veya parti, alanın "aydınlık" kullanıcıları tarafından eleştiri getirildiğinde bu durum istenmeyen bir şeydir. Örneğin Ayşegül'ün aşağıdaki ifadeleri bu duruma açıklık getirmektedir:

"Mesela bu LGBT+ meclisiyle ilgili de böyle bir şey var. Bu meclisin kurulması ve kurulmaması ile ilgili bir usulsüzlük söz konusu esasında. Ama bunu dile getiremiyoruz. Bunu mesela diyorum ki arkadaşlarımıza, abi şikayet edin. Ama bunu yani Cimer'e yazmayın tabi. Çünkü Cimer yani şimdi mesela kayyum atasa Çankaya Belediyesi'nde iyi mi yani? Deniyor. Bu Çankaya Belediyesi kişilerine bu söyleniyor ama ne yapıyorlar biliyor musun? Tamam şikayet edin falan diyorlar. O kadar biliyorlar ki çünkü etmeyeceklerini. Burada CHP'ye karşı konuşmak çok zor gerçekten yani." (Ayşegül-33-Ankara-Türk-Gazeteci-Esnaf)

Bu katılımcı ifadeleri, alanın siyasal doxasının eleştiriye ne ölçüde kapalı olduğunu ve bu kapalılığın nasıl bir oto-disiplin mekânizması ürettiğini göstermesi açısından önemlidir. Söylemin arka planında, belirli bir siyasal yapı ya da partiye yönelik eleştirinin alan içinde meşru görülmediği, daha da önemlisi, bu türden bir eleştirinin dile getirilmesinin kişisel ve

kolektif sonuçları olabileceğine dair bir korku rejimi oluşturduğunu gösterir. Bu durumda bireyler, yalnızca neyi söyledikleriyle değil, neyi söyleyemedikleriyle de alanın sınırlarını yeniden üretir. Alanın egemen doxası, belirli siyasal aktörlerin sorgulanmasını ya da yerel yönetimlerin uygulamalarının eleştirilmesini açık biçimde caydırır. Dile getirilen endişe, "kayyum atansa daha mı iyi olur?" sorusu üzerinden söylemin önleyici işlevini ortaya koyar: *Eleştiriyi bastırmak için daha kötü bir senaryo öne sürülerek statüko korunur.* Bu durum, bireylerin söylemsel tercihlerini yönlendirirken, aynı zamanda kategorik düşünmenin bir tür ters yüz olmuş hâlini üretir yani karşıt grupları eleştirmek serbestken, ideolojik olarak yakın olunan yapılar dokunulmaz addedilir. Bu politik tutumu bu hâle sokan şeylerden biri de talebin içeriğidir.

Her şeye rağmen alan terk edilmez, çünkü alan savunulmaya ve mücadele etmeye değerdir. Bu sebeple de katılımcılar alanı oldukça güvenli görür. Kadın katılımcıların günün her saatinde dışarı çıkabileceğini bilmeleri, hırsızlığın çok az olması güvenilirliği artırmaktadır. Alanın fiziksel konumu, içindeki sosyal imkânlar da alanı cazip hâle getirir. Kadınlar yolda yürürken neredeyse onlar hiç laf atılmaz. Sadece kadınlar için değil cinsel kimlikler için de bu güven söz konusudur. Bekar bir anne olan Efnan güven hissini şöyle açıklamaktadır:

> *"Ankara'ya geliyorum. Güvenli alanıma bir bekâr anne olarak nerede rahat edebilirim? Yani sonuçta benim özel hayatım da oluyor. Hayatıma birileri de girebilecek vs. Dedikodu olmasın vs. Ve Ankara'yı ben her zaman çok muhafazakâr bir yer olarak görmüştüm ama mecbur kaldım buraya gelmeye öyle söyleyeyim. Ayrancıyı o yüzden tercih ettim ve çok da iyi bir tercih yapmışım." (Efnan-36-Batman-Kürt-Gazeteci)*

> *"Mesela burada halen ben söylüyorum, gece üçte bir kadın kısa şortuyla, baskılı, atletiyle dondurmayı yiyerek gezebilir mesela. Bununla ilgili hiçbir sorun yaşamaz.*

Ne birisi dondurma yiyişi ile ilgili bir cinsel espri yapar, ne birisi laf atar, ne de başına bir bela gelir derdim." (Ayşegül-33-Ankara-Türk-Gazeteci-Esnaf)

Bu anlatılarda Ayrancı'nın güvenli bir alan olarak tanımlanması, mekânın sahip olduğu kültürel ve toplumsal özelliklerle güvenlik arasında kurulan kategorik bir eşleştirmenin göstergesidir. Ayrancı alanı kendiliğinden değil, alanın kullanıcıların sahip olduğu ortak toplamın bir sonucu olarak güvenlidir. Bekâr bir annenin özel hayatını yaşarken "dedikodu olmaması" ya da bir kadının gece üçte "şortla dondurma yiyerek" sokakta gezebilmesi, fiziki güvenlikten ziyade sembolik bir güvenliğin altını çizer. Bu sembolik güvenlik, alanın "muhafazakârlıktan uzak" ve "medenî" olarak kodlanmasıyla ilişkilendirilirken, aynı zamanda bu özelliklerin bulunmadığı diğer alanlar dolaylı biçimde güvensiz olarak inşa edilir.

10.2 Doxa'nın Tiplemeleri: Mahalle Tipolojisi Üzerinden Ayrancı'da Ötekilik İnşası

Ayrancı alanı sakinlerine şu soruyu sordum: "Eğer mahalle bir kişiye veya nesneye benzeseydi nasıl biri/şey olurdu?" Bu soru, alanın maddi ve mekânsal özelliklerinin yanında, onun inşa ettiği doxanın tipleme üzerindeki yansımasını, sembolik düzenin tipleme temsilleri üzerinden nasıl üretildiğini anlamak açısından işlevsel oldu. Soruya verilen cevaplar, hem bireylerin alanla kurdukları ilişkiyi hem de aidiyet biçimlerini ve değer yargılarını göstermektedir. Cevapların bazıları olumlu bir tiplemeyken bazıları olumsuz tiplemelerdir. Bu farklı durum, elitist tanımlama da olduğu gibi diyalektik bir ilişkiyi ortaya koymaktadır. Tiplemenin olumsuz olması, alanın değerlerinin herkes tarafından aynı şekillerde ele alınmadığını ve içselleştirilmediğini göstermektedir. Bu tiplemeler ayrıca, Ayrancı alanını sahiplenen bir tiplemedir; belli ölçüde alanın yılmaz savunucularıdır. Gerçekte böyle bir tipleme olup olmadığından çok, böyle bir tiplemeyi alanın doxasının üretebilmesi önemlidir. Katılımcıların betimledikleri tiplemeler, belli kültürel ve ekonomik sermaye sahipliğine

gönderme yapmaktadır. Ayrancı alanı tiplemesini olumlu olarak ele alanların gerekçeleri oldukça çeşitlidir. Bu soruya verilen cevapların kelime bulutuna bakmak genel çerçevenin çizilmesi için anlamlıdır (Şekil 7).



Şekil 7. Ayrancı Mahallesini neye benzettikleri sorusuna 32 katılımcının verdiği cevapların kelime bulutu.

Ortaya çıkan bu kelime bulutu, mahallenin kolektif bellekteki imgelerini, duygusal çağrışımlarını ve toplumsal kodlarını anlamaya yönelik önemli ipuçları sunmaktadır. En baskın kelime olan *"kadın"*, bu mahallenin cinsiyetle özdeşleştirilmiş bir temsile sahip olduğunu göstermektedir. Bunun yanında *"teyze", "sarışın", "bakımlı", "gözlüğü", "etek", "topuklu", "saç boyası"* gibi ifadeler, bu kadının belli bir yaşta, belli bir estetik anlayışı olan, şehirli ve kendine özen gösteren biri olarak tahayyül edildiğini göstermektedir. *"55-60", "yaşlarında", "emekli"* gibi ifadeler ise yaş grubunun orta-üst yaş olduğunu ve deneyimli, kent yaşamına dair geçmişi olan bir figürle ilişkilendirildiğini ortaya koymaktadır.

"Bürokrat", "CHP", "Kadıköy" gibi kelimeler ise bu kadının muhtemel politik ve kültürel pozisyonunu anlamamıza yardımcı olur. "Bürokrat" kelimesi, Ayrancı'nın

Ankara'daki konumu ve kamu çalışanı geçmişiyle doğrudan ilişkilidir. *"CHP" ve "Kadıköy"* ise sol-liberal, seküler, kentli kültürel kimliklerin izdüşümünü yansıtmaktadır. Bu bağlamda söz konusu mecaz figür, yalnızca bir bireyi değil, aynı zamanda belli bir sınıfsal ve ideolojik profili de temsil etmektedir. Mahallenin fiziksel, estetik ve duygusal çağrışımları da kelimeler üzerinden hissedilmektedir. *"Temiz", "renkli", "klasik", "antika", "balkon"* gibi ifadeler hem fiziksel çevreye dair imgeler verirken hem de nostaljik bir atmosfer yaratır. "Antika" ve "klasik" kelimeleri, geçmişle bağını koparmamış, eski ama değerli bir yapının hayalini kurdurur. Bu ise Ayrancı'nın hem yaşanmışlık hissi hem de belli bir kültürel sürekliliğe sahip olmasına işaret eder. Duygusal ve kişilikle ilgili betimlemeler de dikkat çekicidir. *"Neşesi", "yavaş", "yalnız", "hasta", "vıcık*" gibi ifadeler, bu figürün hem sıcak ve içten bir tarafı olduğunu hem de yaşla birlikte gelen yorgunluk, yalnızlık ya da kırılganlıkları barındırabileceğini gösterir. Bu yönüyle Ayrancı, sadece estetik ve kültürel olarak değil, duygusal olarak da kompleks bir yapı sergiler. Ayrancı alanı kadın temsili üzerinden okunan, belli bir yaş ve sınıf özelliklere sahip, kentli, kültürlü, nostaljik ve ideolojik olarak tanımlı bir karaktere dönüşmektedir.

> *"Ayrancı kadın, yan çanta takardı, sanat sepet şeyleri olurdu, not defteri olurdu, sanatla uğraşırdı, daha bej renkli, sarı, kahve tonları saçları olurdu. Otuz yaş üstü birisi olurdu. Sandalet giyerdi, gözlük takabilirdi. Yazın şort giyerdi. Böyle bir salaş gömlek giyerdi." (Fırat-26-Kütahya-Türk-Öğrenci)*

Bu katılımcı söyleminin en dikkat çekici yönü, bedensel görünüm, estetik tercihler ve gündelik pratikler üzerinden mekânsal bir habitusun tarif edilmesidir. "Yan çanta", "sanat sepet şeyler", "not defteri", "bej tonlarında saçlar", "salaş gömlek", "gözlük" ve "sandalet" gibi detaylar, rastgele betimlemeler değildir. Belirli bir kültürel sermaye repertuarının parçalarıdır. Bu repertuar, yüksek sembolik değer taşıyan fakat maddi sermayeyle doğrudan özdeşleşmeyen, daha çok zevk, ilgi, giyim tercihi gibi bedenle içselleştirilmiş pratiklerde vücut bulan bir

ayrışma düzeneğini gösterir. Bu noktada, kültürel sermayenin bedenleştirilmiş formu üzerinden bir alan aidiyeti kurulur. Söylemin cinsiyetli yapısı, Ayrancı'nın sembolik merkezinin kadınsı kodlarla kurulduğunu, alanın ruhunun bu kodlar üzerinden temsil edildiğini ortaya koymaktadır. Katılımcının konumu da bu bağlamda önemlidir: Fırat, 26 yaşında, Kütahya doğumlu ve öğrencidir. Bu özellikler, onun Ayrancı'ya dışsal bir konumdan baktığını ve burayı belirli stereotipler aracılığıyla anlamlandırdığını gösterir. Bu stereotipler, kültürel mesafenin ifadesidir. Kendi toplumsal deneyimlerinden farklı olan bir mahallenin simgesel merkezine bir kadın tipi yerleştirerek, alanın habitusuna mesafeli, ama onu çözümleyebilecek kadar yakın bir pozisyondan konuşur.

> *"Şey olur ya fularlı bir tip olurdu. Uzun saçlı bir erkek, böyle birazcık şey giyinen, otantik şeyler giyinen bir erkek olabilirdi. Bakımsız gibi görünen. Kadın olacaksa küt saçlı CHP'li olurdu. Sarışın olurdu. Çok şık giyinirdi, daha düşük topuk giyerdi. Channel bir koku olabilir." (Nehir-30-Ordu-Türk-Memur)*

Bu katılımcının "küt saçlı", "CHP'li", "sarışın", "çok şık giyinen", "düşük topuklu ayakkabı" ve "Channel kokusu" ifadeleri, hem *siyasal* hem de *estetik* bir temsili yoğunlaştırır. Bu figür, hem orta-üst sınıf bir seçkinliği hem de modern sekülerlik eksenindeki bir ideolojik konumu imler. Burada "CHP'li" sıfatı bir partiyi belirtmekten çok, *bir habitusu,* yani belirli bir dünya görüşünü, değerler sistemini ve kamusal duruşu işaret eder. "Küt saç" ve "sarışınlık" estetik kodlar aracılığıyla kadının seküler modernlik içindeki tipik temsilini güçlendirirken, "Channel kokusu" sınıfsal ayrıcalığın duyusal bir göstergesi olarak devreye girer. Koku, sınıf farklarının en bedensel ve incelikli yollarla yeniden üretildiği bir mecra haline gelir.

> *"Burası Tarık Akan olurdu. Böyle yakışıklı, uzun, kadınların ve insanların hayran olduğu biri." (Onur-36-Çorum-Türk-Asker)*

Katılımcı tarafından betimlenen Tarık Akan figürü, Türkiye'deki kentli, aydın, laik, Batılılaşmış ve aynı zamanda halkçı bir kimliğin mecazıdır. 1970'lerden itibaren, özellikle Yeşilçam'ın sol söyleme yakın duran filmlerinde Akan, hem entelektüel hem duygusal, hem modern hem de halktan kopmamış erkek figürünü temsil eder. Bu anlamda, katılımcının Tarık Akan benzetmesi, Ayrancı'nın nasıl bir simgesel değerler toplamı olarak kodlandığını açığa çıkarır: Uzun boylu, karizmatik, dikkat çekici ama kibirli değil; entelektüel ama ulaşılabilir; kadınların ve toplumun beğenisini kazanmış ama bunu, bir tahakküm biçimiyle değil, doğal bir zarafetle taşımaktadır.

> *"Şey, şu hani eski dizilerde filmlerde Ege kasabasında yaşayan yaşlı amcalar olur ya böyle herkesin sevdiği, herkesin selam verdiği. Ne bileyim esnaf esnaf gezer, herkes her yerde birer duble rakı içer falan öyle bir adama benzetirdim. Yaş ortalaması yüksek olurdu ama." (Koray-23-Kırıkkale-Türk-Öğrenci)*

Bu temsilde öne çıkan ilk unsur, yaşlılık ve tanınırlık üzerinden kurulan bir saygınlıktır. Buradaki "herkesin sevdiği, selam verdiği" figür, kamusal alanın tanıdıklık ilişkileriyle örüldüğü bir toplumsallığa işaret eder. Alanın sosyal sermaye açısından yoğun bir dokuyla örülü olduğunu düşündürür. Esnafla samimiyet, mekânsal hareketlilik (esnaf esnaf gezmek) ve alkol üzerinden kolektif bir gündelik yaşam deneyimi, alan içindeki ilişkiselliklerin yoğunluğu ve yataylığına vurgu yapar. Buradaki yaşlı adam tipi, sosyal sermayesi yüksek, ama bu sermayeyi dayatıcı değil, kapsayıcı yollarla kullanan bir figürdür. Rakı içilen, herkesin birbirine selam verdiği, yüz yüze ilişkilerin güçlü olduğu bu alan tahayyülü, modern bireyci kentli yaşamın karşısına daha "sıcak", "samimi" ve "yerel" bir yaşam biçimini koyar. Bu yönüyle söylem, Ayrancı'yı modernitenin ortasında korunmuş bir "yerellik adası" olarak idealize eder. Böyle bir tahayyül, hem geçmişin "kayıp zamanı"na bir gönderme yapar, hem de bugünkü

ayrışmış kent yaşamının eleştirisini içerir. Bu çerçevede doxa, nostalji aracılığıyla yeniden üretilir: Mahalle öyleymiş gibi değil, öyle olmalıymış gibi kurulur.

"Kadın ama orta yaşlı bir kadın. Öyle dini yönü ağır basmıyor ama mahallede biraz otoriter bir kişilik gibi düşündüm." (Tuğrul-35-İstanbul-Türk-Mühendis)

"Ne esmer ne sarışın ikisinin ortası olurdu. Neşesi olurdu, ama cıvık olmazdı. Girişken olurdu, ama şımarık olmazdı." (Rıza-62-Aydın-Türk-Maliye Emeklisi)

Birinci katılımcının söylediği kadının "dini yönü ağır basmıyor" ifadesi, hem onun mahallenin seküler doxasına uygunluğunu vurgular hem de bu doxanın temel belirleyenlerinden birinin dinsel pratiklerden uzaklık olduğunu sezdirir. Sekülerlik burada dindarlık eksikliği değil, alanın estetik, ahlaki ve siyasi evreninde "makbul" olanın ölçüsüdür.

"Biraz böyle değerli bir antika malzeme olabilir." (Roza-37-Yozgat-Türk-Mühendis)

Öncelikle "antika" benzetmesi, zamanla değeri artmış, güncelliğini kaybetmiş, ama bu kayıpla birlikte yeni bir anlam ve saygınlık kazanmış nesneleri çağrıştırır. Bu yönüyle Ayrancı, burada hem eski olanı hem de yaşanmışlığı, birikimi, kültürel özgünlüğü ve sınıfsal sürekliliği ile değerli hale gelen bir "alan" olarak kodlanır. Bu noktada, antika benzetmesinde sezilen kırılganlık ve özen ihtiyacı da önemlidir. Antika nesne, hem korunması gereken hem de kolayca bozulabilecek bir varlıktır. Bu kırılganlık, Ayrancı'nın toplumsal yapısına dair bir kaygının ifadesi olabilir. Yani doxanın içten ya da dıştan gelen tehditlerle bozulabileceği, özgün habitusun değişime uğrayabileceği, ve alanın sembolik bütünlüğünün zedelenebileceği düşüncesi bu kısa cümlede örtük olarak mevcuttur. Ayrancı burada bu değerini sürdürebilmesi için dikkatle muhafaza edilmesi gereken bir "kültürel varlık" halini alır. Bir şeyin "antika" olması, onun sıradan dolaşıma kapalı olmasını da beraberinde getirir. Ona herkesin

dokunamayacağı, herkesin anlayamayacağı, belli bir estetik ve tarih bilgisi gerektiren bir nitelik atfedilir. Dolayısıyla bu benzetme, Ayrancı'nın *anlaması ve erişmesi zor, kapsamlı kültürel birikim gerektiren* bir alan olarak tahayyül edildiğini gösterir.

> *"Cinsiyetle atayacaksam daha böyle dişi gibi geliyor Ayrancı bana. Hani Mamak için tam tersini söyleyeyim. O da erkek bir mahalle. Benim ev sahibim benden önce alt katta oturuyormuş. Röpteşambır giyermiş, fular takarmış. Tam Ayrancı deyince aklıma rahmetli Kenan amca geliyor." (Hakan-54-Konya-Türk-Akademisyen-Hakim).*

Ayrancı'nın "dişi", Mamak'ın "erkek" olarak tahayyül edilmesi, iki mahallenin doxalarının karşıtlık içinde yapılandığını gösterir. Ayrancı, burada daha estetik, duyarlı, içsel ritimleri olan, kendine dönük ama rafine, yani "dişi" olarak tanımlanan özelliklerle eşleştirilir. Buna karşın Mamak, muhtemelen daha sert, açık sözlü, dışavurumcu, hareketli ve belki de çatışmacı yönleriyle "erkek" kimliğe oturtulur. Bu söylem, mahallenin toplumsal karakterine dair sembolik bir ikilik kurarak, her iki alanın toplumsal normlar, sınıfsal pratikler ve gündelik yaşam tarzları bakımından birbirinden nasıl ayrıldığını sezdirir. Robdöşambr ve fular, gündelik giyimin konforundan ya da zorunluluğundan çok, bedenselleşmiş kültürel sermayeyi ifade eden öğelerdir.

Ayrancı alanını olumsuz olarak tipleştirenler, olumlu tiplere göre oldukça farklı bağlamlar ortaya koymaktadır.

> *"Huysuz Virjin olurdu. Net olarak ona benzerdi. Tatlı, sempatik, ama arada korkunç gelen." (Emre-27-İstanbul-Türk-LGBTİQ-Modacı)*

Bu "Huysuz Virjin" figürü, Türkiye popüler kültüründe toplumsal cinsiyet normlarını ihlal eden, hem sevilen hem de çekinilen, hem ana akım içinde yer alan hem de onun

sınırlarında duran bir figürdür. Dolayısıyla Ayrancı'nın "Huysuz Virjin"e benzetilmesi, onu sadece "dişi" ya da "nazik" bir alana indirgemez; tam tersine, kararsızlıkla biçimlenen, sınırları esneten, makbul ve aykırı olanın eşzamanlılığına sahip bir alan olarak kurar. "Tatlı, sempatik ama arada korkunç gelen" ifadesi, bu ambivalansı taşıyan, hem davetkâr hem tehditkâr olabilen bir habitusun dışavurumudur. Huysuz Virjin'in teatral bedeni, abartılı hareketleri ve sivri dili, estetik beğeniyle, eleştirel akıl yürütmeyle ve alaycılıkla iç içe geçmiş bir temsil üretir. Bu da Ayrancı'nın ironi üreten, kendine mesafeli ama bu mesafeyi normatif bir güce dönüştüren bir alan olduğunu düşündürür.

> *"Süs köpeği gezdiren CHP'li teyze. Ama maddi durumu kötüleştiği için pijamayla çıkmış ama bunu da unutmuş, yavaş yavaş demans başlamış. Güneş gözlüğü var, yüksek topuk giymezdi çünkü fıtığı başlamış. Ama pijaması puantiyeli. Vaktiyle iyi para verip almış fakat eskimiş, belki ipekli. Saçları artık dip boyası gelmiş bir sarı. Öyle benim gözümde burası." (Göktürk-35-Adana-Türk-Akademisyen) (Foto 14).*



Foto 14. Yapay zeka ile oluşturulmuş bir temsil

Bu söylemin merkezindeki figür bedensel sermayenin, kültürel sermayenin ve sembolik sermayenin birlikte bozulduğu bir "çöküş imgesi"dir. Ancak bu çöküş, alaycı ya da aşağılayıcı değil; tersine, bir hüzün, kayıp ve geçmişten gelen değerlerin bugünkü gerçeklikte taşınamayışına dair yoğun bir duygu taşır. Bu figür, bir zamanlar yüksek kültürel ve estetik sermayeye sahip olmuş, hatta bunu gösterişli biçimde yaşamış, ama artık bunu sürdüremeyen bir kadın olarak Ayrancı'nın sınıfsal belleğini bedeninde taşıyan bir mikrokozmos gibidir. Pijaması "puantiyeli"dir, hem zarifliğin, hem de geçmişin eğlenceli deseninin kalıntısıdır. "İpekli" olabilir, ama eskimiştir. "Dip boyası gelmiş sarı" saç, güzelliğin ve bakımın yerini zamanın ve yıpranmanın aldığını gösterir. Bu kadın hâlâ güneş gözlüğü takar, ama artık yüksek topuk giyemez, çünkü "fıtığı başlamıştır." Böylece beden, sınıfsal düşüşün hem sembolü hem de tanığı olur. Burada Ayrancı, artık estetik ya da seçkin bir alan değildir; geçmişin değerlerini

hâlâ bedeninde taşıyan, ama onları sürdürecek ekonomik ve toplumsal zemini kaybetmiş bir habitusun alanıdır. Aynı zamanda bu figür, bir tür melankolik ötekileştirmenin de hedefidir ama bu ötekilik, mahalleye değil, zamana ve sınıfa aittir. Kadın hâlâ CHP'lidir; yani ideolojik olarak mahalleyle uyumludur. Hâlâ süs köpeği gezdirir; yani yaşam tarzı sembolik olarak mahalleyle ilişki içindedir. Ama bu yaşam tarzının altını dolduran sermaye türleri ekonomik, kültürel, bedensel artık dağılmaktadır, çözülmektedir.

> *"Bartu Küçük Çağlayan olurdu burası. Nesne olarak çocuklara verilen zıplayan top, sıkıyorsun vıcık vıcık olur ya ona benziyor. Bartu olmamış birisi, her şeyden küçük küçük var. Hepsinin bir taklidiymiş gibi duruyor bence. Adam Kadıköy klişesi. Kahvecisinde otursan Kadıköy'deyim sanırsın, parkına otursan Yel Değirmeni'nde sanırsın ama hiç biri değil. Bürokrasi için yapılmış bir yer. Vıcık vıcık olan şey de esnek, eğlenceli ama ne olduğu belirsiz bir yer olduğu için. Niye para verirsin ki öyle bir şeye." (Melek-32-Ankara-Türk-Trans-STK Çalışanı)*

Bu mecazdaki "Bartu Küçük Çağlayan" benzetmesi, belirli bir kuşağın ve kültürel sınıfın temsili figürüdür. Kentli, kültürel sermayesi olan ama bunu sabitleyemeyen; ironiyle kendini kuran, kendine mesafeyle var olan ve her şeyi biraz bilen ama hiçbirinde derinleşmeyen bir karakter. Bu figür üzerinden kurulan Ayrancı temsili, bütünlüklü bir habitustan ziyade, parçalanmış, dağılmış, taklitlerle kendini ayakta tutmaya çalışan bir alan iması yaratır. *"Her şeyden biraz ama hiçbir şeyin kendisi olmayan"* bu alan, sembolik sermayenin taklit formlarına dönüştüğünü gösterir. Böylece mahalle, özgün bir değerler dünyası olmaktan çıkıp farklı mahallelerin, sınıf fragmanlarının ve estetik kalıpların kolajına dönüşür. Buradaki *"zıplayan top, sıkınca vıcık vıcık olur"* benzetmesi, mahallenin mekânsal ve duygusal tutarlılığının olmadığını, tersine her temasla biçim değiştirdiğini; esnek ama yüzeysel, eğlenceli ama derinliksiz bir karaktere sahip olduğunu ima eder. Bu tanım, doxa'nın sabit değil, çelişkili ve

eklektik olduğunu gösterir. Ayrancı burada artık bir "biz"liğin temsili değil; toplumsal aidiyetin performatif ve fragmanter biçimde oynandığı bir sahneye dönüşür. Bu da habitusun içsel tutarlılığını yitirdiği, kolektif aidiyetin performatif jestlere dönüştüğü bir alan durumuna işaret eder. Katılımcının "Kadıköy klişesi" tespiti, Ayrancı'nın yalnızca Ankara bağlamında değil, İstanbul'un kültürel ikonografisi bağlamında da kendini var etmeye çalıştığını gösterir. Ancak bu çaba *"benzeşimle kurulan ama hep biraz eksik kalan"* bir estetik üretir: "Kadıköy sanırsın ama değildir." Katılımcının mecazındaki en kritik politik tespitlerden birisi, "burası bürokrasi için yapılmış bir yer" vurgusudur. Bu, mahallenin tüm "özerk kültürel imgelemine" rağmen, devletin üretim ve dağıtım pratiklerine içkin bir yerleşim alanı olduğu gerçeğini açık eder. Böylece Ayrancı, özgür ve bohem bir seçkinliğin değil; bürokrasinin modernlik fantezisinin mekânsal ürünü olarak kodlanır. Bu kodlama, alanın tarihsel-toplumsal kökenlerine dair güçlü bir eleştiridir. Mahalle, tüm "hipster" ya da "CHP'li teyze" estetiğine rağmen, aslında devletli ve merkezî bir habitusun taşıyıcısıdır. Son olarak "niye para verirsin ki öyle bir şeye" ifadesi, Ayrancı'nın sembolik sermayesinin sorgulanmasına dönüşür. Burada hem mekânın piyasalaşmış değerine, hem de bu değerin kültürel karşılıksızlığına yönelik net bir eleştiri vardır. İşte bu noktada Ayrancı'nın imajı önem kazanır. Katılımcı bu imajı da içini boşaltarak, "vıcık vıcık top" benzetmesi yapar.

> *"Erkek olurdu, kadın doğurgandır çünkü. Erkek olurdu yani. Yani burası hiçbir şey doğurmuyor. Yeni bir şey yok burada yani. Dağ adamı, hasta eder sağ adamı diye bir laf var. Benim yöreme ait. Dağ adamı, hasta eder sağ adamı. Yani dağ adamı davranışıyla, konuşmasıyla almasıyla vermesiyle sorunlu bir tip. Yalnız yaşar. Yalnız yaşadığı için bir sürü sıkıntısı vardır adamın zaten. Ayrancı gerçekten değişime kapalı. Babam gibi yani. Dediğim dedik. Yeni bir şeyi vermeyen, yeni bir şeyi kabul etmeyen, elindekiyle yetinen ama elindekinin de kutsallığına inanmış." (Katip-47-Erzurum-Türk-Sahaf)*

Mecazdaki “Dağ adamı hasta eder sağ adamı” atasözü ise bu temsilin duygusal ve kültürel ilişkisini derinleştirir. Buradaki “dağ adamı”, içine kapanmış, yalnızlığa gömülmüş, iletişimde sorunlu, hem alırken hem verirken pürüzlü, birlikte yaşamayı zorlaştıran bir kişilik tipidir. Ayrancı’nın bu tipe benzetilmesi, onun toplumsal ilişkilenme kapasitesinin zayıflığını, sosyal temasın bozulmuşluğunu, ve mahallenin kendi içsel normları dışında başka hiçbir şeye açık olmadığını ima eder.

“Yani biraz ayıp olacak ama ibneye benziyor.” (Ömer-64-Ankara-Türk-Esnaf)

Kullanılan “ibne” kelimesi, erkeklik normlarını ihlal eden, sertlikten, otoriteden, kestirip atmaktan uzak, dolayısıyla hegemonik erkeksiliğin dışında kalan bir varlığı küçümseyici biçimde işaret etmek için kullanılır. Katılımcının söyleminde, Ayrancı bu erkeksi normatif evrende "yumuşak", "kararsız", "fazla nazik", "fazla estetik", belki de "kendine özgü" olmaya çalışan bir alan gibi tahayyül edilir. Tam da bu nedenle, “erkeklikten sapma” olarak işaretlenir.

“Klasik bir CHP teyzesi olurdu. 55-60 yaşlarında. Saçını boyamaktan vazgeçmiş, yer yer sarı, beyaz ve kıvırcık saçlı. Abartıdan uzak, bohem takılan, ama genel olarak kendini herkesten ve her şeyden üstün gören ama özgürlükçü olduğuna da çok inanan fakat öte yandan müthiş ötekileştirici biri olurdu.” (*Berk-24-Gaziantep-Türk-LGBTİQ-Öğrenci) (Foto 15).*



Foto 15. Yapay zeka ile oluşturulmuş bir temsil

Tanımlanan figürün *"kendini herkesten üstün görmesi"* ve *"özgürlükçü olduğuna inanması"*, ama aynı anda "*müthiş ötekileştirici biri olması*", Ayrancı'nın doxasının ikili doğasını çarpıcı biçimde açığa çıkarır. Mahallenin ideolojik kodları çoğunlukla laiklik, özgürlükçülük, cumhuriyetçilik, kamusal haklar, çağdaşlık gibi ilkelerle örülüdür; ancak bu ilkeler, sembolik merkezdeki özneler tarafından evrensel değerler olmaktan çıkarılıp, alan içi normlara dönüştürülür. Bu normlara uymayanlar örneğin dindarlar, muhafazakârlar, göçmenler, işçiler, trans bireyler görünürde "özgürlükçü" bir tahayyülde bile dışlanabilir.

Ayrancı alanına ilişkin katılımcıların ifade ettiği tiplemelerde bazı katılımcılar alanın meşruiyetini onaylarken bazıları alana daha mesafeli davranır. Ayrancı doxasını sorgulayanlar alanı katı, geçirimsiz, değişime kapalı olarak yorumlar. Bu durumda alan içinde makbul olana uymayanlar dışarıda bırakılır: muhafazakârlık, ataerkillik, vb. Sembolik iktidarın merkezinde yer alan CHP'li, Tarık Akan, bohem gibi mecazlar alanın bedenleşmiş temsilleridir. Buna karşılık Huysuz Virjin ve vıcık vıcık top, dağ adamı, ibne gibi mecazlar hem alanın yapısını tanımlar hem de alanın içinde bulunan kişileri alanla çatışan figürlere dönüştürür.

10.3 Tüylerle Örülen Sınırlar: Hayvan Sevgisi Üzerinden Ayrancı'da Mekânsal ve Ahlaki Dışlama Pratikleri

Ayrancı alanında önemli tartışmalara hatta zaman zaman linçe dahi konu olan alandaki hayvan sahipliği ve sevgisidir. Hayvan sevgisi, bireysel bir tercih gibi dursa da esasen alan içindeki ve dışındaki kategorileri de belirler. Hayvan sevgisi ve sahipliği, bir tür kültürel sermayeye ve alanın içine girme şartına dönüşür. Hayvanlara karşı mesafeli olanlar, bazen açıkça sevmediğini ifade edenler alanın normlarını ihmal eden kişi pozisyonuna sürüklenir. Ayrıca hayvanlarla ilgili bir sıkıntı yaşayan kişi bunu ifade ederken kullandığı dile, ifade etme tarzına, kelime seçimlerine çok dikkat etmesi gerekir. Ayrancı alanındaki hayvan sahipliği ve sevgisi salt özel alanla sınırlı kalmaz. Alanın mekânsal organizasyonu da bu durumdan etkilenir. Mahalle, pet kuaförü ve onlarca veteriner kliniğine ev sahipliği yapar. Sosyal medyada veya kamusal alanda hayvanlar için mama, ilaç, kısırlaştırma için yardım kampanyaları düzenlenir. Facebook grubunda bazen birileri bir şey satarken para yerine mama bağışını tercih eder. Alanın sokaklarının bazı noktalarında sokak hayvanları için mama ve su kapları bulundurulur. Kuğulu Park'ta hayvanlar için parkur da yapılmıştır. Bazı gençler köpek gezdirme sayesinde para kazanır ya da tatile giden kişiler ev hayvanlarını bakması için üniversite öğrencilerine para karşılığı emanet eder. Özellikle kış dönemlerinde alanın sakinleri ahşap veya karton kutularla sokak hayvanlarının barınması için kulübeler yapar. Hayvan sahibi olmak ayrıca sahiplik üzerinden kendi aralarında hayvan merkezli sosyal sermaye geliştirilmesine de sebep olur. Ortak parkta dolaşma üzerinden tanışıklık, mama, parazit ve hastalıkları üzerinden bilgi alışverişi vb. Fakat hayvan sevgisine ilişkin mesele, "pet" hayvanları ile sınırlı olduğu gibi çok azı veganlıkla ilişkilidir. Ayrıca hayvana ilişkin mesele bir ayrım ilişkisine dönüşür; sahip olanlar-olmayanlar, sevenler-sevmeyenler, açıkça karşı olanlar-olmayanlar gibi.

Hayvan sevgisinin bir başka yönü de hayvana ilişkin meselenin insan merkezli ve üstünlükçü, hayvanı sömüren, başka türleri de sömürebilir, hayvanlar üzerindeki sömürünün ortadan kalkması ve kişinin bunu içselleştirmesiyle insanın insan üzerindeki sömürüyü kaldıracak olması gibi eleştirel hayvan çalışmalarında yer alan haliyle politik bir amaç taşımaz. Bir tür ayrım, kültürel sermaye ve sembolik şiddet şeklinde işler. Hayvan sevgisi ayrıca, hayvana ilişkin "sorunları" olanları da alandan dışlar. Çünkü onlara göre hayvanlarla sorunu olanlar Ayrancı alanına gelmemelidir. Hayvana ilişkin meseleler bazen patolojik bir hal alabilir. Örneğin katıldığım bir apartman toplantısında gündem maddelerinden biri, apartmanda yaşamayan bir kadının ölen bir kediyi apartman bahçesine gömmesi olmuştu. Söylenene göre; kadın Frankfurt'ta uzun yıllar ataşelik yapmış emekli bir bürokratmış. Bu kişi Ayrancı'daki sokak hayvanlarının bakımı için bir evini satmış ve evin parasını hayvanların giderleri için kullanmış. Apartman yöneticisi bu kadını bahçeye ölmüş kediyi gömerken yakalamış ve ona kediyi neden bu bahçeye gömdüğünü sormuş. Aldığı cevap karşısında yönetici şok olmuş: "Bu kedinin akrabaları bu sokakta yaşıyor, o sebeple buraya gömüyorum".

Güngör bu sebeple "evinde 15-20 kedisi olanlar var" diyerek bu kişileri psikolojik olarak sorunlu görmektedir. Bu tespitin bazı yansımaları, yaptığım görüşmelerde belirginleşmektedir. Metin, flört uygulamalarından yeni tanıştığı bir kişiyle ciddi bir ilişki düşünmeye başlamış ve bu kişiyi evine davet etmiştir. Metin'in kedisi bu kişiye ısınmamış, eve geldiğinden beri yatağın altından çıkmamıştır. Zaman zaman da adam kediyi severken kedi tırnak göstermiş ve bu durum kedinin normaline uyan bir davranış olarak görülmemiştir:

> *"Adamı sevmiyordu. Adamı gördüğünde ondan kaçıyordu. Kaçıyordu yani hiç çıkmıyordu dışarıya. Ben dedim bu kedi buranın sahibi yani diyerek gönderdim onu." (Metin-47-Ankara-Afro-Türk-LGBTİQ-Öğretmen)*

Katılımcı kedisi flört ettiği kişiyi sevmediği için bir ilişkiye başlamaktan vazgeçmiştir. Hatta alandaki katılımcıların demografik bilgileri alınırken bazı katılımcıların çocuk sayılarına hayvanları da kattıkları belirlenmiştir. Örneğin bu kişilerden Melek, hayvan sahipliğini "ebeveynlik" olarak tanımlamaktadır:

"Biraz da köpek ebeveyni olmamın da etkisi var. Köpek ebeveynleriyle bir şekilde temasın oluyor." (Melek-32-Ankara-Türk-Trans-STK Çalışanı)

Katip, bu durumu sembolik sınır oluşturmak ve alanın sınırlarını sahiplik üzerinden çizmek anlamına gelebilecek konumdan bir değerlendirme yapmaktadır.

"Şu apartmanda bak kaç katlı beş katlı her camda bir tane kedi var, deli gibi aşağı bakıyorlar nedir bu zulüm değil mi yani. Instagram'da paylaşmak... Sabahattin Ali ve kahveli fotoğraflarla beraber kedili fotoğrafların da olması." (Katip-47-Erzurum-Türk-Sahaf)

Katılımcı gibi hayvan sahipliğine eleştirel yaklaşanlar esasen alanın dayattığı yapma etme biçimleri ve doxası ile sorunları olan kişilere karşılık gelir. Olgu, sembolik düzeyde mücadeleler şeklinde işlediğinden hayvan eleştirisi bunun nesnesine dönüşür. Ayrıca hayvan meselesi belli ölçüde "dilsizlerin", "savunmasızların" yanında yer almak bakımından ahlaki bir norm da üretir. Fakat savunmasızlar meselesinde söz konusu mülteci, trans, farklı etnik kimlikler olduğunda benzer bir hassasiyet gösterilmez. Çünkü hayvanların etnik kimlikleri yoktur, onlar belli politik konuların doğrudan tarafı değildir. Bu açıdan onları savunmak daha konforlu bir alandır, fakat savunurken de alanın sınırlarının çizilmesine katkıda bulunulur. Burcu, hayvan üzerinden alanın çizilen sınırlarını şöyle ifade etmektedir:

"Bu hayvan sevme gerçekten çok şey, kilit bir nokta bence. Yani hayvan sevmek zorunda olduğumuz bir yerde yaşıyormuşuz gibi hissediyorum. Ben hayvanları çok

seviyorum ve bu beni hiç baskılamıyor. Kedileri besliyorlar, çıldırıyorum onları görünce. Köpek görüyorum, seviyorum. Herkesin hayvanı var. Harika bir şey. Ama hayvan sevmeyen insan yaşayamayacak mı o zaman burada? Böyle bir şey olamaz. Yani bunun da bir sınırı olmalı diye düşünüyorum. Kediden, köpekten çok rahat korkan insanlar var. Ve bunu bence gerçekten mahalle o insanları baskılıyor." (Burcu-26-İstanbul-Türk-Biyolog)

Ayrancı alanının 18 bin üyeye sahip Facebook grubu olan Ayrancı Ahalisi grubu hayvan konusunda ayrımların çok keskinleştiği ve yeniden üretildiği bir yerdir. Grup üyelerinden biri hayvanlarla ilgili paylaşımında; *"Sokak hayvanlarının özgürlüklerine müdahale etmek diğer ülkelerin başka bir ülkeye müdahale etmesinden bir farkı yok benim gözümde*" ifadelerini kullanmıştır.

Sosyal medya kullanıcısı, mahalle sakinlerinin sokak hayvanlarını evlerine alarak gel-git komutlarını öğretmesine ve onlara tuvalet eğitimi vermesine karşı çıkmaktadır. Bu tarz bir müdahaleyi bir ülkenin başka bir ülkeye müdahalesiyle eşitlemektedir. Bu paylaşımın altına gelen yorumlarda ülkelerin birbirine müdahale etmesine dikkat çekilmemiştir. Bunun yerine *"hayvanlar sokaklara ait değildir"* minvalinde tartışma başlatılmıştır. Başka bir kullanıcı, hayvan sevgisini duygusal bir şekilde aktararak hayvan üzerinden *"bilinçli alan"* imgesi yaratmaktadır. Facebook grup üyesinin dediği gibi;

"Ben de bütün hayvanları seviyorum. Dünya sadece bize ait değil. Evde beslediğimiz kediler evimize pozitif enerji yayıyorlar, mutluluk kaynağımız, evimizin bir ferdi, çocuğu, o kadar özenle bakıyoruz. Fakat onların doğadan mahrum yaşamaları beni çok üzüyor, pencereden dışarıyı seyretmeleri, kendi cinslerinden ayrı düşmeleri, ne kadar ilgilenseniz de mahrumiyet. Evden çıkıyorsunuz, yalnız kalıyorlar, uyumaktan başka çareleri yok, çalışıyorsanız sizi

beklemek zorundalar. Yanına arkadaş bir kedi bile alsanız, enerjilerini boşaltamıyorlar, bir nevi hapiste gibi yaşıyorlar. Bir yandan dışarda yaşayanları düşünüyorum, hele ki şehir hayatında açlık problemi, hava koşulları zorluyor. Bilinci, sevgisi yüksek semtlerde daha şanslılar. Neler duyuyoruz, içimiz kanıyor."

Metinde hayvanlara ilişkin yoğun bir empati vardır. Fakat bu empati *"bilinç seviyesi yüksek semt"* ifadesiyle sınırlandırılmıştır. Görünüşte yer alan empati, esasen insan merkezli bir yerde konumlanır. Hayvanın öznel varlığına ilişkin gibi görünen bu ifadeler esasen kişinin duyarlılık performansını güçlendirir. Hayvan sevgisinin bu kadar merkezi bir yerde konumlanmasına rağmen başka bölümlerde göreceğimiz üzere barınma hakkı, gıda adaleti, sınıfsal eşitsizlik gibi meseleler burada olduğu gibi sorunsallaştırılmaz. Bu bağlamda hayvanlar politik olarak körleşmenin bir nesnesine dönüşür.

Hayvan sahibi başka bir kullanıcı, köpeğini gezdirirken bir binanın bahçesinde *"köpek giremez"* yazısıyla karşılaşmıştır. Bu yazının hemen altına *"sokaktaki canların okuması yok*" yazmak istemiştir. Bu sokaktan geçerken *"adamın biri içeriden fırlayıp avazı çıktığı kadar okuma yazmanız yok mu, sizi kültürlü bir insan sanırdım, ben sizin evinize gelip pislesem ne hissedersiniz. Bir daha bu köpeği bu sokakta görmeyeceğim"* demiştir. Bu olay karşısında hayvan sahibi gruptan ne yapabileceği konusunda öneriler beklemiştir. Öneri çağrısını şöyle sonlandırmıştır: *"Sözde kültürlü geçinen kim olduğunu bile bilmediğim bu adamın gazabına uğrayan olmuştur mutlaka, ne yapabiliriz?"* Bu olaya gelen öneriler içerisinde polis ve zabıta çağırmak, CİMER'e yazmak gibi öneriler vardır. Ayrıca bu durumu *"öncelikle geçmiş olsun, sokağınızı değiştirmek sizin özgürlüğünüzün sınırlandırılması ve müdahale edilmesi anlamına gelir"* şeklinde değerlendirenler de olmuştur. Fakat durum kültür, Ayrancılı olmak-olmamak ve bilinç üzerinden okunmaktadır. Bu durumdan rahatsız olanlar ironi yaparak *"Bu ne sevgisi böyle hakikaten? Peki hamam böcekleri üvey evlat mı?"* diyerek tepki göstermiştir.

Hayvanlar üzerinden bu tarz ikili ayrımlar kimi zaman Ayrancı'da bir kişinin kedileri öldürmesiyle sonuçlanabilmektedir. Bir erkek gece vakti kapüşon takarak iki tane kediyi öldürmüştür. Bu haber tüm mahalleye yayılmış ve faili bulmak için ciddi bir çabaya girişilmiştir. Kedinin öldürüldüğü apartmanda yaşadığını söyleyen bir kadın kedilerin birinin öldüğünü, diğerinin veterinerde tedavi altında olduğunu ve kamera görüntülerinden kişinin yüzünün anlaşılamadığını söylemiş ve olayın büyütülmemesini talep etmiştir. Bunun üzerine grup üyeleri bu kişinin yalan söylediğini, hangi veterinere götürdükleri bilgisini paylaşmadığını, kadın hakkında kimsenin bir şey bilmediğini ve kamera görüntülerinde kişinin belli olmadığı konusunda doğruyu söylemediğini iddia etmiştir. Sonrasında kadın *"sizin yüzünüzden apartmandakiler beni evden çıkarmaya çalışıyor*" açıklaması yapmıştır. Doğrudan fail olmamasına rağmen hayvanlar hakkındaki konumu apartmandan çıkarılması konusunu gündeme getirmiştir. Hatta faille ilgili *"Kendi hesabıma buradan söz veriyor ve yemin ediyorum; o manyağı elime geçirirsem, gözlerini kendi ellerimle oyacağım. Kendimi ihbar ediyorum, belki de gebertirim*" yorumu yapılmıştır. Dahası mahallede bir ekip kurularak gece bekçiliği yapılması gerektiği önerilerinde de bulunulmuştur. Bu yapılmasa da bir whatsapp grubu kurulmuş ve grup ihbar hattı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Gelen önerilerden biri de şudur: *"İlan asılabilir her yere. Bu mahallede sapık/cani var falan diye. Muhtarlara da haber verilmeli, detaylı olarak. Ve de esnaf haberdar edilmeli."* Alanın bu şekilde bu olay üzerinden kolayca organize olması, hem hayvan sevgisinin birçok kişinin ortak zemini hem de diğer politik alanların aksine hayvan savunuculuğunun yapılması görece kolay olması ile ilgilidir.

Birçok kişi bu olayla ilgili paylaşımlarda bulunarak yorum yapmıştır. Bu durumu bir kullanıcı şöyle değerlendirmektedir:

> *"Ben Ayrancı Ahalisi grubundaki insanları gerçekten takdir ediyorum. İnanın böyle olaylar karşısında olağanüstü sağduyu ve duyarlılık sergileniyor. Aksini düşünen insanlar başka muhitlere taşınabilir."*

Hayvan üzerinden oluşturulan doxa, o kadar güçlüdür ki bir kullanıcı hayvanlarla ilgili deneyimini anlatırken yanlış anlaşılmamaya, linçe maruz kalmamaya özen göstermektedir:

> "S*evgili Ahalim, Sizlere gerçekten iyi niyetim dahilinde bir soru sormak istiyorum. Lütfen ve lütfen bir tartışma yaratma niyetinde olmadığımı bilin. Portakal çiçeği rezidansından Refik Belendir'e çıkan yokuşun orda aylardır yaşayan üç köpeğimiz var. İçlerinden birisi ne zaman orda olsa çok tedirgin oluyorum çünkü sürekli geçenlere havlıyor. İnanın ürkütüp rahatsız etmemek için bile onlara bakmadan yolumda yürüyorum her gün. Ama bugün anlamadığım bir sebepten dolayı, işten çıkıp eve yürürken birden bire havlamaya sonra da üzerime doğru koşup beni kovalamaya başladı. Gayri ihtiyari ben de korkup koşmaya başladım. Dikkat etmek gereken bir şey var mıdır, neden kovalamaya başladı anlayamadım, kıyafetten ya da başka bir şeyden mi irkildi hayvan, ne yapıp yapmamam lazım bir daha o yolu kullansam acaba tekrardan aynı şekilde davranma ihtimali var mı? Bir fikir verip yol gösterirseniz çok sevinirim. Şimdiden teşekkür ederim."*

Bin bir incelikle ifade edilmiş böyle bir paylaşımın altında köpeğin fizyolojik, evrimsel, kalıtımsal, sosyal davranışsal, hayvan davranış bilimi, koku alma duyusundan yaklaşarak cevap verenler olduğu gibi agresif bir şekilde *"köpekleri barınaklara gönderip açlıkla birbirini yemelerini mi öneriyorsunuz"* diyen de olmuştur. Bazıları *"her gün belli bir mesafeye mama bırakarak köpeklerin sizin geçtiğiniz alanda toplanmasını engelleyebilirsiniz, ya da her birini toplatıp ölüme yollayabilirsiniz"* önerilerinde bulunmuştur. Hayvan sevgisi burada iktidarın hayvanların toplatılması, öldürülmesi (uyutulma olarak ifade edilir) konusundaki tartışma yaratan yasa tasarısının karşısında durulması ile de ilgilidir. Bu bakımdan hayvan dostu olmak bir bakıma iktidar karşıtı olmakla ilişkilendirilmektedir. Çünkü en ufak bir eleştiri veya kaygı durumları ifade edildiğinde kişi iktidarla bu konuda aynı çizgide olmakla suçlanmaktadır. Bu

sebeple de gözlem verilerinde bir mahalle sakini köpeğinin kendi politik çizgisinde olmayanlara havladığını ifade etmiştir.

Hayvanlar üzerinden mahallenin içe ve dışa karşı bu şekilde duvarlar örmesini bir kullanıcı, *"deli Nebiye sendromu"* olarak adlandırmaktadır. Kullanıcının lise yıllarında Giresun'da Nebiye adında bir tanıdığı varmış. Nebiye şehrin en kalabalık caddesinde gözlerini kapatır, ulu orta yerde çişini yaparmış. Nebiye gözlerini kapatınca kendisini kimsenin görmediğini düşünürmüş. Bu kullanıcı şöyle devam etmektedir:

> *"Deli Nebiye sendromunu yaşıyoruz. Bu mahallede pek çok kişide var bu sendrom. Hayatlarının merkezine kedileri ve köpekleri yerleştirmiş, abartılı bir hayvan sevgisi yaşıyorlar. İnsanlardan alamadıkları sevgiyi hayvanlardan mı bekliyorlar, diye düşünmüyor değilim. Yazdıklarından çıkarımım; bir köpeğe duyduğu yoğun merhameti asla bir insana duymadıklarını düşünüyorum… Çok saldırgan ve pervasız davranışlar sergilediklerine şahit oluyoruz. Aşırı hayvan seviyorum diyenden açıkçası ürkmeye başladım. Oysa hayat sevgiyi verecek binlerce güzellik barındırıyor ve ben de seviyorum kediyi köpeği ama hayatımın merkezinde değil. Sabah ağaca konmuş öten kuşu, kağıt toplayan çocuğu, korona virüsün farkında olmayan Şaziye Teyzeyi! Hepsini seviyorum… Bil ki! "Sen kapattın diye, yarım kalmaz radyoda şarkı." Kedilerin, köpeklerin dışında da bir hayat var! Bu da sendromun içinde naif bir yan değil mi?"*

Bu ifadeler ve tanımlamalar, Ayrancı alanı için cesaret gerektiren bir tavırdır. Bu sebeple de "*Valla helal hocam. Bu gruba ben bunu yazamazdım açıkçası*" yorumu yapılmıştır. Bu sebeple bu yorum, *"pervasızca ve kaba"* olarak değerlendirilmiştir. Alanın bu durumundan rahatsız olanlar yukarıdaki yorumdan aldıkları cesaretle bu konunun üzerine gitmeye çalışmıştır:

"-Ayrancının uzlaşmaz ve had bildirici tavırlarını, abartılı, tek taraflı ve empatiden uzak buluyorum."

"-Hayvan kaybolmaz ahalim. Kaybolup geri gelmiyorsa da gelmek istemiyordur. Bırakın gitsin. Daha bugün apartmanda gördüm. 2 kilo civarında olması gereken kedi 8 kilo olmuş. Kusura kalmayın ama hayvan sevginiz batsın. Kedi kediden çok yastığa benziyordu. Lütfen hayvanları kendi hallerine bırakın."

Bu tartışmaların arasına hayvanlardan bahsederken *"oğlum, kızım, annesiyim, babasıyım, tüylü çocuğum"* ifadeleri de eleştiriden nasibini alır.

"-Anne, çocuk, oğlum falan, siz kafayı yemişsiniz."

Bu eleştiri karşısında *"ben bir insan, üç kedi ve bir köpek annesiyim"* yorumları tekrardan yapılmıştır. Ya da bundan rahatsız olmanız bizim değil, sizin sorununuzdur şeklinde de karşılık bulmuştur. Bu tarz eleştiri getirenler bazen emekli ve yaşlı kişiler tarafından yapıldığında, durum başka bir boyuta girmektedir:

"Aaaaa yeter ya bu ahalinin yaşlı, çoluk çocuklu ailelerinden. Ben de ve benim köpek çocuklarım da sizi istemiyoruz. Çocuk sesine, "anneeeee" diye bağırıp çığlık atlamalarına şımarık şımarık gezmelerine benim tahammülüm yok artık."

Bu yoruma başka bir takipçiden destek gecikmez:

"Ağzına sağlık. Bıktırdı o bas bas bağıran veletler. Benim çocuklarımın bir kere sesi çıkmıyor ne evde ne dışarıda. Pis saygısızlar! Ben denk gelirsem böyle şeylere ki birkaç defa başıma geldi 'sizin çocuğunuz benim köpeğimden daha tehlikeli şimdi uzaklaşın buradan' diye kovalamışlığım var. Artık saygı maygı yok kardeşim. Saygı bekleyen saygı gösterecek!"

Hayvan üzerinden bu gerilimi bir başka kullanıcı vatandaşlık ve vergiler üzerinden değerlendirmektedir.

"Valla çok afedersiniz "eşek" gibi çalışıyorum, vergilerimi çatır çatır ödüyorum, bir vatandaş olarak ülkem, şehrim, yaşadığım yere karşı ne sorumluluğum, yükümlülüğüm varsa yerine getiriyorum, getirmeye azami gayret sarf ediyorum. Başkalarının hayatına elimden gelen saygıyı gösteriyorum. O parklar, yollar vs. benim ödediğim vergilerle vs. yapılıyor. Köpeğim, köpeklerimiz o parka da girecek, o yolda da yürüyecek, yaşamını sürdürecek! Ve insanlar yüzünden sokakta yaşamak zorunda kalan tüm hayvancıklar da."

Bir kadın köpeğiyle Güvenlik Caddesinde yürürken bir adam tarafından *"çek çek bunu buradan"* serzenişine maruz kalmış. Başlangıçta bunun kendisine söylendiğini fark etmemiş. Neden sonra fark edip geri dönmüş ve adamın öfkeli bir şekilde kendine baktığını fark etmiş. Sonrasında şu yorumu yapmaktadır:

"Merak ettiğim şu: insanlar bu kadar ofansif mi günlük hayatlarında? Bu ve bunun gibi insanların gazabından kime sığınacağım? Kaldırıma park eden onlar ben oradan yürümeye çalışan biriyim. Rica ediyorum sizden; eğer bu ve türevi insanları çevrede barındırmayacak nüfuzunuz ve gücünüz varsa, barındırmayın. Çünkü adalet denilen kavram Türkiye'de bu "adamlara" hiçbir şey yapmıyor günümüzde."

Aynı cadde üzerinde benzer bir deneyim yaşayan başka bir kullanıcı *"Köpeğimle yürürken bir kadın 'tasmayı asıl sahibine takmak lazım' demişti kin kusarak"* diyerek yaşadığı deneyimi aktarmıştır. Bu durum karşısında gruptan şöyle bir öneri gelmiştir: *"Pitbul besleyip, ısırtmak lazım. Ya da asıl sen kendini çek, 'köpeğimin huzurunu kaçırma' demek lazım."*

Bu tartışmalardan rahatsız olan iki kullanıcı gruptan çıkmaya karar vermiş ve gerekçesini sıraladıkları bir paylaşım yapmıştır:

"Artık bu grupta olmak beni çok yoruyor. Burada okuduğum gördüğüm şeylere inanamıyor ve bu insanlar kendini ne sanıyor demekten kendimi alamıyorum. Konfor alanından çıkmayan, dayanışmanın tek kelimesinden anlamayan, sırf Ayrancıda evi olduğu için kendini ayrıcalıklı sanan toksik insan dolu burası. Kendi gibi olmayanı, kendi gibi görünmeyeni, kendi şartlarını kabul etmeyeni, en yerleşmiş milliyetçi terimlerle kışkışlıyor. Beğenmiyorsan çeker gidersin, gücün yetmiyorsa alma, o zaman sen de git orada yaşa gibi cümleler ağızlarda pelesenk olmuş durumda. Bu mahallenin nasıl bu hale geldiğini görüp üzülerek ayrılıyorum ahali grubundan."

"Bugünkü bir paylaşıma istinaden bir şeyler karalamak istiyorum. Gönderi altına yapılan yorumları şaşkınlıkla okudum. Hakaretler, ithamlar gırla. Ayrancı benim bildiğim ki doğma büyüme Ankaralı biri olarak inanılmaz nezih, herkesin birbirine saygılı olduğu, mahalle kültürünün dibine kadar yaşandığı bir semtti. Bugün gördüğüm kadarıyla yapı olarak baya bir değişmiş. Yaşlıya saygı, küçüğe anlayış ve hoşgörü tamamen ortadan kalkmış. Yorumlardan birinde "eski kafalı yaşlılar, köpeğin önüne atsan et diye yemez" gibi saygıdan çok uzak bir yorum vardı. Mevzu ne peki? Bir üyenin tasmayla köpeğini gezdirirken karşılaştığı yaşlı biriyle aralarında geçen diyalog. Neyin hırsı öfkesi bu? Biri demiş 'hayvan düşmanları' öbürü demiş 'aman efendim siz dışarı çıkmayın o zaman'. Aklınızı mı yitirdiniz? Savaşta mıyız ne oluyoruz?

Bu iki kadın gruptan ayrılarak aslında "alan için mücadele etmekten vazgeçiyorum" demek istemektedir. Bunun içindir ki diğer grup üyeleri "kötülere yenik düşüp iyileri terk etmeyin" veya "giderek değil ancak kalarak bu yapıyı değiştirebilirsiniz" yorumları yapılmıştır.

Hayvan meselesi bakmasanız da ilgilenmeseniz de onun temsil ettiği doxa içinde yer almanızı da kolaylaştıracak bir alandır. İş yoğunluğu sebebiyle bu meselelere vakit ayıramayan bir kullanıcı, "bu hizmeti gönüllü olarak yapan bir komşum var ise uygun görürse kendisine maddi destek sunmak istiyorum" diyerek desteğini açıklamıştır. Böylece hayvan üzerinden geliştirilen doxanın ve makbul Ayrancılılığın içinde konumlanmış olmaktadır. Ne bakmak ne de para yardımında bulunmak için yeterli imkanı olmayanlar sokaklarda evlerinden artan yemekleri park ve bahçelere bırakarak sürece destek olmaktadır. Fakat hayvan sahipliği belli davranış kalıpları etrafında şekillendiği için parklara ve bahçelere ev yemeği bırakmak hayvan sahipliğinin sembolik alanıyla örtüşmemektedir. Bu ev yemekleri arasında "bütün yeşil alan ekmek, kuru fasulye, taze fasulye, havuç rendesi, mercimek köftesi, yaprak sarma, küflenmiş ekmekler" bulunmaktadır. Ev yemeklerini sokağa bu şekilde bırakanlar Ayrancı alanı içerisinde daha alt konumda görüldüğü gibi "yeterince Ayrancılı" değildir.

Hayvanlar üzerinden başka bir mesele de ev hayvanlarının ölmesi ve sonrasındaki yas sürecidir. Birçok kişi kedi veya köpeğinin öldüğünü ve nereye gömebileceklerini grup üyelerine sormuştur. Bu paylaşımların altında "*başınız sağ olsun, sabırlar dilerim"* yorumları, bazı kullanıcılar tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Birçok kişi nereye gömebileceklerini söylese de bazıları Büyükşehir Belediyesinin böyle bir yer tahsis etmemesini eleştirmiştir. Bazıları içinde orman olan üniversite kampüslerini gömmek için önermiştir. Bazen bu ekonomik alanı gören bazı girişimciler hayvan mezarlığı konsepti yaparak on bin liraya varan ücretler talep edebilmektedir. Bu tarz durumları anlamlandıramayan alan sakinleri *"türbe mi yaptıracaksınız Allah aşkına, nerede toprak bulursanız oraya gömün"* yorumları yapmaktadır.

Kedilerin masrafı için ev satan, milyonlar harcayan, altın bozduran kişilerin olması alanda hayvan meselesinin ne kadar ciddiye alındığını göstermektedir. Bu durum ciddi dayanışma ağının geliştirilmesine de neden olmaktadır. Kedi masrafı için altın bozdurmak isteyen bir kullanıcıya birçok kişi yardım yaparak masraflarını karşılamasını sağlamıştır.

Bazılarının veteriner kliniklerine 60-80 bin lira borcu bulunmaktadır. Bu kişinin evinde otuz tane kedi bulunmaktadır.

Kimi zaman hayvan hassasiyeti sadece kedi ve köpek üzerinden gerçekleşmemekte buna bazen salyangozlar da dahil olmaktadır:

> *"Lütfen, bir salyangozu yerden alarak daha güvenli bir yere koymak isterseniz, bunu düzgün bir şekilde yapmadan potansiyel acıya neden olabileceğinizi unutmayın, sadece salyangozu yerden koparmak, kabuğun çökmesine neden olabilir ve bu da salyangozu öldürebilir. Bir salyangozun insanlar gibi bir beyne sahip olmadığını, ancak vücutları boyunca bir sinir sistemi olduğunu ve birçok bilim insanının belirli uyaranlara tepki verdiklerini düşündüğünü bilmekte fayda var ve bu da onların acı deneyimlediklerini gösteriyor olabilir. Bu tür olayları önlemek için yapmanız gereken, salyangozu taşımadan önce kabuğuna hafifçe dokunarak vücutlarını kabuğun içine çekmelerini sağlamaktır. Lütfen bir "salyangoz dokunuşçusu" olun."*

Ayrancı alanındaki hayvan sevgisi başlangıçta kişisel duyarlılık ve merhamet gibi görünse de esasen alan içine ve dışına hitap eden ayrım ilişkisi üreten bir mekânizmadır. Hayvanlarla ilişkili meseleler esasen onların ötesinde, kimliklerle, statülerle ilişkili bir sınıflandırma aracına dönüşmektedir. Kültürel sermayenin bir tür sembolik görünümüne dönüşen hayvan sevgisi alan içinde sembolik şiddete dönüşmektedir. Bir kişinin ne kadar hayvan sevdiği ne kadar Ayrancılı olduğunun ölçüsüne dönüşmektedir. Çünkü hayvanlara ilişkin en ufak bir yanlış bakış, kişinin mahalledeki varlığının meşruiyetini sorgulatmaktadır. Ayrıca hayvan sevgisinin belli kültürel sermaye düzeyinde yapılması gerekir, diğer haller ortak yapma etme biçiminin dışındaysa o da makbul görülmemektedir. Bu durumda hayvanla ilişkili meseleler alanın bir davranış repertuarına dönüşmesine sebep olmaktadır. Hayvan severlik

arasında hiyerarşik bir düzen vardır. Vegan hayvan sahipliği ahlaki olarak en üst konumdadır. Sırasıyla vegan olmadan hayvan sahipliği, evde beslemeyip sokakta besleyenler, para yardımında bulunanlar ve parklara ev yemeği dökenler onu izlemektedir. Kategoriler ve kişisel repertuvarlar bu şekilde alan içinde belirlendiğinde karşılaşılan hayvan sahipleri veya severleri bu hiyerarşiler üzerinden değerlendirilmektedir. Hayvanlara verilen değer ölçülebilmekte ve sınıflandırılabilmektedir.

10.4 Alandaki Değişim ve Dönüşümler – Aktörler ve Mağdurlar

İster alan içindeki doxanın tüm dinamikleriyle teorik açıdan olsun isterse hayvanlar üzerinden pratik açıdan olsun Ayrancı alanı olduğu gibi kalmamakta değişmektedir. Bu sebeple de yukarıdaki durumlar bu değişime karşı bir direncin ifadesi olarak okunabilir. Değişimin aktörü çoğunlukla "zaman" olarak ifade edilir. Fakat zaman zaman aktörlere de vurgu yapılır. Ayrancı alanı yaşlı nüfusun yoğun olduğu bir yerdir. Yaşlı ve yalnız yaşayan insanlar bulunmaktadır. Bu kişilerin çocukları görece daha yüksek gelirle Çayyolu – İncek gibi semtlerde yaşamaktadır. Çocuklarının Ayrancı'da yaşamayı tercih etmemesinin bir sebebi de alanda araç parkı yetersizliğidir. Ayrıca daha bireysel bir yaşam tercih ettikleri için yüksek güvenlikli, sitelerde yaşamak ve birçok hizmetin site içerisinde karşılanması onlar açısından iyi bir karardır. Bu durumda yaşlı ebeveynlerin ölümüyle birlikte ev ya kiraya verilir ya da satışa sunulur. Satın alan yeni mülk sahibinin ve yeni gelen kiracının alanın demografisi üzerinde etkisi vardır. Alana giriş çıkışların bir yolu da budur. Mahalle sakinlerinin çocuklarının Ayrancı alanını tercih etmemesinin bir sebebi da apartmanlar eski olduğu için asansörünün olmamasıdır. İşe gidişler, çıkışlar ve gün içerisinde başka ihtiyaçlar için günde altı kez beşinci veya dördüncü kata inip çıkmak, alışveriş poşetlerini taşımak, istenmeyen bir durumdur. Tayyip bu durumu aşağıdaki ifadeleriyle desteklemektedir:

"Burada tabii yaşlanmanın çok büyük etkisi var. Ayrancı Mahallesi ortalama 50 yaşında olan bir mahalle. Tabii fizik koşullar insanların şu anki taleplerini karşılamakta biraz yetersiz kalıyor. Yani en büyük problem de burada insanlar otoparkla alakalı. Buradan gitmelerinde hem binaların fiziki koşulları anlamında, mesela asansörsüzlük ciddi bir problem. Otopark sorunu ciddi bir problem. Bunları tabii üst üste koyduğumuz zaman bir de insanların burada gençken gelip, belirli bir yaşa kadar beraber yaşadığı insanların birçoğunun bir şekilde ayrılması yani vefat anlamında olabilir. Veya ondan daha önce göç etmiş olabilir, taşınmış olabilir." (Tayyip-49-Ankara-Türk-Esnaf)

Bazen bu durumun üstesinden gelmek için apartmanlar kentsel dönüşüme sokulmaktadır. Kentsel dönüşüm parsel bazında sadece ilgili apartman üzerinden yapıldığı ve belediye daha yüksek kata izin vermediği için dönüşüm maliyetleri oldukça yüksektir. Bu durumda müteahhitler ev sahiplerinden dönüşüm karşılığı 1-6 milyon arasında değişen paralar talep etmektedir. Birçok kişi sadece emekli maaşıyla geçinmeye çalıştığından hem dönüşüm için verecek parası yoktur hem de dönüşümü beklerken kira ödeyecek gelire sahip değildir. Bu durumda apartmanların dönüşümü orada oturanlar arasında bir soruna dönüşmektedir. Dönüşümün bedelini karşılamayan kişiye düşen kendi payını satıp alandan taşınmaktır. Müteahhitler, ev sahiplerinin daha az para ödemeleri için birkaç yönteme başvurmaktadır. Bunlardan biri daire büyüklüklerini küçülterek daire sayısını artırmaktır. Bir katta 3+1 iki daire varsa, 1+1 dört daire yapılmaktadır. Bir diğer yöntem de teras katında yönetmeliklerin arkasından dolaşarak daire sayısını artırma veya 5 katlı bir apartmanı beş buçuk kata çevirmektir. Bu durumda daire büyüklüklerinin değişmesi yani hanenin fiziksel kapasitesinin azaltılması Ayrancı alanını tercih edebilecek nüfusun niceliği hakkında belirleyici olmaktadır. Bu durumda 4 kişilik bir aile, genellikle bu yeni dönüştürülen evlerde yaşamayı talep edememektedir. Apartmanların dönüştürülmesi satılık ve kiralık fiyatlarını da artırmaktadır.

Fiyat artışı da Ayrancı alanını tercih edebilecek nüfus üzerine etki etmektedir. Müteahhitler karlılığı arttırmak ve maliyeti düşürmek için artırdıkları dairelerin bir kısmının da sahibi olmaktadır. Beş katlı bir apartmanın dönüşümünden bir ya da iki daire, alt katlardan iki daire ve teras katlarındakiler müteahhitlere daire kalabilmektedir. Yeni dönüşen apartmanın daire fiyatları eskilere göre çok daha yüksektir. Yeni daireler daha önce olmayan dairelerdir. Yani bir apartman dönüşüm öncesi 12 daireli ise dönüşüm sonrası 18 daireye çıkmaktadır. Bu durum Ayrancı alanının daha fazla nüfus artışı olmasa da hane halkı kompozisyonunun çeşitleneceği anlamına gelmektedir. Bunun en önemli şartı, yeni daireyi alabilecek ekonomik sermayeye sahip olmak gibi görünmektedir. Fakat müteahhit sahip olunan ekonomik sermayenin yanında alanın talep ettiği kültürel sermayeyi dikkate almamaktadır.

Müteahhitler bazı durumlarda evi kime satacakları konusunda alanın doxasını dikkate almayabilir. Onlar için öncelik, daireye en yüksek fiyatı verene satmaktır. Ayrıca Ayrancı alanında kentsel dönüşüm işi yapmanın müteahhitler için simgesel bir değeri vardır; bu onlar için simgesel bir sermayedir. Bu, hem alanda yeni dönüşüm işlerini alma hem de Bahçelievler gibi başka eski semtlerde benzer işleri yapabilme potansiyeli anlamına gelmektedir.

Ayrancı alanında dönüşüm piyasasına girmek için başka bir müteahhit aracılığıyla Bahçelievler'de dönüşüm yapan Mutlu alanından bir müteahhit vardır. Mutlu alanındaki müteahhit başlangıçta inşaatlarda işçi olarak başlamış daha sonra kendi ekibini oluşturarak belli küçük işlere girişerek müteahhit olma yolunda ilerlemiştir. Bu sırada iş ve aş verdiği başka bir kişi daha hızlı ilerleyerek büyük bir müteahhit olmuştur. Bu müteahhit geçmişin hatırasına ve iyiliğine karşılık olarak Bahçelievler'de dönüşüm işini ayarlamıştır. Bahçelievler'deki dönüşüm işi başarılı olunca oradaki itibarını Ayrancı alanı içinde kullanarak buradaki dönüşüm piyasasına girmiştir. Ayrancı'daki dönüşüm sırasında Ayrancı alanının doxasının hem farkındadırlar hem de alan kendini onlara dayatmıştır. Dönüştürecekleri apartmanın bahçesinde büyükçe bir ağaç vardır. Eski binayı yıkarken birçok kişi "ağacı sakın kesmeyin, takip ediyoruz,

eğer keserseniz" şeklinde serzenişlerde bulunmuştur. Ayrıca yıkım sırasında su kullanılmadığı için ortaya çıkan toz civa ve kurşun içeriği olan asbest tozunu defalarca zabıta yoluyla alanın sakinleri şikayet etmiş ve sosyal medyada durum için destek çağrısında bulunmuşlardır. Yıkım için getirilen kepçenin lastikli değil de paletli olması üzerine de müteahhit şikayet edilmiştir. Çünkü paletli kepçe asfalta zarar vermekte ve yolları tahrip etmektedir. Müteahhit bu tür durumla başa çıkmak için kendi içerisinde fiziği, kıyafeti ve üslubu "en düzgün olan" kültürel ve simgesel sermayesi yüksek kişiyi alanın sakinleriyle muhatap etmenin yoluna gitmiştir.

Ayrancı alanındaki eski apartmanlar birbirine göre görece özgün mimariye sahiptir. Çoğu bina birbirine benzememektedir. Bu açıdan yapılar hem mimari hem de kültürel olarak belli bir tarihin hafızasını taşımaktadır. Dönüşümle beraber Ayrancının bu hafızasının ortadan kaldırıldığı düşünülmekte ve yeni yapılan binalar kitsch olarak adlandırılmaktadır. Kitsch ise "taklit, popüler, değersiz, klişe, dekoratif ve kitlelere hitap eden" anlamında ve "yüksek sanat"ın karşısında konumlanması bakımından anlamlıdır. Çünkü yeni binalar alüminyum korkuluklar, Fransız tipi balkon ve pencereler ile birbirinin kopyası gibidir. Değişen tek şey neredeyse sadece binaların rengidir. Dönüşümü bir problem olarak ele alanlar daha çok daha önceki bölümlerde olduğu gibi alan için mücadele edenlerdir. Alan içinde dönüşümden yana olanlar da vardır; onlar hem evlerinin değerinin artması hem de asansöre kavuşma sebepleriyle dönüşümü desteklemektedir. Alandaki bazı emlakçılar ada değil de parsel bazında daha yüksek apartmanları da talep edebilmektedir. Böylece dönüşüme ve yapılış tarzına karşı çıkma hali var olan kategorik düşünme ve biz-onlar ayrımını pekiştirecek şekilde ilerlemektedir.

Ölüm sonrası veya dönüşümle birlikte satılığa çıkan yeni daireleri kimin satın aldığı alanı koruma mücadelesinin önemli bir parçasıdır. Nehir, yeni binaların alan ile uyumsuzluğuna şu sözleriyle dikkat çekmektedir:

"Kentsel dönüşüm oldu çok eskileri yıkıldı, yerine Ayrancı ile uyumsuz binalar yapıldı. Yani böyle Ayrancı'nın eski binaları taş binaları yerine dış cephe cam kaplamalı, burayla alakası olmayan birbirine benzer ve bir kültürü olmayan binalar yaptılar." (Nehir-30-Ordu-Türk-Memur)

Katılımcının yeni binaları Ayrancı ile uyumsuz görmesinin temel nedeni sadece binanın fiziki görünümü değildir; bina ile beraber alana dahil olan yeni nüfus kitlesidir. Çünkü dönüşümle birlikte eski binalar azalmakta ve belli süre sonra artık eski binalar alanla uyumsuz bir görünüme sahip olmaktadır. Bu yeni tarz binalara karşı çıkış, sadece Ayrancının hafızasını koruma adına değil, ayrıca yeni görünüm AKP ile birlikte yaygınlaşan ve neoliberal akımlarıyla pekişen her yerin her yere benzemesi anlayışınadır. Çünkü dönüşümle birlikte ayrıca alanların demografik yapısı da değişmektedir. Nehir, yeni dairelerin yeni sahiplerinden rahatsızlığını şöyle vurgulamaktadır:

"Aslında esnafın ev alması, dönüşüm gibi etkiler var mahallede." (Nehir-30-Ordu-Türk-Memur)

Katılımcı yeni dairelerin esnaf tarafından satın alınmasından rahatsızdır. Esasen doğrudan rahatsız olunan şey, satın alanın meslek olarak esnaf olması değildir. Ayrancı alanında 366 esnafla kısa görüşmeler yapmıştım. Esnafın sadece 121 tanesi Ayrancı'da yaşamaktadır. Başka bir ifadeyle esnafın yaklaşık % 67'si Ayrancı alanında yaşamamaktadır. Bu durumda yeni daireyi satın alabilecek kişiler Ayrancı sakini değildir. Çünkü esnafın çoğunluğu Dikmen, Mamak, Keçiören gibi muhafazakâr ilçe ve semtlerden gelen kişilerdir. Bu özellikleri de onları Ayrancı alanına uyumsuz yapmaktadır. Esnaf grubu kârlılığını Ayrancı alanından sağlamasına rağmen kültürel ve sosyal pratikleriyle Ayrancı alanına karşı konumlanmaktadır. Fakat esnaf Ayrancı alanında "mış gibi" yaparak alanla doğrudan karşıt bir pozisyonda durmamaktadır. Fakat alanın sakinleri sürekli olarak esnafı gözlemektedir. Onlar

yolda yürüyen mini etekli kadınlara bakışlarını, müşterilere maliyetinden çok daha yüksek fiyatlarda mal satmalarını, yerel seçimlerde iktidar partisi sandık görevlileri olmaları gibi durumlarla esnafı sınıflandırmaktadır. Ayşegül'ün bu konudaki gözlemleri şöyledir:

> *"Esnafın büyük kısmı erkek ve burada yaşamıyor. Mesela adam gerçekten Esenboğa'da yaşıyor. Esenboğa'dan buraya gelen kuaför var mesela. İyi bir insan ama aslında öyle değil. Burada var olabilmek için böyle bir şey yapıyor. Ama eline fırsat geçtiğinde, mesela ben bu köşe esnafı hiç sevmem. Yakında hissettiğim için de söylüyorum. Seksi giyinmiş kadına bakarlar, herkesin dedikodusunu yaparlar. Bok gibi insanlar yani. Bok gibi insanlar ve nasıl var oldular burada? Ablacım, mablacım, herkese bir şey. Yağcılık. Yani öyle çok kötü. Hep muhafazakâr esnaf." (Ayşegül-33-Ankara-Türk-Gazeteci-Esnaf)*

Bu sebeple alanı korumak isteyenler bu esnaf grubuyla mesafe geliştirir, sosyal medyada ifşa eder. Sosyal medyada bir kullanıcı bir esnafın şöyle söylediğine şahit olmuştur: "*Ayrancı'da esnaf olmak güzel, fakat burada çocuk yetiştirilmez.*" Yani sadece alanın sakinleri esnafa yukarıdaki şekilde yaklaşmaz, esnaf da alanın sakinlerine benzer şekilde yaklaşır. Önceki bölümlerde Ayrancı alanını "İsrailoğulları gibiler, kendilerini seçilmiş bir millet zannediyorlar" diyen de Keçiören'de yaşayan bir esnaftır.

Ayrancım Derneğinin mahalle kültürü ve mekân ilişkisinin anlatıldığı etkinlikte esnaf üzerinden yapılan aşağıdaki konuşma, alana uyumsuz esnafın pozisyonunun alan tarafından fark edildiğini göstermektedir.

> *"Erdoğan, Gezi zamanında benim esnafım işimi bilir demişti. Palalı insanlar vardı. Esnaf gerçekten yerleşik değerlerin her zaman koruyucusudur. Enformasyon ağının örümceği, politik örgütlenmenin ipini elinde tutan kişidir. Mesela vekil adayları esnaf, kahvehane dolaşırlar. Esnaf gerçekten çok önemli, mahallenin namusunu*

korumak, düzenini korumak ve yabancıyı dışlamak için bir elek. Eşik bekçisi. Neden bu kadar önemli. Basitçe düşünelim küçük esnaf mahalle örgütlenmelerinde çok etkili. Büyük sanayiciler zaten büyük işler yapıyorlar. Küçük esnaf parasal katkıda bulunduğunda anda mahalledeki politik iklimi sürmesi için bir ortam oluşur. Kuaföre gittiğinizde mahalledeki tüm dedikoduları öğrenebilirsiniz. Deli Yürek dizisinde esnaf bir karakter vardı, Kenan İmirzalıoğlu, kaportacı gibi bir şeydi. Mahallenin çetelerden temizlenmesi için silahlanmıştı, yanında da kendine benzer kişiler vardı. Yanındaki de bir bilge adamdı. Mahallede böyle tipler vardır. Bu adam oy verme davranışında etkili olur, caminin imamı da etkilidir. Burada etkili olmasa bile bir takım cemaatlerin örgütlendiğini düşünüyorum. Cami imamı oy verme davranışınıza, cinsel ilişkinize dahi size öğütlerde bulunur. Alo fetvanın yüz yüze olanı var. Çok etkili bir şey. Bir mekânsal örgütlenmede öğretmen mi yoksa imam mı kanaat önderi, muhtar mı önder bunların hepsini aslında o mahallenin kimliğini ve bundan sonraki varoluş biçimine dair çok etkisi var."

Ayrancı alanında esnaf üzerinden yapılan mücadelenin arka planında küçük esnafın alanı dönüştürme potansiyelinin bulunması yatmaktadır. Esnafın hangi değer yargılarını temsil ettiği bu açıdan önemlidir. Başka bir bölümde Ayracım Gazetesinin rolünü vurgulayacağımdan burada sadece şunu belirtmek isterim ki gazete, alanla uyumlu esnafın varlığını görünür kılmak için alan adına ciddi mücadelede bulunmaktadır. Gazete bir yandan bu mücadelenin içindeyken öte taraftan mahalle sakinleri de bu mücadeleye ortak olmaktadır. "Burada çocuk mu yetiştirilir" diyen esnaf toplamına karşı bir cephe vardır. Bu durum 30 yıldır mahallenin parasını yiyip mahalleye karşı tutum geliştirilmesiyle haklılaştırılmaktadır. Pandemi döneminde Ayrancı Semt Meclisi esnaf çalışması yapmıştır. Bu çalışmanın temel motivasyonu pandemi döneminde esnafın sorunlarını görünür kılmaktır. Esnaf karşısında kendi görüşünün muhalifinin kendisine *"bir sorununuz var mı?*" sorusu sormasının esnaf için farklı bir anlamı

vardır. Çünkü bu soruya vereceği olumsuz cevap kendine muhalif olanın eline geçecek bir cevaptır ve desteklediği iktidara karşı kullanılacaktır. Bu sebeple bu türden esnaflar bu soruya *"çok şükür, elhamdülillah*" şeklinde cevap vermiştir. Bu cevap çalışmayı yürütenler için esnafın kategorilere ayrılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu sebeple de alanın sakinleri esnaf konusunda temkinlidir. Bu esnafın zabıta ve polisle geliştirdiği samimi ilişkiler, polise abi deyip yalakalık yapmaları da dikkatlerden kaçmamaktadır. Ayrancı alanında bir gece kulübü vardır. Ankara'da çok az elektro müzik yapan yer olduğu için başka semtlerden bu kulübe gelenler olmaktadır. Bu durum sakinlerinin ifadesiyle hapçılar, şiddet eğilimi olanlar burayı kullanmaktadır. Bu durum alanda huzursuzluk yaratmaktadır. Birçok şikâyetlerle mekân birkaç kez mühürlenmiş fakat tekrardan siyasi bağlantılarla açılmıştır. Uyuşturucu ve şiddet üzerinden damgalı bir mekânın tekrar tekrar açılması eski içişleri bakanı ile ilişkilendirilerek süreç "Süleyman Soylulaştırma" olarak tanımlanmıştır.

Kaan, Ayrancı alanına akrabalarının kapıcılık yapmasıyla dahil olmuş ve bugün Ayrancının sevilen bir esnafı olarak alanda faaliyet göstermektedir. Onun Ayrancı alanına daha kolay dahil olmasının bir sebebi de Alevi olması ve bu kimliğinden kaynaklı alanla kolay bir şekilde bağ kurabilmesidir. Kaan yukarıdaki dönüşümleri süreç içerisinde (1993'ten beri) çok iyi gözlemlemiştir. Onun gözlemlerine göre 2000 sonrasında Ayrancı alanından önemli bir grup Çayyolu, Ümitköy ve Bilkent gibi alanlara taşınmıştır. Bu kent içi hareketlilikle birlikte Ayrancı, ekonomik ve kültürel anlamda en zengin grubunu kaybetmiştir. Yeni gelen memurlar bile alan içinde "*alt tabaka memur*" *(Ömer-64-Ankara-Türk-Esnaf)* olarak adlandırılmaktadır. Buradan doğan boşluğu yeni kiracıların yanında esnaf, satın alma ile doldurmuştur:

> *"Bakkal, manav olan insanlar buralardan ev almaya başladı. Dükkân almaya başladı. Şunu da görüyorum, en basiti berber. Yan taraftaki 30 yıllık berber. Üst katta oturuyor. O berber 20 sene önce üst katta oturamazdı. Ama o berber üst katta*

oturuyor. Anlatabiliyor muyum? O ya Seyran'da ya Mamak'ta oturuyordu." (Kaan-43-Sivas-Türk-Alevi-Esnaf)

Mamak'tan gelen esnaf artık kırk yıldır Ayrancılı olan kişiyle komşu olmuştur. Bu durum "gerçek" Ayrancılı için bir kriz durumudur. Telefonla arayarak manavdan kalfa ile evine sipariş ettiği sebze ve meyveyi satan esnaf artık komşusudur. Esnafın alana dahil olmasının tek sebebi sadece zenginlerin alanı terk ederek ortaya çıkan boşluğu doldurmak değildir. Artık esnaf hem alanı bir yatırım aracı olarak görmeye başlamıştır hem de alanda ona benzeyen kişilerin de sayısı artmıştır. Ayrıca esnafın ikinci jenerasyonu ilk jenerasyonun katı yapısının birebir kopyası değildir. Görece Ayrancılı olma halini daha iyi bilmektedir. Esnaf üzerinden bu farklılaşma şöyle dışa vurmaktadır:

"Esnaf dönüşemiyor. Aslında esnaf belki de dönüşüyor. Güvenlik caddesindeki esnafların bir kısmının çocukları buraya taşınıyor. 30 yıldır Keçiören'den gelen var her sabah. Sokakta en erken dükkânı açan esnaf gelip gitmeye devam ediyor. Çocukları burada yetişiyorlar, dükkân olduğu için, burası ile ilişki kuruyorlar. Pek çoğunun çocukları burada oturuyor. Sonraki kuşak az da olsa dönüşüyor." (Katılımlı Gözlem Notları)

Katılımcılardan Kaan, alanda oluşan boşluğu dolduran başka bir grup olarak kapıcılara da dikkat çekmektedir. Alanda bürokratların ve siyasetçilerin hâkim olduğu ve takım elbisesiz insanların sokaklarda görünmediği zamanlarda Ayrancı'da kapıcı olmak, Mamak'takiler için prestijli bir işti. Ayrancı kapıcıları alanın içinde kapıcı dairelerinde yaşamaktaydı. Bu kişiler sadece kapıcılık yapmamakta, aynı zamanda dairelerde ve başka apartmanlarda küçük büyük tamir işleriyle de uğraşmaktaydı. Kendilerinin başa çıkamayacağı büyük bir iş ise kapıcılar kendi sosyal ağları üzerinden usta çağırarak iş üzerinden komisyon alabilmekteydi. Eşleri ise

Ayrancı alanında evlere temizliğe gitmekteydi. Katip kapıcıların alandaki farklı pozisyonlarını sahaflık üzerinden ayrıntılı bir şekilde okumaktadır:

> *"Bize bağışlanmıyor daha doğrusu net olarak kütüphanelere bağışlanıyor, kitaplar satılıyor. Ama bunu büyük oranda kapıcılar yapıyor. Yani ev eşyasını komple diyorlar ki iyi eve giriyorlar, mirasçılar. Alacaklarını alıyorlar, hoşuna gidenleri alıyorlar. Sonra kapıcıya diyorlar ki burayı bir hafta içinde boşalt, her şey senin. Kapıcı da kitabı kitapçıya satıyor, bakırı bakırcıya satıyor, halıyı satıyor. Gün geliyor ev parasından daha çok para kazanıyor. Yani çünkü burada gerçekten de sağlam evler var koleksiyon anlamında. Halılar var, tarihsiz 20 bin liradan satıyorlar. Haberleri bile yok. 3-5 tane kap kacak satıyorlar. Halbuki sattıkları malzeme 4-5 kilo gümüş ama farkında değil. Yani kütüphanelerden bazen el yazmaları çıkıyor. 10 tane yazma satsanız 5000 liradan 50.000 lira para yapar. Yani o yüzden bize bağışlayan yok. En azından bana bağışlayan olmadı henüz. Ama dediğim gibi yani tabii ki temel espri bu yani. En azından kapıcılar bizi görsün. Biz daha yakınız. Oradan da bir şeyler çıkar bize. (Katip-47-Erzurum-Türk-Sahaf)*

Ölen ev sahibinin mirasçıları evi satmadan önce kendilerinin değer verdiği eşyaları aldıktan sonra apartman kapıcısına evi boşaltmasını ve oluşacak maddi geliri de boşaltma karşılığı almasını teklif etmektedir. Burada sahafın vurguladığı ve rahatsız olduğu şey, evde kültürel olarak anlamlı olan şeylerin bunu değerlendirme kriterine sahip olmayan kapıcıya bırakılmasıdır. Fakat sahaf, kapıcının konumu gereği kapıcı ile semiyotik ilişki içerisindedir.

Ayrancı, "halk" ile temasını kapıcılar ve temizlikçiler üzerinden sağlamaktadır. Kapıcılar maaşlı ve sigortalı olarak çalışmakla birlikte apartmanın kapıcı dairelerinde de yaşamaktadır. Kapıcıların çocukları ile apartman sakinlerinin çocukları zaman zaman karşılaşsa da her zaman aradaki mesafe kapıcının aleyhine olacak şekilde korunmaktaydı. Bazen iki çocukluk halleri

apartman bahçesinde oyun oynarken aileleri müdahale etmekteydi, bitlenme ve hastalık kapma endişesi taşımaktaydılar. Bazen de açıkça aileler kapıcı çocuklarıyla kendi çocuklarının oyun oynamasına karşı çıkmaktaydı. Esnaf Ayrancı'da yaşamadığı için "Ayrancılılaşma" pratiklerinin zayıf olmasını anlamak mümkündür. Fakat kapıcılar Ayrancı'da yaşamaktadır. Buna rağmen "Ayrancılılaşma" pratiği esnafla benzer düzeydedir. Bunun bir sebebi, alanın sakinleri ile kapıcılar arasındaki sınıfsal farktır. Ayrıca kapıcıların sosyalleşme alanlarının kendileriyle benzer kişilerle olması, düşük ekonomik ve kültürel sermayeleri, alan içindeki dönüşümlerini engellemiştir. Muhafazakâr habitusa sahip olan kapıcılar Ayrancı'da olup bitenleri kendi perspektifleriyle değerlendirdikleri için alan içinde sakinleriyle kültürel mesafelerini de korumaya dikkat etmişlerdir. Bu sebeple de yerel ve genel seçimlerde muhafazakâr partiler sandık görevlilerini kapıcılardan seçmiştir. Seçim günü bu açığa çıktığında alanın sakinleriyle kapıcılar arasındaki kültürel ve sınıfsal farka politik fark da eklemlenmiştir. Bu sebeple de Ayracı alanının bazı bölgelerinde kapıcılar yoğunluklu olarak Alevilerden oluşmaktadır. Bu durumun yaygın oluşu hem yeni kapıcı pozisyonu açıldığında Alevilerin sosyal sermayesi yeni kapıcının Alevi olmasına etki etmekte hem de alanın sakinleri en azından politik farkı kapatmak için bilinçli olarak Alevi kapıcıyı tercih etmektedir. Kapıcıların mekânsal olarak farklı şekillerde yoğunlaşmaları, Ayrancım Derneğinin bir etkinliğinde şu şekilde ifade edilmiştir:

> *"Kapıcılar konusunda da benzer bir şey var. Ayrancı için semt semt kapıcıları farklı. Sivaslılar çok, onlardan da Şarkışlalılar daha çoktur. Bir apartmanda boşalınca kendi köylü ve akrabasını getiriyor. Remzi Oğuz Arık'ta Amasyalılar. Son 10 yılda neredeyse yeni apartman görevlisi olanların tamamı. Bir yer boşaldığında haber veriliyor ve Amasyalı geliyor. Benzer şekilde devam ettiriyorlar."*

Burada Sivaslılar Aleviliğe işaret ederken Amasyalılar Sünniliğe işaret etmektedir. Kapıcı pozisyonu alan için bir eşik pozisyondur. Fiziki olarak alanın içinde yaşasa da kültürel olarak alanın tam içinde değildir. Kapıcılar alanın sakinlerinin evlerine girip çıkarlar, özel alanlarına girerler, yapma etme biçimlerine şahit olurlar. Çok geniş ve yaygın dedikodu ağına sahiptirler. Kimin nerede çalıştığı, ne yiyip içtiği ne tür cinselliklerin yaşandığını bilirler. Bu bilgileri kimi zaman apartman içinde oluşan çöplerden elde ederler. Ramazanda alkol alımı bile çöplerden takip edilebilir hale gelir. Ev sahipleri kapıcıları gösteriş ve yaptıkları yardımlarla gizli açık aşağılayabilirler. Ayrancım Derneğinin bir etkinliğinde bir dinleyici, kapıcıların rolünü ve etkisini aşağıdaki ifadelerle açıklamaktadır:

"Benim dikkatimi çeken, Ayrancı'da apartman kapıcıları örgütlenmesi var. Onlarla aranızın iyi olması lazım yoksa mahvolursunuz. Herkesin en özel bilgisi onlarda, onlar buna göre davranıyor. Çok iyi rol yapabiliyorlar."

Bu ifadeleri katılımcılardan biri aşağıdaki ifadeleriyle doğrulamaktadır:

"Sürekli bir apartman görevlisinin bir kontrolü altındasınız. Sürekli bir fiskos var. Bundan çok rahatsız oluyorum ben. Soru sormuyor ama böyle gözleriyle zaten takip ediliyorum yani. Ben farkındayım. Bana hani kalkıp kimse soru sormadı. Soramazdı diye düşünüyorum. Ama hani bunlar var. Bu tarz baskılamalar ya da şöyle baskılamalar var." (Burcu-26-İstanbul-Türk-Biyolog)

Kapıcılar, Ayrancı'nın kültürel alanın dışındaki konumlandığı için Ayrancı'yı değerlendirme ölçüleri de buna göre şekillenir. Ayrancıya yönelik değerlendirmelerini büyük aile fertleri ve akrabalarının yaşadığı başka semtlere ziyaretlere gittiklerinde bu değerlendirmelerini bu mahallelere taşırlar. Ne kadar ahlaksız oldukları, köksüz oldukları, dine olan mesafeleri öteki mahallelere dolaşıma sokulur. Bir taraftan kapıcılar üzerinden alanın sakinleri kategoriler oluşturur ve var olan kişisel repertuarlarını onların üzerinden sağlamlaştırır

öte yandan da kapıcılar kendi habituslarının kategorik düşünme biçimlerini Ayrancı üzerinden meşrulaştırır. Dolayısıyla aynı alan içinde birbirinden farklı kategorik düşünme biçimler yeniden üretilir.

Kapıcıların alan içinde Ayrancıların çok da dahil olmadığı alt alanlarda iş gördüğü için hangi evin satılık olduğu bilgisi de ilk elden kapıcılara gelir. Kapıcılar kendi alamayacaksa bile çevresinde alabilecek kişilere bu bilgiyi ulaştırır. Benzer şekilde bazen bu bilgiyi esnaf ile de paylaşır. Kapıcılar ile ev sahipleri arasında iletişim olduğu için evin yeni sahibinin kapıcı veya esnaf olması ihtimali artar. Kaan'ın gözlemleri bu durumu gözler önüne sermektedir:

> *"Kapıcı sadece maaş almıyor boya badana yapıyor para kazanıyor. Evler satıldığı zaman teyze yaşlanmış kimsesi yok evin satıldığından ilk kapıcı haberdar oluyor. Kendi alamazsa bile alabilecek tanıdığına ulaştırıyor haberi. Sen al diyor ilk o duyuyor. Şimdi alınca da kiraya vereceği kişiyi seçmiyor. Herkese veriyor belki de yeğenine veriyor kiraya. Mahalle umrunda değil. Eski mahallesinden biri var gel sen otur diyor. Böylede mahallenin demografisi değişiyor." (Kaan-43-Sivas-Türk-Alevi-Esnaf)*

Evin yeni sahibinin kültürel alanın dışından biri olması, alanın demografisini de dönüştürmektedir. Son dönemlerdeki ekonomik kriz ile birlikte apartman sakinleri tazminatlarını vererek kapıcıları işten çıkarmaktadır. Onlar apartman yöneticiliği dâhil temizlik ve tamir hizmetleri için şirketlerle daha ucuza anlaşmaktadır. Kapıcı dairesi de kiraya verilerek apartmana gelir sağlanmaktadır. Kira gelirlerinin bir kısmı apartmanın aylık giderleri için kullanılmakta bir kısmı da yalıtım, boya, mantolama gibi büyük masraflar için biriktirilmektedir. Bu durum karşısında var olan kapıcılar alan içinde kalmak için kendi apartmanları dışında birkaç apartmana hizmet vermektedir. Kapıcıların işten çıkarılması onların Ayrancı alanında birkaç dairesi olduğu bilgisini görünür kılmaktadır. Bazen aynı

apartmanda kapıcı dairesinde oturan bir kapıcı işi sonlandırıldıktan sonra aynı apartmanda kendi dairesinde oturmaya başlamaktadır. Bu durum da Ayrancı sakininin krize sokmaktadır. Otuz yıldır kendine kapıcılık yapan kişi artık onun karşı komşusuna dönüşmektedir. Ev ve mülk sahipliği üzerinden görünürde sağlanan eşitlik rahatsız edici bir durumdur. Bu durumda Ayrancı'ya düşen kültürel sermayeye sarılmak ve yapma etme biçimleri üzerinden oluşan farka dikkat çekmektir. Artık "Hüseyin efendi" "Hüseyin beye" dönüşmek zorunda kalmıştır. Fakat tercihen Alevi Ali efendinin beye dönüşmesi daha kolaydır. Kapıcı ve esnaf üzerinden aslında gerçekleşen şey, alanın muhafazakâr nüfusunun artmasıdır. Ayşegül kapıcıların mülklerinin varlığını şok içinde şöyle öğrenmiştir:

"Bu kapıcılar ne oldu biliyor musun şimdi? Oturduğumuz binanın apartman görevlisi. Biz oradan bir noktada taşındık annem ve kardeşim olarak. Adam çocuğunun düğün davetiyesini getirdi bize. Sheraton'da yapıyor düğününü. Önce bir anda şaşırdık çünkü... Kapıcı. Evet. Ondan sonra o apartman kentsel dönüşüme girdi ve o kentsel dönüşümlerin toplantıları, yani bu civar kafelerde çok yapılıyor, çok kavgalı olaylar oluyor. Toplantıya geldi, ben hani birinin temsilen geldiğini düşündüm, hiç haberim yok. Adam o apartmandan 3 tane daireyi almış." (Ayşegül-33-Ankara-Türk-Gazeteci-Esnaf)

Ayşegül, kapıcıların mülk edinme motivasyonunu şöyle açıklamaktadır:

"Ya senin nasıl oldu 2 milyon paran? Hem de 2 milyon çarpı 3 paran. Zaten almış yani o şimdi bu insanlarla ilgili bunları ezdikleri için sürekli her fırsatta sen kapıcısın. Kapıcının bacacının çocuğu. Şimdi bu cümleleri böyle ortalıkta kuruyorlar ve onlar da duyuyorlar. Şimdi benim bu algım sonradan açıldı çünkü böyle bir etrafımda kimse de yoktu ama şöyle tanıyorum. Benim babam marketi olduğu için apartman görevlileri gelip sabahları babamdan bir şeyler aldıklarında

falan öyle bir denk gelişi oluyordu yani. Tanıdığım insanlar vardı, çok iyi insanlar vardı, çok hırslı insanlar vardı. Şu an hırslılar kaldı burada ve mesela artık emekli olup gittiğinde köyüne ben hani ben çıkıyorum sen gel deyip. Bu da bir zenginleşmeye döndü. Semtlinin fakirleşip apartman görevlilerinin zenginleştiği ve bu semtlide bir kriz yarattı." (Ayşegül-33-Ankara-Türk-Gazeteci-Esnaf)

Katılımcı kriz tanımlamasında haklıdır. Zira bir semtte hangi grubun yükseldiği ve buna karşılık hangi grubun düştüğü alanın geleceğini anlamak açısından önemli bir göstergedir.

Ayrancı alanında bazen kapıcı geçmişinin hikâyesi esnaf olmak üzerinden birleşebilmektedir. Tayyip'in ailesi 1967 yılında Ankara Ayrancı'ya göç ederek kapıcılık yapmaya başlamıştır. Uzun yıllar kapıcılık yaptıkları apartmanın giriş katında bir yorgancı varmış. Yün yorganlar yavaş yavaş yerini elyaf yorganlara bıraktığı için bu yorgancının işleri kötüye gitmeye başlamış. Tayyip'in babası bunu fırsat bilerek yorgancının dükkânının yarı kirasını vermeyi teklif etmiş. Böylece Tayyip'in babası bu mekânda ikinci el eşya dükkânı açmış. Babası bu işte kullandığı sermayesini sadece kapıcılık üzerinden kazandığı gelirle elde etmemiştir. O, tamir işlerinde de çalışmıştır. Fakat en önemli katkıyı Tayyip'in annesi yapmıştır. "*Annem ev temizliklerine gidiyor. Yani babam 1 lira kazanıyorsa, annem 3 lira kazanıyor.*" Dükkânın yarısı ikinci el dükkânına çevrilince buradaki ilk eşyalar Ayrancı'da eşyalarını yenileyen sakinlerden bedelsiz olarak alınmıştır. Sonrasında yorgana olan talebin giderek azalmasıyla tüm dükkânı babası devralmıştır. Kapıcılıktan esnaflığa geçen baba, eş zamanlı kapıcılığı yapmaya da devam etmiştir. Çocukları büyüdükçe esnaflık onlara miras kalmıştır. Baba, büyük erkek çocuğunu okula göndermeyerek dükkânın başına geçirmiştir. Diğer çocuk da büyüyünce onu da okuldan alıp dükkanda çalıştırmaya başlamıştır. 1989'a kadar bu dükkanı işletmişler. Biriktirdikleri sermaye ile başka bir apartmanın altındaki dükkânı satın almışlar. Bu noktada işin niteliği değişmiş, ikinci el eşya dükkânından vazgeçilerek mobilyacılar sitesinden anlaştıkları imalatçının sınıf mobilyalarını satan bir dükkân işletilmeye

başlanmıştır. Sonra yeni işten biriktirdikleri sermayeyi birleştirerek 1991 yılında Ayrancı'dan bir ev satın almışlar. Bu habitusta kapıcı olan aile, hem esnaflık hem de daire üzerinden mülk edinmiştir. Fakat bu süre zarfında Ayrancılılaşmak hala ahlaksızlaşmak ve değerlerden uzaklaşmak anlamına geldiği için dini cemaatler üzerinden kendi değerlerini koruma yoluna başvurmuşlar ve benzer habitusa sahip sosyal sermaye ağlarına bağlılıklarını sürdürmüşler.

Esnaflık ve mülk sahipliği ile birlikte katılımcının alan içindeki konumu da değişmiştir. Kapıcıyken pasif bir kullanıcı olan Tayyip, esnaflık ve mülk üzerinden doxaya müdahale edebilecek aktif bir kullanıcıya dönüşmüştür. Katılımcı mahallenin geçmişi ve bugünü arasındaki farkı değerlendirirken kendi pozisyonu üzerinden bir okuma yapmaktadır:

> *"Şimdi komşuluk yok diyor. Kadın diyor ki ben gidip bir kahve içeceğim, kimse yok falan. Eskiden öyleydi. Kadınlar kendi arasında oturuyordu sabahları bu saatlerde. Çatır çatır kahve içiyorlardı yani. Muhabbet ediyordu. Bunun şeyleri farklı ama şimdi o dönem komşuluk ilişkilerinin bu kadar giriş olmasının en büyük sebeplerinden bir tanesi şu; göz ardı da edilen, eski dönemin hemen hemen Ayrancı'da oturan kadınların %90'ı ev kadınıydı. Dolayısıyla bunlar çalışmadığı için kocalarını işe gönderdikten sonra evde yapacak ne var? Belli işleriniz vardır. Hani bunları öğleden sonraya da bırakabiliyorsunuz. Çünkü hani size kimse ya şöyle böyle yap falan diye kimse yok başınızda. Bunlar da ne yapıyordu? İşte kadınlar bir araya gelip kahve muhabbeti yapıyorlar. Ve bu kadınların %90'ı dediğim gibi ev hanımı, çalışmıyor. O günün kadın erkek ilişkisinde kadınların yeri, evi ve çocuklarının analığını yapmak. Şu an geldiğimiz süreçte bu işte farklı şekilde kadınlara işte özgürlük, kadınlar çalışmalıdır, işte feminizm, rüzgârlarının estirilmesi, şunlar bunlar falan filan işte kadın evinde özgür değil, çalıştığı zaman özgür olur fikrini yıllarca pompalaya, pompalaya şimdi kadınlar çalışmalı şeklinde. Sanki böyle bir hüküm koymuşçasına uygulanmaya başladı. Tabi ister*

istemez bunun da çok büyük etkisi var. Şimdi burada da tam tersi oldu şu an %90 çalışan kadın. Şimdi %90 çalışan kadınla olduğu bir yerde sabahları oturup komşuluk münasebetlerini sağlayabilmek mümkün mü?" (Tayyip-49-Ankara-Türk-Esnaf)

Tayyip böyle düşündüğü için eşi öğretmen olmasına rağmen çocukları 7 – 8 yaşına gelene kadar eşinin çalışmasına izin vermemiştir. Zamanın ve demografik dönüşümleri *alladoxa* yani, *yanlış tanıma* üzerinden okumaktadır. Sebepler ve sonuçlar arasındaki bağlantıyı kendi ideolojik eksenine uyacak bir konuma yerleştirmektedir. Bu esnaf, ayrıca mahalledeki çocukluk halleri üzerinde bir gözetim yaparak ailelerini uyarabilmektedir. Örneğin bir çocuğun sigara içtiğini görmüştür ve ailesine bunu söylemiştir. Fakat Tayyip birçok çocuğun sigara içtiğine şahit olmasına rağmen uyarabileceğini düşündüğü ailelere bunu haber vermektedir. Çünkü daha önceden "sizi ilgilendirmez, sizin göreviniz değil" diyerek bu uyarılara karşı çıkan ailelerle karşılamıştır. Kapıcıyken de Tayyip'in ailesinin dini eksende kırmızı çizgileri vardır. Fakat bu çizgileri savunacak iktidardan yoksundu. Fakat bugün gelinen noktada bu kırmızı çizgiler daha açık bir şekilde savunulabilmektedir.

"Kırmızı çizgileri olan bir insanım. Yani benim en başta inancıma saygısı olmayan bir adam benim için ötekidir yani. Benim vatanıma, milletime saygısı olmayan adam benim için ötekidir. Benim vatanıma hainlik yapan adam ötekidir. İnancıma hainlik yapan adam ötekidir. Şimdi yapım gereği, milliyetçi muhafazakâr olmamdan gelen yani kırmızı çizgilerim oldukça kalındır yani." (Tayyip-49-Ankara-Türk-Esnaf)

Katılımcının çizdiği sınırların dışında birçok Ayrancılı bugün dâhil olabilir. Ayrancı alanını savunanlar aslında alanın farklı sınırlar tarafından bölünmemesi ile de ilgilidir. Başka bir esnaf görüşmesinde bir market sahibi sandalyesine oturmuş dışarıda güneşlenirken yoldan

18 yaş altı iki kadın croplarıyla birlikte önümüzden geçti. Bunu gören esnaf, "*Ahlak kalmamış, bu kadar deprem musibetler bu sebeple başımıza geliyor. Bunların anası babası yok mu, anne baba da demek ki böyle*" yorumunda bulunmuştur. Bir başkası ise transların tam da yaşayabilecekleri bir mahalle olduğu için taşındığı Ayrancı alanını şöyle değerlendirmektedir: "*Mesela traverstiler. İşte traverstiler Ayrancı Mahallesinde kötü örnek oluyorlar*."

Esnaf ve kapıcı mülk sahipliğine eklenen bir başka grup dönüşümle beraber yeni evleri satın alabilecek başka bir nüfus grubudur, yeni muhafazakâr zenginler. Ayrancı alanı Ankara kentinin göbeğindedir, kamu kurumları, meclis, elçilikler alana çok yakındır. Alanın görece yeşilliği, sosyal imkânları, mahalle kültürü, sosyalleşme alanlarının varlığıyla cazibe merkezi olmasını hâlâ sürdürmektedir. Melek, yeni muhafazakâr zenginlere dikkat çekmektedir. Onun bu meseleyi dert edinmesinin sebebi trans kimliğidir. Çünkü tam da bu kimliği sebebiyle Esat semtinin "bozulmasıyla" Ayrancı'ya taşınmıştır:

> *"Son dönemdeki kentsel dönüşümle birlikte çehresi değişiyor mahallenin. Yeni evleri satın alan yeni zenginlerin etkisi de yavaş yavaş görülüyor. AKP döneminde zenginleşenler ya da para ile satılan vatandaşlık uygulamalarıyla bu şekilde vatandaşlık için ev alan Ayrancının mevcut gündelik sosyalleşme pratiğinin dışındaki unsurların görülmeye başladığını söyleyebiliyoruz. Garip garip karşılaşmalarımız oluyor. Birincisi AKP'nin zenginleştirdiği muhafazakâr zenginler. Buradan dönüşümden yeni evler alıp geldiklerini görüyorum. Bruno'yu (köpeği) gezdiriyorum. Çok fazla köpekli insan var. Dört katlı binamda bile her katta bir köpek ve kedi var. O anlamda sokakta dolaşırken köpekle dolaşırken çok az sorun yaşadım. Şimdi gezerken Bruno'nun varlığına garip tepkiler gösteren insan kalabalıklarını görüyorum. Mahallede demek ki yaşıyorlar. Lise dönemindeki halini de biliyorum buranın, 2005-2009 arası. O zamanki Ayrancı ile bu zamandaki Ayrancı arasında fark var." (Melek-32-Ankara-Türk-Trans-STK Çalışanı)*

Yeni zengin muhafazakâr ile birlikte daha önce Ayrancı alanında var olan yapma etme biçimlerinin değiştiğini ve "insan kalabalıklarının" varlığının alanı etkilediği görülmektedir. Yeni gelenler eskilere göre esasen kalabalık değildir, onları kalabalık gösteren şey alana kendi kimliklerini dayatması yanı alan içindeki doxayı değiştirmeye çalışma cesaretleri ile ilgilidir. Hayvan sevgisi kısmında anlattığım durum, Melek'in yeni zenginlerle köpeğini bir araya getirmesiyle daha iyi anlaşılmaktadır. Melek sadece trans kimliğiyle değil köpeğiyle birlikte yeni muhafazakâr zenginlerin karşısındadır. Hayvan sahipliği bu tür bir ayrıma da işaret etmektedir. Nitekim şu ifade bunu kanıtlamaktadır; "*Lubunya (LGBTİQ) kimliğinden ziyade köpekle yaşayan, köpek ebeveyni olmam üzerinden bu bakışı görüyorum.*" Melek, köpeği ve kimliği ile birlikte en rahat yaşayabileceği bir alan olarak Ayrancı'yı seçmiştir. Bilkent'i seçememe sebebi de daha fazla ekonomik sermaye gerektirmesiymiş. Melek Ayrancı'da yaşamaya devam etmek için mücadele etmeye kararlıdır. Son zamanlarda kiraların oldukça fazla yükselmesi, Melek dâhil diğer sakinleri de krize sürüklemiştir:

> *"Bir şekilde ev sahipleriyle sorun yaşayıp çıkarılan, yine Ayrancı'da yaşamak zorunda olup tek yaşamayan, bir den fazla kişiyle yaşamak zorunda olan, özel alanı daralan birçok LGBTİQ olduğunu biliyorum. Bu açıdan burada yaşamak zor gözüküyor. Esnaflar da muhafazakâr, çoğu kahveci tipler. Böyle giderse çok fazla insanın iç içe yaşadığı, yüksek kira ödeme pahasına aynı evde 4-5 kişinin bir arada yaşadığı bir alana dönüşecek burası." (Melek-32-Ankara-Türk-Trans-STK Çalışanı)*

Bazı mahalle sakinleri yükselen kiralarla birlikte Ayrancı'dan vazgeçmemek için birkaç kişi birleşerek bir evi paylaşmakta ya da yüksek katlardan bahçe katlarına doğru taşınarak kira maliyetini düşürmeye çalışmaktadır. Yeni zengin muhafazakârların Ayrancı alanına taşınması,

çok geniş çevreleri rahatsız etmektedir. Banu doğrudan muhafazakârlığa işaret etmese de bunu "rant" ile ifade etmektedir:

> *"Buradaki kentsel dönüşüm adı altında rantsal dönüşüme karşıyım. Mahallenin tarihi kimliği ve kültürel kimliği gidiyor." (Banu-66-Ankara-Türk-Arkeolog)*

Banu karşı olma halini, alanın sakinlerinin birbirine yabancılaşması ve alanın bir otel gibi kullanılması ile açıklamaktadır. Fakat Banu'yu asıl rahatsız eden şey, gelen kişilerin kültürel sermaye profilinin düşüklüğüdür:

> *"Parası olan zenginler türüyor. Para var, bok gibi paraları var. İşte onu da alırım, bunu da yaparım. Altta son model arabaları var, ama arabanın camını açıp kül tablasını döküp ya da sigarasını dışarıya atıyor. Uyardığında da ne oldu ki diyorlar. Yani o kadar doğal geliyor ki onlara. Ben de diyorum ki sen evine yere atıyor musun sigaranı ya da kül tablalarını boşaltıyor musun? Duruyor öyle bön bön bakıyor. Hep haklılar." (Banu-66-Ankara-Türk-Arkeolog)*

Katılımcı ve onun gibi düşünenler Ayrancı alanında oluşan mülkiyet açığını dolduracak ekonomik sermayeden yoksun oldukları için ayrımı kültürel göstergeler üzerinden üretmektedir. Saha çalışmasındaki katılımlı gözlem notlarında bu kültürel göstergeler sıklıkla dile getirilmiştir. Ayrancı Antika pazarında bir mahalle sakiniyle aynı masada gözleme yerken mahalle hakkında derin sohbet etme fırsatı bulmuştum. Ayrancı'nın çok eski sakini olan bu kadın, her şeyin değiştiğini ve beyefendilerin azalıp zarafetin tükendiğinden dert yanmıştı:

> *"Herkes ses olmasın diye parmak ucuna basardı. Güm diye kapanmazdı kapılar. Müşterilerimi pavyona götürüyordum. Eve geç olursa gitmezdim insanlar rahatsız olmasınlar diye. Biz otobüse binerken hemen orada generaller olurdu onlara yer*

vermek için yarış yapardık. Asalet vardı, röpteşambır giyerlerdi." (Katılımlı Gözlem Notları)

Ayrancı alanı sakinleri elinde iktidar araçları olmadığı için sıklıkla alanın geçmişinin nostaljik unsurlarına yaslanır. Alandaki değişim ve dönüşüm, nostalji yoluyla bir sapma, yozlaşma ve düşüş olarak görülür. Nostalji, ayrıca geçmiş üzerinden alanın sahipleri olarak tarihin içinde kendine bir kök arama gayretini de açık eder. Nostalji imgesi, değişimi yavaşlatma iması taşısa da aslında onlar değişimin kendi kontrolünde olmasını istemektedir. Değişimin yönünü ve temposunu kendi lehine işletmek arzusundadırlar. Fakat bunun ölçüsü iyi ayarlanmalıdır. Nostalji imgesinin ayrıntılarından boğulurken bugünün hızla kendine çarpacak olmasının farkındalığını azaltma riski taşımaktadır. Orçun, Ayrancı alanının nostaljisini yapanların alanı korumak adına bunu yapsalar da alanı koruyacak potansiyellerinin olmadığını şu çarpıcı tespitiyle ifade etmektedir:

"Şöyle, normalde evlilik yoluyla adam makam sahibi ama evlendiği kişi her zaman makam sahibi olmayabiliyor. Yani evlilik olarak da. Kadın. Şimdi, ilk anda düşündüğünüz kadarıyla şeyleri, kıyafet, saç tipi vs. falan var. Hani diyorsunuz ki, ben buna anlatabilirim. Ama dediğim gibi eş yoluyla burada. Eşin statüsü var, ağırlıklı bölümlü ev hanımı. Ama işte o ekonomik koşullar içerisinde saçı kuaför alışkanlığı oluşmuş, o ekonomik koşullar içerisinde görece olarak kaliteli giyinmeyi falan öğrenmiş. Ama kitap okuma bazında gelişememiş." (Orçun-55-Kayseri-Türk-Emlakçı)

Katılımcıya göre eski siyasetçi ve bürokratların eşleri, esasen daha düşük kültürel sermayeye sahip kişilerdir. Fakat ekonomik sermayeleri olduğu için kültürel ve simgesel nesnelere erişimleri kolaydır. Fakat derinlik olarak alanı dönüşümden koruyacak politik bilinçten yoksundurlar. Bu sebeple de geçmişin nostaljisinde fötr şapka, keskin saç fönü,

parmakların ucunda yürümek, röpteşambır vardır, fakat bu günün dünyasında sandıkta oy kullanmaktan başka bir şey yoktur. Bu sebeple de Ayrancı sakinleri Ayrancı'nın Esat'a dönüşmesi konusunda oldukça kaygılıdır. Rıza, Ayrancı alanının dönüşüme direndiğini aşağıdaki ifadeleriyle kendini rahatlatsa da esasen gidenin yerine gelenin kim olduğunu ıskalamaktadır:

"Burası Esat'a benzeyebilir zamanla. Aşağı Ayrancı'da benim dikkat ettiğim bir şey var. Apartmanlardaki kapıcı olarak hizmet veren kişilerin sayısı azalma yaşanmış. Ayrancı'nın enerjisinde böyle adamsı kişileri, kro kişileri ayıklama mekânizması kendiliğinden oluşmuş durumda. Kaba saba bencil kapıcıların yasal olarak gönderiyorlar. Son yıllarda da enflasyonun artmasıyla birlikte geliri yüksek olan kişiler burayı seçiyorlar. Emlakçılar bunu da söylüyor, çift maaş alan kişilerin bile burada oturmasının artık çok zor olduğunu söylüyor. Dolayısıyla kendiliğinden istemediğini dışarı atıyor." (Rıza-62-Aydın-Türk-Maliye Emeklisi)

Rıza'nın ıskaladığını Banu çok iyi yakalamaktadır:

"Dükkân sahipleri, yaşayanları kendilerine benzetmeye çalışıyorlar aslında. Onları teyze, amca, şey ayaklarına. Şimdi burada belli saatlerde gelirseniz, yaşlıların kolunda, normalde diplomattır, bir yerde müdürdür, bir yerde böyle uç seviyelerde bir kadın ya da erkektir. Yanlarında eskiden hiç taşımayacakları insanları görürsünüz. Ya kapıcıların eşleridir, ya Gürcü kadınlardır. Ve kadının çantası, şeyi hepsi onun elindedir. Çünkü kadın Alzheimer olmuştur ya da demanstır. Ya da çok yaşlıdır. Hani çocukları dışarıdadır. Ve bakıma muhtaçtır. O kişinin eline kalmıştır artık. O da ondan bir şey kopartıyor. Kişiliğini yok ediyor mesela. O ne derse o oluyor. Kadın kendi başına karar veremiyor ki. Gel, git, otur,

kalk, ver. Şurada oturalım, oturalım. Bunu alalım, alalım. Yani kadının bir şey yapma şeyi tamamen ortadan kalkıyor." (Banu-66-Ankara-Türk-Arkeolog)

Katılımcı mekânsal ve sosyal değişimlerin farkındadır. Alanın eski kullanıcıları statüsünü kaybetmiştir ve mahallede yükselen başka bir grup vardır. O, dükkân sahipleriyle mülkün kimin lehine dönüştüğüne vurgu yapmaktadır. Dükkân sahipleri ve onların özelinde temsil edilen iktidar pratikleri, alanı dönüştürmektedir. Eski kullanıcılar edilgen, yaşlı, muhtaç ve kontrollerini kaybetmiştir. Sadece alan değil, kendi üstündeki kontrollerini de kaybetmişlerdir. Eskinin karar vericileri, bugünün karar vericilerine teslim olmuştur. Normalde yanına yaklaştırmayacakları kişiler artık çantalarına hakimdir ve onlar adına kararları vermektedir. Burada sadece aşınan alan değil, aynı zamanda orta sınıftır. Çünkü orta sınıfın kişiliği yok olmuştur ve onlardan bir şeyler kopartılarak zayıflatılmıştır. Fakat burada eksik olan genel politik okuma yerine bireylerin suçlanmasıdır. Sevgi, esnaf ile alanın durumunu çarpıcı şekilde ele almaktadır.

"Biz daha fazla taviz verdik. Onlar hiç taviz vermediler yaşam biçimlerinden. Onun için de semt onlara doğru dönüşüyor. Bize doğru dönüşmüyor." (Sevgi-57-Iğdır-Türk-Mühendis)

Katılımcının burada taviz dediği şey, esnafın 40-50 yıldır alanda yaşamasına rağmen alanın lehine dönüşmemesidir.

Yukarıdaki kapıcı, esnaf ve mülkiyet üzerinden alanda gerçekleşen dönüşümler, alanın dışarıdan gelen kullanıcı profilini de dönüştürmektedir. Alan geçmişte simgesel olarak daha güçlü olduğu için dışını kendinden uzak tutabilmekteydi. Alandaki yapısal ve demografik dönüşümler, burayı dış kullanıcılara karşı daha savunmasız yapmıştır. Şili Meydanı'nın dışarıdan çok nüfus çekmesinin Ayrancı alanını da etkilediği düşünülmektedir.

"Gelenlerin kültürü bize uymuyor. Yüksek sesli araçlarla müzik dinleyerek dolaşıyorlar. Bizim sokak nezihtir öyle derler, Tirebolu. Bunlar neden burada geziyorlar, bunları buraya çeken ne diye düşündüm." (Nehir-30-Ordu-Türk-Memur)

Mahalleye sık sık polisin gelmesi, lüks araçların sokaklarda dolaşması alanın sakinlerini tedirgin etmektedir. Bu durumu sermaye nereye akıyorsa orada değişimin olması kaçınılmaz olarak görülmektedir. Koray, genç yaşına rağmen olup bitenin farkındadır:

"Buraya Mamak'tan o tip insanlar geliyor. Yok yani. Bazen buraya geliyorlar öyle insanlar. Ya servis yapasım gelmiyor ya. Gidin diyorum yani. Burası böyle bir yer değil. Gidin. Burası daha kibar insanların olduğu yer. Salın arkadaşım buraya yani." (Koray-23-Kırıkkale-Türk-Öğrenci)

Koray çalıştığı kafeye alana uygun kişiler geldiği zaman rahatsız olmaktadır. Rıza da alandaki kullanıcıların değiştiğini başka bir mekân deneyimi üzerinden gözlemlemiştir:

"Arabayı çekiyorlar, hep böyle Porsche garip garip arabalar böyle. Bazen gece görüyorum hani böyle değişik tip şeyler geldiğinde." (Rıza-62-Aydın-Türk-Maliye Emeklisi)

Fakat alanın sakinleri farklı grupların alanı kullanmasına kayıtsız kalmamaktadır. Ayrancı Ahalisi Facebook grubundan bir kullanıcı uzun bir aradan sonra Ayrancı semtine komşu olan Seymenler Parkı'na gitmiştir. Kadın, gördükleri karşısında şok olmuştur:

"Öylesine nezih bir parkı ipini koparan at hırsızı, seviyesiz tipler istila etmiş. Çok rahatsız oldum bakışlardan ve saygısızca yaklaşımlardan. Çok üzgünüm ülkem adına. Ve ümitsizim." (Ayrancı Ahalisi Facebook grubu paylaşımı)

Bu paylaşımın altına onlarca destek mesajı gelmiştir. "*Biz çıkmadıkça, o alanları kullanmadıkça meydan onlara kalıyor*" diyenler olduğu gibi bazıları parkın erişilebilirliğini ulaşım sistemi üzerinden kolaylaştırmakla ilgili olduğunu ifade etmektedir:

"Keçiören Etlikten bir EGO bileti ile gidilen her yerin sonu böyle oluyor. Eymir'inde canına okundu. Otobüs düzenli başlayınca. Yapacak bir şey yok, her yerdeler." (Ayrancı Ahalisi Facebook grubu paylaşımı)

Mahalleye ait sosyal medya platformunun kullanıcısı, alanın dış grup tarafından kullanılma sebebini muhafazakâr mahallelerden doğrudan bu tarz yerlere otobüs seferi koyulmasıyla ilişkilendirmiştir. Bazı kullanıcılar bu konuda daha ileriye giderek "mikroptan korunmanın yolunun mikroptan kaçmak değil, mikrobu yok etmekle mümkün olacağını" salık vermektedir:

"Ya bunu öğrenip yok edeceğiz, ya da öğrenmeyeceğiz, mikrop bizi yok edecek. Seçim bizim/sizin!!!" (Ayrancı Ahalisi Facebook grubu paylaşımı)

Bu yoruma başkalarından destek gecikmez:

"Evet galiba kaçmak yerine aksine gitmek hatta belki toplaşıp gitmek gerekiyor, başka çare yok gibi.. Kendimizden başka çare bulacak kimse yok... Vazgeçmek yok, aksi takdirde onların hayatını yaşarız." *(Ayrancı Ahalisi Facebook grubu paylaşımı)*

Başka bir kullanıcı Ayrancı'nın henüz başında olduğunu düşündüğü deneyimini geleceği göstermek adına İstanbul deneyimlerini grup ile paylaşarak önlem alma çağrısı yapar:

"İstanbul Yeşilyurt, Yeşilköy, Florya ve diğer sahiller ve sahile yakın parklar; yorgan, döşek, çadır, nargile ve mangallarıyla yaz boyu oralara yerleşen Suriyeli,

Afgan vs ile dolu. Semtlerde yaşayan yerli vatandaşlar sahile gidemiyor, denize giremiyorlar. Çarşafla, beyaz donlarla bağıra çağıra denize giriyorlar, karpuz kabukları, çekirdek kabukları vs yiyecek artıkları ortada bırakıyorlar. Duş yapmak için de, belediyenin parkları sulamak için döşedikleri hortumları kullanıyorlar. Tuvalet ihtiyaçlarını semtin duvar diplerine veya denize yapıyorlar. Bisiklet yollarında kamp kurdukları için, bisikletliler bile sahile inemiyor. Bir şey söylediğinde, toplanıp üzerine yürüyorlar. Sonbahara kadar semt sakinleri parkları, sahilleri kullanamıyorlar. Akşam üzerleri, onların mangalda yaktıkları tavuk kokusundan balkonlarda oturulmuyor, camlar açık evde durulmuyor. Arabalarıyla gelenler, yolda gördükleri yerli vatandaşların, özellikle genç kızların üzerine araba sürüyor, kahkaha atıyorlar. Sonbaharda havalar soğuyunca onlar gidiyor bu sefer de, parklar günlerce belediyeler tarafından temizleniyor. Çöpler temizleniyor da, tuvaletlerini yaptıkları yerlerden gelen koku tüm mahalleyi sarıyor. Kışın zaten evde kapalı kalan semt halkı, yazın yine aynı kaderi paylaşıyorlar. Polis karışamayız diyor. Belediyeler karışmıyoruz diyor, halk mağdur. Ya başlarının çaresine bakacaklar ya da susup içlerine kapanacaklar." (Ayrancı Ahalisi Facebook grubu paylaşımı)

İstanbul örneği, Ayrancı ahalisine geleceğin bir kesitini sunmuştur. Bu örnek karşısında dehşete kapılan ve kendi geleceğini güvencesiz gören sakinler, bunun önüne geçmek için Facebook grubunda bazı önerilerde bulunurlar:

"Toplanıp parklarda buluşmalar yapsak. Her fırsatta uğrasak, kıymetini bilsek ve boş bırakmasak. Sessiz ve tepkisiz kalmamalıyız. Tedavi edilmeyen bir yara gibi gitgide büyüyüp daha fena hale geliyor önlem almazsak."

"Benim nacizane önerim, bu tiplere bulaşmamanız ve öyle birleşelim. Belediyeye toplu dilekçe ile hafta içi ve sonu ortamı değerlendirebilecek seviyede ve kültürde güvenlik görevlisi talebi işe yarar derseniz belki Ayrancı Ahalisinin bürosunda toplu imza toplanıp verilebilir. Nasıl olur?"

"Kendi semtlerindeki parklarda bulamadıkları için akın etmeye başladılar. Bu parka yakın oturanlar aynı konumda kişilere ve etrafa zarar vermezlerdi. Bunun zararı beyefendi ve hanımefendi yerlilere olacak. Sanırım Portakal Çiçeği, Dikmen vadilerini de işgal ederler yakında. Dikmen Vadisi şimdi yabancıların mekânı oldu. Biz Ayrancı ve yakınındaki barlarda bile bir tek tatsızlık görmedik." (Ayrancı Ahalisi Facebook grubu paylaşımları)

Alt sınıflar kendi ağır varlıklarıyla "her yerdeymiş gibi" ortaya çıkarak sokakları ve diğer açık hava mekânlarını işgal ettikçe ve yayıldıkça artık bu sözde vatandaşların fiziksel varlıklarından ve toplumsal tehlikelerinden endişe duyan sınıflar da kendi kapalı ve ayrıcalıklı bölgelerine, herkese açık olmayan mahalleler, kendilerine ait sosyalleşme alanlarına sahip olma anlayışına girmektedir (Bayat, 2016: 38). Bazıları ise daha yumuşak önlemlerden yanadır:

"Ankara'nın her bölgesinden geliyorlar, çünkü kendi mahallelerinde böyle özgürce yiyip, içemiyorlar. Alkol artık her mahallede mekânda yasak. Zaten kendilerini belli ediyorlar. Ama bir şekilde birbirimize özgürce yaşamanın güzelliğini gösterip belki fikirlerinde değişim yaratırsak ne mutlu bize. Umarım daha kötü günler sırada değildir." (Ayrancı Ahalisi Facebook grubu paylaşımı)

Sakinleri bilmektedir ki alan istedikleri gibi kalmazsa burası onlar için yaşanacak bir yer olmaktan da çıkacaktır. Yukarıdaki alıntıları basit bir şekilde muhafazakâr ve seküler mahalle çekişmelerine indirgemek istemem. Bununla da ilişkili olmakla birlikte Ayrancı'nın yaptığı alanın mekânsal karlılığını korumak ve bu kârı düşüren kişilerle ve olgularla mücadele

etmektir. Kadınların tacize maruz kalmaması, laf atılmaması, LGBTİQ bireylerinin görece özgürce yaşayabilmesi için bu alan korunmalıdır. Bu mesele iki farklı sınıfı da karşı karşıya getirmektedir. Bir taraftan da kendi mahallelerinde yaşayamadıkları özgürlükleri ve savunamadıkları yaşam biçimlerini Ayrancı'da pratik eden bir alt sınıf da vardır. Ayrancı alanı korunurken bir taraftan kendini hapsettiğinin de farkında değildir. Alan içeriden ve dışarıdan saldırı altındadır onlara kalan tek şey şimdilik alanı savunmaktır. Fakat alan müşterekleşerek sınırlarını genişletme ihtimali ve içine aldıklarını dönüştürme potansiyeli zayıftır. Alan, alanın yapısına benzer nüfus kitlelerini kendine çekmeye devam etmesiyle ayakta kalabilmektedir. Alanın sakinleri alanı savunurken temelde genel olarak hak ve özgürlükler savunuculuğu yapmamaktadır. Orta sınıfın özgürlüklerinin savunusunu yapmaktadır. Yiğit bu durumu şöyle ifade etmektedir.

> *"Buranın kültürü dışarıdan gelen yeni insanı da dönüştürdüğü, içine aldığı... Ve onun tarafından, yeni gelen insan tarafından dönüştüren bir kültür de yok aslında burada." (Yiğit-29-Elazığ-Türk-Akademisyen)*

Çankaya'daki Atakule inşa edildikten sonra mahalle sakinlerinden belli kişiler özel davetiyelerle yemekli bir toplantıya davet edilmiştir. Toplantının gündemi Atakule'de hangi mağazaların açılmasını istedikleri olmuştur. Toplantıdan çıkan karar, alt gelir grubunun Atakule'yi kullanmaması için lüks mağazaların açılması yönünde olmuştur. Görüşme sırasında bazı mahalle sakinleri "yoksulları görmemek için bu tarafta oturuyorum" demiştir. Bazen de "bugün Kızılay'a gittik hiç keko görmedik" diyerek espri yapılabilmektedir. Bu sebeple de bu insanlar mahalleden ve içinde bulunduğu çevreden kopmak istemeyerek başka alanları olabildiğince kullanmaktan kaçınmaktadır. Güngör solcu bir kimliğe sahip olduğu için durumu şöyle değerlendirmektedir:

"İhtiyacını görür, evine çekilir, şurada ölsen ses çıkarmaz. Orta sınıf misyonu yok. Kurtarılmış bölgeyi korumak dışında bir şeyi yok. Demokratik tavrı genişletmiyor." (Güngör-38-Antalya-Türk-Pet Kuaför)

Daha liberal bir çizgide olan Tarık, başka demografilerin yaşadığı alanları ziyaret etmek zorunda kaldığında onda olumsuz duygular uyanmaktadır:

"Bir an önce buraya dönmek istiyorum. Hani oralar karmaşasıyla bütün o garip yapısıyla şey bunu söylemek doğru değil zannederim, tiksinti uyandırıyor bana. Allah kahretmesin diyorum." (Tarık-40-Antalya-Türk-LGBTİQ-STK Çalışanı)

Tolga da bu sebeple, bu tarz tiplerle karşılaşmamak için üyelik ücreti en yüksek spor salonuna gitmektedir. Ayrancı alanında fiziksel olarak yaşamanın kendine özgü ekonomik ve kültürel maliyeti olduğu gibi bir de bu tarz hassasiyetler sebebiyle ek maliyeti vardır. Trans bir birey olan Melek ise Ayrancı'dan dışarı çıkmamayı beden ve ruh sağlığı için bir zorunluluk olarak görmektedir. Katip, Ayrancı alanını bu tavırlarıyla bir gettoya benzetmektedir:

"Ama burası getto yani. Burası getto. Tandoğan'da bir bölge var. Anıttepe mebusevleri. Orası getto. Çünkü ismi de özel, yani getto gerçekten mebus evleri. Öyle yapılmış ve orada yaşayan insanlar da öyle. Orası da mesela çok benzer buraya. İnanılmaz benzer yani. Bahçelievler kendince bir gettoydu, yıkıldı gitti artık. Bahçelilerden bir şey kalmadı yani." (Katip-47-Erzurum-Türk-Sahaf)

Sol bir partide örgütlü olan Roza da Katip gibi benzetmelerde bulunmuştur:

"Kadıköy'e Beşiktaş'a sıkışmış bir toplam burada Ayrancı'ya sıkışmış. Hani evet ama artık bunun hani oralarda tek başına burada yaşamanın da onları kurtaramadığının bence farkındalar. Evet, burada daha şeyler rahatlar ama ülkenin o total şeyi etkiliyor yani." (Roza-37-Yozgat-Türk-Mühendis)

Roza sadece Katip'ten farklı olarak mahalle için dinamiklerinin değil genel iktidar pratiklerinin ve politikalarının da Ayrancı'yı etkilediğini düşünmektedir. Ayrancı sakinleri her şeye rağmen alanı savunmaya kararlıdır. Nazire, Ayrancılı bir esnaf olarak koruma için mücadele etmektedir:

"Bir şey olursa mücadele ederim burası için." (Nazire-46-Rize-Türk-Esnaf)

Ev sahipleri satarken olmasa da kiralarken kiracıların alana uygun olmasına dikkat etmektedir:

"Satma noktasında öyle bir öncelikleri yok ama tabii kiralıklarda seçici davranıyorlar. Kurumsal firmalarda çalışan insanlar olsun istiyorlar. Bu sadece kirayı ödemesi değil doğrudan eğitime işaret eden bir şey. ODTÜ'lüler var. Diğer üniversiteliler çok fazla buraya gelmez. Ankara Üniversitesi daha çok Cebeci, Kurtuluş tarafına gider. Öğretim görevlileri de buraya gelir." (Orçun-55-Kayseri-Türk-Emlakçı)

Mahalle sakini olan Rıza, gündelik pratiklerine karar verirken alanın korunmasına öncelik vererek davranmaktadır:

"İstediği kadar sonradan gelme buraya dolsun, sonradan parayı bulanlar gelsin bu iradeyi kıramazlar. Çukurambar kafası bizi anlayamaz. Ben Starbucks'da kahve içmem gelirim semtin kafesinde içerim." (Rıza-62-Aydın-Türk-Maliye Emeklisi)

Katılımcı bu durumu değerlendirirken aklına Çukurambar semtinin gelmesi boşuna değildir. Çukurambar neyse Ayrancı o değildir, tam tersiyle Ayrancı neyse Çukurambar da o değildir. Ayrancı alanında semt meclisi ve derneğinde faaliyet yürüten Ayşegül bu uğurda kendini adamıştır. Ayşegül'ün anne ve babası mahallede bir kafe işletmektedir. Uzun süre bu kafeyi işlettikten sonra devretmeye karar vermiştir. Ayşegül asla esnaf olmak istemeyen biri

olmasına rağmen kafeyi devralacak kişinin alanla uyumsuz, ekonomik sermayesi olup kültürel sermayesi olmayan biri olabilir endişesiyle onu eşiyle birlikte annesinden devralmıştır. Ayşegül kafeyi sadece ticari bir işletme olarak kullanmaz. Belli gün ve haftalarda kafede etkinlikler düzenler, toplantılar tertipler, kadın muhtar adaylarına destek olur. Muhtarlarla işbirliği yapar, mahallenin sorunlarını gazetede yazar, belediyeye bildirir, zaman zaman alanı savunma adına aktif siyasetin içine dâhil olur.

Ayrancı sakinleri her ne kadar alanı savunmakta ısrar etseler de bazı koşullarda alanı terk etmek için gerekli sebepler oluşabilir. Göktürk, Ayrancı Cebecileşirse alanı terk edebileceğini söylemektedir. Daha önce Cebeci'de yaşarken Ayrancı'ya taşınmıştır. *Cebecileşme*den kastı, alt sınıfa mensup farklı kimliklerin mahalleye "akın" etmesidir. Zeliha ise muhafazakârların sayıca kalabalıklaşması durumunda alanı terk edecektir:

> *"Bir sürü sıkma baş ya da kapalı insan taşınırsa rahatsız olurum yani. Yani bana müdahale edecek gibi geliyor. Tecrübesi var bunun. Muhafazakâr insanlar yani kaybedeceğiniz şeylerin sebebi onlar. Biz kaybedeceğimiz değerlerin, yaşam tarzınıza olabilecek olumsuzlukların onları etkilemeyecek, hatta onların yüzünden olan şeyler. Gelse çıkartamazsınız, o sebeple baştan gelmemeli. Yayılmacı, orada da olayım, burada da olayım. Bir yerde de olmayı ver. Nişantaşı İstanbul'da her tarafta görülmek istiyor. İnşallah buralarda olmaz. Ayrancı Bahçeli falan şimdilik idare ediyoruz. Ama değişim her yerde var. Daha da artabilecek gibi görülüyor. Korkunç." (Zeliha-73-Ankara-Türk-Psikolog)*

Emre, alana doğrudan karşı mahallenin kurumsallaşma yoluyla yerleşmesi durumunda alanı terk edebileceğini söylemektedir:

> *Mesele şuraya klasik yurtlardan yapsalar hacı hoca yetiştirdikleri zaman ben rahatsız olurum, taşınırım. (Emre-27-İstanbul-Türk-LGBTİQ-Modacı)*

Birçok katılımcı ise şimdiki iktidar tarzında müdahaleci muhafazakârlığın artması söz konusu olursa taşınmakta hemfikir olmaktadır:

"Benim siyasi görüşüme zıt insanlar buraya gelir ve bangır bangır bağırıyorsa karşılaşmak istemem ve buradan taşınırım." (Nehir-30-Ordu-Türk-Memur)

"Bir yobazla karşılaşmak hiç hoşuma gitmez burada. Atıyorum mini etekli kıza buradan birinin çıkıp da sen burada böyle gezemezsin falan demesi kalkar müdahale ederim." (Aziz-43-Frankfurt-Türk-Esnaf)

"Günün birinde etrafım, apartmanım AKP zihniyetiyle dolar taşarsa o zaman buradan ayrılabilirim." (Rıza-62-Aydın-Türk-Maliye Emeklisi)

Bir diğer taşınma gerekçesi olarak mültecilerin özellikle de Suriyeli mültecilerin artması gösterilmiştir. Suriyeli Arap mülteciler bir bakımdan muhafazakârlığın ve alanın karşısında konumlanan kimliklerin temsilcisi olarak görülmektedir:

"Suriyeli olursa giderim, Allahtan yok" (Zeliha-73-Ankara-Türk-Psikolog)

"Herhalde buralara mülteciler, saçma sapan insanlar dolarsa buradan taşınırım. Şu anda pek öyle bir imkânları yok çünkü burada barınamıyorlar." (Koray-23-Kırıkkale-Türk-Öğrenci)

"Yabancıların olması beni rahatsız eder ve taşınırım. Yabancı uyruklular yani." (Ömer-64-Ankara-Türk-Esnaf)

"Valla şu sosyo-kültürel durum ciddi biçimde değişirse, özellikle mülteciler vs. o zaman rahatsız olurum ve taşınırım." (Hakan-54-Konya-Türk-Akademisyen-Hakim)

Ayrancı alanının maruz kaldığı dönüşüm süreçleri toplumsal aidiyetlerin, kültürel sermayenin ve sınıfsal pozisyonların yeniden tanımlandığı çok katmanlı bir mücadele alanına dönüşmesini beraberinde getirmiştir. Alanın dönüşümü, alanın aktörlerini yeniden konumlandırırken doxa da eski gücünü kaybetmektedir. Özellikle kapıcı, esnaf ve yeni zengin muhafazakârlar üzerinden yürütülen bu mücadele, var olan ayrım ve kategorilerin pekişmesine sebep olmaktadır. Ayrancı grubu, alanı korumak için alan adına öne sürdüğü grup inançları ve repertuvarlarını yeni gelenlere dayatmaktadır. Mevcut aktörler (eski Ayrancı sakinleri), sahip oldukları kültürel ve simgesel sermayeyi alanın sınırlarını korumak için seferber ederken; yeni aktörler (esnaf, kapıcı, yeni mülkiyet sahipleri) daha çok ekonomik sermaye veya sosyal ağlar üzerinden alana giriş yapmaktadır. Alanın doxası, geçmişte güçlü bir kültürel sermaye birikimine yaslanarak işlev görürken, yeni dönemde bu doxa aşınmakta ve yeni bir müzakere zemini oluşmaktadır. Ancak bu müzakere zemini eşitlikçi bir ortaklaşmaya değil; statü kaybı endişesiyle örülü bir dışlayıcılığa evrilmektedir. Bazen alanı korumak için geliştirilen pratikler, alanı toplumsal bir kapanma sürecine sokmaktadır. Alana giriş maliyetini artırarak veya simgesel şiddet yoluyla alandakilere kendini dayatarak alanın duvarlarını yükseltse de bir taraftan kendini içeriye hapsetme riski ile karşı karşıya kalmaktadır.

10.5 *Yeminli Atatürkçülerden Sessiz Muhafazakârlara:* Ayrancı'da İdeolojik Sınırlar ve Sembolik Mücadeleler

Ayrancı alanındaki ideolojik tutum, daha çok Atatürk ve Kemalizm ekseninde şekillenmektedir. Bu tutum, alanın en önemli normlarından birisidir. Görüşme sırasında bir kadın katılımcının (*Zeliha-73-Ankara-Türk-Psikolog*) CHP'li olma şartını koşması bunun göstergelerinden biridir. Fakat Zeliha bunu söylerken genel seçimlerin atmosferinin tüm ülkenin gündemine hâkim olduğu bir zaman olduğunu söylemeliyim. Atatürkçülük veya Atatürk sevgisi, alanı korumanın ve sınırları belli etmenin de politik bir aracıdır. Bu çizgiye az

çok mesafeli olunabilir, fakat doğrudan kamusal olarak karşı olunması beklenmeyen bir şeydir. Buradaki mesafenin en makbul olanı Atatürkçülüğü daha ileriye taşıyan ve gerisine düşmeyen bir mesafedir. Alana nispeten yeni gelen katılımcılar da alanın eski kullanıcıları da benzer şeyler ifade edebilmektedir. Emre, alanın görece yeni sakinidir ve İstanbul'dan Ayrancı'ya taşınmıştır. O siyasetçilerin hiç birini sevmemektedir. Sandığa gitme motivasyonu da şimdiki yönetimden kurtulma ümididir. Emre kendini Atatürkçülük üzerinden şöyle ifade etmektedir:

> *"Atatürkçü biz zihniyetim var, onu da siyasetten görmüyorum var olması gereken bir şey. Atatürk'e dokundurtmam. Saygı gösterilmesi gerekir, kimse bir şey diyemez. Böyle bir yapım var." (Emre-27-İstanbul-Türk-LGBTİQ-Modacı)*

Katılımcının Atatürk'ü siyasetin üstünde konumlandırması, sadece kişisel bir tercihi değildir, genel olarak olması gereken bir ön koşuldur. O, Atatürk'e dokundurmayarak güçlü bir savunma yapar. Çünkü o bir bakıma LGBTİQ kimliğini Atatürk ilke ve inkılaplardaki cumhuriyetçilik ve laiklik değerleriyle bağdaştırır. Bu iki ilkenin varlığının devam etmesi, bir bakıma din alanının devlet alanına müdahil olmaması onun ontolojisini doğrudan ilgilendirmektedir. Muhafazakâr ve ihale kovalayan bir aile geçmişine sahip olan Emre, Atatürk'e yönelik bu sevgisini süreç içerisinde farklılaşmış habitus yoluyla öğrenmiştir. Bu aileden miras alınan bir aktarım değildir, o hayatının kendi akışı içerisindeki karşılaşmaların ve deneyimlerin sonucu olarak bu noktaya gelmiştir. Kimliği ile kurucu değerleri birleştirdiği için Atatürk'e dokunulmasını kimliğine yönelik bir tehdit olarak algılamaktadır. Kimlikle Atatürk ilkeleri arasında kurulan bu ilişki, sadece seçeneklerden biridir. Bu kimliklere sahip olanlar başka şekillerde de mücadele verebilmektedir.

Atatürk'le ilgili konumlanışlar, bazen ilginç tanımlamalar formunda olabilmektedir. Bunun bir sebebi de Atatürk'ün birçok kimlik ve mahalle için anlamlı olmasıdır. Muhafazakâr biri için de Atatürk değerlidir, ülkenin kurucu lideri olmasının yanında "gayrimüslimlere ve

Batıya karşı savaşmıştır. Liberal bir kişi için de anlamlıdır; Atatürk'ün serbest piyasaya geçme isteği vardır, fakat dönemin şartlarında özel sektör sermayesi olmadığı için mecburen devletçiliği uygulamıştır. Ayrıca bilim ve hakikat üzerindeki söylemleri ve Batı'yı muasır medeniyet seviyesi olarak göstermesi de liberaller için anlamlı bir noktadır. Devletçilik ilkesi, kamuculuk ve komünist parti kurdurma girişimleri, Sovyetlerle olan ilişkiler, laiklik ve cumhuriyetçilik meselelerinin kendi döneminde devrimci bir tavır olması bağlamında solcular için de Atatürk anlamlıdır. Milliyetçiler için de Cumhuriyet'i kurması, ulus devleti inşa etmesi, Türklüğe vurgu yapması bakımından Atatürk anlamlıdır. Orçun'un şu ifadeleri yukarıdaki bağlamı açıklamaktadır: *"Atatürkçüyüm. O zaten kendi başına diğerlerinin hepsini makul koşullarda karşılar"* (Orçun-55-Kayseri-Türk-Emlakçı). Bu tarz bireysel ideolojik konumlanmalar, alanın yapısı ve kişinin habitus geçmişi ile birleştiğinde bazen ilginç pozisyonlar ortaya çıkabilmektedir. Sefa, Atatürk ile ilgili fikirlerini şöyle ifade etmektedir:

> *"Sabit fikirliyim ben. Belli kutsallarım var, devlet ve millet bunlara ters olmaması gerekir. Babamın asker olması ile ilgisi yok. Sadece yani babamın bana gösterdiği değil, benim idolüm dedemdi. Son dönemlerinde AKP'ye de sempati duyardı dedem. Ben asla duymadım, dedeme karşı çıkıyordum. Ben resmi olarak Atatürkçüyüm, Atatürk milliyetçisiyim, Atatürk sempatizanlığım var ama Atatürkçü değilim. O günün şartlarıyla kurulan devletin sınırları bu ve resmi olarak bu. Bundan sonra da kimse kusura bakmasın." (Sefa-40-Ankara-Türk-Ses Sanatçısı)*

Katılımcının Atatürk'le ilgili konumlanışı çok yönlüdür. İktidara karşı olmak bakımından bir Atatürkçülük konumlanışı vardır. Bunun tam tersi de geçerlidir; Atatürkçü olduğu için de iktidara karşıdır. Devlet sınırlarına yaptığı vurgu ve "kimse kusura bakmasın" derken ima ettiği şey, Atatürkçülüğün pozisyonundan hareketle milliyetçi Kürtlere yaptığı bir göndermedir. Sefa'ya göre devlete ve millete ters düşülmemesi gerekir. Bu tarz bir söylem, negatif sınır

koyma pratiğidir; eleştirinin veya farklılığın meşru görülmediği bir alan yaratır. Sefa, resmi olarak Atatürkçüdür, Atatürk milliyetçisidir, sempatizanlığı vardır, fakat aynı zamanda Atatürkçü değildir. Sefa, hem Atatürkçüdür hem de değildir. Bu ifade aslında bireylerin resmi ideolojiyle kurdukları aidiyet ve eleştirel mesafe arasındaki gelgitli konumlanışları çok iyi yansıtan bir ifadedir. Sefa, uzun yıllar TRT sanatçısı olarak çalışmıştır ve sanat alanında Atatürkçülük önemli bir referanstır. Yirmili yaşlarda girdiği sanat alanında Atatürk ve sevgisi onun için önemli olmuştur. Bu sebeple Sefa'nın resmi olarak Atatürkçüyüm dediği yer burasıdır. Fakat TRT ve sanat alanının işleyiş mantığı mevcut hükümetle birlikte dönüştüğü için resmi kısmı kamusal olarak ifade etmekten uzaklaşmıştır. Çünkü cumhurbaşkanlığı külliyesine belli önemli günlerde konserlere eşlik etmekte ve ister istemez mevcut siyaset alanının içinde hamleler yapmaktadır. Hatta bir defasında TRT'den külliye kadrosuna geçmesi istenmiş, fakat bunu reddetmiştir. Buradaki resmi Atatürkçülük, sanat alanından çıkıp siyaset alanına sanat dolayımıyla girildiğinde görünmez olmaktadır. Bu sebeple de külliyeden iş teklifi almıştır. Sefa, siyaset alanının normatif çerçevesinin farkındadır ve belli düzeyde bu çerçeveye uyum sağlamaktadır. Sefa içsel olarak Atatürkçülüğe bağlıdır, fakat dışsal olarak temas düzeyine göre bunu ifade etme biçimi değişmektedir.

Atatürk milliyetçiliği ve sempati ifadesi daha esnek ve seçici bağlılığa işaret etmektedir. Onun laiklik değeri Sefa için oldukça önemlidir. Çünkü yaşam tarzı, cinsel kimliği, özel hayatına müdahale edilmemesi bunu savunmasına bağlıdır. Buradaki en çarpıcı ifade "Atatürkçü değilim" ifadesidir. Önceki ifadelerle çelişiyor gibi gözükse de aslında Atatürkçülüğün ideolojik ve hegemonik bir bütünlük olarak sunulmasına karşı bir tür itirazdır. Bu itiraz, yukarıda ifade ettiğim Atatürk'ün farklı kimliklere farklı gerekçelerle hitap etmesidir. Sefa, solcu ve milliyetçi birinin Atatürkçülük olarak tanımladığı şey değildir. O bunu söyleyerek özne olarak kendini kurarak ideoloji ile kendi arasında bireysel bir özerklik

yaratmaktadır. Bu tür bir tanımlama Sefa için Ayrancı alanı ile ilişki kurmanın da bir ara yüzünü oluşturmaktadır.

Nazire, Rizelidir ve ailesi muhafazakârdır. Bu sebeple Ayrancı alanında dışlayıcı bakışlara maruz kalmaktadırlar. Onun Atatürk ile ilgili görüşleri de hem içinde bulunduğu farklı alanlarla hem de habitusla uyumludur. Nazire, iki alanda birden aktif rol oynamaktadır: Milliyetçi ve muhafazakâr Rize ile ilgili alan ve Ayrancı alanı. Ailesi ile yaşaması ve erken dönem habitusunda her alan muhafazakâr değerler ile Ayrancı alanı arasındaki zıtlık ile bir şekilde başa çıkmak zorundadır. Bu başa çıkma tarzı Atatürk'le ilgili görüşlerinde saklıdır:

> *"Ben şu konuda da mesela Atatürk hakkında da böyle ileri geri konuşanların da hadlerini bildiriyorum. 'Hayırdır' diyorum ya. 'Sen Türkiye Cumhuriyeti vatandaşısın, o Cumhuriyetin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'. Ben bu konuda da çok hassasım. Kesinlikle hassasım. Yani kesinlikle yani adam bu ülke için gerçekten bir şeyler yapmış, komutanlık yapmış. Yattığı yerler cennet olsun. Hani diyorum ki bazen, Atam bu hallerimizi görüyorsa kabrinde ters dönüyordur resmen. Ama ben bu konuda da hassasım ya da başkasının özeline karışmakta da çok müdahale etmem. Evet, laiklik bununla alakalı değil. Laiklik bu değil yani. Kesinlikle değil."*
> *(Nazire-46-Rize-Türk-Esnaf)*

Katılımcının Atatürk'e sahip çıkma tarzı, Ayrancı alanı içindeki hassasiyetleri de taşıdığı için alanda bir esnaf olarak makbul birine dönüşür. Ayrıca muhafazakâr ve milliyetçi geçmişle de tamamen ters düşmez. Çünkü sonrasındaki laikliğin yanlış algılandığına ilişkin vurgusu, hem Rize'ye hem de ailesinin muhafazakârlığına yönelik bir göndermedir. Çünkü kendisi Atatürk ile ilgili böyle düşünmesine rağmen annesinin başörtüsünün alanda bakışlara maruz kalması ve alan içinde gittikleri hastanelerde olumsuz davranışlarla karşılaşması laiklik vurgusunu yapmayı zorunlu kılmıştır. Nazire'nin Atatürk ile ilgili verdiği koruma ve hadlerini

bildirme tepkisi de hem alan için anlamlıdır hem de erken dönem habitusuyla ilgili bir çatışma olduğunun göstergesidir. Çünkü ailesinden fikirsel olarak farklılaşmış, bir kadın olarak tek başına ayakta durmaya çalışmaktadır. Görüşme yaptığımız sırada ailesinden ayrılarak ayrı bir evde tek yaşama planları yapmaktaydı. Çünkü habitusunun yarılması ailesiyle bir arada yaşamasını zorlaştırıyordu.

Nazire, vatandaş olmakla Atatürk'e saygı duymak arasında doğal ve zorunlu bir ilişki kurmaktadır. Saygı duyulmaması vatandaşlık ilişkisini de sorgulanabilir kılmaktadır. Bu açıdan yurttaşlık tek başına bir hak değil, şarta bağlı bir aidiyet olarak konumlandırılmaktadır. Bu perspektifi, alanla uyumludur. Alanın işleme mantığı da buna paraleldir. İster Atatürk'le ilgili olsun ister kültürel sermaye ile ilişkisi olsun alanın sakini olmak istiyorsan belli şartların yerine getirilmesi gerekmektedir. Atatürk savunuculuğu alanda tutunmak açısından daha konforludur. Geçmişteki bir ideoloji ile Atatürk bir araya getirilerek, örneğin milliyetçilik, kolay bir şekilde Atatürk içselleştirilebilir. Bu durumda Ayrancı alanının gerektirdiği kültürel ve ekonomik sermayeye çok fazla yatırım yapılmadan alan içinde faaliyet gösterilebilir. Nazire devamında şu ifadeleri kullanmaktadır:

> *"Bu ülke nasıl düzelir biliyor musun Atatürk gibi bir adam gelirse düzelir, o da gelemeyeceği için maalesef düzelmez. Böyle gideriz biz ama nereye kadar bilmiyorum." (Nazire-46-Rize-Türk-Esnaf)*

Bu tarz bir söylem, ülkenin düzelmesi için neler yapılabileceğini açıklamak ve üzerinde kafa yormaktan çok daha kolay bir yoldur. Böylece katılımcı açıklama yapmak için alanda gerekli görülen kültürel sermayenin yükünden bu açıklama ile kurtulur. Bu sebeple de kurtuluşun yolunu karizmatik, tekil bir lider figürü ile mümkün olabileceğini düşünür. Burada sistemsel, kurumsal ve kolektif çözüm yolları dışlanır, bütün çözüm tekil bir otoriteye indirgenir ve toplumsal ajanlar pasif bir konuma sokulur. Katılımcı "o da gelemeyeceği için

maalesef düzelmez" diyerek hem ümitsizliğe sürüklenir hem de Atatürk'ü tekrarlanamaz tarih dışı bir yerde konumlandırır. Burada öznenin faillik kapasitesi yok edilir ve özne süreci izleyen pasif bir konuma yerleştirilir.

Facebook grubunda Atatürk'le ilgili ifadeler alanın nereye nasıl konumlandırıldığını anlamak açısından önemlidir. Bir paylaşımda bir kişi, Ayrancı alanında kendine Atatürkçü diyenlerin Atatürk'ü yeterince tanımadıklarını iddia ederek söze başlamaktadır. Bunun bir sonucu olarak da tanımadıkları için nereden nasıl Atatürk'ün korunması ve savunulması gerektiğinin eksik kaldığına dikkat çekmektedir. Bunun için de ilk olarak Osmanlı'dan miras alınan borç, hastalık, sakatlık ve cehalete vurgu yapılmakta ve devamında bu mirası bertaraf etmek için yapılan faaliyetler sıralanmaktadır. Burada her ne kadar halifelik ve saltanatın kaldırılması vurgulansa da esasen mevcut iktidarın yeni Osmanlıcılık pratiğine de bir karşı çıkış söz konusudur. Çünkü devamında Atatürk'ün tüm zamanların liderlerinden üstün olduğu vurgulandıktan sonra devamında konuyla doğrudan ilişkisi olmayan aşağıdaki ifadeler kullanılmıştır:

> *"Nasıl ki Müslümanlar 300/500 sayfa Kuran-ı Kerim'i okumuyorsa (ilk emir oku olduğu halde), sözde Atatürk'ü sevenler de aynı hatayı yapıyorlar!!!" (Ayrancı Ahalisi Facebook grubu paylaşımı)*

Burada kullanıcı seküler bir pozisyondan yola çıkarak dini eleştiri üzerinden söylemini güçlendirmektedir. Okuyup araştırmamayı Müslümanlık üzerinden eşitleyerek Atatürk'ü sevdiği halde onu bilmeyenlere güçlü bir uyarı yapmaktadır. Bir bakıma onları bu tarz Müslümanlarla eşitlemektedir. Alan, başka bir bölümde gösterdiğim üzere birçok yol ve yöntemle "saldırı" altında olduğu için bunun mücadelesinin verilme yollarından birisi de Atatürk'ü yeniden okumak ve değerlendirmektedir. Sosyal medya paylaşımcısı sözde Atatürkçüleri özde Atatürkçü olmaya davet etmektedir. Başka bir kullanıcı da Atatürkçülüğü

kurtuluş mücadelesi ve gericilik faaliyetlerinin durdurulması bağlamına yerleştirerek alanın sakinlerini bu mücadeleye katılmaya davet etmektedir:

> *"Bu milletin muhalefet kesimi, demokrasinin, laikliğin, özgürlüklerin, vatanın, devletin elinden gitmesine seyirci kalıp, yok olmak istemiyorsa, acil olarak Mustafa Kemal Atatürk'ün Bursa Nutku ile beraber hayata geçirmelidir." (Ayrancı Ahalisi Facebook grubu paylaşımı)*

Ayrancı alanının kurtarılmış bölgesinde yaşamak, fakat eylemlilik göstermemek bir tür seyirci kalmakla ilişkilendirilir. Bursa Nutuk'unun örnek verilmesi boşuna değildir. 1933 yılında Bursa'da ezanın Türkçe okunması sonrası gelişen protestolar sonrasında Atatürk'ün Bursa'ya giderek bu nutku söylediği aktarılır. Facebook paylaşımının devamında bu nutuk yer almaktadır. Nutukta geçen şu ifade alanın ve siyasi iktidarın konumlandırılması bakımından oldukça anlamlıdır:

> *"'Bu ülkenin polisi vardır, jandarması vardır, ordusu vardır, adalet örgütü vardır.' demeyecektir. Elle, taşla, sopa ve silahla; nesi varsa onunla kendi yapıtını koruyacaktır. Polis gelecek, asıl suçluları bırakıp, suçlu diye onu yakalayacaktır. Genç, 'Polis henüz devrim ve cumhuriyetin polisi değildir.' diye düşünecek, ama hiç bir zaman yalvarmayacaktır. Mahkeme onu yargılayacaktır. Yine düşünecek, 'Demek adliyeyi ıslah etmek, rejime göre düzenlemek lazım' diyecek. Onu hapse atacaklar." (Ayrancı Ahalisi Facebook grubu paylaşımı)*

Nutuk'ta Cumhuriyetin ilk yıllarında yürürlüğe giren devrimler tüm ülke sathında belli derecelerde tatbik edilirken Cumhuriyet henüz kendi kadrolarını yetiştirmediği için Atatürk bizzat halkı bu devrimleri korumanın öznesi olmaya davet eder. Bu ülkenin polisi var (aslında devrimin polisi yoktur) diyerek beklemeye gerek yoktur, halk olarak devrimler korunmalıdır. Polis veya jandarma devrimin güvenlik gücü olmadığı için karşı devrimci olanı değil devrimin

ilkelerini koruyanı tutuklayabilir. Bu durumda yargı da devrimin yargısı olmadığı için tutuklanmak kaçınılmaz olacaktır. Bu durumda halka düşen devrimin ilkelerini benimsemek ve tutuklanma pahasına onlara sahip çıkmaktır. Devrimci kadro da kendi polisini ve hakimini yetiştirmek için çabalayacaktır. Bu paylaşım 1933 yılına ait görülse de esasen 2025 Türkiye'sinin geçmişle bir okunmasıdır. Bugüne yapılan gönderme polisin ve yargının devrimin ilkelerine değil, mevcut rejime bağlı olduğu vurgulanır ve alanın sakinlerine eylemlilik çağrısı yapılır. Fakat bu eylemliliğin kurucu zemini, doğrudan ilkelere içkin değil, karşı-devrimci faaliyetlere karşı bir konumlanıştır.

Bu tür bir konumlanış bazen daha genel bir okuma ile tüm Arap ülkeleri üzerinden gerçekleştirilir. Atatürkçülük üzerinden şekillenen kategorik düşünme biçimleri kimi zaman tüm bir etnik grubu mahkum eder ve tek bir ulusu yüceltir. Başka bir kullanıcı, yirmi beş tane Arap ülkesini alt alta sıralar. Bunlar arasında Bahreyn, Lübnan, Filistin, Arabistan, Somali, Suriye ve Sudan vardır. Bu ülkelerin hiç birinde demokrasi olmadığı, kadınlar için açık cezaevi olduğu, laikliğin olmadığı, dünya piyasalarında markalaşmış bir ürünleri olmadığı, sporda, sanatta ve bilimde yerlerinin olmadığı, medeni dünyanın bunlardan hiçbir şey öğrenemeyeceği vurgulanır. Ayrıca bir kısmının hastalık ve açlıkla boğuştuğu ve iç savaş yaşadıkları belirtilir. Bu ülkelerin ortak bir özelliği daha vardır:

> *"Bu ülkelerin yöneticilerinin hepsi Türk'ten, Türkiye Cumhuriyeti Devrimlerinden, kadın haklarının gelişmiş olmasından, Atatürk'ten nefret ederler…" (Ayrancı Ahalisi Facebook grubu paylaşımı)*

Bu katılımcı ifadeleri her ne kadar Arap ülkeleriyle ilgili bir değerlendirme gibi görünse de esasen Türkiye'nin güncel siyaset pratiklerine bir göndermede bulunmaktadır. Türkiye'de laikliğe karşı gelişen eğilimler, kadın haklarının geriletilmesi, otoriterleşme gibi eğilimlere karşı bir tutum geliştirilmektedir. Atatürk'ten nefret, yukarıdaki eğilimlerin bir sonucu olarak

görülmektedir. Arap ülkelerinin "kaderiyle" Türkiye'nin yönelimi arasında bir paralellik kurulmaktadır. Bu paralellik kurulurken Arap olmakla kültürel ve siyasal olarak geri kalmak eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Ayrıca durum Lübnan'daki krizle Fas'ın durumunun özgün yönleri görmezden gelinerek etnik aidiyet üzerinden açıklanmaya çalışılmaktadır. Tüm bu eleştirilerin odağı ise Batılılaşmış ve seküler Türk kimliğinde birleştirilerek Türk kimliği medeniyet misyonu perspektifiyle harmanlanmaktadır. Bu sebeple de aynı grupta sıklıkla Anadolu medeniyetlerinin neredeyse tamamının Türk olduğunu iddia eden paylaşımlar yapılmaktadır. Bu söylemin hedefinde ayrıca Türkiye'deki farklı etnik ve dini kimlikler de yer almaktadır. Bu tarz kategorik düşünme biçimi, mülteciler bölümünde gösterdiğim üzere Arap mültecileri değerlendirirken devreye girmektedir. Söylemin devamında bu durum açık edilmektedir:

> *"Ülke, BOP çukurunda Araplaştırılmak isteniyor... Felaket başa gelmeden, Türkiyemize, Türkiye Cumhuriyetine, Türkçemize, laik yönetim sistemine ve Cumhuriyet değerlerine sahip çıkmak zorundayız…" (Ayrancı Ahalisi Facebook grubu paylaşımı)*

Paylaşımda Cumhuriyet devrimlerinden uzaklaşmak, Araplaşmak olarak kodlanmaktadır. Araplaşmak ayrıca muhafazakârlaşmakla da eş anlamlı kullanılmaktadır. Bu söylemler alan için de anlamlıdır. Çünkü bu çağrı, Ayrancı alanına yapılmaktadır. Alanın sakinleri medeniyetin taşıyıcısıdır ve Atatürkçülük-Cumhuriyet değerleri, geri kalmışlık ve çöküşün pan zehiridir. Bu sebeple de Facebook grubunda bu değerlerin sahiplenilmesi için sıklıkla çağrı yapılmaktadır. 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı'nda aşağıdaki çağrı yapılmıştır:

> *"Bayrak alacak paramız mı yok, bayrak/vatan/millet/cumhuriyet sevgimiz mi yok??? ÇIKARIN BAYRAKLARI. ASIN CAMLARA, BALKONLARA,*

PENCERELERE, KAPILARA.. BU BAYRAM BİZİM BAYRAMIMIZ. ASIN BAYRAKLARI!!!.. HATTA BUGÜNDEN ASIN. Memleketim şenlensin." (Ayrancı Ahalisi Facebook grubu paylaşımı)

Bu çağrı sonrasında Ayrancı alanında günün anlam ve önemine uygun en güzel süsleyen apartman yarışması başlatılmıştır. Bu yarışma, bayrak asan ile asmayan arasında ideolojik bir ayrım üretmektedir. Bayrak asmayanlar hem alana hem de ulusal değerlere bağlılıkları şüpheli kişilerdir. Apartmandaki komşu doğrudan tehdit olarak algılanmasa da şüpheli hale gelmektedir.

Atatürkçülük alanın tamamı için bu derecede kabul görmez. Bu bölümün girişinde ifade ettiğim Atatürkçülük eleştirilebilir, fakat onu aşmak şartıyla ifadesi Kâtib'in sözlerinde kendi anlamını bulur:

"Çok sakat bir zihniyet yani. Felaket sakat bir zihniyet yani. Böyle 19. yüzyılda donmuş kalmış gibi. Ya evet hiçbir şekilde değişime açık değil yani bir şey düşünmüyorlar bir şey biliyorlar Nutuk, Atatürk başka hiçbir şey yok hani. Nalına da vur mıhına da vur hani yiğidi öldür hakkını ver, ama arkadaş başka bir şeyler de var. Ama diyemezler yani." (Katip-47-Erzurum-Türk-Sahaf)

Katılımcı Atatürkçülüğün alanda 19. yüzyıl formunda donup kalmasından rahatsızlık duymaktadır. Bu sadece Atatürkçülüğe yönelik bir eleştiri değildir aynı zamanda Katip alan ile tam olarak uyuşmayan birisidir. Bu tarz eleştiri pratiğinin bir amacı da kendine alanda yer açmaktır. Atatürkçülüğü donuk halinden çözme gayreti de alana girme isteğinin bir tezahürüdür.

Ayrancı alanı bir bütün olarak Atatürk ve onun fikirleri üzerinden ideolojik pozisyonlarla şekillenmez. Alanda oldukça ilginç ve bazen çelişkili ideolojik tanımlamalar da varlık gösterir. Ayrancı antika pazarının kurulduğu bir gün bir kadınla tanışırken adımı Muhammet olarak

söylediğimde "size Mehmet diyebilir miyim, kızmayın ama size Muhammet diyemem, saygısızlık yapmak istemem. Kusura kalmayın günah işlemiş gibi hissediyorum, Allah değil ama onun sevdiği üstün birinin ismini taşıyorsun" açıklamasını yapmıştır. Seküler olduğunu açıkça ifade eden bu kişi sekülerliğin kutsalı tamamen silip attığı anlamına gelmediğini göstermektedir. Duygusal ve sembolik düzeyde din alanının sembolleri alanda hala kullanılmaktadır. Dinin pratiklerinin içinde yer alınmaz fakat din dili, duygusu ve imgeleri alanda üretilir. Din alanının siyasallaşmasına alanda gösterilen mesafe camiyle olan ilişkilerde veya ilişkisizliklerde sıklıkla gözlemlenir. Fakat bireyler özel alanında ve gündelik pratiklerinde dinin duygusal yönüyle ilgilenirler. Bu kısmın yoga ile ilgili bölümde daha fazla ayrıntılandırdım.

Aynı kişi bu sefer politik referanslarla kendini birbirine zıt bir şekilde tanımlamaktadır. Bu kişi kendini hem komünist hem de faşist olarak tanımlamaktadır.

> *"Ben komünistim ve faşistim diyorum. Ben şimdi yani Hitler değilim ama benim dilimi tam konuşmayan ama Müslüman olmayabilir. Gece yarısı ikiden sonra bağırmasın, vergisini versin. Bizim sayemizde oldu buralar. Yabancılara karşı, Laza karşı, Ermeniye karşı Kürde karşı faşistim. Ermeniler gerçi Ermeniyim demiyor onlara karşı faşist değilim. Ben Lazım demesin, Türkiyeliyim desin. Yurt dışında Kürdüm demesin. Orada ben çok kötülük gördüm." (Ayrancı Antika Pazarı Saha Notları)*

Bu kişinin bu ifadeleri ideolojilerin kendi teorik referanslarıyla bir araya getirilmiş değildir. Aksine Türkiye'deki etnik ve ideolojik çatışmaların bedenleşmiş bir görünümüdür. Bir kişi aynı zamanda hem komünist hem de faşist olamaz. Bu kişi bir den fazla alanın kesişiminde ve birçok normatif düzenin etkisi altındadır. Ayrancı'nın çok eski bir sakinidir ve alanın geçmişine yönelik derin özlem duymaktadır. Bu sebeple de alanın şimdiki pozisyonunu

hiç beğenmemektedir. Uzun yıllar yurtdışında turizm acenteliği yapmış bu kişi, bu süreçte birçok ayrımcılık ve ırkçılık gördüğünü ifade etmektedir. Fakat buradan hareketle daha düşünümsel bir tavır değil, benzer pratiklerin Türkiye için geçerli olması gerektiğini düşünmüştür. "Bizim sayemizde oldu buralar" derken de sonradan söyleyeceği etnik kimlikleri onlar kategorisine yerleştirmektedir. "Biz olmak" aynı zamanda kurallara uyan, vergisini veren ve düzeni meşrulaştıran kişidir. Bunun aksi bir yerde konumlanan kişiler ise onlardır. Onlar ifadesi yabancı, Laz, Kürt ve Ermeniler olması bakımından oldukça geniştir. Yabancı kategorisiyle Lazlar ve Kürtler de yerli olma halinin dışına itilmektedir. Yabancıdan beklenen "ben buyum" dememesidir. Ulus-devlet üretiminin bir pratiği gibi görülse de sınırları aşan bir şekilde örneğin Almanya'daki bir Kürdün de Kürt dememesi gerektiğini düşünmektedir. Bu perspektife sahip katılımcı kamusal alanda kimliklerin kendini ifade etme biçimlerinden hareketle düşünce dünyasındaki kategorilerden hareketle öteki faşizm tarafından ezilmesi gereken kişiye dönüşecektir.

Başka bir katılımcı olan Metin de kendini tanımlarken farklı zıtlıkları bir arada kullanmıştır. O, aynı anda solcu, hümanist, animalist ve muhafazakâr tarafları olduğunu söylemektedir. Bu aslında temelde çelişki gibi görünse de esasen her bir tanımlama farklı alanlarda kendi anlamını bulmaktadır. Kişi Ayrancı alanında hayvanlarla ilgili meselede animalist kimliğini kullanırken, genel düzeydeki bir hak ihlalinde hümanist kimliğine başvurmaktadır. Bu habitusun bütünlüklü yapısıyla çeliştiği izlenimi verebilir. Fakat habitus alanların işleme mantığı ile düşünüldüğünde bütünlüklü yapısı bozulmaz. Ne var ki kişi bağlama ve içinde bulunduğu alanların yapısına göre pozisyon alır:

> *"Ruhum solcu ama kendim hümanistim. Hatta animalistim. Bir yerden geliyor, hayvansın. Herkesin kendi gibi muhafazakâr tarafı vardır elbette. Bir conservative tarafı vardır ama bende bu ne kadar dersek yüzde on, yüzde on beştir. Ilımlıyım da. Stalin'in yaptığı işler de ya da Marx'ın yaptığı şeyleri de. Bunların hepsi böyle sert,*

faşistliğe giriyor artık. Yani biz faşistiz demeseler de faşistliğe giriyor yani yavaş yavaş. Her türlü faşistlere karşıyım. Ama şu var, mesela benim kafamda hala şey vardır. Niye kadınlar başlarında örtüyor diye ben mesela hala düşünürüm yani. Yani bu dinde böyle bir şey geçmiyor. Böyle bir şey de yok ki. Örtmenin bir şekli var. Yani niye ört diyorlar? Niye böyle davranıyorlar? Yani şey, bana çok mantıksız geliyor." (Metin-47-Ankara-Afro-Türk-LGBTİQ-Öğretmen)

Katılımcı bir taraftan ruhum solcu derken öte taraftan hümanist ve animalist olduğunu vurgulamaktadır. Buradaki eğilim, kolektif mücadele alanından bireyi merkeze alan bir alana geçtiğini göstermektedir. Bir yandan da Marx'ın ve Stalin'in politik uygulamalarını faşizm olarak değerlendirmektedir. Fakat sonrasında başörtüsü üzerinden ortaya koyduğu fikirler, kendi özgürlükçü ve eleştirel duruşunu başka bir inanç sistemi pratiğini "akılsızlık" olarak kodlayarak tahakküm üretmenin failine dönüşmektedir. Katılımcının ideolojik melez görünümü, bireylerin aynı anda hem özgürlükçü hem normatif pozisyonlara hem mesafeli hem de bir o kadar yakın konumlanışına iyi bir örnek oluşturmaktadır. Bu durumda olası bir öteki karşılaşmasında empati ile mesafe, evrenselcilik ile bireysellik, kolektif haklar ile bireysel haklar arasında salınan kategorik düşünme biçimlerinden hareket etmesi de olasıdır. Bir kimliğin kolektif hakları değil, ilgili kimlikteki bireyin bireysel hakları bu katılımcıyı daha fazla ilgilendirebilir. "O da bir insan ve canlı" duygusundan yola çıkarak geliştirilen bir empati ötekinin barınma, çalışma ve kolektif temsil hakları konusunda bu katılımcı tarafsız kalabilir. Çünkü taraflı olması durumunda kişisel özgürlük ve konforu da bozulacaktır. Başka bölümde ifade ettiğim üzere bu kişi duygusal olarak bir ilişkiye başlama sırasında kedisi sevgili adayından hoşlanmadığı için ilişkisini başlamadan bitirmiştir. Ayrıca melez ideolojisinin giyim kuşam meselesi üzerinden okunduğunda bir mültecinin geleneksel giyim ve yaşam tarzı da mültecinin öteki olarak görülmesini kolaylaştıracaktır.

Benzer şekilde Hüseyin de kendini hem milliyetçi hem de hümanist olarak tanımlamaktadır. O, milliyetçi bir ailede büyümüştür ve Gazi Üniversitesi kökenli olduğu için oradaki milliyetçi çevrelerle etkileşim içinde olmuştur. Fakat Ayrancı tecrübesi onu hümanist bir yere doğru çekmiştir. Onun hümanizmi yine diğer katılımcılarda olduğu gibi sözlük anlamıyla iş görmez. Ayrancı alanı sınırlarını kapsayan bir hümanizm görece daha kolaydır:

> *"Hümanist, milliyetçiyim de aynı zamanda. Yani önce kendi milletim daha sonra diğer milletler." (Hüseyin-59-Kırıkkale-Türk-Ressam)*

Katılımcı hümanizmi ulusal sınırlar içinde yeniden yapılandırır. Bu durumda hümanizm bir ölçek içine yerleştirilir. Ölçeğin merkezinde hümanizm parantezi içinde ait olduğu ulus yer almaktadır. Bağlama ve duruma göre hümanizm hoşgörüsünün rengi değişir. Bu durumda bu ölçeğin içinde yer almayacak olan Latin Amerika'daki Zapatistalar hümanist perspektifiyle değerlendirilebilir. Fakat öteki olan "kendi milletim" bağlamı içinde yer alıyorsa; tavır "milletten" yana olacaktır. Burada hümanizmin için boşaltılarak belli bir millete aidiyet ve sadakat üzerinden yeniden tanımlanır. Yeni tanıma göre insanı sevmek esastır, ama bu sevgi önce bize sonra ötekine gösterilmelidir. Bu durumda öteki mülteci veya başka bir etnik kimlik olduğunda, hümanizmin kapsamına dahil olmayacaktır. Buradaki biz ayrıca hukuken ya da kültürel aidiyet bakımından bir hak öznesidir; fakat onlar bu hakka sahip olmayandır. Görece "bizden" sonra bir gün "onlara" da sıra geleceği umudu taşısa da "bizin" önceliği esasen hiç bitmeyecektir. Dolayısıyla ortada gerçekte hümanist bir tavır da yoktur.

Ayrancı alanında kapıcılıktan esnaflığa doğru geçişin habitusuna sahip Tayyip, alandaki bu farklı ideolojik tutumları ve özellikle de Atatürk üzerinden pozisyon almalarını farklı bağlamlarda değerlendirmektedir. Tayyip'in söylemleri sınıfsal mobiliteyle biçimlenen bir habitusun ideolojik yapılandırılmasını yansıtmaktadır. Kapıcılıktan esnaflığa geçişle elde edilen toplumsal statü, onu hem geleneksel değerlere sadık kalmaya hem de bu değerleri

kamusal alanda daha görünür ve etkin savunmaya itmektedir. O, "buradaki insanlar elhamdülillah Müslümanlar" diyerek söze başlamaktadır. Bunu söylerken de eksik bir Müslümanlık olduğu tınlamasını hissettirmektedir. Fakat bu eksik Müslümanlığın "suçunu" doğrudan kişilere yüklememektedir:

> *"Burada oturan insanlar maalesef 1923'ten 1950'ye kadar tek parti CHP döneminin yetiştirdiği genç nesildi. Buraya geldiklerinde genç olan bu insanlar şimdiki yaşlı olanlar. Bu adamların suçu yok. Burada insanlara dini manada bir eğitim verilmedi." (Tayyip-49-Ankara-Türk-Esnaf)*

Katılımcı sözleriyle yapısal bir mağduriyet anlatısını kurar. Söylemlerinde Atatürk'ü doğrudan hedef almaz, fakat Atatürkçülük projesini dinle zıtlaştırılarak anlatır. Ona göre; Osmanlı geçmişinden tamamen kopmak isteyen yeni Cumhuriyetin *"bu halkı dinden de koparmak"* istemiştir. Osmanlıyı reddetmek, anne ve babayı reddetmektir. Bu sebeple de Ayrancı'nın yaşlı sakinleri anne ve babasız büyümek zorunda kalmıştır:

> *"Şimdi annenin babanı reddettiğiniz zaman sen annesiz babasız mı dünyaya mı geldin? Hazreti İsa gibi mi dünyaya geldin? Yok. Dolayısıyla biz de ne yapıyoruz? Yani tamamen reddettik. O dönemde yetiştirilen, eğitim verilen insanlar maalesef bunlara maruz kaldı. O adamlar da çok fazla suçlular yok aslında." (Tayyip-49-Ankara-Türk-Esnaf)*

Katılımcı, anne-baba metaforu üzerinden kültürel hafızayı bir soy zincirine benzetir ve bu zinciri kesen modernleşmeyi bir tür travmatik kimlik yitimi olarak çerçeveler. Bu durumda kendini de anne ve babasının kim olduğunu bilen kişi olarak tanımlar. O, Ayrancı alanının politik tutumunun bu şekilde şekillenmesini kendi kişisel hikayesi ile benzerlik kurarak açıklar. İlkokula giderken fen kitabında insanların maymundan geldiğini okumuştur. Eğer maymundan gelmediğini söyleyen, bizi Allah yarattı diyen bir anne baba evde bunu düzeltmiyorsa; çocuk

maymundan geldiğine inanacaktır. Bu açıdan Ayrancı'nın ilk dönem sorunu okullarda öğretilenlerin evde düzeltilmemesidir. Böyle bir ortamda şekillenen Ayrancı'nın "Batı hayranlığı" da katılımcı tarafından eleştirilir. Çünkü ilk dönem öğretileri nasıl sorgulanmadan Ayrancı tarafından içselleştirildiyse; "Batıdan gelen her şey iyidir" anlayışı da sorgulanmadan içselleştirilir. Oysa Tayyip için Batı değerleri için şöyle düşünmektedir:

> *"Ee şimdi siz Batının en işe yaramaz şeylerini alıp getirmemelisiniz. Bire bir uygulamaya çalış. Ee ondan sonra, nasıl olacak kardeşim? Adamın kültürü bana uymaz. Coğrafyası bana uymaz. Kanunları bana uymaz. Hiçbir şeyi uymaz. Ama sen diyorsun ki işte böyle olacağız. Nasıl olsun? Uymuyor." (Tayyip-49-Ankara-Türk-Esnaf)*

Katılımcı Batı üzerinden Ayrancı'ya yönelik geliştirdiği bu tutumu desteklemek için Ayrancı alanında kabul görebilecek bir isimden Uğur Mumcu'dan kendi lehine bir alıntı yapıyor. Esasen anonim olan bu söz, Uğur Mumcu'ya atfen söyleniyor:

> *"Türk kimdir diyor. Türk kimdir? Türk, işte İsveç medeni kanununa göre evlenen, işte Alman hukukun iş hukukuna göre idare edilen, İtalyan ceza kanunlarına göre cezalandırılan, öldüğü zamanda şeriata göre defnedilen insandır diyor ya." (Tayyip-49-Ankara-Türk-Esnaf)*

Katılımcı burada Uğur Mumcu'nun sembolik iktidarını alana karşı kullanmaktadır. Din alanının Ayrancı'da zayıf olması, onu rahatsız etmektedir. Din alanının gelişmesi gerektiğini; "*Ya ağabeyciğim benim inancımı sen tutup da bu şekilde belli kalıplara sokamazsın ki ya. Bu senin haddine değil ki. Bu ülkede demokrasi var*" sözleriyle ifade etmektedir. Bu sebeple de laikliği gereksiz görmektedir. Girişte söylediği *"Elhamdulillah Müslümanlar"* ifadesini burada açar. Ayrancı alanı sakinlerine Müslüman olup olmadıkları sorulduğunda; büyük çoğunluğu Müslüman olduğunu söyleyecektir. Fakat katılımcıya göre; *"eğer inanıyorsan inanıyormuş*

gibi yapamazsın. Şimdi siz hastasınız, ilaç alıyormuş gibi yaparsanız iyileşemezsiniz." Bu açıdan Ayrancı alanı, hastalıklı ve tedaviyi uygulamayan bir alan olarak tanımlanmaktadır.

Katılımcı ayrıca kendini hem milliyetçi hem de muhafazakâr olarak tanımlamaktadır. Milliyetçiliğin muhafazakârlıkla çatışmalı olduğunu düşünmüş olmalı ki devamında "kafatasçı değilim", demek zorunda hissetmiştir. Milliyetçiliği muhafazakârlıkla birleştirdiği noktayı *"Türkler İslamiyet'i kabul ettikten sonra din ile aradaki bağ ne zaman oluştuysa o zamandan beri milliyetçiyim"* diyerek açıklamıştır. Ayrıca "*dünyanın en şerefli milletiyim, bundan da zerre taviz vermem*" diyerek başlangıçta dinle birleştirdiği kapsayıcılığı daraltmıştır. Müslüman olmayı başlattığı zaman ise çok daha eskidir: "*Kalu beladan beri Müslümanım."* Ona göre Müslüman fıtratında yaratılan bireyler sonrasında bu fıtrattan saptırırlar.

Yukarıda kendi lehine alıntı yaptığı Uğur Mumcu'dan sonra katılımcı bu sefer muhafazakârlık ve milliyetçiliği birleştirmek için İsmet Özel'e bir gönderme yapar:

> *"İsmet Özel'in çok güzel bir sözü var. Diyor ki, 'kâfirle savaşmayı göze alan Müslüman'a Türk denir'. Benim ecdadım, atalarım yıllarca kâfirle savaşmış. Ne için? Dini için. İmanı için. Cihat etmiş. Bu adama Türk denilmiştir. Benim kastettiğim Türk, anladığım Türk budur. Batıya karşı her zaman, gerekiyorsa kılıçla, gerekiyorsa klavyeyle, gerekiyorsa kalemle, gerekiyorsa düşünce, fikir, bilgiyle, her alanda, ekonomik olarak, teknolojik olarak, batıla karşı her zaman mücadele eden adam olmaktır. Önemli olan kısım bu. Yani biz mücadele ettiğimiz insanlara benzememek için uğraşıyoruz. Mazluma her zaman kol kanat gelmişiz. Zalime karşı her zaman dik durmuşuz." (Tayyip-49-Ankara-Türk-Esnaf)*

Ayrancı alanında yaşayan katılımcının yukarıdaki ifadeleri bir bakıma alanın aslında kimden korunduğunu da göstermektedir. Bu durumda onun biz dediği şey, inançlı, inançları için mücadele veren Türk-Müslüman kimliğiyle uyumlu kişilerdir. Böylece onlar kategorik

olarak Kürt, Alevi, seküler kişilere karşılık gelmektedir. Öteki, ayrıca Müslüman kimliğini beyan etse de "yaşıyormuş gibi" ilkesi ölçüsünde gündelik yaşam ve pratikleri de değerlendirme yapmak için belirleyici olmaktadır. Müslüman kimliği ile Türk kimliği birleştiğinde makullük ölçüsü gerçekleşmektedir. Bu durumda Müslüman bir mülteci, Türk ama seküler olan birinden daha makbul sayılacaktır. Çünkü bu kişiye hem tarihsel misyonu unutturulmuştur hem de o fıtrattan gelen inancın temellerini reddetmiştir. Burada Batılı değerleri benimseyenler de öteki olarak inşa edilir. Katılımcı düşünsel, kültürel, ekonomik vb. alanlardaki mücadeleleri, bir tür cihat olarak gördüğü için öteki ayrıca ikna edilmesi gereken bir hedefe veya uzak durulması gereken dolayısıyla da benzememesi gereken kişiye dönüşür.

Ayrancı alanında bireysel ideolojik pozisyonlar, sadece makro toplumsal referanslar yoluyla değil yerel mekânsallıklar ve gündelik hayat pratikleri içinde şekillenir ve müzakere edilir. Bu ideolojik pozisyonlar, bireylerin habitusları, sınıfsal konumlanışları ve hangi alanların içinde bulunduklarıyla yakından ilişkilidir. Atatürkçülük gibi konumlanışlar sadece ideolojik bir referans çerçevesi sağlamaz aynı zamanda bireylerin alandaki pozisyonunu da belirler. Bu haliyle bir taraftan da mevcut siyasal iklimle çatışmaya girer. Bazen Atatürkçülüğe ilişkin mevcut iktidarın olumsuz pozisyon alışı alandaki Atatürkçülüğü krize bile sokabilir (Foto 16). Çelişkili gibi görünen ideolojik tanımlamalar, mevcut ideolojik çözülmelerin, yön kaybının ve aidiyet karmaşalarının mekânsal olarak nasıl kristalleştiğini gösterir. Bu tarz çelişkiler neoliberal bireyselcilik ve otoriter rejimin araçlarıyla parçalanmış bir toplumda bu tarz konumlanışları da kırılgan ve pragmatik bir yöne doğru evirir.



Foto 16. Atakule'nin giriş kısmındaki Atatürk köşesinde *"kriz"* durumunda basılması için bir buton eklenmiştir (kırmızı halka). Butona basıldığında Atatürk'ün sesiyle "Ne mutlu Türküm diyene" kaydı çalmaktadır.

İdeolojik zeminden kurulan öteki sadece dışlanan veya ötekileştirilen değildir, aynı zamanda alanının sınırlarını belirleyen kurucu bir işlev üstlenmektedir. Atatürk üzerinden söylenenler ile katılımcının söylemleri yan yana getirildiğinde; kurucu işlev çok daha belirgin olmaktadır. Her iki karşıt grup değerlerini evrensel değerler gibi sunsalar da farklı kimlikler ve sosyal sınıflar arasında hiyerarşik bir düzenleme yapmaktadır. Atatürkçülük ve muhafazakârlık savunucuları tarafından hem kimliklerini koruyucu biz zeminine dönüştürülmekte hem de başka kimliklere karşı bir savunma hattı olarak işlevlendirilmektedir. Ötekiliğin üretim süreci, bireylerin habitusları ile yerel hegemonik normların kesişiminde biçimlenmekte ve çoğu zaman çelişkili, melez ve bağlama duyarlı ideolojik pozisyonlar yaratmaktadır.

10.6 "Ne Ayrancı, Ne Mamak": Alana Yeni Gelenlerin Bilişsel Uyumsuzluğu ve Sembolik Konum Arayışları

Bir alana yeni gelenlere odaklanmak, alanın dinamiklerini ve değişimin hangi tarafa doğru çekilmeye çalıştığını anlamak açısından önemlidir. Yeni gelenler, alandaki hâkim doxaya karşı alt üst etme taktiği geliştirir. Bu, gerçekten kişilerin alanı dönüştürmek için giriştikleri bir çaba olmayabilir. Alanda sadece ikamet ediyorlardır, fakat sahip oldukları habitus alanla tam uyumlu olmadığı için gündelik hayat içinde olup bitenler, yapma etme tarzları onlar için anlamsız yer yer komik gelebilir. Yeni gelenler, kendi habitusunun geçmiş deneyimlerinden hareketle pratik ettikleri bedenselleşmiş eğilimler ve algıları onları alanı farklı şekillerde değerlendirmeye zorlar. Bu sebeple de alanın eski sakinlerinin doğal, açık seçik olarak gördükleri şeyleri onlar anlamlandırabilecek araçlardan yoksun kalır. Doxadan sapanlar alanın sakinlerine göre daha düşünümsel davranabilecekleri gibi - çünkü alanın mantığını sorgularken bazı çıkış noktaları keşfederler - kendileri de alanın ötekisi olarak görülebilirler. Alanın sunduğu mekânsal kârdan faydalanmak için alanda bulunduklarından ve alan için mücadele etmediklerinden yeni gelenlerin eleştirileri alanı dönüştürmese de nicelik olarak varlıkları alanı savunan kişi sayısının azalmasına sebep olabilir. Bir tür bilişsel uyumsuzluk yaşarlar. Onlar daha önce içselleştirdikleri toplumsal yapıları dışsallaştırabilecekleri bir alanda bulunmamaktadır. Örneğin, alandaki bir esnafın alana uyumsuzluğu sebebiyle alanın dışında görüldüğü için ondan alışveriş yapmak yerine daha uzak bir yere yürüyen alanın sakinlerine karşı yeni gelenler sadece evine yakın olduğu için veya ekmekleri lezzetli olduğu için alanın dışladığı esnaftan alışveriş yapabilir.

Celal, Çankırılı bir akademisyendir. Ailesinden farklı olarak edindiği kültürel ve buna bağlı ekonomik sermaye ile birlikte Ayrancı alanında yaşamaktadır. Evlendiği kişi alanın normlarına uyumlu yüksek kültürel sermayeye sahip akademisyen bir kişidir. Eşinin ailesi belli

yapma etme biçimleri olarak Ayrancı alanıyla uyumludur. Fakat Celal, bu anlamda habitus clivé sürecini yaşamaktadır. Hem eşinin ailesinde hem de alanda olup bitenleri anlamlandırmakta zorlanmaktadır. Eşiyle birlikte ruhçulukla ilgili bir seansa katılmıştır (Ruhçuluk, yoga vb. etkinlikler başka bir bölümde değerlendirileceği için burada ayrıntısına girmeyeceğim). Burada temel motivasyon, anne karnındaki anılara ulaşmak, eski ruhlarla iletişime geçmek ve daha önce kendi ruhumuzun sahip olduğu bedenin yapıp ettikleriyle bugün başımıza gelen olumsuz olaylar hakkında bir bağlantı kurmaktır. Böylece bazı sorunların çözüme kavuşturulması amaçlanmaktadır. Ruhçuluk ve yoga gibi meseleler hem bedensel performans açısından hem de kişinin maneviyat arayışını ne sol ideolojilerde ne de İslami referanslarda bulamadığı için önemlidir. Fakat Celal için bunlar anlamsızdır. Ruhçuluk seansında depremle ilgili bir konu açılmıştır. Gruptaki bazı kişiler depremi Amerika ve İsrail'in ortak bir şekilde yaptıklarını, Mars'ta piramitler şeklinde modern şehirler olduğunu anlatmaya başlamışlar. Kaynak olarak da ruhçulukla ilgili kitabı göstermişler. Celal kendi geçmişinin yargılarından kaçarken bu sefer yeni alanın bu tarz yargılarına yakalanmıştır:

> *"Bunlar böyle bir kafa, zır cahil, dedemi falan tercih ederim bunlara. Bunlar bir de okumuş." (Celal-34-Çankırı-Türk-Akademisyen)*

Katılımcının alandan beklediği kültürel sermaye ölçeğinde makul ve mantıklı tavırdır. Fakat deneyimi bunlarla sınırlı kalmaz. Aynı grup burçlarla da ilgilendiği için Mars'ın geri gittiği dönemde elektronik araç alınamayacağını, park yeri ararken "777" diye şans sayıları söyleyerek boş yer bulunabileceğini de gruptan dinlemiştir. Mars geri gittiği için elektronik araç alınmaması gerektiği için araba alma planlarını erteleyen bir kişi, aynı aracı farklı bir zamanda iki yüz bin TL farkla almak zorunda kalmıştır. Celal bu tarz tavır ve davranışları, Ayrancı'ya özgü bir tür din olarak yorumlamaktadır. Bunun muhafazakâr mahallelerde evden

çıkarken korunmak için okunan Ayetel Kürsi, karanlıkta giderken okunan Felek ve Nas surelerinden bir farkı olmadığını düşünmektedir.

> *"Ayrı dünyada yaşıyorlar. Üst akıl diye bir akıl var, altıncı hissi kuvvetli birini yatırıp onunla görüştürüyorlar. Bu görüşmelerden elde edilen bilgilerle de kitap oluşturmuşlar, bu da onların kutsal kitabı. Tanrı değil, ama üst akıl, ruhani bir varlık." (Celal-34-Çankırı-Türk-Akademisyen)*

Bu sebeple Celal, *"ne Ayrancı ne de Mamak, bize başka bir tarz yer lazım"* diyerek her iki alandaki uyumsuzluğuna dikkat çekmektedir. Böylece alandaki karşılaşma ve pozisyon alışlarda karşı tarafta yer alma dürtüsüyle hareket etmektedir. Maç izlerken alandaki biri Galatasaraylı ise onda karşı takımı tutma isteği uyanmaktadır. Celal, "*onların zıttı olan şeylerden taraf olma eğilimindeyim*" demektedir. Ayrancı alanı ile kendisi arasında olan bu uyumsuzluğu, alanın aleyhine olacak şekilde şöyle ifade etmektedir: "*Orta sınıfın çocukları yaşça büyük ama, on yaşında gibiler.*"

Göktürk, bir kafede otururken yan masada bir kişinin karşısındaki üç kişiye ruhçulukla ilgili eğitim pazarladığına şahit olmuştur. Nitekim pazarlamacı karşıdakileri eğitim almaya ikna etmiştir. Göktürk onların sohbetinden bazı bölümlere şahit olmuştur:

> *" ...'2000'liler dünyayı kurtaracak' diyordu eğitimi satan. 'Neden' diye sordular, 'çünkü' dedi o 'böyle bilge veya ulu ruhlar dünyanın sıkıntıya girdiğini gördü tekrar bedenleniyorlar tekrar geri geliyorlar' dedi." (Göktürk-35-Adana-Türk-Akademisyen)*

Göktürk'ün annesi Kuran kursu hocasıdır fakat kendisi ateisttir. Bu sebeple de kendi birincil habitusunun dayattığı normlardan kaçarken bu normların başka bir formuna Ayrancı'da yakalanmıştır:

"Bence bu en sapkın tarikatın bile aklına gelmeyecek bir şey. Burada gelen ulu ruh oluyor. Başak yere gelen de Mehdi oluyor." (Göktürk-35-Adana-Türk-Akademisyen)

Yiğit ve Mert, yoga ve bu tarz spiritual arayışların alanın kültürel ve maddi sermayesi ile ilgili olduğunu düşünmektedir. Ona göre bunların hepsinin Ayrancı alanında yaygın olmasının koşulu sakinlerinin cebinde para olmasıdır. Ayrıca paranın yanında çalışılan işin mesaisi ve çalışma koşullarının görece iyi olması gerekir ki kişiler bu tarz arayışlara vakit ayırabilsin. Fakat meselenin maddi koşulları örtük olduğu için meselenin ideolojik ve sembolik yönü ağır basmaktadır:

"Farklı farklı düşünceleri, yanlış bilinçleri falan kullanıyor yani. Ruhçuluk muhçuluk da... Meditasyonun bir kısmı da böyle bence. Ben gittiğim... Dedim ya, yoganın çeşitleri var falan. Böyle bir saatlik performanslar oluyor. Ben biraz da hani hem işin içinde meditasyon olabildiğince az oldu. Ve daha olaylara materyalist yaklaştığım için biraz hani... Beden hareketleri üzerine olan şeylere gidiyorum. Yanlışlıkla başka şeylere gittiğim de oldu. Orada mesela... Cuma'ya gitmiş gibi hissettim. Bu çünkü Hintçe bir dua gibi bir şey okunuyor. Veya işte bir şey. Böyle herkes ona eşlik ediyor. Yani imam. Bir imam var. İmam işte sure okuyor. Safa geçiyoruz. Şey okuyoruz yani. Cuma'mızı kılıyoruz. Aynısı orada da oluyor. Kadının veya işte adamın neyse. Söylediği o Hintçe şeyler, anlamlı bilmediğin. İmam da anlamlı bilmediğin Arapça şeyler söylüyor. Onları tekrar ediyorsun." (Yiğit ve Mert'in enformel sohbetinden)

Mahalledeki bu durum katılımcılar tarafından yanlış bilinç olarak yorumlanmaktadır. Yanlış bilinç, burada bir bireyin veya toplumsal grubun kendi gerçek çıkarlarını, toplumsal konumunu ya da üzerinde işleyen baskı ilişkilerini yanlış algılaması, hatta çoğu zaman bu baskı

mekânizmalarını desteklemesi durumunu ifade etmektedir. Katılımcılar yogaya ilişkin deneyimlerinde, başka bir gün gittiklerinde bir hocanın kursta olmama gerekçesini onun inzivaya çekildiğini öğrendiklerinde şaşırmışlardır.

"Ya bak bu arada yalnız kalmak insana iyi gelebilir. Ben buna bir şey demiyorum. Ama sen bunu işte inziva filan deyip böyle bir ayrıca ruhsal bir örtü seriyorsan üstüne filan. Burada bir sıkıntı var yani."(Yiğit ve Mert'in enformel sohbetinden)

Buradan hareketle katılımcılar Ayrancı alanında yoganın bu derece yaygın olmasını bireyselleşmeyle okumakla birlikte buna bağlı olarak politikleşememe ile de ilişkilendirmektedir. Bireyler dışarıda yapısal olarak var olan sorunları iç dünyalarına dönerek gözlerini kapatmaktadır. Tüm sorumluluk bireye yüklenerek "sen kendini düzeltirsen etraf da düzelecektir" öğretisini içselleştirmeleri sağlanmaktadır. Bu durumda birey düzeldiği halde sorunları devam ettiği için bu sefer birey kendini sosyal ortamlardan yalıtarak, alandan çıkmayarak veya alan içinde kendi kişisel hublarını oluşturarak sorunlar yokmuş gibi davranabilmektedir:

"Siyasi mücadele yapamıyorsun, toplumu değiştiremiyorsun. Dertlerine böyle daha içeride bir çözüm arama. Stoacı bir konumlanış." (Yiğit-29-Elazığ-Türk-Akademisyen)

Bireyin bu şekilde konumlanışı öteki ile karşılaşması şok edici olmaktadır. Bu şoku yaşamamak için gündelik hayat olabildiğince bu çizgi tarafından şekillendirilmeye çalışılmaktadır. Bu katılımcıların bir arkadaşı yukarıda eleştirilen profile oldukça yakındır. Arkadaşlarını öğrencilerle dayanışma, etkinlik vb. şeylere davet ederek yoganın getirdiği "bireyselleşmeden" uzaklaştığını ve arkadaşlarını hayatın içine dahil ettiklerini aktarmışlardır.

Berk, muhafazakâr ailenin LGBTİQ bireyidir. Gaziantep'ten Ankara'ya gelene kadarki süreçte birçok şey yaşamıştır. Onun Ayrancı tecrübesi de farklıdır. Oturduğu dairenin alt katında bir erkek, sürekli olarak eşine şiddet uygulamaktadır. Böyle bir mahallede apartmandakilerin de duyduğu böyle bir olayın yaşanmasına ve kimsenin ses çıkarmamasına hayret etmiştir. Bir gün yine şiddet sesleri alt kattan gelirken balkona çıkarak bağıra bağıra serzenişte bulunmuş ve bir daha olması halinde polis çağıracağını ifade etmiştir. Fakat şiddet bir süre azaldıktan sonra tekrar devam etmeye başlamıştır:

> *"Apartmanda kimsenin sesi çıkmaz bunlara. Herkesin gözü önünde olur yani. Aile içi mesele bizi ilgilendirmez diye bakıyorlar. Baya aile kutsal buralarda. Burada kadının öldürülmesine ses çıkarmazlar ama bu mahallede nasıl olur diye hayret ederler. Seviyorum bu mahalleyi sevmiyorum değil. Ama delüzyonel insanlar yaşıyor burada. Burada bir ego patlaması da var. Görkem sanrıları var." (Berk-24-Gaziantep-Türk-LGBTİQ-Öğrenci)*

Katılımcı "delüzonel insanlar" derken gerçeklikten kopmuş, yanlış inançlara saplanmış ve bu inançları mantıklı açıklamalarla değiştiremeyen kişileri kastetmektedir. Onun fark ettiği başka bir şey daha vardır. Alanda oldukça yaygın uyuşturucu kullanımı olduğunu düşünmektedir. Fakat uyuşturucu kullanımı alan içinde gerçekleştiği için madde kullanımının tanımı da alanın normlarına göre yapılmaktadır. Alandan kullanan birisi, keş, bağımlı etiketiyle yaftalanmaz. Bu bir bakıma üst sınıfsal ve kültürel bir pratiktir. Kişi, kendi sanatsal ve içsel dünyasını madde yoluyla keşfe çıkmıştır.

Alanın yeni kullanıcıları, hayvan meselesine ve yoga gibi spiritüel arayışlara mesafeli durmaktadır. Hakan, hayvan meselesini bir tür bağnazlık olarak değerlendirmektedir. Atatürkçü denilen insanların muhafazakârlar gibi bağnaz olmasını kabul edememektedir:

"Diyor ki, şurada bir köpek diyor, bir kadının bacağını ısırmış. Altına yazılan cevap, hemen aşısını olsun, ya bacak parçalanmış. Yani şimdi aşıya olunca, o bacak yerine gelmiyor, o travma gitmiyor. Ne bileyim o yaralanma, o dikişler hayatının sonuna kadar kalacak yani sanki aşıyı olunca bir hayvan ısırmamış gibi oluyor. Yok böyle bir şey yok bazı şeyi tutkuları bazı ne bileyim sahiplenmeleri anlayalım ama bunu çok farklı yönlere çekmeleri çok garip geliyor. Mamak'tan çok farklı değiliz aslında onların başka saplantıları var, laf ettirmiyorlar." (Hakan-54-Konya-Türk-Akademisyen-Hakim)

Yiğit ise hayvan meselesindeki özel ilgiyi alanın sınıfsal konumundan kaynaklı olduğunu düşünmektedir:

"Mesela ya ben hayvan sevgisini kötülenmek için söylemiyorum ama hani başka sorunların yoksa hayvanlarla ilgili sorunlara yönelebilirsin yani. Hayvanlarla birlikte yaşıyorsak onların yaşam hakkına saygı göstererek yaşayacağız. Ama Sincan'da bunu bulamayabiliriz. Çünkü Sincan'da zaten asgari, genel toplam asgari ücretle geçinen bir toplam. Sokak hayvanlarına bir miktar parasından, maaşından bir miktar ayırıp mama alamaz yani insan. Zaten sokak hayvanlarının sağlığından ve temel ihtiyaçlarından sorumlu olan belediyedir. Bireyler değildir hiçbir şekilde. Ayrıca insanın başka sorunları daha zor olduğu için bu konuya özel ilgi göstermeyebilir yani." (Yiğit-29-Elazığ-Türk-Akademisyen)

Celal'in ruhçuluk seansı sırasında yaşadığı yabancılaşma, Göktürk'ün yogadaki dini ritüellere benzer deneyimleri "sapkın tarikat" olarak algılaması veya Berk'in mahalledeki şiddet ve uyuşturucu kullanımına yönelik gözlemleri, bireylerin alandaki baskın yapıyı sorgulamalarına, fakat aynı zamanda marjinalleşmelerine yol açmaktadır. Ayrancı örneğinde görülen yoga, ruhçuluk, spiritüel arayışlar gibi pratikler, sadece bireysel "maneviyat" arayışları

değil, aynı zamanda sınıfsal ve ideolojik yeniden konumlanmaların da bir ifadesidir. Yiğit ve Mert'in işaret ettiği gibi, bireyselleşmenin ve içsel çözümler arayışının arka planında daha derin bir ekonomik ve ideolojik yapı bulunmaktadır: Görece refah ve boş zamanın ürünü olan bu pratikler, dış dünyadaki yapısal sorunlardan kaçarak bireyin içine kapanmasına ve böylece kolektif politik mücadelenin zayıflamasına yol açmaktadır. Ayrancı alanı bu yönüyle dış dünyanın gerçekleriyle doğrudan değil dolaylı bir temas kurar.

10.7 Kimin Emeği Değerli?: Ayrancı'da Zihinsel-Bedensel Emek Ayrımı Üzerinden Toplumsal Dışlama

Ayrancı alanında toplanan benzer habituslar aynı zamanda orta sınıfa da karşılık geldiği için emek de zihinsel ve bedensel olarak ayrılmaktadır. Ayrancı alanı sakinlerinin daha önce veya şimdi yaptığı işler çoğunlukla zihinsel emeğe karşılık gelmektedir. Zihinsel emek değerliyken bedensel emek değersizdir. Bu değeri veren şey, beden emeğine yaklaştıkça kişilerin kültürel ve sembolik sermayelerinin görece daha düşük olması ve alanın politik çizgisinden uzaklaşılmasıdır. Ayrancının bu çıkarımı hayali değildir. Alandaki esnaf, kapıcı ve temizlikçilerin varlığı üzerinden bu çıkarımı haklılaştırmaktadır. Zihinsel emeğin bedensel emeğin aleyhine ayrılması, doğrudan bu emeğin sahiplerinin değerini, söz hakkını ve kamusal meşruiyetini de belirlemektedir: *Zihinsel emekle meşgul olanlar alanın asli ve meşru üyeleridir*. Böylece emek göstergeleri üzerinden bir hiyerarşik düzen oluşturulmaktadır. Kent Konseyi toplantılarında, Ayrancı alanındaki gündelik karşılaşmalarda bedensel emeğe yakın olanların daha az değer gördüğünü sıklıkla gözlemledim. Bu sebeple de insanlar bunu bildikleri için gündelik hayatta karşılaştıklarında kültürel ve sembolik sermayelerini açık ederler. Bir katılımcının hem "*biz insanların kimliklerine değil, hangi okulu okuduklarına bakarız*" hem de "*ben Fransızca biliyorum ne demek neden soruyorsun"* derken vurgu yaptığı şey, aslında

kültürel ve sembolik sermayelerine atıf yapan statüdür. Bu da bedensel emeğin tam karşısında konumlanır.

Esnaf görüşmesi sırasında yukarıdaki Fransızca meselesine maruz kalmıştım. Bunu söyleyen kadını zaman zaman sokaklarda hep gördüm, selam verdim, onun istediği saygınlığı ona sunarak davrandım. Süreç içerisinde kadın bana giderek ısındı ve yoldaki karşılaşmalarımıza gülümsemeler eklenmeye başladı. Bir gün Güvenlik Caddesi'nden geçerken aynı kadının bir kafenin bahçesinde oturduğunu gördüm ve karşı kaldırıma geçerek selam vermek istedim. Beni oturduğu masaya davet etti ve konuşmaya başladık. Araştırmaya katılımcı olmayı kabul etmese de araştırma sonuçlarından haberdar olmak istediğini belirtti. Bu sebeple de telefon numarasını vererek "*bu numaraya mesleğinizle birlikte mesaj atın, ben meslekle kaydediyorum*" dedi. Telefon numarasını kaydetmek için adını sorduğumda ise *"X Hanım Efendi"* olarak kaydedin diyerek cevap verdi. Bir gün bu kadın bankadan ev almak için kredi çekmiştir. Satın alacağı evi görmeye gittiğinde ev sahibi *"X Apla beni tanımadın mı"* demiş. Meğer yatırım için ev alacağı kişi, eskiden "benim odacımdı" dediği kişiymiş. Gecekondusu istimlak edilmiş ve müteahhit "odacıya" beş daire vermiş. X hanım için bu, kabul edilemez bir durumdur. Fakat bunu ifade ederken "bana apla diyor P ile" şeklinde ifade etmiştir. Ev sahibi kadına hangi diplomaya sahip olduğunu sormuş. İlkokul cevabını alınca "*hemen gidiyorsun nasıl lise mezunu olur öğreniyorsun, araştır kayıt ücretini de ben vereceğim*" demiştir. Bunu bana anlatırken *"attım havamı gittim"* diye de eklemeyi ihmal etmemiştir. Aslında örnekteki X hanım, kişileri değerlendirirken sahip oldukları ekonomik sermayenin kültürel sermaye karşılığını dikkate alarak değerlendirmektedir.

Bu tarz ayrımlar belli kimliklerin veya ötekilerin alanda daha görünmez ve daha sesleri bastırılmış olarak yaşamalarına sebep olmaktadır. Zihinsel emek sahipleri alanda daha görünürdür ve kamusal tartışmalarda sesleri daha gür çıkmaktadır. Beden emeği ise zihinsel emeğe hizmet ettikleri ölçüde makbuldür. Temizlik işçilerinin grevi sırasında hakları değil de

maaşlarının neden bu kadar yüksek olduğunun tartışmaya konu olmasının sebebi de budur. Beden emeği, zihinsel emekten fazla kazanmamalıdır. Aksi durumda düzenin bozulma ihtimali vardır. Kültürel sermayenin kurumsallaşmış biçimi olan diploma ve gelir arasında kurulan liyakat ideolojisi temizlikçilerin hak talepleriyle bozulmaktadır. Beden emeği ile var olanlar alanda bir özne değil, belli hizmetler için işlevselleştirilmiş birer nesneye dönüşmektedir. Bu sebeple de onlardan gelen hak talepleri destek görmemektedir. Çünkü bu talepler hem liyakat ideolojisin bozmakta hem de alanın genel çıkarı için uygun görülmemektedir. Oysa liyakat ideolojisi, iktidarın politikalarıyla uzun süredir aşındırılmaktadır. Bu durumu esnaf görüşmeleri sırasında tanıştığım ve daha sonra araştırmaya katılımcı olan Bayram şöyle açıklamaktadır:

> *"Şöyle söyleyeyim sana, merdivenin birinci basamağından son basamağına çıkarken merdiveni tek tek çıktım. Ama Türkiye'de öyle değil merdivenin en alt basamağından en üstüne çıkıyor. O boşluğu dolduramıyor. Eğitim o sebeple işe yaramıyor." (Bayram-77-Selanik-Türk-Emekli Konsolos)*

Eğitim yani, kültürel sermaye yoluyla iş görme ayrıcalığının mevcut iktidar ile birlikte önemini yitirmesi Ayrancı'nın beden ve zihin emeğinin ayrımlarını daha fazla dikkate almaya zorlamaktadır. Bu sebeple de alanın korunması için zihinsel emeğin de korunması gerekmektedir.

Ayrancı alanı emeği belli düşünme kategorileri ekseninde ele almaktadır. Doxa bölümünde ifade edilen alana ilişkin tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere Ayrancı alanı hem bir sınıfsal gösterendir hem de bununla ilişkili olarak zihinsel emeğin bir gösterenidir. Bu yüzden emek üzerinden kurulan ikilik, hem alan içinde ayrımlara sebep olmakta hem de alanlar (daha geniş çerçevede Mutlu ile Ayrancı) arasında sınıf ve emek türü bakımından bir ayrım üretmektedir. Bu durumda zihinsel emeğin derdi ile bedensel emeğin derdi aynı olmamaktadır. Ayrıca bu, iki gruba aynı derecede empati geliştirilmesinin de önüne geçmektedir. Burada yeri

gelmişken vurgulamalıyım ki beden emeği ile çalışılsa da kültürel pratikler bağlamında Ayrancı alanına yaklaşan kişi de diğer kişilerden ayrılmaktadır. Hayvan meselesinde gördüğümüz üzere beden emeğinde çalışmasına rağmen 60 bin lira kedilerin tedavisi için borçlanan bir kişi daha makbuldür. Çünkü Ayrancılı olmanın değerleri için mücadele vermektedir. Bu kişiye bir çok kişi hesap numarasını alarak yardım yapmaktadır. Oysa Ayrancı değerleriyle örtüşük kültürel eylemlerde bulunmayan başka bir beden emekçisinin Facebook grubu üzerinden yaptığı yardım çağrısı karşılık bulmamaktadır.

Bir kafede sohbet sırasında katılımcının biri 60 Evlerin eski elitliğini kaybettiğinin söylenmesinin arka planında yatan şey, zihinsel emeğin bedensel emeğe terk edilmiş olmasıdır. Okuyucuların gözünde bu çıkarımın çok erken olduğu ve peşin hükümlü olduğu fikri oluşabilir. Fakat bu katılımcı Artvin'in yaylasına gezmeye gitmiştir. Aşırı yağmura denk geldikleri için yayladaki bir çoban kuruyup ısınmaları için kendilerini yayladaki evine davet etmiştir. Gittikleri evdeki kadın yeni doğum yapmıştır. Kaldıkları gecede bir kazanda bebeğin bezlerinin kaynatıldığını görmüşlerdir. Yağmur dindikten sonra da kalacakları çadıra geri dönmüşlerdir. Ertesi gün çobanın yaptığı bu iyilik karşısında onlara da bir katkı olması için çobandan süt almak için evine tekrar gitmişler. Bir de görmüşler ki akşam bebek bezlerinin kaynatıldığı kazanda süt kaynatılmaktadır. Bu olayda çoban hem beden emeğiyle meşguldür hem de değerler sisteminden yoksundur. Bu hikâyeyi anlatan Banu (*66-Ankara-Türk-Arkeolog)* 1991 öncesinde Gürcistan'a gitmiştir. Orada da bir köyde misafir olmuştur. Ev sahibi yemek yaptığı tavayı yıkamadan kirli ve ne olduğu belli olmayan bir bezle silmektedir. Diğer yemekleri de aynı tavanın içerisinde pişirmektedir. Bu ev sahibi de hayvancılıkla uğraşmaktadır. Fakat Gürcü köylüyü Artvin köylüsünden farklı kılacak ciddi bir uğraşı vardır:

"Aryalar söylüyor, piyano çalıyor sana. Diyorsun, bu amele kılıklı heriften bu ses nasıl çıkıyor?" (Banu-66-Ankara-Türk-Arkeolog)

İki köylü beden emeği ile iş yapsa ve her ikisinin de temizlik konusunda hijyen sorunları olsa da Gürcü köylüsünün kültürel sembolik pratiği olayların farklı değerlendirilmesine neden olmaktadır. 1991 sonrası Sovyet birliğinin çökmesiyle birlikte Gürcü köylülüğü de artık Artvin köylülüğüne dönüşmüştür ve eskisi gibi makbul değildir. Banu bunu "Batum'un artık suratında sivilceler çıkmıştır" diyerek tanımlamaktadır. Bazen iki beden emekçisinin birini ötekinden makul yapan şey alanın doxasına itaati olabilmektedir. Ayrancı'da bir markette sıra beklerken bir Ayrancılı kadın kasadaki görevliye "seni seviyorum sen diğerleri gibi lakayt değilsin" demişti. Fakat aynı marketin müdürüyle yaptığım görüşmede Ayrancı'dan bıktığını insanların onlara hizmetçi gibi davranmasını kaldıramadıklarını söylemişti. Güngör bu tarz ayrımların Ayrancı alanındaki tezahürlerini yakından gözlemlemiştir:

"Biraz bence sosyo kültürel yapıdan dolayı buranın insanı dışardan gelen başka sınıf insanı alt ya da okumamış bir insanı aşağılık görme şeyi var yani bu muhitte." (Güngör-38-Antalya-Türk-Pet Kuaför)

Tayyip ise bu durumu birinci elden kapıcı çocuğu olarak deneyimlemektedir:

"Mesela bir tane kadın vardı. Çocuğuna sesleniyordu. 'Oğlum onlardan uzak dur. Onlar kapıcı çocuğu size bit geçer' derdi. Yani bunu duyduk yani. Kulaklarımızla duyduk. Ama tabi şöyle bir şey var, ön yargı. Yani ekonomik olarak gelir seviyesi düşük olan insan, pislik ona yakışıyor. Haydutluk, hırsızlık ona yakışıyor." (Tayyip-49-Ankara-Türk-Esnaf)

Emeğe bu şekilde bakılması alanın hangi tür sermayeye sahip kişilere açık olduğunu da ifade etmesi bakımından önemlidir. Bu tarz emek ayrımlarının görünür olması için doğrudan emeği temsil eden özne ile karşı karşıya olunmasına gerek yoktur. Ayrancı alanındaki Hoşdere Caddesi üzerinde esnaf görüşmesi yaparken bir kafeye girdim. Girdiğim kafede altmışlı yaşlarında bir kadın masadan aldığı boş bardakları mutfağa taşımaktaydı. Esnaf görüşmesinin

mantığını anlattıktan sonra görüşmeyi kabul etti. Sorulardan biri, "*Siz dahil burada kaç kişi çalışıyor?*" idi. Kadın bu soru karşısında şaşırarak "*yalnız ben burada çalışmıyorum, hayır, hayır biz burada çalışmıyoruz, biz burayı işletiyoruz*" cevabını vermişti. Devamında ise "*ben opera sanatçısıyım, kızım da öyle, eşim ise akademisyen*" demişti. Burada çalışmak kadın tarafından fiili doğrudan beden emeği ile ilişkilendirilmiş ve bir bakıma beden emeğinin karşısına kültürel sermaye ile çıkılmıştı.

Ayrancı alanında emek türleri arasında yapılan ayrım sadece meslekler ve onların pratiklerinin ayrımına değil, aynı zamanda alanın içsel düşünme kategorilerini belirleyen daha derin sınıfsal kodlamaların varlığına işaret etmektedir. Bedensel emeğe yakın olmak, kültürel sermaye eksikliği ile eş değer tutulmaktadır. Bu sebeple gündelik karşılaşmalarda zihinsel emekle uğraşanlar hangi okuldan mezun olunduğu, hangi dilin bilindiği, hangi kültürel uğraşın pratik edildiğini dikkate alırlar. Dikkate alındığı içindir ki alanda kültüre ve sanata ilişkin birçok galeri bulunmaktadır. Bu galerilerde görüşme yaparken alışkın olduğum için "*Bu dükkânda kaç kişi çalışıyor?*" diye sorduğumda; "*yalnız burası dükkân değil*" diyerek soruya itiraz edilmiştir. Bu itiraz sadece dükkân sözcüğünün bakkala da karşılık gelmesi ile ilgili olmayıp ayrıca dükkân ticaret yapılan yer anlamına geldiği için kültür-sanata ilişkin faaliyetlerin bir tür sembolik şiddet altında para meselesiyle yan yana getirilmesine geliştirilen itiraz ile de ilgilidir. Bu sebepledir ki kültürel sermayenin sembolik şiddete dönüştüğü durumlarda öteki kaçınılmaz olarak bu sermayeye sahip olmayandır. Bu tarz ayrımların farkında olan ve resim galerisi sahibi Hüseyin (*59-Kırıkkale-Türk-Resam)* bu tarz ayrımları gördüğünde kendince eğlenmektedir. Çünkü Hüseyin'in habitusu düşük kültürel sermayeye sahip bir ailede şekillenmiştir ve aldığı ressamlık eğitimiyle mesleği yüksek kültürel sermayesi olan bir alana hitap etmektedir. Ona göre beş para etmez resimlere Ayrancılıların duyduğu hayranlık ve resimden anlıyormuş gibi yapmaları komiktir.

Zihin emeği ve buna bağlı kültürel sermaye ayrımları o kadar keskindir ki bazen gerçekte olan şeylerin farkına varılmamasına bile sebep olmaktadır. Son ekonomik krizle birlikte yoksullaştığını fark etse de gelirini beyan ederken düşük olduğunu kabul etmesine engel olabilmektedir. Zeliha'ya nasıl hissettiğine bağlı olarak gelirini düşük-orta-yüksek olarak sınıflandırmasını istemiştim. Verdiği cevap ise şöyledir:

"Yani şu anda hani ülkenin durumları tuhaf da, ama orta diyeceğiz tabi ki mecburen." (Zeliha-73-Ankara-Türk-Psikolog)

Zeliha'yı orta demeye mecbur bırakan şey düşük demesi halinde beden emeğinin temsil edeceği şeye yaklaşmasıdır. Bu sebeple de içinde bulunduğu ekonomik zorluğun üstesinden söylem düzeyinde "mecburen" diyerek gelmektedir. Ayrancım Derneğinin bir etkinliği sırasında akademisyen bir dinleyici bunu, "*kitlenin yoksullaştığı gerçeğini kabul etmiyorlar biraz bence*" diyerek açıklamıştır. Bu durumu Göngör *(38-Antalya-Türk-Pet Kuaför)* gözlemleriyle doğrulamaktadır. Ona göre Ayrancı sakinleri ekonomik kriz sebebiyle sınıfsal profili düşerken üst sınıfa öykünmeye devam etmektedir. O bunu "burnundan kıl aldırmıyorlar" diyerek ifade etmektedir. Ekonomik sermayesi giderek azalan Ayrancı sakinleri bu sefer kültürel ve sembolik yapma etme biçimlerine daha fazla sarılarak ekonomik sermaye açığını kapatmaya çalışmaktadır. Bunun nasıl işlediğini Hoşdere'deki bir esnaf şöyle gözlemlenmiştir:

"Buradaki insanlar son zamanlarda çok zenginmiş gibi gözüküyor, ama öyle değil. Zenginmiş gibi davranıyor yani, aslında alışveriş yapınca bakıyorsun öyle değil. İyi konuşuyor, İstanbul Türkçesi ile konuşuyor. Biraz da tepeden bakıyor, bunlar birleştiği zaman zenginlik hissi veriyor." (Mehmet-27-Ankara-Türk-Esnaf)

Kültürel olanın sembolik anlamı alandaki kişilerin birbirine karşı güvenini de etkilemektedir. Mutlu alanında alt-kültür ortamına girmek istediğimde nasıl gözlüğümün çıkarılıp, sakalımı uzatmam istendiyse; Ayrancı alanında gözlük güvenin simgesine

dönüşmüştür. Aziz ile görüşme yaparken konu mahalle sakinine güven meselesine gelmiştir. Muğlak bir şekilde gerçek Ayrancılı olması halinde güvenebileceğini ifade etmiştir. Bunu biraz daha açması için "mesela bana güvendiniz mi, cevap evet ise nasıl, hayır ise neden" diye bir soru yönelttim:

"Gözlüklerini baz aldım. Çünkü çok güven veren bir gözlüğün var." (Aziz-43-Frankfurt-Türk-Esnaf)

Gözlüğün simgesel olarak okumak, eğitimli olmak, kitapla gündelik hayatta ilişkili olmakla ilgili olarak simgesel bir değeri vardır. Ayrıca gözlüğümün kırmızı çerçeveli olması geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin dışında olunduğunu ve bunun da kültürel sermaye ile mümkün olduğunu açık etmektedir. Bu kültürel sermayenin simgesel görünümleri ilgili kişi o derece benimseyebilir ki ya da simge o kadar alan için değerlidir ki, bazen biri hakkında yanlış çıkarımlara da sebep olabilir. Özgür, kendi pozisyonu ile alan arasındaki uyumu o kadar iyi yakalamıştır ki;

"Anne ve babamın üniversitede profesör olduğunu düşünüyorlar." (Özgür-36-Balıkesir-Türk-LGBTİQ-Mühendis)

Bu sebeple de Özgür gerçekte çiftçi olan ailesinin alana gelmelerini istemek yerine kendisi ailesinin yanına gitmeyi tercih etmektedir. Ailesiyle alanın uyumsuz olduğunu düşündüğü için alana gelmeleri halinde inşa ettiği simgesel düzenin alt üst olma riskinden endişe etmektedir.

Özgür bu aşamaya gelmek yani alanda kabul görmek için bin bir türlü çaba geliştirmiştir. Fakat neden sonra toplumsal yapıları iyice içselleştirdiği için Ayrancı refleksleri artık bir davranış biçimine dönüşmüştür. Alana gelmesiyle birlikte bedenine yatırım yapmış, spora başlamış, sabah erken saatlerde şortuyla birlikte Dikmen vadisine giderek koşu yapmayı

alışkanlık haline getirmiş ve eve vardığında duş sonrası kahve ile kahvaltı yaptıktan sonra işe gitmeye başlamıştır. Hangi kafenin ne tür müşterilere hitap ettiğini öğrenerek kafe tercihlerini de ona göre yapmıştır. Özgür'ün bu pratikleri Ayrancı'nın doxa beklentisinden daha yüksektir. Böylece "gerçek" Ayrancılı olmayan bireyler Ayrancının doxasını daha yüksek perdeden Ayrancı adına üretmesi sonucu ortaya çıkmaktadır.

Özgür'ün çok yönlü bir şekilde gösterdiği çabayı daha kolay bir şekilde belli bir konuda derin bilgiye sahip olarak da yerine getirmek mümkündür. Bu durum görece hem daha kolaydır hem de tek bir alanın sembolik şiddetini tekelleştirme bakımından işlevseldir. Fakat bu, kişinin ilgili kültürel sermayenin geçer akçe olduğu alanın içinde dolaşmak zorunda kalması riskini taşımaktadır. Örneğin aşağıda ayrıntısını vereceğim bir kişi, kahve ve demleme yöntemleri üzerinden derin kültürel sermaye edinmiştir. Bu kültürel sermayenin alıcısı genel olarak Ayrancı alanıdır. Bu ilgili kültürel sermayenin anlamlı olabilmesi için kendi değer gördüğü piyasaya sürülmesi demektir. Bu kültürel sermaye kendi değerini ancak bu alanda görebilir, aksi bir alanda geçerli değildir.

Mahalle sakinlerinden Kaan ile kahve hakkında yaklaşık bir saat sohbet ettik. Tabi sohbet daha çok benim dinleyici onun konuşmacı olduğu şeklinde gerçekleşti. İlk olarak kahve sınıflandırmalarından bahsetti. Kahvenin geleneksel olarak kavrulduğundan ve öğütülerek evlerde içildiğinden, Etiyopya'da ise kahvenin taşla ezilerek demlendiğinden söz etti. Bu tarz geleneksel kahve dışında birinci nesil kahve olarak ortaya çıkan şeyin Nescafe'nin ortaya çıkmasıyla birlikte ortaya çıkan suda çözülebilir kahve olduğunda dem vurdu. Bunun keşfi 1938 yılını bulsa da yaygınlaşması için İkinci Dünya Savaşını beklemek zorunda kalındığını, savaş esnasında askerlerin hem kolay taşınabilmesi için hem de askerlerin uyanık kalması için küresel çapta yaygınlık kazanmaya başladığını belirtti. Bu tür kahvelerin birinci nesil kahveler olduğunu, 1960'ların başında Starbucks'un dükkan açmasıyla birlikte ticari olarak farklı kahvelerin satışa sunulduğunu anlattı. Bu tarz espresso makineleri ile endüstriyel olarak kahve

ile piyasaya girilmesiyle zincir kafelerin ortaya çıkmasını ikinci dalga veya ikinci nesil kahvecilik olarak tanımlandı. Dünyanın farklı yerlerinde aynı kahve farklı müşterilere sunulduğunu ve üçüncü dalga kahveciliğin buna tepki olarak doğduğundan bahsetti. Bunun daha deneyim odaklı olduğunu; çekirdek nedir, nasıl yetiştirilir, nasıl hasat edilir, fermente süreçleri, lezzeti, yetiştirilen yerin yüksekliği ve yağışının tadına etkisi, kavurma teknikleri gibi niteliklere odaklanıldığını açıkladı.

Bu tarz işletmelerde kahvenin kavrulma süreci müşteriye açık yapılmaktadır. Kavururken dikkat edilmesi gerekmekte belli kavurma derecesi geçilirse kahve niteliğini kaybetmeye başlamaktadır. Bu sebeple ikincil nesil kahveciler böyle yaparak kahve aromasının niteliklerini tek bir tatta eşitleyerek herkese aynı kahveyi satmaktadır. Üçüncü nesil kahveciler kahve bitkisinin büyüdüğü ortam ile aroma arasında ilişki kurmaktadır. Toprak türünün özellikleri kahve aroması açısından belirleyicidir. Bu sebeple kahve demlerken kahveci müşteriye bilgi vermekte, deneyimi eşsizleştirmeye çalışmaktadır. Bir taraftan kahve hazırlanırken diğer taraftan kahve kimyası anlatılmaktadır. Demleme yöntem, öğütme derecesi, suyun sıcaklığı, suyun dökülme tarzı, dökme aralıkları farklı aromaları elde etmede nasıl etkili olduğu izah edilmektedir. Kahvenin gövdeli olup olmadığı, asit oranı vb. şeyler deneyimi derinleştirmektedir. Müşteri bu deneyim üzerinden ikincil nesil kahveciliği statü olarak daha alt bir yere konumlandırmaktadır. Bu konumlandırma aynı zamanda kullanıcılarının da konumlandırılmasına neden olmaktadır. Kaan bu bilgisiyle hem Ayrancı alanında bir yer edinmiş hem de alanın içine kendi dolayımıyla dahil ettiği bu kültürel sermaye, alanda hiç yokken farklı ayrımlar ve düşünme kategorileri yaratmıştır.

10.8 "Her Yol Ayrancı'ya Çıkmaz, Kimi Yolcu Yalnız Kalır": Politik Taleplerin Doxa Duvarına Çarpması

Ayrancı alanı mücadele ederken nasıl ki Kent Konseyi'nde olduğu gibi kendi algılama kategorilerine göre karar veriyorsa; burada da alan içinden alanı sarsabileceğini düşündükleri talepleri de görmezden gelebilmektedir. Görmezden gelme bir bakıma alandakilerin politik tavırlarının eylemliliği ile de ilgilidir. Ayrıca talebi ortaya koyanların alan için anlamının ne olduğu da önemlidir. Alanda geçici bulunan öğrencilerin talepleri yardımlaşma, dayanışma gibi konulardaysa karşılanması için ellerinden gelenleri yapabilirler. Bir ODTÜ'lü öğrenci ev kiraladığında, evdeki beyaz eşyadan kedi kumuna kadar herhangi bir şeyi alanın sakinleri ona sosyal medya aracılığıyla ücretsiz verebilir. Fakat ODTÜ'lü öğrenci alandan kendi adına eylemliliğe dayalı politik bir tavır beklediğinde ve bu politik tavır henüz belediyeyi kazanmış CHP'li belediyeye karşı yapılıyorsa bu talep karşılanmaz. İki ODTÜ'lü öğrenci Yiğit ve Mert, Ayrancı'dan ODTÜ'ye dolmuşun olmaması, saatlerine uyulmaması konusunda Güvenlik Caddesinde bir kafede konuşurlarken muhabbetlerine kulak misafiri oldum. Ardından başka bir gün bu iki kişi, hem araştırmaya katılımcı olmayı kabul ettiler hem de dolmuş meselesini daha ayrıntılı konuşma imkanı bulduk. Görüşme ben dâhil üç kişi olarak odak grup görüşmesi şeklinde gerçekleşti.

Dolmuş meselesini yapısal, kişisel ve politik eksende çok iyi açıklıyorlar. ODTÜ ile Ayrancı arasında bir dolmuş hattı var. Bu hattın varlığı Ayrancı'da ODTÜ'de okuyan öğrencinin veya çalışanın fazla olması ile ilgilidir. Zaten kiracı seçerken alanın sakinleri kiracıların ODTÜ'den olmasını Gazili olmasına göre daha fazla tercih etmektedir. Bu dolmuş hattı işe ve okula gitmek için kullanılıyor. Bu dolmuş ODTÜ'ye giderken ayrıca Çukurambar tarafından da geçmektedir. O bölgede Başkent Gaz vb. yerler de olduğu için bu hattı ayrıca alandaki diğer insanlar da kullanabiliyor. Dolmuş şoförü hareket etmeden önce dolmuş

tamamen dolmadan hareket etmek istemiyor. Bunun sebebi de uzun bir mesafe ve çok fazla indi bindi olmadığı için yol, yakıt ve kâr üzerinden yapılan hesaptır. Dolmuş sahibi eğer şoför olarak çalışmıyor ve başka bir şoför çalıştırıyorsa bu durumda günlük veya aylık dolmuş sahibine belli bir kira vermek zorunda olduğu için daha fazla yolcu ve daha uzun süre bekleme ile sonuçlanıyor. Dolmuş sahipleri genelde dolmuşta çalışmadığı için çoğunlukla uzun süreler kârlılık için beklemek zorunda kalınıyor:

> *"Bir oran, kendi aralarında bir oran da belirlemiş olabilir. Yani böyle bir ekonomik ilişki var burada ve en nihayetinde buradaki yaşayan insanların ulaşım hakkı üzerinden elde edilen bir kâr var yani. Ekonomi hani birilerinin cebinin dolması olduğunda da burada vatandaşın ulaşım hakkı gasp ediliyor." (Mert-26-Kayseri-Türk-Mühendis)*

Meselenin yukarıdaki ekonomik yönü dolmuşların uzun süre bekleme ve daha az aralıklarla hareket etmesine neden olmaktadır. Bu durumda işe ve derse başlama saati ile yolun zaman maliyeti hesapları birbirini tutmamaktadır. Bu hattı kullananlar gidecekleri yerlere geç kaldıkları gibi sıkış sıkış ve kalitesiz bir yolculuk yapmak zorunda kalmaktadır. Öte yandan olası bir kazada daha fazla risk alıyorlar. Dolmuşun en sık olduğu zaman işe veya okula gidiş (8-9) ve dönüş saatleridir (17-18). Bu sürede dolmuşlar yirmi dakikada bir hareket etmektedir. Bu saatlerde de yoğun trafik olduğu için okula ulaşmak zor olmaktadır. Pazar günleri yolun maliyeti sebebiyle okula ulaşmak daha da zordur. Bu durumda öğrenciler Kızılay'a giderek otobüse binmekte ve iki vasıta ile okullarına ulaşmaktadır. Bununla başa çıkabilmek için ODTÜ'lü öğrenciler bir dizi haberleşme kanalları icat etmişler:

> *"Buraya dair mesela dolmuş grubu var, Whatsapp grubu var. Genellikle dolmuşun nerede olduğuna dair şeyler paylaşıyorlar. Aynen bir taksi paylaşım grubu diye bir grup açılmış ama genelde dolmuş nerede diye soruluyor. Ve mesela o gruba Yiğit'i*

ekledim iki gün içinde bu konuyu yazıp orada bir tartışma dönmeye başladı." (Mert-26-Kayseri-Türk-Mühendis)

Yiğit okula haftanın iki günü gitmesine rağmen yine de ulaşım sorunu onu yeterince mağdur etmektedir. Buna rağmen her gün gidenin durumuna empati ile yaklaşmaktadır. Bu durumun bu şekilde kabul edilmemesi gerektiğine Yiğit ve Mert ikna olmuştur. Fakat dolmuşçulara daha sık gelip gitmeleri gerektiğinin söylenemeyeceğinin de farkındadırlar. Çünkü dolmuş özel bir hat olduğu için temel meselesi insanların ulaşım hakkı değil, kârlılıktır. Bu kârlılık, dolmuşun geçmesi gereken saatin bazen kırk dakika aksamasına sebep olmaktadır. Dolmuş kurumsal bir yapı olmadığı için geç kalınması durumunda yolcuların otobüslerde olduğu gibi arayabilecekleri kimse de yoktur. Bu durumda muhatap bulmak için Ulus'ta yer alan dolmuşla ilgili enformel ağın içine dahil olmuşlar bir taraftan da belediyeye bu konuda baskı yapmışlar. Elde ettikleri tek kazanım okul dönemlerinde dolmuşların on beş dakikada bir geçmesidir. Fakat süreç içerisinde 15 dakika ilkesi de ortadan kalkmış eski düzene geri dönülmüştür.

Katılımcılara göre Mansur Yavaş doğrudan ODTÜ'ye Ayrancı'dan otobüs hattı koymak istememektedir. Abonman ve düşük otobüs ücretleriyle zaten zarar edildiği için yeni bir hat ile bu zarar daha da artacaktır. Dolmuşçular ise abonman ve tam otobüs ücretlerinin dolmuştan daha ucuz olmasının yolcuların dolmuşu tercih etmemesi üzerinden şikayette bulunmaktadır. Dolmuşun tercih edilmemesinin Ayrancı özelinde bir diğer sebebi de dolmuşun gecekondu ve alt sınıfların bir ulaşım aracı olarak görülmesidir. Bazı Ayrancı sakinleri dolmuşların kaldırılması gerektiğini düşünmektedir. Dolmuşçular yolcuların kendilerini tercih etmesi için otobüs ücretlerinin yükseltilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü dolmuşla 30 liraya gidilen yere 13 liraya gidebilmektedir. Yiğit bu durumu şöyle kavramsallaştırmaktadır:

"Biraz daha şöyle bence bir kavramsallaştırmak lazım. Burada en nihayetinde bir mülkiyet hakkı söz konusu. Bir kişinin bir ulaşım hattı üzerinde bir mülkiyeti var. Dolmuşu çalıştıracak orada ve zamanında o mülkiyeti elde etmiş, almış, para vermiş ne yapmışsa artık. Almış ve bugün bizim ulaşım hakkı üzerimizden bu adam kâr elde ediyor. Bir dolmuşu çalıştırıyor ve oturduğu yerden aslında ceplerini dolduruyor. Ne kadar dolduruyor onu bilemeyiz. Ama bir cep doldurma konusu var ve bir mülkiyet hakkı mevzusu var. Ben daha sık ulaşım talep ettiğimde adamın cepleri daha az doluyor. Adamın cepleri daha mı az dolacak yoksa burada bir sürü insan mağdur mu olacak?" (Yiğit-29-Elazığ-Türk-Akademisyen)

Mert ise şunları söylüyor:

"İki seçenek var. Ya bir sürü insan mağdur olacak şu an olduğu gibi ya da birinin mülkiyet hakkı zarar görecek. Çok açık ve net bir ayrım var burada. Belediyenin görevi bu zaten. İnsanların ulaşım hakkını vermek değil mi? Biz bir vergi veriyoruz. O vergi bize nasıl dönecek? Ulaşım hakkı şu bu olarak geri dönecek değil mi? Bir otobüs koysun deriz o zaman. Kaç kere bu arada belediyeye dilekçe yazılmış, bir şey yapılmış. Telefonla aranmış falan. Hani buraya böyle bir şey yapamayız falan. Belediyen susuyor. Yani burada karşısında örgütlü bir güç görmeyince, direten bir güç görmeyince buna kulak kapatıyor, yokmuş gibi davranıyor." (Mert-26-Kayseri-Türk-Mühendis)

Öğrenciler otobüs konulması halinde dolmuş kâr edemeyeceği için kendi kendine alandan çekileceğini düşünmektedir. Bu sorunu çözmek için alandan kendilerine örgütlü bir şekilde destek çıkılmasını beklemektedirler. Onlar bunun için sosyal medya gruplarında veya yüz yüze ciddi tartışmalar yapmaktadır. Bu tartışmalardan dolmuşların boykot edilmesi ve otostop kültürünün yaygınlaştırılması sonucu çıkmıştır. Burada sadece Ayrancı ile ODTÜ

arasında değil, genel bir dolmuş boykotundan bahsedilmektedir. Buradaki amaç belediyenin madem dolmuşçulara sözü geçmiyor, boykotla beraber dolmuşçuların da ODTÜ'ye otobüs konulması için belediyeye baskı yapmasının sağlanmasıdır. Fakat boykotun Ayrancı alanın eski sakinleri yönü bulunmaktadır. Öğrenci kısmını örgütlemek katılımcılara göre kolaydır. Çünkü ODTÜ'de politik bir ortam vardır ve forumlardaki tartışmalarla öğrenciler ikna edilebilir. Öğrenciler okulda yemekhanedeki yemeğe gelen zammı boykot etmiş ve yemekhaneyi kullanmamışlardır. Bunun üzerine yemek zamları geri çekilmiştir.

Dolmuş meselesi Ayrancı'da örgütlü bir güç olmadığı için ODTÜ'lü öğrencilerle sınırlı kalmaktadır. Ayrancı alanından desteğin alınmamasını Mert şöyle açıklamaktadır:

> *"Ayrancılı kimliği etkiliyor yani. Bir ortak hareket etmeme durumu var burada tam tersine işliyor. Yani işte gerçekten otobüsün gerekli olduğunu getirdiğinde önlerine siz Mansur Yavaş'ı, şimdi zaten belediye meclis seçimleri geliyor, AKP mi kazansın istiyorsunuz falan diye çıkan tipler oluyor." (Mert-26-Kayseri-Türk-Mühendis)*

Uzun süre Melih Gökçek Ankara'yı yönettiği için Ayrancı sakinleri kente yönelik aidiyet yerine Çankaya'ya aidiyet geliştirmiştir. Mansur Yavaş'ın CHP'den kazanmasıyla birlikte Ayrancı sakinleri aidiyetlerini yeniden kent sathına yaymışlardır. Bu aidiyet hissi veya hissizliği bazı durumlara tepki verme veya vermeme durumlarını belirleyebilmektedir. Örneğin yerel seçimlerde Güven Park'ta CHP ve AKP kendi adaylarını tanıtmak için geçici ofisler açmışlardı. Güven Park tarafında CHP, Kızılay AVM tarafında AKP konumlanmıştı. CHP ofisinin olduğu tarafta belediyenin taze meyve sıkıp sattığı BELKO'ya ait büfeler bulunmaktadır. Bu büfeler Melih Gökçek'in bir temsiline dönüşmüştür. Bu sırada Ayrancılı olduğunu bildiğim birisi büfenin önünde duran karton kutulara tekme atarak yere sermiştir. Savunması ise şöyledir: *"Burası kamusal bir alan, kamusal alanı işgal ediyorsun."* Buradaki kamusal alanın savunma çerçevesi alanı hangi grubun işgal ettiği ile ilişkilidir. Dolmuş

meselesine de benzer şekillerde yaklaşılmaktadır. Otobüs hakkı, Ayrancı alanı tarafından CHP'li belediyeden talep edildiği için seçim atmosferinde CHP'nin karşısına çıkılmak istenmemektedir. Yiğit meselenin özünü aşağıdaki ifadeleriyle açıklamaktadır:

> *"Sorun şöyle, Sincan OSB'deki adam iyi kötü belki bir sendikada örgütlüyse mesela, AKP'ye oy veren bir işçi olarak belki bir toplu sözleşmede ücretini yükseltmiştir. O örgütlülüğü sayesinde. Mesela ona senin sözün bir miktar daha kolay ulaşabilir. Örgütlenirsek bir şey yaparız falan gibisinden yaklaştığında düzenini değiştirebiliriz falan. Ama buradaki adam emekli diplomat, emekli öğretmen, emekli doktor falan. Böyle bir toplam beyaz yakalılardan çalışan bir nüfus da var. Çünkü kendisi de deneyimlememiş hiç örgütlü bir şeyi yenmeyi. Hakkını böyle mücadele ederek kazanmamış muhtemelen. Çalıştıkları yerde de bir dayanışma kültürleri yok muhtemelen. Bu tek başına kimsenin suçu değil bu arada. Öyle bir şey demeye çalışmıyorum." (Yiğit-29-Elazığ-Türk-Akademisyen)*

Yiğit, Ayrancı alanının habitusunun ve buna bağlı sınıfsal konumunun sakinlerinin bu tarz politik eylemliliklerini engellediğini düşünmektedir. Bazı durumlarda Ayrancı alanı sakinleri, örneğin hayvan, doğa gibi meselelerde ortak hareket edebilse de bu hamleler alanın politik çizgisinden geldiğinde sessiz kalabilmektedir.

> *"ODTÜ'de Mansur'un çekinmeyip yol yapmaya devam etmesinin ve buna karşı çıkılmamasının bir sebebi de belediyenin CHP'li olması. Kamuoyunda şey yaratamadı. İzmir'de İZBAN işçileri grev yapmıştı benzer tepki gelmişti. Çöpçüler grev yapmıştı mesela orada da direkt." (Mert-26-Kayseri-Türk-Mühendis)*

Ankara Büyükşehir Belediyesinin yol projesine verilmeyen tepkinin sebebinin CHP'li olması ile ilişkili olduğu ifade edilmektedir. Benzer şekilde Çankaya Belediyesi temizlik işçileri ikramiyeleri ödenmediği için iş yavaşlatma grevine gittiğinde bundan Ayrancı'da

etkilenmiştir. Fakat Ayrancılılar seçim atmosferinde temizlik işçilerinin bu eylemini doğru bulmamıştır. Mahallede çöpler yığınlar halinde birikince bu sefer grev kırıcı olarak Mansur Yavaş büyükşehir işçileriyle olaya müdahale etmiştir. Mert, benzer bir durumun İzmir'de yaşandığını ve benzer bir tepki aldıklarını aktarmaktadır. Burada İzmir örneği boşuna verilmemiştir, muhalefeti temsil etmesi bakımından İzmir ile Ayrancı birbirine paraleldir. Ayrancı'daki temizlikçilerin grev yapması meselesinde sosyal medya paylaşımları grev yapacak zaman değil gibi bir yerde toplanırken ayrıca temizlikçilerin o kadar maaş almasına da eleştiriler getirilmiştir. Mert, bu durumu şöyle eleştirmektedir:

> *"Çöpçüler neden o kadar maaş alıyor falan gibi. Sen de örgütlenip mücadele etsen maaşını artırırdın. Adamlar grev yapıyor maaşını arttırıyor. Bu kadar basit." (Mert-26-Kayseri-Türk-Mühendis*)

Mert, dolmuş meselesi için mücadeleye katılmayan Ayrancı'nın temizlik işçilerinin ücretlerinin yüksek bulunmasını bir arada değerlendirmektedir. Dolmuş sorununu çözmek için akla muhtarlar gelse de bunun bir çözüm olmayacağını düşünmektedir. Çünkü muhtarlar onlara göre belediye ile ahali arasında bir tampon mekânizması görmektedir. Belediye ve alanın benzer politik çizgide olması muhtarların pozisyonunu da anlamsız kıldığı düşünülmektedir:

> *"Muhtara falan güvenerek olacak işler değil. Çünkü muhtarlar çoğu zaman tampon mekânizması olarak görev yapıyorlar. Yukarıyı yumuşatarak aşağıya götürmek, aşağıyı yumuşatarak yukarı götürmek. Arkamızda örgüt bir güç olacak. Bizim medya tarafında da bir örgüt birimiz olacak. İyi kötü bazı haber sitelerine taleplerimizi haber yaptırabileceğiz mesela. Derdimizi anlattığımız bir şey olacak falan." (Yiğit-29-Elazığ-Türk-Akademisyen)*

Öğrenciler Ayrancı'da bulunan TKP semt evinin bu işe öncü olabileceğini düşünmektedir: *"TKP gibi bir siyasi örgütün yürüteceği şekilde yapılabilir." (Mert-26-*

Kayseri-Türk-Mühendis) Böyle düşünmelerinin sebebi, hakkı savunacak olan ile haktan mahrum olanın aynı politik bagaja sahip olmaması gerektiğidir. Bu konuda örnek olarak İzmir Yüksek Teknoloji Üniversitesi'ne (Urla'da) giden otobüsün pandemi döneminde kaldırılması ve Urla TKP tarafından yapılan eylem ve protestolarla otobüsün geri getirilmesini vermektedirler. Fakat onlar Ayrancı'da böyle bir şey yapmanın zor olduğunu düşünmektedir. Buna daha yumuşak bir öneri olarak imza kampanyası önermişlerdir.

Benzer habitusların bir araya geldiği bir toplam olan Ayrancı alanı, tarihsel olarak oluşmuş sınıfsal konumunu koruma yönünde gösterdiği eğilim politik taleplere cevap verme konusunda talebin alan için normlara ve konumlara uyumlu olup olmadığına dikkat etmektedir. Dolmuş meselesinde görüldüğü gibi öğrencilerin ulaşım hakkına ilişkin talepleri, kamusal bir hak niteliği taşımasına rağmen bu talebin benzer politik çizgideki belediyeden talep edilecek olması ve belediyeyi eleştirecek bir eylemlilik gerektirmesi alanın normlarıyla çeliştiği için desteklenmemektedir. Ayrancı alanı sakinleri kendi politik aidiyetleri zedelenmediği sürece politik dayanışmaya daha açıktırlar. Kiracı seçerken ODTÜ'lü öğrencilerin tercih edilmesi alanın doxası ile uyumluyken ODTÜ'lü öğrencilerin ulaşım hakkı talepleri ile uyumsuzdur. Bir anlamda, Ayrancı'nın sosyal evreninde hak talebi ancak alanın kendisini tehdit etmeyecek şekilde (hayvan hakları, küçük yardımlaşmalar gibi) desteklenirken; mevcut politik ve ekonomik düzeni doğrudan sarsacak kolektif eylemlilikler (otobüs hattı talebi gibi) alanın normatif eşiğini aşmaktadır. Öğrencilerin talepleri, bu sınıfsal ve mekânsal yapının dışında bir örgütlülüğü temsil ettiği için destek görmemekte; dahası, Ayrancı'nın uzun süre önceki AKP'li başkan Gökçek döneminde kentten yalıtık bir aidiyet geliştirmiş olması, şimdi kente yönelik aidiyetin CHP üzerinden yeniden inşa edilmesiyle, eleştirel tutumu daha da güçsüzleştirmektedir. Böylece, alanın normatif düzeni, belediyeye yönelik herhangi bir eleştirinin "siyasi rakiplerin işine yarayacağı" argümanıyla bastırılmakta ve dolmuş gibi

gündelik hayatı doğrudan etkileyen yapısal sorunlar bile kolektif bir direniş pratiğine dönüşememektedir.

Ayrancı belirli zihinsel kategoriler çerçevesinde olayları algılamakta ve sorunları kendi konfor alanını doğrudan tehdit etmediği sürece dikkate almamaktadır. Bu çerçevede ötekiliğe ilişkin meselede öteki bu yapıyı tehdit ettiği durumlarda ortaya çıkmaktadır. Ötekinin gerçekte tehdit olup olmamasının bir önemi yoktur, önemli olan alanı ve alanla ilişkili diğer yapıları tehdit edip etmediğinin düşünülmesidir. Öteki, benzerlik üzerinden alana dahil olabilir, fakat ötekinin alanla uyuşmayacak talepleri olması durumunda; öteki alanın savunulduğu gibi savunulmaz. Benzer bir perspektif başka bölümde ifade ettiğim üzere alanın Ukraynalı ve Rus mültecilere açık olması fakat bu mültecilerin alana ters düşecek taleplerinin alanda karşılık bulmamasıyla sonuçlanması ile paraleldir. Ya da benzer şekilde 2023 Kahramanmaraş depremi sonrası bu bölgeden gelen depremzedelere kucak açılmış ve yardım kampanyaları düzenlenmiştir. Fakat deprem bölgesi seçim sonuçları alanın yapısına ters düşünce bu destek ve yardım mekânizmaları kesintiye uğramıştır.

11 Yüksek Kültürel Sermayenin Kalemi: Ayrancım Gazetesi'nde "Biz" ve "Onlar"

Ayrancım Derneği, daha kurumsal ve örgütlü bir yapı olduğu için çıkardığı Ayrancım Gazetesi'ne odaklanmak derneğin nasıl bir alan tahayyül ettiğini anlamak açısından önem taşımaktadır. Çünkü görünen o ki bu dernek, alanın en önemli kurumsal öznesidir. Gazete, alanla ilgili birçok konuyu gündeme getirmekte, kendi gündemini yaratmakta ve bazen de semtin hafızası için belli mesleklerden kişilerin hatıralarına yer vermektedir. Gazetenin editörleri bulunmakla birlikte semtle ilgili herhangi bir konu gazetenin bağlamına uygun olması durumunda alanın sakinleri gazetenin aynı zamanda yazarıdır. Gazete ayda bir fiziki ve dijital olarak yayınlanmaktadır. Fiziki olarak basıldıktan sonra belli bazı esnaflara bırakılmakta ve isteyen gazeteyi okumak üzere almaktadır. Yeni sayının yayınlanmasının üzerinden belli süre geçtikten sonra gazete dijital olarak kendi sitelerinde yer almaktadır. Böylece hem indirilebilir hale gelmekte hem de gazetenin arşivi yoluyla semtin hafızası inşa edilmektedir. Gazetenin semte ilişkin özellikle "kent hakkı" vurgusu önemlidir. Bu sebeple de alana ilişkin meselelerde alanın sakinleri sürece dahil etmeye çalışılmaktadır. Fakat gazete bunu yaparken seçici davranmaktadır. Örneğin esnaf tanıtımlarında esnaf seçilirken (bilinçli veya bilinçsiz) alanın talep ettiği ve alanla çatışmayan profiller tercih edilmektedir. Ya da gazetenin dağıtım noktaları yine benzer mantıkla dizayn edilmektedir. Bu yüzden de esasen alanın sınırlarının ve doxasının yeniden üretilmesine katkıda bulunmaktadır. Bu nedenle Ayrancım Gazetesi'ni çalışmaya dahil etmek, semtin nasıl tahayyül edildiğini, kimlerin "bizden" sayıldığını ve kolektif hafızanın ne şekilde inşa edildiğini analiz edebilmek açısından temel bir analitik giriş noktası sunmaktadır.

İlk olarak kendi deneyimimle başlamak istiyorum. Dernekle iletişime geçmem Kent Konseyi tecrübesiyle oldukça kolay oldu. Tanışıklık samimiyete dönüştükten sonra benden gazete için yazı yazmamı talep ettiler. Burada yazı yazmamın önemine dikkat çekmek

istemiyorum. Dikkat çekmek istediğim alan için yazacak biri olarak kendi özdüşünümsel tavrım ve alan için yazı yazmamı isteyenlerin bunu yönetme biçimidir. Genel olarak Ayrancı ile ilgili herhangi bir yazı olabileceği gibi repertuarda eğer kent hakkına ilişkin bir bağlam varsa bunu da kabul edebileceklerini ifade ettiler. İlk yazımı Kent Konseyinde uzun süre tartıştığımız sokak adlandırmalarını *"Bir Kent Hakkı Olarak Adlandırma Hakkı"*[7] üzerine yazdım. Alanda araştırma yaptığım ve gazetenin alanda nasıl bir yerde konumlandığını bildiğim için bu yazıda şu ifadeleri kullanmamın anlamlı olabileceğini düşündüm:

> *"Bir sabah uyandığınızda sokağınızın adı Oğuzhan Asiltürk (Bahçelievler) olabilir. Opera Meydanı'nız Necmettin Erbakan Meydanı'na dönüşebilir."*

Bu ifade esasen alanın dış müdahalelere açık olabileceği ve bunun için de adlandırmaya ilişkin meselede alanın sakinlerinin politik bir bilinç geliştirmesi gerektiğini vurgulamak istedim. Nitekim yazıyı *"sahi siz hiç adlandırma hakkınızı kullandınız mı?"* diyerek bitirdim.

İkinci yazım, "*Bilişsel Haritalar: Nasıl bir Ayrancı'da Yaşıyoruz?*"[8] üzerinedir. Bu yazı ile ilk yazı arasında üç ay vardır. Ötekiliğin üretimine ilişkin saha çalışması yaptığım için alanın korunaklı durumu, alan içinde tüm ihtiyaçların karşılanması ve ötekiyle temas noktalarının az olması ve bu sebeple de karşılaşmaların neşeli karşılaşmalara dönüşme ihtimalinin düşük olması üzerinden katılımcılara bilişsel harita çizdirdim. Katılımcılardan sadece Ayrancı alanını değil, ayrıca Ankara kenti ile kurdukları ilişkiyi de çizmelerini sağladım. Bu bilişsel haritalardan ortaya çıkmıştır ki alanda vakit geçirmek bireyler için çok önemlidir ve iş dışında alanın dışına çıkılmamaktadır. Bu bir bakıma yalıtılmışlığı da beraberinde getirmektedir. Bu sebeple ilk yazı alana dışarıdan gelebilecek müdahale üzerineyken ikinci yazı alanın içindeki

[7] Öksüz, M. (20 Ağustos 2023). Bir Kent Hakkı Olarak Adlandırma Hakkı. *Ayrancım Gazetesi*. 08.08.2025 tarihinde https://ayrancim.org.tr/?p=10402 adresinden erişilmiştir.

[8] Öksüz, M. (13 Kasım 2023). Bilişsel Haritalar: Nasıl Bir Ayrancı'da Yaşıyoruz?. *Ayrancım Gazetesi*. 08.08.2025 tarihinde https://ayrancim.org.tr/?p=10609 adresinden erişilmiştir

kişilere düşünümsel bir çağrı yapmaktaydı. Yazıya okuyuculara boş bir kağıt alarak kendi Ayrancı ve Ankaralarını çizmeye davetle başladım. Sonrasında çizilen haritayı nasıl okuyabileceklerine dair ayrıntıları açıkladım. Bu kısmı açıklarken demografik özelliklerin haritanın nasıl çizildiğini belirleyebileceğine vurgu yaparak şu ifadeleri kullandım:

> *"Siz kimsiniz ... patili sever ... LGBTİQ+ vb. LGBTİQ bireyiyseniz güvensiz olduğunu düşündüğünüz bir yerle temas kurmayacağınız için o yer haritanızda yer almayabilir."*

Burada hayvan sever yerine "patili sever" dememin sebebi alanın hayvanlarla ilgili bazen linçe varabilecek hassasiyetidir. Benzer şekilde LGBTİQ+ ifadesini yazabilmem de alanın bu kimliklere görece kapsayıcı yaklaşması ile ilgilidir. Yazıda alandaki yalıtılmış hissini eleştirmek için şu vurguyu yaptım:

> *"Neyi çizmediğiniz bazen çizdiklerinizden daha önemli olabilir. Kimi-neyi yok sayıyor, görmezden geliyor, temas kurmuyorsunuz?"*

Haritayı okumaya yönelik açıklamaları yaptıktan sonra ortaya çıkan haritanın sizi üzebileceğini vurguladım. "Ayrancı'dan hiç çıkmıyor, farklı alanlarla temas kurmuyor olduğunuzu hissettirebilir. Kendinizi bunun sebebini sorgularken bulabilirsiniz." Yazıyı Ayrancı alanı sakinlerinin bilişsel haritalarını genişletmeleri ve alanın içine kapanması yerine müşterekleşmeleri çağrısıyla sonlandırdım.

> *"Kendi haritanızdan yola çıkarak nasıl bir Ayrancı'da yaşadığınızı ve herkesin Ayrancısının aslında aynı olmadığını görebilirsiniz. Doktora çalışması süresince aynı mahalleye ilişkin çok farklı kültür, cinsiyet, eğitim, gelir, iş gruplarından kişilerle görüştüm. Ev, iş, kafe arasında bir döngüyle hareket eden beyaz yakalılar, neredeyse tüm sokak ve binaları çizen ama hepsinin numaralardan ibaret olduğu*

kuryeler, iş ve evi arasında gidip gelenler, Ayrancı'dan neredeyse hiç çıkmayan uzaktan çalışanlar, örgütlü mücadele içinde olduğu için hemen her yer ile teması olanlar… Ayrancınızı yani bilişsel haritanızı genişletmenin ve müşterekleşmeye açmanın vakti belki de gelmiştir."

Bu yazı sadece Ayrancı için yazılmış bir yazı değildir. Bir yönü de dışarıdan gelen bir araştırmacı olarak benimle ilgilidir. Alanın beni de yeterince kapsamadığını düşündüğüm için alana bu bağlamda yazı yoluyla müdahalede bulunmak istedim.

Doğrudan bu yazıya müşterekleşmeye cevap olmasa da gazetedeki *"Ayrancı'nın değerlerini Keçiören'e taşımak mümkün mü?"* başlıklı yazı bu bağlamda ilginçtir. Yazı, Avrupa Birliği'nin *"sosyal Avrupa"* pratiği, ülkeleri birliğe üye olarak almasa da değerlerini başka ülkelere taşıma anlamına gelmektedir. Yazı bu giriş bilgisinden hareketle şu soruyu sormaktadır:

"İzmir'i Türkiye'nin diğer şehirlerine, Ankara'yı Çankırı'ya, Ayrancı'yı Keçiören'e uyarlamak mümkün mü?"[9]

Bu soru içerisinde şehirler arasında kategoriler olduğu gibi yazarın da kendi kategorik düşünme tarzını ortaya koymaktadır. Tüm Türkiye'nin diğer şehirlerinin İzmir'e, Ankara'nın Çankırı'ya, Ayrancı'nın Keçiören'e uyarlanması istenmektedir. İzmir örneği verilirken veya İzmir değerleri denilirken söz konusu olan tüm İzmir değildir, belli bir sınıfın ve politik pozisyonun değerleridir. Benzer şekilde Ankara, Çankırı'ya uyarlanırken Mamak'ın değerleri tercih edilmeyecektir. Nitekim Ankara içinde Ayrancı Keçiören'e uyarlanmak istenmektedir. İzmir, Ankara ve Ayrancı burada biz olana, Türkiye'nin diğer şehirleri, Çankırı ve Keçiören

[9] Aksoyoğlu, E. (2020). Ayrancı'nın değerlerini Keçiören'e taşımak mümkün mü? *Ayrancım Gazetesi* 05.06.2025 tarihinde https://ayrancim.org.tr/?p=8185#:~:text=Bunun%20yolu%20g%C3%BCn%20i%C3%A7ini%20%C3%87ankaya,ak%C5%9Fam%20saatlerinde%20kentlerine%20ta%C5%9F%C4%B1malar%C4%B1yla%20m%C3%BCmk%C3%BCn. adresinden erişilmiştir.

onlara karşılık gelmektedir. Biz olanlar seküler, modern olarak onlar muhafazakâr, geleneksel ya da alt sınıf olarak konumlandırılmaktadır. Karşılaştırmanın doğası eşitler arasında kurulmamakta, bir hiyerarşi oluşturularak oluşturulmaktadır. Keçiören'den Ayrancı'nın uyarlayacağı bir şey de yoktur. Burada alanın dönüştürülmemesi gerektiği de ima edilmekte; çünkü Ayrancı olması gereken gibidir. Bunun meşruiyetini de Batılı değerlere yakınlıktan almaktadır; Keçiören ise bir sapmadır.

Yazar yukarıdaki hiyerarşiyi haklılaştırmak için Keçiören'in tarihsel-kültürel geçmişini aktarır. Ona göre Keçiören'i Ayrancı'dan farklı kılan şey tarihin bugünkü döneminde *kentlileri barındırmamasıdır.* Burada esaslı bir soru gündeme gelmeli: *Kentliler orayı terk ettiğinde orada bir kent kalır mı?* Cevap ise kısaca *"hayırdır".* Ayrancılı olmak ise şöyle tanımlar: "*Ayrancılı olmak, New Yorker (New Yorklu) olmak gibi kente bağı kurguluyor*." Burada kentli olmak, gerçek bir kentli olmakla özdeşleştirilerek kentli kimliğe uluslararası, seçkin bir anlam yüklenir. Ayrancı değerlerinin Keçiören'e taşınmasının yöntemi ise ilginçtir. Keçiören'de yaşayanlar çalışmak için gün içinde Çankaya ilçe sınırlarına dahil olmaktadır. Ayrancı'nın değerlerini burada çalışan kişiler akşam evlerine dönerken kendi semtlerine taşımalıdır. Yazara göre; *"bu ihracın"* önünde iki büyük engel bulunmaktadır. Birincisi uzun otobüs yolculuklarıdır. Muhtemelen Keçiören'de oturanlara otobüs yolculukları uzun olduğu için Ayrancı değerlerini yolda unutacaklardır. İkinci neden ise sınıf kinidir. Yani Keçiörenliler Ayrancı'ya yönelik sınıf kini duyduğu için Ayrancılı değerlerine de mesafeli yaklaşmaktadır. Yazar bu iki sorun aşıldığında; Ayrancı'nın değerlerinin Keçiören'e taşınacağını düşünmektedir. Bu yolla da yazısının girişinde ifade ettiği *"sosyal Avrupa" "sosyal Ayrancı'ya*"' dönüşecektir. Yazarın bu tahayyülü modernliğin mekânsal seçkinlik üzerinden sınıfsal olarak ihraç edilebileceği yönündeki güçlü bir modernleşme anlatısıdır. Bunu yaparken de sınıfsal kodları doğallaştırır, sınıfsallığın alana içkin olduğu düşünür. Bu yazar alan içi

tartışma ve ayrımlara girmez ve alanı homojen gibi düşünerek alanı ihraç etmek ister. Fakat alan içinde alanlar, mücadeleler içinde mücadeleler vardır.

Gazetede Ayrancı Semt Meclisi'nin kurulacağına yönelik bir haber yapılmıştır. Bu haberin son kısmındaki ifadeler alan içindeki çatışmaları daha da görünür kılmaktadır:

> *"Ayrancı Semt Meclisi çalışmalarını yaparken sekter tavırlardan uzak kalacak. Burasını bir WhatsApp grubu haline getirmeyecek. Semti sahte Facebook hesabından yönetmeyecek. Çankaya Kent Konseyi'nin çalışma anlayışını ve programını yok etmeye, onun yerine başka bir anlayışı zorlamaya kalkmayacak. Bu zemini rövanş zemini olarak görmeyecek. Diğer semt meclislerinin çalışmalarıyla oluşmuş olan iklime zarar vermeyecek. "Ben olmazsam, olmaz" tutumu sergilemeyecek. Kapsayıcı olacak, kucaklayacak, her kesimin sesi olacak. En önemlisi kavgadan uzak duracak, semti bölmeyecek, dedikoduyu, kötü dili, ayrıştırmayı buradan uzak tutacak. Sorunları çözmeye aday olacak, her kesimle iletişimi sürdürecek, ihtiyaçları giderecek, başarılı olacak; iş yapacak, iş yapacak, iş yapacak." (Ayrancım Gazetesi, 03.12.2024)*

Metinde alan içinde birbiriyle mücadele eden hatlar isim verilmeden ifade edilmektedir. Fakat metinde mücadele nesneleri kendi aralarında eşdeğer nesnelerdir. Bu sıralamada alanın ötekileri yoktur, alanın farklı sahipleri vardır. "Sekter tavır" alanda ideolojik olarak katı çizgiler taşıyan, farklı görüşlere kapalı, kendi ideolojik pozisyonunu merkezde konumlandıranlara karşılık gelmektedir. Bu bakımdan semt meclisinin amaçlarıyla uyuşmayan da bir gruptur. "WhatsApp ve Facebook hesabından yönetmek" ifadeleri esasen aynı gruba göndermede bulunur. Semte ilişkin politikaların şeffaflıktan uzak ve dar çevrelerde yapılmasına karşı bir eleştiridir. Bu eleştiri "sekter" (dar görüşlü-uzlaşmaz-esnek olmayan) denilen grupla da özdeşleşebilir. Bu durum her ne kadar bu grupların semte dair temsiliyet iddialarında bulunsalar

da meşruiyetlerinin sorgulandığını göstermektedir. Bu sebeple de alıntının sonlarına doğru kapsayıcılık, sesi olmak vurgusu güçlü bir şekilde yapılmaktadır. Metinde Çankaya Kent Konseyi anlayışına da vurgu vardır. Söylemlerde alan içinde meşruiyet talebi varken öte yandan alan dışındaki yapılarla da uyumlu olacakları çağrısıyla alan dışına da göndermede bulunmaktadır. "Ben olmazsam olmaz" ifadesi de alandaki aktör ve birey temelli karizmatik etkilerle alana müdahale edilmesine yönelik bir itirazdır. Bu gruplar ayrıca "kavgacı", "dedikoducu", "kötü dil kullanan" ve "ayrıştırıcı" olarak görülmektedir. Semt meclisi kurulduktan sonra meclisteki konuşmalardan bir kısmı gazetede paylaşılmıştır. Buradaki konuşmalarda temel vurgu "bizim için en temel anayasa komşuluk ve mahalle hukukudur" ve "en kötü örgütlülük en iyi örgütsüzlükten iyidir" bağlamlarına yapılmıştır. Semt meclisinin ifadeleri, referans verdiği farklı gruplar ve misyonu ötekiliğe ilişkin meselede esasen talep ettikleri şey grup inançları ve düşünme kategorilerinin kimin tarafından nasıl belirleneceğidir. Bu talep çok net değildir, fakat alana kimin nasıl hakim olduğu ötekiye ilişkin meseleleri de şekillendirmektedir.

Gazete semt meclisinin kurulması hakkında ne düşündüklerini öğrenmek için alanın sakinlerinin ifadelerine yer vermektedir. Bir mahalle sakini semt meclisinin ortak karar almada çok önemli olduğunu vurguladıktan sonra bunun olmasını "mahallede güvende" hissetmek ile ilişkilendirmektedir. Buradaki güven alandaki en savunmasız olabileceklerin güveni kastedilmektedir:

> *"Bu açıdan bakıldığında Lgbti+ların Ayrancı'da yaşıyor ya da çalışıyor olması bir tesadüf değil. Ancak bu Ayrancı'yı Lgbti+lar açısından dikensiz gül bahçesi kılmıyor."*

Mahalle sakini semt meclisini Ayrancı alanının dikenlerinden arınmasının bir yolu olarak görmektedir. Fakat kent konseyi ve meclisin tutumu sebebiyle LGBTİQ+ çalışma grubu

kurulamıyor. Çünkü bu konu sadece alanın iç meselesi olarak görülmez. Alan dışındaki farklı alanların baskısı buna izin vermez. Bu durumda alan LGBTİQ+ sakinlerine güvenli bir liman sunarken alan da onlar yoluyla sınırlarını korur. Çünkü alandaki varlıkları başkalarını alandan uzak tutmaktadır. Gazetede alandaki 17 Mayıs Derneği'ne de yer verilir. Dernek ismini 19 Mayıs 1990 tarihinde eşcinselliğin hastalık kategorisinde çıktığı tarihten almaktadır. Dernek, intersex bireylerle dayanışmadan HIV'le yaşayanlara yönelik ayrımcılıkla mücadele etmeye kadar geniş bir alanda mücadele etmektedir. Dernek ayrıca Çankaya'da yaşayan LGBTİQ+ bireylerin eşit yurttaşlık hakkına, kent hakkına ne derecede erişebildiği üzerine de proje yürütmektedir. Derneğin adres olarak Ayrancı'yı seçmesi şöyle açıklanmaktadır:

> *"Ayrancı Mahallesi LGBTİ+'ların yoğun olarak yaşadığı, var olabildiğimiz yerlerden birisi. Komşuluk ilişkilerinin canlılığını koruması, demokratik değerlerin birlikte inşa edilebildiği bir yer olması ve Ayrancı'da var olan bir arada yaşam kültürü LGBTİ+'ların burayı seçmesinde önemli özellikler olarak karşımıza çıkıyor. Ankara şartlarında görece rahat ettiğimiz bölgelerden birisidir Ayrancı."*

Fakat Ayrancı'nın bu gün bu duruma gelmesi, alanda gösterilen her türlü mücadelenin bir sonucu olarak görülmektedir:

> *"Birkaç kuşak önce bürokratik ilişkilerin yoğun olarak hissedildiği bir yer olabilir, ancak günümüzde LGBTİ+'ların bu durumu değiştirdiğini görüyoruz."*

Burada alana giren LGBTİQ+'ların buraya girdikten sonra dönüştürdüğü vurgulanmaktadır.

Ayrancım gazetesinde konu olan başka bir bağlam ise bazı esnaf ve mahalle sakinlerinin hikâyeleridir. Bu kişiler seçilirken alanın mevcut yapısıyla uyumlu veya tahayyül edilen alanı temsil edebilecek kişiler tercih edilmektedir. Başka bölümlerde alıntılarına yer verdiğim ve

alanın mevcut yapısına eleştirel yaklaşan kişilere burada yer yoktur. Yazıların içeriğinde geçmişe yönelik nostalik bir özlem vardır. Yaşlı bir mahalle sakini, yazısına geçmiş günleri Rumların ve Ermenilerin bağ evlerinin olmasından başlayarak Ayrancı çayırlarında nasıl ata bindiğinin ayrıntısına kadar ailesinin hikâyesini aktarmaktadır. Hikâye aktarılırken farklı etnik grupların varlığı vurgulansa da akışta bir anda mahalle sakinini babasının çok iyi Rusça bilmesine doğru keskin bir geçiş yapılmaktadır. İki bağlam arasında oluşturulan boşlukta bu etnik gruplara ne olduğuna ilişkin tarihsel hafıza atlanmaktadır. Metnin sonu şu ifadelerle tamamlanmaktadır:

> *''İlk zamanlar dere olan, Güvenlik'in Hoşdere tarafındaki (gecekondu) evlerde, (o apartman yapılmadan önce) Kürtlerin evleri vardı. Hayvan beslemezlerdi, işçilik yaparlardı genellikle.''*

Bu ifadelerle gecekondu bölgesiyle Ayrancı alanında fiziki sınırlar olduğunu göstermektedir. Kürtlerin varlığı yerli bir unsur değil, orada bulunan ama daha ziyade bizden olmayan bir topluluğa işaret etmektedir. Bu tahayyül edilen Ayrancı'nın dışında kalan "onları" temsil etmektedir. Ayrancı'ya gelen Kürtler işçilik yapmalarıyla kentin başka alanlarında olan ve hayvancılık yapan Kürtlerden daha makul bir konuma yerleştirilmektedir. Bu açıdan Ayrancı çevresinin o dönemde kırdan göç edenlerin belli tipler üzerinden seçici olduğunu göstermektedir.

1962 yıllarını anlatan başka bir hikâye de yine nostalji vurgusuyla başlamakta, Çingenelerin alana gelip kamp kurması ile hikaye genişletilmektedir. Bu hikâyede de Kürt vurgusu vardır. *"Kürtlerin bir kısmı gelip buraya yerleşti."* "Bir kısmı" denilirken bir önceki hikâyedeki ayrımla örtüşmektedir. Alanın geçmiş anlatısında belli ki daha olumsuz bir imgeyken geçmiş bu güne aktarılırken Ayrancı alanının bugünkü yapısı sebebiyle bu kısımlar daha az ayrıntıyla geçiştirilmektedir. Bu hikâyede de Ermeni bağ evleri ayrıntısı vardır, fakat

sonrasında ne olduğuna ilişkin açıklama yoktur. Bir açıklama olmaması, alanın hafızasında Atatürk'ün önemli bir yeri olması ile ilgili olabilir:

"Atatürk bizim çiftlik evine gelirdi. Annem sütlü kahve yapardı ona. İnönü ile beraber ata biner gezerlermiş buralarda. Bizim oraya gelince bağırırmış;

-Tatar kızı!

-(Annesi) Buyur Paşam.

-Var mı sütlü kahven?

-Hemen yaparım paşam, buyrun... dermiş annem."

Başka bir yazıda, 1998 yılında Balgat'a taşınmış fakat gönlü Ayrancı'da kalan bir kişinin hikayesine yer verilir. Bu kişi Balgat'ı tanımlarken "*Balgat parti merkezli, kilo ile et-mangallı, nargile kafeli mahallenin arsız gözünü üzerinizden eksik etmeyen o keşmekeşten kurtulmak istedim."* ifadelerini kullanmıştır. Ayrancı'dan ev alabilmek için nihayet para biriktirmiş ve bir ev satın alabilmiştir. Bir gün arsa sahibinin eşinin vefat etmesiyle taziyeye gitmiştir. Yaşlı arsa sahibi bu kişiye Ayrancı'nın geçmişini anlatmıştır. Bu geçmişte de yeniden Ayrancı'nın nostaljik unsurlarına vurgu vardır. Ermeni terziler, marangozlar, kuyumcular, bağ evleri ayrıntısı verilir. Fakat önceki iki hikayede olduğu gibi ne olduğu açıklanmadan hızlı bir geçiş yapılmaktadır:

"İmparatorluk döneminin çok kültürlü sayfiyesi, Cumhuriyet'in buluğ çağında başkentin en itibarlı yerleşimi haline gelmişti oysa."

Bu üç hikayede vurguların bu şekilde olması tesadüf değildir. Etnik figürler geçmişin "zengin" bir parçası olarak tanımlanır, fakat sonra onlara ne olduğu kısmı atlanarak metnin dışında bırakılır. Etnik grubun adı zikredilir, ancak tarihsel süreç içerisinde onlara ne olduğuna

dair hiçbir bilgi verilmeyerek aslında etnik grup simgesel olarak sahneye çıkarılır fakat konuşturulmaz. Adı vardır, fakat kendisi yoktur. Buradaki sessizlik, travmatik hafızayı bastırır. Çünkü alan, aynı zamanda sınırlarını çizerken buradaki sessizliğin altında yatan ideolojik unsurlara da ihtiyacı vardır. Bu sebeple de anlatı ile alan uyumlu olmak zorundadır. Anlatılarda önceki zaman ile şimdiki zaman arasında keskin bir sınır çizilir. Burada nostalji, alan için araçsallaştırılır. Geçmiş, altın bir çağdır. Geçmişteki öteki, *"bugünün bizinin"* içini dolduracak bir malzeme olarak sunulur. Çünkü geçmişin ötekisi, bu gün yoktur. Fakat bu günün ötekisi olarak Kürtler benzer bir nostaljinin nesnesi değildir, çünkü o hâlâ vardır.

Bu hikâyeler ayrıca geçmişte de kültürel sermayenin alanda yoğunlaştığını ve tarihsel olarak bir süreklilik olduğunu ima eder. Aynı gazete sayısında bu sebeple Ayrancı alanındaki sanat atölyelerine de vurgu yapılmaktadır.

> *"Giku Studio, Polimer Kil ve Ahşap Takı Atölyesi, Ağaç Sakal Atölyesi, Ahşap Tasarım Atölyesi, Sade Deri Atölyesi, Ekin Yüksel Seramik Atölyesi, Kaşigar Seramik Atölyesi, Atölye Mar, Resim ve Heykel Atölyesi, Selin'in Bahçesi, Pebble Art ve Ahşap ve Resim Atölyesi, Atölye Kil, Doğa Seramik Atölyesi, Mosacci, Mozaik Atölyesi, Linda, İllüstrasyon Atölyesi."*

Bir yerde sanat atölyelerinin varlığı, tek başına birçok anlam üretir. Bu, alanın yüksek kültürel sermayeye sahip kişiler tarafından kullanıldığını gösterir. Yüksek kültürel sermayenin ekonomik sermaye ile olan ilişkisi sebebiyle ayrıca bu sanatsal alanlar, sermayelerin dönüştürülebilir olması mantığından hareketle sembolik sermayenin de üretildiği alanlardır. Bu da belli bir sınıfa, bedensel emekten çok zihinsel emeğe işaret eder. Belli sınıfın bir alanda yoğunlaşması, atölyeleri ortaya çıkarırken atölyelerin bir alanda yoğunlaşması, alanı da cazip hale getirir. Bu durum bazen pozitif dışsallık üreterek alanda yaşamanın ekonomik ve kültürel maliyetini artırır. Alanda bir atölye ile bir kent kıraathanesi yan yana veya karşı karşıya

bulunur. Bu da alan içinde bu iki farklı mekânları kullananlar bakımından bir ayrım yaratır. Belirli habitusa sahip olanlar, kıraathaneleri kullanırken diğerleri sanat atölyesinde vakit geçirirler. Atölyeler yoluyla elde edilen sembolik sermaye kimi zaman sembolik şiddete dönüşür. Yaratıcılık, estetik üretim gibi değerlerin evrenselliği üzerinden belirli yapma etme tarzlarının alanda normlaşmasını sağlar. Temelde ekonomik sermaye elde etmenin bir aracıyken sembolik sermayeye dönüşerek sembolik şiddet üretmenin bir aracı hâline gelir. Bir bakıma giriş kısmında ifade edilen "sosyal Ayrancı" buradan inşa edilir.

Alanın sanat atölyelerinin yukarıdaki etkisi alanın kullanıcılarının nasıl biri olacağını belirler. Örneğin gazetede İzmirli birinin Ayrancı'ya taşınması konu edilir. *"Tüm Türkiye'nin İzmirleştirilmesi"* isteği burada da karşılık bulur. Çünkü artık İzmirli Ayrancı'ya gelmiştir. Bu açıdan alanın talep edebileceği de bir kişidir. İzmirli olan üniversiteyi kazandığı için Ankara'ya gelmiş ve bir gün Kızılay'dan dolmuşa binmiştir. Dolmuş Hoşdere Caddesine döndükten sonra *"herhalde Ayrancı burası"* diyerek orada inmiştir. En yakın emlakçıya girerek emlakçının olduğu apartmanda gösterilen daireyi hemen kiralamıştır:

> *"Kısaca, Kızılay'dan dolmuşa bin, ev tut 20 dakikada Ayrancılı oldum. Ayrancılılık kariyerim böylece başladı."*

İzmirli yeni yerleşimci, habitusunda şekillenen estetik algısı ve değerlendirme kategorileriyle Ayrancı olup olmadığına emin olmadan mekânsal temsiller üzerinden buranın Ayrancı olduğunu tanımıştır. Tanıdığı için de onun Ayrancılı olması yirmi dakika sürmüştür. Alanın normlarıyla uyumlu kişi çok hızlı entegre olabilir. Onun Ayrancılılığı doğal ve hak edilmiştir ve olması gereken yerdedir. Fakat buna rağmen kariyer vurgusuyla alandan alacaklıdır. Ayrancılı olmak, bir tür kimlik edinimiyle ilişkilendirilir. İzmirli yeni alan kullanıcısı, Ankara'da belli bir süre Kavaklıdere'de yaşamıştır. Sonrasında tekrardan Ayrancı'ya geri taşınmıştır. Bu deneyimi, "*boğazın iki tarafı arasındaki farkı daha net*

görebildim" diyerek İstanbul Boğazı benzetmesi yapmaktadır. Kavaklıdere'de elçilikler yoğunlukla bulunmaktadır ve Ayrancı'ya göre daha üst düzey bir yerdir. Bu sebeple Kavaklıdere Avrupa'ya Ayrancı ise Asya'ya benzetilmektedir. Fakat burada İzmirli yeniden bir ayrıma gider. Kavaklıdere Beyoğlu'dur, Ayrancı ise Kadıköy'dür. Kavaklıdere, Şile; Ayrancı, Pendik değildir. İzmirli yazısını bitirirken aslında kendi sınıfsal ve kültürel konumunun farkındadır:

> *"Şimdi olumlu gördüğüm değişim, binaların yerlerini "rezidanslara" bırakmasıyla elbette bozulabilir. Orada da Ayrancı'nın gücü ortaya çıkacak. Yeni gelenleri de benim gibi içine alacak mı?"*

Alanın verebileceği cevap basittir: *Senin gibisi gelirse neden olmasın*. Bu sebeple *"bizim"* gibilerin toplandığı alanda olup bitenler değerlendirilirken *"bizim"* bağlamı kaçırılır:

> *"Ayrıca sakinlerinin kültürel seviyelerinin yüksekliği Ayrancı'da bir hoşgörü de yaratmaktadır. Bu anlamda Ayrancı'da bir kimliksel şekillenmeden ziyade sosyal ve kültürel şekillenme belirgindir."*

Hoşgörünün "biz" olana gösterilmesi hem kolaydır hem de bir anlamı yoktur. Hoşgörü, kendi bağlamını esasen "biz" olmayana gösterilip gösterilmediğinden alır. Tezin başka bölümlerinde gösterildiği üzere alana "onlar" dahil olduğunda *hoşgörü* kendini *horgörü*ye bırakır.

"Biz" olanlar, bu sebeple Ayrancı'da mahalle baskısı olmadığını savunabilir. Esasen mahalle baskısı zaten "onların" hissedebileceği bir şeydir. Gazetede "mahalle baskısı" başlığıyla bir yazı yayımlanır. Fakat mahalle baskısı bildiğimiz anlamıyla kullanılmaz. Yazar mahalleyi yeşil, rahat, yakın ifadeleriyle övdükten sonra "*bunları "mahalle baskısı" zoruyla söylemediğimden emin olabilirsiniz"* diye devam eder. Yazar mahalle baskısını paranteze

almıştır, çünkü esasen muhafazakâr mahalleler için özdeşleştirilen bu kavram söz konusu Ayrancı olduğunda paranteze alınması gerekir. O, geleni geçeni gözetleme alışkanlığının her mahallede yaygın olduğunu vurguladıktan sonra karşılaştırma ölçeğini uluslararası bir yerden kurar.

> *"Almanlar yanlış park eden araçları gözetlerler ve polise bildirirler. İngilizler bahçeden çiçek koparan çocuklara düşmandır, Avusturyalılar sokakta gürültü yapılmasından nefret ederler… Bizim sitedeki teyzelerle amcalarda da biraz Avusturyalılık var."*

Ayrıca yazar, kendi gözetleme deneyimini *"daha iyi anlamaya çalışıyorum"* olarak tanımlar. *"Anlamaya çalıştıkları"* meseleleri günü geldiğinde polise bildireceklerini aktardıktan sonra da *"mütemadiyen Almanlaşıyoruz"* diyerek yazısını bitirir.

Ayrancı alanındaki içselleştirilmiş normlar, mahalle baskısı olarak görülmez ve kavram aslında "öteki mahalleye" aittir. Bu, alana ilişkin belli habitusun kendi denetim mekânizmalarının farkında olunmadığını ortaya koymaktadır. Mahalle baskısının Batı ülkeleri ile örneklendirilmesi Batı merkezli bir medeniliğin ölçüt alındığını göstermektedir. Bu durumda olup bitenler baskı ile değil olması gereken ile ilişkili hale gelmektedir. Sitedeki teyzeler de Batı modernitesini içselleştirmiş alanın sakinine dönüştürülmektedir. Kendini de Almanlaşmak üzerinden tanımlayarak gözetleme pratiğini medeni vatandaş bağlamına oturtmaktadır. Böylece gözetleme otoriter olmaktan uzaklaştırılarak sorumluluk sahibi yurttaşlık eksenine yerleştirilmektedir. Bu benzetmelerle iki türlü hiyerarşi kurulmaktadır: İlki yatay hiyerarşi yoluyla Batı dünyası ile benzerlik, ikincisi, dikey hiyerarşi ile yerelin diğer alanlar ile farkı.

Böylece yazar, alana belli bir grup inancı aşılar. Gözetleme ve denetleme pratikleri sorumlu yurttaşlık davranışıdır ve bu bakımdan da meşrudur. Mahalle baskısı bizde değil,

onlarda olur; Batı, davranışın normatif ölçüsü olmalıdır, bizim mahalle eğitimli ve duyarlıdır. Bu ifadeler ayrıca yazarın kişisel repertuarını da açık etmektedir.

Benzer bir okuma başka bir yazıda da ifade edilir. Aşağıdaki alıntıda gözden kaçırılan şey yaşam tarzı, tüketim alışkanlıklarının, olduğu gibi olma hallerinin, yeni gelenlere kapıların açık olmasının şartının alanla uyumun olmasıdır:

> *"Ayrancı'da yaşam tarzınız, giyim kuşamınız, yediğiniz içtiğiniz genellikle sorgulanmaz; kendinizi olduğunuz gibi kabul edilmiş ve güvende hissedebilirsiniz bu semtte (Türkiye gerçekliğinde ne kadar mümkünse tabi). Mahalledeki dayanışma ruhu da sizi içine çeker; Ayrancı Sakinleri, Kolektif Mutfak, Sol Kültür… Oturmuş bir düzen var mahallede ve yeni gelene kapıları her zaman açık."*

Alandaki "onlar", bazen alanla uyumlu kültürel sermayelere sahip olmalarına rağmen ideolojik pozisyonları gereği alanın içinde uçlarda gibi görünebilir. Alanda Sol Kültür Merkezi (Sol Parti), TKP (Türkiye Komünist Partisi), Devrim Hareketi gibi solcu kurumsal yapılar bulunmaktadır. Amaçları Ayrancı alanında örgütlenmektir. Fakat alan sakinlerinin sınıfsal pozisyonları ve zaman zaman apolitik halleri bu yapılara mesafeli davranılmasına yol açmaktadır. Bu yapılanmalar, Ayrancım Gazetesinde tanıtılmıştır. Fakat kendilerini tanıtırken yaptıkları vurgular, alanın yapısına uygun şekilde olmuştur. Onlar alanda kendilerine yer açmak için bir tür taktik sergilemektedir. Örneğin, Sol Kültür Merkezi açıldığında kendini tanıttığı yazıda *"Ankara'da Ayrancı semtini özellikle seçtik, çünkü buranın sosyo-kültürel yapısı buna çok açık. Biz insanların oturup çayını içebileceği, kitap okuyup sohbet edebileceği bir mekân oluşturmak istedik''* ifadelerine yer verilmiştir. Alanla alanın diliyle konuşulmaktadır. TKP ise alana daha yapısal sorunlar üzerinden müdahalede bulunmaktadır. Ayrancı Semt Evi'nin açılışının tanıtıldığı gazete yazısında, Saraçoğlu Mahallesi'nde kamusal alanın ranta dönüştürülmesi üzerinden yaptıkları ilk etkinliğe vurgu yapılıyor. Saraçoğlu

Mahallesinin dönüşümü ile ilgili verilen mücadele *"sorun Saraçoğlu ile sınırlı değil"* denilerek Ayrancı'ya taşınıyor. Buradaki vurgu yine alanla uyumlu olabilecek bir tarzda yapılıyor:

> *"Bizler de bu kentsel hastalığa karşı birlikte mücadele edilmesinden yanayız. Kentlerde hayat, ev ile iş arasına sıkışıyor, biraz sosyalleşebilmek için ticari mekânlara hapsediliyoruz."*

Bu vurgu yapılırken hem TKP'nin politik çizgisi korunuyor hem de Ayrancı alanındaki sosyal-kültürel yapıya verilen korumacı öneme dikkat çekiliyor:

> *"Bize göre mahalli sorunlar ile memleket meseleleri birbirinden ayrılamaz."*

Bu ifadeyle de mahallenin sorunlarının sadece alanın sorunları olmadığı genel sermaye düzeninin bir sonucu olduğu vurgulanıyor. Fakat bu söylem, Ayrancı alanı içinden söylendiği için doğrudan sermaye ifadesi kullanılmıyor. TKP'nin neden Ayrancı'da semt evi açtığına yönelik gazeteden anlamlı bir soru soruluyor. Soruya verilen cevap ise şöyledir:

> *"Ayrancı'nın kendi içine kapalı, toplumsal meselelere karşı 'tuzu kuru' tutum Ayrancı'da artık değişiyor."*

TKP bu yönüyle alana politik olma çağrısıyla müdahalede bulunmaktadır.

Gazete üzerinden yaptığım bu değerlendirmelerde vurgulamak istediğim şey, alandaki ayrımların, kategorilerin neye göre nasıl belirlendiğini göstermektir. Çünkü alanda gazete, dernek, sosyal medya ve kişisel görüşmeler aracılığıyla üretilen bu tarz ayrımlar birbirine paraleldir. Bu açıdan gazetenin alandaki konumlanışını gayrimeşru ilan etmeye çalışmıyorum. Alan, bu tarz ayrım ve kategorilerle kendini korumaktadır. Gazetede yer alan aşağıdaki ifade, alanın kadınların, LGBTİQ+ bireylerin, hayvanların güvenle yaşayabilmesi için bu ayrımlarla korunmasının belli bakış açısıyla haklılık payının olduğunu göstermektedir:

"İktidarın esasen tüm ülkeye yansıttığı karanlık politikaların özellikle yaşam biçimlerimize etkisi direkt olduğundan yaşamak için seçtiğimiz semtleri bu koşullara bağlı kalarak seçmek zorunda bırakılıyoruz."

Ayrancım Gazetesi, hem mahalle hakkında bilgi veren bir yayın aracıdır hem de mahallenin kimliğini, değerlerini ve sınırlarını koruyan ve yeniden çizen bir araçtır. Gazetenin yazı dili, seçtiği konular ve yer verdiği kişiler mahallenin kimleri "biz", kimleri "onlar" olarak kabul ettiğini belirlemektedir. Bu bakımdan belli habitusları, kültürel sermayeleri, kimlikleri seçici olarak "biz" kabul etmektedir. Sanatsal faaliyetler, atölyeler yoluyla Ayrancı'da yüksek kültürel sermayenin normları yaygınlaştırılmakta ve doxa buna göre biçimlendirilmektedir. Bu normlar yoluyla üstünlük ve ayrıcalık duyguları pekiştirilmekte ve kent kimliği yeniden şekillendirilmektedir. Bu bağlamda gazete Ayrancı'nın kim olduğunu, ne olması gerektiğini ve kimin içeride kimin dışarıda olması gerektiğinin normatif sınırlarını çizmektedir. Gazetede ifade edilen Ermeni anlatıları yoluyla da geçmişin tarihsel hafızası seçici olarak aktarılarak bu günün toplumsal huzuru adına bastırılmaktadır. Geçmişin ötekileri, bugünün kimlik siyasetine tehdit oluşturmadığı ölçüde güvenli bir nostaljiyle anılırken bugünün kimlikleri, ötekileştirmenin nesnesi haline gelmektedir. Gazete ayrıca, kendini mekânsal ve kültürel olarak belli bir yere konumlandırdığı için ikili karşıtlıklar kuran yazılara da yer vermektedir. İzmir–Türkiye, Ankara–Çankırı, Ayrancı–Keçiören gibi örneklerde görüldüğü üzere; "biz" olanlar seküler, kentli, modern, kültürel sermayesi yüksek olarak tanımlanırken; "onlar" geleneksel, muhafazakâr, kırsal ya da alt sınıf olarak kurgulanmaktadır. Böylece sınıfsal ve kültürel farklılıklar simgesel üstünlük kurmanın aracına dönüşmektedir. Fakat gazete, alanın temsil ettiği değerlere siyasal iktidarın bir çok yönden yaptığı müdahaleler sebebiyle alandaki "özgürlükleri" koruma adına bunu yapmak zorunda kalmaktadır. Fakat başka bir tarzda ve başka bir zeminde Ayrancım Gazetesi Ayrancı için başka bir alan tahayyül edebilir.

Ayrancım Gazetesi, sınıfsal adaleti önceleyen bir yayıncılık anlayışına yönelebilir. Bu yönelim, gazetenin yalnızca kültürel sermayesi yüksek kesimlerin değil, mahallede yaşayan ve çalışan daha geniş toplumsal sınıfların da deneyimlerini ve sorunlarını gündeme almasıyla mümkün olabilir. Gazete, kent hakkını simgesel mücadelelerden ibaret görmeyi aşarak, barınma, ulaşım, güvencesizlik, mekânsal dışlanma gibi yapısal meseleleri görünür kılan bir hat üzerinde ilerlemeyi tercih edebilir. Bu doğrultuda, gazete daha eşitlikçi bir temsil politikasına yönelebilir. LGBTİQ+ bireyler, kadınlar, hayvanseverler gibi grupların kimlik temelli görünürlüğü korunurken, bu öznelerin sınıfsal konumlarına da yer verilebilir. Ayrancı'da yaşayan bir beyaz yakalı ile orada gündelik işlerde çalışan bir kadının deneyimi arasında sınıfsal bir fark vardır ve bu fark gazetede ifade alanı bulabilir. Bu yönde bir yayıncılık politikası, kimlik siyasetinin sınıfsal zeminlerle kesişimini de tartışmaya açabilir. Gazete, alanın gündelik kullanıcılarını içerik üreticisine dönüştürecek mekânizmalar kurabilir. Örneğin kuryeler, temizlik işçileri, küçük esnaf gibi mahallede aktif olan fakat sembolik olarak görünmeyen gruplara dönük yazı çağrıları açılabilir. Bu gruplar, hem kendi mahalle deneyimlerini yazılı olarak ifade edebilecekleri hem de editoryal destek alabilecekleri atölyelere davet edilebilir. Bu yapılabilir bir yöntemle hem içerik çeşitlenir hem de gazetenin sınıfsal temsiliyet derinleşir. Gazete, sınıfsal eşitsizlikleri gündeme taşıyan tematik dosyalar yayımlamayı tercih edebilir. Örneğin, Ayrancı'da kiracı olmak, Ayrancı'da çalışmak ama orada yaşamamak, Ayrancı'da ulaşım sorunları gibi başlıklarla hazırlanan içerikler aracılığıyla sınıfsal farklılıkların etkileri tartışmaya açılabilir. Bu dosyalar, hem istatistiksel veriyle hem de anlatı temelli içeriklerle hazırlanabilir. Böylece sınıf, sadece akademik bir tartışma olarak değil, mahallelinin gündelik deneyimi üzerinden görünür hale gelebilir. Her sayıda farklı grupların (örneğin esnaf, öğrenciler, kadınlar, göçmenler) içerik belirlemede söz sahibi olduğu rotatif editörlük sistemleri kurulabilir. Bu yapılabilir bir yöntemle hem içeriklerin çeşitlenmesi sağlanır hem de gazete, "biz"i kimin belirlediğine dair oturmuş yapıları esnetmiş olur. Ayrıca

gazete, sınıf temelli müştereklikleri öne çıkaran bir mahalle tahayyülüne yönelebilir. Bu mahalle tahayyülünde, sadece benzer beğenilere sahip bireylerin ortak yaşamı değil; farklı sınıflardan bireylerin birlikte var olabildiği, hizmetlere eşit erişimin sağlandığı ve görünmez emeğin görünür kılındığı bir dayanışma alanı merkeze alınabilir. Bu tahayyülün inşasında gazete, yalnızca haber veren değil, mekânsal adalet ve eşit yurttaşlık için çağrı yapan aktif bir özne haline gelebilir. Son olarak, gazete sınıfsal aidiyetleri sembolik olarak güçlendirecek kolektif hafıza pratiklerine yönelebilir. Bugün nostaljik anlatılarda yer verilen geçmişin etnik ötekileri gibi, sınıfsal öznelerin de geçmişi görünür hale getirilebilir. Ayrancı'daki eski apartman görevlilerinin, mahalleli terzilerin, gecekondu sakinlerinin tarihsel anlatılarına yer verilerek sınıfsal hafıza sahnesine çıkarılabilir. Bu yapılabilir bir hat üzerinden, Ayrancı'nın yalnızca kültürel sermaye üzerinden tanımlanmadığı; emeğin, direncin ve dayanışmanın da mekânsal tarih yazımında pay sahibi olduğu bir bellek yaratılabilir.

11.1 Etkinlik Yoluyla Alanı Kurma ve Alanın Sakinlerinin İnşası

Ayrancı alanında birçok etkinlik düzenlenir. Bu etkinlikler başka alanlarda olduğu gibi akraba ve hemşehrilik üzerinden değil, alanda yaşamak, kentlilik, yurttaşlık bağlamında gerçekleşir. Ayrancı alanında birçok STK bulunduğu için etkinlikler bunların aracılığıyla düzenlenir. Ayrancı Ahalisi Facebook Grubu, Ayrancı Ahalisi Derneği, Ayrancım Derneği, dağcılık spor gibi dernekler, sol partilerin semt evleri vb. ara yüzlerle etkinlikler yapılır. Ayrıca alanın muhtarları da hem etkinlik düzenleyici olarak alanda yer alırlar hem de düzenlenen etkinliklere destek verirler. Bu tarz etkinliklere genelde alan için mücadele veren ve alanı önemseyen kişiler katılır. Alan içinde hangi konuda mücadele verildiğine bağlı olarak etkinliğin konusuna göre katılımcı profilleri de değişir. Hayvanlarla, yogayla, çevre ile Cumhuriyet, kahvaltı, gezi ile ilgili etkinliklerde katılımcı profilleri farklılaşır. Fakat bazen hayvanlarla ve yoga ile ilgili etkinliklerde aynı katılımcılar bu iki etkinliğin de kapsama alanına dâhil olabilir.

Bu tür etkinlikler, hem var olanı korumak hem de alanın sakinlerini sosyal sermaye yoluyla belli bir yöne çekme amacı da taşımaktadır. Sol partilerin kahvaltı, tanışma ve dayanışmaya yönelik etkinlikleri alanı sınıf mücadelesine dahil etmeye yönelik yatırımlardır. Ayrancı Ahalisi Derneği alanı daha çok ulusalcılık ekseninde bir yere dâhil etmenin çabası içerisindedir. Ayrancım Derneği ise alanı kent hakkını önemseyen, sosyal demokrat ve farklı kimlikleri kapsayan, fakat kapsarken de dönüştüren bir amaca hizmet etmektedir. Aradaki yoga, spor ve diğer sosyal etkinlikler de alanın bu temel çekişme noktalarında kendilerine yer açmak ve alan içi mücadelelerde bir yerde konumlanmanın çabası içindedir.

Alanın sakinleri, bu tarz etkinlikler yoluyla hem sosyal sermayelerini geliştirir hem de kültürel sermaye edinirler. Zaten alanın içinde bulunmanın neredeyse bir gerekliliği olan belli düzeydeki kültürel sermaye bu etkinlikler yoluyla artırılır. Böylece Ayrancı alanında konumlanmaktan kaynaklı belli mal ve hizmetlere, etkinliklere erişim hem zamansal hem de ekonomik maliyet bakımından kolaylaşır. Bu tür kaynaşma etkinlikleri, ayrıca alandaki oyunun kurallarını da belirlediği için belli mal ve hizmetlere erişimi olmayanları da alandan dışlar.

Çankaya Belediyesinin Ayrancı'da Bahar Evi bulunmaktadır. Bahar evlerinin temel amacı yaşlı bireylerin zamanlarını iyi değerlendirebileceği, sosyal ve kültürel ihtiyaçlarını karşılayabileceği sıcak bir ortam sunmaktadır. Belediye yaşlı nüfusun fazla olduğu mahallelere bu tarz hizmetler sunsa da esasen kendi politik pozisyonunu da bu kurumlar yoluyla yeniden üretmektedir. Zaten Bahar Evi'nin açacak iradeyi de alanın sakinleri seçmiştir. Bahar Evi dolayımıyla bir orman mühendisi Ayrancı alanındaki bitki tür ve topluluklarını anlatmak amacıyla bir etkinlik düzenlenmiştir. Etkinlik alanı olarak Meclis Parkı tercih edilmiştir. Rıza, bu etkinliğe katılmıştır ve deneyimini şöyle ifade etmektedir:

"O parktan geçerken boz kavak ağaçları var. Büyük. Rüzgâr estiğinde muhteşem bir şakırtı geliyor. Kendim düşünüyordum onu. Ben sordum neden bu kadar şakıyor

dedim. Hemen bir yaprak kopardı, yaprak ince uzun ve aynı zaman da yassı. Nedeni bu yassı şey sallanıyor. Bunu öğrendim mesela." (Rıza-62-Aydın-Türk-Maliye Emeklisi)

Katılımcı, alanın ortalama bir kullanıcısı değildir. Alanın içinde dolaşarak belli mekânları tanıtmakta, ağaç ve bitkiler üzerinden alana ilişkin duygularını ifade etmektedir. Belirli günlerde park ve bahçeleri gezerek oradaki gündelik karşılaşmaları edebi bir dille anlatmaktadır. Bu açıdan o, "alanın muhafızı" rolünü üstlenmektedir. Katılımcı yukarıdaki etkinliğe katılım deneyimini anlatırken sadece olayı anlatmaz aynı zamanda alanla kurduğu duygusallığı da vurgular. "Muhteşem şakırtı" sadece ağaçtan gelmez, şakırdayan Ayrancı alanında bulunan ağaçtır. Bu açıdan alanla ilgili bu tarz etkinlikler alanın kullanıcılarına aidiyet duygusu da aşılar. Mutlu alanında hemşehri dernekleri dışında bir sosyal oluşum fikrini alanın sakinlerine sunduğumda "o burada işlemez, Ayrancı gibi köksüz, kökünü kaybetmiş yerlerde işler" denmesinin mantığı da burada yatmaktadır. Ayrancı alanı köklerini Ayrancı'nın içine doğru salmaktadır.

Ayrancım Derneği ile Bahar Evi ortaklığında başka bir etkinlik daha düzenlenmiştir. Hollanda Rijks Müzesinde bir kale ve çevresindeki gündelik hayatın resmedildiği bir resim sergilenmekteydi. Resmin açıklamasında ise Halep Kalesi yer almaktaydı. Müzeyi ziyaret eden Türkiyeli bir akademisyen resmin Halep değil Ankara Kalesi olduğunu söyleyerek itiraz etmiştir. Yapılan incelemeler sonrasında resmin Ankara'ya ait olduğu belirlenmiştir. Bunun üzerine Ankara Rahmi Koç Müzesi girişimiyle resim Ankara'ya getirilmiştir ve hâlâ bu müzede sergilenmektedir. Bir grup ekip bu resimle ilgili tarihsel hikâyeleri toplayarak bir araya getirmiş ve bununla ilgili bir belgesel hazırlamıştır. Ayrıca resmin rotalarını içeren ve kaleyi resim üzerinden deneyimlemeye imkân tanıyan bir uygulama yazılımı da geliştirilmiştir. Bu belgesel ekibiyle birlikte Bahar Evi'nde belgesel gösterime sokulmuş ve sonrasında söyleşi düzenlenmiştir. Etkinlik bittikten sonra da alanın aktivistliğini yapan bir kafeye gidilerek

etkinlik sonrası sohbet edilmiştir. Hem etkinliğe hem de etkinlik sonrası sohbete katıldım. Burada olup bitenler alanın nerede nasıl konumlandığını anlamamız açısından önem taşımaktadır.

Resimle (Foto 17) ilgili belgeselin çekilmesi, doğrudan belgesel çeken kişileri alanın talep ettiği kültürel sermaye ve politik tutum bakımından ortaklaşıldığını düşündürmüştür. Çünkü simgesel göstergelerle kategoriler birbiriyle uyumludur. Resim gibi yüksek kültürel sermaye göstereni kişiyi alanın kategorik düşünme biçimleriyle uyumlu olabileceği izlenimi vermektedir.



Foto 17. 18. Yüzyılda anonim olarak resmedilen Ankara Kalesi

Bu etkinliğe katılanlar aktivistler, akademisyenler, bürokraside çalışanlar gibi alanın en yüksek kültürel sermayesine sahip kişiler olmuştur. Belgeselin kurgusu resmin sağ altında yer alan tiftik keçisi üzerinden yapılmıştır. Tiftik keçisi bağlamından da Ankara'daki locular ve ahilik geleneği anlatılmıştır. Belgesel gösterimi sonrasındaki soru cevap etkinliğinde salondan "bu dönemde kalede Yahudiler, Ermeniler, Rumlar yaşamaktaydı, bunu dönemin kaynaklarından biliyoruz, neden belgeselde buna yönelik ima dahi yoktur?" sorusu sorulmuştur. Bu soru, hem dinleyicileri hem de belgeselcileri konumlandıracak bir sorundur. Dinleyicilere alanda bunu önemseyen kişilerin varlığını hatırlatır hem de belgesel ekibine

nerede olunduğunun hatırlatması yapılır. Belgesel ekibi bu soruya dolambaçlı bir cevap verir. Tiftik keçisine odaklanıldığı için böyle bir ayrıntıya gerek görmediklerini vurgularlar. Bu tarz bir cevap alanın kullanıcılarını şaşırtır. Kültürel sermaye imgesiyle oluşturdukları kategorik düşünme yapılarını sorgulamaya başlarlar. Fakat durum kategorilerin sarsılması ile sonuçlanmaz. Bu sefer belgeciler belli kategorilere yerleştirilir. Konuşma, oturma tarzları, gömleklerinin renkleri, düğmeleri nereden nasıl iliklediklerı, bıyıklarının uzunluk ve kısalıkları, kumaş pantolonları yeniden değerlendirilir. Belgeselcilerin yukarıda verdiği cevap öncesinde bu tür imgeler herkesin gözü önündeydi, fakat resim, bu imgeleri görünmez kılmaktaydı. Ancak yukarıdaki soruya verilen cevapla imgeler görünür olmaya başlamış ve var olan diğer kategorik değerlendirme biçimleri devreye girmiştir. Etkinlik sonrası bu uyumsuzluğu açığa çıkarmak için belgesel yapımcılarının sosyal medya hesapları kontrol edilme ihtiyacı hissedilmiştir:

> *"Bir baktım dehşet bir Türkçülük var. Mavi bayraklar. Belgeselciler de öyle, hayırlı akşamlar, profillerine bir girdim Türkçü mavi bayraklar. Onlar da gelince anladılar bizi. Biz bilmeden çağırdık onları hani Çankaya diye. Bu da ön yargı bilseydik çağırır mıydık bilmiyorum."*

Belgeselciler bu tarz etkinliği birçok yerde göstermişlerdir. Fakat belgesel içeriği ile alan uyumlu olduğu için herhangi bir sorun yaşamamışlardır. Burada ifade edilen "onlar da bizi anladı" ifadesi herhangi bir performansın ancak kendi değer gördüğü piyasasında anlamını bulabileceğine göndermede bulunmaktadır. Etkinlik sonrasında kafeye geçerken belgesel ve belgeselciler bazı değerlendirmelere konu olmuştur:

> *"Oturuşları da bir değişik. Esmer olan daha makul, kendini geliştiren kişi imajı çizdi. Daha da kötüsü Erdoğan'ın gençlerle söyleşi yaptığı şeyin referansları var. Baya onlara yakınmışlar. Ben hani araştırma da yaptım ama tabloda*

gayrimüslimler meselesi hiç dikkatimi çekmemişti. Soru soruluncaya kadar. Nasıl yani dedim. Bilerek mi yapmadılar. Olamaz böyle bir şey."

Etkinliğe katılanlar kasıtlı olarak farklı etnik grupların görmezden gelinmesini kabul edilebilir görmemiştir. Söyleşi sırasında belgeselcilerden biri *"Ankara'ya yönelik ön yargıları kırmaya çalıştık"* demiştir. Bu önyargıyı açımlarken de Ankara'nın tarihinin Cumhuriyetle başlatıldığına vurgu yapmıştır. Dinleyiciler bir başka şaşkınlığı da bu ifadelerden yaşamıştır: "*Bunlar neyin peşinde dedim*." Buradaki şaşkınlık, iki kategori arasında işlemektedir. Şayet belgeselciler Cumhuriyetle başlamadığı vurgusunu Ankara'nın geçmişine de sahip çıkılması gerektiği ve Romalılar ile akraba ve hemşehri olduğumuz bağlamına vurgu yapıyorsa bu makbuldür. Fakat belgeselciler şayet mevcut iktidar perspektifiyle yeni Osmanlıcılık iması ile söylüyorsa bu kabul edilemez bir durumdur. Nitekim ima yeni Osmanlıcılık imasıdır. İma bu yönde olduğu için bu sefer belgesel konu edilen Tiftik Keçileri *"Tiftik keçisi bir sömürüdür yani, hayvana karşı bir sömürüdür"* şeklinde değerlendirilmeye başlanmıştır. Böylece hayvana ilişkin mesele burada yeni Osmanlıcılık perspektifine karşı bir yerde konumlanır. Başka bir bölümde hayvanlar üzerinden üretilen içerme ve dışlama pratiği burada yeniden görünür kılınır. Etkinlik sonrası kafeye gittiğimizde bu sefer belgeselcileri sınayacak yeni bir fırsat doğmuştur. Kafe alkollü içki satmaktadır, verilen siparişler belli bir pozisyona işaret edecektir. Belgeselci ekibin içecek olarak çay sipariş etmesi geri kalanların soğuk biralarla buna eşlik etmesi belgesel üzerinden daha önce var olan kategorilere dahil edilen belgeselciler artık belli yerde konumlandırılmıştır. Böylece ayrım ilişkileri mikro alanda yeniden üretilmiştir.

Ayrancı alanını sınıf hareketine çekmeye çalışan oluşumlar, muhtar aracılığıyla bir parkta çocuk etkinliği düzenlemiştir. Etkinlik "Onur-Eren Demircan" Parkında düzenlenmiştir (Foto 18). Parka halk arasında ikizler parkı denmektedir. Parka ismi verilenler ODTÜ öğrencisiyken motosikletle giderken bir aracın onlara çarpmasıyla vefat etmiş ikizlerdir. Park etkinliği çocuklar için düzenlense de politik bir amaç taşımaktadır. Etkinliğe bir heykeltıraş getirdiği kil

ile çocuklara eğitim vermekte, bir yandan Roman bir çocuk zurnasını çalmakta öte yandan da yetişkinler kendi aralarında sosyalleşmektedir. Bu sırada de sınıfa vurgu yapan ve kini besleyen müzikler arka planda çalmaktadır.



Foto 18. Çocuk şenliği kapsamında yapılan etkinlikten bir görüntü

Etkinliğin bu parkta yapılma gerekçesi çocuk meşruluğu üzerinden parka sahip çıkmaktır. Çünkü hemen bitişiğinde bulunan özel hastane bu parka göz dikmiştir. Hastane yönetiminin Çankaya Belediyesiyle politik ve sosyal olarak yakın temasları olduğu için parkı bünyesine katma gibi bir cüret göstermektedir. Daha önce başka bölümde ifade edilen ODTÜ'lü öğrencilerin dolmuşla ilgili meselesinde Ayrancı alanında destek görmemeleri ile park meselesi aynı yerde birleşmektedir. Alanın kullanıcıları dolmuş meselesine destek göstermeme sebebi belediyenin CHP'li olmasıdır. Parkı bünyesine katmak isteyen ile buna izin verme ihtimali bulunan belediye benzer politik çizgidedir. Alanın genel kullanıcı profili de bu çizgiye yakındır. Bu benzerlik alanın içinde belli belediye kararlarına rıza üretmektedir. Bu sebeple parkı korumak "sola" düşmüştür. Alan içinden muhalif partinin belediye-hastane işbirliğine ancak daha sert bir muhalefet karşı çıkabilir. Etkinliğe gelen heykeltıraş durumu şöyle açıklamaktadır:

"Bu parkımıza da x hastane el koyuyor. Parkımıza sahip çıkalım. Bunu engelledik de bu sefer ilerde ne olur bilmiyoruz. Bu yüzden yaptık bu etkinliği. Sahip çıkacağız. Buraya da el koymaya çalışanlara izin vermeyeceğiz."

Park meselesi ve desteğe gelenler ile gelmeyenler arasındaki ayrım, rızanın doğrudan baskıdan değil benzer ideolojik eksende olmak ve buna bağlı olarak geliştirilen aidiyet üzerinden işlediğini göstermektedir. Alan içindeki hegemonya içinde yer almayan bireyler alternatif kolektif bir eylem geliştirirler. Böylece alan içinde mikro eylemler yoluyla farklı tarzlarda mücadeleler de yürütülür. Bu mikro mücadeleler, alanı dönüştürecek bir güce eriştiğinde alana girmek için belli tarzda ekonomik ve kültürel sermayeye sahip olmak daha önce olduğu gibi yeterli olmayacaktır. Bu sermayelerin kimin için ve hangi sınıfın çıkarına olduğu cevabı önemli olacaktır. Yukarıdaki belgeselciler eğer benzer politik çizgide olsalardı mevcut alanla uyumlu olacaklardır. Fakat bu mikro alanın içine dâhil olmak için mevcut özellikleri yeterli olmayacaktır.

Alan için alt mücadeleler dışında alanı önemli ölçüde domine eden Ayrancım Derneği, Cumhuriyet'in 100. yıl dönümü için Ayrancı'da bir festival düzenlemek istemiştir. Alt yapı desteği Çankaya Belediyesi tarafından sağlanacağı için etkinlik *"Çankaya Festival"* adı altında yapılacaktır. Fakat dernek bu genel isim altında Ayrancı alanı vurgusu olması gerektiğini düşünmektedir. Bu sebeple Çankaya Fest'in altında Ayrancı Fest başlığı açılacaktır. Bu durumda *"böylece her taraf da memnun olacaktır."* Bu işbirliği reddedilirse bu durumda belediyeden destek alamayacaklardır. Bu bakımdan dernek belli düzeyde belediye ile işbirliği yapmak zorundadır. Toplantıda bu konuda herkes hem fikirdir. Fakat bu kutlama etkinliğini bir geleneğe dönüştürmek istemektedirler. Yüzüncü yıl sebebiyle bu yılkı etkinliğin (2023) teması Cumhuriyet ve kazanımları olarak belirlenmiştir.

Ayrancı Fest ciddi kurumsal bir faaliyet olarak organize edilmek istenmektedir. Öncelikle bir komite kurulması önerilmiştir. Ayrancı alanı yüksek kültürel ve sosyal sermayenin biriktiği bir alan olduğu için bu birikim hem etkinlik organizasyonuna aktarılmakta hem de etkinlik içeriği alanda biriken sosyal ve kültürel sermayeden inşa edilmektedir. Ayrancı alanında yaşayan sanatçılarla söyleşiler, imza günleri, çocuklu etkinlikler, atölye, yoga, tiyatro gibi başlıklar toplantıda gündeme gelmiştir. Ayrıca festivalin hatırasını canlı tutmak için broş, anahtarlık veya duvara asılabilecek logolu bir tasarım önerisi de gelmiştir. Etkinliklerin sadece belli park ve meydanlarda birikmemesi ve esnafın da bundan faydalanması için bazı etkinlikler Kuğulu Park'ta, bazıları ise Portakal Çiçeği Parkında yapılması teklif edilmiştir. Ayrıca söyleşi ve imza günleri alanda bulunan ve alanla uyumlu kafelerde yapılması düşünülmüştür. Böylece alan etkinliği sahiplenirken etkinliğin yarattığı sosyal, kültürel ve ekonomik rant alanın sakinleri arasında paylaştırılacaktır. Bunun için de sadece park ve bahçeler değil kimi zaman sokakların kapatılarak, Ayrancı'nın gündelik akışı kesintiye uğratılarak alana pozitif müdahale edilmesi gerektiği savunulmuştur. Alan için mücadele etmeyenlerin bu tarz etkinliklere verdiği tepkilerden kendilerini açık etmektedir:

> *"Dediler ki Bestekârdaki mekânlarla konuşalım herkes fix menü belirlesin atıyorum 100 lira, sokağı kapatalım trafiğe. Masaları sokaklara dökelim. Yollarda içelim. Biz bunu konuşuyoruz kadın diyor ki biz nereye park edeceğiz. Sokaklara içmemize izin verdiler sizin arabanızın derdi kaldı. Bana sinir geldi orada." (Etkinlik Planlamasından Notlar)*

Bazen de bu tarz etkinlikleri alanın kendi akışı içinde bir yere konumlanarak yapılabileceği düşünülmüştür. Ayrancı Antika Pazarı'nın kurulduğu gün ayrıca müzikli eğlence tertip edilmek istenmiştir. Toplantıdaki kişiler kendi sosyal sermayesini festival için nasıl kullanabileceklerini gündeme getirmiştir. Ayrancı'da yer alan Ayrancı Korosunu dahil etme,

Fazıl Say ile birlikte çalışmış olan komşusunu davet etme, Tanıl Bora ve Funda Şenol ile konuşma, Opera Bale'den tanıdıklarını davet etme, Ethos Tiyatro grubunun performans göstermesi, elçiliklerin bahçesinde Cumhuriyet balosu organize etme gibi öneriler getirilmiştir. Sokakta alkol alınmasına izin verilmeyeceği düşünüldüğü için bu sefer Karum AVM'nin bahçesinin bunun için kullanılabileceği gündeme gelmiştir. Karum da hareketlilik olmasını istediği için bu talebi geri çevirmeyeceği düşünülmüştür. Sokakta alkol alımına izin alınması durumunda Akdere Şarap, Kavaklıdere ve diğer şirketlerle sosyal sermaye üzerinden sponsor alabileceklerdir. Tüm alanı etkileme ve doxayı yayma adına Meclis Parkı'ndan Şili Meydanı'na kadar yürüyüş yapılabileceği ifade edilmiştir. Müzisyen Cem Adrian, Ayrancı sakini olduğu için onun konser vermesi festival kapsamına alınmıştır. Alanda kültürel sermayeye bağlı sosyal sermaye o kadar gelişkindir ki toplantı sırasında arp sanatçısı Çağatay Akyol, Gezi Parkı direnişi sebebiyle operadan atılan sanatçılar, dans hocaları, yazar Adalet Ağaoğlu'nun kardeşi de yer almaktadır. Hatta bir tiyatrocunun etkinliğe davet edilip edilmemesi Ayrancı alanıyla ilişkisi üzerinden belirlenmiştir. *"X kişisi Ayrancılı, tiyatrocu onu davet edelim ama o çok tiyatrocu oldu."* Buradaki çok tiyatrocu kişiyi Ayrancı alanının dışında konumlandırmaktadır. Etkinliğe davet sadece kişisel üzerinden gerçekleşmez. VEKAM (Vehbi Koç Ankara Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi), Satranç Severler Derneği, Ankara Kalkınma Ajansı, İnönü Vakfı vb. kurumsal yapılar da işin içine katılır.

Toplantıdaki bir kişi kaymakamlığı da sürece dahil etmeyi önerse de "olmaz onlarla" diyerek itiraz edilmiştir. Başka bir kişi tarafından Oya Baydar'ın davet edilebileceği ifade edilmiştir. Baydar moderatörlüğünü Süreyya Karacabey'in yaptığı *"Cumhuriyet: Yüzyılın Muhasebesi"* HDP'nin düzenlediği etkinliğe katılmış ve sosyalist cumhuriyet üzerine eleştirel yazılar yazdığı için bu teklife sıcak bakılmamıştır. Baydar'ın mı böyle bir etkinliğe katılmayacağı yoksa etkinliği düzenleyen komitenin mi Baydar'ı dışlayacağı burada belirsizdir. Fakat kesin olan alanın bir uçta kaymakamlığın temsil ettiği şey ile diğer uçta Baydar'ın temsil

ettiği şey arasında bir yerde konumlanmasıdır. Fakat toplantıdaki kişilerden bir kaçı Baydar'ın temsil ettiği ideolojiye yakındır. Ne var ki söz konusu etkinlik alan adına yapıldığı için kişisel konumlanışı etkinliğin konumuna etki etmemektedir. Alanın doxası bireysel pozisyonları bastırır. Buna da ihtiyaç vardır, çünkü savunulabilecek bir alan yoksa bireysel pozisyonlar da kendi anlamını yitirir.

Ayrancım Derneği başka bölümde daha ayrıntısını gösterdiğim üzere alanı domine eden bir aktör olarak konumlanmak istemektedir. Fakat onunla rekabet eden başka dernekler de vardır. Dernek festival sürecine yön veren belediye ile müzakere ederek içerik üretmiş ve temsil kabiliyetini elinde tutmak isteyen bir özne konumuna yükselmiştir. Ekonomik sermayesi tek başına etkinliği organize edebilecek hacimde olmadığı için belediyeyle zorunlu olarak partner haline gelirken öte yandan alan içindeki özerkliğini korumak isteyerek sembolik iktidar mücadelesi vermektedir. Festivale katılabilecek kişiler ve etkinliklerin içerikleri derneğin doğrudan yüksek kültürel ve sosyal sermayeye sahip olduğunu göstermektedir. Bu tür sermayelere sahip olmak sembolik iktidar ürettiği için ekonomik sermayeye sahip olunmasa bile ekonomik kaynaklara erişimi de kolaylaştırmaktadır. Bu sosyal sermaye ağındaki kişileri erişilebilir kılan şey benzer habitusların benzer politik çizgide birleşebilmeleridir. Birleşemeyenler Baydar, belgeselciler ve kaymakamlık örneğinde olduğu gibi soru işareti hâline gelmektedir.

Bu etkinlik "biz"'in etkinliğidir ve "onlar" ise başka yerdedir. Onlar sokakta alkollü içki içilmesine karşı çıkanlardır. *"Çok tiyatrocu"* olarak alanın dışına çıkanlardır. Festivalin içerikleri komitede yer alanların hem alanla kurdukları hem de tahayyül ettikleri grup inançlarıyla hareket eder. Alanın ortak inançları dernek üzerinden grup inançlarına dönüşür. Grup inançları da etkinliklerin içeriklerini belirlemede öncü rol oynar. Önerilen kişiler arasında ses sanatçısı ve besteci Uğur Işılak elbette olmayacaktır. Çünkü Işılak alanın kendisiyle özdeşleştirebilecek bir figür değildir. Bu ilişki biçimi Bourdieu'nun (2018) ifade ettiği bir tür

"kulüp etkisi"(effect of club) ile işlemektedir. Belirli alanlara, özellikle de en "seçkin" olanlara giriş, sadece ekonomik ve kültürel sermaye değil, aynı zamanda sosyal sermaye de gerektirir. Bu tür seçici mekânlar veya burada olduğu gibi etkinlikler aynı alanda, "sıradan" olmama ortak özelliğine sahip, kitlelerden farklı olan, birbirine benzeyen insanlar ve nesnelerin uzun süreli ve düzenli bir araya gelmesinden kaynaklanan kulüp etkisiyle sosyal sermaye ve sembolik sermaye sağlayabilir. (Bourdieu, 2018: 112). Bu tam tersi şekilde bu özelliklere sahip olmamak bu etkinliğe erişememek anlamına gelebilir. Bourdieu tam tersi duruma ise "getto etkisi" (the effect of 'ghetto') demektedir. Gettonun etkisi, 'kulüp'ün etkisinin tam tersidir. İstenmeyen kişilerin aktif olarak dışlandığı bir kulüp gibi işleyen lüks mahalle sakinlerinin tamamının biriktirdiği sermayeden yararlanmalarına izin vererek her birini sembolik olarak kutsarken, ghetto ise, çeşitli sosyal oyunlara katılmak için gerekli tüm varlıklardan mahrum bırakılmış ve sosyal dışlanma dışında pek bir şey paylaşmayan bir grup insanı bir tür rezervasyon alanında toplamaya karşılık gelmektedir (Bourdieu, 2018: 112). Bu iki etkinin ayrı ayrı bir araya gelmesinin toplamı da bireyleri etkilemektedir. Ayrancı alanın kulüp etkisi, toplam olarak insanlar orada yaşadıkları için de avantajlı bir durum elde ederler. Kulüp etkisi, alanla uyuşmayanların etkinliğe dâhil edilmemesi gibi alana da dâhil edilmelerine engel olur.

Mülteciler bölümünde daha ayrıntılı göreceğimiz gibi mültecilerin bazıları bu tür yüksek kültürel sermaye talep eden alana "doğal" olarak dahil olamazlar. Etkinliğin "biz" dediği şeylerle mültecilerin bazıları örtüşmez. Benzer şekilde ekonomik sermayeleri alanda yaşamaya elverişli olmadığı için alana giremezler. Etkinlik doğrudan mülteci veya ötekileri dışlamasa da alanda temsil kabiliyetleri olmadığı için temsil edilemezler. Etkinlik yoluyla *"biz birlikte eğleniriz", "biz cumhuriyeti kutlarız", "biz sokakları dönüştürürüz"* gibi kolektif özdeşlikler kurulur. Bu durumda öteki "biz"in tarihsel-kültürel mirasının bir parçası değilse geleceğe yönelik tahayyülde de yeri yoktur.

Alanda yapılan bazı etkinlikler her zaman dernek gibi kurumsal yapılar tarafından değil kişisel girişimler yoluyla da düzenlenebilmektedir. Orçun, alanın aktif bir kullanıcısıdır. Alanın çekilmek istendiği yönlerin bir kısmına karşıdır. Bu sebeple bireysel olarak bazı etkinlikler düzenlemekte ve bu etkinlikler üzerinden alanla temas sağlamaktadır. Bu kimi zaman iş yerine verilik (Ayrancı elindeki bir ürünü cüretsiz verme durumuna verilik demektedir) eşya ve kitap bırakılması şeklinde olmakta kimi zaman da 2023 Kahramanmaraş depremi dayanışması yoluyla olmaktadır. Orçun, sadece etkinlikler düzenleyerek veya var olan etkinliklere katılarak alanın yönüne değil aynı zamanda sosyal medya veya yüz yüze buluşmalarda da fikirlerini ifade ederek müdahalede bulunur. Orçun, ayda bir kendi iş yerinde çay içip sohbet etme ve tavla turnuvası etkinliği düzenlemektedir. Bu hikâyede esas vurgulamak istediğim şey, alanın içindeki bir etkinliklerde kişilerin sosyal sermaye ağlarının nasıl genişlediği ve işbirliklerinin nasıl sağlandığıdır.

Orçun'un tavla turnuvalarından birine yarışmacı olarak katıldım. Buraya gelenleri birkaç kategoriye ayırmak mümkündür. Birinci kategoride, alanın tüm farklı unsurları belli düzeyde alanın içine dâhildir diyerek ister dernekler ister kişiler düzenlesin fırsat buldukça her etkinliğe katılan kişiler yer almaktadır. İkinci kategoride, alandaki derneklerin faaliyetlerine katılmak alan içi mücadelelerden birinden birine taraf olmayı gerektireceğinden daha bireysel bir etkinliğe katılmanın görece daha konforlu olduğunu düşünenlerdir. Üçüncü kategoriyi alanda olup bitenlerden hiç haberi olmayan ve sosyal medyada gördüğü davet üzerine etkinliğe gelenler oluşturmaktadır. Orçun'un ise bu üç farklı kategorilerle farklı düzeylerde teması olan bir kişidir.

Etkinlik yerine gittiğimde ilk gidenlerden biri olduğum için tüm süreci gözlemleme fırsatı edindim. Henüz çok kişi gelmemişken konuşulan konular "Ordular ilk hedefiniz Akdeniz'dir ileri!", infaz ceza yasası, bir yerde mafya düzeni varsa devlet de işin içindedir, düşünce suçluları, Sedat Peker iddiaları idi. Gelen kişiler kalabalıklaşınca politik gündem yavaş yavaş

kenara konmaya başlandı. İş yeri ayrıca kullanılmayan eşyaların bırakılıp dağıtıldığı bir yerde olduğu için konu buraya geliyordu. Etkinlik ilanında birçok kişi her defasında katılacağını bildirmesine rağmen gerçekte çok daha az kişi etkinliğe katılmaktaydı. Bu durum yaşamın disiplinli olması gerektiği üzerinden eleştirilmiştir. Bir kıyafet birine verilecektir bir kişi "ben alacağım bir ihtiyacı olana vereceğim, rezerve edin" demiştir, fakat almaya gelmemiştir. Bu durumda ikinci ilke olan fedakârlık ilkesi devreye girmektedir. Fedakârlık ise şöyle örneklendirilmiştir:

> *"İki arabanın birini, iki evin birini olsa verir misin demiş veririm demiş. Peki, iki horozun olsa verir misin, vermem demiş. Yahu iki evden, arabadan verdin horozu neden vermiyorsun demiş. Çünkü iki horozum var demiş."*

İnsanların fedakârlık yapmamasına gruptan bir kişiden eleştiri getiriliyor. Gerekçe olarak da insanların aileleri ve çocukları var, "hükümetin hangi taraftansın diyerek" insanları böldüğü gösteriliyor. Orçun bu duruma itiraz ediyor; "*Temel mesele mazerettir. (Mesela) İnsanlar paragöz gözükmemek için çocuğumun hakkını yedirmem şekline durumu maskeleyerek*" diyerek mazeret üretiyor. Bu durumu daha da netleştirmek ve itiraz edeni hizaya sokmak için Atatürk'ün *"yapmak isteyen çözüm, yapmak istemeyen mazeret üretir"* sözü devreye sokuluyor. Bu gönderme boşuna yapılmış değildir. Göndermeye gelebilecek itiraz karşıdaki kişinin konumunu da belirleyecektir. Nitekim karşıdan itiraz gelmez ve beklenti karşılanır. Hatta karşıdaki Çanakkale Savaşı'nda Mustafa Kemal'in mazeret değil, çözüm üretme alıntılarıyla Orçun'u destekler.

Grubun içine belli çevreler tarafından İyi Parti'de siyaset yaptığı bilinen bir kişi katılır. Fakat bu sırada Meral Akşener altılı masadan kalmış ve seçimler de kaybedilmiştir. Grubun geneli CHP üzerinden politikleştiği için seçim sonrası moralsizliğin günahını çıkarmak da bu kişiye düşmüştür. Kişi partinin ne kadar anti demokratik olduğunu açıkladıktan sonra, yeni

kurulan bir parti, ne olduğunu bilmiyoruz, bir nefes olabilir diye girdim ama sonrasında çıktım diyerek grupla yakınlaşma isteğinin çağrısını yapmaktadır. Söylemlerinin haklılığı, grup tarafından onaylandıkça bu sefer bir adım daha ileri gider *"şimdi bakıyorum hallerine, Allah korumuş iyi ki kazanamamışlar*" demiştir. Önceki konuşmada içinde bulunduğu halin günahını çıkarmışken bu sefer grup yeniden karşısında hizalanır. Bu durumda ev sahibi Orçun devreye girer. Aksine kazanmaları halinde yönetebileceklerini düşünmektedir. Çünkü kazanmaları halinde ortada paylaşılması gereken bir pasta olacağı için işbirliği yapmak zorunda kalacaklardır. Kaybettikleri için ortada olabilecek pasta ihtimali de ortadan kalmış, bu sefer de birbirine düşmüşlerdir. Yolsuzluk ekonomisine vurgu yaparak oradan tasarruf edilecek para ile ciddi işler yapılabileceğini aktarmıştır. Bu açıklama yapılırken sıralanan örneklerden biri de mültecilerdir. Orçun'a göre 17 milyon mülteci geri gönderildiği zaman da barınmaya ilişkin sorunlar da çözülecektir.

Etkinliğe yeni kişiler geldikçe sohbet yeniden genel konular düzeyine geri çekiliyor. Kişiler birbiriyle tanışırken ad ve soyadı birlikte söyleniyor. Eli dolu gelenler "yurt dışında böyle oluyor her gelen bir şey getiriyor" diyerek sembolik iktidar talep ediyor. Belli kalabalık oluştuktan sonra tavla turnuvası başlatılmak isteniyor. Bu durumda tavla kuralarında federasyonu mu yoksa kahvehaneyi mi baz alacakları tartışma konusu oluyor. Genel kabul federasyon kurallarından yana oluyor. Etkinliğe katılanlardan birkaçı Türkiye'deki turnuvalara katılan kişilerdir. Gelen kişiler arasında köşe yazarı, yurt dışına emlak danışmanı, spor masörü, biyoenerji uzmanı, otel müdürü, araştırmacı, heykel seramik dekorasyonu uzmanı gibi erkekler ve kadınlar var. Etkinlik sürecinde bir araya gelen kişiler farklı mesleklerden kişilerle işbirliği içerisinde giriyor. Birçok kişi birbirine kartını ve telefon numarasını veriyor. Heykel ve seramik işi yapan otel müdürüyle, birçok kişi biyoenerji uzmanıyla, emlakçılar emlak danışmanı ile eşleşiyor.

Orçun'un düzenlediği etkinlik gündelik buluşmaların içinde sembolik ve normatif araçların gömülü olduğunu göstermektedir. Etkinliğe katılanlar arasında görünürde sıcaklık ve samimiyet olsa da ortam belirli kültürel ve politik pozisyonları "makbul" hale getirerek katılımı koşullandırmaktadır. Çünkü uzun süre geleneksel olarak düzenlenen etkinliğe daha önceden katılan kişiler katılmayı sürdürmemiştir. Bir tür içeri alarak dışlama pratiği geliştirilmektedir. İyi Partili kişinin manevraları grup içindeki politik ifadeler grup içinde meşru görülen söylem kalıplarıyla uygun olmasının beklendiğine işaret etmektedir.

Alanda pratik edilen etkinlikler, sembolik iktidarın ve sınıfsal konumların yeniden üretildiği ve anlamlandırıldığı bir pratiğe dönüşmektedir. Etkinlikler yoluyla Ayrancı alanı yeniden hizaya sokulmaktadır. Etkinlik yoluyla üretilen biz kimliği onlarla karşı karşıya gelmektedir. Etkinlik yoluyla kapsanmayan onlar, alanın fiziksel olarak içindeyken bile dışında konumlandırılmaktadır.

11.2 "Herkes İçin Değil, Bizim İçin": Kent Konseyinde Ayrancı'nın Kategorik Düşüncesi

Ayrancı ile temas kurabilmek için Ankara Kent Konseyi Semt Kültürü Çalışma grubuna katılmaya karar verdim. Çalışma grubunun amacı semtlere ilişkin sorunları gündeme getirmek, Ankaralı ve semtli olma duygusunu yurttaşlara aşılamak ve semtlere ilişkin sorunlarını gündeme getirmektir. Bu sorunlar belli yönetmelik önerisine bile dönüşebilir. Bu amaçla Funda Cantek, Tanıl Bora vb. semt ve mahalle kültürü ekseninde konuşmacı olarak davet edilmiştir. Bir çalışma grubu kendi içerisinde yürüttüğü tartışmalar sonucunda bir konuyla ilgili tavsiye kararı alabilir. Bu tavsiye kararı konseyin genel merkezinde tartışmaya açılır ve oylamaya sunulur. Oylama sonucunda oy çokluğu ile geçerse bu durumda Ankara Büyükşehir Meclisinde oylamaya sunulmak zorundadır. Semt Kültürü Çalışma Grubunda Bahçelievler Derneği, Ayrancım Derneği ve sakinleri, Memur Vakıfları Derneği, bazı parti üyeleri, Oranı

Güzelleştirme Derneği, Vekam arşiv sorumlusu, 1971'liler Derneği, Modern Ankara Yaratma Derneği, Çiğdemim Derneği ve muhtarı, Çayyolu Semt Meclisi üyeleri, şehir plancıları, akademisyenler, milletvekili danışmanları gibi kişiler bulunmaktadır. Yukarıdaki sivil toplum kuruluşları ve kişiler Ankara'nın belirli semtlerinde yaşamakta ve Ankaralı olma kimliğini ön planda tutmaktadır. Çalışma grubuna gelen kişilerin çoğunluğun politik pozisyonu sosyal demokrat ve sol tandanslı bir pozisyondur. Bu özellikleriyle diğer çalışma grubundan ve konsey yönetiminden ayrılmaktadır. Daha radikal bir demokrasi talepleri olduğu için konsey yönetimiyle zaman zaman çatışma yaşanmaktadır. Konsey ayrıca her toplantıya bir gözlemci göndererek içeride olup bitenleri yönetime aktarmaktadır. Çalışma grubundan gelen bu bilgi grubu konsey içinde bir sapma olarak konumlandırmaktadır. Fakat Kent Konseyi uzun süre işletilmediği için Mansur Yavaş döneminde yeniden faaliyet göstermeye başlamış ve Gençlik Parkı'nın içinde bir çalışma ofisi tahsis edilmiştir. Başlangıçta kapsayıcılık ve demokrasi kültürü çerçevesinde Semt Kültürü Çalışma grubunun ortalamadan sapması tekonizm (belli temsillere alan tanıyarak vitrinde tutma) örneği olarak sunulmuş ve Konsey kendini buradan meşrulaştırmıştır. Belli bir süre sonra konsey kendi meşruluğunu sağladıktan sonra bu tarz sapmalara olan hoşgörüsü giderek azalmıştır. Kent Konseyi başkanının BBP'li eski bir ülkücü olması ve Mansur Yavaş ile geçmiş dönem ilişkileri konseyin demokrasi çıkışlarını anlamsız kılmaktadır. Bu sebeple de çalışma grubu zaman zaman boşa kürek çektiği izlenimine kapılmaktadır. Çalışma grubunun üyelerinden birisinin şu ifadesi yukarıdaki duruma karşı çıkışı ifade etmektedir:

> *"Kimsenin arka bahçesi olmamamız gerekir bu işin ruhuna aykırı. Siyasete bir basamak olarak kullanılıyor burası."*

Buradaki sorun konseyin kendi politik bagajını konsey üzerinden pratik etmesidir. Bu sebeple de Muhsin Yazıcıoğlu ve Necmettin Erbakan'ın ölüm yıldönümlerinde anılmasına

itiraz edilmektedir. Bu durum siyasal İslam'ın soslanarak başka bir versiyonuyla yeniden üretilmesidir. Çalışma grubu bu kimliği ile büyükşehir belediyesinin yaptığı şeyleri bir noter memuru gibi onaylamaya karşı çıkmaktadır. Bu açıdan da Yavaş'ın birçok uygulamasına karşı çıkmaktadır. Büyükşehir Belediyesinin bir taraftan ODTÜ'den yol geçirerek orada olan ağaçları kesmesini bir taraftan da iklim değişikliğiyle ilgili politika üretmesini bir çelişki olarak görmektedir.

Yukarıdaki tanıtıcı girişten sonra şimdi bu tezle olan ilişkisini kurabilirim. İlk olarak kent ve semte ilişkin Ayrancılıların bir derdi olduğu ve bu konuyu önemsedikleri için çalışma grubunun içinde yer aldıkları söylenebilir. Yani Ayrancı alanı sadece alanın fiziki sınırları içinde değil alanı farklı oluşumların içinde yer alarak korumaktadır. Bunun yanında alanın toplumsal yapıları içselleştirildiği için düşünme ve değerlendirme biçimleri de buna göre şekillenmektedir. Uzun süre çalışma grubunda yer aldıktan sonra genel kurul toplantısında başkan yardımcılığı görevine seçildim. Çalışma grubuna Mamak'tan katılan tek kişi bendim. Bu sırada bir defasında gündem maddemiz sokak adlandırmalarının belli ilkelere göre yapılması oldu. Bu ilkelerin gündeme gelmesinin sebebi Büyükşehir meclisinde Yavaş'ın ilk döneminde AKP'li meclis üyeleri çoğunlukta olduğu için Mamak Belediyesi eski başkanı Murat Köse'nin önerisiyle Bahçelievler'de bulunan 54. Caddenin ismi Oğuzhan Asiltürk olarak değiştirilmesiydi. Bu cadde doğrudan Anıtkabir'e bakan bir caddedir. Asiltürk, Saadet Partisi Yüksek İstişare Kurulu üyesi ve gerici olduğu için böyle bir ismin Bahçelievler gibi orayla hiç ilgisi olmayan bir yere adının verilmesi bir müdahale olarak algılanmıştır. Bu sebeple sokak adlandırmaları yapılırken belli ilkelerin olması gerektiği düşünülmüştür. Altı aylık başkan yardımcılığım döneminde yoğunluklu olarak bu gündem üzerine toplantılar yaptık. Bu arada dönem başkanının Bahçelievler üzerinden sokak adları bağlamında semt kültürünü içeren bir yüksek lisans tezi hazırladığını da eklemek isterim.

Birçok toplantı yaparak düzenlediğimiz tartışmalar sonucunda ortak mutabakatla bir tavsiye kararı oluşturduk. Tavsiye kararına kamusal yaşamın neden ve nasıl önemli olduğuna ilişkin bir paragrafla başladık. Burada vurgu yaptığımız şey, yer adlarının kent sakinlerinin gündelik iletişiminde önemli bir yeri olduğu, kentsel yer adlarına müdahalelerin politik olduğu ve alanların kent kimliğine ilişkin hafızasını aşındırdığı bu sebeple de yer adları siyasi rekabetin üstünde bir konu olarak ele alınması gerektiği oldu. Sonraki paragraflarda kurucu iradenin sokak adlandırmaları yaparken cumhuriyetin ilke ve inkılaplarına uygun ve ulusun inşasına katkı sağlayan isimler verildiği vurgusu vardır. Buradaki vurgu adlandırmaların sadece semte uygun olup olmamasıyla ilgili değil, ayrıca adlandırmaların kurucu irade ideolojisine aykırı bir şekilde yapıldığına ilişkin bir rahatsızlık da içermektedir. Ankara siyasetin merkezi olduğu için cadde ve sokak isimleri sıklıkla değiştirilmektedir. 1980 darbesinden beri Ankara'da toplam 1925 cadde, 240 mahalle ve 24.664 sokağın adı değiştirilmiştir.[10] Fakat bu adlandırmalar, değişen iktidarların kendi ideolojik sahalarındaki sembolik üstünlük mücadelesinin bir sonucu olarak görülmektedir. Çalışma grubunun birazdan göreceğimiz üzere ortaya koyduğu ilkeler esasen politik bagajlardan hareket edilerek sokak adlandırılmalarının yapılması değildir. Daha derinlerde politik bagajın kendi bagajlarıyla ters düşmesi ile ilgilidir. Üyeler habitusları ve içinde bulundukları alanların yapısı gereği belli kişisel repertuarlara sahiptirler. Bu kişisel repertuarlar belli kişisel inançlara dönüşmüştür. Her birinin çalışma grubunda birleşiyor olması kişisel inançlarının ve düşünme tarzlarının çalışma grubu ölçeğinde grup inançlarına dönüşmesidir. Aşağıda tavsiye kararının maddelerini ele alacağım. Önden söylemeliyim ki bu tavsiye kararı 1500 konsey bileşenine gönderilmiş, onların görüşleri alınmış, başka çalışma grubu başkanları davet edilmiş onların imzaları alınmıştır. Ayrıca Büyükşehir Belediyesi şube başkanları ziyaret edilmiş ve tavsiye kararı onlara anlatılmıştır. Semt Kültürü Çalışma grubu üyelerinden Ayrancı sakini bir kişi bu tavsiye kararının geçmesi halinde belediye meclisinde

[10] Kent belleği ve sokak adlandırmaları ile ilgili bkz; Ayvaz, 2022.

adlandırma yapılacaksa semt kültürü çalışma grubunun ilgili ad ve semt ile ilgili görüşlerine başvurulmasını zorunlu tutmak istemiştir. Fakat bu öneri tavsiye kararında görüleceği üzere esasen istenmeyecek bir durumdur. Çünkü bu ilke geçse bile semt kültürü çalışma grubu her zaman demokratların kontrolünde olmayacaktır.

Tavsiye kararının ilk maddesinde *"halkın hafızasında kalıcı olarak yer etmiş kamusal adlandırmaların"* değiştirilmemesidir. Burada halkın hafızasında yer etmiş mekânsal alanlar genellikle Ankara'nın köklü semtleridir. Dolayısıyla çalışma gruplarının temsil ettiği semtlere karşılık gelmektedir. Bu açıdan kendi alanlarına dış müdahalenin önü baştan kesilmek istenmektedir. İkinci madde eğer bir adlandırma yapılacaksa Ankara'da yaşamış ve Ankara'ya değer katmış, halkın tümünü kucaklayabilecek kişilerin isimlerinin verilmesidir. Ankara'da yaşamış ve değer katmış ifadesi yine köklü semtlere göndermede bulunmaktadır. Halkın tümünü kucaklayabilecek isim gerçekte olmayabilir. Fakat madde o kadar genel yazılmıştır ki Ayrancı'daki bir sokak isminin neden tüm halkı kucaklaması gerektiği açıklanmamıştır. Bu sebeple de sonraki maddelerde olabildiğince kişisel isimlere yer verilmemesi gerektiği vurgusu yapılmıştır. Eğer kişi ismi verilecekse de alanda yaşayanların kolektif hafızasında yer etmiş kişi olmalıdır. Buradaki handikap kolektif hafızanın durağan olduğu yanılsamasıdır. Yani alanların sabit ve değişmez hafızası olduğunun düşünülmesidir. Ayrancı alanına Necmettin Erbakan ismi verildiğinde alanın her zaman buna karşı çıkacağı düşünülmektedir. Oysa başka bir bölümde Ayrancı alanındaki değişim ve dönüşüm bağlamı dikkate alındığında bir gün alan Necmettin Erbakan ismini kabul edebilecek bir noktaya gelebilir. Maddeler yazılırken çalışma grubu üyeleri o kadar kendi alanlarının mantığıyla düşünmüşlerdir ki maddelerin esasen bir gün kendilerine karşı işletilebileceğinin farkına varmamışlardır. Çalışma grubu üyeleri isim için alanda yaşayanlara sorulmalıdır derken yaşadıkları alanlar benzer habitusların toplandığı görece homojen alanlar olduğu için alana sorulması halinde istedikleri kararın çıkabileceğini düşünmektedir. Bu düşünme tarzında tüm kente uygulanmasını istedikleri ilkelerde Mamak

veya Keçiören'in dinamikleri görünmezdir. Sonraki maddede bir mahallede isim verilecekse mahalle sakinlerinin çoğunluğunun kararı olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu kategorik düşünme biçimi de kendi alanları ile kurdukları ilişkinin bir sonucudur. Mutlu alanında Kürtler, Aleviler ve Türkler yaşamaktadır. Fakat çoğunluk Türk Sünnilerin elindedir. Burada Alevilerin yoğun yaşadığı bir sokağa Temel Karamollaoğlu isminin verilmesi tüm mahalleye sorulması halinde onaylanacaktır. Benzer şekilde Kürtlerin yaşadığı sokağa Alparslan Türkeş isminin verilmesi de mahallenin çoğunluğu tarafından onaylanabilecektir. Burada yazdığım bu savunmayı çalışma grubuna da sundum. Sonrasında maddeye *"ötekinin hakkı gözetilmelidir"* ifadesi eklenmiştir.

Yaşayan kişilerin isimlerinin sokak ve caddelere verilmemesi gerektiği maddesinin gerekçesi her ne kadar yaşayan kişinin sonrasında taciz ve suça karışabileceği üzerinden *"amel defterinin kapanmış olması"* olarak sunulsa da burada da alanların mantığı devrededir. Çünkü ölen kişilerin adları alanların yapısıyla uyumlu olma ihtimali daha yüksektir. Çünkü bir sonraki maddede *"ölen kişiler seçilirken de öncelikle bilim ve sanat dünyasına örnek teşkil eden isimlere öncelik verilmelidir"* ifadesi yer almaktadır. Burada kültürel sermaye üzerinden sembolik sermaye üretilmektedir. Daha önceki maddede alana sorularak isim konması gerektiği belirtilmişti. Burada da ismin bilim ve sanat dünyasından olması gerektiği vurgulanmaktadır. Yani kendi alanları için uygun olabilecek ilkeler Mutlu alanına dayatılmaktadır. Mutlu alanında bilim ve sanat dünyasına katkı sunan çalışma grubu perspektifiyle bir isim yoktur. Bu durumda Mutlu alanı adlandırma da Ayrancı alanının ilkelerini devreye sokmak zorundadır. İlke kararlarının sonuç kısmı şu ifadelerle son bulmaktadır:

> *"Bu ilkeler sayesinde herhangi bir siyasi görüşün rakiplerine üstünlük kurma mücadelesi, uluslararası ilişkiler doğrultusunda diplomatik mesajlar verme isteği veya değişen gündeme bağlı olarak popüler haber elde etme çabası gibi nedenlerin,*

Ankara'nın kent kimliğine ve Ankaralıların toplumsal belleğine zarar vermesinin önüne geçilmek istenmektedir."

Oysa bu ilkelerin kendisi tersinden öteki siyasi görüş üzerinde alanın mantığı korunarak üstünlük kurma mücadelesi ilkelerde gömülüdür. Ankara kent kimliği ve Ankaralıların toplumsal belleği denilen şey de alanların kategorik düşünme tarzlarıdır. Semt Kültürü Çalışma Grubunun işleyiş mantığı göstermektedir ki alanın üyelerinin düşünme mantığı başka alanların içine de nüfuz edebilmektedir. Olay ve olgular değerlendirilirken, bir şeye bakarken veya bakmazken grup inançları ve yargılar devrededir. Çalışma grubunun sokak adlarını dert edinmesi, belli sınıfsal sermayelere karşılık gelmektedir. Fakat grubun içerisinde konuşulanlar ve tavsiye kararı herkes için sunulsa da esasen grubun konumsallıkları, sınıfsal pozisyonları ve sermayeleri tarafından belirlenmektedir. Herkes için kararlar ideolojik ve kültürel, sembolik içeriklerle doldurulmaktadır. Halkın hafızası, Ankara'nın kimliği, kolektif bellek gibi kavramlar yoluyla ifade edilen kendi alanlarının hafızası, kimliği ve belleğidir. Böylece kendi tarihsel ve kültürel pozisyonlarından Ankara'yı kapsayan bir evrensellik çıkarılmaktadır. Buradaki kategorik ayrım, şu şekilde yapılmaktadır; özgürlük, ilerleme, sekülerlik gibi modern değerler, nesnel gerçeklik ve olması gereken şeyler olarak sunulurken karşı tarafın müdahalelerini siyasal, ideolojik ve gayri meşru olarak sunulmaktadır. Bu durum alanların mantığı kendini belirli sınıf ve habitusların lehine algılama ve düşünme biçimleri ürettiğini göstermektedir. Bu düşünme tarzı burada çalışma grubu üzerinden ele alınsa da alanın farklı alt alanlarında benzer bir mantık yeniden üretilmektedir. Burada ötekinin pozisyonu farklı alt alanlarda benzer şekilde konumlandırılmaktadır.

12 Mikro Alanın Makro Dili: Ayrancı Ahalisi'nin Kurumsallaşma Girişimi

Ayrancı Ahalisi, yaklaşık 19 bin üyesi olan bir Facebook Grubu'dur. Sosyal medyanın yaygınlaşmasıyla birlikte bir grup Ayrancılı tarafından kurulmuştur. Grubun amacı, mahallede dayanışmak, sorunları dile getirmek, toplumsal bir güç olmak, bazı şeyleri değiştirmektir. Grupta ayrıca iyi esnaflık yapanlar övülür, kötü esnaf olanlar eleştirilir, temizlik için eleman talep edilir, usta aramak isteyen gruba yazar. Artık ihtiyaç duyulmayan evdeki eşyalar başkalarına ücretsiz verilmek veya satmak üzere ilana konulur. Öğrencilerle ve hayvanlarla ciddi olarak dayanışma geliştirilir. Ayrancı sakinlerinin çoğunun bu gruptan haberi vardır. Bazı sakinler grubun konumsallığını beğenmediği için Ayrancı Ayrancı, Ayrancım, Çankaya Dayanışma gibi farklı gruplar da kurmuşlardır. Buradaki konumsallık ilk bakışta anlaşılabilecek bir şey değildir. Fakat uzun süre grupta vakit geçirildiğinde ve Ayrancı sakini olunduğunda bu konumsallık daha iyi anlaşılır. Grup yöneticileri doğrudan içeriğe müdahale edemeseler de içeriğin yorumlarını kısıtlayabilir, paylaşımları tamamen silebilirler. Fakat bu derece kalabalık bir grubun daha politik bir güç olarak yönlendirilebileceği düşünülmüştür. Zaman zaman hayvanlarla ilgili veya başka meseleler üzerinden kişi veya bir grubun linç edilmesi de bir diğer meseledir. Bu açıdan bu grup gündelik yaşamla doğrudan ilişkilenen, esnaftan sokak hayvanlarına bir mikro kamusal alan görünümü sergilemektedir.

Bir grup yönetici bir araya gelerek kurumsallaşmaya yönelmek için Ayrancı Ahalisi Derneği açmaya karar vermişlerdir. Onlar her ne kadar açıkça Ayrancı Ahalisi Facebook Grubunun bir derneği değiliz deseler de esasen gruptan aldıkları güç ve edindikleri sembolik iktidar yoluyla derneği açmak istemişlerdir. Buradaki ilişki farklı farklı bireylerin var olan mahalleye veya dünyaya dair bireysel inançları Facebook Grubu yoluyla ortak inançlara dönüşmüş, dernek de bu ortak inançları grup inançlarına dönüştürmeyi arzu etmiştir. Tek tek bireylerde alanın nasıl olması, kimin dahil olması, nasıl ilerlenmesi, hangi soruna nasıl

yaklaşılması gerektiğine yönelik bireysel inançlar da mevcuttur. Bu farklılık Facebook ve başka sosyalleşme alanlarında müzakere edilerek belli ortaklıklar oluşturulmuştur. Örneğin hayvanlara ilişkin mesele bireysel inancın ötesinde ortak inanca dönüşmüştür. Dernek ise bu ortak inançların bazılarına hitap ederek bu yolla grup inançlarının kurumsal temsiline evrilmiştir. Grubun yöneticilerinin dernekleşme girişimi, alanda belli konuma sahip olanların yani, sembolik sermayesi ve iktidarı olanların, bu gücü kamusallaştırma ve alanı yeniden tanımlama çabası olarak görülebilir. Onlar alanda gördükleri bir boşluğu veya boşluğu kurumsallaşma yoluyla yaratarak doldurmak istemektedir.

Bu derneğin kuruluş aşamasında yer aldım, derneğe üye oldum ve belirli süre WhatsApp gruplarında bulundum. Daha önce Kent Konseyi Semt Kültürü Çalışma Grubu'nda başkan yardımcılığı yaparken çalışma grubunun bir önceki dönem başkanının beni önermesiyle Ayrancı Ahalisi Derneği'ne üye olabildim. Üyelerin ve derneğin ana çizgisi veya grup inançları, genel olarak Atatürkçülük zemininde birleşmektedir. Kadınların bir kısmı ev hanımıdır ve dernek, onlar için güzel bir sosyalleşme ortamıdır. Ev hanımı olan yaşlı kadınların kocaları belli nitelikli işlerde çalışıp emekli olmuşken, kadınların bu konuda bir güvencesi yoktur. Bu kadınlar dışarıdan "modern" görünümlüdür fakat altından oldukça geleneksel veya muhafazakâr bir kişi çıkma ihtimali yüksektir. Bazıları aktif olarak çalışma hayatında olsalar da çoğunluğu emeklidir. Genç üyelere rastlamak oldukça nadir. Açılış sırasında organize olunurken toplumsal cinsiyet rolleri yeniden üretilmeye devam ediyor. Erkekler daha "ciddi" meseleler üzerine konuşurken kadınlar temizlik yapıyor, masaları hazırlıyor, yiyecekleri servis etmeye başlıyor. Bazen erkekler "o nerede, bu nerede" diyerek evdeki halleriyle kadınlara bazı direktifler vererek onları yönlendiriyor. Yolunda gitmeyen şeyler için kadınlara sinirleniliyor ve kadınlar da bunu telafi etmek için ellerinden geleni yapmaya çalışıyorlar. Görünüşte kadınlar vardır, fakat konum olarak karar alma mekânizmalarının doğrudan içinde değildir. Erkekler aslında içerik olarak oldukça basit konularda konuşmalarına rağmen kadınlar erkekleri pür

dikkat dinliyor. Erkeklerin sözü kesilmiyor, sonuna kadar dinleniyor fakat kadınlar konuşurken böyle olmuyor. Erkeklerin kendi aralarındaki konuşmalarında bazen açıkça homofobik ve cinsiyetçi söylemlerin üretildiği içeriklere de yer alabiliyor: "O ibne miymiş? Mahallede bir kadın vardı, off geçmişte hepimize cinselliği öğreten odur"

Kültürel sermaye ve mesleğe ilişkin meseleler gündeme geldiği zaman kadınların bazıları buradaki açığı kapatmak için babaları, eşleri veya oğulları üzerinden meselelere katkı sunmaktadır. Bu kadınlardan birinin babasının tayini Erzurum'a çıkmıştır. Kiralık ev ararken bir eve girmiştir. O sırada bir adam şiveyle "hele gardaş han mı zannettin burayı" demiştir. Bunun üzerine babası böyle olmayacak ben burada yapamam diyerek geri dönmüştür. Geri dönünce Ankara Emniyeti'ne girmiş ve emniyet ataşesi olarak emekli olmuştur. O dönemde ortaokul mezunu olan babasını üniversite mezunu diye parmakla gösterirlermiş. Bu hikâye esasen bir ayrım ilişkisi yaratmak için anlatılmıştır. Ailenin kültürel sermayesin vurgu olduğu gibi bu kültürel sermayenin ancak kendi piyasasında iş görebileceğini Erzurum bağlamında ima etmektedir. Bir başkası anneannesinin köy geçmişi olmasına rağmen dedesi Tekel müdürlüğü yaptığı için Türkiye'yi dolaştıklarını anlatmaya başlıyor. Baba tarafı Rumelili, anne tarafı ise Gürcü'dür. Yeni dönemde ise Rus bir gelinleri vardır. Bu hikâye aslında bir önceki hikâyenin vurgulamak istediğine bireysel bir cevaptır. Aile içindeki farklı etnik kimlikler ve kültürel sermayenin varlığı vurgulanmaktadır. Burada kültürel sermaye ile edinilemeyecek bazı şeylere vurgu yapılmaktadır. Etnik kimliklerin kolektif kültürleri ilgili kimliklere ait olmakla mümkündür. Ayrıca sıralanan etnik gruplar ile grup arasında herhangi bir şekilde sorun olabilecek gruplar değildir.

Bu iki hikâyeyi anlatanlar erkekler dolayımıyla kendi konumsallıklarını ifade etseler de bazı kadınlar iş hayatının içinde bireysel çabalarla yapıp ettiklerini anlatmayı tercih ediyorlar. Bir kadın Felsefe grubuna dahil olmuştur. Bu bir hocanın farklı dönemlerdeki felsefecileri anlattığı ve bunun karşısında sertifika verdiği bir gruptur. Geçen hafta Platon'un Devletini

okumuşlar. Kadın çok eskiden bu insanların bu günü anlatmasına hayret etmiştir. Bunun üzerine felsefe grubu şu sonuca varıyor: "*Solcu olmak için Marx'ı bileceksin, Lenin bileceksin, bunları harmanlayıp sentezleyeceksin. Ama sağcı olmak için o kadar şey bilmene gerek yok.*" Bu kişi yukarıdaki hikâyelerin bağlamından konuşur esasen. Yukarıdaki anlatılardaki geçmişin zenginliği ve referans verebileceği ayrıca onların da üstüne çıkabileceği bir şey yoktur. Bunun üzerine kendi kişisel deneyiminden yola çıkar. Böylece kendini özne yapar.

Bu konuşmaların gerçekleştiği sırada yavaş yavaş açılış için grup kalabalıklaşmaya başlamıştır. Dernek başkanı nasıl bir konuşma yapması gerektiği konusunda tereddütler yaşıyor. Grupta şaka ile karışık *"işte ahalimi seviyorum, hoşgeldiniz oyunuz bana dersin"* diye öneriler geliyor. Başlangıç olarak saygı duruşu ve İstiklal Marşı ile başlama konusunda herkes hemfikir oluyor. Saygı duruşuna grubu davet ederken ne söylenebileceği üzerinden yaşanan tartışmada derneğin kurucularından biri "*ölmüşleri falan boşver Atatürk de yeter"* diyerek müdahalede bulunmuştur. Bir başkası aslında şöyle bir konuşma yapabilirsin; "ben aslında politik kariyer hedefliyorum, derneği de o amaçla kurdum" diyerek ironi yapıyor. Bir kadın buna "eğer siyaset hedefi olan biri olacaksa o ben olurdum, eğer hedefim olsaydı şu an en iyi yerde olurdum" diyerek itiraz ediyor. Dernek başkanı da "sen zaten en iyi yerdesin, olabileceğin en iyi yerdesin, dostlarının arkadaşlarının yanındasın" diyerek cevap veriyor. Bu konuşmaların yapıldığı sırada yoldan bir kadın geçiyor. Kadının bedensel hexisinden "tam olarak" Ayrancılı olmadığından emin olmuşlardır. Bunun üzerine" depremin etkisiyle 500 tane depremzede geldi buraya. Burası da yavaş yavaş bozuluyor Bunu devletin görmesi gerekir, çok yanlış" diyerek itiraz ediliyor.

Açılış planlandığı gibi saygı duruşu ve istiklal marşı ile başlıyor (Foto 19). Dernek başkanı kısa bir konuşma yapıyor ve hazırlanan ikramlar sohbetler eşliğinde servis ediliyor. Açılışa daveti geri çevirmemek adına gelenler olduğu gibi Derneğin konumsallığını merak ettiği için gelenler de olmuştur. Bir anda 10. Yıl Marşı ve İzmir Marşı çalınıyor, herkes ayağa

kalkıyor ve hep bir ağızdan *"Türk'üz Cumhuriyet'i Türk'e durmak yaraşmaz, Türk önde Türk ileri!"* sözlerine eşlik ediliyor. Katılımcılar açılış için kırmızı ve beyaz giyinmiş. Marşın başından beri ayağa kalkmayanlar bu sefer *"Yaşa Mustafa Kemal Paşa yaşa"* kısmında ayağa kalkıyorlar. Yüzlerindeki ifadeler, taşıdıkları gurur ve ağlayan bazı katılımcılar dikkati çekiyor. Dernek burada konumlanmıştır. Atatürkçülük derneğin ana ideolojik taşıyıcısı ve derneğin meşruiyetini sağlayan temel doxasıdır. Bu, kişisel çıkar ve gündemleri de görünmez kılmaya yetecek bir ideolojidir. Dernek yukarıdaki haliyle Ayrancı alanını kurumsal düzeyde koruma, alanın bozulmaması için çaba gösterme, Atatürkçülük ekseninde alana yön verme, Ayrancılı olmanın kültürel ve sembolik göstergelerini üretme gibi bir pozisyon almıştır.



Foto 19. Ayrancı Ahalisi Derneği'nin açılış gününden bir görüntü

Yeni kurulan derneğin alanda var olan diğer derneklerin hangi eksikliğini dolduracağı, onların neyi yapmadığı, bunların ne yapacağı, Ayrancı için ne tür katkılar sunacağı belirsizdir. Yeni derneğin kurucuların bir kişi derneğin kurulması fikrini yaygınlaştırmak için bir toplantıda dernekleşmenin önemine vurgu yapmıştır. Bu toplantıda bir kadın kalkarak duruma itiraz etmiştir. Kadın konuşmasında kurucunun sosyal medya hesapların baktığını ve Facebook

grubuna katılma tarihinin henüz bir yılı geçmediğini, bu yılın grubun karakterini idrak için kısa bir süre olduğunu vurgulamıştır. Devamında dernek kurup ortak işler yapabilmek için yıllarca çaba göstermiş ve sosyoloji bilen biri olarak "Facebook ahalisinden mülhem bir grubun amaçladığınız hedefe ulaşmasının imkânsız olduğunu düşünüyorum" demiştir. Sonrasında kadın dernek tüzüğünün kendisiyle paylaşılmasını talep etmiş ve yardımcı olabileceğini ifade etmiştir. Kadın ayrıca Facebook grubunun dernekleşmesinden yana olmadığını, ama iyi niyetle kurulan derneğe de başarılar dilediğini söylemiştir. Bu itiraz alandaki derneğin meşruiyetine ve sembolik iktidarına doğrudan bir saldırı olarak algılanmıştır. Bu sözleri işiten kurucu üye "bana sosyoloji dersi veriyor bir de, sanki biz kötü niyetliyiz" diyerek kızgınlığını dile getirmiştir. Bu konuşma sonrasında kurucu üye de kadının kim olduğunu sosyal medyadan araştırmıştır. Bulduğu sonuç ise kadının Ayrancı Semt Meclisi üyesi olması ve Ayrancım Derneği ile yakın ilişkiler olmasıdır. Bu üyelik ve dernek ilişkisi kadının yukarıdaki talep ve eleştirilerinin tamamını boşa çıkarır. Kadın bu duruma itiraz ederken bağlı bulunduğu pozisyonun doxasını da savunur. Grubun karakterini idrak etmenin koşulunu daha eski Ayrancılık olmak ve sosyoloji üzerinden kültürel sermaye sahip olmak olarak belirler. Ayrancı alanında var olan doxayı henüz içselleştirmeden yeni bir derneğin faaliyet göstermesi çok da kabul edilebilir değildir.

Yukarıdaki bağlam, alan için mücadelelerde derneklerin nerede nasıl konumlandığına odaklanmamızı salık verir. Çünkü farklı dernek oluşumlarını incelemek hem alanın sınırlarının yeniden çizilmesini anlamak hem de alanın hangi yöne doğru değişip dönüşmesi gerektiğine ilişkin doxa üretmesi bakımından anlamlıdır. İki farklı dernek de arkasına iki farklı Facebook grubunu almıştır. Ayrancım Derneği ile Ayrancı-Ayrancı sosyal medya grubu arasında Ayrancı Ahalisinde olduğu gibi doğrudan organik bir bağ yoktur. Ayrancı Ahalisi Grubu yöneticileri ayrıca derneğin de yöneticisidir. Ayrancı-Ayrancı sosyal medya grubu belli sebeplerle Ayrancı Ahalisi Grubu'ndan rahatsız oldukları için farklı bir grup kurmak istemişlerdir. Ahali

grubundan rahatsız olanların Ayrancım Derneği ile ilişki kurması da kaçınılmazdır. Çünkü gruplar ve dernekler farklı yerlerde konumlanmaktadır.

Ayrancım Derneğinin faaliyetlerinde yer alıp semt gazetesinde de yazı yazdığım için derneği yakından tanıma fırsatı edindim. Ayrancım Derneği, görece daha demokratik ve kapsayıcı bir sivil toplum kuruluşudur. Bunu faaliyetlerinden, faaliyetlerin içeriklerinden, etkinlik ritüellerinden, dernek üyelerinin farklı ideolojik pozisyonlarından, kadınların yönetimde yer almasından, yaptığı projelerden, etkinliklere katılan akademisyenlerin politik hallerinden anlamak mümkündür. Bu Ayrancım Derneğinin herkese açık olduğu anlamına gelmez. Faşist, homofobik, kadın düşmanı vb. özelliklere sahip bir kişi kolaylıkla derneğe dahil olmayabilir. Bu ayrıca alanın da talep ettiği bir şeydir.

Ayrancım Derneği ile Ayrancı Ahalisi Derneği arasındaki farklılığın nereden kaynaklandığını katılımcılar ayrıntılı bir şekilde açıklamışlardır. Nehir, Ayrancı Semtinin toplamda beş mahalleden oluştuğunu ve toplam nüfusunun elli bin kadar olduğunu söylemektedir. Bu açıdan böyle bir semtte insanlar arasındaki fikir ayrılıklarını olmasını normal karşılamaktadır. Bunu söylerken de derneğin toplumsal meşruiyetine vurgu yaparak devam etmektedir: "*Türkiye'de dernekleşmek oldukça kolaydır, yedi kişi bir araya gelseniz dernek kurabilirsiniz.*" Nehir, yeni kurulan derneğin ne tür faaliyetler yaptığını bilmediğini ifade ediyor. Fakat bu derneğin Kemalist olduğunu aktarmaktadır.

> *"Orası biraz daha Kemalist bir çizgide, bunu açıkça da ifade ediyorlar." (Nehir-30-Ordu-Türk-Memur)*

Katılımcı biraz daha Kemalist derken aslında Ayrancım Derneğinin de böyle bir yönü olduğunu ima etmekte, fakat bunu kurucu değerlerin önemine işaret edecek bir bağlamda sunmaktadır. Böyle söylediği için "Ayrancım Derneğinde Kemalizm eksikliği mi var?" diye bir soru yöneltiyorum. Cevabı şöyle:

"Bizim derneğimizde bir prensibimiz var. Semt derneği olan birçok siyasi grup var. Sol siyasette. Biz herkese eşit mesafede durarak biriyle alakalı paylaşım yapmadan, eşit mesafede durduğumuz belli olsun dedik. CHP'ye de diğerlerine de yok. Belki insanlar bundan dolayı bize yeterince Atatürkçü değil diyerek oraya gidiyor olabilirler. Peki, onlar Atatürkçülük için ne yaptılar, yapacaklar, tüzükleri nedir bilmiyoruz." (Nehir-30-Ordu-Türk-Memur)

Dernek her ne kadar "herkese eşit mesafede durmak" üzerinden tarafsızlık iddiasında bulunsa da esasen Ayrancı semti ve alanın değerlerini korumak açısından taraftır. Katılımcının Atatürkçülük için bir şey yapılmadığına aksine derneğin Atatürk üzerinden sembolik meşruiyet sağladığına işaret etmektedir. Esasen alanda Atatürk herkesin değer verdiği bir lider olarak konumlanır fakat bunun nasıl olacağı konusunda bir uzlaşı yoktur. Atatürkçülükle öne çıkan dernek hiçbir şey yapmasa da kazandığı meşruiyet bu sefer diğer oluşumların Atatürkçülükle olan yakınlık veya mesafesi üzerinden ölçülmesine zemin hazırlar.

Ayşegül, hem Ayrancı Ahalisinin aktif kullanıcısıdır hem de Ayrancım Derneği ile ilişkisi vardır. Ayrancı Ahalisi sosyal medya grubu oldukça eskidir. Fakat grup üyelerinin birbirini olur olmaz konularda sürekli linç etmesi sonucunda bazı insanlar ayrılıp başka sosyal medya grubu (Ayrancı-Ayrancı) kurmuştur. Fakat yeni kurulan gruplar eski grup kadar talep görmemiştir. Ayşegül alanın aktif kullanıcısı hatta alanın aktivisti olmasına rağmen sosyal medya hesabının dernekleşmeye gittiğini dernek kurulduktan sonra öğrenmiştir.

"Şimdi ben bunu biraz yadırgadım. Ben bir şey olduğundan, hani mahallede herkes beni tanır. Beni tanımayan annemi tanır, babamı tanır, cici babamı tanır. Yani anneannemi... Ben bir tanışıklık bulurum kesin. Mesela ben değilim. Mesela... Sen, kimsin, siz kaç kişisiniz? Ayrancı'da zaten olan bir dernek, yani bir de Ayrancı'nın bir derneği var." (33-Ankara)

Katılımcı ayrıca grup yöneticilerini anti demokratik bulmaktadır. Çünkü grupta paylaşılanlar yönetimin onayından geçmeden yayınlanmamaktadır. Bu durumda yöneticiler hangi içeriğin, bağlamın veya eleştirinin görünüp görünmeyeceğine karar vermektedir. Ayrıca paylaşımların altına kırmızı ünlemlerle belli uyarılar yapılması, bunun büyük harflerle yazılması Ayşegül tarafından sembolik olarak eleştirilmektedir.

Sosyal medya grubu alana yavaş yavaş müdahale etmenin sinyallerini vermektedir. Grup yöneticileri ve ekibi Ayrancı'daki bir pastaneye belli aralıklarla kalabalık şekilde gitmeye başlamıştır. Belli süre bunu yaptıkları için de pastane yöneticisi tarafından *"bir daha olmazsa sevinirim"* diyerek uyarı almışlardır. Bunun üzerine pastaneden kalkmışlar ve sosyal medya grubuna bu durumu yazarak pastanenin protesto ve linç edilmesini talep etmişlerdir. Bu durumun anlatıldığı yazıda "isim vermek istemiyorum ama Güven Manavın karşısındaki pastane" diyerek Ayrancı sakinlerinin bildiği bir yere işaret ediyor. Ayşegül bu durumu başka bir perspektifle değerlendiriyor:

> *"Altı kişi gitmişler. Neredeyse her gün gidiyorlar. Pastanenin bahçesinde beş tane masa var zaten. Gelen kişiler 2-3 masayı birleştirerek altı saat oturup çay içiyorlar. Bunun karşılığında da 300 TL hesap ödüyorlar toplam. Ve bize şimdi masa falan birleştirmişler. Masadan masaya konuşmaya başlamışlar. Yani idrak ettiğim o konuşma, yazışmadan o. Ve adam da gelmiş demiş ki Melis'in sahibi mi artık kim ise. Bir daha olmazsa böyle sevinirim demiş. Adam bir şey dememiş yani. Muhtemelen bütün alanını işgal etti. Başka müşteri gelemiyor. Para da kazanamıyor." (33-Ankara)*

Burada anlatılan olayda gerçekte kimin nerede çay içip ne kadar para ödediği, kimin haklı veya haksız olduğu değildir. Temel mesele alanda daha önce sembolik iktidarı hissedilmeyen

kişilerin alana müdahale edebilecek güce kavuşmasıdır. Devamındaki ifadeler bu yargıyı destekler niteliktedir:

> *"Ayrancı ahalisi grubuna sahip oldular bir anda. Yani burası (grup) bizim organik, kendiliğinden oluşan, büyüyen ve orada insanların ait hissettiği bir şeyken şu anda insanların kendilerine ait hissetmediği, senin gasp ettiğin bir gruba dönüştürüldü." (33-Ankara)*

Ayşegül'e göre yeni bir örgütlenme, alan için var olan dengeleri değiştirme iddiası üretiyorsa bunun sebebinin de açıklanması gerekir. Bu nedenin açıkça ortaya konmaması yeni derneğin meşruiyetini geciktirir ya da ona şüpheyle bakılmasına neden olur. Dernek bunun cevabını vermiyorsa gündelik pratikler, yorumlar, davranışlar derneğin hangi soruya hangi cevabı vereceği test edilir:

> *"Bir, bu semtte bir tane dernek vardı. Siz ikincisini kurdunuz. Hiçbir sakıncası yok. Yani ben o derneğin içindeyim diye kıskançlıktan söylemiyorum. Çünkü bize zararı yok yani. Ama biz bu derneği kuruyoruz çünkü Ayrancım Derneği'nin misyonu bu. Ama işte bunları yapıyor. Ama biz bunlara da inmek istiyoruz. Bir boşluğu da doldurması lazım. Bir eksik var demesi lazım. Evet alanımız, böyle bir alan lazım falan gibi bir şey. Bunun cevabını öğrenmek istiyorum. Sizi siz yapan nedir tam olarak?" (33-Ankara)*

Ayşegül bunu talep etmeye hakkı olduğunu düşünür. Çünkü hem alanın sakinidir hem de Ayrancım Derneği bu soruya cevap vermiştir.

Derneğin amacı, kent yaşamı ve kültürünü katılımcı, demokratik ve çağdaş koşullarda geliştirmek ve zenginleştirmek, kentlilik bilincinin oluşturulmasına katkıda bulunmak, kentler ve problemleri üzerine çalışmalar yaparak Ayrancı semtinin sosyal ve ekonomik yönden

gelişimine destek olmak, semtte yaşayanlar arasında dayanışmanın geliştirilmesi için çalışmalar yapmak, kentlilerin kente katılımlarını sağlamak ve arttırmak, kent politikalarının oluşturulmasına olanak sağlamak ve bu alandaki ağların geliştirilmesine katkıda bulunmak olarak belirlenmiştir. Belirlenen amaçlar gerçekleştirilirken, 'Avrupa Kentsel Şartı' esas alınarak "Kent Hakkı" alanında çalışır (Foto 20).



Foto 20. Ayrancım Derneği kent hakkına ilişkin alanda ciddi faaliyetler yürütmektedir.

Bu amaçlarla Ayrancım Derneği, sadece yerel hizmet üreticisi değil, aynı zamanda kent hakkı savunucusudur. Ayrancı alanının politik ve kültürel olarak yeniden üretmeyi amaçlamaktadır. Bunun için de Ayrancı sakinlerini arkasından yürüyen pasif özneler yerine aktif özne olmaya teşvik etmektedir. Kent hakkının Avrupa ile ilişkilendirmesi evrensel değerlere de vurgu yaptığını göstermektedir. Bu amaçları doğrultusunda yeni kurulan dernekten farklılaşmaktadır. Nitekim yeni derneğe yönelik böyle bir açıklama yoktur:

Sevgi, iki dernek arasındaki farkı "bizim gibi kalbi soldan atanlar" şeklinde ifade etmektedir:

> *"Bizim gibi kalbi soldan atanlar, para pul işlerinde gözü olmayanlar bu tarafta kalmış. Onlar bunu hani kamu yararı ya da birisi için yapmıyorlar ki. Kendileri için bir sosyal çevre, bir statü, bir rant, bir şey yaratmak için yapıyorlar. Dolayısıyla hani fark o. Şimdi sen kendini merkeze koyarsan kendi hedeflerini." (Sevgi-57-Iğdır-Türk-Mühendis)*

Katılımcı alandaki mücadelenin sadece kurumsal olarak bir dernek çatısı altında yer almanın yeterli olmayacağını aynı zamanda etik, sınıfsal ve sembolik bir ayrışmanın da gerekli olduğunu düşünmektedir. "Kalbi soldan atanlar" derken kastettiği, maddi ve sembolik çıkardan uzak olmaktır. Ona göre kalbi sağdan atanlar ise sosyal çevre, statü ve rant elde etmeye çalışanlardır. Katılımcı bu bağlam üzerinden kendi pozisyonunu meşru ve haklı olarak tanımlarken karşı tarafı alandaki iktidara talip fakat gayrimeşru ve haksız bulur.

Dernekler arasındaki bu tarz ayrımlar yapay değildir, gündelik hayatın içinde her iki dernekle de ilişkisi olmayan katılımcılar tarafından da bu ayrımların farkına varılmıştır. Nigar, Ayrancı Ahalisi Grubu ve temsilcileri için "Ayy korkunç bir grup. Orası benim yaşadığım ve deneyimlediğim bir Ayrancı değil" (Nigar-29-Kayseri-Türk-Psikolog) diyerek ayrımın farkında olduğunu açık etmiştir. Banu da o gruptaki linç kültüründen oldukça rahatsız olduğunu ve bu sebeple gruptan çıktığını söylemektedir. Banu, iki dernek arasındaki ayrımı şöyle yapmaktadır:

> *"Ayrancım Derneği farklı, sosyalist ve solcuların kurduğu bir yer. Diğeri biraz daha ulusalcı. Ayrancım derneği tamamen daha solcuların ağırlıkta olduğu ve kültürel gezilerin, güzel etkinliklerin olduğu bir dernek. Diğeri ne olduğu belli değil." (Banu-66-Ankara-Türk-Arkeolog)*

Katılımcı bu ifadeleriyle yeni kurulan derneğin istikrarsız, belirsiz ve meşruiyet sorunu olduğuna vurgu yapar. Bu belirsizlik ifadesi sadece ideolojik olarak konumun net olmaması ile ilgili değildir aynı zamanda alanın sembolik var olan sembolik düzenine uymaması ile ilgilidir. Hem Ayrancım Derneği hem de alanın sakinleri tarafından gelen eleştiriler doğrultusunda yeni dernek bir açıklama yapmak zorunda kalmıştır. Fakat dernek kurulurken depremzedelerin alanda varlığından rahatsız olunurken ve seçim sonuçlarında deprem bölgesindekilerin yeniden AKP'ye oy vermesi "başına geleni hak ettikleri" düşüncelerini perçinleştirirken açıklama depremzedelerle empati üzerinden başlamaktadır.

> *"Sevgili Ahali, yaklaşık 18000 kişiye ulaşan bir Facebook grubumuz ve WhatsApp da farklı amaçlarla açılmış hesaplarımız mevcuttur. Grupların kurucusu X ve bazı arkadaşlar, özellikle deprem felaketinde gösterdikleri cansiperane çalışmalarla hepimizin haklı takdirini kazanmışlardır. Yaşanan bu felaket aynı zamanda Ahalimizin duyarlı, yardımsever ve yüce gönüllü özelliklerini bir kere daha ortaya çıkarmıştır."*

Bu açıklamada deprem döneminde gösterilen dayanışmanın dernekleşme ile taçlandırılma gerekliliği ustalıkla bağlanmıştır. Devamında dernek kurma gerekçesi komşulukları pekiştirmek, yardım yapmak, sosyal-kültürel faaliyetlerde bulunmak, toplumsal farkındalığı arttırmak, örgütsel gücü yerel yönetime baskı aracı olarak kullanmak, hayvan ve insanların temel çıkarlarını gözetmek olarak açıklanmıştır. Ayrancı alanında kurulan bir derneğin amaçları yukarıdaki amaçlardan zaten farklı olamaz. Bu açıdan iki dernek arasındaki farkı açıklamada yetersiz olduğu düşünülmüş olunmalı ki devamında politik konumlanış da metne eklenmiştir:

> *"Bugün bizler Atatürk ilke ve inkılaplarına yürekten bağlı ve bunun dışında hiçbir siyasi beklentisi olmayan gönüllü kurucu üyeleriz."*

Bu ideolojik pozisyonlanma devamında Ayrancı övgüsü ile tamamlanır: "Toplumsal yapılanmanın önemini çok iyi bilen sosyolojik ve kültürel seviyeye sahip ahalimiz…" Hangi amaçla kurulmuş olursa olsun esasında dernekler merkezde belli bir toplumsal yönü bulunan bir öz taşırlar. Fakat esasen belli bir alanı tutmak ve kişisel kârlarını sosyal, sembolik olarak arttırmak için kurulmuşlardır.

Derneklerin kurumsallaşmasını sağlayan kişilerin farklı ideolojik pozisyonları vardır. Bu pozisyonlar ayrıca alanın sakinlerinin de posizyonlarıdır. Alan hem aşağıdan yukarıya sakinleri tarafından, yukarıdan aşağıya da dernekler tarafından bölünmektedir. Ayrancım Derneği bu anlamda daha şanslıdır. Hem daha kurumsaldır, hem semt gazetesi vardır, hem de Ayrancı Semt Meclisi ile yakın ilişkileri vardır. Atatürkçülük eksenine yerleşen yeni dernek yeni olmasıyla dezavantajlıdır. Bir de alanda birçok kişinin Atatürk ile ilgili temelde sorunu yoktur. Fakat bu çizgide bir derneğin kurulması "sorunu" meşrulaştırır. Artık yeni dernek kendine alan yaratmak için Atatürkçülük vurgusunu daha fazla yapmak zorundadır. Bu durumda bu sefer dernek üzerinden yukarıdan aşağıya ayrımların daha belirgin hale getirilmesi bir zorunluluktur. Alan belli kategorik düşünme biçimleri üretirken bu sefer alan içinde yeni kategoriler ortaya çıkmıştır. Kalbi soldan atanlar, çıkarcılar, Atatürkçüler, Ulusalcılar, "yeterince" Atatürkçü olmayanlar olarak alandaki ayrımlar pekiştirilecektir. Fakat her ikisi de alan için mücadele etmektedir.

Her iki derneğin yukarıda ifade edilen perspektiflerine bakıldığında ve yaptıkları kategorik ayrımlar göz önünde bulundurulduğunda her bir derneğin ötekisinin farklı olduğunu ve alana hakimiyetleri durumunda kimin öteki olabileceğine söz hakkı olacağı anlamına gelmektedir. Yeni kurulan dernek için öteki alanı bozan ve kirleten metaforunun içinde saklıdır. Dernek, Atatürkçülük ve ulusalcılık çizgisinde olduğu için alanı da bu çizgiden şekillendirmek isteyecektir. Bu durumda buna uymayan mülteciler ve diğer etnik kimlikler, ideolojik pozisyonlar alan için makbul olmayacaktır. Makbullük tek başına da yetmeyebilir,

makbullüğün gerektirdiği bedensel ve sembolik eylemlerin de performe edilmesi gerekir. Derneğin erkek egemen ve homofobik tavrı da alanda hali hazırda yaşayan LGBTİQ+ bireyler için tedirgin edicidir. Sonuç olarak yeni derneğin perspektifiyle; *sınıfsal ve kültürel olarak ait olmayanlar, biyolojik cinsiyet normlarını ihlal edenler alanın ötekisi olacaktır.* Bu pozisyon, sadece alanın dışına hitap etmez, alanın içindekileri de yeniden kategorize eder. Alanın içindeki politik Kürt, Arap mülteci, trans ve ulusalcı olmayanlar dernek yoluyla yeniden konumlandırılır. Çünkü alanın içinde pozisyon almak onun için başlangıçta daha önemlidir.

Ayrancım Derneği ise faşist, homofobik ve kadın düşmanı kişileri dışlaması bakımından alanın içindekilere değil, alanın dışındakilere karşı bir pozisyon alır. Bu durumda Kürt, Arap, mülteci ilke olarak yukarıdaki koşulları sağladığı ve alanın işleme mantığını kabul ettiği sürece "öteki" değildir. Bu açıdan dernek, sınıfsal ve etnik çeşitliliği etik bir çerçeveden hareketle kabul eder, evrensel değerlere kent hakkı üzerinden uyum göstermeye çalışır. Fakat her iki durumda da ötekilik kategorisinin alan mücadelesinin ve sembolik sınırların yeniden üretildiği bir işleve sahiptir.

12.1 Dijital Alan: Ayrancı Facebook Grubunda Ötekilik Üretimi

Yaklaşık 19 bin üyeli Ayrancı Ahalisi Facebook grubuna odaklanmak, hem kendilerini hem de başkalarını nasıl kategorilere ayırdıklarını gözlemlemeye fırsat sunması bakımından dijital-mikro alan işlevi görür. Grubun kimi biz ve onlar olarak ayırdıkları grup üzerinden gözlemlenebilir. Yeni gelenler, alanın dış kullanıcıları, farklı yaşam tarzlarına sahip olanlar, belli etnik gruplar, onlara karşılık gelebilir. Grupta alanın sakinlerinin kullandığı etiketler de kategoriler için önemli göstergelere dönüşebilir. Örneğin komşu, yabancı, esnaf, duyarsız gibi ifadeler. Dışlama tehdit ve aidiyete ilişkin söylemler de kapsayıcılığı ve dışlayıcılığı anlamamıza olanak sağlar. Bu bakımdan sosyal medya grubu doxanın bir tür dijital halidir. Grup dışında kişilerin repertuarları hakkında da bilgi verebilir. Kimi üyeler geçmişi idealize

ederek konuşabildiği gibi kimi tehdit algısı üzerinden düşüncelerini ifade edebilir. Kişilerdeki öfke, nostalji, sahiplenme gibi duygular belli olaylar karşısında harekete geçirilerek kategorileri besleyebilir. Grupta hangi paylaşımların ön plana çıktığı, neyi şikayet ettikleri, kimi hangi gerekçelerle övdükleri, önerdikleri çözüm önerilerinin sınıfsal karakteri ötekiliğin üretimi bakımından birçok şey ifade eder. Böylece grup içinde hangi değerlerin, yargıların ve inançların ön plana çıktığını, hangi pratikler ile gruba "biz" duygusu verildiğini, hangi ideolojiyi sahiplendiklerini anlayabiliriz. Ayrıca alan içinde kimin daha çok sesinin çıktığına, kimin sesinin bastırıldığına, hangi tür içeriklerin daha fazla tepki aldığına, sansürün hangi konularda uygulandığına bakarak da alanın yapısı hakkında bilgi edinebiliriz.

Grupta birçok konuda çokça paylaşım yapılmaktadır. Bir abiyedeki lekenin nasıl çıkarılacağı, bir nikah için belli bedenlerde bir kez giymek üzere elbisesi olup olunmadığı, evdeki buzdolabının verilik (verilik ifadesi Ayrancı alanında ücretsiz verilecek eşya veya mal için kullanılmaktadır) olması, esnaf dayanışması veya ifşası, hayvanlar, yoga, linç vb. çok geniş konular grupta paylaşılır. Burada elbette ki hepsine yer vermiyorum. Sadece belli ayrımlara, düşünme biçimlerine, ötekiliğin üretimine hizmet eden bağlamları burada değerlendiriyorum. Daha önceki bölümlerde gösterdiğim üzere dernekler, gazete, sol hareketlerin semt evi, parti temsilcilikleri, semt meclisi alanı daha politik olmaya davet ettiğini ifade etmiştim. Bu sebeple grup üzerinden kişilerin apolitik olma ve belli meselelere eğilme biçimlerini ele alarak apolitikliklerini veya bazı konulardaki aşırı duyarlılıklarının mantığını anlamaya çalışıyorum. Bunun için de gruptan yoga, aile dizilimi, iklim değişikliğine ilişkin bağlamları burada konu ediniyorum. Buradaki meseleler belli ölçüde liberalizm ve bireyselliğe göndermede bulunmaktadır. Bu bağlam daha sonra mültecilere ve diğer ötekilere bakışta ve düşünümsellik bölümünde yeniden karşımıza çıkmaktadır.

Sonrasında ilgili grup kendini dış kullanıcılara ve görüntüleyicilere kapatmak için grubun kapalı olması kararı aldığı olayı aktaracağım. Bu kararın mantığında belli kişi ve grupların öteki

olarak kodlanmasının ilişkisini kuracağım. Çünkü buradan bazen mahallenin nasıl bir yer olduğu tanımlaması çıktığı gibi başka mahalleler veya ilçelerle Ayrancı'nın kıyaslanma mantığını ortaya koyulmaktadır. Grup üzerinden ciddi bir linç üretilmektedir. Linçe konu edinilen meseleler alanın hassasiyetlerini ve doxanın varabileceği boyutları ortaya koyması bakımından önemlidir. Ayrıca grupta bazı esnaflarla dayanışma gösterilirken bazı esnaflar ifşa edilmektedir. Her ne kadar aldıkları veya alamadıkları hizmetler üzerinden bu paylaşımlar yapılsa da bazen esnaf tipolojisinin alanla uyumsuzluğunu göstermesi bakımından ayrımın üretildiği bağlama karşılık gelmektedir. Kimi zaman dini meseleler az da olsa grupta konu edinilir. Bu bağlamda alanın ideolojik veya seküler pozisyonunu açık etmektedir. Kimi zaman da yardım çağrılarına Kürtler, Suriyeli veya Ukraynalı mülteciler konu edinilir. Burada da kimin yardıma muhtaç olup olmadığı üzerinden ahlaki kapsayıcılık ve ahlaki dışlama mantığının üretildiği bir bağlama dönüşmektedir. Bu da seçici kapsayıcılık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ayrancı alanında birkaç yoga stüdyosu bulunmakla birlikte alanda kurumsal olarak bulunmayan fakat online ortamlar üzerinden bu hizmeti alanlar da vardır. Çoğu iç dünya, duygusal meseleler ve inanç bağlamında bu hizmetleri alırken kimi bel fıtığını iyileştirmek veya hamilelik sırasında doğumu kolaylaştırmak için bu hizmetlerden faydalanmaktadır. Etkinliklere katılanların tamamının apolitik olduğunu iddia etmiyorum. Aksine bazı eğitmenler oldukça politiktir. Bu bilgileri sadece sosyal medya grubu üzerinden söylemiyorum. Saha çalışması sürecinde bir yoga atölyesine kayıt oldum, Whatsapp Gruplarında yer aldım, kısa süreli de olsa yoga yaptım. Ayrıca iki yoga eğitmeniyle yakın temasta bulundum, bazı davet üzerine katılınabilen etkinliklerde yer aldım. Bu etkinliklerden birinin içeriği "davranışsal psikoloji" üzerineydi. Bu atölyelerde çocuk yogası, hamile yogası, yin yogası, vakalarla çalışma, hatha yoga, temel anatomi, thai masaj gibi hizmetler ve eğitimler verilmektedir. Bu eğitimler yaz dönemlerinde bazen Köyceğiz, Bodrum gibi yerlere gidilerek bir haftalık

kamplarda da yapılmaktadır. Üyelik fiyatları 1200 TL (1 ay) ile 12000 TL (12 ay) arasında değişmektedir.

Bir yoga atölyesinin tanıtım bölümünde yer alan ifadeler kişilerin hangi duygularına hitap ettiğini anlamak bakımından önemlidir: *"En stresli anlarda bile neşeyi kaybetmemek, hayatın seni sürüklemesine izin vermek yerine kontrolü ele almak."* Fakat bu ifadeler okuyucunun aklına kişisel gelişim konularını gündeme getirdiği için ve uzun süredir bu bağlamlara eleştirel yaklaşıldığı için tanıtım "*klişe kişisel gelişim zırvalıklarından bahsetmiyoruz"* diyerek duruma müdahale etmektedir. Katılımcı adaylarının zamanı olmadığı için bu tarz etkinliklere katılamaması durumuna da cevap verilmektedir: Zamanım yok diye kendini ihmal edeni zaman asla affetmez. Atölye bir "yol" olarak tanımlanmaktadır. Başlangıç noktası katılmakla başlarken bitişi belirsizdir. Fakat bu yol herkes için aynı değildir. Çünkü "*bu yola uymanı beklemiyoruz, yolun sana uymasına yardımcı olmak amacımız*" denilerek her bir birey için özgün yollara göndermede bulunulmaktadır. Bunun mantığı da her bir bedenin birbirinden farklı olması üzerinden kurulmaktadır. Bu sebeple kişi yogaya adapte edilmez, yoga kişiye adapte edilir. Tanıtım metninde katılımcıdan rica edilen tek şey kendine, arkadaşlarına, evine ve yolculuğuna özenli olmaktır. Tanıtım boyunca hissedilen şey, bireydir ve bireyi toplumsalın sorunlarıyla başa çıkmada yine bireysel müdahalelere yönlendirmektir. Bu sebeple de yoga vb. meseleler akademik çalışmalarda neoliberal bireycilik üzerinden ele alınmaktadır.

Ayrancı'nın da örneklem grubunda yer aldığı Cengiz vd.'nin (2022) *"Türkiye'de Spiritüel Arayışlar"* adlı çalışması, bu süreci anlamamıza yardımcı olmaktadır. Neo kapitalizm ile akılcılık giderek uzmanlaştığı ve teknik denetimin belirli alanlarına odaklandıkça toplum, kültür ve bilinç de parçalanmaktadır. Bu akıl dışılık, pop, yoga, psikoloji şekliyle gündelik hayata yansımaktadır. Bir tür yabancılaşma olan bu durum, toplumsal meselelerde genel bir hoşnutsuzluk olduğu durumlarda bile direnişe yol açmamaktadır. Yoga, meditasyon gibi spiritüel arayışlar, özellikle yüksek eğitimli, orta-üst gelir grubuna mensup, profesyonel meslek

sahibi genç, orta yaşlı kadınlar arasında yaygındır. Spiritüel pratiklerin sınıfsal yönleri de bulunmaktadır. Başka bir alan sakinleri buna ayıracak zaman ve paradan yoksundurlar. Ayrıca bedene yapılan bu yatırım, bir tür "erotik sermaye" de üreterek bedenlerin duruşları ve şekilleri sembolik sermayeye de dönüşmektedir. Bu da yapmayana göre bir ayrım ilişkisi üretmektedir. Bu bağlam, Ayrancı alanı ile uyuşmaktadır.

Bu arayışların giderek yaygınlaşmasında sosyalizmin ideolojik alternatif olarak zayıflaması, neo liberalizmin toplumsal olan değil de bireysel olana vurgusunun, tüketim toplumuna geçişin, iletişim teknolojilerindeki ilerlemenin, önceki dönemle karakterize edilen siyasal, sosyal, kültürel bağların giderek zayıflamasının ve bütün bunları felsefi olarak meşrulaştıran postmodern düşüncenin entelektüel çevrelerde hegemonikleşmesinin ciddi katkıları olmuştur (Cengiz, vd. 2022: 43-44). Kurumsal din de insanların kutsallık ile olan ilişkilerini tam olarak tatmin etmemektedir. Yukarıdaki bağlamların içinde yer alan kişi arayışlarda bulunur ve spiritüel bir yolu tercih eder. Bu noktadan sonra girdiği yolun ona sağladığı topluluk içindeki ilişkileri derinleştirirken dışarıdaki ilişkileri zayıflar. Bu bakımdan kişi sosyal sermayesini de buna göre şekillendirir. Değişim ve dönüşüm başladığında habitusu da dönüşüme girer. Böyle olduğunda kişi habitusunun anlamlı olabileceği alanlarda bulunmayı tercih eder. Habitusta bireyselleşme üzerinden yapılan müdahale de bireyi bireyselliğini koruyabileceği alanlarda aktifleştirir. Bu da ilişkileri değiştirir, anlam dünyasını dönüştürür, farklı tarzlarda arkadaşlık edinmesine sebep olur. Toplumsal dayanışma ve mücadele araçları bireye indirgendiğinde kişiler kayıp, yas, ayrılık vb. duygusal durumları kolay kolay atlatamazlar. Atlatmak için arayışlara başlasalar da gittikleri yerler bu bireyselliği yücelten yerler olduğu için ortaya çıkan ilişkiye de bağımlı olurlar. Bir tür konfor alanı yaratıldığında kişi buradan çıktığında, dolayısıyla Ayrancı alanından da, bir tür şok yaşar. Bu sebeple bu ilişkiyi bozacak alanlardan, kişilerden de uzak durur. Politikleşmek ve toplumsal meselelerle ilgilenmek de buradaki konforu bozabilecek bir bağlamdır.

Seküler, iyi eğitimli, beyaz yakalı, orta sınıfların spiritüel arayışlara yönelmesinin ardında, bireysel düzeyde yalnızlık, mutsuzluk ve izolasyonun yanı sıra, yapısal ve tarihsel dönüşümlerin yarattığı çok katmanlı bir kırılma süreci yatmaktadır. Cengiz ve arkadaşları (2022) bunun bazı yapısal sebeplerine vurgu yaparlar. Sosyalizmin çöküşüyle toplumcu düşünce zayıflarken, neoliberal politikalar bu sınıfın güvencesini sarsmış, prekaryalaşma süreciyle ekonomik ve mesleki istikrarları tehdit altına girmiştir. Siyasal İslam'ın yükselişiyle birlikte ortaya çıkan muhafazakâr orta sınıf karşısında, seküler kesim hem kültürel hem siyasal anlamda geri çekilmiş, ailevi ve cemaat bağlarından koparak dayanışma zeminlerini yitirmiştir. 1980 darbesi sonrası örgütsüzleşme ve CHP'nin uzun süre iktidar olamaması, bu sınıfı siyasal olarak da etkisizleştirmiştir. Neoliberal küreselleşmenin liyakate dayalı meslekleri değersizleştirmesi, geleneksel anlam üretme biçimlerinin de altını oymuştur. Kemalizm'in kamusal yaşamla sınırlı, tinsellikten uzak doğası ise aşk, ölüm, yalnızlık gibi varoluşsal sorunlara yanıt veremediği için, bu boşluğu doldurma arayışında olan bireyleri spiritüel yönelimlere açık hale getirmiştir. Her ne kadar ideolojik olarak bir yönüyle seküler milliyetçi olsalar da kültürel sermayeleri gereği MHP ve BBP'nin temsil ettiği radikal milliyetçiliğe de meyletmiyorlar. Etnik ve sınıfsal konumlarına uygun düşmediği için HDP'ye ilgi duymuyorlar. Geleneksel İslam da dertlerine deva olmuyor (Cengiz, vd. 2022: 167). Chul Han (2020: 16) bu durumu *neoliberal performans toplumu* olarak tanımlar. Bu sistemde başarısız olan kişi, sistemi sorgulamak yerine kendini sorumlu tutar. Kendi sorumlu olduğu için öfkesini kendine yöneltir; direniş ve devrimci eylem yerine depresifliğe yönelir.

Sosyal medya grubunda bir kişi aile dizilimi hakkında gruba danışmak için bir paylaşım yapmıştır. Aile dizilimi bireyin yaşadığı travmalar, dışlanmalar, ölümler, suçlar ve sırların kuşaklardan kuşaklara aktarıldığı ve sonradan gelen bireyin bundan etkilendiği durumlar için kullanılmaktadır. Yani kişi eğer bugün bir sorun yaşıyorsa sorunun kökeni nesiller arası devredilen şeylerde aranmaktadır. Kullanıcı bu dizilime katılmak istediğini belirtmekte ve daha

önce katılanların tecrübelerini öğrenmek istemektedir. Bir katılımcı bu yoruma şöyle cevap vermektedir:

> *"İnsan varlığı bu dünyada tekamül etmek için vardır ve bu süreçte çeşitli sınavlara katılır ve bir çok öğreti ile karşılaşır. İnsan dünya okulunda bedenlenen bir varlık olarak ruh, beden, zihin olarak üç mekânizma olarak programlanmıştır."*

Bu ifadelerin devamında "karma" vurgusu vardır. Kişinin önceki yaşamındaki tecrübeleri şimdiki yaşamını etkilemektedir. Bu durumda kişinin başına gelenler, birinin ötekileştirilmesi, kötü biri olması, belli davranışlarda bulunması, aile dizilimi ve önceki yaşamındaki deneyimleri ile açıklanmaktadır. Bazen bir suçluya bile bu gözle bakılabilmektedir. Fakat düşünümsellik bölümünde göreceğimiz üzere benzer bir empati alana giren veya alan dışındaki "ötekine" atfedilen olumsuzluklar için gösterilmemektedir.

Spiritüel arayışlar üzerinden elde edilen bireysellik ve bireysel perspektif sosyal medya grubundaki başka meselelerde kendini göstermektedir. Bir kullanıcı "iklim krizinin sonuçlarıyla" mücadele etmek için gruba çağrıda bulunmaktadır. Bireyselleşmenin temel mantığı ile bu söylem birleşmektedir. Nedenlerle değil sonuçlarla mücadele etme çağrısı yapılmaktadır. Paylaşımın devamı ise şöyledir:

> *"Bireysel olarak değişmeliyiz. Az tüketmekle başlayabiliriz mesela. Eminim fazlasıyla giysimiz vardır, ancak buna rağmen gözümüze hoş gelen bir giysisi almaktan geri durmuyoruz. Az önce kıyafet ve ayakkabılarımı kontrol ettim. 48 yaşındayım, her mevsim için beni en az 10 sene götürecek kadar giysi ve ayakkabıya sahibim. Üstüne başına düşkün biri de değilim üstelik. Buna rağmen durum bu. Huzurunuzda yeni bir giysi almayacağıma dair kendime söz veriyorum. Bunu bir davet olarak kabul ederseniz çok mutlu olurum."*

Metinde neoliberal etik rejimin bir gereği olarak sorumluluk bireye yüklenmektedir. Çağrı esasen bir sınıfa da yapılmaktadır. On yıl yetecek kadar giysiye sahip olmak ciddi bir tüketim ayrıcalığı anlamına da gelir. Bu bakımdan iklim krizine duyarlı olmanın koşullarına sahip olma pozisyonundan sahip olmayanlara yönelik ahlaki bir baskı yapılır. Bu baskı zaman zaman karşılık bulur. Ekonomik olarak marketteki poşete para vermek istemeyen bir kişi bunun gerekçesini çevre ve iklim krizi olarak açıklayabilmektedir. Başka bir örnekte ise tasarruf için ev faturalarını azaltma durumları iklim kriziyle açıklanmaktadır. Bu çağrıyla kullanıcı etik değerlerin üreticisi konumuna yükselir ve bunu yapmayanlar üzerinde utanç, suçluluk ve eksiklik yükler. Kişi iklim krizini ele alırken iklim politikalarının çifte standartlarına, sermaye düzeninin sorumlulukları bireye yükleme çabasını görmezden gelerek sadece kendi dolabına odaklanır.

Başka bir kullanıcı *"Ayrancıya inanıyorum"* diyerek benzer bir çağrı yapar. Çağrının konusu Ayrancı'da çöpten kâğıt ve plastik toplayanlara yardımcı olmaktır. Buna göre şayet mahalle sakinleri kâğıt ve plastikleri ayrı ayrı poşetlerler ve öyle çöpe atarlarsa katı atık toplayıcıların çöp kutusunun içinde debelenerek ortaya çıkan kötü görüntü de engellenecektir. Burada öne çıkan talep esasen Ayrancı ile uyuşmayan katı atık işçilerinin "estetikten uzak" görüntüsüdür. Yukarıdaki iklim krizi örneğinde olduğu gibi emek ve yapısal sorunlara dikkat çekilmez. Bu tarz çağrılar alanda yeni bir denetleme rejimi kurar ve doxaya başka bir boyut ekler. Bir kullanıcı bir kişinin kullandığı suyu tartışmaya açar.

> *"Suyu bitmez tükenmez zannedip neredeyse bütün sokağı fırça kullanmadan sadece hortumdan fışkıran tazyikli suyla yıkayan kişi!! Neredeyse yarım saat boyunca."*

Sokağı *"bitmez tükenmez"* su ile yıkayan kapıcıdır. Suyun bitebileceğini düşünmeyen kişi de kapıcıdır. Burada kullanıcı iklim hassasiyeti üzerinden esasen "ötekine" yönelik

söylemde bulunur. Burada kategorik olarak alanın belli hassasiyetlerini ihlal edenler belli sınıf ile çerçevelenir. Bu da belli kültürel ve ekonomik sermayeye sahip olmamak anlamına gelir.

Sosyal medya grubuna yönelik bir diğer bağlam, grubun dış kullanıcılara kapatılması kararıdır. Yapılan anket sonucunda grubun % 88'i grubun kapalı olması gerektiğini düşünmüştür. Bu sebeple de grup dış kullanıcılara kapatılmıştır. Bu paylaşımın altında ciddi tepkiler yazılmıştır. Evlenince Kırkkonaklara taşınan bir kişi 25 senedir Ayrancı'da yaşadığını ve bu kararın adil olmadığını vurgulamaktadır. Başka bir kişi, daha da ileriye giderek kapalı olmanın yetmeyeceğini grupta bulunan üyelerden fiziki olarak Ayrancı'da yaşamayanların da çıkarılması gerektiğini önermiştir. Bir kullanıcı bu duruma *"küreselci, gezegeni yöneten gizli güçlerden yola çıkarak onların ayrıştırıcı oyunlarına alet olmak"* üzerinden itiraz etmiştir:

> *"Eğer kötü niyetli insanların yaratacağı huzursuzluktan çekiniyorsanız Ayrancının göbeğinde oturan herhangi birisi de gerilim yaratma potansiyeline sahiptir ve kurallara uymayan zaten gerekçeli olarak kolaylıkla şutlanabilir. Düşünsenize grubu daraltmak yerine adını Ayrancı Ahalisinden Çankaya ilçesine kadar taşıyabilmek ve el ele vermiş anlayışlı koskocaman bir güruh yaratabilmek! Aileden mahalleye, mahalleden ilçeye ve sonra koca şehire... Kucaklayış ve bütüncüllük!"*

Bu kullanıcı kucaklayıcı ve kapsayıcılık mantığını gazete kısmında ifade ettiğim üzere "sosyal Ayrancı" projesine benzer şekilde söylem üretmektedir. Alana uymayanların "şutlandığı" bir durumda Ayrancı'dan Çankaya'ya oradan koca şehre genişlemenin şartı da alanın değerlerini kabul etmektir. Nitekim bu paylaşıma başka bir kullanıcı "*sadece Ayrancı'da oturanlar grubu*" kurulmasını önerir. Çünkü diğer alanlarda yaşayanların burayı takip etmemesi gerekir. "*Biz başka semtleri takip etmediğimiz gibi merak da etmiyoruz."* Bu

meraksızlık ve ilgisizliğin alan söz konusu olduğunda merak ve ilgiye dönüşebileceğini başka bir yorumcu şöyle açıklamaktadır:

> *"Beni başka semtlerin burada ki paylaşımları ilgilendirmiyor. Eğer istenen yardım veya bilgi Ayrancı da oturan birisinden gelirse elimden geleni yaparım, ama diğer semtlerden oldu mu ne kadarı gerçek, ne amaçla bilemiyorum."*

Yardım ve dayanışma gibi etik sorumluluklar mekânsal olarak Ayrancı ile sınırlandırılır. Alanın dışı ise gerçeklikten uzak ve hangi niyetli olduğu belli olmayan olarak kodlanır. Bu ayrım sadece alan dışı için geçerli değildir. Alan içindeki yardım ve dayanışma talepleri de ahlaki dışlama ve kapsayıcılık perspektifiyle değerlendirilir. Bir ODTÜ öğrencisinin veya hayvanlarla ilgili bir meseledeki yardım talebi daha hızlı karşılık bulurken alandaki bir mültecinin talebi alanda olsa bile karşılık bulmaz.

Bu tartışma gerçek (öz, has, hakiki) Ayrancılı olmak üzerinden devam eder. Gerçek Ayrancılı dayatması, "Hitler vari bir düşünce tarzı" olarak tanımlandığı gibi ironi yapılarak "gerçek Ayrancılı olmayanları gaz odalarına yollayalım" diye itiraz da edilmiştir. Tüm bunlar olup biterken "Türkçemizi düzgün kullanalım, noktalama işaretlerine dikkat edelim" itirazı da gecikmemiştir. Başka biri ilgili grup dışında sadece Ayrancılıların olduğu bir grup kurularak "Özel olalım, sadece bize özel olsun" çağrısı yapmıştır.

> *"Bu ÖZEL olma isteği nereden geliyor öğrenebilir miyim? İngiltere kraliçesi ile mi görüşüyorum? Diğerlerine ONLAR deyip kendinize ÖZEL demenizin sebebini öğrenebilirsek memnun oluruz."*

Bu durum yeniden elitizm tanımlamalarını beraberinde getirir. Yani ahlaki dışlamaya dahil olanlar ile ahlaki kapsayıcılığa dahil olanlar arasında bir gerilim yaşanır. İki yıldır

Ayrancı'da oturan biri *"benim bildiğim Ayrancı'da nezih ve saygı değer insanlar otururdu"* diyerek sözlerine başlar. Devamında ise karşı grubu tanımlamak için belli özellikler sıralar:

> *"Birisi sabah başlar akşama kadar ufak çocuğuna bağıra çağıra küfreder, birisi her gün telefonda kavga eder. Geceleri çalan uzun havaları da unutmayayım."*

Kullanıcının bu ifadeleri alanda hemen karşılık bulur. Çünkü alanın mustarip olduğu bir konudur:

> *"Haklısınız Ayrancı yolgeçen hanı oldu, hoş ülkemde öyle şu an. Haddini yerini bilecek Tımarhane değil burası uyum sağlayamıyorlarsa köylerine dönsünler"*

Bu yorumu yapan kullanıcı, "ülkem de öyle" diyerek mültecileri ima etmektedir. O alanda rahatsızlık yaratan kişileri, "köylü" olarak nitelendirmektedir. Köy ifadesi ise başka kullanıcıyı rahatsız etmiştir. Rahatsız olma gerekçesi ise ilginçtir: " 'Köy' kelimesi hariç katılıyorum. Köylünün kendi içinde bir saygısı-korkusu-sevgisi vardır. ''Varoş'' kelimesi daha doğru olur. Bence!!"

Bu ayrımlara gruptan ciddi itirazlar ve yakıcı sorularla müdahalede bulunulur. Burada dikkat çekici nokta, bu itirazı bir kullanıcının başlatmasının beklenmesidir. Grupta benzer şekilde düşündüğünü gören diğer kullanıcılar da buradan cesaret almıştır. İlk itiraz aşağıdaki gibi gelmiştir:

> "*Açıkça sınıfsal ayrımınızı yaptığınız yetmiyormuş gibi, ...haddim mi diye düşünmeden. Semt birilerinin tekelinde de bundan geri kalanımızın haberi mi yok? Gerçekten merak ediyorum hiç mi düşünmüyorsunuz, ben kim oluyorum da kimi nerede istemiyorum diye? Konfor düşündüğünüzden daha tehlikeli bir şey, fazla kapılmamak gerek.*"

Herhangi bir meselede sınıfa vurgu genelde yapılmaz. Sonrasında ise bu yorumdan cesaret alanlar eleştirilerini sıralar:

"Harbiden ne Ayrancıymış arkadaş. En ufak bir şeyde burası Ayrancı gücün yetmiyorsa kış kış denilen, insanlara varoş -ki kelime aslında köken olarak saraylı olmayan anlamına gelir, sonradan tdk kenar mahalle olarak tanımlamıştır- diyerek hakaret (!) edildiği sanılan, hanzo köyüne dön gibi üstenci bir dille sözüm ona had bildirilen bir semt Ayrancı. Bu arada Ayrancıda bu kadar çok iktidarın söylemleriyle bu kadar benzer olduğunu da bilmiyordum.""

"Ne Ayrancıymış arkadaş!!! Abartmayın. Yok elitmiş, yok köyden gelenler bozmuş. Zannedersin ki alayınız Buckingham sarayından."

Bu yakıcı eleştiriler karşısında önceki iddiaları savunanlardan herhangi bir cevap gelmez, hakikatin çıplaklığıyla baş başa kalmışlardır. Yakıcı eleştiri yapanların sosyal medya üzerinden kazandığı bu zafer başka paylaşımların da benzer bir yöne evrilmesini beraberinde getirmektedir. Bir kullanıcı apartmanın bahçesinde böylesi nitelikli ve prestijli semtte horoz besleyen birini şikayet etmektedir. Horozun erken saatlerde ötmesini de şikayete ekleyen kullanıcı ayrıca tavuk besleyenin marangozluğa ilgisi olması üzerinden de *"Ayrancı OSTİM'e döndü"* diyerek şikayetini sonlandırmaktadır. Yukarıda olduğu gibi Ayrancı bozuldu, ipini koparan geldi gibi destek yorumları yapılmıştır. Bazıları ise *"ne güzel işte horoz sesi ile uyanmak"* diyerek kullanıcının sorunsallaştırdığı şeyi basitleştirmiştir. Ayrancı'nın nitelikli ve prestijli bir yer (?) olarak tanımlanmasına da itiraz edilmiştir. Bu itiraza cevap gecikmemiştir:

"Bu soruyu iki grup sorabilir: Ya Ayrancı dışında oturup Ayrancıyı görmeyenler ya da Ayrancıda oturup, Ayrancı dışını görmeyenler. Evet, Ayrancı güzel/prestijli bir semt/mahalle!!!"

Ayrancı alanını bu şekilde konumlandırmak ve bu alanın içinde yaşama konforu başka meselelere bakışın da buradan şekillenmesine yol açmaktadır. Bu sebeple de seçme ve seçilme hakkına sahip olmak için *"asgari 8 yıllık (belki de 12)"* eğitim zorunlu olmalıdır" şartı önerilmiştir. Muhtemelen kullanıcı istediği sonucu alabilmek için eğitim yılını giderek arttıracaktır. Başka birisi bunu desteklemek için bugünkü iktidarın oy aldığı şehirlerdeki eğitim seviyesi düşüklüğüne dikkat çektikten sonra 1920-1922 arasında Kurtuluş Savaşı verilirken Anadolu'da çıkan isyanlarla kültürel sermaye düşüklüğü ve iktidar partisine oy verme arasında ilişki kurmaktadır. Bu tarz analojiler etçil ve otçul hayvanlar arasında var olan av ve avcı ikiliği üzerinden de inşa edilmektedir. Belgesel izlerken izleyici olarak bizler avcıyı görürüz fakat av, avcıyı görmez.

> *"Aynı durum şimdi Türk Milleti, özellikle de SEKÜLER KESİM için geçerli. Avcılar (Ülkeyi işgal eden istilacı yabancılar, yobazlar, ülkeyi soyan hırsızlar vs) akın akın çoğalıyorlar ve gizlenmeye bile ihtiyaç duymadan geliyorlar, saldırıyorlar. Bizim Avlar (Türk Milleti, özellikle demokratik/laiklik ortadan kalkarsa asıl zararı görecek/ölecek kesim) ise hala ot yeme peşinde."*

Buradaki sorumluluğu Türk milleti parantezinde demokratlara ve laiklere yüklenmektedir. Çünkü ona göre diğerlerinin kaybedecek şeyleri görece azdır ve durumun farkında olmamalarının sebebi cehalettir. Oysa Ayrancı alanı, eğitimli olmasıyla övünmesine rağmen politik bir refleks göstermez. Bu durumdan kurtulmanın yolu, yine aynı kullanıcı tarafından başka bir paylaşımında idealist bir kadronun yönetime geçmesidir. Bu kadro politikalarına itiraz edenlere ağır bir yaptırım uygulamalıdır.

Bu tarz anlatılar sınıf ekseninde değil de yukarıdaki ayrımlar üzerinden yapıldığı için alanı kültürel sermayesi yüksek, seküler ve kentli olmak üzerinden tanımlayarak elitist, otoriter, hiyerarşik vatandaşlık ayrımlarıyla kategorik düşündüklerini göstermektedir. Eğitim seviyesi

sınıfsal konumlardan bağımsız bir şeyleri hak etmenin bir aracına dönüştürülmüştür. Burada kültürel sermaye sembolik şiddete dönüşmüştür. Tarihsel anlatılarla yapılan anakronizm üzerinden de belli bölgeler gerici, cahil ve irrasyonel olarak kodlanır. Bu durumda bu bölgelerden alana gelenler de aynı kodla kodlanır. Daha önce avcı olan rolünün bugün ava dönüşmesinin önüne geçmek için de yeniden otoriter figür sahneye çağrılır.

Bu sebeple de Ayrancı da olup biten olumsuzluklar Keçiören'e benzetilerek ifade edilir. Mamak karşılaştırması orada Alevi-modern bir toplum olduğu için genellikle tercih edilmez. Bir sokaktaki çöp yığınını çekip grupta paylaşan kişi, "bu çöpü kim böyle atıyorsa kınıyorum, bu görüntü Keçiören'de bile yok" diye yazmıştır. Kötü örneğin Keçiören üzerinden verilmesine karşı çıkılsa da çıkılma biçimi ilginçtir. Bir kullanıcının edebiyat öğretmeni ve onun doktor eşi Keçiören'de yaşamaktadır: "*Ben onların böyle bir şey yapacağını asla düşünmüyorum.*"

Bu tarz kültürel sermayeye dayalı ayrımlar, sadece kültürel sermaye eksikliği olanlar üzerinden gerçekleşmez. Belli bir kültürel sermayeye sahip olmak, ekonomik sermayeye de sahip olmak anlamına geldiği için kültürel sermaye sahibi birinin gruptan yardım istemesi de kabul edilebilir bir durum değildir. Çünkü alanda kültürel sermaye genel anlamıyla meritokrasi ve eğitim ideolojisi ile iç içe geçmiştir. Çünkü alanın kullanıcılarının bir kısmı alanı kullanma hakkına eğitim yoluyla atladıkları sınıfa borçludur. Fakat uzun süre eğitim ve sınıf arasındaki geçişkenlik kültürel sermayeye sahip olanın aleyhine bozulmuştur. Bunun farkında olunmadığı için kimi zaman bu tür yardım talepleri linçe dönüşebilmektedir. Bu linç bazen içinden çıkılan yerden nefret etme motivasyonu tarafından da beslenmektedir. Bir doktora öğrencisi kirasını ödeyemediğini ve zor durumda olduğunu ifade eden bir paylaşım yapmıştır. Bu paylaşımın altın "yardım isteyeceğine çalışsana, utanmıyor musun" gibi yorumlar yapılmıştır. Fakat bu duruma aşağıdaki ifadelerle karşı çıkılmıştır:

"Yüksek lisans veya doktora yaparken yardım talebinde bulunmak lüks falan değildir. İş bulamayan, bulsa da kazandığını yetiremeyen ama sizin "keyfi" dediğiniz eğitimine devam eden ve yardıma ihtiyacı olan bir sürü genç var. Eğitimin hiçbir türlüsü, hiçbir basamağı keyfî değildir. Yardım edecek taraftaysanız, değerlendirir yardım eder ya da etmezsiniz. Para sizin, pul sizin. Ama gelip burada yardım isteyen bir gence şartlarını dahi bilmeden "git çalış canım sen de, millet benzinliklerde çalışıyor" demek dümdüz kötülüktür ve hadsizliktir."

Bu sebepledir ki bir başka yardım çağrısı ifade edilirken alanın yardım konusundaki ahlaki dışlama tutumları dikkate alınmıştır:

"Dar gelirli bir aileye sahip olmasına rağmen bulduğu fırsatlar ile zaman zaman yurt dışında da çalışıp, lisanını ve hayata bakışını geliştiren çok azimli ve çalışkan bir gencimiz iş arıyor, CV'si ektedir, sevgili ahalimizden ilgilenecek olanların dikkatine."

Kullanıcı kullandığı dile oldukça özen göstermiştir. Kişinin yardım talep etmesi bir önceki tartışmadan hareketle kültürel sermayesinin para kazanmaya yeterli olmaması üzerinden değil, ailesinin dar gelirli olması üzerinden açıklanmıştır. Yurt dışına çıkıyor olması vurgusu da alanın doxasına göz kırpmaktadır. Kişinin azimli ve çalışkan olması da habitusunun alanın lehine yarma gayretini yansıtmaktadır. Görünürde yardım talebine cevap vermek için kişi tüm nitelikleri taşıyordur. Fakat paylaşıma eklenen CV dosyası tüm bu büyüyü bozar.

"CV yazım yanlışlarıyla dolu. Ayrıca insanlar seni "kendine bir şeyler kat" diye neden işe alsın? Sen işyerine ne katacaksın, onu yazmalısın. İş dünyası, kendine katkı verecekleri işe alır."

"İletişim becerisi için aday oluyorsa, yazım dilini düzeltmesi lazım. İleride kurumsal bir firma istiyorum diyorsa, bu özgeçmiş çok fazla hata ve eksik içeriyor."

Böylece bir yardım isteği daha alandaki simgesel şiddet üzerinden geri çevrilmiştir.

Sosyal medya grubunda bir başka önemli gündem, bazı esnaflarla dayanışma gösterilmesi ve bazılarının da belli sebeplerle ifşa edilmesidir. Bu bir anlamda esnafı alanın kurallarına yaklaştırmaktadır. Öte taraftan da bireyler esnaf üzerinden sorun ettiği veya takdir ettiği bağlamlar üzerinden alan içinde bireyler arasında ayrım ilişkisi üretmektedir. Örneğin esnaf tuvaletinin çok temiz olması üzerinden övüldüğü örnekte, bir kullanıcı konuyu Mardin, Diyarbakır ve Van'a gittiğinde tuvaletlerin çok pis olduğuna getirebilmektedir. Başka bir esnafın bahçesinin düzenli olması, gelen geçene esenlik vermesi üzerinden övgüye mazhar bulunabilmektedir. Bazen de bir sokağın sakinleri ve esnafları, "ince ruhlu, nezaket dolu" olarak nitelendirilmektedir. Övgüye mazhar olan esnaflar, genelde Ayrancı'da oturmakta ve alanın kurallarını içselleştirmiştir ya da 'mış' gibi yapmaktadır.

Şikayette bulunulan esnaflar ise belli alan dışı semtlerin ve belli sınıfların insanlarına karşılık gelmektedir. *"Her halinden Ayrancılı olmadığı"* anlaşılan bir balıkçının hamsi diyerek gerçekte sardalya satması şikayete konu olmaktadır. Burada hamsi diye sardalya satmakla yani *"dolandırıcı"* olmakla Ayrancılı olmamak eşitlenmektedir. Bu sebeple de başka birisi *"Ayrancı esnafına sahip çıkmak isteyenlere duyurulur*" diyerek bir paylaşım yapmaktadır. Buradaki vurgu, hangi esnafa sahip çıkılması gerektiğine yönelik bir çağrıdır. Tam adres vererek yaptığı paylaşımda bir terziye verdiği pantolon (Levis 501) kaybolmuştur. Bunun üzerine 1400 TL kayıp bedeli olarak terzi pantolonun sahibine ödeme yapmış ve bir daha buraya gelmeyin diye uyarıda bulunmuştur. Paylaşımı yapanın derdi sadece bu değildir, ödeme yapılan para 1400 TL'dir fakat bu paraya aynı pantolonu alamayacaktır çünkü pantolon o

tarihte 1700 TL'ye çıkmıştır. Pantolonun markası ve fiyatı, tersiyle kurulan hiyerarşinin nesnesine dönüştürülmüştür.

Esnaf, Ayrancı'nın bu tarz yaklaşımlarına aşina olduğu için titiz davranmaktadır. Çünkü olası bir ifşa da ciddi anlamda müşteri kaybetme ihtimali vardır. Alandaki bir balıkçının bu bağlama yönelik açıklamaları bu durumu örneklemektedir. Birkaç yıl önce (altı yıl önce) Batıkent'te yaşanan köpek katliamında Ayrancı sakinleri bunu yapan kişilerin sosyal medya profillerinden hareketle bu kişilerin bu balıkçıda yemek yediği fotoğrafa ulaşmıştır. Bunun üzerinde açılan davaya balıkçı da konu olmuştur. Dava sonucunda balıkçının bu katliamla bir ilgisi olmadığı savcılık yoluyla kanıtlanmıştır. Balıkçı bu hikâyeyi aktararak kendine olan ambargonun kalkmasını talep etmiştir. Çünkü alanın sakinleri ayrıca Google kullanıcı yorumlarıyla işletmeye düşük puan vermekte ve olası müşterileri de engellemektedir.

Bu esnaf, alanın ne anlama geldiğinin farkında olduğu için bu açıklamaları yapmış ve kendini savunmuştur. Bazı esnaflar ise alanın doxasını gözetmeden paylaşım yapabilmektedir. Bir kasap yaklaşan kurban bayramı sebebiyle *"kurbanlık satışlarımız başlamıştır"* paylaşımı yapmıştır. Bunun üzerine "keşke bu kadar hayvan seven bir sayfada bunu görmeseydim, kurbana vereceğiniz parayı ihtiyaç sahiplerine verin, keşke herkes vegan olsa, masallardan öğrendiğiniz öteki dünyanın cenneti için değil, bu dünyayı cennete çevirin" tarzında itirazlar geliştirilmiştir.

Yukarıdaki yoga, esnaf, yardım talepleri vb. bağlamlar üzerinden veya başka bölümde ifade ettiğim gazete üzerinden üretilen kategoriler ve ayrımla sosyal medya grubu üzerinden inşa edilen ayrımlar söz konusu "öteki" kimlikler olduğunda da benzer şekilde üretilmektedir. Alanın sakinlerinden biri Kobani'den gelen kalabalık bir aile için yardım talebinde bulunmuştur:

"Ahalinin güzel insanları, çok dram gördüm ama böylesine ilk defa rastladım Kobani'den gelen bir anne ve 7 çocuk hiçbir şey olmayan bir evde yaşıyorlarmış. Arkadaşlar bilgi verince üç arkadaş kalkıp gittik. Gördüklerimiz içler acısı, 3 aylık çocuk var. Ve en büyüğü 12 yaşında olduğu söylenen kız çocuğu hiç bir eşyanın olmadığı bir evde yaşıyorlar. Şimdi bu aile için 4 erkek çocuk 3 kız çocuk için her türlü giysi, ev için yorgan yastık battaniye ve halı. Şimdiden ilgilenen duyarlılık gösteren herkese teşekkür ederim."

Not: Çocukların videosu ve fotoları elimde var, fakat o hallerini kimsenin görmesini istemediğimiz için koyamıyorum.. İletişim 0535….

Bu yardım çağrısındaki özne, Kobanili bir Kürt kadındır. Yedi çocuğu olması bakımından da kültürel sermayesi düşük bir kişidir. İlk yorum anne ve çocukların Kobani'den nasıl geldiği üzerinden yapılmıştır: "*Şayet resmi kanallardan gelmişse kaymakamlık zaten yardım yapıyordur, bir de buradan talep edilmesine gerek yok. Şayet kaçak gelmiş ise ailenin İç İşleri Bakanlığına bildirilmesi gerekmektedir. Bir tek Türk'e yardım yapmıyorsunuz.*" Bir diğer kullanıcı da bu kişiyi şu söyleriyle desteklemektedir: "*Kaçak olabilirler hemen yetkililere haber verin.*" Birçok kişi, bu ailenin Türk mü Suriyeli mi olduğunu merak etmiştir. Başkası "*nüfus bakımından Araplaştık ve Türküm demek neredeyse suç oldu*" diyerek çağrıyı reddetmektedir. Bazıları ise "kendi vatandaşlarını hiçe sayıp mülteciler için çaba gösteren başka ülkenin" olmadığını düşünmüştür. Bazıları daha acımasızdır; *"çocuklar umurunda olsaydı bu kadar çocuk dünyaya getirmezdi.*" Fazla çocuk dünyaya getirmek, kültürel sermaye ile ilişkilendirildiği için bir kullanıcı "*onlara kitap yardımı yapmak lazım*" yorumunu yapmıştır. Bazen de yardım fikrini olumlayan fakat, yardımı onlara değil de "*kendi ülkemin o kadar zor durumda olan insanları var, onlara yardım edelim*" çözümünü sunmaktadır.

Bu tartışmalarda alanda daha önce hiç olmadığı kadar Türklük vurgusu vardır. Bu vurgunun ortaya çıkması, Türklük kategorisinin mülteci kategorisiyle birlikte düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Mülteci söz konusu olduğunda Türklüğün farklı halleri görünmez olmaktadır. Fakat alan içi veya dışı söz konusu olduğunda Türklük toplamı ortadan kalkmakta, farklı sınıfsal ve ideolojik yönlere vurgu artmaktadır. Metinde mülteciye karşı *"kendi ülkemdekilere yardım yapalım"* çağrısı, başlangıçta kabul edilebilir görülmektedir. Fakat yardıma muhtaçlığın öznesi, mülteci olduğu için *"kendi ülkemdeki"* gibi bir genel çıkış yapılmıştır. Oysa alanda farklı bağlamlarda gösterdiğim üzere yardım meselesi söz konusu olduğu zaman bu sefer *"kendi ülkesinden"* kendi kategorisi çerçevesinde ahlaki olarak kapsadığı kişiye yardım yapacaktır. Mültecinin hangi etnik kimliğe sahip olduğu meselesi de kategorik olarak mülteciliğin karşısında Türklüğün bulunması ile ilgilidir.

Mülteci Kürt olmasına rağmen doğrudan buna gönderme yapılmaz. Çünkü alanda bu konuda hassasiyet gösterenler vardır. Fakat mülteci kategorisi (hangi etnik grup olduğu belli olmadığından bir ölçüde boş gösterene dönüşür) karşına alan daha güçlü durabilmektedir. Kürtlerle ilgili meselede bir kullanıcı 2023 genel seçimlerinde Millet İttifakı'na Kürtlerin destek vermesi üzerine seçim sonuçlarını bir harita ile paylaşarak Kürtlere şöyle teşekkür etmektedir:

> *"Terörle arasına sınır koymuş, tüm Kürt kökenli vatandaşlarımıza teşekkür ediyorum. Onurlu bir duruş sergilediler!!!"*

Burada bir önceki seçimlerde *"terörle"* arasında mesafe koyulmadığı kategorisinde yerleşen Kürtler, 2023 seçimlerinde paylaşımı yapanın politik çizgisinde hizalandıkları için *"terörle arasında mesafe koyan"* Kürtler kategorisine dönüşmüştür. Bu durum göstermektedir ki gerçekten birinin ne olup olmadığından çok benzer politik tutum ve davranışlar gösterdiklerinde diğer özellikleri hoş görülebilmektedir. Bu paylaşıma gelen tepkiler, mülteci

meselesinde olduğu gibi değildir. Aksine paylaşımdaki yaklaşım eleştirilmiştir. Çünkü bağlam alan içinde bir yere denk gelmektedir.

(1)"Doğrusu saçmalamakta sınır tanımıyorsunuz !"

(2)"Arzu etmediğiniz siyasi tercihte bulunan insanları onursuzlukla suçlamanız çok çirkin."

(3)"Bu yaklaşım tarzınızı şiddetle kınıyor, sizi daha saygın ve daha insani olmaya davet ediyorum."

Bu cevaplara destek veren birçok kullanıcı olmasına rağmen paylaşımı yapan kişi ifadelerinin arkasında durmuştur. Verdiği cevaplar Ayrancım gazetesindeki, alanın doxasında ve bu bölümün ilk kısımlarında yer alan elitizm ve kendi otoriter liderini göreve çağırmakla oldukça paraleldir. O kişi savunmasına her düşüncenin demokratik hak olmadığını vurgulayarak başlar. Buna, *"Benim bir inanç sistemim var ve peygamberim yeni doğan çocuğu bile eş olarak alabiliyor veya yöneticimin her türlü özgürlüğü ortadan kaldırıp, uyuşturucu ticareti yaptığı, ülkeyi soyduğu bir durumda benim ona oy vermem demokratik bir hak mıdır?"* şeklinde iki örnek vermektedir. Bu cevapları verirken önceki kısımda uyarıda bulunanların ideolojik pozisyonlarını bilerek bu örnekleri sıralamaktadır. Bu tarz bir argüman korkuluk safsatası olarak değerlendirilebilir. Karşı tarafın savunusunu kasıtlı olarak uç örneklerle sıkıştırarak savunulamaz hale getirir ve sonra buna cevap verecek kişi, bu iki örneği destekleyen konumuna yerleştirilir. Burada karşı görüşü olduğu gibi tartışmak yerine, onu ahlaki ve mantıksal uçlarda temsil ederek geçersizleştirir. Yani bir bakıma "faşist" söylemi eleştiren kişi, bunu söylediği için *"doğar doğmaz çocukla evlenen"* bir kişiyi de savunuyormuş gibi gösterilir.

Kürtler üzerinden bu tarz paylaşım yapan bu kişi, alanın içinde bu tepkiyi gördüğü için alanda daha makul karşılanacak ve kendisine destek çıkılabilecek bir kategori olan mültecilere yoğunlaşmaya başlar. Burada bir bakıma mülteciler üzerinden Kürtlere ilişkin kategorileri de besler. Çünkü tam olarak Kürt ifadesi kullanılmasa olay örgüleri ile Kürtler arasında paralellik kurulur. "*Uyuma milletim, vatanına, devletine, geleceğine sahip çık*" paylaşımına eklenen görselde "*14 yıl sonra on yaş altı çocukların % 60'ı yabancı olacak, yani istilacıların olacak*" yazılı bir görsel de eklenmiştir. Kobani'den gelen Kürt annenin yukarıdaki yedi çocuk vurgusu, bununla birleşir. Bu "istila" korkusunu kanıtlamak için de Sümerlerin Akat'ların yoğun göçü sebebiyle yıkıldığı ve içerideki hainlerin de ucuz işçilik ve kölelik sebebiyle bu göçü kabul ettiklerini aktarmaktadır. Yazıya göre Sümerler, sonradan gelenlerin ders alması için bir kil tablete şu ifadeleri kazımıştır: *"Fark edemedik geç kaldık. Aman tanrım bu vahşiler hepimizi yok edecek. Tanrım bizi affet. Bizden sonra gelenler bunları okursa belki ders alır."* Ayrancı ahalisi bu paylaşımlardan gereken dersi almış gözükmektedir. Çünkü başka bir kullanıcı kocası tarafından dövülen bir mülteci kadın şiddet üzerine polisi ararken kocası fark etmiş ve telefonu kırmıştır. Bunun üzerine paylaşımı yapan kişi, evde kullanılmayan eski telefonu mülteci kadına vermek üzere çağrıda bulunmuştur. Sosyal medya grubunda mülteci artık ahlaki kapsayıcılığın dışında konumlandırıldığı için bu paylaşıma herhangi bir kişi olumlu veya olumsuz cevap verememiştir.

Başka bir kullanıcı, bir apartmanın giriş katındaki daireyi dikizleyen kapşonlu bir erkeği gördüğünü raporladığı bir olay aktarmaktadır. Metinde herhangi bir etnik grup veya köken bölge vurgusu yapılmamıştır. Kullanıcı sadece dikkatli olunması gerektiğine yönelik uyarıda bulunmaktadır. Hemen altına *"sığınmacı olabilir mi?, kesin sığınmacıdır"* şeklinde yorum yapılmıştır. Yukarıdaki negatif paylaşımları yapan kişi, bu gönderinin altına da yorum yapmıştır: *"SEVGİLİ MİLLETİMİN sözde AYDIN/BİLGİLİ/BİLİNÇLİ seküler kesim, yıllardır ülkemizi istila eden afgan, pakistan, suriye, ırak ve diğer ülkelerden gelen 18/28 yaş arasındaki,*

eğitimsiz, her türlü suça karışmış erkek kitlesinin, ortaya çıkardığı/çıkaracağı tehdidi/tehlikeyi anlatmaya çalışıyorum." Buradaki ülkeler bilerek küçük harflerle yazılmıştır. Bazısı, sığınmacılar "hepimizi katliam yaparak ortadan kaldıracaklar" yorumu yapmıştır. Paylaşımın sahibi nötr bir ifade kullanmışken kullanıcılar söylemsel bir sıçrama yaparak konuyu mültecilere getirmiştir. Belli davranış biçimleri ve belli kategorilerin etnikleştiğini veya zaten var olan olumsuz etnik kategorinin olumsuz olay ve olgularla birleştirildiği söylenebilir. "İstila" diyerek sıralanan ülkelerin Arap ve Müslüman ortaklıkları da dikkat çekicidir. Bu ülke isimlerinin küçük yazılması söylem üzerinden üretilen ötekiliğe bir de metin yapısı üzerinden yapılmış bir müdahaledir. Erkek ve yaş üzerinden kategorize edilen mülteciler üzerinden de ev gözetlendiği için de tecavüzcü iması taşımaktadır. Çünkü mülteci ya da göçmen erkek potansiyel tecavüzcü/katil imgesiyle birlikte üretilmektedir. Özellikle medyada tecavüz veya cinayetler, mülteci üzerinden bir araya geldiğinde habere konu olmaktadır. Mültecilerin "hepimizi" katledecek olması toplumsal paranoyaya hizmet etse de buradaki hepimizden kasıt Ayrancı alanı ve onun değerleridir. Burada ayrıca ahlaki ve etik sorumluluk da atılır. Hepimizi katledebilecek bir topluluğa her türlü kötülük yapılabilir hale gelir.

Ayrancı alanı sakinlerinden biri sabah eşini ve çocuğunu yolcu ederken Ortadoğulu-Afrikalı genç erkekler görmüştür:

> *"Acaba oradaki yurtta mı kalıyorlar diye düşündüm. Bir de o saatte grup grup nereden geliyorlar veya nereye gidiyorlar diye de merak ettim. Ayrancı'da görmeye alışık olmadığım bir manzaraydı. Yoksa yabancılarla hiç derdim yok. Yıllarca yan apartmanımızda çok hanımefendi biri olan Suriyeli teyze ile büyüdük. Sokağımızda Filistinli öğrenciler olurdu. Apartmanımızda Fransız komşularımız oldu. Bugün de yan apartmanımızda Afrikalı bir aile var."*

Yabancılarla bir derdinin olmadığını söylese de (bu söylem genelde ırkçı söylemlerin giriş cümlesidir) görüntü alanın dokusuna uymayan bir görüntüdür. Benzer söylemler, alanı kullanmak üzere Mamak ve Keçiören'den gelenler için de söylenmiştir. Alan bu bakımdan belli kimliklerin görünümü için müsait değildir. Nereden gelip nereye gittikleri alanla zıt olan göçmenlerin serbest dolaşım hakkını şüpheye düşürmektedir. Bu açıdan da onlar potansiyel olarak tehlikeli görülmektedir. Doxa bölümünde ifade ettiğim üzere Ayrancı'da oturan esmer bir kişiye "Suriyeliler de her yerde" denmesi de bununla ilişkilidir. Kullanıcı Suriyeli teyze, Filistinli öğrenci, Fransız komşu ile büyüdük derken esasen yabancı kategorisine örnek veriyor gibi gözükse de bu "yabancılar" elçilikle ilgili yabancılar olduğu gibi geçmiş dönemin farklı koşulları altındaki yabancılardır. Bu örnekler ayrıca Goldberg'in (2014) ırkçılığın jeopolitiği dediği şeyle örtüşür. Kimliğin olumlu veya olumsuz temsillerinde kişinin geldiği yer belirleyici olmaktadır. Burada yine kategoriler devrededir; kişinin geldiği yere ilişkin kategorik düşünme biçimi, onun nasıl biri olduğuna bakılmaksızın ilgili kategoriye dahil edilmesini sağlar.

Sosyal medya kullanıcının bu ifadelerine *"ırkçılık yapmayalım"* uyarıları gelse de *"ülkesi ve yarınları için endişe duymak ne zamandan beri ırkçılık oluyor."* denilerek ırkçılık meşrulaştırılır.

> *(1)"Buna ırkçılık diyenler ülkemiz ve çocuklarımız için endişe etmiyor musunuz?"*
>
> *(2)"Hümanizm ve ırkçılık ayrı şey ülkenin göz göre göre istila ediliyor olması ayrı şey!"*
>
> *(3)"Size zencilerinizle ve Suriyelilerinizle mutluluklar diliyorum bu arada evet biz ırkçıyız bizi ırkçı olmaya mecbur bıraktılar."*
>
> *(4)"Afgan 1 milyon erkek eli silahlı genç şeriatçı getirildi."*

(5)"Hemen hemen Türkiye'de bulunan bütün yabancı gurupları işim gereği tanırım, bence bunların içinde en güvenilir en dürüstleri Afrikalılar en sakatı Suriyeliler, ama Suriyeli ve Iraklı Türkmenler son derece dürüst ve çalışkandır."

Bu ifadelerle alanın sakinleri mültecileri "endişe" üzerinden çerçeveleyerek savunmacı bir pozisyona kendini yerleştirmektedir. Hümanizm vurgusu, başka bir bölümde bir katılımcının ifade ettiği gibi *"hümanistim ama milliyetçiyim"* ifadeleriyle birleşir. İstilacı ifadesiyle de mülteci mücadele edilmesi gereken bir organizma olarak sunulur. Bu istila, kişiyi "ırkçılığa mecbur" etmiştir. Böylece ırkçılığın ahlaki sorumluluğu bireyden uzaklaştırılır. İçten içe de vicdani olarak bundan rahatsız olduğu veya suçu itiraf ettiği söylenebilir. Son yorumdaki etnik hiyerarşide mülteciler Türklüğe ve Türkmenliğe yaklaştıkça daha makbul görülmektedir.

Mültecilerin ötekileştirilmesiyle alan içinde üretilen içerme ve dışlama mekânizmaları birbirine paralel olarak üretilmektedir. Grupta yapay zeka destekli aşağıdaki iki görsel paylaşılmıştır (Foto 21).



Foto 21. Facebook grubunda mültecilere yönelik oluşturulmuş yapay zeka destekli görseller.

Görselde merkezde ağlayan, panik halinde savunmasız bir Türk kadını vardır. Bu figür ulusun geleceğini genç kadın, masumiyet, savunmasızlık, modernlik gibi kodlarla temsil etmektedir. Kadının gözyaşları ve çaresizliği milletin tehdit altında olduğu iması taşımaktadır.

Kadının çevresindeki kişiler homojenleştirilmiş ve oryantalist kodlarla temsil edilen "ötekilerdir." Bu kişiler koyu tenli, sakallı, çarşaflı bir biçimde Afrikalı ve Ortadoğulu olarak resmedilmiştir. Bu kişilerin gülmesi ve topluca kadına bakmaları tehdit algısını güçlendirmektedir. Böylece görselin izleyicileri "toplumsal istila" fikrine ikna edilmektedir. İkinci görselde demografik tehdit konu edilmektedir. "Cahil" ve "eğitimsizlerin" fazla çocuk sahibi olması bağlamı ülkenin içindeki toplumsal sınıflara da göndermede bulunmaktadır. Görsel yoluyla bizim nüfusumuz azalırken onlarınki artıyor korkusu yayılmaktadır. Bir erkeğin etrafındaki beş kadın temsili de İslamofobiye göndermede bulunmaktadır. Burada kadınlar konuşmaz, özne değildir, kuluçka makinesi işlevi olan pasif bedenlerdir.

Aynı sosyal medya grubunda Ukraynalı mültecilere yönelik yapılan yardım çağrısı ise diğer mülteci gruplarında yapıldığı gibi herhangi bir ötekileştirme ve ayrımcılığa maruz kalmadan çok sayıda kişi elinden gelen yardımı yapmak için paylaşımın altına desteğini bildirmiştir:

> *"Sayın Ayrancı Sakinleri Ukrayna'daki savaştan kendini korumak için gelen kadın ve çocuklar için Gölbaşı'nda bir yurt ayarlandı. Yurtta elektrikli ısıtıcı ve her türlü mutfak malzemesi ihtiyacı bulunmaktadır. İkinci el ürünler de kabul edilmektedir. Elinizdeki ikinci el ısıtıcı ve mutfak malzemelerinizi bağışlamak isterseniz benimle iletişime geçebilirsiniz."*

Burada da özne, kadın ve çocuklardır ayrıca, Ukraynalı alanın içinde değil, Gölbaşında ikamet etmektedir. Benzer şekilde onların da yerleşmesi için "kamu" kaynaklarından" yurt ayarlanmıştır. Fakat buradaki özne, Ayrancı'nın alan tahayyülü ile örtüşmektedir. Beyaz, seküler ve Ayrancı ile çatışmayacak kişidir. Burada da kategoriler devrededir. Gerçekte mültecinin nasıl biri olduğu bilinmemektedir.

Okuyucuların gözünde Ayrancı "gibi" bir yerde bu tarz söylemlerin ortaya çıkmasına şaşırabilir. Oysa kültürel sermaye her zaman evrensel ve kapsayıcı bir bilinç üretmeye yardımcı olmaz. Çünkü kültürel sermaye, sadece etik ve ilerici değerleri temsil etmez, sınıfsal perspektif göz önünde bulundurulmadığında böyle okunabilir. Oysa kültürel sermaye, aynı zamanda sınıfsal üstünlük ve sembolik şiddet üretiminin de bir aracıdır. Alanın sakinleri kültürel sermaye yoluyla kendi yaşam tarzlarını ve estetik anlayışlarını evrensel normlar olarak sunarken bu normların dışında olanları barbar, eğitimsiz, estetikten yoksun, tehditkâr gibi sıfatlarla damgalar. Irkçılık estetikle, güvenlik ise medeniyetle yeniden paketlenir. Burada ırkçılık uygarlık adına yapılmaktadır. Uygar bir topluluk inşa etmek istiyoruz ve kadın haklarına önem veriyoruz, hayvanları seviyoruz, LGBTİQ+ haklarına görece duyarlıyız ifadelerinden hareketle feminizm, sekülerlik, hayvan aktivizmi içinden göçmen düşmanlığı yapılabilmektedir. Başka bölümlerde gördüğümüz bu kavramların alanın sınırlarını korumak için nasıl araçsallaşabileceği burada daha görünürdür. Farris (2017) özellikle feminizm ve kadın anlatısından işleyen bu duruma "femonasyonalizm" demektedir. Bu, kadına saygı duymayan erkek mültecinin dışlanması anlamına gelir, fakat esas olan feminist söylem üzerinden nasyonalizmdir. Yukarıdaki söylem ve kategoriler ile sosyal medya grubunda rıza inşa edilmekte ve mikro veya gündelik faşizm söylemleri üretilmektedir. Bu açıdan da bu ayrımcı dil, sadece devletin veya makro organizasyonların dilinde değil alanın dili, bakışı ve denetimi içinden de üretilmektedir.

Ayrancı Ahalisi Facebook Grubu etrafında şekillenen pratikler ve söylemler, çağdaş kentli orta sınıfların hem kendilerini hem de "ötekini" nasıl inşa ettiklerini anlamak için eşsiz bir gözlem alanı sunmaktadır. Yoga, aile dizilimi ve iklim duyarlılığı gibi temalar etrafında örülen bireyselcilik pratikleri, sosyal medyada yardımlaşma, esnafla kurulan ilişkiler ve grubun kapalı hale getirilmesi gibi kolektif kararlarla birleştiğinde, Ayrancı'nın habitusunun belirli değerler, imgeler ve korkular etrafında nasıl şekillendiği ortaya çıkarmaktadır. Alandaki doxa,

kültürel sermaye aracılığıyla belirli estetik, etik ve davranış normlarını "biz"lik duygusuyla ilişkilendirirken bu normlara uymayanları, "yabancı", "varoş", "köylü", "kaba", "eğitimsiz", "kaçak", "istilacı" gibi kategorilerle dışlamaktadır. Yoga ve çevre hassasiyeti gibi pratikler, ilerici ve evrensel değerler taşıyarak neoliberal bireyselcilik ve sınıfsal ayrıcalığın yeniden üretildiği alanlara dönüşmektedir. Bu pratikler yalnızca bedensel ya da etik bir arınmayı değil, aynı zamanda bir "kültürel üstünlük" performansını da üretmektedir. Yardım kriterlerinin belirlenme biçimi, "kimin yardıma layık olduğu" sorusu üzerinden ahlaki kapsayıcılığın ne denli seçici olduğunu göstermektedir. Sosyal medya örneği, çağdaş kentli orta sınıfın görünüşte ilerici değerlerle donanmış gibi duran fakat derinlemesine bakıldığında seçici kapsayıcılık, sembolik şiddet ve sınıfsal tahakkümle örülü bir ahlaki evren kurduğunu göstermektedir. Bu ahlaki evren, toplumsal eşitsizlikleri açıklamak ve çözmek yerine onları estetize eden, ötekiyi dışlayarak bizliğin saflığını koruyan ve bunu dijital mecralarda yeniden üreten mikro bir faşizm pratiğine dönüşmektedir. Alan, böylece yalnızca bir yaşam mekânı değil, aynı zamanda neoliberal etikten, kültürel üstünlükten ve korku siyasetinden örülü bir denetim rejimi haline gelmektedir

13 Muhafazakâr, Kürt ve Alevi Kimliklerinin Ayrancı Doxasında Konumlanışı

Ayrancı alanında Kürtlere yönelik ötekileştirme Mutlu alanına göre daha farklı işlemektedir. Alanda yer alan Kürtler, alanın sınırlarıyla filtre edildiği için alanın ortalama özelliklerini taşımaktadır. Diğer bölümde ifade ettiğim alanın doxası ve buraya girmek için gerekli olan ekonomik ve kültürel sermaye sahipliği alanın çok da rahatsız olabileceği birinin burada olmasının önüne geçmektedir. Alandaki Kürtler, orta sınıf, seküler, eğitimli kişilerdir. Bu sebeple alan içindeki Kürtlerin varlığı çoğu zaman "sorun" ya da "farklılık" olarak kodlanmamaktadır. Alan içinde Kürtler mücadele nesnesi değildir. Ayrıca alanın politik çizgisi muhalif çizgide olduğu için Kürt sakinlerinin görüşlerine tam olarak katılmasalar da "muhalif" olmaları onları birleştirmektedir. Özellikle 2023 seçimi gibi ittifaklarda bu gruplar birbirine yaklaşmaktadır. Nitekim sosyal medya paylaşımında Kürtlerin ana muhalefet adayına oy vermesi, kimliği de olumlamıştır. Bu sebeple de Kürtlere ilişkin alan içindeki hak savunuculuğu katı bir şekilde kriminalize edilmemektedir. Bu durum Kürtlere yönelik ötekilik söylemlerinin alan içine değil, alan dışındaki temsillere yönelmesine neden olmaktadır. Olumsuz Kürt söylemleri bu sebeple alanın dışından örneklendirilmiştir. Alanın görece apolitikliği, yalıtılmışlığı, başka alanlarda vakit geçirilmemesi ve bireyselleşmesi sebebiyle de bu konudaki ötekileştirme biçimleri Mutlu alanı gibi değildir. Ayrancı'daki ötekilik alanın dışındaki temsillerle üretilmektedir.

Alanda ötekilik kültürel sermaye ve sınıfla da ilişkili olduğu için alandaki esnaf ve kapıcılar üzerinden de Kürt'e yönelik ötekiliğin üretilmesine fırsat vermemektedir. Çünkü esnaf, kabaca seküler ve Sünni Türk olarak kapıcılar ise Sünni ve Alevi şeklinde alanda konumlanmıştır. Alanda yaptığım görüşmelerde Alevilere yönelik de ötekilik üretilmediği belirlenmiştir. Bunun bir sebebi Alevi kimliğine sahip kişilerin alanda yer alan kurumsal

yapılarda aktif özne olması ile ilgilidir. Aleviler de Kürtler gibi alanın doxasına uyumlu kimliklerdir. Fakat Kürtlerden farklı olarak Alevi kimliğinin kendisinin neredeyse ontolojik olarak muhalif olması alanda öteki olarak kodlanmasının önüne geçmektedir. Kürt bir muhalifin İslamcı kimliği olma ihtimali vardır ve bu özelliğiyle alanın doxası ile çatışmaya girebilir. İkinci olarak alandaki alanın Atatürkçülüğü ile Alevi kimliği çatışma içinde değildir. Bu ortaklıklar sınıfsal olarak görece düşük olan kapıcı bir Alevi'nin de ötekiye dönüşmesini engellemektedir. Alevilerin müzikle, sanatla olan ilişkisi anne ve babaları kapıcılıkla uğraşsa de sonraki jenerasyon kapıcılığı sürdürmemektedir. Örneğin alanda kapıcı çocuğu olarak dahil olan biri alanın eğitime yatırım yapması gerektiğine yönelik telkinleriyle eğitime yatırım yapmış ve alanda üçüncü nesil kahve temalı kafe açan bir Alevi örneği vardır. Aleviler alandan kazandıklarıyla alana yatırım yapabilir ve sonraki süreçte alanın koruyucularına dönüşebilirler. Bu sebeple de bu bölümde daha kısıtlı olarak Kürtler üzerinden üretilen ötekileştirmenin üretimine odaklanacağım.

Adem'in Kürtlerle olan ilişkisi kendi sosyal sermayesi üzerindendir. Bunun için de daha önce çalıştığı şirkette arkadaş olduğu Diyarbakırlı üzerinden Kürtlere ilişkin tutumunu ifade etmektedir. İlişkide olduğu kişi, kendisi gibi mühendistir ve benzer kültürel sermayelere sahiptirler. Yirmi yıllık arkadaşından hareketle aynı sınıfın üyesi olmaları üzerinden onlar için aşağıdaki ifadeleri kullanmaktadır:

> *"Ama hani ben Kürt, Kürt'te, Türk'te bu ülkenin evladı olduğunu düşünen bir kişiyim. Haklarından mahrum edildiğini çok düşünmüyorum. Neden düşünmüyorsun dersem ben neyden faydalanabiliyorsam o da faydalanabiliyor. Gördüğüm o. Yani ben Kürt olduğum için şunu yapamıyorum, demedi. Yani dediğim gibi onunla çok samimi olduğum için. Başka Kürt arkadaşlarım da var. Yani hani piyasa insanlar şey diyorlar işte Kürtlerle ötekileştiriyor. Ben ona pek*

katılmıyorum. Tabii onu yaşayanlar varsa da bilmiyorum. Ben görmedim." (Adem-43-Ankara-Türk-LGBTİQ-Mühendis)

Katılımcı bireysel gözlemden hareketle oluşturduğu eşitlik algısıyla yapısallığı ve sınıfsallığı görememektedir. Kürtlerle kurduğu sınıf temelli ilişki üzerinden öteki görünmez hale gelmektedir. Bu perspektif bu bölümün girişinde ifade ettiğim alanın bakışı ile uyumludur. Toplumsal konular, bireysel deneyim düzeyine indirgenmektedir. Bu sebeple de Kürtlerin ötekileştirildiklerine katılmamaktadır. Çünkü herkes ona göre eşit fırsatlara sahiptir. Bu deneyim merkezli bakış tersinden de işler. "Sürekli mağduriyet rolü" yapan Kürt arkadaşlar üzerinden de bütün olarak kimlik mahkum edilebilmektedir.

Rıza, meseleyi sağ-sol tartışmasının eksenine oturtarak açıklar. Kürt siyasal hareketinin yerleşmeye çalıştığı sol pozisyon üzerinden sağ ve solu eşitleyerek evrensellik iddiasıyla sorunu reddeder.

"Birincisi hümanistim, gözlemim, artık ben bu küresel çağda uzay çağında, elektronik çağda sol ve sağ kavramlarının cüce kaldığını düşünüyorum. Çünkü bilim ve teknoloji sosyoloji eski koşullar o kadar çok değişiyor ki sol ve sağcılık kavramlarının artık yetersiz kaldığını düşünüyorum. Ancak sağcılık kavramıyla aşırı muhafazakârlığa doğru gerilemesinden de çok şikayetçiyim. Varoluş mekânizması için de solun da tasarladığı amaçta yeterli olduğunu düşünmüyorum." (Rıza-62-Aydın-Türk-Maliye Emeklisi)

Katılımcı meseleyi apolitize ederek ideolojik pozisyonların çağdaşlıkla uyuşmadığını ve anakronik olduğunu iddia eder. Böylece Kürt meselesi sol politik bir hareketin parçası olarak görerek geçersizleştirir. Katılımcı bunu yaparken sağ hareketi de bu perspektifin içine yerleştirir. Böylece iki "kötüye" eşit uzaklıkta kalır. Tarafsız gibi durarak esasen hegemonik olanı yeniden üretir. Burada somut eşitsizlikler ideolojik zeminden koparılarak

görünmezleştirilir. Buradaki hümanizm söylemi evrenselciliğin taşıyıcısı olarak kodlanır. Bu haliyle hümanizmin anlamı da değişir; somut farklılıkları, tarihsel travmaları ve yapısal eşitsizlikleri tanımayan bir tür soyut gösterene dönüşür. Farkı tanımayan hümanizm, öte yandan farkın sesini de susturur. "*Çünkü böyle şeyleri aşmak lazım*" derken sorunun çözüm yöntemlerinden hareket etmez, aşarken sessizliği öğütler.

Rıza görüşmenin devamında anadil hakkını aşağıdaki gibi değerlendirir:

> *"Şimdi dil konusu falan söz konusuysa ben şunu savunuyorum keşke dünyanın tek dili olsaydı. Sınıf da olmasaydı. Kürt dili şu dili bunlar kültürel şey, şey iletişimi kısıtlayan şeyler. Keşke hayvanların dili de bizim dilimiz olsaydı. Hangi dil olursa olsun şu dilde, bu dilde olmalı demek bu elektronik çağda, iletişim çağında çok komik bir şey." (Rıza-62-Aydın-Türk-Maliye Emeklisi)*

Bu söylem, özellikle Ayrancı gibi üst-orta sınıf mahallelerin *doxası* içinde son derece anlamlıdır. Burada farklılıkların kabulü, eşitlik talepleriyle değil, bireysel düzeye indirgenmiş, etkisizleştirilmiş kültürel ifadeler olarak kalmaları koşuluyla mümkündür. Katılımcı, Kürtçe anadil hakkını sadece iletişimin bir aracı olarak görerek anlamını daraltır. Bu sebeple de tüm dünyanın tek dil olmasını arzu eder. Bu tek dili de "hayvanların dili" olarak tahayyül eder. Hayvanların dilini burada ideolojisiz, sınıfsız ve etnik olmayan doğal iletişim metaforu olarak kullanılır. Hayvanların dilini konuşamayacağımız için dil hakkı talebi hak olmaktan çıkarılıp anlamsızlaştırılır. Burada farklı olan doğrudan dışlanmaz, aksine yüce idealler ve evrensellik adına bastırılır.

Katılımcının bu bağlamdaki söylemi alanın ustalıklı ve incelikli yapma etme biçimleriyle de uyumludur. Üst-orta sınıf, çocukluklarından itibaren alan, okul ve kültürel çevre içinde şekillenen habitusları aracılığıyla dünyayı anlamlandırır. Bu habitus, genellikle çatışmadan uzak durma, dolaylı anlatım, diplomatik dil kullanımı, duyarlılık gösterir gibi yapıp sınırlı ve

korumacı konumlanmayı salık verir. Bu sebeple sorunlarla yüzleşmek yerine sınıfının zarafetiyle sorun geçiştirilir. Sahip oldukları sembolik sermaye onları hem görünür hem de saygın kılar. Bu konumları sarsabilecek radikal bir çizgi onların kaçınmak isteyebileceği bir şeydir. Sorunun varlığını kabul etmek negatif olarak etiketlenmelerine sebep olabilir. Ülkenin değişen gündeminde bu risk oluşturabilir. Bu sebeple meseleye yüzeysel bir duyarlılık gösterilir, fakat sistemin tam karşısında pozisyonlanmak istenmez. Bu kimlikler alanın hayvan, kadın, LGBTİQ+ vb. meselelerinde de gördüğümüz üzere genellikle kendilerini evrenselci, eşitlikçi, insan haklarına duyarlı olarak betimlerler. Fakat bu haklar ancak alanın doxası ölçüsünde mümkün hale gelir. Kimlikleri kültüreli tarihsel ve sınıfsal farklarıyla birlikte ele almak doxanın işine yarayan evrenselciliği sorgulamak anlamına gelir. Bu sebeple de aşırı politikleşme onlar için tehdit haline gelir, radikal taleplerden uzak durulması gerektiği düşünülür ki bu sebeple de herkese eşit mesafede durulmaya çalışılır. Ayrıca bu sınıfın habitusu tarihsel olarak doğrudan devletle ilişkili olarak veya devlete yakın kültürel ağların içinden şekillenmiştir. Bu sebeple bazı politik pozisyonlarda yer almak, onları caydırır, sistem dışına itilme riskleriyle karşı karşıya bırakır. Böylece bağlamları ele alırken konu konuşulabilir fakat bu, formu değiştirilerek yapılmalıdır.

Hakan, hem akademisyendir hem de hâkimlik yapmaktadır. Onun bu iki özelliği söylemlerini de kurumsallığa içkin bir bakış açısıyla değerlendirdiğini göstermektedir:

> *"Etnik kökeni çok önemli değil, sonuçta hepimiz Türk'üz." (Hakan-54-Konya-Türk-Akademisyen-Hâkim*)

Katılımcı icra ettiği meslekler bakımından da toplumsal meşruiyeti üretebilecek bir pozisyondadır. Hepimizin Türk olması, meşruiyetini Türkiye Cumhuriyeti anayasasından alır. Etnik farklılıkları hukuki bir çerçeveden değil, kültürel farklılık çerçevesinden ele alır. Böylece etnik kökene ikincil önem atfedilir. Habitusu resmi ideoloji ile uyumlu olduğu için etnik

kimlikleri hukuk karşısında formel olarak eşitler. Fakat burada "fark" tanınmadan eşitlik söylemi üretilir.

Bu bölümün girişinde ifade ettiğim alandaki Alevi ve Kürt'e bakışın alan tarafından kontrol edilmesi bağlamı, bir katılımcı tarafından gündeme getirilmiştir. Ses sanatçısı olan Sefa, işi gereği Alevilerle iç içedir. Ayrıca Alevilerin pozisyonu Ayrancı alanı içindeki mücadeleler gereği makul bir pozisyondur. Bu sebeple de Sefa bu iki kimliği bir araya getirirken Kürt kimliğinin aleyhine bir perspektif geliştirmiştir:

> *"Toplumun bir parçası Alevilerin hak talepleri karşılanmalıdır. Mesela Alevilerin bizim temsilciliğimiz olsun Diyanet gibi, çok haklı bir talep. Ki Budistlerin de olması gerekir. Böyle bir ülkeyken dini inançlara saygı olmalı, temsilcilikleri olmalı. Gayet doğal bir şey. Anadil talebi şöyle bu ülkenin çoklu dili olacaksa, Lazca var, başka var, o zaman hepsi olacak. Bir yaparsan 35 tane resmi dilin mi olacak. İyi de anadil talebi dediğin zaman ülkenin resmi diline sokman gerekiyor dili. Eğitime sokacaksın, oraya sokarsan bürokrasiye, yazışmalara sokman gerekecek. Bu da işleri zorlaştırır." (Sefa-40-Ankara-Türk-Ses Sanatçısı)*

Katılımcı farklılıkları kabul eder, fakat belirli sınırlar içinde yönetilebilir olması şartını öne sürer. O, Alevilerin dini kimliklerini bir hak olarak kabul ederken Kürtlerin anadil hakkını yönetilemeyeceği için reddeder. Alevilik alandaki anlamıyla ulusal birliğe tehdit oluşturmaz, dini bir kimliktir fakat seküler değerlerle uyumludur. Fakat anadil talebi, sistemi zorlayan politik bir taleptir, kamusal alana dâhil olması durumunda normatif düzeni bozar ve bu sebeple "makul öteki" çerçevesinin dışına çıkarılır. Alevilik alanda "bizimle birlikte" entegre edilebilir bir kimlikken Kürtlük "bizden ayrı" sistemin bütünlüğünü tehdit eden bir kimliktir. Katılımcı, Alevilerin yanında Budistlerin de hakkını savunur. Bunu da toplumun bir parçası oldukları için hakları olduğunu düşünerek yapar. Toplumun parçası olarak gördüğü için de talepleri "çok

haklıdır" ve "temsilcilikleri" olmalıdır. Bunları ifade ederken *"böyle bir ülkede"* olmalıdır diyerek başlamaktadır. Fakat anadil talebinde bu söylem sert bir şekilde kırılmaya başlar. Bu durum katılımcının ahlaki kapsayıcılık veya ahlaki dışlama kategorileriyle ilişkili olduğunu göstermektedir. Kapsayıcılık sınırı toplumsal meşruiyetten çizilerek bazı taleplere koşullu ve seçici yaklaşılmaktadır.

Ayrancı alanında sadece Alevilik ve Kürtlük üzerinden karşılaştırma yapılmaz. Ayrıca LGBTİQ+ bireylerinin de Kürtlük ve kendi kimlikleri arasında bir karşılaştırma yapılır. Melek, trans bir kadındır, Ayrancı alanını kimliğine karşı saldırı olma ihtimalinin en düşük olan semtlerden biri olarak görmektedir. Kendi cinsel kimliğini keşfetmeden önce Kürtlerle duygudaşlık kurmadığını, keşfettikten sonra duygudaşlık kurduğunu ifade etmektedir. Fakat sonrasında Kürt muhafazakârlığının ve kimliğinin kendi cinsel kimliğine olan mesafesi sebebiyle duygudaşlığından vazgeçmiştir:

> *"Şu an Kürtlerle duygudaşlık kurmam Newroz'da gökkuşağı bayraklarını Hitler selamı vererek saldıran Kürtler söz konusu olduğu için, Kürt lubunyalar ne kadar duygudaşlık kuruyor meselesi var işin özünde. Ben değil onlar ne kadar duygudaşlık kuruyor. Kürtlerle hep duygudaşlık kuruyorum ben. Hatta LGBTİ+ hareketinin Kürdistan vardır sloganı atmasını bile gerici buluyorum. Oranın varlığı yokluğu bize düşmüyor. Var mı yok mu bir kenara bırakalım, Kürdistan'da yaşayan Kürt lubunyalar ne yaşıyor, nasıl yaşıyor buna odaklanalım. Kürtler bizle ne kadar duygudaşlık kuruyor buna bakmak lazım. Bence mesele birazcık orada."*
>
> *(Melek-32-Ankara-Türk-Trans-STK Çalışanı)*

Katılımcı söylemleriyle toplumsal hareketler arası dayanışmanın nasıl kırılgan ve koşullu olduğunu göstermektedir. Kurduğu duygudaşlığı karşı taraftan görmeyince bu çabasından da vazgeçmiştir. Bu bakımdan katılımcı karşılıklı tanınma hakkı talep etmektedir. Fakat Kürt

LGBTİQ+ bireylerini gruptan ayrıştırmaktadır. Böylece hareketin içindeki potansiyel dayanışma unsurlarını korumaya çalışmaktadır. Katılımcının bu ifadeleri kimlik hareketlerinin alt alanlara bölünerek zayıfladığına ve kapsayıcılığın dışlama mantığını yeniden ürettiğini göstermektedir. Trans birey için Kürt ifadesinin tek başına bir anlamı yoktur. Kendi ile dayanışma gösteren bir trans daha anlamlıdır. Bu sefer Kürt LGBTİQ+ bireyi bir kadın trans dışlayıcı feminizm içinden yeniden Melek'in karşısında yer alabilir. Benzer şekilde politik Kürt birisi de LGBTİQ+ bireyleri kendi politik çizgisine yakınlık veya uzaklık üzerinden değerlendirecektir. Bu kimlik sorununa cevabı sınıf üzerinden Yiğit verir. Onun kimlik meselelerine bakışı sınıf eksenlidir. Fakat bu haliyle de Kürtler tarafından *"sosyalist faşist"* LGBTİQ+ bireyleri tarafından da "*gizli homofobik"* olarak tanımlandığından rahatsız olmaktadır:

> *"Çevrede solcuysan eğer bir miktar hor görülüyorsun. Sosyalist faşist diyenler oluyor. Bunun sebebi Kürt sorununa sınıf perspektifiyle bakmamız." (Yiğit-29-Elazığ-Türk-Akademisyen)*

Katılımcı sınıfsız kimlik hareketlerini gerici olarak görmektedir. O, Kürt-Alevi-LGBTİQ+ denklemine teorik bazı açılımlar getirmektedir. Kimlik politikaları parçalı özne yaratma riski taşımaktadır ve kimlikler sınıftan bağımsız tanındığında sistemin yeniden üreticileri olmaları kaçınılmazdır. Bu hareketleri neoliberal dönemin ideolojik aygıtı olarak değerlendirmektedir. Çünkü sınıf çelişkilerini kimlik söylemleri maskelemektedir. Oysa Kürt, trans, kadın ve Alevi kimlikleri aynı sınıfın üyeleridir. Kürt hareketi ideolojik pozisyonu toprak ağasıyla yoksul Kürt arasındaki farkı ortadan kaldırmaya odaklanmaz. Alevi politikleşmesi de kimliğin sınıfla olan ilişkisini göremez. LGBTİQ+ hareketi de üyelerinin güvencesiz her an prekaryalaşacağını göz önünde bulundurmaz. Bu durumda Kürt anadil hakkı aldığında (Yiğit, ilkesel olarak bu ve sonradan sıralanan haklara karşı değildir), Aleviler Cem Evi statüsünü

kabul ettirdiğinde, LGBTİQ+ bireyler evlenebildiğinde eşitsizlik ortadan kalkmayacaktır. Kimlik hareketleri bir bakıma sömürünün kimlikler arasında eşitlik dağıtılmasının hareketleridir.

Ayrancı alanında Kürtlere yönelik söylemler, Mutlu alanına göre çok daha dar kapsamlıdır. Bu bağlamda üretilen ötekileştirme biçimleri açık dışlamalar şeklinde değil, örtük biçimde üretildiğini göstermektedir. Alandaki biz ve onlar ayrımlarının farklı bağlamlarda nasıl şekillendiğini önceki bölümlerde ifade etmiştim. Alanda sınırlar sekülerlik, orta sınıf değerleri, kültürel sermaye üzerinden kurulmaktadır. Bu sınırlara kimliklerin mesafesi veya yakınlığı, ilgili kimliklere bakışı da etkilemektedir. Bu sebeple de Kürtlere yönelik ötekileştirme söylemleri alanın dışına veya genel politik harekete referansla ifade edilmektedir. Referanslar alan dışından yapılsa da söylem alan içinden üretilmektedir. Bu yüzden de bireysel deneyimlere dayanan eşitlikçi yaklaşımlar, yapısal eşitsizliklerin üzerinin örtülmesi, evrenselci ve hümanist söylemler, resmi ideolojinin yeniden üretimi gibi araçlarla meseleye yaklaşılmaktadır. Kapsayıcılık ve dışlamanın zemini ise kaygandır, mekâna, zamana ve bağlama göre değişmektedir.

Bu bağlamda Alevilik, seküler karakteri, kültürel sermaye ile kurduğu ilişki ve devlet karşıtı radikal pozisyonlardan uzak durması sayesinde alanda kabul görmektedir. Alevi kimliği, alanın Atatürkçü ve laik çizgisiyle çelişmediği sürece makbuldür. Ancak Aleviliğin politik talepler üretmesi veya devlet dışı örgütlenmeler kurması halinde kırılganlaşabilir. Kürt kimliği ise çok daha kırılgan bir dengede yer almaktadır. Kürtler, alan içinde seküler, eğitimli ve orta sınıf bireyler olduklarında ve anadil, kolektif haklar, özerklik gibi taleplerden uzak durduklarında bir tehdit olarak algılanmaz. Kürtlük, kültürel bir farklılık olarak tolere edilebilir. LGBTİQ+ bireyler alan içinde evrenselci, insan hakları savunucusu, kültürel olarak görünür, fakat sistemle çatışmayan bir pozisyonda yer aldıklarında kapsanabilir.

Sınıfsal pozisyonlar da ötekilik konusunda belirleyici olabilmektedir. Alt sınıflardan gelen ancak eğitim, kültürel sermaye ve girişimcilikle bu sınıfsallığı aşabilen bireyler, alanın değerleriyle bütünleşebildikleri ölçüde kabul görürler. Sınıfsal farklar, kültürel başarı hikâyeleriyle örtüldüğü sürece makbuldür. Farklılıklar ancak sistemin sınırlarını zorlamadıkları sürece kabul görür. Fakat bu durum muhafazakârlar için farklı işlemektedir.

13.1 "Topallık" Olarak Muhafazakârlık: Ayrancı Alanına Mekânsal Kârın Korunması

Ayrancı alanında öteki olarak üretilen bir diğer grup "muhafazakârlardır". Muhafazakârlığı paranteze almamın sebebi, bu ifadenin tam olarak ne anlama geldiğinin ve bununla ne kastedildiğinin belirsiz olmasıdır. Bu belirsizlik, hem kendini muhafazakâr olarak tanımlayanlar hem de muhafazakârları öteki olarak görenler için de geçerlidir. Ayrancı alanı, muhafazakârlığın ne olduğundan çok ne olmadığı ile ilgilenmektedir. Alanın doxası bölümünde katılımcının başörtülü annesinin et kuyruğuna girmesi sonrası bakışları fark ettikten sonra sırayı meclise doğru yapalım bizi görsünler dedikten sonra kadına bakışın olumluya dönüşmesi bununla ilgilidir. Muhafazakâr görünüm ile iktidarı desteklemek dolayısıyla siyasal İslam'dan taraf olmak ile birleştirilmektedir. Fakat kişi bunu belli şekillerde ifade ettiğinde bu bakıştan kurtulabilmektedir. Böylece muhafazakârlık ve değerleri ile karşılaşıldığında karşılaşılan beden yoluyla ülkenin mevcut politik-ekonomik düzeninin sorumlusu olarak görülmektedir.

Alana atfedilen olumlu tüm özelliklerin dolayısıyla doxanın korunması için bu özelliklere politik tutum gereği karşı olan ideolojik tutumlara da karşı olunmaktadır. Çünkü alan, kentsel ve demografik dönüşümler tarafından baskı altındadır. Bu dönüşümler ise Ayrancı aleyhine "ötekilerin" lehine gerçekleşmektedir. Bu sebeple bu bağlamı, diğer bölümlerde olduğu gibi sadece "ötekileştirme" olarak değil, alanla bireylerin kurduğu ilişki bağlamında ele almak gerekmektedir. Çünkü alana eklenen muhafazakâr bir kimliğin alanı kendi algı, tutum ve ahlaki

yargılarına göre şekillendireceği düşünülmektedir. Hemen yanı başlarındaki Çukurambar örneği bunu göstermektedir. Ayrıca alanın içindeki muhafazakâr esnaf ve kapıcı grupları da alanın iktidarının bir şekilde bu grupların eline geçeceğinin de korkusunu yaşamaktadır. Bazı esnafların "burası ahlaksız burada çocuk yetiştirilmez" demesi, bazı kapıcıların gündelik hayatından gözlemledikleri korkularını beslemektedir.

Dönüşümler ve mülkiyetlerin el değiştirmesi sonucu alanda belli etki gücüne sahip muhafazakâr bir topluluk oluştuğunda; alan artık eski kullanıcılar için yaşanabilir olmaktan çıkacaktır. Büyük çoğunluğunun da muadili başka bir mahallede yaşayabilecek ekonomik sermayeye sahip değildir. Bu muhafazakâr toplamın sayıca kalabalık olmasına gerek olmayabilir. Çünkü siyasal iktidarın bu tarz mahallelere çok yönlü müdahale edebilecek gücünün bulunması alandakilerin de gücünü arttırmaktadır. Böyle olması durumunda olası senaryolar üretilmektedir. İktidar partisi ile HÜDAPAR'ın ortaklığı ve bu partinin dört eşli evlilik çıkışı, "bekâr kadınların sahiplendirilmesi" korkuları tetiklemektedir. Aile yılının ilan edilmesi, İstanbul Sözleşmesi'nden çıkılması gibi pratikler de alanda muhafazakârların güçlenmesi durumunda LGBTİQ+ bireyler ve kadınlar için alan yaşanılmaz hale gelecektir. Kedi ve köpek sahipliğine muhafazakârların mesafesi de bir diğer rahatsız edici durumdur. Yolda köpeğini yürütürken "gerçek Ayrancılı olmadıkları" belli olan kişilerin köpeğe "tiksinti" ile bakması veya alandaki muhafazakâr kimliklerin çocuk sahibi olmak ile köpek sahibi olmak arasında negatif ilişkiler kurması, alanı "bunlardan" korumak için önemli gerekçelerdir. Muhafazakâr bir esnafın yoldan geçen ve *crop* (göbeği açıkta bırakan üst giysi) giyen kadını eleştirmesi de yaşam tarzına da müdahalenin sinyallerini vermektedir. Yukarıda sıralanan alana ilişkin müdahale senaryoları aslında bu tezin başka bölümlerinde vurguladığım gibi mevcut doxayı korumanın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Buradaki bağlamlar ve senaryolar mülteciler veya Kürtler için üretilmemiştir. Hatta bunlar ifade edilirken alan dışına referanslar verilmiştir. Çünkü bu kimliklerden istemedikleri

sosyo-kültürel profil, alanda yaşamak için gerekli olan yüksek ekonomik maliyeti karşılayabilecek güçte değildir. Oysa "yani muhafazakâr zenginler" alanın talep ettiği kültürel sermayeye sahip olmasa da alanın ekonomik maliyetini karşılayacak güçtedir. Bu açıdan daha büyük tehlike olarak görülmektedir. Bu amaçla da "Ayrancılık olmak" tanımlanırken ekonomik sermaye görünmezken kültürel ve sembolik sermaye daha görünür haldedir. Alanda bu sebeple de ekonomik sermayesi çok da yeterli olmamasına rağmen alanın değerleriyle uyumlu fakat kültürel sermayeye sahip bir ODTÜ'lü öğrenci, bir Gazili öğrenciye göre daha fazla kabul görmektedir.

Yukarıdaki bağlamlardan hareketle muhafazakârlara yönelik tutuma, Bourdieu'nun (1999) mekân etkisi(site effect) dediği kavramla yaklaşıyorum. Mekân etkisi kavramı altında Bourdieu (2018) mekânsal kâra vurgu yapar. Ona göre üç mekânsal kâr vardır. İlki bir şeylere ve kurumlara yakın olmaktan kaynaklanan *konumsal kâr*dır. Ayrancı, hem alan içindeki mal ve hizmetlere (sanatsal mallar dâhil) hem de alanın diğer alanlara göre konumu sebebiyle konumsal kârı yüksek bir alandır. *Hiyerarşik konumdan kaynaklanan kâr* ise bireyin sosyal rütbesi, itibarlı konumunu temsil eden adres ve bölge ile olan ilişkisinden doğan bir kârdır. Bu açıdan da sembolik sermaye içerir. Ayrancı alanında bu kârın oluşumu, hem alanın kullanıcıları tarafından hem de alanla kurulan ilişki yoluyla inşa edilmektedir. Yani Ayrancı alanı mevcut kullanıcılarıyla bu kârı oluşturmaktadır. Aynı kâr ve sembolik statü, hemen yanı başındaki Dikmen için geçerli değildir. *Mekânı işgal etmenin kârı* ise doğrudan mal ve mülk sahipliğinden ortaya çıkan kâra işaret etmektedir. Bu sadece orada olmak değil, mekânın mülkiyetini de elinde bulundurmak anlamına gelmektedir. Ayrancı'da mülk sahibi olanlar bu kâra sahip olduğu gibi Ayrancı değerleri üzerinden üretilen doxa da bu kârı sembolik olarak artırmakta ve bireyler doğrudan mülk sahibi olmasa da alanı savunmaktadır. Bu üç kârın bir araya gelerek oluşan Ayrancı sakinleri, bu kârları korumak ve düşürmemek için alanın

sınırlarını sürekli müzakere etmektedir. Bunun bir yolu da bu kârları bozabilecek muhafazakârları alandan uzak tutmaktır.

Alanla uyumsuz herhangi bir tutumun veya grubun varlığı, alandaki mal ve hizmetlerin ne olabileceğini belirleyebilmektedir. Alandaki öğretmen profilleri, özel okullarda verilen eğitimin içeriği, din alanının geniş veya dar olması, sanatsal faaliyetlerin olup olmaması veya içeriği, eğlence faaliyetleri ve mekânların yaygınlığı, alkole erişimin düzeyi, bu kârlılığı etkilemektedir. Alandaki değişimler, artık alanın sembolik sermayesinden kaynaklanan kârın da düşmesi anlamına gelmektedir. Bu sebeple de 20 yıl önce Esat'ta oturuyorum demek ile bugün Esat'ta oturuyorum demek sembolik olarak farklı anlama gelmektedir. Ayrancı alanında dönüşümler yoluyla mülkiyetin el değiştirmesi de mekânı işgal etmenin kârlılığını düşürmektedir. Katılımcılara göre Ayrancı'nın bu derece cazip olmasının sebebi alanın mevcut yapısı ve kullanıcılarıdır. Alanla uyumsuz gruplar, burayı "işgal ettiğinde sanıyorlar ki burası o arzu ettikleri yer gibi kalacaktır." Bu sebeple bu mekânsal kârın devamlılığı için bu gruplar ya alana alınmamalıdır ya da alana bir şekilde girdiklerinde dönüşmeleri gerekmektedir.

Katip, *(47-Erzurum-Türk-Sahaf)* muhafazakâr geçmişi sebebiyle alanın bu dinamiklerinin tam olarak farkında olmadığı için alandaki muhafazakârlara yönelik takınılan tutumları kendi ailesiyle özdeşleştirerek eleştirmektedir. Alanın kullanıcılarının "kapalı insan gördüklerinde dik dik bakıyorlar" gibi davranışları onu rahatsız etmektedir. Bu baskının da sadece muhafazakâr kişilere yönelik olduğunu düşünmektedir:

> *"Yani görüyorum. Buraya gelip işte kızıyla geliyor mesela adam. Kızı işte şort giymiş. Bunda hiçbir sorun yok. Ama onlar buradayken içeri girip herhangi bir kitap soran başörtülü birisine karşı bakışlarını görebiliyorum. Yani bunca geçen 20 yıllık süreç içerisinde herhangi bir ders çıkarmamış yani. 20 yıllık iktidar*

sürecinde. Yani sadece bıçak bilemeye devam ettiler." (Katip-47-Erzurum-Türk-Sahaf)

Oysa alanın dinamikleri ve siyaseti okuma tarzının bir sonucu olarak bu tavrı geliştirmektedir. Siyasal iktidarın değişmesi alanların da dönüşebileceği anlamına gelmez, çünkü alanlar özerk yapılardır. Ayrancı alanında kültürel sermayenin yoğunlaştığı bir kitapçıda karşılaşan başörtülü ve Ayrancı sakini arasında esasen mekânsal kârı kaybetme gerilimidir. Böyle bir karşılaşmanın Kızılay Dost Kitabevinde olması benzer bir bakışa sebep olmayacaktır. Çünkü Kızılay alanının doğası buna müsaittir.

Benzer deneyimi Nazire de aktarmaktadır. Kendi işletmesinin üst katında başörtülü annesi, belli günlerde gelip çay içmektedir.

"Direkt hani AKP'li gibi. Aslında açıklarda o kadar çok AKP'li var ki. İnsan artık değişiyor yani her türlü. Ya da tersinden kapalı CHP'li de var. Anneme kötü davranmışlar başörtülü olduğu için. Oy kullanmaya da giderken herkes bize bakıyor." (Nazire-46-Rize-Türk-Esnaf)

Alanda dolaşıma giren alan ile uyumsuz semboller negatif bakışlara maruz kalmaktadır. Katılımcı *"Açık AKP'linin olması, kapalı CHP'linin olması"* derken alana aslında bir çağrı yapmaktadır. Fakat alanın sakinleri kategorik olarak bu tür ayrımlardan hareket ederler. Çünkü diğerini yapmak görece daha zordur. Sembolleri taşıyan kişiyle tanışmayı gerektirir. Ayrıca kategorilerin işleme mantığı gereği şayet kategorilerle çatışan bir örnekle karşılaşıldığında, buradaki örtülü CHP'li", kategorilerin doğası sarsılmaz. İlgili örnek tekil bir örnek olarak ele alınır. Katılımcının oy kullanmaya giderken herkesin onlara bakması ifadesi iki yönlü işlemektedir. Mekânsal kârı bozabilecek bir tiplemeye karşı alanın bakışı mümkün olabildiği gibi katılımcının alanın toplumsal yapılarını içselleştirdiği için herhangi bir bakışı başörtüye

bakış olarak değerlendirme ihtimali de yüksektir. Bu sebeple katılımcılara mahalle baskısı sorulduğunda "yok" diyenler ile "var" diyenler arasındaki fark alanla uyumsuzluktur.

Nazire, bu görüşme sırasında bana şöyle bir soru sormuştu:

"Başka ismin var mı Muhammet, isminden dolayı ayrımcılık yaşıyor musun? İsminden dolayı sana burada kötü bakabilirler." (Nazire-46-Rize-Türk-Esnaf)

Katılımcının bu soruyu sorma cesareti, hem adımın Muhammet olması hem de benim Rizeli olmamla ilgilidir. Bu soruya alandaki kendi deneyimimle ilgili olarak burada cevap verebilirim. Adımın Muhammet olmasından dolayı herhangi bir ötekileştirme hissi yaşamadım. Bunu yaşamamamın sebebi doktora düzeyinde kültürel sermaye ile orada bulunmamla ilgili olabilir. Ayrıca alanda araştırma yaparken orada yaşadığım için doğrudan "nerede yaşıyorsun" sorusuna alanın içinden bir adres göstermem de muhtemelen durumu kolaylaştırmıştır. Bazı örneklerde katılımcıya adımı söylerken "ne güzel ismin var" diye cevap verirken seslerindeki tınlama, belli ölçüde alana uyumlu olup olmadığını belirlemeyle ilgili olmuştur. Alanın talep ettiği doxa ve bedensel hexise ayak uydurduğum için de bu durumun gerilimini yaşamadım. Fakat katılımcının ismimden dolayı ayrımcılığa maruz kalabileceğimi ifade etmesinden sonra yaptığım görüşmelerde buna dikkat etmeye başladım. Bu durumda fark ettim ki gerçekte hangi gerekçelerle yapılıp yapılmadığı belli olmayan fakat katılımcının yüklemeye çalıştığı alana yönelik kategorik düşünme içinden hareket ettiğimde daha önce var olmayan şeyler görünür olmaya başlamıştır.

Nazire'nin kendisi görüntü itibariyle alana uygundur fakat annesi alana uygun değildir. Batmanlı Efnan da kendi ve annesi üzerinden benzer bir deneyim aktarmaktadır:

"Ama yaşam tarzı olarak, mesela şort giydiğim için teyzeler bana böyle diye bakar (iyi anlamda). Ama belki de Kürt, hatta belki de Arap değilim ama Arap olduğumu

söylesem benden nefret edecektir. Annem başörtülü geldi; tuhaf tuhaf bakanlar oldu." (Efnan-36-Batman-Kürt-Gazeteci)

Şort burada alana uyumun (bizden olmanın) simgesidir. Fakat annenin örtüsü alanda "onlara" karşılık gelmektedir. Katılımcı başka bir noktaya daha dikkat çekmektedir. O, şort giyenin Arap olduğunun bilinmesi durumunda kendisinden nefret edileceğini düşünmektedir. Katılımcının bu ifadesi alandaki deneyiminden kaynaklanmamaktadır. Kendisi gazeteci olduğu için bir tartışma programında Suriyeli (Arap) mültecilerden yana taraf olduğunda "Ayrancı tiplemesi" kişiler tarafından ciddi eleştiriler almıştır. Bir bakıma şort giyen bir kadın olarak alanla uyumlu olmasına rağmen o, alanın politik çizgisiyle uyumlu değildir.

Koray, muhafazakâr insanlarla hayata dair bakışlarının uyuşmadığını söylemektedir. Nitekim onun habitusunda muhafazakâr ilişkilere yer de yoktur:

"Yaşama şekillerimiz, hayata bakış yerlerimiz hiç uymuyor. İyi veya kötü olarak demiyorum bunu. Çünkü hiç muhafazakâr insanlarla arkadaşlık etmedim ben. Hep böyle Akdeniz'e, o bölgelere de yaşamış biri olarak. Oradaki insanları da az çok biliyorsunuz. Çok rahatlardır ne bileyim. Keyiflerini düşkünlerdir vesaire. Ben de birazcık öyle büyüdüm, öyle bir insanım." (Koray-23-Kırıkkale-Türk-Öğrenci)

Katılımcının habitusu, Akdeniz bölgesinde Ayrancı'ya benzer alanlarda şekillendiği için de Ankara'ya taşındığında Ayrancı'yı tercih etmiştir.

Eşcinsel katılımcı olan Berk, muhafazakârlığa mesafesini kimliği üzerinden değerlendirir ve muhafazakâr mahallenin uç örneği olan HÜDAPAR'dan yola çıkar.

"Genel olarak hayatımı saygı duymak ve ötekileştirmemek üzerine yaşıyorum. Gerçekten belli bir kesim: HÜDAPAR. Onlara saygı duymam. Bunların zihniyetinde bir ülkeye sahip olmamak için çabalamak zorundayız. Hatta onların

tedavi olması gerekiyor. Elimden gelirse gerçekten o insanları bir rehabilitasyon merkezine getiririm." (Berk-24-Gaziantep-Türk-LGBTİQ-Öğrenci)

Devamında gerekçesini ifade ederken eşcinsellerin öldürülmesi, hatta yüksek yerlerden atılması gerektiğine yönelik söylemler, katılımcının bu çıkışını haklılaştırmaktadır. Fakat katılımcı onların öldürülmelerini değil aksine tedavi edilmeleri gerektiğini düşünmektedir. "Bunların zihniyetinde" bir ülkeye sahip olmamak için mücadele etmek gerektiğini ifade eden katılımcının başlangıç noktası olarak Ayrancı'yı tercih etmesi tesadüf değildir.

Katılımcı cinsel kimliği üzerinden durumu değerlendirirken başka bir katılımcı dinsel kimliği ile bu değerlendirmeyi yapar:

"Mesela ben bir Aleviyim, bunlarla nasıl bir arada yaşayabilirim." (Roza-37-Yozgat-Türk-Alevi-Mühendis)

Bu bölümün ilk kısmında Alevi-Kürt arasında alanın içinde tutum farklılığını ifade etmiştim. Alevi olmak alanla uyumlu olmak anlamına gelebildiği gibi Alevi bir kişi kendini öteki olarak gören bir grubu ötekileştirebilir. Katılımcının muhafazakârlarla bir arada yaşayamayacağını düşünmesi, Alevi kimliğini Ayrancı alanıyla uyumlu hale getirir. Nitekim Mutlu alanında muhafazakârların Alevileri ötekileştirmesini buraya taşımak mümkündür.

Burcu ise muhafazakârlığa yönelik tutumunu daha genel bir yerden kurar.

"Muhafazakârlar kendi çıkarları için her şeyi yapabilirler. Sadece bunu düşünüyorlar. İleriyi asla göremeyen insanlar. O insanlarla hiçbir şekilde fikir uyumuna gidebileceğimi düşünmüyorum." (Burcu-26-İstanbul-Türk-Biyolog)

Katılımcının esas hedefi muhafazakârların doğrudan iktidarla kurduğu çıkar odaklı ilişkileridir. Bu sebeple de onları irrasyonel ve gerici olarak tanımlamaktadır. Burada sadece muhafazakârlar söz konusu değildir. Burada ayrıca muhafazakârlık ve onun gösterenlerine

ilişkin geniş bir kategori oluşturulmaktadır. Bu geniş kategorinin alan içinde veya dışında farklı gruplara aktarılması olasıdır. Muhafazakârların ileriyi görememesi aslında katılımcının baktığı "ileri" dediği şeydir. Oysa muhafazakârlar kendi ideolojik pozisyonlarının "ilerisini" görebildikleri için iktidarla bu tarz ilişkiler geliştirmektedir. Esnaf görüşmeleri sırasında muhafazakâr bir esnaf "*cahilin ferasetine güveniyorum ben, onun milli ve manevi değerleri yüksek oluyor*" demesi, katılımcının düşündüğünün aksine kendi ilerisini gören bir anlayış göstermektedir. Buradaki cahillik, doğrudan kurumsallaşmış kültürel sermaye eksikliği değildir, Ayrancı'nın tanımlayabileceği bir cahilliktir.

2023 Kahramanmaraş depremi sonrası gerçekleşen genel seçim sonuçlarında muhafazakâr partilerin deprem illerinde birinci parti olarak seçilmesi de alanda tekrar muhafazakârlığa karşı söylemler geliştirilmesine neden olmuştur. Orçun, bu bağlamdan oldukça yakınmaktadır:

> *"Deprem dolayısıyla insanlar yardım etti mi? Etti. İşte deprem sonrası seçimde ne oldu? Oralardan mevcut iktidar partisi... Yüksek oy aldı." (Orçun-55-Kayseri-Türk-Emlakçı)*

Katılımcı burada yardım meselesini ahlaki kapsayıcılık üzerinden kurmaktadır. Benzer politik çizgi belli bir grubu yardım konusunda ahlaki olarak kapsamaktadır. Aksi durumda o grup başına gelenleri hak etmiştir. Katılımcı bu meseleyi oldukça ayrıntılandırmıştır. Bazı kişiler bu insanların demokratik haklarını kullandıklarını söyleyerek bu sonuçları destekleyebilir. Fakat katılımcıya göre bu kişiler demokratik hakkını da kullanmamıştır. Her yönüyle suçları belgelenen bir iktidara destek vermek, demokratik hakkın kullanılması değil, suça ortaklıktır. O, bunun daha iyi anlaşılabilmesi için bir örnek verir:

> *"Beş kardeşsiniz. Üç kardeşiniz bir genel müdür seçiyor. Diğer iki kardeşiniz de o genel müdürü karşılıyor. O genel müdür hırsızlık, yolsuzluk, yalan, uyuşturucu,*

gayrimeşru ilişki, cinayetle ilgili suçları olan birisi. Ve suç işlemeye de devam ediyor. Geçmişte işlemiş ama pişman olmuş değil. O genel müdür, kârın büyük bir bölümü kendi cebine atıyor. Üç kardeşe de biraz aktarıyor. Bu arada aile şirketinizin de demirbaşlarını yine çalıyor. Şimdi sizin bu iki kardeşiniz, iki kardeş olarak üç kardeşinize teklifiniz şu olmaz: Onlar, üç kişiler çoğunluk haklarını kullanıyorlar. Budur işin özeti." (Orçun-55-Kayseri-Türk-Emlakçı)

Katılımcı bu örneği verirken insanı sosyal bağlamların dışında her durumda rasyonel kararlar alan bireyler olarak tanımlamaktadır. Bu sebeple de rasyonel karar almayanları ahlaki olarak düşük ve bir suçun ortağı olarak görmektedir. Fakat deprem gibi felaket anlarında insanların iktidar dolayımıyla devlete olan maddi ve duygusal bağlılıkları artar. Özellikle barınma, yeniden inşa gibi temel ihtiyaçlar için merkezi otoriteye ihtiyaç duyulur. Bu bir bakıma rasyonel bir tercih değil hayatta kalma stratejisidir. Mutlu alanında da deprem yardımları gönderilirken muhalif şehir ve kasabalara gönderilmemesi davranışı karşılığını burada bulur. Bunun yanında Ayrancı alanının toplamının birey üzerinde nasıl etkisi varsa deprem bölgesindekiler de belli alanın içinde hareket etmektedir. Deprem bölgelerindeki bireyler uzun yıllar belli siyasal yapılanmalarla ilişki sürmüş ve onların sosyal yardımlaşma ilişkileri üzerinden bağ kurmuştur. Bu sebeple de geçmişte bildikleri ve nasıl işlediklerini gördükleri ağlara tekrar güvenmek onlar için daha konforlu bir seçenektir.

Orçun'un çok uzağa gitmesine gerek yoktur. Ayrancı alanındaki muhafazakâr kapıcılar, genel ve yerel seçimlerde sandık görevlisi olmaları sebebiyle görünür olmaktadır. Bu kişilerin alanda yaşamasına rağmen yukarıda ifade edilen *"rasyonellikten"* kopuk olma sebeplerini aslında Orçun açıklamaktadır:

"Şimdi AKP bunları ne yapıyor? Belki çok az bir Ramazan yardımını koli gönderiyor. Ya da ne yapıyor? Bir yerlere gittikleri zaman kendilerini orada görece

olarak saygın hissediyorlar. Aslında şu saygınlık kazanılmaz onunla da. O öyle olduğunu hissediyor." (Orçun-55-Kayseri-Türk-Emlakçı)

Böylece alanın muhafazakârlarla kurmadığı ilişkini muhafazakâr bir siyasal yapılanma kurmaktadır. Fakat alanın sakinleri bu ilişkiyi kurmadan onların "rasyonel" davranmasını beklemektedir:

"Bu bölgede de hâlâ o zihniyette olan, kültürünün ötesinde, çok büyük yanlışları savunan insanlar dışlanıyor doğal olarak" (Orçun-55-Kayseri-Türk-Emlakçı)

Katılımcı bu ifadeleri açıklamak için yeniden bir benzetmeye başvurarak insanların tek başına muhafazakâr olmasını ötekiliğin bir nesnesi olarak görmemektedir:

"Bir topala engelli anlamında topal der misiniz? Demezsiniz. Üzülürsünüz. Ama o topal yoldan geçen kadına laf atarsa, taciz ederse. Topallığını da ekstra olarak eleştirebilirsiniz. Topallığını da içine katarsınız. Dışlamalar bundan kaynaklanıyor yani." (Orçun-55-Kayseri-Türk-Emlakçı)

Katılımcı her ne kadar muhafazakârlığın tek başına öteki olmaya yetmeyeceğini örneklemek için bu metafora başvursa da ona göre muhafazakârlık aslında bir "topallık/engellilik" hâlidir. Böylece kategorik olarak muhafazakârlık, bireyin irrasyonel tercihlerinin de bir nedeni olarak görülmektedir. Oysa Ayrancı alanında dolmuş meselesinde alanın tutumu rasyonellikten oldukça uzak bir tutumdur. Muhafazakâr biri muhafazakârlığında ısrar ediyor fakat zaman zaman rasyonel tercihlerde bulunursa "topallığı" hoş görülmektedir. *"Topallık"* koşullu olarak tolere edilebilirdir. Katılımcı bu anlatısını güçlendirmek için örnekleri yatay ilişkilerin muhafazakârlığından verirken haklılığını dikey ilişkiler üzerinden anlatmaktadır:

"Bize illet diyor, zillet diyor, terörist diyor, sürtük diyor. Alttaki adam da buna göre de oy veriyorsa o da beni öyle görüyor demektir." (Orçun-55-Kayseri-Türk-Emlakçı)

Bu ifadeler siyasi kutuplaşmaların gündelik hayatın içine kadar işleyebileceğini göstermektedir. katılımcıya illet diyenle alanın sınırlarını koruduğu kişi, aynı olmamasına rağmen bu potansiyeli taşıdığı için (topal olduğu için) o da alana dahil edilmemelidir.

Alandaki "topallar" gözetim halindedir. Yiğit, apartmanın karşısındaki büfeden sıklıkla alışveriş yapmaktadır. Yiğit bunun farkında olmamasına rağmen büfenin sahibi apartmanın çoğunlukla iktidar partisi sempatizanı olduğunu Yiğit'e söylemiştir. Yiğit o güne kadar sadece komşuluk hukukunun bir gereği olarak komşularıyla ilişki kurmuştur. Fakat bu yeni bilgiyi öğrendikten sonra mevcut zihinsel kategorilerini devreye sokmuştur:

"Biraz hafif tahmin ediyordum bir iki kişiyi de hani Ayrancı'da yaşıyorlar sonuçta." (Yiğit-29-Elazığ-Türk-Akademisyen)

Ayrancı alanının güçlü doxası, Yiğit'in komşularının iktidara oy veren kişiler olduğundan emin olmasının önüne geçmiştir. Büfe sahibi apartman sakinlerinin arabalarının bagajındaki AKP broşürlerinden durumu anlamıştır:

"Şey dedi adam geliyor dedi burada televizyonla görüyor küfür ediyor ana bacı diyor. Sonra gidiyor diyor bagajına AKP bildirileri falan çıkıyor." (Yiğit-29-Elazığ-Türk-Akademisyen)

AKP'li birinin televizyonda o partiyle ilgili haber gördüğünde küfürler savurmasını mümkün kılan şey de alanın doxasıdır. Katılımcının komşularının muhafazakârlığına emin olamamasını sağlayan şey de aynı doxadır.

Başka bölümlerde Ayrancı-Keçiören bağlamlarını ve alanda düzenlenen etkinliklerdeki ayrımın üretilme mantığını ifade etmiştim. Benzer bir bağlam muhafazakârlık üzerinden de üretilmektedir. Bir etkinlik için Portakal Çiçeği tercih edilmiştir. Festival'e Mamak'tan kişilerin de katılacak olma ihtimali etkinlik düzenleyenler arasında tartışmaya neden olmuştur. "Benim parkıma Mamak'tan gelmesinler." Sevgi "ben Mamak'ı tanıyorum, onların kötü biri olmadığını biliyorum" diyerek duruma karşı çıkmıştır. Katılımcı bu durumu şöyle açıklıyor:

"Yani Mamak bir dönem çöplükle özdeşleşmişti ya. Bir sıfat onlar için. Mamak bir sıfata dönüşmüş. Bilinçaltı öyle işlemiştir." (Sevgi-57-Iğdır-Türk-Mühendis)

Mamak'ın çöplük olarak kodlanması sadece gerçekten çöp atıklarının depolama alanı olmasıyla ilgili değildir. Mamak "sıfatının" temsil ettikleri çöplük olarak adlandırmaya da uygun düşmektedir. Burada Mamak içinde barındırdığı farklılıklar, sosyallikler ve alanlardan bağımsız olarak toplu olarak bir mekân kategoriye dönüştürülmüştür. Buradaki sıfat, doğrudan muhafazakârlık ve onunla ilgili kategorilere göndermede bulunmaktadır. Katılımcının bilinçaltına yaptığı vurgu, Mamak isminin kişisel repertuarlarda edindiği yere göndermede bulunmaktadır. Bu tür söylemler doğal bir gerçeklik gibi sunularak önyargıları beslerler. Katılımcının tanıdığı ve ilişkide olduğu Mamak ise Ayrancı alanının kapsama alanına girebilecek değerleri temsil eden Mamaklıların yaşadığı bir yerdir.

Muhafazakârlığa ilişkin bağlamın yansımaları, Ayrancı Ahalisi sosyal medya grubunda da görünürdür. Bir kadın kullanıcı Sıhhiye'de otobüs durağına yürürken bir adam hiçbir sebep yokken gelip tekme atmıştır. Kadın orada öldürüleceğini ve sosyal medyada #Xiçinadalet hashtaglerin açılacağının korkusunu yaşamıştır. Kadın bu paylaşımı savunma sporları dersi almak için yazdığını ve bu konuda yardımcı olabilecek kişilerin olup olmadığını merak ettiği için yapmıştır. Alanda bu tür davranışlar kategorik olarak muhafazakârlıkla ilişkili olarak kurulduğu için bu paylaşıma gelen yorumlar da bu kategoriler üzerinden yapılmıştır:

"Yobazlık arttıkça kadınlara bu saldırılar çoğalıyor cahiliye dönemine hızlı dönüş var sakın yanınızda bıçak silah gaz gibi şeyler taşımayın çünkü elinizden kaptırırsanız silahınız size döner."

Erkek şiddeti, yobazlık ve cahiliye dönemi kategorileriyle eşitlendiği için alan içinde öldürülen kadına yönelik tepki, "nasıl bir kadın öldürülebilir" üzerinden değil de "bu olay Ayrancı'da nasıl olabilir" şeklinde gerçekleşmektedir. Olay, Ayrancıda gerçekleştiğinde yobazlık söylemleri görünmezdir fakat Ayrancı çok bozuldu söylemleri ön plana çıkmaktadır. Bu paylaşıma bu şekilde yorum yapılmasının bir sebebi de olayın Sıhhiye'de gerçekleşmesidir. Sıhhiye, Kızılay ve Ulus gibi yerler kategorik olarak Sevgi'nin belirttiği gibi mecazi bir isimdir. Bazen de alan içindeki bazı davranışlar da yine muhafazakârlığın simgeleri üzerinden okunabilmektedir. Katıldığım apartman toplantısında gündem maddelerinden biri de daire kapılarının önüne bırakılan ayakkabılardır. Ayrancı sakini biri ayakkabıların içeri alınacağını bilen kişi olmalıdır. Bu durum "geçen burası cami gibiydi" denilerek eleştirilmiştir.

Sosyal medya grubundaki başka bir kullanıcı annesiyle çok büyük kavgalar yaptığını, huzursuz olduğunu bu sebeple de bir terapist tavsiyesi almak istediğini yazmıştır. Başka biri şu tavsiyelerde bulunmuştur:

"En güzel yorumu ben yapayım güzel bir abdest al namazı kıl ve Kur'an ile meşgul ol, 40 gün sana yeter. Allah (cc) yardımcın olsun bunlar samimi görüşümdür."

Bu yoruma alanın diğer kullanıcıları itirazlarda bulunmuştur. "Tavsiyeye bak", "şaka mı yapıyorsunuz", "kimlerle muhatap oluyoruz" şeklindeki tepkiler kategorilerin nasıl gündelik mikro alanlarda da devrede olduğunu göstermektedir. Yoga-meditasyon-aile dizilimi bölümünde ifade ettiğim spiritüel pratikleri burada yeniden düşündüğümüzde bunların buradaki vurgulanan ayrımlarla ilişkisini de ortaya koymaktadır. Şayet bu kişi bu aile dizilimi

üzerinden bu soruna çözüm getirmiş olsaydı "şaka yaptığı" düşünülmeyecekti. Çünkü aile diziliminin anlatıldığı yorumda böyle bir eleştiri yapılmamıştı.

Muhafazakârlık bağlamında Ayrancı'nın nostalji vurgusu önemli bir veri sağlamaktır. Çünkü nostalji geçmişin güzel günlerinden bu güne baktırarak geleceğe ilişkin karamsar bir tablo sunmaktadır. Özellikle değişim ve dönüşüm, nostalji günlerinden daha geriye düşmüşse. Bu bağlamda bir kullanıcı 1973 yılından bir aile fotoğrafı paylaşır. Fotoğraftaki kişiler tüm bedensel hexisleriyle Ayrancı alanının özlemini duyduğu kişilerdir. Bu paylaşımı yapan kişi vefat eden ve kalanlara sevgi ve saygılarını ileterek paylaşımını sonlandırır. Paylaşımda herhangi bir muhafazakârlık, alanın bozulması gibi bir ima yoktur. Fakat nostaljik fotoğraf, düşünme kategorilerindeki ayrımlara hitap ettiği için buna yönelik yorum gecikmez:

> *"Şimdi kara çarşaflı öcüler sardı buraları.. Neyse her devir kapanır, bu da kapanacak ama bundaki dersi öğrenen kaç kişi var merak ediyorum."*

Bunun yansımasını gündelik hayatın içinde de görmek mümkündür. Bir Ayrancı sakini gider borusunun tıkanması sorunu yaşamıştır. Apartman yöneticisi sorunun daireden mi yoksa genel giderden mi kaynaklandığını anlamaya çalışmak için olay yerine gelmiştir. Çünkü ortak giderden kaynaklanması durumunda ortaya çıkacak maliyet apartman bütçesinden karşılanacaktır. Durum tespiti sonrasında sorunun hem ortak gider hem de daire sahibinden kaynaklı olduğu ortaya çıkmıştır. Fakat bu durum karşısında yöneticinin söylemi oldukça dikkat çekicidir.

> *"Cumhuriyetçi bir insan olmasaydınız sizden alırdım, şimdi hepsini apartmanın parasından keseceğim."*

Alanda düşünme kategorileri gider borusu tamir edilirken de kusur tespit edilirken de devrededir. Bireylerin davranışları somut-neden sonuç ilişkileri üzerinden değil, önceden

tanımlanmış kategoriler üzerinden değerlendirme eğilimi göstermektedir. Cumhuriyetçi korumaya değer ve "bizle" eşdeğer kişidir. Yöneticinin kişisel repertuarında cumhuriyetçi kişi belirli bir tiptir. Yoksa boru tamirinde cumhuriyetçiliğe ilişkin konuşma yapılmış değildir. Yukarıda Orçun'un beklediği rasyonellik burada ortadan kalkmıştır. Fakat alan adına yapıldığı için makuldür.

Ayrancı alanında muhafazakârlığın ötekileştirilme biçimi, kimlik farklarından ziyade, mekânsal kârın ve onun sembolik temellerinin korunmasına dönük bir savunma mekânizması olarak ortaya çıkmaktadır. Muhafazakârlık alanda sadece belirli pratiklere ya da inanç biçimlerine işaret etmemekte; daha ziyade alanın doxası ile uyuşmayan, tehditkâr olarak kodlanan bir semboller bütününe dönüşmektedir. Öteki olarak tanımlanan "muhafazakâr" beden, yalnızca başörtüsü, ayakkabı düzeni ya da ibadet çağrısıyla değil; aynı zamanda siyasal iktidarla olan potansiyel yakınlığı, mekânın normatif işleyişine müdahale edebilme gücü ve sembolik hegemonya kurma kapasitesiyle de alanın sembolik sınırlarını zorlamaktadır.

Alanı tanımlayan "gerçek Ayrancılı" figürü, bedensel hexis, siyasal yönelim, kültürel tüketim biçimleri ve mekânla kurulan tarihsel bağ üzerinden kurulmakta; bu bağlamın dışına düşen her figür potansiyel bir tehdit, bir tür "topallık" hâli olarak görülmektedir. Orta sınıf, ötekinin kendinden farklı olduğunu tespit etmekle kalmaz tüm ötekinin aynı olduğunu da varsayar (Saraçoğlu, 2011: 96). Nitekim ayrımcılığın kaynağı, muhafazakâr bireyin tekil varlığından çok, bu varlığın alanın kâr rejimine yönelik oluşturduğu kolektif bir dönüşüm potansiyelidir. Bu nedenle, muhafazakârlık hem alan içindeki sembollere yönelik negatif atıflarla hem de alan dışı mekânlara yönelik kategorik aşağılama pratikleriyle birlikte, farklı bir gelecek tahayyülüne karşı savunulan geçmişin ideolojik temsili haline gelmektedir.

14 “Mülteci Kategorisi, Bir Boş Gösteren Gibi İşler”: Sınıfsal ve İdeolojik Sınırların Mültecilik Üzerinden Yeniden Üretimi

Daha önceki bölümlerde Ayrancı alanında gazete, dernek, sosyal medya, sokak, doxa gibi farklı alanlarda kategorik düşünmenin, biz-onlar ayrımının işleme mantığını ortaya koydum. Bu farklı alanlardaki ötekileştirme süreçleri alandaki Kürt, Alevi ve muhafazakârlara bakışı nasıl şekillendirdiğini ifade ettim. Bu bölümde mültecilerin nasıl ötekileştirildiğini açıklıyorum. Önceki bölümlerde alanın dışlama ve içerme mantığından hareket ettiğim için kişilerin habituslarının ayrıntısına çok az girmiştim. Burada ise alanın işleme mantığını göz önünde bulundurarak kişilerin habituslarına daha fazla yer veriyorum. Bir bakıma ötekiliğin üretilme koşullarıyla ötekiliğin üretimi arasında doğrudan bireylerin habitusları yoluyla ilişki kuruyorum. Bunu yaparken de her bir alt temanın içinde her bir katılımcının habitusunu anlatma tekrarına düşmemek için ilgili alt temada verileriyle öne çıkan kişinin habitusuna vurgu yapıyorum. Burada zaman zaman vurgulamakla birlikte okuyucuların dikkatinden kaçmaması gereken şey, önceki bölümdeki ayrımlarla buradaki ötekileştirme biçimlerinin paralel olmasıdır. Örneğin iki farklı derneğin alan içinde inşa etmeye çalıştıkları doxa ve ayrımların yansımalarının burada da geçerli olmasıdır. Ayrancım Derneği ile ilişkili doxayı benimseyen bir kişi mültecileri daha çok kültürel uyumsuzlukla ilişkilendirirken Ayrancı Ahalisi Derneğinin sosyal ağı içinde olanlar doğrudan Arap düşmanlığı perspektifinden hareket etmektedir. Ayrancı alanının inşa edilme biçimi ve sınıfsal-ideolojik pozisyonuna yönelik ayrımlar mülteciler söz konusu olduğunda, perspektif dinci gerici nüfusun artması bağlamına oturtulmaktadır. Bu Ayrancı alanında kentsel dönüşüm, yeni muhafazakâr zenginlerin alana taşınması ve kapıcılarla olan ilişkilerden bağımsız değildir. Kişiler burada habitus ve sermayelerine göre belli alanların içinde yer alırlar; bu aynı zamanda şu demektir, birey hem alanın yaptığı ayrımlarla kendi ayrımları örtüştüğü için alanda yer alır, hem de birey alan yoluyla da ayrımları içselleştirebilir.

Ayrancı alanında mültecilerin çoğunluğunun Arap olması sebebiyle Osmanlı'nın son dönemlerine ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerine vurgu yapılarak mültecilere ilişkin söylem üretilebilmektedir. Orçun 55 yaşında Kayseri'de doğmuş biridir. Uzun yıllar Ayrancı da yaşamaktadır. Kalabalık bir ailede, muhafazakâr değerlerle büyümüştür. Fakat ailesi Atatürkçü değerlere sahip çıkan bir ailedir. Bu onu alanla uyuşabilecek muhafazakâr değerlere sahip çıkan aynı zamanda da Atatürkçü değerlerden hayata bakan bir yere konumlandırmıştır. Alanda konumlanırken hem içerde hem de dışarda bir konumlanışa sahiptir. Alanın muhafazakârlığa yönelik tutumu sebebiyle mesafeli dururken alanın Atatürk ile olan ilişkisine de yakın durmaktadır. Orçun alanda bireysel olarak tanınmaktadır. İş yerinde belli aralıklarla tavla turnuvası ve çay-sohbet günleri düzenlemektedir. Bu açıdan sosyal sermayesi gelişmiştir fakat bu sosyal sermayenin sürekliliği onun konumlanışı ile yakından ilişkilidir. Siyasi tarihle ilgilendiği için herhangi bir konuda konuşurken tarihsel bir olay ilgili konunun açıklanmasına yardımcı olarak kullanmaktadır. Fakat siyasi tarihle ilgili olayları anakronik bir şekilde kendi pozisyonunu destekleyecek şekilde yapmaktadır.

Mülteci meselesini ele alırken Filistin-İsrail meselesini örnek olay olarak vermektedir. Filistinlilerin az sayıdaki Yahudilere toprak satmasıyla birlikte Yahudi yerleşimci sayısının giderek arttığına vurgu yapmaktadır. Dönemin Osmanlı padişahının Yahudilere toprak satılmasını yasaklamasına rağmen Filistinliler yüksek teklif veren Yahudilere toprak satmasının yollarını aramıştır. Yahudiler de Alman, İngiliz kimlikleriyle topraklara talip olmuştur. Böylece Filistin toprakları işgal edilmeye başlanmıştır. Orçun bunu "kutsal vatan toprağını satarsan başına bunlar gelir" diyerek açıklamıştır. Bu açıdan da ona göre Filistin esasen işgal edilmiş değildir, başlarına gelenleri kendileri istemişlerdir. Katılımcı burada büyük toprak sahiplerinin giriştiği pazarlığı sıradan Filistinlilere mal etmektedir. Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşında yenilmesi, Filistin topraklarının İngiliz himayesine girmesi, yükselen milliyetçilik akımları, İsrail'in kurulması için toplanan kongreler gibi tarihsel gelişmeleri

görmezden gelmektedir. Böylece tarihsel olarak Filistinlilerin hakları değersizleştirmekte ve İsrail'in yapıp ettikleri meşrulaştırılmaktadır. Orçun bu olayı bu şekilde okumasının altında konuyu Arap mültecilere getirmek istemesi yatmaktadır. Tarihsel anlatıyla Araplarla kurulabilecek duygudaşlığın böylece önüne geçmek istemektedir. Nitekim hikâyenin devamında Filistinlilerin 1915 yılında Türk askerlerine arkadan saldırdığı ve 14 bin Türk askerinin şehit olmasına sebep olduğunu, esir düşen askerlerin gözlerinin çıkarıldığını aktarmaktadır. Aktarılan bu bilginin tarihsel olarak bir temeli olmamasına rağmen *"Araplar sırtımızdan vurdu*" mitini desteklemek için kullanılmaktadır. Burada Orçun bir boşluk yakalıyor: Tarihsel olarak başkalarının yaptığı hatalı tercihler bizi bu gün Filistin direnişine destek olmaktan alıkoymalı. Bu boşluğu doldurmak için ülke içindeki meseleyi doğrudan bu boşluğu doldurmak için kullanıyor. *"Filistin Kurtuluş Örgütü PKK'ya kucak açmış ve Asala terör örgütüyle işbirliği yapmıştır.*" Böylece Araplara ilişkin nefreti sadece Osmanlı ve Cumhuriyete karşı olmak üzerinden değil iç güvenliği tehdit eden örgütler üzerinden de konumlandırır. Böylece olası bir duygudaşlığı çok yönlü olarak kesintiye uğratır. Bu meseleyi mültecilerin vatandaş olması, yatırım yoluyla vatandaşlık uygulamalarıyla birleştirerek bugüne taşır.

Geçmişin hainlik anlatısı birçok katılımcı tarafından bu günle birleştirilmektedir. Çünkü mülteciler ikinci kez kendi ülkelerine de hainlik yapıp savaşmak yerine kaçıp gelmişlerdir.

> *"Ama ona hiçbir savaş vermediler. Onlar da kaçtılar ülkelerinden" (Metin-47-Ankara-Afro-Türk-LGBTİQ-Öğretmen)*

Arapların vatandaş olması tek başına rahatsızlık sebebi değildir, ayrıca onların yayılmacı, değiştirici ve dönüştürücü kültürünün olması da bir diğer rahatsızlık sebebidir. Yukarıdaki tarihsel bilgi bu sefer ülke içine taşınır. Katılımcılardan Hakan, Selanik göçmeni kökenine sahip Konyalı biridir. İçinde doğup büyüdüğü ve habitusunun şekillendiği aile de orta sınıf bir

ailedir. Koleksiyon, sanat, müzik gibi kültürel sermayeye sahiptir. Sosyal sermayesi de habitusunun gereği olarak kendine benzer ilişkiler içinde gelişmiştir. Zaten özellikle de farklılıklara temas etmemek için işyerinden uzakta olmasına rağmen Ayrancı'ya taşınmıştır. Bu pozisyon onu Ayrancı'ya da uyumlu yapmıştır. Politik olarak Atatürkçü ve milliyetçi çizgide olduğunu ifade etse de ona göre aşırı uçlarda da değildir.

Hakan, mültecilerle ilişkili fikirlerini ifade ederken Karadeniz'e giden Arap turistlerin orayı Arabistan'a dönüştürmesi üzerinden örnek vermektedir. Her yerde Arapça tabela olması ve yerel halkın Araplara göre mekânsal düzenleme yapmalarından rahatsızlık duymaktadır. Bunu örneklerken de Almanya'daki Türklere Almanların Türkçe tabela ile yazı yazmasına izin vermediğini ifade etmektedir. Bu durumda gelen Arapların yerli halktan Arapça bilmesini beklediğini ifade etmektedir. Katılımcı bu durumu "birileri bir şekilde gücü ele geçirdiğinde onun gibi düşünmeni ve onun gibi yaşamanı istiyor" diyerek açıklamıştır. Hakan habitusunun şekillendiği sınıfsal konum gereği mültecilerle ilgili fikirlerini de bu perspektiften ifade etmektedir. Trabzon'a gelen Arap turistler (Suudi Arabistan ve Körfez ülkeleri) sermaye sahibi ve harcama yapmak için gelen kişilerdir. Piyasa mantığında pastadan pay alabilmek için de Trabzonlular Arapça tabela, Arap kıyafetiyle bu turistlerin dikkatini çekmektedir. Oysa Arap mültecilerle Trabzon'daki Arap turistler aynı grup değillerdir. Karşılaştırma yaparken Almanya'daki Türkleri örnek verirken de Almanların Türkçe tabelaya izin vermediği ifadesi de doğru değildir. Kendi sınıf habitusunun dikkatini çeken örnekler üzerinden iki farklı durumları eşitlemektedir:

> *"Ve ben bundan rahatsız oluyorum. İşte mültecilerle ilgili olarak düşündüğüm de bu." (Hakan-54-Konya-Türk-Akademisyen-Hakim)*

Hakan Türkiye'ye gelen Arap turistlerin terlikle dolaşması ve entari giymesini de sorunsallaştırmaktadır. Türkiye'ye geldiyse buraya uyum sağlamak zorundadır. Turistlerin bu

şekilde görünür olması katılımcıya *"Araplar onlar gibi yaşamamızı istiyor"* hissi uyandırmaktadır. Bunu örneklendirmek için de Hatay'a yaptığı geziden örnek vererek oradaki Arapların kültürel olarak yöresel kıyafet giydikleri fakat yeri geldiğinde de takım elbise giyebildiklerini söylemektedir. Hakan alanla ilgili söylediği ifadelerde kullandığı kategorik ayrımları mülteciler için de kullanır. Çayyolu'ndaki çok zengin arkadaşlarının ineğini satıp BMW almış kişiyle aynı apartmanda yaşıyor olmasını kabul edilemez bulmaktadır. Burada mültecileri sermayedar Araplar üzerinden değerlendirmesi bu bağlamla örtüşmektedir. Çünkü ekonomik ve kültürel sermaye aynı kişide birleşmelidir. Arap turistlerin ekonomik sermayeleri ile yöresel kıyafetleri birleştiğinde kabul edilebilir olmamaktadır. Bu görüşme yapılırken havaların daha da sıcak olacağı, güneyden sıcak hava dalgasının Türkiye'de etkili olacağı bilgisi üzerine "Araplardan da iyi bir şey görmedik zaten" yorumunu yapmıştır. Onun için güneyden gelenin içeriğinin bir önemi yoktur, sadece güneyden (Arap kökenli oluşu) gelmesi bile onu kötücül yapmaya yetmektedir.

Sefa da Hakan ile benzer şekilde mültecileri değerlendirirken Arap turistler ile mülteciler arasına ilişki kurmaktadır. Mültecilere olan sosyal mesafesini Arap turistler üzerinden artırmaktadır. Tatil planlarında çok fazla Arapça tabela olduğu için Marmaris yerine Kaş'a gitmeye yer vermektedir. Söylemi neredeyse ırkçı bir bağlama oturuyor:

> *"Gerçekten dünya düzeninde bu ırktan nefret ediyorum. Ama nedenleri var. Araplar pis ve arkadan vurdular bizi. Araplar çok musallat bırakmıyorlar. Mısır'a gidiyorsun satana kadar bırakmıyorlar seni, musallat oluyor." (Sefa-40-Ankara-Türk-Ses Sanatçısı)*

Katılımcının Türkiye'deki Arap turistlere bakışı, kendisinin Mısır deneyimi ile tersyüz olur. Bu sefer yerli ile yabancı yer değiştirir. Bir bakıma Araplar gelse de kendisi onların ülkesine gitse de onun hiyerarşik pozisyonu değişmemektedir. Mısır'a gittiğinde kültürel ve

ekonomik üstünlüğe sahip konumdayken Türkiye'de yerli ev sahibine döner. Mısır'daki perspektifi Arap turistin Türkiye'de de yapabileceğini kabul etmez. Mısır'da turist konumundayken yerli tacizci ve alt konumdadır. Türkiye'deki Arap turist de *"hain"* oldukları gerekçesiyle yine alt konuma yerleştirilir. Katılımcı bu ifadeleri söylerken Marmaris'te Batılı turistlerin az olmasından da yakınmaktadır. Mısır'daki deyiminde esnafın ona bu şekilde bir şeyler satmasının onların Arap olmasıyla mı ilgili olduğunu sorduğumda ise "coğrafya olarak öyleler" diyerek cevap vermiştir. Bu bakımdan hain olmakla coğrafya birleştirilerek o çevreci determinist bir bakış açısı ortaya koymaktadır.

Ayrancı alanında kültürel sermaye gösterenleri önemlidir. Fakat kültürel sermaye taşıyıcılarının kim olduğu da bir o kadar önemlidir. Tarihsel önyargı olarak şekillenen mülteciye bakış, onlar kültürel sermaye taşıyıcıları da olsalar pozitif yönde değişmemektedir. Her ne kadar önceki anlatılarda entari, terlik, musallat olmak üzerinden eleştiri yapılsa da Arap bu "niteliklerini" terk ettiğinde de yine makul birine dönüşmemektedir. Çünkü düşünme kategorileri içindeki pozisyonu kültürel sermaye edinimi ölçüsünde değiştirilmemektedir.

> *"Mesela Suriyeliler geldiğinde bir mahalle baskısı oldu. Burada ne işleri var gibi. Suriyelinin maddi durumu iyi olanlar okumuş olanlar yani. Afganlar için de öyle. Yine de bunlar nereden geldi işte ten rengi falan değişik olduğu için ayırt edilebiliyorlar. Böyle bir baskı oldu burada." (Nehir-30-Ordu-Türk-Memur)*

Bu durumda alandaki mücadeleler başka bir yöne evrilir. Alan, mülteciler üzerinden belirli tür sermaye eksikliği üzerinden değil, sermayeyi taşıyan kişinin meşru bir özne olup olmamasıyla da ilgili olduğunu göstermektedir. Var olan kategorilerle uyumsuz olan Arap bir mülteci ile karşılaşıldığında kategorileri terk etmek yerine öznenin alanı terk etmesi istenmektedir. Böylece alanın kişiden beklediği uyum söylemleri işe yaramaz. Mültecinin ten

rengi alana ilişkin uyum çabasını da görünmez kılar. Çünkü ten rengi fiziksel olarak alanla uyumsuzdur. Oysa böyle bir perspektif Ukraynalı veya Rus mülteci için geliştirilmez.

Nehir gibi Efnan da bu perspektife dikkat çekmektedir. Fakat Nehir, alanla kimliksel olarak çatışmadığı için mültecilerle ilgili meselede sadece eleştirel bir şekilde durum tespiti yapar. Efnan ise seküler bir Kürt'tür. Kendi etnik kimliği onu mültecilerin haklarını savunan bir pozisyona iter. Bu pozisyon onu alanla uyumsuz yapar. Bu sebeple de alanın mevcut yapısına eleştirel yaklaşır. Batmanlı gazeteci olan Efnan bir tartışma programında kendisi mültecilerden yana diğer kişi ise mülteci karşıtı bir pozisyon almıştır. Program sonrası "Arap sevici" şeklinde etiketlenmiş ve bazı dinleyiciler instagramdan ona penisinin fotoğrafını göndererek *"…. ike …ike içindeki Arap seviciliğini çıkaracağım"* diyerek tehdit ve taciz edilmiştir. Bu deneyim Ayrancı alanı içinde gerçekleşmese de Efnan için alanda kurulan üstünlükçü hiyerarşik pozisyonların Arap düşmanlığı ile birleştiğini düşünmektedir. Bunu da annesinin Ayrancı ziyaretlerinde ona yöneltilen "Kürt ve örtülü" olması deneyimiyle birleştirmektedir. Nazire de anneannesinin kıyafetinden dolayı alanda bakışa maruz kalması üzerinden "Araplara burada çok kötü davrananlar vardı, ben asla davranmadım, onların beyaz kıyafetleri var ya uzun ondan dolayı." (46-Rize-Türk-Esnaf) diyerek desteğini ifade etmiştir.

Alanda yaşamayan fakat alanda yaşayan arkadaşlarına sıklıkla giden Kürt bir kadın da benzer bir deneyim yaşamıştır. Esmer teni ve balıksırtı Afrika tarzı örülmüş kırmızı saçlarıyla otobüse binmiştir. Güvenlik Caddesi ile Yeşilyurt sokağın kesiştiği yerde inecektir. Otobüste kapının hemen yanında duran kadına "biraz çekilebilir misiniz" demiştir. Bunun üzerine Ayrancılı kadın "sizin gibiler artık Ayrancı'ya gelebiliyor. Pis Suriyeliler. Görgüsüz otobüste nasıl davranacağını bilmiyorlar" diye cevap vermiştir. Bu olay Ayrancılının mülteciye yönelik pozisyonunu belli ederken olayın devamındaki ifadeler, Kürt kadının duruşunu ortaya koymaktadır. Bu olay karşısında kadın "Suriyeli olabilecek bir şeyim de yoktu yani, normal giyinmiştim, hani kucağımda koyunla otobüse binsem kadının dediğine hak vereceğim"

demiştir. Kadın kendini savunurken bir taraftan da içselleştirilmiş ayrımcılığı dışa vurmuştur. Betimlediği mülteci tipi ötekileştirmek için meşru bir tiptir.

Araplara yönelik tarihsel ve sınıfsal konumlanış mültecilerin kültürel olarak uyumsuz olduklarını düşündürmektedir. Ayrancı alanına girmek isteyen kişiler kültürel olarak alanla uyumsuz oldukları için dışlanmaktadır. Bu kişiler "eğitimsiz, kaba, kültürsüz, hanzo" vb. şekillerde etiketlenmektedir. Fakat benzer etiketler mülteciler için de kullanılmaktadır. Burada bağlam değiştiği için alan savunusu tüm ülke sathına yayılarak yapılmaktadır. Fakat ülke sathı Ayrancı alanı perspektifiyle ele alınmaktadır. Ayrancı'ya girmemesi gereken ülkeye de girmemelidir. Emre bu sebeple mültecilerin topluma karışmaması gerektiğini düşünmektedir.

> *"Gittiğin yerde uyum sağlayabilmen için bir eğitimden geçmen gerekiyor. Bu sürede de topluma olabildiğince az karışmalısın. Çünkü o toplumun düzenini bozabilirsin. (Emre-27-İstanbul-Türk-LGBTİQ-Modacı)*

Emre, eşcinsel kimliği sebebiyle ailesinden ve İstanbul'daki sosyal çevreden gördüğü ayrımcılık sebebiyle yeni bir başlangıç için Ankara Ayrancı'ya taşınmıştır. O, kimliği ile uyumlu olabilecek bir alan arayışıyla Ayrancı'yı bulmuştur. Emre bu hiyerarşik düzenin hem mağdurudur hem de muhafızına dönüşmüştür. Çünkü mülteci imgesi onun kaçıp kurtulmaya çalıştığı toplumsal yapıların daha şiddetli bir temsilidir. Bu sebeple de eğitilmelidir, topluma karışmamalıdır çünkü toplumsal düzeni bozabilme riski vardır. Burada bozulabilecek düzen Ayrancı düzenidir, mültecinin Mutlu alanında yer alması düzenin bozulmasını gündeme getirmez. Devamında "Türk toplumunun kültürüne ve sosyal yaşantısına dair eğitim alması gerekir" ifadeleri de bunu yansıtmaktadır. Herhangi bir toplumun mutabık kaldığı kültür ve sosyal yaşantısı gibi adapte olunabilecek biz düzeni yoktur. Mutlu'ya uyum sağlayabilen bir mülteci Ayrancı alanı için hâlâ uyumsuzdur. Bu açıdan toplumsal uyum beklentisi belli sınıfa

uyum ile iç içe olan bir beklentidir. Fakat Ayrancı alanında görüldüğü gibi toplumsal olarak uyumlu Suriyeli bir doktor yine de alanın dışında konumlandırılmaktadır.

Göktürk bu durumu Ilja Leonard Pfeijffer'in "Grand Hotel Avrupa" kitabından yaptığı alıntı ile açıklar:

> *"Mülteciler ile turistleri karşılaştıran bir roman. Tek tek diyor bütün mültecilerin acılarına ortak olabilirim, onların kendilerini geliştirmesi için yardımcı olabilirim ama toplamda beni ölçüsüzce dönüştüreceklerse onlara karşı olmak zorundayım." (Göktürk-35-Adana-Türk-Akademisyen)*

Katılımcı mültecilerin bireysel hikâyelerine empatiyle yaklaşırken onların kalabalık ve kitlesel olmalarının dönüştürücü gücünün karşısında olmak zorundadır. Burada öteki, kitleye dönüştüğünde kurucu özneye dönüşme ihtimali üzerinden bir tehdittir. "Turist beklenen bir ötekidir", çünkü denetim altındadır ve ekonomik olarak fayda sağlar. Turistler belli bir süre sonra geri gidecektir fakat mülteci ise geleceği için gelmiştir.

Fakat turistin geldiği köken bölgenin kültürel öğeleri tabelalar vb. göstergelere dönüştüğünde sorun olabilmektedir. Benzer şekilde Alanya, Marmaris gibi turistik yerlere gelen orayı da dil ve kültür olarak dönüştüren Batı kökenli turistler ve onların mülk edinimleri sorun olmamaktadır. Tarık bu durumu, "*kardeşim sen zaten mevcut yönetimi ve onun politikalarını beğenmediğin için buraya geldin. O zaman buraya gelip kendi kurallarınla yaşamamalısın*" (40-Antalya-Türk-LGBTİQ-STK Çalışanı) diyerek açıklamaktadır. Katılımcı, mülteciyi özne olarak geçmişiyle tamamen kopmak isteyen bir profil olarak düşünmektedir. Bu sebeple de gelinen yere uyulmadığı için *"mültecilik hikâyesi o zaman gerçek değildir"* diye düşünmektedir. Katılımcının böyle düşünmesinin sebebi, alanın temsil ettikleri ve cinsel kimliğinin sınıfsal pozisyonudur. İşe gidip gelirken "öteki" sesleri duymamak için kulaklık takması, "varoşları" gördüğünde "lanet olsun buraya" demesi, gördüğünde tiksinti duyması,

belli tiplerle karşılaşmamak için daha pahalı spor salonuna gitmesi bu konumlanışının yansımalarıdır. Mültecilerden geldiği yere uyum beklerken beklediği uyum, kendi algı ve ölçeğinin uyumudur. Kimliği sebebiyle maruz kalacağını düşündüğü ötekileştirmenin "yerli" temsillerinden uzak kalmak isterken bir de "yabancı" temsillerinin buna eklemlenmesi kabul edilebilir değildir.

Katılımcının kendi konumlanışı üzerinden belli tekil örneklerden hareketle ve mültecilerin sınıfsal pozisyonlarını göz önünde bulundurmadan ifade ettiği genellemeye bir başka katılımcı daha *(Onur-36-Çorum-Türk-Asker)* katılır. Onura göre tüm mülteciler uyumsuzdur. Çünkü hepsi tembel, suçlu ve ülkesinde barınamayan insanlardır. Onur asker olduğu için bir insanın ülkesi için mücadele etmek yerine bırakıp gitmesini ülkede olup bitenler üzerinden değil kişinin kendine içkin sorundan kaynaklandığını düşünmektedir. Mültecilerin olumsuz nitelikler üzerinden genelleştirilmesi Ayrancı alanında yaygın bir perspektiftir. Koray *(23-Kırıkkale-Türk-Öğrenci),* mültecilerin çeşitliliğine vurgu yapsa da "*ama genelde kötü insanlar*" olduklarını düşünmektedir. Bu sebeple gündelik hayatta karşılaşılan mülteci, bu olumsuz niteliklerin temsilcisi olarak görülmektedir. Buradaki karşılaşmanın doğası sınıfsal pozisyonla okunmaktadır. Özgür (*36-Balıkesir-Türk-LGBTİQ-Mühendis),* mültecilerin tüm ülkeye yayılmasına karşıdır. Bunu ifade ederken de *"mesela Ayvalık o bölgede bile varlar"* diyerek karşı çıkmaktadır. Esas rahatsızlık veren şey, ekonomik ve kültürel sermayesinden kaynaklanan gündelik pratiklerin gerçekleştirildiği bir alanda mültecilerle karşılaşmadır. Mültecilerle Altındağ'da karşılaşılması bu rahatsızlığı yaratmamaktadır. Çünkü mülteci, bu örnekte olması gereken yerdedir, katılımcı birazdan terk edeceği yerde "ötekiyle" karşılaşması sorun olmamaktadır.

Sezen, otobüsle Ayrancı'ya gelirken bir mülteciyle karşılaşmıştır. "*Yanımızdaki farklı bir dil konuşuyor"* diyerek durumu yadırgamıştır. Fakat sonrasında ifade ettikleriyle otobüste karşılaştığı mülteci arasında herhangi bir ilişki yoktur:

"Avrupa'da yok mu Türk? Ama onlar bu kadar mı bozarak gittiler? Ben mültecilerle ilgili huzursuzum, üzgünüm daha doğrusu. Bu kadar ipini sapını atan, kesen çantasıyla gelen insanlara biz neden izin veriyoruz?" (Sezen-58-Artvin-Türk (Gürcü)-Ev Emekçisi)

Katılımcının düşüncelerinden mülteci kategorisi herhangi bir yerde mülteciyle karşılaşması durumunda ortaya çıkabilmektedir. Avrupa'daki Türklerin Türkiye'deki mültecilerden daha iyi pozisyonda olduğuna ilişkin yargısı Türklerin gittikleri yerlerin toplumsal yapısına uyumlandığına işaret etmektedir. Oysa bununla ilgili literatür tam aksini söylemektedir. Katılımcı bu yargılarının kötücül karakterini fark ettiği için Belene Belgeseli ve bir köşe yazarını yardıma çağırır. Benzer yardıma çağırma durumunu Göktürk de roman üzerinden yapmıştır. Belgesel 1989 yılında Bulgaristan'daki Türklerin asimile olmaya direnmesini ve sürgün yıllarını anlatmaktadır. Köşe yazarı da Türkiye'ye gelen Bulgaristan göçmenleriyle olan pozitif ilişkilerini anlatmaktadır. Sezen kültürlerini ve dillerini bırakmayan insanların zulme maruz kalması ve Türkiye'ye göç etmesini mülteciler meselesine örnek olarak göstermesi bir çelişkidir. Kimliğe ve yaşam tarzına ilişkin kaygılarla Bulgaristan'dan göç edenler meşru görülürken mülteciler için bu meşru görülmez. Bulgaristan'dan göç edenlerin geldikleri yıllarda maruz kaldıkları ayrımcılığın da bu söylem yoluyla üzeri örtülür.

Mültecilerle ilgili yapılan genellemelerde çoğunlukla en uç ve en kötü örnek seçilerek yapılmaktadır. Seçilen olumsuz örnekler ve olaylar, hemen herkesin karşı olabileceği durumlardır. Bu olumsuz örneklere karşı olmadan elde edilen potansiyel nefret mültecilere aktarılmaktadır. Orçun *(55-Kayseri-Türk-Emlakçı)* Pakistan kültüründe çocuklarla beraber olmanın meşru olduğundan hareketle tüm Pakistanlıları pedeofili ile ilişkilendirmektedir. Böylece onlar evrensel etik normlardan sapmış, ahlaki olarak gelişmemiş grup olarak kategorize edilir. Şinasi de *(70-Sivas-Türk-Emekli) "karımıza, kızımıza tecavüz ediyorlar, cinayet işliyorlar"* diyerek herhangi bir özne belirtmeden tüm mülteci gruplarına genelleme

yapar. Yerlinin kırılgan demografik grupları üzerinden böylece ahlaki panik üretilerek yerli kimliği, hem ahlaki hem de kültürel olarak üstün bir konuma yerleştirir.

Burada dikkat çekici başka bir şey mülteciye karşı durmanın kadın ve çocuklar üzerinden yapılması ve mülteci denilen öznenin çoğunlukla erkek mültecilere karşılık gelmesidir. Burada mülteciler üzerinden yerli erkek özne koruyucu bir pozisyona yerleştirilmektedir. Burada erkek mülteci hem cinsel olarak tehditkar hem de toplumsal düzene zarar verme potansiyeli taşıyan bir fail olarak temsil edilmektedir. Burada hem yerli hem de mülteci kadınlar "namus alanının" içinde kodlanmaktadır. Burada ataerkil denetim mekânizmaları mülteciler üzerinden yeniden üretilir. Mülteci kadınların yerli erkekler tarafından maruz kaldıkları şeyler de görmezden gelinir. Bir bakıma erkek mülteciler üzerinden yerli erkekler aklanır. Bu durum hem katılımcının toplumsal cinsiyet temelli perspektifini ortaya koymakta hem de geliştirdiği bu söylemin karşılık bulacağı toplumsal grupların bu tür temelden hareket edebileceklerini göstermektedir. Bu erkek tiplemesi boşuna yapılmaz, Ayrancı erkek tipinin da karşısındadır mülteci erkek. Doğudan gelen erkek, Batılı, seküler yerli toplumun kadınlarına musallat olur, dizginlenemez arzulara sahip medeni normlardan uzak bir temsildir. Ayrancı erkek temsili, bunun tam tersidir. Ayrancı alanının kişi üzerinden tiplendirildiği bölümde bu imajı görmek mümkündür. Burada mülteci erkek tek bir kategori üzerinden tipleştirilirken karşısına yerleştirilen yerli erkek de alanın temsilinden hareketle tipleştirilmektedir. Ayrancı alanının alan dışı kullanıcıları hakkında söylenenler burada ifade edilen mülteci tipine oldukça yakındır.

Ayrancı alanında mültecilerle ilgili bir diğer çekince dinci-muhafazakâr nüfusun artmasıdır. Muhafazakârlık üzerinden mültecilere yönelik geliştirilen söylemler alandaki muhafazakârlık üzerinden yapılan mücadelelerle paraleldir. Bu mücadelelerle bir taraftan alan korunurken öte taraftan da mülteciler üzerinden ülkenin gidişatına yönelik kaygılar belirginleşmektedir. Buradaki muhafazakârlaşma Araplaşma ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Siyaset alanında çalışan bir akademisyen *(Arif-69-İzmir-Türk-Akademisyen)*

muhafazakâr bir iktidar varken üzerine muhafazakâr olduğu düşünülen mülteci grupların eklenmesini oldukça kaygı verici bulmaktadır. Ayrıca katılımcı, Türkiye'deki muhafazakâr çoğunluğu mültecilerin perspektifine göre görece daha kabul edilebilir bulmaktadır. Çünkü Türkiye'de en azından Ramazanda herhangi bir ilin kamusal ortak alanlarında birinin sigara içmesi ve aynı ay içinde bir mekânda alkol tüketmesi desteklenmese de kabul edilebilir bir şeydir. Bu açıdan da Türkiye'deki muhafazakârlığın *"Anadolu İslam'ı"* perspektifini önemsemektedir. Bu konumlanışı, uzun yıllar yaşadığı, çalıştığı farklı ülkelerdeki deneyimlerden hareketle yapmaktadır. Müslüman ülkeler arasında Ramazan boyunca alkol alınabilecek ülkelerin sınırlı olması, hatta olmamasını yukarıdaki tespitini desteklemek için ileri sürmektedir. Katılımcı Bangladeş, Pakistan, Suudi Arabistan, Fas gibi ülkelerde alkol Ramazan'dan 40 gün önce yasaklandığı için (alkolün kandan yok olması için gereken süre) ateist olanlar bile oruç tutuyormuş gibi yaptığına vurgu yapmaktadır. Bu duruma bu ülkelerin entelektüel kesimi de ayak uydurmaktadır. Arif bu ülkelerin kendi içinde yaşadığı bu durumları sadece oraya özgü olarak düşünmemektedir. Bu değerlerin ülkeden çıkan göçmen veya mültecilerle birlikte gittikleri ülkelere de taşındığını değerlendirmektedir.

Arif'in bu yaklaşımı ve kaygıları diğer katılımcılar tarafından da desteklenmektedir. Bazı katılımcılar mültecilerin toplumsal güvenliğe, kamu düzenine yönelik güvenlik endişeleri ve radikal dincilik üzerinden endişelerini dile getirmişlerdir.

> *(1)"Cihatçı radikal grupları da var. Böyle tehlike de var." (Zeliha–73–Ankara–Türk–Psikolog)*

> *(2)"Bir de böyle bir bambaşka kültürle ve şeriatçı, kafa kesen, paralı askeri olan insanları esasında. İktidarın buraları özel olarak beslemesi ve kendi arka bahçesi olarak tutuyor olmasının sıkıntılı olduğunu düşünüyorum." (Roza–37–Yozgat–Türk Alevi–Mühendis)*

(3)"Oradan gelen göçmenlerin birçoğu o İslami şeyi çok daha yüksek olan kişiler. O da yani gerçek olarak ortaya konulması lazım. İslam kardeşliği yorumlarına toplumun daha İslamlaşması adımı olarak da düşüneceğim." (Yiğit–29–Elazığ–Türk–Akademisyen)

Bu tarz söylemler katılımcıların yaşam tarzı ve kazanımlarının tehlikeye düşecek olmasının korkusunu yansıtmaktadır. Çünkü ülkenin böyle bir şeye dönüşmesi onların burayı terk etmesi anlamına gelmektedir. Bu sebeple diğer katılımcılar bu durumu Cumhuriyet rejiminin tehlikeye girmesi ve laiklik kazanımlarının zayıflaması olarak görmektedir:

"Ben Müslüman bile değilim. T.C.'nin aştığı Müslümanlık radikalliğinin geri gelmesi... O zaman Cumhuriyet tecrübesini neden yaşadık?" (Göktürk–35–Adana–Türk–Akademisyen)

Katılımcı Cumhuriyet kazanımlarını korumak istemektedir. Bu sebeple de Cumhuriyet'in kazanımlarından daha geriye düşürecek eylem ve politikalara karşı durulması gerektiğini savunmaktadır:

"Bugün bu memleketin gericisi, yobazı, faşistliği ya da erkek kültürünün hâkimiyeti yetmiyormuş gibi sen tutup daha İslam odaklı, daha şeriat odaklı bir yerden insanlar getirtiyorsun." (Roza–37–Yozgat–Türk Alevi–Mühendis)

Ayrancı sakinleri, mülteci öznesi üzerinden doğrudan siyasal iktidarın güçlendiğini ve kendileri aleyhine bu iktidarın pozisyon aldığını değerlendirmektedir. Onlara göre iktidar, "mülteciler işine geldiği için" *(Sefa–40–Ankara–Türk–Ses Sanatçısı)* onları kabul etmektedir. Ya da iktidar, Türkiye toplumunun "Araplaşmasını istediği için" *(Nehir–30–Ordu–Türk–Memur)* mültecileri desteklemektedir. Bu perspektifi destekleyen bir etken olarak da vatandaşlık almış mültecilerin iktidara oy vermesi gösterilmektedir:

"Adamlar baştakini beğeniyor. Oy veriyor. Bu ülkeyi daha çok muhafazakârlaştırma olarak görüyorum." (Metin–47–Ankara–Afro-Türk–LGBTİQ–Öğretmen)

Siyasi iktidar mültecilerin toplumsal kabulü için mağdurluk ve din kardeşliği, Ensar ve Muhacir söylemleri üzerinden meşruiyet sağladığı için Ayrancı alanı buna karşı da söylem geliştirmektedir:

"Hz. Muhammed bile Medine'ye gitti belli bir süre sonra döndü Mekke'ye. Kendi evine döndü yani. Birincisi bu çok gerçek değil. (Hakan–54–Konya–Türk–Akademisyen–Hakim)

Hakan Ensar-Muhacir söyleminin geçici olması gerektiğine yönelik vurguyu İslami jargonları kullanarak boşa çıkarmaktadır. Fakat Mert (*26–Kayseri–Türk–Mühendis*) dini söylem üzerinden meşruiyet iki kitlenin daha da İslamlaşacağını düşünmektedir. Sürecin şeffaf ve ölçülebilir politikalar üzerinden geliştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre Türkiye'nin Araplaşması ve muhafazakârlaşması, siyasi iktidarın İslamcı bir partide olması ile ilgilidir. Tam tersi bir durumda bu endişeler bu boyutlarda olmayabilir. Ya da seküler bir mülteci grubunun Türkiye'ye sığınması, bu perspektifle okunmayabilir. Bu açıdan Ayrancı alanı bir bakıma siyasi iktidara olan uzak mesafesi üzerinden de mültecileri değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu tarz bir perspektif, alan içindeki mücadelelerde belirgindir. Fakat bu mesele ucuz emek, Suriye'ye yönelik dış politika vb. bağlamlardan okunmamaktadır. Tam tersinden ekonomik krizin sorumluları olarak mülteciler görülmektedir. Ekonomik krizin sorumlusunun iktidarın olmasıyla gerici bir grup olan mültecilerin Türkiye'de olmasının sorumlulukları birleştirilerek tepki en zayıf olana yönlendirilmektedir. Tarık, bu durumun farkındadır:

"Bir anda insanlar mevcut ekonomik koşulları düşündüklerinde en kolay suçlayabilecekleri mültecileri görüyorlar. Böyle bir damar bulduğu için de

muhalefet de oraya yükleniyor. Sanki gerçekten onlar gitse her şey düzelecek." (Tarık-40-Antalya-Türk-LGBTİQ-STK Çalışanı)

Fakat katılımcıların çoğu kira, konut, gıda ve enflasyon artışının sebebi olarak mültecileri görmektedir. Ayrıca mültecilerin ucuz işgücü olarak kullanılmasının sorumlusu kendileriymiş gibi düşünülmektedir. Bu durum da yerli insanların işsiz kalmasına neden olmaktadır:

"Defolsun gitsinler. Nedeni şu, kendi halkında bir sürü işsiz varken, onlara iş, yer, yemek ver, bir sürü aç çocuğumuz var ya." (Hüseyin-59-Kırıkkale-Türk-Ressam)

Zeliha, *(73-Ankara-Türk-Psikolog)* bu durum karşısında ekonomik kriz arttıkça mültecilere bakışının da giderek kötüleştiğini ifade etmektedir. Ayrancı sakinleri kriz döneminin günah keçisi olarak mültecileri görmektedir. Mülteciler hem iktidarın temsil ettiği muhafazakârlığa yakın olması hem de statüleri gereği güçsüz bir figürdür. Ekonomik sorunların yapısal nedenleri göz ardı edilerek silikleştirilmektedir. Fakat böyle bir bakış açısı, ayrıca emeğin bölünmesine ve yönetilmesine de hizmet etmektedir. Dışarıdan dahil edilen mülteci emeği daha düşük ücretle çalıştırılabildiği için bu durum yerli işgücünün ücretlerini de aşağı çekmektedir. Fakat bu durumun faili mülteci değil, kapitalist üretim ilişkileridir. Aksine yerli işgücü ile birlikte göçmen emeği de sistemin mağdurudur. Böylece emek ilişkileri üzerinden hedef şaşırtılarak mülteciler ötekileştirilmektedir. Ayrancı alanındaki emek ayrımları bölümünde gösterdiğim üzere bu tarz sınıfsal ayrımlar alanın ortadan kaldırmak istediği değil aksine ayrımları pekiştiren bir mücadele yürütülmektedir. Mültecilerin varlığı doğrudan alanın sınıfsal yapısını tehdit etmemektedir.

Fakat alan dışında olup bitenler, alanı dışa karşı daha savunmasız hale getirebilir. Bu sebeple de Ayrancı'da mülteciler üzerinden Türkiye'nin demografik yapısının değişimine yönelik vurgu yapılmaktadır. Mültecilerin doğurganlığının yüksek olması, belli bir süre sonra Türk nüfusun giderek azalacağından endişe edilmektedir:

"Onların nüfus artışı çok yoğun. Nüfus artışı çok yoğun olduğu için bugünkü hesaplamalar 2040-2050 yılında normal Türk vatandaşları azınlığa düşecek. Onun nüfus artışına göre. Çünkü şimdi herkeste bir tane bebe var. Benim oğlanım bir tane var. Kızım bir tane var. Onların on tane var. Burada bir tane, orada on tane. Onun için belli bir dönem sonra biz Türkler azınlığa düşeceğiz. Öyle bir korkumuz var." (Ömer-64-Ankara-Türk-Esnaf)

Bu perspektif, kültürel sermaye ile de ilişkilidir. Ayrancı alanı var olan ekonomik ve kültürel kaynaklardan hareketle bakabileceği ve ekonomik ve kültürel olarak kendi seviyesinde veya daha üste çıkarabileceği kadar çocuk sahibi olmaktan yanadır. Aynı ekonomik ve kültürel kaynakları dört çocuğa bölüşmek yerine bir çocuğa daha iyi şartlar sağlamak tercih edilir. Bu açıdan çok çocuk sahibi olmakla düşük kültürel sermaye arasında bir korelasyon kurulmaktadır. Buradaki mesele sadece mültecilerin doğurganlığının fazla olması değildir, Ayrancı'nın çocuk sahibi olma mantığının dışında çocuk sahipliğinin artmasıdır. Benzer bakış zaman zaman taşralı ve Kürt yerli nüfus grupları için de düşünülmektedir. Bu bakımdan nüfusun Türkler aleyhine değişecek olması bir kriz yaratmaktadır. Melek bu durumu "Türklüğün krize girmesi" olarak tanımlamaktadır:

"Türklük sadece mültecilerle değil var olduğundan beri krizde. Türklüğün varlığı krize bağlı. Türklük krize girmek için yer arıyor. Lubunyalar da bu krize sebep olur. Türk kendini mi s…tirir der yani. Bugün mülteciler, Aleviler, Kürtler, solcular, kadınların varlığı bile krize neden olabilir yani. Türk-İslam sentezinin işaret ettiği kadın profilinin dışına çıktığında da Türklük krize giriyor." (Melek-32-Ankara-Türk-Trans-STK Çalışanı)

Türklüğün mülteciler üzerinden krize girmesi, mekân kaybı hissini de güçlendirmektedir. Adem, Kızılay semtine gittiğinde daha fazla mülteci görmesi krizin şiddetini arttırmaktadır:

"Mülteciler bence bu ülkenin en büyük sorunu. Kızılay'a gittiğin zaman 10 tane Türk görüyorsan 2 tane mülteci görüyorsun." (Adem-43-Ankara-Türk-LGBTİQ-Mühendis)

Bu kriz mültecilerle ilgili fikirlerin bazen çok uç noktalara savrulmasına neden olabilmektedir. Özgür, mülteci bir dilencinin kendinden daha kısa mesai yaptığından yakınmaktadır:

"Onları dilenirken görüyor ve duyuyorum. Sabah giderken benimle birlikte mesai yapıyordu. Hatta onun mesaisi benden daha kısa döndüğümde orada olmuyordu." (Özgür-36-Balıkesir-Türk-LGBTİQ-Mühendis)

Buradaki Türklüğün krizi, bağlama ve hangi alanın içinde bulunduğunda göre değişmektedir. Mutlu alanında daha çok etnik bir vurguyla ifade edilirken burada daha sınıfsal bir karakterde seküler değerleri de içeren bir krizdir. Bu sebeple Katip, Ayrancı alanını göz önünde bulundurarak bu krizi olumlamaktadır:

"Mültecilerin varlığı bunları krize sokuyor. Bu benim hoşuma gidiyor." (Katip-47-Erzurum-Türk-Sahaf)

Vatandaş olmaktan kaynaklanan ve herkesin eşit yararlandığı düşünülen haklardan mültecilerin de faydalanması bir tür eşitlenme korkusu yaratmaktadır. Onlarla aynı ortamda bulunmak, benzer yerlerde vakit geçirmek, belli tüketim nesnelerine sahip olmak ayrım ilişkisinden doğan sembolik sermayenin etkisini azaltmakta ve seçkin hissetme duygusunun beslenmesine engel olmaktadır. Bu sebeple eşitlenme korkusu sebebiyle katılımcılar mültecilerin vakit geçirdiği kafelere, onlarla karşılaşma ihtimali olabilecek alışveriş merkezlerine gitmemektedir. Bu durum bazen vatandaş olmaktan kaynaklanan hakların daha fazlasından mültecilerin yararlandığına yönelik asılsız iddialarda bulunulmasına da neden

olmaktadır: *"Devlet onlara verdiği hizmeti bize vermiyor" (Şinasi-70-Sivas-Türk-Emekli), "üniversite sınavına girmeden en iyi bölümlere yerleştiriliyorlar" (Metin-47-Ankara-Afro-Türk-LGBTİQ-Öğretmen),* "*hastanede sıra beklemiyorlar" (Metin-47-Ankara-Afro-Türk-LGBTİQ-Öğretmen)* gibi söylemler üretilmektedir.

Ayrancı alanı mültecilerin tamamına yukarıdaki gibi bakmamakta, mülteciler arasında alanın doxasına uygun bazı tercihlerde bulunmaktadır. Depremin ilk günlerinde gösterdiği dayanışma gibi mültecilerin geldiği ilk dönemler de bazı dayanışma örnekleri sergilenmiştir. Gelen Suriyeli mültecilerden ekonomik ve kültürel sermayesi yüksek olan birne destek vermişlerdir:

> *"Eğitimliydiler, kültürlüydüler. Üst seviyeydi, Ayrancı'da oturabildiğine göre öyle. Bizimkiler de hiç sıkıntı yaratmadılar, kadına da gidip geldiler. Ötekileştirme yoktu kimse arasında." (Sefa-40-Ankara-Türk-Ses Sanatçısı)*

Katılımcı bir Suriyelinin Ayrancı'da yaşayabilmesini eğitimli, kültürlü ve yüksek ekonomik sermayeye sahip kişiler olmasına bağlamaktadır. Fakat daha önce yaptığımız mülteci intiharıyla ilgili çalışmada (Öksüz ve Bayram, 2024) ısrarlı takip ve köken bölgedeki namusla ilgili meselelerde kendi grubu tarafından bulunmamak için Ayrancı gibi semtlerde büyük maddi zorluklarla yaşamak zorunda kalan mültecilerin olduğunu tespit etmiştik. Bununla birlikte, aynı semtte yaşayan bazı Suriyelilerin, maddi durumu iyi ve kültürel sermayesi yüksek bireyler olarak algılandıklarında, yerel halktan destek görebildikleri de görülmektedir.

> *Mesele ilk Suriyeliler geliyor. İlk yıllarda bir Suriyeli çocuk orada kafe açmıştı. Olumlu bakıyordum. Gittim de destek vermek için. Düzgün bir çocuk, tuzu kuru, durumları da iyi. Düzgün saygılıydı. (Zeliha-73-Ankara-Türk-Psikolog)*

Suriyelilerin sayısının giderek artmasıyla birlikte bu empati azalmış ve Suriyeli esnaf alanda tutunamayarak geri çekilmiştir. Başlangıçta kültürel sermayeye sahip olmak destek için yeterli görülmüşken sonrasında durum iktidarın politik niyetleriyle ilişkilendirilmiş ve bu destek çekilmiştir. Bu durum alanda *"Suriyelilerin bazılarının okumuş ve paralı insan oldukları halde onları bile beğenmediler"* şeklinde yorumlanmıştır. Fakat aynı durum Ukraynalı ve Rus mülteciler için geçerli olmamıştır. Çünkü onlar köken olarak daha Avrupalı, seküler ve çağdaş değerleri temsil etmektedir:

(1)"Ukrayna'yı daha yakın bulurum. Daha seküler bir yaşam var." (Zeliha-73-Ankara-Türk-Psikolog)

(2)"Ruslara bir şey demiyorum. Daha eğitimliler." (Metin-47-Ankara-Afro-Türk-LGBTİQ-Öğretmen)

Ayrancı alanında Ukraynalı ve Rus mülteciler daha eğitimli ve cana yakın görülürken Suriyeli mülteciler suça yatkın ve güvensiz olarak görülmektedir:

"Oturduğum yer itibariyle yaklaşık burada en az sırf yan binada 4 tane Ukraynalı oturuyor. Ukraynalıların daha şey olduğunu en azından hani. Böyle şey hani ne bileyim daha cana yakın daha iyi insanlar olduğunu düşünüyorum. Suriyeliler tabi aralarında düzgünleri var ama genelde hep böyle şey insanlar hani suça yatkın her an her şeyi yapabilecek. Sonuçta Ukraynalılar biliyorsun Doğu Avrupa ülkesi. Doğu Avrupa ülkeleri de işte Polonya olsun, Ukrayna olsun, eğitim düzeyi yüksek, insan haklarına saygılı, iyi eğitim görmüş insanlar. Yani bir Suriyeli mi, bir Afgan mı gelsin dersen Ukraynalı gelsin diye tercih ederim." (Adem-43-Ankara-Türk-LGBTİQ-Mühendis)

Katılımcı, Ukraynalı mültecilerin tekil örnekleri üzerinden nasıl olumlu genelleme yapıyorsa Suriyeli tekil mülteci örnekleri üzerinden de olumsuz bir genellemeye gitmektedir. Efnan, alanın bu çifte standardını şöyle açıklamaktadır:

> *"Sarışın mavi gözlü olanlarda sıkıntı olmuyor. Ama esmer olan tiplerle ilgili sıkıntı oluyor." (Efnan-36-Batman-Kürt-Gazeteci)*

Ukrayna'dan gelen mültecilerin çoğunluğunun kadın olması da Ayrnacılılara göre daha onurlu bir davranıştır. Çünkü erkekler geride kalarak ülkelerini savunmak için savaşmaktadır. Suriyeliler hakkında yapılan olumsuz yorumlar, kadınlar da Türkiye'ye gelmiş olmasına rağmen genellikle erkek mültecileri hedef alırken; Ukraynalı mültecilerin çoğunlukla kadınlardan oluşması, bu gruba yönelik algının daha olumlu olmasına neden olmaktadır.

> *"Ukrayna savaşından gelenler oldu, kiraladılar. Bunlar erkek nüfusu savaşa katıldı ve kadınlar geldi. Adamlar zaten adam gibi adamlar. Rahatsızlık verecek insan tipi modelinde değiller. Belli bir insan kalitesini alt yapı olarak Ukrayna oluşturmuş. Eğitim ve kültür seviyeleri Arap, Pakistan, Suriyeli gibi değil. Belki de Ayrancı'dan bile iyiler yani. Hem maddi anlamda hem de eğitim anlamında." (Orçun-55-Kayseri-Türk-Emlakçı)*

Bu durum sadece erkeklerin geride kalıp ülkeleri için savaşması ile ilgili değildir. Ayrıca mülteci erkek profili potansiyel olarak tehlikeli görülmektedir. Toplumsal cinsiyet rolleri gereği vatanı savunması gereken erkeğin başka bir vatana kaçarak gelmesi o vatanın dişileştirilmiş bedenine yapılmış da bir ihlaldir. Tuğrul, bu ayrıcalıklı bakışın sadece Ukraynalı ve Ruslar ile sınırlı olmadığını düşünmektedir. Bunu ifade ederken durumun sınıfsal karakterine vurgu yapmaktadır. Ayrıca Batılı mülteciler için tarihin hafızasından geri çağrılabilecek "arkamızdan vurdular hain" mitini besleyebilecek bir durum da yoktur:

"Ama 500.000 Alman ve İngiliz'in Akdeniz ve Ege'de ikinci mülk edinmesi... Evet, öyle bir şekilde. Görünür değil o mesele. Siyahiler sempatik geliyor. Çünkü azlar. Daha böyle meselelerimiz de yok. Cumhuriyet arkamızdan vurdu, etti falan o meseleler de yok. Türk ile ilişkin bir şey de bozmuyor. Dışarıdan. Bir de seçilebilir. İçine karışamaz yani. Bir de seçiliyor. Ayırt etmesi çok kolay. (Tuğrul-35-İstanbul-Türk-Mühendis)

Katılımcı siyahi göçmenlerin görece ayırt edilebilir ve az olmasının onlara yönelik bakışı da esnettiğini düşünmektedir. Fakat buradaki esmerliğin tonu "Afrikalı" denecek kadar koyu olmalıdır. Buna göre bir Suriyeli Türkiye'ye tamamen entegre olduğunda yerli bir İç Anadolu'dan ayırt edilemez hale gelir. Fakat bir siyahi göçmen ya da mülteci tamamen entegre olduğunda bile yine de ayırt edilebilir:

"Afrikalılardan değil de Araplardan bahsediyorum. Koyulaştıkça bir işte yani medeniyetten uzaklaşıyor. Cidden ben bunu gözlemledim ya. Irkların ten rengi koyulaştıkça medeniyetten o kadar da uzaklaşıyorlar ya. Valla ben gözümle şahit oldum bunlara." (Aziz-43-Frankfurt-Türk-Esnaf)

Bu katılımcı için Araplar ile siyahlar arasında medeniyet farkı olsa da siyahi göçmenin sadece Kızılay'da görünür olması fakat alanda görünür olmaması kişileri rahatlatmaktadır. Sosyal medya grubunda ifade ettiğim gibi siyahi bir mülteci alana dahil olduğunda durum daha da farklılaşmaktadır. Nigar'ın siyah bir arkadaşı onu ziyaret etmek için Ayrancı'ya gelmiştir. Bu arkadaş Nigar'ın ziline basacağı yerde komşusunun ziline basmıştır. Kapı açılınca binada asansör olmadığı için siyahi erkek yürüyerek Nigar'ın evine giderken kapıyı açan komşu ile karşılaşmıştır:

"Komşum binanın içerisinde çığlık çığlığa bağırmaya başladı. Binada zenci var diye. Korkunçtu yani. Yani apartmanın boşluğunda bağırıyor içeriden

merdivenlerden. Sonra işte bir şekilde arkadaşımı eve çıkarabildim." (Nigar-29-Kayseri-Türk-Psikolog)

Siyahi misafir durumu anlamış ve eve vardığında kırk beş dakika tuvaletten çıkmayarak ağlamıştır:

"Yani çok kötü bir deneyimdi. Ben o kadar utandım ki benim yapmadığım bir şeyle ilgili çok utandığımı hatırlıyorum. Kadının açısından baktığımda onun için yabancı ve öteki olan bir şey var orada. Ve onun zihninde işte zenci diye bir kategori var. O zenciler, o Kızılay'da şey satan, tehlikeli tipler falan herhalde öyle varsayıyorum." (Nigar-29-Kayseri-Türk-Psikolog)

Siyahi mültecinin veya göçmenin bir anda kapıda belirmesi şok etkisi yaratmıştır. Alanın sakinleri bu şoktan kurtulmak için belli mülteci tanıma kriterleri üretmiştir. Zeliha mülteci tiplemesini ayırt ederken *"eski kıyafet, kaba saba, yanındaki kapalı eşi"* üzerinden ayırt edebildiğini söylemektedir. Bu ayırt etme kriterleri, alanın dışarıda tutmak istediği tipe de karşılık gelmektedir. Metin ise *"çok kokuyorsa, farklı bir dil konuşuyorsa",* mülteci olma halini ayırt edebildiğini söylemektedir. Türkiye'ye olan mülteci akışı daha doğu ve güney kökenli olduğu için mülteci kategorisi de bu köken bölgeler sebebiyle olumsuzdur. Burada kokmak, kabalık ve farklı dil derken bu köken bölgelere referans yapılmaktadır. Çünkü bir Alman, Amerikalının mülteci olarak Türkiye'de olması, tahayyül edilebilecek bir durum değildir. Arap mültecilerin hijyen üzerinden tanımlanması hastalıkların onlar tarafından yayıldığına ilişkin önyargıyı da beraberinde getirmektedir.

"İşin şu tarafları var hem sağlık bakımından çoktan unuttuğu hastalıklar onlarla birlikte geliyor." (Göktürk-35-Adana-Türk-Akademisyen)

Bu tarz ötekileştirici söylemler, sadece medyadan duyumlarla iktidar politikalarıyla, alanın doxasının savunulmasıyla şekillenmez. ODTÜ öğrencisi Fırat'ın okul ortamında karşılaştığı mülteci öğrencilerle ilgili deneyimleri mültecilere yönelik bakışını da temkinli hale getirmiştir. Fırat, hazırlık okurken yurt odasına müdüriyetten bilerek İngilizcesinin gelişmesi için yabancı öğrenci istemiştir. Suriyeli bir öğrenciyi yönetim bunların odasına vermiştir. Suriyelinin İngilizcesi çok iyi olduğu için başlangıçta olumlu olan imaj sonrasında negatife dönüşmüştür:

"Sonradan çok başkalaştı her şey. Çünkü biz yani birçok pisti. İnanılmaz pisti, yani normalde ben yastık kılıfımı haftada, iki haftada bir değiştiririm. Ben onun dört ay boyunca değiştirmediğini gördüm. Çıplak ayakla ortak alanlarda dolaşmalar. Bir gün ağız şapırtısına uyandım. Bizim ortak aldığımız yoğurdu, eliyle yoğurt yiyordu. Dedim ki acaba ne zamandır bunu yapıyor." (Fırat-26-Kütahya-Türk-Öğrenci)

Durumu yurt müdürüne şikâyet etmişler. Fakat yurt müdürü her odadan benzer şikâyet aldığını ve tüm Arapları tek bir odaya toplayamayacağını belirterek itirazı reddetmiştir. Fırat ilgili örneği tekil bir şekilde değerlendirmektedir. Fakat bu tekil örneklerin ön yargıları beslediğini ve kişilerin tüm etnik grubu bunu genellediğini ifade etmektedir:

"Önyargı böyle oluşuyor. Bizi görüp öğrenmemesi de ilginç Suriyeli ama annesi kütüphaneci, babası mühendis, iç savaş öncesi Arabistan'a göç etmişler. Sıradan bir Suriyeli değil yani. İnanılmaz İngilizce biliyor. Youtube'den öğrenmiş İngilizceyi. Kendini Amerikalı sanıyor, inanılmaz farklı kültürlerin karmaşası." (Fırat-26-Kütahya-Türk-Öğrenci)

Fırat'ın anlatısı, Suriyelilere yönelik önyargıların nasıl kurulduğunu ve yeniden üretildiğini anlamak açısından çarpıcı bir örnek sunmaktadır. "Önyargı böyle oluşuyor" cümlesi, bu süreci gözlemleme ve analiz etme iddiası taşısa da, hemen ardından gelen ifadeler,

aslında önyargının içselleştirilmiş ve yeniden üretilmiş hâlini ortaya koymaktadır. Suriyeli bireyin annesinin kütüphaneci, babasının mühendis olması gibi özellikler, "ama" bağlacıyla birlikte şaşırtıcı bir istisna olarak sunulmakta; bu da düşük eğitim düzeyi beklentisinin norm haline geldiğini göstermektedir. Bu söylem, "sıradan bir Suriyeli değil" ifadesiyle daha da pekiştirilmekte, olumlu özellikler bireyin Suriyeli kimliğinden ayrı tutulmaktadır. Fırat'ın, söz konusu bireyin YouTube üzerinden İngilizce öğrenmesini vurgulaması da, beklenmeyen bir başarıya duyulan hem hayranlığı hem de şaşkınlığı yansıtır. Ancak asıl dikkat çekici ifade, "kendini Amerikalı sanıyor, inanılmaz farklı kültürlerin karmaşası" cümlesidir. Bu söylem, kültürel melezliği bir zenginlikten ziyade bir kimlik belirsizliği, hatta sahicilikten uzaklaşma olarak sunar. Genel olarak Fırat'ın anlatısı, bireysel olarak bir mülteciyi olumlu betimlese de, bu betimleme "normal" Suriyeli imgesinden sapma üzerinden kurgulanmakta ve böylece önyargı, bireysel istisnalarla geçici olarak askıya alınırken, yapısal olarak yeniden üretilmektedir. Ancak Fırat, bu kişinin okuldaki kadınlara yönelik rahatsız edici tutumlarından da söz ederek, onunla yalnız kalmaktan ve sosyal ortamlarda bir araya gelmekten kaçındığını ifade etmiştir.

> *"Sonra da eve çıkmış. Bende şöyle bir ön yargı oluştu, ben kesinlikle etnik kimliğine, kökenine bir şekilde bir şey demem. Ama kültürel olarak başka kültürlerle yaşama şeyleri çok zor. Çünkü kimden duyarsam özellikle yurtta, Ortadoğu ve Arap kökenli insanlarla kalanlar hep böyle şikâyetler söylediler. Buna ırkçılık mı denir bilmiyorum ama ben bunu böyle tanımlamıyorum. Demek istemiyorum ki, bunlar gibi bir kategori oluşturmak istemiyorum. Ama çok zor. İnanılmaz zorlandım." (Fırat-26-Kütahya-Türk-Öğrenci)*

Ayrancı alanında mültecilere yönelik bakışın veya bakmayışın bir diğer boyutu da Kürtlere yönelik bakışın mültecilere yansıtılmasıdır. Sefa, mültecilerin ve Arap turistlerin

gelmesiyle birlikte ortaya çıkan Arapça tabelalara neden karşı olduğunu açıklarken bu durumun ülkedeki diğer etnik grupların da kendi dillerinde tabela isteyebilecekleri endişesi taşımaktadır. Bu sebeple de Arapça tabela da olmamalıdır. Bu tavrını desteklemek ve aslında evrenselliğe de yaslanmak için Fransızca tabelaya da karşı olduğunu ifade etmektedir. Bu tavrı geçmişte sanat alanında olup bitenlerle örnekler:

> *"İkinci Dünya savaşı sonrasında Avrupa'dan Türkiye'ye film gelmiyor. Amerikan filmleri Suriye ve Arap bölgesinden filmleri geliyor. Radyodan insanlar direk Mısır radyosu dinliyor. Ümmügülsüm dinliyor. Filmlerde Arap filmleri oynuyor. Sonra Türk hükümeti diyor ki Arap filmlerini gösterebilirsin ama Türkçeleştireceksin. Sözünü de müziklerini de Türkçeleştireceksin." (Sefa-40-Ankara-Türk-Ses Sanatçısı)*

Katılımcının yaptığı şey, bir etnik grubun iletişim ve ifade aracını devletin dile yönelik korumacı politikalarıyla eşitlemektedir. Adem, bu katılımcıdan farklı olarak Kürtlerin politikleşerek siyasetle ilgilenme pratiğini mültecilerin de yapacağından endişe duymaktadır:

> *"Eğer ülkeye yerleşip bu vatandaşlık aldığı zaman bizim yaklaşık nüfusumuzun %15'i 20 yıl sonra mülteci olacak. O da Türkiye için bence güzel bir şey değil. Ya şu bence ülkeyi muhafazakârlaştırmaktan ziyade ülkede ayrı bir şey oluşacak. Hani şu an her ne kadar ben Kürtleri ve Türkleri ayırmasam da yarın bir gün Türk, Kürt mülteci diye ayrılacak. Çünkü ileride meclise falan da girecekler. Çünkü inanılmaz bir nüfus artışları var diye düşünüyorum. Parti kuracaklar, örgütlenecekler. Yani şu an yok ama atıyorum bir 10 yıl sonra olacak, 15 yıl sonra olacak." (Adem-43-Ankara-Türk-Mühendis)*

Bu katılımcı gelecekteki olasılıklardan bazılarının altını çizerek tehdit söylemiyle Kürtlere yönelik kategorik düşünme biçiminin içine mültecileri de yerleştirmektedir. Nitekim

önceki bölümlerde bu katılımcı Kürtlere yönelik herhangi bir ayrım olmadığını ifade etmekteydi. Varsayımları koşulludur, eğer şu olursa; bu olacaktır. İfadelerinde gelecek zaman kipi kullanmakta ve olasılıklara dayalı genellemeler yapmaktadır. Bunu yapabilmesinin yolu Kürtlerle ilgili olan şeylerden elde ettiği deneyimin varlığıdır. Kategorik olarak bu tarz ayrımları yaparken bir taraftan da söz konusu mülteciler olduğu zaman Türkiye'nin tüm çeşitliliğini "biz" olarak ifade etmektedir. Mülteciler bu haliyle yardıma muhtaç, istenildiği gibi yönlendirilebilinen ve gerektiğinde sınır dışı edilebilecek pasif "kurbanlardır", fakat vatandaşlık ve politikleşmeleri onları aktif özneye dönüştürecektir. Aktif özne olunduğunda ise Kürtler tecrübesiyle kaygı duyulması gereken bir şeydir. Mültecilerin nüfus artışına yönelik korku, tarihsel hafıza da Kürtler üzerinden de üretilen bir korkudur. Son dönemlerde Türkiye nüfus artış oranının giderek düşmesi, fakat buna rağmen yenilenme düzeyinin hala Kürtler için pozitif olması mültecilere yönelik kaygıya da yansımaktadır.

Ayrancı alanı sakini olan Efnan, Kürt kimliği sebebiyle Kürtlere bakışın mültecilere yansıtıldığının farkındadır. Bu sebeple de kendinin bulunduğu ortamlarda mülteciler hakkında söylenenlerin bir zamanlar ve şimdi de Kürtler için söylendiğini bildiği için mültecilerin ötekileştirilmesine karşı çıkmaktadır. Bir gün o, Ayrancı'da erkek arkadaşı, Batmanlı bir kadın ve onun kocasıyla bir kafede oturmaktadırlar. Kadın arkadaşının kocası Trabzonludur. Trabzonlu erkek Kızılay meydanda bir iş merkezinde ofisi bulunmaktadır. Ofisin teras katında mescidi mültecilerin kullanması üzerinden mültecilere yönelik *"pisler, kokuyorlar, işimizi elimizden aldılar"* gibi ifadeler kullanmıştır. Efnan bu bakışın Kürtlere yönelik de geliştirildiğinden hareketle bu söylemlere itiraz etmiştir:

> *"Masada buna dedim ya, dedim ki bizimle ilgili daha düne kadar ki hala öyle konuştukları düşünüyorum. Böyle konuşuyorlar dedi, bunu yapmamalısın dedim. Biz de çok pislik, biz de işte kokuyorduk, bilmem ne falan öyle konuştular. İşimizi elimizden aldılar." (Efnan-36-Batman-Kürt-Gazeteci)*

Fakat katılımcı, mültecilerin varlığının Kürtler için belli bir statü yarattığının da farkındadır. Mültecilerin elde ettiği "hakların" uzun süre Kürtlerin edinmemesi üzerine "bazı MHP'liler" bile "bizim kardeşimizin" Kürtçe tabelası yok diyerek itiraz ettiklerini aktarmaktadır. Fakat bu perspektif Kürtlerin de olsun tarzında bir itiraz değildir. Bu durum Arapça tabela olmamalı ile ilgilidir:

> *"Bence Kürtler şöyle bir şey oldu üzerimizden yük kalktı. Çünkü sürekli Kürtler üzerinden... Hani o aşağılık varlıklar. Şimdi artık daha da aşağı Suriyeliler, Suriyelilerden daha da aşağılık varlıklar Afganlar oldu. Onların diliyle söylüyorum. Afganlar oldu. Kürtlerin üstünden bir yük kalktı. Ve bir taraftan da oh be oldular diye düşünüyorum, bilmiyorum yani. Ama ben bunu şey yapamıyorum, beni çok olumlu etkilemiyor sinirlendiriyor. Ürüyorlar diyorlar. Biz 11 kardeşiz bize de diyorlardı. Bence öteki olanların ötekileştirmemesi gerekir. Bizim dışlamamamız gerekir." (Efnan-36-Batman-Kürt-Gazeteci)*

Efnan'ın ifade ettiği mültecilerle birlikte Kürtler'in en alttan kurtulduğu tespitine alandan başka katılımcılar da katılmaktadır:

> *(1)"Kürtler bizim de ötekimiz var artık diyebiliyorlar." (Fırat-26-Kütahya-Türk-Öğrenci)*

> *(2)"Çünkü bu işler gidip fındık toplamalar, şey pamuk toplamalar, bilmem nerede kaçak olarak sigortasız çalıştırılıp makine başında durmak Türklerin yapmadığı işlerdir. İnşaat işleri bunları Kürtler yapıyordu. Sonra daha da düşük statüde olan mülteciler olunca onlara vermeye başladılar. Daha da ucuza." (Tarık-40-Antalya-Türk-LGBTİQ-STK Çalışanı)*

(3)"Dikkat ediyor musun inşaat iş ive ayak işlerini yapanlar Kürtlerdi, onlar sınıf atladı, onların yerine Suriyeliler geldi. Sınıf atladı derken daha onun da ötekisi geldi. Alt tertip gibi bir şey. Artık bulaşıkları onlar yıkıyor. Fakat komutan ve sistem değişmiyor. Bu konuda bürokratik çözümlerin olması gerekir." (Kaan-43-Sivas-Türk-Alevi-Esnaf)

Bütün bu söylemlerde emek, sistemin lehine yarılarak etnik ve sınıfsal hiyerarşiler sarsılmadan yeniden üretilmektedir. Kürtler mültecilerin varlığıyla sembolik olarak yükselse de bu sistemin kapsayıcılığı ve ötekiliği ortadan kaldıran mekânizmalarla değil hiyerarşik sisteme daha alt bir grubun dahil olmasıyla gerçekleşmiştir. Mülteci emeği piyasaya daha ucuz olarak sunulduğunda, artık Kürtlerin de yapmak istemediği işler yeni gelen gruplara devredilmiştir. Bu durum, sistemin emek sömürüsünü etnik temelli farklar üzerinden doğallaştırıldığını göstermektedir. Mülteci(Suriyeli) ya da düzensiz göçmen(Afgan) olmak, kategorik olarak en düşük statülü işlerde çalışmak anlamına gelmektedir. Bu durumda bir Kürt, mülteci ile ücret veya çalışma koşulları bakımından eşitlendiğinde itiraz geliştirme ihtimali artmaktadır. Fakat toplumsal yapılar bu eşitsiz ilişkiler üzerinden içselleştirildiği için mülteciden daha yukarıda konumlandırılmak itirazı da ortadan kaldırmaktadır. Kaan, "komuta sistemi" değişmiyor derken buraya vurgu yapmaktadır. Bu tarz söylemler alandaki emek ayrımlarıyla oldukça paraleldir.

Yukarıdaki perspektife alandan ciddi tepkiler de gelmektedir. Bu itirazlar, sınıf perspektifiyle bakanlar ile LGBTİQ+ kimliği üzerinden bakanlar arasından gelmiştir. Melek, mültecilerin Türkiye ile sınanmalarına üzülmektedir. Çünkü Türkiye'de insanlar, *"üstüne basıp kendilerini yüksek görebilecekleri azınlık*" arayışına girmektedir. Bu ifadeleri geçmişte eşcinseller, Romanlar üzerinden yapılmasından hareketle kullanmaktadır. Katılımcı Kürtlerin mülteciler üzerinden statü atladıklarını düşünmelerini de sistemin yeniden üretilmesi olarak ele almaktadır:

"Kendi ezilmişliklerine daha da aşağıda gördükleri biri üzerinden kotarmaya çalışması insanların, bu kadar hakir görülmeleri, mülteci nefretine, buradan beslenen beyazlığa, Türk ırkçılığına, şiddete, bir an bize dönecek olmasından hiç şüphe etmiyorum." (Melek-32-Ankara-Türk-Trans-STK Çalışanı)

Katılımcının kaygısı, kendi cinsel kimliğine bu ötekiliğin bir gün dönecek olması ile ilgilidir. Bu sebeple de Berk de aynı yerde konumlanmaktadır. Ona göre sisteme eklenen görece daha zayıf grupların varlığı, ötekileştirme mekânizmasını temelde ortadan kaldırmamaktadır:

"Ama bunun alt yapısı çok korkunç bir yere dayanıyor. Irkçılığın ırkçılığına, ötekiliğin ötekiliğine dayanıyor. Ve inanılmaz bir empatisizlik söz konusu. Biz yaşadık, biraz da onlar yaşasın. Bu kabul edilemez." (Berk-24-Gaziantep-Türk-LGBTİQ-Öğrenci)

Son iki katılımcı kendi cinsel kimliklerini merkeze alarak bu duruma itiraz etmiştir. Yiğit ve Mert ise sınıfı merkeze alarak bu durumu kabul edilemez olarak görmektedir. Çünkü sınıfın birliği yerine sınıf içinde birbiriyle mücadele eden ikilikler oluşturulduğuna dikkat çekmektedir:

"Çünkü hani Suriyeliler, bir göçmenlerle Kürt işçilerin birlikte mücadelesinden, o resmi ideolojiye karşı birlikte bir mücadele değil de tam tersine daha parçalanmış ve birbiriyle mücadele eden bir şey gibi geliyor." (Yiğit-29-Elazığ-Türk-Akademisyen)

"Duymuştum ben de hani Kürtler işte artık mülteciler geldi, Araplar geldi, biz üst seviyedeyiz. Yani bunu yakıştırıyorlarsa kendilerine ayıp ediyorlar falan yani." (Mert-26-Kayseri-Türk-Mühendis)

Bu iki katılımcı emeğin farklı etnik grupların aynı sınıf içinde olduğunu fakat sistemin rekabet ve çatışma yaratarak kendi aralarında düşmanlığı yeniden ürettiğini düşünmektedir. Sınıfın bilinci bölünerek sermaye egemenliği yeniden üretilmektedir. Böylece sınıf için emek gücü parçalanmakta, ortak talepler bölünmekte ve sınıf dayanışması engellenmektedir. Emeğin mülteciler üzerinden, daha önce Kürtler üzerinden, etnikleşmesi işgücü arasındaki ücret farklılıklarını da meşrulaştırmaktadır. Bu teorik çıkarımlar, diğer katılımcıların mültecilerin gelerek başkalarını işinden aldığı söylemlerini de boşa çıkarmaktadır. Çünkü başkasının işini elinden alan doğrudan mülteci değildir, mülteci kimliğinin daha ucuz emek olarak üretilme koşullarıdır.

Mülteci meselesinde Ayrancı sakinleri sorumluluğu devletin-iktidarın politikalarında görmekte ve meselenin yapısal unsurlarına da dikkat çekmektedir. Fırat, gündelik siyasetteki söylemlerin ve uygulamaların insanları düşmanlaştırdığını düşünmektedir:

> *"Ne yazık ki devletin uygulamaları yüzünden insanlar bu insanlara düşmanlaştırıldı. Asıl suçlusu devlettir. Kontrolsüz göçmen politikası uyguladıkları için de insanlar nefret ediyorlar. Onları suçlamıyorum. Mülteci nefreti, bu kadar ırkçı değildik. Avrupa mülteci istemiyor, çünkü kendi toplumunu korumak ve refah düzenini bozmak istemiyor. Entegrasyon yapılsaydı böyle de olmazdı. Ama temel sorumlusu iktidardır." (Fırat-26-Kütahya-Türk-Öğrenci)*

Katılımcı iktidarın toplumsal dinamikleri düşünmeden mültecileri kabul ettiğini ve kontrolsüz bir şekilde politika geliştirdiğini vurgulamaktadır. Bunun için de doğrudan mültecilere yönelik bir nefret geliştirmemekte ve eleştiri adresinin doğru pozisyona yöneltilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Kaan ise duruma daha derin bir noktadan yaklaşmaktadır. Suriye'de barıştan taraf olmak yerine Türkiye'nin iç ilişkilerine taraf olması ve iktidarın kendi ideolojik pozisyonunu

güçlendirecek hamleler yapması üzerinden durumu değerlendirmektedir. Kaan'ın böyle düşünmesinde Alevi kimliği belirleyici olmaktadır:

> *"Türkiye nasıl bir Sünni topluluk ağırlıklı bir şeyse, Suriye'de de bunun tam tersi. Şimdi oradaki azınlık Suriye'deki, aslında Türkiye'deki hor görülmüş azınlıkla çok bir farkı yok. Sünni olanlar orada azınlık. Oradaki azınlık buraya geliyor. Ama o azınlığı seçip getiriyorsun. Ayırdığın için getiriyorsun. Orada Sünni bir baskı olsa Alevi azınlık buraya göç etmeye çalışsa almaz. Kürt Ezidi'leri almamışlardı. Samimiyet yok çünkü." (Kaan-43-Sivas-Türk-Alevi-Esnaf)*

Katılımcı Suriye'de Sünniler azınlık olmasa da yönetim Nusayrilerin elinde olduğu için onları azınlık gibi konumlandırmaktadır. Ayrıca o, mültecilerin Sünni Müslüman olmasının onların kabul edilmesinde önemli bir faktör olduğunu vurgulamaktadır. Mülteci kategorisi hem Türkiye içi kimliksel ayrımları hatırlatan hem de Suriye'deki kimliksel ayrımlarda Türkiye'nin pozisyonunu ifade eden bir olgu olarak görülmektedir. Fakat katılımcı iktidarın Sünni mültecilerden taraf olması karşısında mültecileri ötekileştirmemektedir. Herhangi bir kimliğe belli bir iktidar verildiğinde onun da "zalim" olabileceğinin farkındadır. Mülteciler Kaan için hala mağdurdur ve bu bağlamı şöyle açıklamaktadır:

> *"Bir de iç çatışmayı da sürekli körüklemişsin. Oranın örgütlerini farklı zamanlarda destekliyorsun. YPG ile beraber iş yapmışsın, dönüyorsun TSK ile beraber DAEŞ ile işbirliği yapıyorsun. Sonra Özgür Suriye Ordusu ile birlikte iş tutmuşsun. Siyaset böyle bir şey. Bu yüzden ben samimiyet görmüyorum." (Kaan-43-Sivas-Türk-Alevi-Esnaf)*

Ayrancı alanında sıklıkla sözlü tarih çalışması yapan ve Ayrancım Derneğinde konuşmacı bir akademisyen iktidarın kimlikler üzerindeki söylemlerinin toplum üzerindeki etkisinin güçlü olduğunu açıklamaktadır. Mültecileri de içine katarak bu açıklamasını genişletebiliriz. İnsanlar

eski günleri yâd ederken sıklıkla komşumuzun Alevi, Kürt ve Ermeni olduğunu bilmez, huzur içinde yaşardık söylemleri sıklıkla vurgulanmaktadır. Akademisyen aksine herkesin herkesi gayet iyi bildiğini belirleyici ve düşmanlaştırıcı olan şeyin kimliklerin siyaset alanına yükselmesi olduğunu belirtmektedir. Bir arada yaşansa da çatışmaya sebep olacak siyasetin dışsal etkisi yoktur. Çatışmaya zemin hazırlayan politik ortamın oluşmasıyla birlikte mahalle ve kent alanlarında bu kimlikler de birbirine karşı olarak konumlanmaya zorlanmıştır. Roza *(37-Yozgat-Türk-Alevi-Mühendis)* bu durumu *"mülteci kategorisi bir boş gösteren gibi işler, herhangi bir kimliği söylemeden mülteci diyerek birçok kişinin nefret nesnesine dönüşebilir"* diyerek açıklamaktadır. Mülteci nefretiyle sağcılık, Araplaşmak, muhafazakârlaşmak, gericilik siyasetinin karşısında durabilme fırsatı vermektedir. Ayrıca mülteci nefreti, kadın hakları, erkek şiddeti, laiklik, cumhuriyet savunuculuğu yapmak anlamına da gelebilir. Mülteci nefreti aynı zamanda Kürt meselesini "es" geçerek Türkçülük yapabilmeye de imkân tanımaktadır. Roza "*boş gösteren"* derken haklıdır. Bu durumda mültecilere ilişkin pozitif söylemler, bu sefer yukarıdaki değerlerin karşısına konumlandırılır. Böyle olduğunda mültecilerle ilgili kontrol, entegrasyon, topluma katılımı gibi talepler de boşa çıkmaktadır:

> *"Yani bugün bu düşmanlık nedeniyle pek çok Suriyeli çocuk ya da Afgan ya da Pakistanlı hem dışlanıyor, eğitim hayatından da dışlanıyor. Bunu bizzat öğretmenler de yapıyor. Ve bu insanları koca bir geleceksizlik bekliyor." (Roza-37-Yozgat-Türk-Alevi-Mühendis)*

Siyaset ve toplumsal yapılardan gelen bu tarz toplumsal ayrımlar, öğretmenler tarafından eğitim kurumlarının da pratik edildiğinde mültecilerin ileri marjinalliğe doğru savrulduğunu göstermektedir. Bu günün ötekileştirme pratiğinin kurumsal karşılıkları mülteci ve göçmenlerin geleceklerinin de belirsiz olmasına neden olmaktadır.

Ayrancı alanında mültecilere yönelik ötekileştirme biçimleri, sadece bireysel önyargıların veya dışlayıcı söylemlerin bir ürünü değildir. Bunun yanında belirli bir alanın içsel mantığı ve bu alana içkin doxa tarafından da yönlendirilir. Ötekileştirme, alanın kurucu ilkeleriyle yani tarihsel olarak kurulmuş ayrım rejimleriyle ve sembolik sınırlarla yakından ilişkilidir. Alandaki mültecilere yönelik ötekileştirme pratikleri, bu alanın mevcut sermaye dağılımı ve bu sermayelerin meşruiyeti çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Bireylerin habitusları, alanın işleyiş mantığına uygun olarak konumlanma ve dışlanma süreçlerini belirlemektedir. Bu süreçler aracılığıyla alan yeniden şekillenir ve alanın toplumsal yapıları içselleştirilir. Mültecilere yönelik ayrım ilişkilerini Ayrancı alanı içinde incelenen birçok alt alanlardaki üretimlerle paralel olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Mültecilere yönelik kategorik düşünme biçimlerinin bu denli kolayca üretilebilmesi, doğallaştırılmış tarihsel yapıların alanın doxası ile ne kadar uyumlu olduğunu göstermektedir.

Mülteci figürü bu bağlamda sınıfsal üstünlüğün, kültürel seçkinliğin ve seküler kimliğin korunmasına yönelik kolektif bir mekânizma hâline gelir. Boş gösteren olarak “mülteci”, hem geçmiş ötekileri (Kürtler, Aleviler, muhafazakârlar) hiyerarşik olarak yeniden çerçevelemeye olanak sağlar hem de alanın kendisini homojen ve seçkin bir konumda yeniden kurmasına hizmet eder. Bu çerçevede, ötekileştirmenin analizinde yüzeydeki söylemlerin değil, bu söylemleri mümkün kılan alanın yapısal düzeneklerinin ve iktidar ilişkilerinin çözümlenmesi elzemdir.

15 Habitus Yarıldığında: Ayrancı'da Düşünümselliğin Sosyo-Mekânsal Repertuarı

Ayrancı alanında çok çeşitli sebeplerle düşünümsel davranılmaktadır. Bazı kişiler birincil habitusları yoluyla düşünümsellik kazanabilirler. Doğup büyüdükleri aile ve sosyal çevre onların ötekiyle olan ilişkilerini daha olumlu bir yerde konumlandırmaktadır. Bazen de daha dışlayıcı bir habitus sahipliği sonrasında kültürel sermaye yoluyla habituslarındaki yarılma ve dönüşümlerle birlikte ötekiye yönelik bakış da değişmektedir. Bu bir bakıma milliyetçi-muhafazakâr bir geçmişten liberal veya solcu bir geleceğe doğru hareket etmekle ilgilidir. Bu süreçte bireyler farklı derecelerde politikleştiğinde ilgili politik pozisyon ötekiye hangi zeminden bakılacağını da belirlemektedir. Ayrancı alanı sakinlerinin var olan Kürt, LGBTİQ+, Alevi gibi ötekileştirilen kimliklere de ötekiye yönelik düşünümsel davranmalarına yol açmaktadır. Bazı durumlarda kişiler, mevcut din alanını sorgulayarak *din alanından çıkış yoluyla düşünümsellik* oluşturabilir. Kimi zaman mahalle sakinleri sahip oldukları geniş sosyal sermaye (özellikle topluluk dışı ve bağlayıcı (linking)) yoluyla deneyimledikleri karşılaşmalar pozitif bir kavrayış yaratmakta ve karşılaşma temelli düşünümsellik sergilemektedir. Fakat Ayrancı alanında da düşünümsellik örgütlü ve müşterekleşebilecek bir formda değildir. Bu sebeple düşünümsellik anlık, durumsal ve bağlamsal olarak inşa edilmektedir. Kimi zaman da söylem düzeyindeki düşünümsellik üzerinden üretilen ahlaki konumlanışın pratikte karşılığı bulunmamaktadır. Gündelik hayat içinde veya doğrudan mülteci ve Kürtlerle ilgili ötekileştirme pratiği üretebilen bir kişi düşünümsellik başlığı altında tam tersi açıklamalar yapabilmektedir. Her bir düşünümsellik türü doğrudan belli gruplara karşılık gelmemektedir. Bir kişi yukarıdaki düşünümsel tavırların bir kaçında yer alabilir. Habitusu yarılan bir kişi aynı zamanda öteki kimliğe sahip olabilir ve bu onu politikleştirebilir. Bu durumda düşünümsel tavrı bu üç durumla ilgili olarak ortaya çıkmaktadır.

Ayrancı alanında en düşünümsel tavrın öteki kimliğe sahip olanlardan gelmesi tesadüf değildir. Bireylerin sosyal dünyaya dair bilgi ve algıları içinde bulundukları toplumsal konumları ve habitusları onların bir konuda bilgi üretimlerinde belirleyici olmaktadır. Hartsock'un(2017) bakış açısı (standpoint) teorisi olarak tanımladığı bu durum, Ayrancı alanının öteki kimliğe sahip olmayanlar için de geçerlidir. Fakat düşünümsellik söz konusu olduğunda toplumsal yapıların en altına itilen kimliklerin bu refleksi göstermesi daha olasıdır. Öteki kimlikler bu sebeple daha eleştirel ve toplumsal yapıları ifşa eden bir perspektif geliştirirler. Kadınlar, eşcinseller, etnik ve dini kimlikler, işçiler gibi gruplar sistemin altına itildikleri için sistemin nasıl işlediğine ilişkin bütüncül bir görüşe sahip olma ihtimalleri yüksektir. Çünkü onlar hem kendi dünyalarını hem de egemen dünyanın işleyişini anlamaya çalışırlar. Ayrancı alanındaki orta sınıf, hetero, beyaz bir kişi şayet birincil habitusu bu sürekliliğin bir parçasıysa egemen konuma yerleşir. Egemen konumda olmak, yapma etme biçimlerinin ötekiler için hangi anlama gelebileceğini kavramaktan uzaktır. Bu, ancak sembolik şiddete maruz kalan yani onu deneyimleyen tarafından anlaşılabilecek bir durumdur.

Ayrancı alanı aynı zamanda ötekilerin sığındığı da bir alandır. Ayrancı alanı sakinlerinin hangi durumlarda nasıl ötekileştirildiğini anlamak kendilerinin ötekiliği üretmelerinin mantığını anlamaya yardımcı olacaktır. Fakat Ayrancı'da yaşayanlar her ne kadar Türk-Alevi-Kürt vb. kimliklere sahip olsalar da Ayrancı alanında bu tarz kimlikler sebebiyle belli düzeyde kültürel sermaye talebi karşılanıyorsa ötekileştirici bir pratiğe dönüşmemektedir. Bu kimliklerin Ayrancı alanına dâhil olmayan mekânsal birimlerdeki temsilleri ötekileştirmeye konu olabilmektedir. Bu sebeple Ayrancı alanında herhangi bir ötekileştirmeye maruz kalıp kalmadıkları sorulduğunda genellikle cevaplar alanın dışından veya biyografileri içindeki geçmiş zamandan bir yere referans verilerek açıklanmıştır. Bu durum bir bakıma alanın sınırlarının iyi muhafaza edildiğini göstermektedir.

Metin, ortaokul ve lisede her ne kadar eşcinsel kimliğini keşfetmemiş olsa da davranış ve ilgi duyduğu şeyler üzerinden akran zorbalığına maruz kalmıştır:

"Ötekileştirmenin dibini yaşardım yani. Ama ben onu bir şekilde okulda kültür ortamında işte, müzikale falan kendim o şekilde kendim yoğurdum. Kendim onları vererek şey yapardım." (Metin-47-Ankara-Afro-Türk-LGBTİQ-Öğretmen)

Tuğrul da *(35-İstanbul-Türk-Mühendis)* Metin'e benzer şekilde eşcinsel kimliği sebebiyle ortaokul çağında ayrımcılığa maruz kalmıştır. Sonraki dönemlerde Ankara'ya üniversite okumaya geldiğinde Dikmen'de örgütlendiği bir sol partinin homofobik tutumları, partisinden ayrılma gerekçelerinden biri olmuştur.

Melek, *(32-Ankara-Türk-Trans-STK Çalışanı)* trans kimliği sebebiyle alanda olmasa da alan dışında ayrımcılığa maruz kalmaktadır. Ayrancı alanında yaşamayı tercih etmesinin önemli bir sebebi de bundan uzak kalmaktır. Nitekim Ankara Barosu'nda "toplumsal cinsiyet" üzerine vereceği eğitimi dinci ve gerici gruplar basarak şiddet uygulamışlardır. Trans kadınlar ve trans dışlayıcı feminizm üzerine gerçekleştirilecek etkinlikte "gerici" bir avukatın" çocuklarımızı cinsiyetsizleştirmek istiyorlar diye yaptığı çağrı sonucu bir durup baronun önünde toplanarak toplantıyı sabote etmiştir. Mecnun, Melek gibi cinsel kimliğini açık yaşayan biri değildir. Bu sebeple doğrudan bir ayrımcılığa maruz kalmamış ancak alan dışında başka yerlerde açık kimlik olmasa da bu riskin artabileceğini düşünmektedir:

"Mamak'ta bir arkadaşım var iki ay orada kalmak zorunda kalmıştım. Mesela, işte apartmanda sapık istemiyorum deyip çıkıp trans veya eşcinsel diye kapılara dayananlar var. Ya da kadınları farklı yerlerden zorluyorlar." (Mecnun-33-Osmaniye-Türk-LGBTİQ-Uzman)

Fakat Mecnun lise dönemlerinde arkasından "karı" diye bağırsalar da bugün psikoloji uzmanı olarak bu tarz durumları yaşayan bireylere danışmanlık vermektedir: *"Yani o küçük çocuklara, o küçük kızlara falan güçlü olmalarını ya da onların güçlerini izlemek bile çok iyi yetiyor. Çünkü benim dönemimdeki çocuklar değiller onlar."*

Berk (24-Gaziantep-Türk-LGBTİQ-Öğrenci) ise lise döneminde X (twitter) üzerinden tanıştığı bir kişi ile belli bir süre görüntülü konuşmuştur. Bu kişi sonrasında okuduğu okulu, ailesini, ne iş yaptıklarını öğrenerek uzun süre cinsellik karşılığında katılımcıyı istismar etmiştir. Bu açıdan da toplumun % 70'inin kendini ötekileştirdiğini düşünmektedir. Yukarıdaki ayrımcılığa uğramış kişilerin ortak özellikleri bugün geldikleri noktayla geçmişlerinin farklı olmasıdır. Milliyetçi ve muhafazakâr geçmişleri çerçevesinde yaşadıkları ayrımcılık sonrasında kimliklerini keşfetmeleriyle birlikte onlar kendi alanlarından çıkarak Ayrancı gibi alanlara sığınmışlardır. Habitusunun erken dönemlerinde bu tarz ayrımcılığa uğrayanlar bununla başa çıkmak için okullarda çok başarılı olma gibi taktikler sergilemiştir. Özgür, (36-Balıkesir-Türk-LGBTİQ-Mühendis) akran zorbalığıyla başa çıkmak için lise döneminde çok çalışarak sınıf atlamıştır. Arkadaşlık grupları kendisini gruplara kabul etmeyince bu sefer farklı sebeplerle dışlanan kişilerle kendi arkadaşlık grubunu oluşturmuştur.

Ayrancı alanında açıkça Alevi kimliği ötekileştirmeye konu olmamaktadır. Yozgat'ta doğan Roza, Alevidir. Fakat hem köken bölgesinde hem de taşındıkları Kızılcahamam'da Alevilerin yoğun yaşadığı bir bölgeye göç ettikleri için bu konuda ayrımcılık görmediğini aktarmaktadır. Liseyi de Bahçelievler Mahallesinde okuduğu için orada da olumsuz bir durumla karşılaşmamıştır. Ayrıca 15 yaşından beri sol bir partide örgütlü olduğu için kendi kendini savunmayı becerebilmiştir. Roza'nın habitusu nispeten ötekileştirilmeyeceği sosyo-mekânsal alanlarda şekillenmiştir. Bu tür görece korunaklı ortamlarda habitusu şekillenen bireylerin ötekileştirmeye verdikleri tepkiler, alan ile kişi (ve kişinin sınıfsal konumu da dahil) arasındaki uyumun sağladığı konforu yansıtmaktadır. Örneğin Burcu, lise döneminde hazırlık

okurken öğretmeni ona ikinci adıyla birlikte Burcu Ayşe diye seslenmiştir. Bunun üzerine sadece Burcu ismini kullandığını ifade etmesine rağmen öğretmen ısrarla iki adını kullanmaya devam etmiş ve *"git anne babandan hesap sor, ismini değiştir kullanılmasını istemiyorsan"* demiştir. Burcu'nun ötekilik diye anlattığı şey alanla kişi arasındaki uyumun konforlu sularını ortaya koymaktadır.

Nigar (*29-Kayseri-Türk-Psikolog)* ise sınıfsal olarak alanla uyumsuz bir okulda okumuştur. Alan yoksulken kendileri görece zengindir. Nigar okula giderken giydikleri, taktıkları, kantinden satın aldıkları ve defter ve kalem markalarının lüks olması üzerinden "sizin böyle dertleriniz yok, her istediğini alabiliyorsun" denilerek ayrımcılığa uğradığını ifade etmektedir. Bu durumda alanın doğrudan dışlayabileceği etnik veya dini kimlik farkı olmaması durumunda sınıfsal olarak görece yukarıda olmak, alan içinde kabul görülmesini kolaylaştırmaktadır. Çünkü Nigar devamında paylaşarak ve arkadaşlıklara samimi davranarak bu sorunu aştığını ifade etmiştir. Özgür, başarısı ve erken dönem habitusunun şekillendiği alandan çıktıktan sonra maruz kaldığı ayrımcılık cinsel kimliği sebebiyle değil Madrid Havalimanında Türk olduğu için görmüştür. Özgür, Madrid'e uçtuktan sonra Türkiye pasaportunu gördükleri için, ona göre Türk olduğu için, kimseye yapılmayan kimyasal test Özgür'e yapılmıştır. Bunun gerçekten Türk olmakla ilgisi olup olmadığını anlamak için bu sefer Barselona'dan Türkiye'ye uçarken pasaportunu ters koymuş ve herhangi bir teste maruz kalmamıştır. Özgür'ün Türk olması, Türkiye veya Ayrancı alanı içinde ötekileştirmenin konusu olmazken alanı ve ölçeği değiştirdiğinde Türk olmak ayrımcılığın nedenine dönüşebilmektedir. Fakat hangi kimlik sebebiyle kim tarafından ayrımcılığa maruz kalınacağı içinde bulunulan alan ve sınıfsal pozisyon ile şekillenmektedir.

Bazı katılımcılar ötekileştirmeye maruz kalmamasının gerekçelerinin farkındadır. Çünkü Türkiye ve Ayrancı alanında onları ötekileştirebilecek kimlikleri bulunmamaktadır:

(1)"Hiç ayrımcılığa maruz kalmadım. Sünni Türk, hetero, beyaz ve erkeğim yani, bir ayrımcılık yaşamadım." (Fırat-26-Kütahya-Türk-Öğrenci)

(2)"Ben tabi ki kalmadım, bu güne kadar." (Zeliha-73-Ankara-Türk-Psikolog)

(3)"Bir heteroseksüel olarak kalmadım." (Yiğit-29-Elazığ-Türk-Akademisyen)

Yukarıdaki tüm katılımcılarda ortak olan şey ötekileştirilme deneyimlerinin Ayrancı alanında gerçekleşmemiş olmasıdır. Bu açıdan Ayrancı alanına giriş ve çıkışların iyi denetlendiğini, bir şekilde alanla uyumsuz olmasına rağmen alana girenlerin yeterince güç kazanamadığını göstermektedir. Kendileri alanda öteki olarak görülmezken onları ötekileştirenler dolayısıyla katılımcıların da onları öteki olarak gördüğü gruplar hep dışarıdadır. Melek, kendini öteki görenleri kendisi de öteki olarak gördüğünü ifade etmektedir. Barodaki saldırıyı organize eden Vatan, Yeniden Refahlı partililer, CHP'nin ulusalcı kanadı, AKP, HÜDA-PAR, muhafazakâr HDP'liler, Gelecek ve DEVA'nın muhafazakâr kanadı, trans Melek için ötekidir. Çünkü Melek bunlar tarafından ötekileştirilmektedir. Fakat buradaki oluşumlar doğrudan Melek'in ontolojisini hedef alırken Melek savunma yapmaktadır. Mehmet de benzer şekilde kendisini siyasal İslam ötekileştirdiği için onun da ötekisi siyasal İslam'dır. Aziz için ise herkes ötekidir:

"Ben herkesi ötekileştiriyorum. Benim için herkes öteki. Çünkü hiçbirisi benim zihnimde değiller. Benim için herkes öteki. Beni de herkes ötekileştiriyor. Herkes biliyor çünkü onlar gibi olmadığımı. Hissediyorlar. Kendimi üşüyen bir kutup ayısı gibi hissediyordum. Her yerde. Bir kutup ayısı üşür mü? Üşümez. Ben üşüyorum. Kutup ayısıyım biliyorum." (Aziz-43-Frankfurt-Türk-Esnaf)

Katılımcıların ötekileştirilme deneyimleri ve ötekileştirme pratikleri göz önünde bulundurulduğunda; ötekilik, sabit kimliksel kategoriler yoluyla değil, bağlamsal ilişkiler ve

mekânsal konumlara göre değişmektedir. Kişilerin nerede, kim tarafından ve ne tür kültürel sermaye taşıdıklarına göre ötekilik deneyimleri de değişmektedir. Ayrancı alanı seçici kapsayıcılığı esas alarak kişileri bünyesine dâhil ettiği için Kürtlük, Alevilik ve LGBTİQ+ ötekileştirmenin doğrudan nesnesi olmazken başka alanlarda bu kimlikler açıkça ayrımcılığın nesnesine dönüşmektedir. Ayrıca katılımcılar geçmişte maruz kaldıkları ayrımcılığı nasıl işlediklerini, bununla nasıl başa çıktıklarını ve mevcut kimliklerini nasıl yeniden ürettiklerini göstermektedir. Ötekileştirilen katılımcılar, kültürel sermaye edinmeyi dönüştürücü bir strateji olarak kullanarak alanlarda var olmakta ve ötekileştirmeye karşı bir tür savunma mekânizması geliştirmektedir. Bu mekânizmalar onları Ayrancı alanında buluşturmuştur. Bu hem alan buna yatkın olduğu için burada buluşabilmişlerdir hem de kendileri alana girdikleri için alan bu kapsayıcılığını sürdürebilmektedir. Ayrancı dışındaki ötekilik arasında da döngüsel bir ilişki vardır. Onlar kategorisi "bizi" ötekileştirdiği için "onlar" da artık ötekidir. Fakat burada iktidar eşitsizliği vardır. Katılımcılara göre "onlar" iktidardadır, "biz" ise muhalefettedir.

Bu aşamada alanın sakinlerinin düşünümselliklerine geçebiliriz. Nehir, hayata sınıfsal eşitsizliklere bakan bir ailede doğmuştur. Eşitsizlikleri yorumlarken bu sebeple de herhangi bir kimliğe değil doğrudan yapısal süreçlere dikkat çekmektedir. Ordu'da birincil habitus yoluyla edindiği bu düşünümsel tavrı, üniversite için Ankara'ya geldiğinde sol bir partide örgütlenmesine yol açmıştır. Gazi üniversitesinde örgütlü faaliyet yapmak üniversitenin milliyetçi pozisyonu gereği çok da mümkün olmadığı için faaliyetlerini üniversite dışındaki sosyal alanlarda göstermiştir. Bu süreçte Ayrancı alanının içine dahil olmuştur. Alanın mantığı ve alanla kurduğu ilişkiler, onu daha sol liberal bir pozisyona sürüklemiştir. Tüm sosyal hayatının sol örgütlenme içerisinde yer alması, onu entelektüel olarak geri düşürmüştür. Çünkü örgütlü alan, yapısı gereği belli bir perspektif ve belli bir bakış açısı dayatmaktadır. Nehir, bunun da gerekli olduğunu düşünse de hayata dair olup biten diğer şeylerden mahrum kaldığını hissetmektedir. Bu sefer ailesinden aldığı düşünümsellik mirasını kendi çabasıyla kırılmaya

uğratır. Ötekileri sadece sınıfsal pozisyonları üzerinden değil aynı zamanda onların sahip olduğu kimliklerin özgün değerine ve kimlikten kaynaklı eşitsizliklere de odaklanır:

> *"Emek hırsızları, para hırsızları, başkasının arkasından zor duruma düşürecek dedikodu yapan, işini elinden alacak gibi bunlar zalimlerdir, ben ötekileştiririm. Bunlar da beni ötekileştirir." (Nehir-30-Ordu-Türk-Memur)*

Düşünümsel mirasın bu yönde kırılmaya uğraması onu Ayrancı alanı ile de uyumlu yapmaktadır. Çünkü önceki haliyle Ayrancı alanı içinde hamle yapmak yeni pozisyonuna göre daha zordur.

Nehir gibi Roza'nın da habitusu solcu bir ailede şekillenmiştir. Fakat onun Alevi kimliği, Nehir gibi solculuğun içinde yeni bir kırılmaya yol açmamıştır. Roza lise döneminden beri sol bir partide örgütlü olduğunu aktarmaktadır. Sınıf arkadaşlarını kendi partisine örgütlemeye çalışması öğretmenlerin dikkatini çekmiştir. Öğretmenler ailesi dinci-gerici olan çocukları Roza ve arkadaşlarına karşı örgütlemiştir. Hatta okul başkanlığı yarışında bu öğretmenler ve okul idaresi milliyetçi habitusa sahip öğrenciyi destekleyerek onun yarışı kazanmasına yardımcı olmuştur. Roza'nın okuldaki bu konumlanışı, eşcinsel, Kürt ve Aleviler ile dayanışma içinde olmasını da beraberinde getirmiştir. Bu sebeple kendi deyimiyle "*bugünkü pozisyonumu o gün yaşadıklarıma borçluyum*" demiştir.

Bayram, Ankara'nın bir gecekondu bölgesinde komşularıyla dayanışma içerisinde büyümüştür. Ailesi Selanik göçmeni olduğu için yeni bir ülkeye tutunmanın taktiklerini geliştirmiştir. Benzer şekilde Özgür, anne ve baba tarafının Balkan göçmeni olmasının kendi habitusunda önemli bir yeri olduğunu düşünmektedir. Ailesinin bu habitusu onun da muhafazakâr olmamasına neden olmuştur. Ailesi yeni bir ülkede hayata tutunmanın yolu olarak eğitimi görmüş ve çocuklarını bu perspektifle yönlendirmiştir. Bayram'ın komşuları içerisinde Alevi ve Kürtlerin de olması onun habitusunu kapsayıcılık üzerinden şekillendirmiştir.

"Benim hiçbir zaman ötekileştirmem olamaz. Benim için dil, din, ırk diye ayrımcılık olmamıştır olamayacaktır. Ben sosyal demokrat adamım herkese aynı bakarım." (Bayram-77-Selanik-Türk-Emekli Konsolos)

Fakat Bayram, düşünümsel habitusu miras edinirken bir taraftan da kültürel sermaye edinimi yoluyla konsolosluğa kadar yükselmiş ve birçok Avrupa, Ortadoğu ve Uzakdoğu ülkelerinde çalışma imkânı bulmuştur. Hem kişisel yolculuğu hem de Doğu ve Batı dünyası ile olan teması ayrım ilişkilerine ele alırken kültürel sermaye belirleyici olmaya başlamıştır. Bu sebeple öteki ile karşılaşmasında kültürel sermaye eksikliğini dikkate almaktadır:

"Kürtlerde olmayan kadar Türklerde de okuma yazma bilmeyen var. Yapı olarak müsait değiller." (Bayram-77-Selanik-Türk-Emekli Konsolos)

Bayram *meritokrasi*ye (yönetim gücünün, yetenek ve kişilerin bireysel üstünlüğüne yani, liyakata dayandığı yönetim biçimine) inandığı için sorunların çözümü için eğitimlileri göreve çağırır. Duruma bu şekilde bakmasının sebebi, onu gecekondu alanından Ayrancı alanına taşıyan şeyin kültürel sermaye olmasıdır.

Mert'in ailesi düzen değiştirme, eşitsizlik, adaletsizlik gibi durumlar karşısında oldukça duyarlıdır. Dedesi 1960'larda sol bir parti üyesi olarak sokak hareketlerine katılmış, babası da bu yolda devam etmiştir. Bu durumun kendine olan etkisini şöyle açıklamaktadır:

"Ben de yaşadığım çevre itibariyle eşitsizlikleri gören, gözlemleyebilen bir insan oldum." (Mert-26-Kayseri-Türk-Mühendis)

Mert ve ailesi bu pozisyonu alırken muhafazakâr bir mahallede yaşamaktadır. Bu sebeple de bu alanın mantığından hareketle adaletsizlik ve eşitsizlikleri yorumlarken alanın değerlerini de dönüştürebilecek bir perspektif geliştirmiştir:

"İslam'ın doğuşu itibariyle de bir ezilenlerin hareketi olarak ortaya çıkış süreci itibariyle en azından yani Muhammed'in başlattığı siyasi hareket ortaya çıkışı itibariyle aslında ezilen sınıflara dayanıyor. Gücünü oradan alan bir hareket." (Mert-26-Kayseri-Türk-Mühendis)

Mert muhafazakâr alanın mantığı ile düşünümsel habitusunun pozisyonunu birleştirerek böyle bir sonuç çıkarmaktadır. Mert düşünmsel tavrını sadece kendi pozisyonu içinden pasif bir şekilde ifade etmez, aynı zamanda ötekinin düşünme biçimlerini de düşünümsel bir pozisyona davet eder.

Düşünümsel habitusu aileden miras alanların yanında aileden miras aldığı milliyetçi ve muhafazakâr habitus ile yüzleşen ve bu yolla habitus clivé'yi deneyimleyen kişiler de bulunmaktadır. Fırat bunlardan biridir. Aldığı eğitim ve bu yolla özellikle yurt odasında karşılaştığı farklı kimlikler ve onların mücadelesi onu etkilemiştir. Kaldığı yurt odasında, bir arkadaşı politik Kürt, diğeri ateist, kendi ise milliyetçidir. Böyle bir odada uzun süre geçirdikten sonra Kürt ve ateist arkadaşının etkisi ve bu süreçte aldığı eğitim yoluyla habitusu yapılmıştır:

"Arkadaşlarım benden farklı düşünseler de ben onların iyi olduklarını gördüm. Yani sadece düşünsel ve ideolojik olarak değil, başka bağlamlardaki davranış ve düşüncelerini takip ettim. Mesela adaletli, merhametli, sevecen. O zaman bu insanların fikirlerini de dinleme gereği duydum ve ikna oldum. Düşündüğü şeyler o zaman mantıklı geldi. Onlara olan saygım yüksektir. Mesela Kaan çok iyi satranç oynar, ben sanıyorum küçüklüğünden beri oynuyor. Meğerse geldiği yıl, satranç kitapları almış oradan öğrenmiş, kara kalem alıp çizim yapmaya başlamış. Demek ki bu adamın fikirleri de bu şekilde gelişmiş." (Fırat-26-Kütahya-Türk-Öğrenci)

Fırat, bu yarık habitusla birincil habitusunun aktarıcı olan ailesine tatil günlerinde geri döndüğünde çatışma yaşamaktadır. Ailesinin üniversiteye gönderdiği kişi ile tatillerde geri

dönen aynı kişi değildir artık. Bu çatışma ortamı ile belli süre mücadele etmeyi denemiştir. Fakat başarılı olmayınca sessiz kalmayı tercih etmiştir. Bu durum çekirdek ailesiyle ilişkilerinin sürdürmesine fakat geniş aile ile olan ilişkilerinin askıya alınmasına neden olmuştur. Çünkü Fırat yarık habitusuyla yeni bir sosyal dünya inşa etmiş, eski arkadaşlıklarını geride bırakmış ve kendini anlamlı hissedebileceği sosyal ağın içine yerleşmiştir. Buradan dışarı çıktığında eski yapma etme biçimleri onu yormaktadır. Ötekiliği içine alan yarık habitusu sebebiyle artık o farklı bir dünyanın insanıdır. Fırat bu duruma avantaj olarak da bakmaktadır. Çünkü sağ mahalleden sol mahalleye geçiş hikâyesi, ona çeşitli deneyimler kazandırmış ve hayatın içinde olabilecek olumsuz deneyimler karşısında daha güçlü hissetmesine yol açmıştır. Fırat'ın geldiği nokta ise şudur:

> *"Tek mücadelenin sınıf mücadelesi olduğuna inanıyorum. Belli başlı bir grup insanın bizim kaynaklarımızı sömürmesi ve bizim fakirleşmemiz. Neoliberal politikalar, falan filan." (Fırat-26-Kütahya-Türk-Öğrenci)*

Fırat bu noktaya gittiği lisede özel okuldan gelen "zengin bebeleriyle" kendi arasındaki sınıfsal eşitsizlik üzerinden gelmiştir.

Celal de muhafazakâr ve geleneksel bir ailede büyümüştür. Kültürel sermaye yoluyla habitusu farklılaşmıştır. Fen bilimlerine olan ilgisi onu sosyal dünyayı da daha pozitivist bir yerden algılamasıyla sonuçlanmıştır. Bu süreçte herhangi bir dine inanmamayı da tercih etmiştir. Aile ziyaretlerine gittiğinde yaşadığı gerilimi şöyle ifade etmiştir:

> *"Bayramlarda bizim sülale ile görüştüğümde onlarla konuşmuyorum, onlarla tartışmıyorum. Biliyorum ki söylesem çok değişti diyecekler. Tanrı ile ilgili hiçbir şeye itiraz etmiyorum. Burada da konuşmuyorum öyle şeyleri. İki arada bir deredeyim. İki yere de ait hissetmiyorum. Kendi çıktığım mahalle içinde et ve kemik olarak varsın sadece." (Celal-34-Çankırı-Türk-Akademisyen)*

Kendi mahallesinde sadece bedensel olarak var olmasına karşı çıkıp geldiği Ayrancı alanı da onun için tam olarak uygun bir yer değildir. Çünkü köken habitusuna benzer şekilde irrasyonel, ruhçuluk vb. durumlar ona belli tarzda bir muhafazakârlığı hatırlatmaktadır. Celal'in ateistliği dinin kişi üzerinde iktidar kurma ve sömürüyü kolaylaştırma üzerinden değildir o, daha çok dinin irrasyonel boyutlarıyla ilgilenmektedir. Celal habitusundaki bu kırılma yoluyla ötekiyle kurduğu ilişkide dini ortaklık belirleyici olmamakta, meseleye hak ve adalet temelli yaklaşmaktadır.

Göktürk de Celal gibi aynı yolculuktan geçerek ateist olmuştur. Fakat onun koptuğu şey ayrıca milliyetçi bir geçmiştir. Milliyetçi kopuşunun entelektüel düzeyini ifade etmek için iki farklı kurumsallıktan bahsediyor. Ülkü Ocağı, Türkeş'in kurduğu "daha vurdulu kırdılı" bir yapıdır. Türk Ocağı ise *"Ziya Gökalp ve Atatürk'ün içinden çıktığı"* bir topluluktur. Göktürk habitustaki yarılma ile birlikte Ülkü Ocağından koparak Türk Ocağına doğru geçiş yapmıştır. Fakat orada da tutunamamıştır. Çünkü yarılma ile birlikte sosyal çevresi ve ilişkilenme biçimleri de farklılaşmıştır. Göktürk kopuş sürecini şöyle açıklamaktadır:

> *"Sürekli anma toplantılarına dönmüş. Şunun ölüm yıl dönümü. İkinci senede sıkılmaya başladım. Aynı şeyi konuşuyorlar. Adam farklı şekilde bir daha ölmüyor ki ya da yeni kitabı çıkmıyor ki. Oradan da öyle koptum." (Göktürk-35-Adana-Türk-Akademisyen)*

Katılımcı hâlâ ideolojik olarak içerdedir, fakat yönteme itiraz etmektedir. Bu onun eski alanı içinde entelektüel pozisyonda öte taraftan da yeni dahil olduğu alanlarda ise daha yumuşak bir şekilde konumlanmasına neden olmaktadır. Muhafazakârlıktan kopuşu da milliyetçi kopuşla paralel gitmiştir. Milliyetçiliğin İslamcı ve Arap sosuna bulaştıkça mahiyetini kaybettiğini düşünmektedir. Buradan hareketle geldiği nokta şudur:

"Ben kuran kursu hocasının (annesi) Allahsız çocuğuyum." (Göktürk-35-Adana-Türk-Akademisyen)

Göktürk, öteki ile olan ilişkisini de bu düzlemde kurmaktadır. Mülteciyi veya Kürt'ü, haklar düzeyinde desteklemektedir. Fakat ülkenin daha fazla gericileşmesi ve üniter yapısının tehlikeye girmesine mesafeli yaklaşmaktadır.

Göngör'ün birincil habitusunda Atatürkçülük, Türkçülük ve milliyetçilik iç içe geçmiş şekilde varlığını korumuş ve arkadaş çevresi de bu doğrultuda şekillenmiştir. Lise döneminden itibaren Antalya'da otellerde çalışmaktadır. Otele ilk olarak stajyerlik için başlamıştır. Bu süreçte stajyer adı altında yoğun emek vermesine rağmen çok düşük ücretlerle çalıştırılmıştır. Otel ise daha düşük ücret vermek için yaz dönemlerinde daha fazla stajyer çalıştırma eğilimi göstermektedir. O, burada bir yanlış olduğunu düşünmeye başlamıştır:

"Orada otelde Kürt, Türk, Alevi emekçi çalışıyor, otelin sahibi Kürt, aşiret ağası, sermayedar. Yan yana durduğun emekçileri sömüren bir Kürt. Burada bir sömürü var dedim. Burada bir yanlış var." (Güngör-38-Antalya-Türk-Pet Kuaför)

Erken yaşlarda fark ettiği bu durum Güngör'ü kimlik ekseninde değil, sınıf ekseninde bir hareketin içinde olması gerektiğine ikna etmiştir. Üniversiteye başladıktan sonra bu yönünü beslemek için bir çok sol oluşumların içine dâhil olmuştur. Öğrencilik yıllarında teorik olarak buna yönelik okumalar yapmıştır. Geçinebilmek için de İstanbul'da otellerde çalışmaya devam etmiştir. 2008 krizinin "teğet geçtiği" yıllarda, çalıştığı otelde sendikanın hakkını korumadaki rolü sayesinde gücünün farkına varmıştır. Bu sebeple bireysel olarak karşısındaki "örgütlü sermaye" ile başa çıkılamayacağına karar vererek sol bir partiye katılmıştır:

"Kız kardeşim müthiş bir Atatürkçüdür, CHP'yi savunur. Benim için bu yeterli olmadı. Erken yaşta gördüğüm sömürü, başkalarına para kazandırdığım için böyle olmaz dedim." (Güngör-38-Antalya-Türk-Pet Kuaför)

Otelde çalıştığı sırada iyi bir performans gösterdiği için müdür yapılmıştır, fakat erken dönemde geliştirdiği politik bilinç sebebiyle müdür olup maaşı yükselse de bu tarz unvanların onun işçi olduğu gerçeğini değiştiremeyeceğini ve otelde garson olan birisiyle duygudaşlık kurmasına engel olmayacağını düşünmeye devam etmiştir. Bu sebeple Göngör ötekiyle ilişki kurarken sömürülen ile sömüren ilişkisini gözetmekte, her iki grubun sahip olduğu kimliklerin bir önemi olmadığını düşünmektedir:

"Bir kere bunun yine ideolojik bir şey bu. Bu asla mezhep, ırk ya da burada mülteci olsun olmasın meselesi değil, bu mesele tamamen emperyalizmin sürdürdüğü kanlı savaş ve ülkemizin de buna destek olmasının bir sonucudur buradaki mülteciler." (Güngör-38-Antalya-Türk-Pet Kuaför)

Bu bakımdan katılımcı mültecileri değerlendirirken de ucuz emek ve emeğin kimliklere bölünmesi bağlamlarından meseleye yaklaşmaktadır.

Melek, düşünümsellikte yarık habitus, öteki kimliğe sahip olmak ve politikleşmek bağlamında keşisimsel bir örnektir. Bu gün trans bir kadın olan Melek ülkücü, muhafazakâr Yozgatlı bir ailede doğup büyümüştür. Çocukluğu, ailesiyle yoğun çatışmalar içinde geçmiştir. İki kuşak önce Ankara'ya göç etmeleriyle birlikte aile ve akrabaları dışında farklı çevrelerden kurduğu arkadaşlık onda değişim ve dönüşümü başlatmıştır. Zaman içerisinde lise örgütlenmeleriyle birlikte kendini sosyalist olarak tanımlamaya başlamıştır. Bu konumlanış ailesiyle olan çatışmayı daha da derinleştirmiştir. Lise döneminin sonlarına doğru cinsel kimliğini keşfetmeye başlamıştır. İdeolojik çatışmaya bu sefer *"hetero olmamak"* da eklenmiştir. Üniversiteye gittiğinde on yıl boyunca bir partide örgütlenmiştir.

"Karşılaşmalar benim için çok önemli oldu, bana ailemin öğrettiği gördüğüm ile karşılaştıklarım arasındaki farkı görmeme yol açtı. Onlarla tanışma, okuma, Marx'ı okumam o kopuşu sağladı. Özellikle de Marx, okuduğum şey yaşanılan şeylerdir. Okuduklarımla çok içsellik kurdum. Belki de babama içten duyduğum tepki ve onun karşısında kendimi var etme olabilir bu değişimin öncüsü." (Melek-32-Ankara-Türk-Trans-STK Çalışanı)

Melek yaşadığı çatışmalardan kurtulmak ve ailesinden kopuşu sağlamak için erken yaşlardan itibaren ekonomik özgürlüğünü kazanmıştır. Ekonomik bağımsızlığını kazandıkça ailesinden uzaklaşsa da ailesi bu duruma tamamen kayıtsız kalmamıştır. Onlar da "MHP'den İYİ Parti'ye oradan da Kılıçdaroğlu'na" geçen bir süreci deneyimlemiştir. Melek'in habitusunun yarılmasında sadece ailesiyle kurduğu veya kuramadığı ilişki belirleyici olmamıştır. Aynı zamanda erken dönemlerinde uğradığı zorbalık, başka öteki kimliklerle de dayanışmasını beraberinde getirmiştir:

"İlkokuldan liseye kadar hâlâ daha akran zorbalığı lubunyaların hayatlarında sıradanlaşmış bir şey. Lise dönemi arkadaşlıklarım politik olarak karşısında konumlanmam lisedeki Kürt kadın arkadaşlarım sayesinde olmuştu. Onların anlattıkları Kürt olarak anlatılanla onların yaşadıkları deneyimleri, ailelerinin yaşadıkları, onları duymam ve dinlemem ciddi empati geliştirmeme neden oldu. Böyle bir politik karşıtlık böyle oldu. Zorbalarla aramdaki fark ben Ayrancı Anadolu Lisesinden memnun oldum. Bu liseyi kazananların büyük çoğunluğu TED koleji gibi sınıfsal olarak üst sınıf çocuklarıydı. Sınıfsal bir çatışma ile başladı oradaki zorbalık." (Melek-32-Ankara-Türk-Trans-STK Çalışanı)

Melek ailesiyle temas ettiği zaman kendini oraya hiç ait hissetmediğini ifade etmektedir. Mecbur kaldığı durumlarda "mış gibi" yapmaktadır. Bu sebeple de Ayrancı alanı onun için

yaşanabilecek en güzel yerdir. Melek'in habitusundaki yarılma, onun öteki ile kurduğu ilişkilerde de asıl belirleyici olmuştur. Fakat kendi cinsel kimliği sebebiyle diğerlerinden farklı olarak sorunun kaynaklarından birinin partiarka olduğunu düşünmektedir:

> *"Kadına, köpeğe, mülteciye, Alevi'ye, lübunyaya şiddet uygulayan aynı zehir. Tabi ki ekonomi politikalarını değişirdim, halk yoksullaştıkça gözüne batıyor. Zengin ülke olunsaydı bu kadar mültecinin burada olması göze batmazdı. Emek piyasalarını bölen bir noktada, yoksulu yoksula düşürüyorlar. Güç bende olsaydı tüm yoksulların hedefinin bir varsıl olduğunu anlatmakla geçerdi vaktim. Sorumlusu patriyarka ve partiyakanın siyasi temsilcisi olarak görüyorum ben. Yavaş da, Kılıçtaroğlu da, Özdağ da buradan besleniyor. Eril siyaset ve onu taşıyan herkes." (Melek-32-Ankara-Türk-Trans-STK Çalışanı)*

Berk de Melek'e benzer şekilde düşünümselliği çok boyutlu faktörlere bağlı olarak gerçekleştirmiştir. Gaziantep'te doğan Berk'in erken dönem habitusu tarikat ve cemaatlerin içinde şekillenmiştir:

> *"Hocaefendi oturmadan oturamazdık. Hocaefendi ayağa kalkmadan ayağa kalkamazdık. İşte gittiğimiz tarikatın hocası. Hoca efendi, yemek yemeden yiyemezsin, su içmeden içemezsin. Hoca efendinin eteğini öpeceksin, öyle öpeceksin falan. Bu sırada çocukken, 9-10 yaşındaydım." (Berk-24-Gaziantep-Türk-LGBTİQ-Öğrenci)*

Şimdi kendini ateist ve komünist olarak tanımlayan Berk, bugünlere gelme yolculuğunda birçok sıkıntı yaşamıştır. Babası dindar olmasına rağmen aynı zamanda alkoliktir ve sıklıkla aile içi şiddet görmüştür. Onu döven, zorla sohbetlere götüren "adam dini temsil ediyordu ve hacı yağı kokuyordu." Çocukluk deneyimini bugün "Ortadoğu'da olduğu gibi dinin olduğu her yerde kan ve gözyaşı vardır" diyerek genişletmektedir. Bu perspektife sahip olması nedensiz

değildir: çocuk yaşta gördüğü taciz ve istismar, ailesinin bunu görmezden gelmeyi tercih etmesi ve maddi çıkar için buna ortak olması bu noktada önemlidir. Yaşadıkları onun ailesinin temsil ettiği tüm değerleri karşısına almasıyla sonuçlanmıştır. Fakat Berk belli bir süre ilk dönem habitusuna kör bir nefretle yaklaşmıştır. Sonrasında çalışma hayatına başlamasıyla birlikte bu nefreti doğru yere kanalize etmesi gerektiğini öğrenmiştir. Daha sonra Berk annesini de yanına alarak Gaziantep'ten (önceki habitisundan) kaçmış Adapazarı'na yerleşmiştir. Bu süreçte ekonomik sorunlarla başa çıkmak için işe girmiştir:

> *"Yani hayatımı her zaman kendim var etmem gerektiğini anladım ve hiç kimseye veya bir kuruma veya bir işe bağlı olmadım, hiç kimseden medet ummadım. Kimseye boyun eğmedim. Kendi yapabileceklerimi açığa çıkartmak, beni bugünlere getiren sanıyorum en büyük şeydi. Çünkü hayatımda hiçbir zaman çalışmaktan kaçmadım veya gocunmadım." (Berk-24-Gaziantep-Türk-LGBTİQ-Öğrenci)*

Çalıştığı şehirde bu sefer aşırı milliyetçi gençlerin "korkunç" zorbalığına ve cinsiyetçi söylemlerine maruz kalmıştır. Uzun çalışma saatleri, emek sömürüsü ve kötü beslenme rejimiyle sağlığı da bozulmuştur. Genç yaşta tansiyon hastası olmuş ve farklı ilaçlar kullanmak zorunda kalmıştır. Belli bir süre sonra kendini yabancı hissettiği kişilerle ortak noktalar bulmuştur:

> *"O ortama girdiğimde ilk başta çok zorlandım. Çünkü kendimi her zaman kaçırmak istedim. Ama o zaman ona mecburdum. Ama bir süre sonra insanlarla iletişime geçmenin bir yolunu buldum. Sonra bir yerden sonra ortak şeylere gülmeye başlayabildik. Bir yerden sonra konuşacak şeylerimiz olmaya başladı." (Berk-24-Gaziantep-Türk-LGBTİQ-Öğrenci)*

Berk sınıfsal ve kimliksel olarak yaşadığı bunalımların etkisiyle ODTÜ'yü kazandıktan sonra öfkesini sınıf hareketinin içine yerleştirmiştir:

"Çünkü ötekiliğin ne kadar kötü... Zorbalığa maruz kalarak ötekileştirilmenin ne kadar kötü olduğunu biliyorum. Ve yapacağım ötekileştirme zorbalıktan bağımsız olmayacak… Yönelimin partimde bir önemi yoktur. Dini inancın bir önemi yoktur. Savunduğumuz şey kimliksizlik. Benim kimliğimin hiçbir öneminin olmaması." (Berk-24-Gaziantep-Türk-LGBTİQ-Öğrenci)

Berk, ötekiyle kurduğu ilişkiyi de bu zeminin etrafında örmektedir. Burada yeri gelmişken yarık habitusa sahip kişilerin yolunun Ayrancı'ya düşmesinin tesadüf olmadığını söylemeliyim. Ayrancı alanında ev kiralayan iki öğrenciden ODTÜ'lü olanının tercih edilme mantığını da burada aramak gereklidir. Burada kişi sadece alana uygun olduğu için dahil değildir, dahil olduktan sonra da yarık olan habitusun yeni eğilimleri alan tarafından beslenmektedir. Yiğit ve Mert de benzer bir hayat hikâyesine sahiptir. Onları da birleştiren ODTÜ olmuştur. Fakat habituslarındaki kırılma noktasını lise dönemlerinde 2013'te katıldıkları Gezi Protestosu sağlamıştır. Orada farklı kimliklerin ve sınıfların bir arada bulunarak direnmeleri ve bir araya gelmenin yarattığı politik bilinçten etkilenmişlerdir. Yiğit bunun etkisini şöyle açıklamaktadır:

"Biraz tabii ki o dönemdeki şeyler yani çevremde de yine herkeste değil ama o yaştaki yaş aralığında daha da değişime açık olduğum dönemde Gezi'nin daha etkili olduğunu da düşünüyorum." (Yiğit-29-Elazığ-Türk-Akademisyen)

Yiğit ayrıca asker çocuğu olduğu için lojmanlarda genel toplumsal hayattan kopuk bir şekilde yaşadığını aktarmaktadır. Bu yalıtılmış alandan protesto yoluyla çıkmış ve askeri lojmandaki dünya ile dışarıdaki dünyanın çok farklı olduğunu görmüştür. Başlangıçta liberal bir yerde konumlanırken ODTÜ hayatı ile birlikte daha solcu bir yerde konumlanmıştır. Yiğit ve Mert ile yaptığım odak grup görüşmesinde ötekiliğe ilişkin perspektifleri aşağıdaki gibidir:

"Ya şöyle bir gerçek de var ama bir yandan. Şimdi emperyalizmin merkezine duran ülkeler var. Bir de bu emperyalist merkezleri ayakta tutan bizim gibi ülkeler var. Yani ekonomik katkılarıyla işte burada sömürdükleri işçi sınıfıyla vesaire onlar ayakta duruyorlar bir yandan. Burada da bu zincirin sağlam halkasının o emperyalist zincirden kopmasını istemiyorlar. Ve bir sınıf hareketi, bir sınıf bilinci gelişmesi önünde ellerinden gelen ne varsa yapıyorlar. O yüzden bu toplumsal sorunların kimlik meselesi üzerinden tartışılması özel olarak emperyalist ülkelerin aslında şeyi, ciddi anlamda ekonomik kaynak ayırdığı bir konu." (Yiğit-29-Elazığ-Türk-Akademisyen ve Mert-26-Kayseri-Türk-Mühendis)

Kimlik meselesine temelde böyle baksalar da onlar tamamen bu konulara duyarsız değiller. Şu ifadeleri kimliği nasıl sınıfın içine yerleştirdiklerini anlamak bakımından önemlidir:

"Asansörde öpüşen iki dayı videosu viral olmuştu. Bunun gibi milyonlarca insan var. adam erkeği öpmek istiyor. Bu kimliğin asansörde yaşanması öpüşen iki kişinin emekli olması, parasının olmaması, buna ayırabilecek özel bir alanın olmaması ile ilgilidir. Belli bir üst sınıfa mensup olduğunda bu kimliği rahat bir şekilde yaşayabiliyorsun. Bir taraftan Bülent Ersoy saray sofralarına davet edilirken öte taraftan bu amcalar asansörde öpüşmek zorunda kalıyor." (Yiğit-29-Elazığ-Türk-Akademisyen ve Mert-26-Kayseri-Türk-Mühendis)

Meseleye böyle baktıkları için onlar mültecilere yönelik çözümü de *"emperyalizmin hem Türkiye'de hem bölgede yenilmesi"* olarak görmektedir.

Düşünümselliğe yönelik bir diğer faktör, kişilerin ötekileştirilmeye müsait kimliklerinin olmasıdır. Kaan, Sivaslı bir Alevidir. O, Alevilerin tarihsel olarak olumsuz deneyim yaşasa da hatta zaman zaman işkence görse de tepkisini aynı şekilde mukabele ederek vermediğini

aktarmaktadır. "*Aleviler yok edilmeye çalışılsa da onlar ötekini yok etmeye çalışmamıştır. Çok dertliyse türkü söylemiş, yazmış sanatla cevap vermiştir. Sözüne erdem katarak cevap vermiştir*." Kaan *(43-Sivas-Türk-Alevi-Esnaf)* bu ifadeleri kullandıktan sonra bana dönerek; "*Sen benim arkadaşımsın artık, senin nereli olduğunu bilmem, bak sormadım da. Ben sana nasıl Sünni bakışıyla bakarım. Benim için temel olan şey sen iyi misin yoksa kötü mü!"* demiştir. Katılımcı düşünme kategorileriyle kişilere bakıldığında, anlaşmanın mümkün olmayacağını ifade etmektedir.

Kaan'ın babası marangozdur, küçüklüğünde köy köy gezerek babasıyla hem tamir işleri ile ilgileniyormuş hem de bazı ürünler satıyorlarmış. Gittikleri köyler Alevi, Sünni ve Kürt köyleri oluyormuş. Sünni köye giderdik namaz kılarlardı, bizde olmayan bir şey. Babam köyden çıktıktan sonra bunlar Sünni demezdi. "Burada kültür böyledir, bunlar da namaz kılarlar" derdi. Kaan böyle bir kültürde büyüdüğü için perspektifinin de böyle geliştiğinin farkındadır. Perspektif Alevi kimliği üzerinden şekillendiği için mültecilerle ilgili meseleyi de gelen grubun Sünni olması üzerinden ele alır. Fakat Sünniliği dışlayan bir şekilde değil, aksine mezhepler üzerinden toplumun ayrıştırılmasına vurgu yapmaktadır.

Kaan'ın kapıcılıktan Ayrancı alanında esnaflığa yükselmesi ve birçok şehirle iş üzerinden ilişkisi bulunması sebebiyle hayatı çok iyi analiz etmiştir. Bu bakımdan stanpoint bağlamında çıkarımlarda bulunmaktadır. Kendine referans noktası olarak hümanizmi almaktadır. Bu referans noktası alandaki herhangi bir kişiyle iletişim kurmasını da kolaylaştırmaktadır. Çünkü ona göre referans noktası ateizm veya sol olması durumunda onu korumaya yönelik davranışta bulunmasını gerektireceği için bir tür muhafazakârlık yanılgısına düşecektir. Bu durumu metaforlarla aşağıdaki gibi açıklar:

> *"Ressam olsan resim tuvalden ibaret, geleneksel resim var dersin çağdaş resme karşı gelirsin. Dindeki muhafazakârlıklar aynı şey. Sen onu muhafaza edeyim*

derken önündekini göremiyorsun. Bir heybe gibi düşün. Sırtında önü var arkası var heybenin, kalsın ondan yararlan ama önüne bak. Bunu bir yük olarak kullanma arada içinden boşalt. Sırtında kambur olmasın yani. Onu eleştir yeri geldiğinde, yük olanları boşalt, belini ağrıtıyorsa indir, giderken faydalı olacaksa kalsın. Önüne bak yoluna devam et." (Kaan-43-Sivas-Türk-Alevi-Esnaf)

O bu durumun yanardönerlik olarak görülebilecek olmasına da itiraz etmektedir. Kastettiği şey bulunulan ortamın şartlarına uyum sağlamaktır. Bir yere uyum sağlamadan orayı dönüştüremeyeceğinin de farkındadır: *"İstanbul'da yürüyen merdivenin bir tarafında insanlar bekler diğer tarafında insanlar yürür. Ankara'dakiler ise çoğunlukla yürüyen merdivende bekler. Sen tutup İstiklal'de Ankara'da yürüdüğün gibi yürürsen ya arkadan çarparlar ya da sen öndekine çarparsın. İstiklal'de İstiklal'deymiş gibi yürüyeceksin."* Katılımcının hayata dair çok zengin gözlemleri vardır: "*Ankara'da birine adres sorarsan detaylı cevap alabilirsin, çünkü şehrin yapısı buna müsaittir. Fakat İstanbul'da kişi cevap bile vermeyebilir. Bunu bilerek orada yaşamak gerekir."* Kaan güzel sanatlar mezunudur, aynı zamanda orada edindiği perspektifi hayatın tam ortasına oturtmaktadır:

"Eğitim alırken de bir konu üzerine resim yapacaksak derinlemesine araştırıp önce bilgi sahibi oluyorduk sonra ben yapabilirim konuşuyorduk. Sen sanatçıysan şöyle resim yapacağım dersen haberin yok 100 sene önce biri onu sakız gibi çiğneyip tükürmüştür. Sanat tarihi bilmezsen olmaz. Adam avladığı hayvanı çizmiş, elini çizmiş al sana gıda ve yemek resmi. Buradan alıp postmodern sanata kadar, disiplinler arası sanata kadar bilmen lazım, duygusallığa gerek yok. Sevmediğim sanat anlayışından bile haberdar olman lazım. Sen yapılanları bildikçe ne yapman ve yapmaman gerektiği daha ortaya çıkıyor. Ben bunu yapmamam gerekiyor diye demem lazım." (Kaan-43-Sivas-Türk-Alevi-Esnaf)

Katılımcı estetik üretimin yalnızca bireysel beğeni ya da duygusal motivasyonla değil, tarihsel birikim, bağlamsal farkındalık ve sorumluluk duygusuyla şekillenmesi gerektiğini savunmaktadır. O, kişinin sadece kendi referans çerçevesini değil, kendisinden farklı estetik rejimlerin, yaşam deneyimlerinin ve ifade biçimlerinin de bilgisine sahip olması gerektiği yönünde güçlü bir düşünümsellik vurgusu yapmaktadır. Bu bakış, kişinin kendine ait olmayan kültürel imgeler, yaşantılar ya da tarihsel kırılmalar hakkında konuşmadan önce susmayı, geri çekilmeyi, öğrenmeyi ve yer açmayı önermektedir. Bu noktada, toplumda sıklıkla "anlam verilemeyen" ya da "yadırganan" yaşam tarzlarına, acılara veya direniş biçimlerine dair doğrudan yorum yapmaktan kaçınmak, onları tüketici bir bakışa indirgememek, katılımcının sanata dair çizdiği etik pozisyonla örtüşmektedir. Dolayısıyla burada başkasının dünyasına dair sorumlulukla yaklaşmak, onun anlatılarına öncelik vermek ve kendi pozisyonunun sınırlarını tanımak biçiminde düşünümsellik kendini göstermektedir. Katılımcı bu anlatısıyla kendini pozisyonunu belirleyen şeyin öteki, ötekinin pozisyonu belirleyen şeyin kendisi olduğunun farkındadır.

Kürt Efnan, güneydoğu Türkiye'de yaşanan olaylar nedeniyle zorla yerinden edilme hikâyesine sahiptir. O, etnik kimliği sayesinde bir yandan politikleşirken diğer yandan "ötekinin" ne anlama geldiğinin de bilincine varmıştır. Muhafazakâr ailesinin Kürt hareketine yakın olması LGBTİQ+ bireylere karşı daha pozitif yaklaşmasına da neden olmuştur. Efnan bedensel hexis bakımından kolaylıkla Kürt denilebilecek birisi olmadığını ifade etmektedir. Kürt kimliğine yönelik ötekileştirmeyi ancak Kürt olduğunu söylediğinde veya Kürtlere yönelik negatif bir söylemle karşılaştığında girdiği savunmacı pozisyon sebebiyle hissetmektedir. Bu yönüyle de Ayrancı alanı için uygun bir profildir.

"Ya sonuçta benim annem işte şivesi bozuk. Ben bir zorbalık yaşamamış olsam da benim büyüklerim 10. çocuk olduğun için ablam, abimler, onlar daha şiveli

konuşur, onların yaşadıklarına ben şahit olmuştum zaten." (Efnan-36-Batman-Kürt-Gazeteci)

Katılımcı etnik kimlik olarak ötekiliğin öznesi olduğu için mültecilere, LGBTİQ+ bireylere yönelik de hak savunuculuğu yapmaktadır. Fakat Efnan öteki ile duygudaşlığı salt öteki kimliğe sahip olma ile açıklamamaktadır. Öteki kimlik kolaylaştırıcı bir şey olsa da bir başkalarının da pekala bunu başarabileceğini düşünmektedir:

"Öteki bir kimliğe sahip olduğum için empatim yüksek. Bana öyle geliyor. Ama bakıyorum arkadaş ortamımda. Öteki olmayan, polis kızı mesela. Gayet benim, benden çok daha hümanist düşünebiliyor." (Efnan-36-Batman-Kürt-Gazeteci)

Ayrancı alanındaki LGBTİQ kimlikleri de bu kimlikleri sebebiyle düşünümsel olmaya yatkındır. Katılımcılardan Mecnun, milliyetçi bir ailede büyümüştür. Kimliğini içsel olarak keşfetmesi diğer ötekilerle dayanışma içine girmeye tek başına yetmemiştir. Fakat staj için Pembe Hayat Derneği'ne[11] gitmeye başlamasıyla dönüşüm yaşamıştır. Dernekte karşılaştığı farklı etnik kimliklerden ve sınıflardan insanlar aracılığıyla kendini ötekilere açmıştır. Dernek aracılığıyla da protesto yürüyüşlerine katılarak düşünümselliğine eylemsellik de katmıştır:

"Onların kahvaltılarına gidiyorum. Hep eğitim odaklıydı, ama orada bulunmayı zaten çok istiyordum. Çok seviyordum. Çünkü orada mesleki anlamda evet grup çalışmasını yönetiyorduk ama oradan gelen hikâyeler benim için de çok aydınlatıcıydı. Onların örneğin 25 Kasım nefret cinayetleriyle alakalı yürüyüşlere katılıyordum." (Mecnun-33-Osmaniye-Türk-LGBTİQ-Uzman)

[11] Pembe Hayat LGBTİ+ Dayanışma Derneği, Türkiye'nin ilk trans hakları derneği olarak 30 Haziran 2006 tarihinde Ankara'da kurulmuştur. Trans bireyler başta olmak üzere LGBTİ+ topluluğuna yönelik ayrımcılık, nefret suçları, şiddet ve toplumsal dışlanma gibi sorunlarla mücadele etmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, ulusal ve uluslararası düzeyde savunuculuk faaliyetleri yürütmekte ve çeşitli projeler geliştirmektedir.

Katılımcı dernek yoluyla başkalarının uğradığı şiddeti hikâyeler yoluyla öğrenirken aynı zamanda kendi kırılganlığını ve etik sorumluluğunu da keşfederek protestolara katılmıştır.

Yukarıdaki düşünümsellik örnekleri din alanının dışına çıkmanın sağladığı düşünümsellik mantığı ile paraleldir. Çünkü bir çok kişi kimliklerini dini inançların dışladığı ve politikleştikleri için din alanının dışına çıkmıştır. Böylece ötekiyi kapsama alanına alırken referans çerçevesi dini ortaklık üzerinden değil yukarıda ifade ettiğim şeyler üzerinden olmuştur. Katılımcılardan sadece bir tanesi din alanının kapsayıcılığını genişleterek düşünümsel davranmıştır. Bu da onun muhafazakâr kimliği ile ilişkilidir. Tayyip'in alan içindeki pozisyonunu kapıcılıktan mobilyacı esnaflığa geçmesini diğer bölümlerde ele almıştım. Tayyip, düşünümsel davranırken din ve ümmet kardeşliği kategorisini devreye sokmaktadır. Ona göre mülteciler savaştan kaçmış mağdur insanlardır. Onlara Türkiye'nin sahip çıkması, olması gereken bir şeydir. Mültecileri ötekileştirenlere düşünümsel olmaları yönündeki çağrıyı şöyle yapmaktadır:

> *"İnsanlar hani bir takım sözler söyleyeceğiz ama şöyle bir tefekkür etmesi lazım. Kısa bir süre düşün. Aynı durumda sen olsan Allah muhafaza. Ne hissedersin? Çok zor bir şey." (Tayyip-49-Ankara-Türk-Esnaf)*

Katılımcı düşünümselliğe davet ederken "tefekkür" kavramıyla çağrıda bulunur. *"Türk milleti merhametli bir millettir, acımasız bir millet değildir"* diyerek de *"Müslüman kardeşlerinin"* ötekileştirilmesine gönlü razı olmaz. Düşünümsellikle ilgili çağrısını bir ayetle taçlandırarak şöyle devam eder:

> *"Hani diyor ya zaten bir kavme olan düşmanlığınız sizin adaletli karar vermenizi engellemesin. Yani mültecilerin bir kaçının yaptığı olumsuz şeyleri genele yaymamak lazım." (Tayyip-49-Ankara-Türk-Esnaf)*

Katılımcının alan içinde mülteci meselesine böyle bakması ile alan içinde mültecilere yönelik "muhafazakârlığın ve gericiliğin artması, mülteciler Sünni oldukları için kabul edildiler" gibi söylemleri bir arada düşünmek gerekmektedir.

Ayrancı alanında bir diğer düşünümsellik yolu katılımcıların kültürel sermaye edinmeleridir. Kültürel sermaye edinen Ayrancı sakinleri, olayları değerlendirirken kendi konumlanışlarından koparak herhangi bir meseleyi daha geniş teorik ve pratik perspektiften değerlendirebilmektedir. Kültürel sermaye edinmeleri, onların karşılaşacağı grupları ve sosyal ortamları da farklılaştırabilmektedir. Bu yolla da onlar daha önce edinmedikleri sosyal sermaye ağlarına ulaşabilmektedir. Burada kültürel sermaye edinmenin yolu, kurumsallaşmış kültürel sermaye olan diploma ile ilişkili olduğu gibi nesneleşmiş kültürel sermaye gibi bir hobi, sosyal etkinliğe katılma yeterliliği edinme yoluyla da elde edebilmektedir. Bu yolla onlar farklı alanların içine dahil olurlar ve sosyal sermayeleri topluluk dışı ve linking olarak gelişebilir. Bazen böyle bir etkinlikte bir fakültenin dekanı ile tanışılarak akademik hayatın yönlendirilmesi sağlanabilir. Fakat bu durum, bu şekilde kültürel sermaye edinen herkes için benzer düşnümselliklerin üretilebileceği anlamına da gelmez.

Bu bağlamın orta sınıf bir alanda gerçekleştiği gözden kaçırılmamalıdır. Kültürel ve sosyal sermaye edinilirken seçici davranmak, düşünümselliğe ilişkin açılımlardan uzak durmak ve korunaklı alanın içinden düşünme kategorilerini sağlamlaştırmak düşünsel olmaya engel olabilir. İlk dönem habitusuyla son dönem habitusu arasında çok fark olmayan, orta sınıf bir Ayrancı sakini, kendi sosyalliğini ve ilişkilerini bu düzlemde kurduğunda buna yönelik kültürel ve sosyal sermaye edinmektedir. Çünkü bu tür sermayeler alan içinde işe yaradığı ölçüde edinilir. Bu yolla insanlar içinde bulunduğu alanların yılmaz savunucusuna dönüşerek korunaklı alanda kalma ısrarını sürdürürler. Bu ısrar, öteki ile karşılaşmanın doğasını negatif yapar.

Örneğin Fırat, ODTÜ'de okumasıyla birlikte kültürel sermaye edinmektedir. Kültürel sermayeye sahip oldukça hayata yönelik bakışı da daha eleştirel olmuştur. Üniversite onun için sadece eğitim kurumu değil, hayatın da öğrenildiği bir yerdir. Daha önce adını duyduğu kimlik ve hareketlerle burada temas etme ihtimali doğmuştur. Berk de (24-Gaziantep-Türk-LGBTİQ-Öğrenci) benzer bir deneyimi yaşamıştır: "*Çünkü çok farklı bir ortam olacağını biliyordum. Hayatımın hiç görmediği bir türlü bir ortam olacaktı*". Böylece kültürel sermaye yoluyla edindiği perspektife yavaş yavaş sosyal sermaye eklenmeye başlamıştır. Bazen bu sosyal sermaye, kültürel sermayenin dönüştürücü etkisinden daha fazla etkiye sahip olabilmektedir. Fırat, kültürel sermayeye bağlı sosyal sermayenin etkisini şöyle ifade etmektedir:

> *"ODTÜ'de küçük bir lokomotif var. Bunlar lokomotif, bir de takipçiler var. Üniversiteye gelip öğrencilik sürecinde bunları takip edip, bu yolda gidip mezun olduktan sonra artık kendi yaşantısına dönen kişiler. Öğrencilikte bu kimliğe bürünüp sonrasında bu kimliği bırakanlar bunlar. Bunlara da saygı duyuyorum. En azından yaşadığı yeri ve çevreyi güzelleştirmek için çabalayan insanlar. Bu lokomotiflerin sayısı da azalıyor." (Fırat-26-Kütahya-Türk-Öğrenci)*

Fırat'ın edindiği kültürel biçimi ve hacmi onu lokomotif grubuyla karşılaştırmış ve takipçisi olmuştur. Katılımcının lokomotif dediği şey, sadece taşıyıcı değil aynı zamanda takipçileri üretmesi bakımından aynı zamanda aktördür. Fırat'ın bu yolculuğu onu mekânı sahiplenme ve kamusal sorumluluk gibi bir düzleme çekmiştir. ODTÜ alanındaki kültürel sermaye, Ayrancı alanının da talep ettiği bir sermaye olduğu için burada alanlar arası sermayelerin dönüştürülmesi söz konusu olmuştur. Bu anlatıda katılımcı, öğrencilik döneminin geçiciliğinden hareketle alanına uyumlanmanın da geçici olabileceğini fark ederek alanın işleme mantığını çözümlemiştir. Ayrıca üniversite sonrasında bu takipçilerin bu tavrı sürdüremeyeceğini, fakat en azından yaşadıkları ortamı güzelleştirme gayretinde olduklarını

düşünmektedir. Böylece Fırat, kendi pozisyonuna dışarıdan ve alan içinden bakabilmiştir. Fırat'ın ötekiliğe ilişkin söylemleri, empatisi de buradaki bakışı ile paraleldir. ODTÜ alanındaki lokomotif sayısının azalmasının da kaygısını yaşamıştır. Bunun azalma sebebi farklı kimliklerin üniversite alanı içinde kriminalize edilmesi, "kayyum" rektörlerin faaliyetleri, bireyselleşmenin artması gibi şeylerdir. Bu açıdan o, kampüs kültürünün dönüşmekte olduğunun da farkındadır.

Kültürel sermaye edinmenin düşünümselliği, sadece okul yoluyla gerçekleşmez. Aynı zamanda kişisel olarak belli kitaplar okumak, bir şeyler izlemek veya bir şeylerle uğraşmak da kişi düşünümsel yapabilir. Koray *(23-Kırıkkale-Türk-Öğrenci)* kitap okuyarak kendi düşünümsel yolculuğunu başlattığını vurgulamıştır. O kitap okuma yolculuğunu, "kendini bilme" yolculuğu olarak görmektedir. Fakat bu yolculuk, "başkasını bulmak değil de kendimi bulmak" ile ilişkilidir. Koray'ın yarıca mitolojiye ilgisi vardır. Buna yönelik okumalar yaptıktan sonra Yunanistan'ı da gezmiştir. Fakat Koray kendini bilme ve anlamlandırma çabasını genişletmemiştir.

Nigar ise okuduğu kitaplardan hareketle bir yazar üzerine yoğunlaşmıştır. Amin Maalouf'un "Ölümcül Kimlikler" kitabı onu çok etkilemiştir. Buradan hareketle bölüm dışından seçmeli ders alarak bu etkilenme halini düşünümsel bir yolculukla taçlandırmıştır. Dersini seçtiği kişi, kimlik ve ötekilik çalışan biridir:

> *"O da böyle çok ayrımcılıkla ilgili çalışan bir kadın. Ayrımcılığa maruz kalan tüm gruplara dair işte nasıl yaklaşılabilir filan gibi bir psikolojik temelde. Bu bakış açısı çok zeminime oturmuştur diyebilirim." (Nigar-29-Kayseri-Türk-Psikolog)*

Ayşegül, kültürel sermayesi yüksek bir ailede büyümüştür. Ona göre ailesi biraz da elitisttir. Bu tespiti kendisi bu tarz yalıtılmış ortamdan düşünümsellik yoluyla çıktıktan sonra yapabilmiştir. Babaannesi, babası salatalığa şakayla "hıyar" dediği için boğulma sesi çıkararak

“ne diyorsun oğlum sen" diye tepki göstermiştir. Ayşegül’ün alan dışına ilk çıkışı üniversite için Ankara Üniversitesi Cebeci Kampüsü’ne gitmesiyle birlikte olmuştur. Alanda edindiği değerler ve kültürel sermayeyi alanın dışı olan üniversitede de işe yarayabileceğini düşünmüştür. Fakat Ayrancı alanında geçerli olan kültürel sermaye üniversite alanında geçerli olmamıştır.

29 Ekim Cumhuriyet Bayramı sebebiyle kampüsün semalarında kutlama için uçaklar gösteri yapmıştır. Bu gösterinin gürültüsüne fakültedekilerden Atatürk’e yönelik eleştirel bazı söylemler duymuştur. Bu durum karşısında şok olmuştur. Atatürk hakkında herkesin kendi gibi düşündüğünü sanmaktadır. Benzer bir şoku ilkokulda kendisine Alevi olup olmadığını soran sınıf arkadaşı karşısında da yaşamıştır. Aleviliği daha önce duymadığı gibi herkesin kendileri gibi olduğunu düşünmüştür. İki farklı alanın bu şekilde çatışması, onu daha fazla okumaya ve araştırmaya itmiştir.

> *“Ben bir baktım. Yani yalan dolanmış hayatım gerçekten. Orada girdim depresyona. Sonra arkadaş seçerken tabi biraz seçici oldum, çünkü kafam çok karışık.” (Ayşegül-33-Ankara-Türk-Gazeteci-Esnaf)*

Onun yeni girdiği alanın dinamikleri arkadaşlık ilişkilerini de şekillendirmiştir. Ulusalcı Kemalist birileriyle arkadaşlık yapmak istediğinde, başka gruba göre faşistlerle arkadaşlık yapmış gibi olacaktır. Oysa Ayrancı alanında farkında olmadan arkadaş çevresi bu kişilerden oluşmaktadır. Sonrasında buna yönelik alanın doxasına uygun şekillerde okumalar yapmıştır. Ayşegül bu süreçte bir çok grupla ilişki kuran fakat herhangi birinin doğrudan içinde yer almayan bir noktadır. Buradan edindiği eleştirel perspektifi, ailesine ve alanın içine taşımaya başlamıştır. Ayşegül’ün babaannesi o kırılma yaşamadan önce elitist gözükmezken kırılma sonrası elitist olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Bu açıdan Ayşegül ötekiliğe yönelik görece kapsayıcıdır. Bu sebeple de Ayrancı alanında daha demokrat-sol görünümlü olan bir dernekle

ilişki kurmaya başlamıştır. Bu sebeple de Ayşegül'ün işlettiği kafede mahalle kültürü ile ilgili yapılan etkinlikte aşağıdaki yapısal eleştiri mümkün hale gelmiştir:

> *"Bana benzer insanlarla bir arada olmayı isteme ısrarı aslında bana benzemeyeni tamamen ve öteleyen bir şey. Tamam tabi ki her dakikamızı bizim içimizi kıyacak, bize sürekli karşı argüman geliştirecek insanlarla geçirmek istemeyiz. Ama farklı olanı tanımak için şehrin başka yerlerinde flanör ve flanöz tavrıyla yürümek, oturmak. Başkalarının topluluklarına, başkalarının ritüellerine, alışkanlıklarına bir göz atmak. Böyle romantize ederek söyleyeyim, başka dünyaların şarkısını duymak her zaman iyidir." (Etkinlik Notlarından)*

Bu konuşmayı yapan da Ayrancı sakinidir. Tam da burada ifade edildiği gibi kendisi bir flanöz gibi ötekinin mekânına sürekli temas etmektedir. Böyle olduğu için de Ayrancı alanının konumlanışını içe kapanık ve yalıtılmış olarak görmektedir. Bu çağrıyla Ayrancı alanı sakinlerinin kendi sınıfsal, kültürel ve simgesel pozisyonlarını sorgulamaları gerektiğini vurgulamaktadır. Fakat hitap ettiği kitle, Ayrancı alanıdır, bu sebeple de ifadeler flanör, flanöz ve başka dünyaların şarkıları şeklindedir.

Ayrancı alanında düşünümselliğe çıkabilecek bir diğer bağlam, kişilerin kendi iddialarını bilgili ve mantıklı bir zeminden sunmaları halinde karşı argümana ikna olmadır. Yani daha önce tarafı olmadığı ve kategorik düşünme biçiminde karşı tarafta yer alan bir durumun savunucuları bilgili ve mantıklı argümanlar sunarlarsa ikna olabilirler. Bu da onların düşünümsel davranmasını sağlayabilir. Fakat burada mantık ve bilgi zeminini belirleyen şey alanın yapısıyla uyumlu olmasıdır. Bilgi ve mantık dolu bir argüman, *"Ayrancı Duvarına"* çarpıp geri dönebilir. Mantıklı ve rasyonel olma durumu düşünümselliğe bir gerekçe olarak sunulsa da esasen öyle işlememektedir. Örneğin Zeliha *(73-Ankara-Türk-Psikolog) "savunulan konu hakkında gerçekten bilgi sahibiyse ve sert bir öğretmen tavrı ile değil de saygılı bir*

üslupla ifade ediyorsa ikna olabilirim" demektedir. Bayram da *(77-Selanik-Türk-Emekli Konsolos)* benzer şekilde ikna olmak için *"savunduğu konuyu çok ciddi şekilde ispatlaması lazım"* şartını öne sürmektedir. Özgür ise mühendis ve akademik alanın içinde olması sebebiyle ikna olmak için "kanıt, delil, bilimsel bakış açısı" talep etmektedir. Koray *(23-Kırıkkale-Türk-Öğrenci)* daha ileri giderek *"bana matematiksel konuşacaklar aslında"* demektedir. Hatta Orçun *(55-Kayseri-Türk-Emlakçı)* sadece matematiksel içeriğe uygun olup olmamasını değil, "matematiksel gerçeklere aykırı davranış" diyerek daha genel bir çerçeve çizmektedir. Ayrancı alanından yukarıdaki ifadelere benzer onlarca örnek verilebilir. Katılımcılar kendi rasyonel ve matematiksel olup olmadıklarına bakmadan ya da öyle olduklarını varsayarak karşı tarafın da matematiksel bir açıklama yapmasını beklemektedir. Oysa Ayrancı alanında olup bitenler, gündelik hayatın akışı, olaylara verilen veya verilmeyen tepkiler burada çizildiği gibi bir matematik ve rasyonellik üzerinden işlememektedir.

Aradaki bu çelişki, bireyin rasyonel bir özne olarak inşa edilmesi fakat aslında toplumsal pratiğin irrasyonel, sezgisel, duygusal ve çoğu zaman da çatışmalı yapısı arasındaki gerilimin bir ürünüdür. Katılımcılar "irrasyonel" toplumsal dünyanın içinden rasyonel cevaplar aramaktadır. Bireyler aklın buyruğuna uymak zorunda hissederler, fakat aklın ve mantığın emirleriyle gündelik yaşamın akışı arasında yapısal bir uyumsuzluk vardır. Yoksa alandaki doxa adına verilen mücadelelerin bir kısmı haksız çıkardı. Bu bakımdan kişiler aklın ve mantığın evrensel gerçerliliği olduğu iddiasındadır. Bu bağlamda öteki olan irrasyoneldir, mantıksızdır ve matematik kurallarının dışındadır. Oysa gündelik yaşam çokça anlamlarla doludur, fakat her şey matematiksel olarak hesaplanamaz. Hayatın içinden alınan kararların ve perspektiflerin büyük çoğunluğu sezgiler yoluyla, duygusal tepkilerle, geleneksel kalıplarla, düşünme kategorileri yoluyla alınır. Burada rasyonalite talebi, Ayrancı alanı sakinlerinin yaşam tarzına karşılık gelmez, rasyonalite bir tür meşruiyet dili olarak kullanılır. Katılımcıların rasyonel bilgi talep etmesi de bilgi türleri arasında hiyerarşinin en üst basamağında olan bilgiye

taliptirler. Bu talep daha önce öyle düşünmediği bir konuda ikna olabilmek için ortaya konulan bir taleptir. Oysa düşünme kategorileri sınıfsal habitusun, sermayelerin ve alan etkisinin bir sonucudur. Bu sonuç rasyonellik talebiyle görünmez kılınmaktadır. Bu durumda *"İslam en rasyonel bir din olduğu için onu seçtim, mantıklı bir insan oruç tutar, mantıken zaten ulusalcı olunmaması gerekir, onlarda biraz akıl olsaydı kedi beslemez çocuk yaparlardı, aklı çıktı ama canı çıkmadığı için CHP'li"* söylemleri de bu mantık ve matematik üzerinden savunulabilir hale gelmektedir. Yukarıda alıntı yaptığım kişiler de kendi alanları ve sosyallikleri üzerinden bir rasyonellik arayışındadır. En nihayetinde işin gelip vardığı nokta şurasıdır:

> *"Yani rasyonel konuşuyorlarsa ikna olurum. Mesela Kürt örgütlerini savunan bir insan, mültecileri savunan bir insan bana göre rasyonellikten uzaktır." (Mehmet-27-Ankara-Türk-Esnaf)*

Katılımcı, rasyonelliği ideolojik sınır çizmenin bir aracı haline getirmektedir. Mültecileri savunmak içerikten dolayı değil, kişinin kategorik düşünme dünyasındaki ahlaki ve politik çerçeveyi ihlal ettiği için rasyonellikten uzaktır. Bu durumda rasyonel ilkelerden hareket edilerek ikna etmek için bile mülteciler onunla konuşulabilecek bir konu değildir. Öte taraftan Mehmet'in habitusundan da anlaşıldığı üzere Türk örgütlerine (Türk Ocağı) yakın biridir. Rasyonelliğin Mehmet tarafındaki ucunda Türklük, irrasyonelliğin ucunda ise Kürtlük vardır. Dolayısıyla Ayrancı alanında ötekilik bağlamında neyin rasyonel olup olmadığı gerçekte "rasyonelliğin" konusu değildir. Rasyonel olmanın kriteri zaten önceden ideolojik olarak tanımlanmıştır.

Ayrancı alanındaki düşünümselliğin bir başka boyutu da *karşılaşma temelli düşünümsellik*tir. Bu karşılaşmayı mümkün kılan katılımcıların sahip olduğu topluluk dışı ve bağlayıcı sosyal sermayedir. Kişi birincil habitusuyla elde ettiği topluluk içi sosyal sermaye, zamanla topluluk dışı ve bağlayıcı sosyal sermaye edinmesine de yol açabilir. Fakat sosyal

sermayenin bu üç hali içerik bakımından birbirine benzeyebilir. Orta sınıf görece eğitimli birincil habitusun sağladığı topluluk için sosyal sermayeye sahip bir birey, topluluk dışı sermaye edinirken topluluk içine benzer bir sosyal ağa sahip olabilir. Ya da bağlayıcı sosyal sermayenin dahil olduğu ağ, önceki sermaye türleri ile benzer düşünsel yatkınlıklara sahip olabilir. Bu kişinin sosyal sermaye ağının geniş olduğu söylenebilir. Fakat düşünümsellik bağlamında sadece bu tür sosyal sermayeye sahip olmak yeterli olmayabilir. Çünkü "öteki" ile karşılaşmanın doğası tam olarak oluşmayabilir. Bu doğrudan farklılaşmış sosyal sermaye yoluyla gerçekleşmeyebilir, ayrıca bu süreçte kişi eş zamanlı olarak kültürel sermaye ediniyor da olabilir. Burada sosyal sermaye farklılaşması yoluyla daha önce içinde bulunulan alanların yapısıyla uyumlu üretilen anlamlandırma mekânizmaları kesintiye uğrar. Farklı karşılaşmalar kişiyi farklı alanlara olan uyumunu da bozar veya farklı alanlara farklı şekillerde eklemlenmesine yol açar. Bu bağlamda düşünümsellik, çoklu yapısal konumlanmalar arasında sürekli müzakere gerektiren bir benlik inşa edilerek gerçekleştirilir. Sosyal sermayenin farklılaşması, bireyin kimliğini tekil değil çoğul bağlamlarda kurmaya zorlar. Birey sosyal sermaye farklılaşması yoluyla farklı sosyal çevrelere dahil olurken bu sosyal çevreler de ondan farklı beklentiler talep eder. Bu durumda birey, hem genel "ötekinin" beklentilerini hem de spesifik grupların normlarını eş zamanlı olarak bünyesinde taşır. Bu farklı sosyal dünyalar arasında geçiş yaparken kendi benliğini ve konumunu sürekli müzakere eder. Böylece birey hem kendi eylemlerine hem de aidiyet duygularını düşünümsellik yoluyla sorgular. O, sosyal sermaye yoluyla içinde bulunduğu farklı alanların (sahne) talep ettiği normatif düzenle başa çıkmak için bazen de Goffman'ın (2023) işaret ettiği gibi sahnede farklı kimlikleri performe eder.

Katılımcılardan Fırat'ın üniversitede edindiği arkadaşlıklar ve temas ettiği farklı sosyal sermayeler yoluyla düşünümsellik göstermiştir. Arkadaşlarıyla benzer sınıftan gelseler de arada kimlikle ilgili farklılıklar vardır:

"Üniversite arkadaşlıkları bana çok farklı perspektifler kazandırdı. İlk geldiğimde Ahmet Vanlı ve Kürt bir aileden geliyor. Ben biraz daha vatan-millet-sakarya modundayım. Devlet eliyle etki tepki olduğunu anlatıyor. Silahlı terörizmi övmüyor ama sosyolojik sebep sonuç ilişkisiyle anlatıyor bunu bana. Ben de biraz daha kendi bagajımdaki argümanları anlatmaya çalışıyorum." (Fırat-26-Kütahya-Türk-Öğrenci)

Katılımcı karşılaşmanın tartışmaya döndüğü bu bağlamda, geliştirdiği karşı argümanları özdüşünümsel olarak değerlendiriyor: "*Aslında Ali'ye karşı ifade ettiklerim üzerinde düşündüm, meğer onlar aslında benim olmayan, benim hiç olmayan argümanlar.*" Katılımcı habitusu içerisinde çok da düşünmeden toplumsal yapı ve kategorileri içselleştirdiğini ve ezbere konuştuğunu fark etmektedir. Çünkü daha önce içinde bulunduğu sosyal sermaye ağında bu "ezberlerin" ezber olduğunu fark ettirecek bir karşı argümanla karşılaşmamıştır.

"Ali'den önce Kürtlere karşı ırkçılık şeyleri vardı bende. Oda arkadaşım Sinan benim düşüncelerimi en çok değiştiren insandır. Çok seviyorum onu." (Fırat-26-Kütahya-Türk-Öğrenci)

Fırat *"en iyi Kürt, ölü Kürt'tür*" noktasından buraya gelmiştir. Bu kırılma, onu alan için kimliklerin lehine mücadele eden başka sosyal ağların içine dahil etmiştir. Okulda çay ücreti elli kuruşken bir liraya çıkarılmıştır. Daha sonra öğrenciler kendi aralarında organize olarak fakültelerin önüne semaverler getirmişler ve bir hafta boyunca ücretsiz çay dağıtmışlardır. Bunun üzerine çaya yapılan zam geri çekilmiştir. Bu deneyim, onun için eşsiz bir deneyimdir. Bu deneyim ve karşılaşmalar onu kültürel olarak da beslemiştir. Bugün geldiği noktayı "*değişimimi bu karşılaşmalara borçluyum*" diyerek açıklamaktadır.

Göktürk, sosyal sermayesindeki farklılaşmayı lise döneminde yatılı okulda okurken yaşamıştır. Tanıdığı en zeki insanların bu okulda olduğunu ifade etmektedir. Göktürk zeki

olmayı *"zeka paylaşımcılığı ve başkasını eğitmeyi beraberinde getiriyor"* bağlamına oturtmaktadır. Yatılı okulda bazı öğrenciler zengin olsa da okul sistemi içerisinde herkes aynı kıyafeti giyiyor, aynı yemeği yiyor. Bu sebeple de aradaki farklılıklar okul sistemi içerisinde görünmez hale geliyor. En yoksul ile en zengin tatil dönemlerinde memleketlerinden geri dönerken ailelerinin verdiği yiyecek paketlerinin hep beraber açılarak yenildiği bir ortam inşa edilmiştir. Okulda Karaman, Mersin, Konya'dan gelen öğrenciler yoğunlukta olmakla birlikte Van ve Diyarbakır'dan gelenler de vardır. Göktürk yatılı ve sınavla alan iyi bir okulda olduğu için Van ve Diyarbakır'dan gelen arkadaş profili de buna göre bir profildir. Bu açıdan Fırat'ın karşılaştığı gibi yıkıcı bir etkiyle karşılaşmamıştır. Fakat lisede edindiği bu farklılaşmış sosyal sermaye, onu farklı alanlar içinde uyumlu yapabilecek bir yatkınlık kazanmasına yardımcı olmuştur. Balıkesir'de ilk üniversitesini okurken Roman mahallesinde yaşamıştır. İlk taşındığı dönemlerde *"o mahallenin tehlikeli olduğunu"* bilmiyordur. Mahalleye taşındıktan sonra Romanlar alana uyum sağlayıp sağlamayacaklarını ölçmek için onları test etmiştir. Lise döneminden itibaren bağlama çaldığı için müzik ve farklılaşmış sosyal sermaye yoluyla Göktürk testten geçmiştir. Artık mahalleli onu alana girmiş bir dış değil, alanın sakini olarak görmeye başlamıştır. Öyle ki bir gün hırsızlığa karşı önlem için pencerelerini kapatırken mahallenin bakkalı "*daha artık bu mahallede kimse bir şeyinizi çalmaz*" kapatmayın diye seslenmiştir. Romanlar artık Göktürk'ü kendilerinden saymıştır. Göktürk farklılaşmış sosyal sermaye ilişkisini bir yandan da bir yerde olamamak olarak açıklamaktadır.

> *"Her arkadaşın belki farklı cephelerdedir sen değilsindir. (Göktürk-35-Adana-Türk-Akademisyen)*

Katılımcı farklı sosyal sermaye ağının içinde olup fakat cephelerde olmamanın avantajlı bir konum olduğunu düşünmektedir. Fakat temel motivasyonu "*yarın bir gün lazım olabilir, bu sebeple de sosyal ağımı çeşitlendireyim*" değildir.

"Bir senaryo yazsam yapımcı bulabilecek bir çevreye de eriştim, ölüm tehdidi alsam devletin çözmeyeceğine inansam bunu çözecek arkadaşlara da sahibim. Bu karşılıklı bir ilişkidir de. Onlar da senden bazı şeyler talep ediyorlar." (Göktürk-35-Adana-Türk-Akademisyen)

Katılımcı sosyal sermayesini inşa ederken belli bir sınıfa, ideolojiye ve habitusa göre hareket etmemekedir. Bu sebeple de Ayrancı alanına tam olarak ait hissetmediğini ifade etmektedir. Ayrancı'dan öğreneceği şeyler olsa da Ayrancı alanındaki kapıcılar onun için daha dikkat çekicidir:

"Sivaslı kapıcı Ali Amca ile sohbet etmek isteyen bir yan var içimde." (Göktürk-35-Adana-Türk-Akademisyen)

Göktürk farklılaşmış sosyal sermaye yoluyla öteki ile ilgili bir meselede doğrudan bir "cepheden" hareket etmez. Meselenin farklı boyutlarını dikkate alarak değerlendirir.

Kaan *(43-Sivas-Türk-Alevi-Esnaf)* sosyal sermayenin düşünümselliğe etkisini kafelerdeki karşılaşmalar yoluyla değerlendirmektedir. Ona göre kafeler, çok farklı kültürlerden ve düşüncelerden gelen insanların bir araya geldiği yerlerdir. Fakat bunu ifade ederken bir kafenin belli bir alanın içindeki farklılıkları bir araya getirdiği bağlamı kaçırılmıştır. Kafe ve karşılaşma ilişkisini Avrupa'daki kafelerde eskiden beri ünlü şairlerin, ressamların ve yazarların bir araya gelmesi üzerinden açıklamaktadır. Kafe, bu bakımdan diğer alanlardan da farklıdır. Camiye inananlar gider ve orada ateizmden bahsedilemez. Kilise için de aynı durum geçerlidir. Bir semt derneğine gidildiğinde de orada konuşulacak konular bellidir. Ya da bir restoranda yan masa ile sohbet etmek çok makbul bir şey olmayacaktır. Fakat kafeler öyle değildir; dini, siyaseti, sanatı, semti konuşabilecek bir ortamdır. Bu yolla yeni arkadaşlıklar kurulmaktadır. Kaan bunu "*diyalektik bir şey oluyor, bir devinim ve gelişme oluyor*" şeklinde dillendirmektedir. Kaan'ın burada ifade ettikleri aslında müşterilerin genelde yaptığı bir şey

değildir. Kendisinin müşterilerle kurduğu ilişki bu yöndedir. Onun sosyal sermaye farklılaşması herhangi bir iş yaparken de böyle davranmasına yol açmıştır.

Ayrancı alanındaki düşünümselliğe ilişkin son bağlam, Mutlu alanında olduğu gibi negatif düşünümselliktir. Düşünselliğin hangi yönde olduğunun önemli olduğunu teorik bölümün son kısımlarında ifade etmiştim. Ayrancı alanında yoga ve meditasyon, ruhçuluk veya kişisel sorunlardan kaynaklı olarak gidilen terapiler belli ölçüde düşünümsellik yaratmaktadır. Fakat buradaki düşünümsellikler çoğunlukla ötekine açılmaz. Burada kişi bireysel olarak öz-düşünümsel davransa da giderek bireyselleşir, kendini güvenli bir alan içinde konumlandırır ve yapısal sorunlar görünmez olmaya başlar. Her şeyin sorumluluğunun bireye yüklendiği ve çözümün de bireysel dönüşümle gerçekleşebileceği bir düşünümsellik, ötekiyi kapsama alanının dışında bırakır. Kişi belli bağlamda bu tarz yöntemler üzerinden farkındalık kazanır, değişir fakat bu değişim, daha içe kapanık şekilde gerçekleşir. Düşünümsellikten beklenen açılım ve ilerleme yönü tam tersi şekilde işler. Böylece kişi bireysel alanında düşünümsel davranırken bunu kesintiye uğratacak, onu şok edecek veya güvensiz hissettirecek alanlardan da kaçar. Karşılaşmaları ve buradan doğabilecek dönüşümleri kesintiye uğratır. Negatif düşünümsellik, Mutlu alanında daha milliyetçi, muhafazakâr bir bağlamın içine otururken Ayrancı alanında daha bireysel, korumacı, liberal bir bağlama yerleşir. Kişi kendi ile ilgili meselelerde yüksek düzeyde kaygı taşırken öteki ile ilgili meselede kayıtsızlık gösterir. Bu bağlamda yoga, meditasyon gibi pratikler, sosyal adaletsizlikler karşısında bir mücadele alanı olmaktan çok bireyin kendi iç huzuruna yönelik stratejiler olarak karşımıza çıkar. Birey, dış ve yapısal etkileri kendi iç dünyasında aradıkça da dış alandan kendini iyice soyutlar. Burada beden toplumsal dönüşümün bir aracı olarak değil, duygusal bir kapanma aracına dönüşür. Böylece yaşam tarzı, organik atölyeler, gibi yeni yaşam tarzları oluşturularak dış alana dahil olma yolları inşa edilir. Toplumsal sorumluluk bireysel performansa dönüşür. Sürdürülebilirlik, ekoloji, feminizm gibi konular, kişisel yaşam tercihlerine indirgenir.

Ayrancı alanındaki negatif düşünümselliğin en görünür olduğu alanlardan birisi yoga, ruhçuluk gibi meditasyon alanları olduğu için çoğunlukla bu kavramı ele alırken buradan yararlanıyorum. Bu alanda en görünür olmasının sebeplerinden biri de bu alanların felsefesinin "düşünümsellik" içermesidir. Örneğin aile dizilimi ve ruhçulukla ilgili programa katılan biri, kişilerin yaşamında karşılaştıkları zorlukların sebebi olarak daha önceki yaşamlarındaki ruhların deneyimiyle ilişkili olduğunu düşünmeye başlar. Bu sebeple bu gün suçlu olan ve zor durumda olan birini anlamak için onu suçlamak yerine geçmişiyle ilgili (ruhun yolculuğuyla) olduğunu hatırda tutmak gerekir. Bu ötekini anlamak için ilginç bir düşünümsel araç sunar. Fakat bu kişi bir mülteciyle, Kürt'le veya LGBTİQ+ biriyle karşılaştığında benzer bir bakışı bu kimlikler üzerinden genişletmez.

Ayrancı alanında davranışsal psikoloji başlığıyla üç oturumlu yaklaşık dört saat süren bir etkinliğe katıldım. Yaklaşık kırk kişinin bulunduğu etkinlikte belli teorik çerçeve oluşturulduktan sonra katılımcılar kendi deneyimlerini aktardı ve teori ile ilişkilendirerek sorunlarını nasıl çözmeleri gerektiği tartışıldı. Davranışsal psikolojiye göre davranışların tamamı doğuştan gelmez, birçoğu öğrenilir. Öğrenilen davranışlar, süreç içerisinde sürekli pekiştirildiği için de davranış sürdürülür. Davranışı değiştirmek için pekiştirecin de değiştirilmesi gerekir. Böylece kendimiz veya yakın çevremizdeki rahatsız olduğumuz davranışlarla başa çıkmak ve onları dönüştürmek için doğru pekiştireç vermek gerekir. Bu toplantıda bir kadının kocası, pekiştireçle sakal tıraşı olduktan sonra lavaboyu temizlemeyi öğrenmiştir. Fakat sakallarının musluğun üstüne düşmesine rağmen temizlerken bu kısmı temizlememiştir. Bunun üzerine ne tür pekiştireç verildiği, ne yapılması gerektiğine yönelik uzun bir konuşma yapılmıştır. Bu bir tür düşünümsel davranış geliştirilen bu yöntem de salt birey ve onun yakın çevresiyle ilgilidir. Bu durum şöyle bir noktaya varabilmektedir;

"Kişi işte hastaneye gidemiyormuş, ilaca ulaşamıyormuş falan bana ne. Ben özel sağlık sigortamla, özel hastaneye de giderim. İlaca ulaşmakta sıkıntı yaşamıyorum.

Çocuklar okula aç gidiyormuş, öğün atlıyorlarmış bana ne. Ben öğün atlamıyorum, ben istediğim şeyi yiyebiliyorum. İşte eğitim kalitesi düşmüş. Bana ne, ben çok iyi bir eğitim aldım." (Tarık-40-Antalya-Türk-LGBTİQ-STK Çalışanı)

Katılımcının burada aslında toplumsal meselelerle ilgili belli ölçüde farkındalığı vardır. Birilerinin ilaca ulaşamadığını, eğitimin kalitesizleştiğini, sınıfsal eşitsizliklerin olduğunun farkındadır. Fakat o sınıfsal konumu ve bireysel çabalarıyla bu durumdan azade olmuştur. Ona göre başarı bireyseldir; kişisel başarısızlık sebebiyle insanların başına bir şeyler geliyordur. Böylece yapısal sorunlar bireysel eksikliklere indirgenmekte ve toplumsal adaletsizlikler başkalarının meselesi haline gelmektedir. Benzer şekilde iklim değişikliği ile ilgili hassasiyetler de bu bağlamın içine yerleştirilmektedir. Bireysel olarak daha tasarruflu su kullanımı salık verilirken iklim değişikliğine ilişkin meselenin sınıfsal yönü dolayısıyla yapısal sorunlar görmezden gelinmektedir. Ayrıca bu tür hassasiyetler, sosyal medya grubunun değerlendirildiği bölümde açıklandığı üzere bir tür sembolik sermayeye dönüştürülmektedir.

Ayrancı alanına ilişkin düşünümsellik çoğunlukla alanın görece yeni kullanıcıları ve öteki kimliğe sahip olanlardan gelmektedir. Çünkü onlar farklı habitus, sosyal sermaye ve ideolojik pozisyonlardan gelmektedir. Yeni mahalle sakinleri alanın yeni kullanıcıları oldukları için de alanın doxasını yeterince içselleştirebilmiş değillerdir. Bu bakımdan düşünümsellik, çok katmanlı, çoğul ve bağlamsal olarak inşa edilmektedir. Düşünümsellik bireylerin önceki ve sonraki habituslarıyla çatışarak, kırılarak ve yeniden yapılanarak üretilmektedir. Sosyal karşılaşmalar, kimlik çatışmaları, sermaye biçimlerinin dönüşümü ve alanların etkileriyle harmanlanmaktadır.

VII. BÖLÜM

Sonuç: Araştırma Bize Hangi Çıkarımları Sundu?

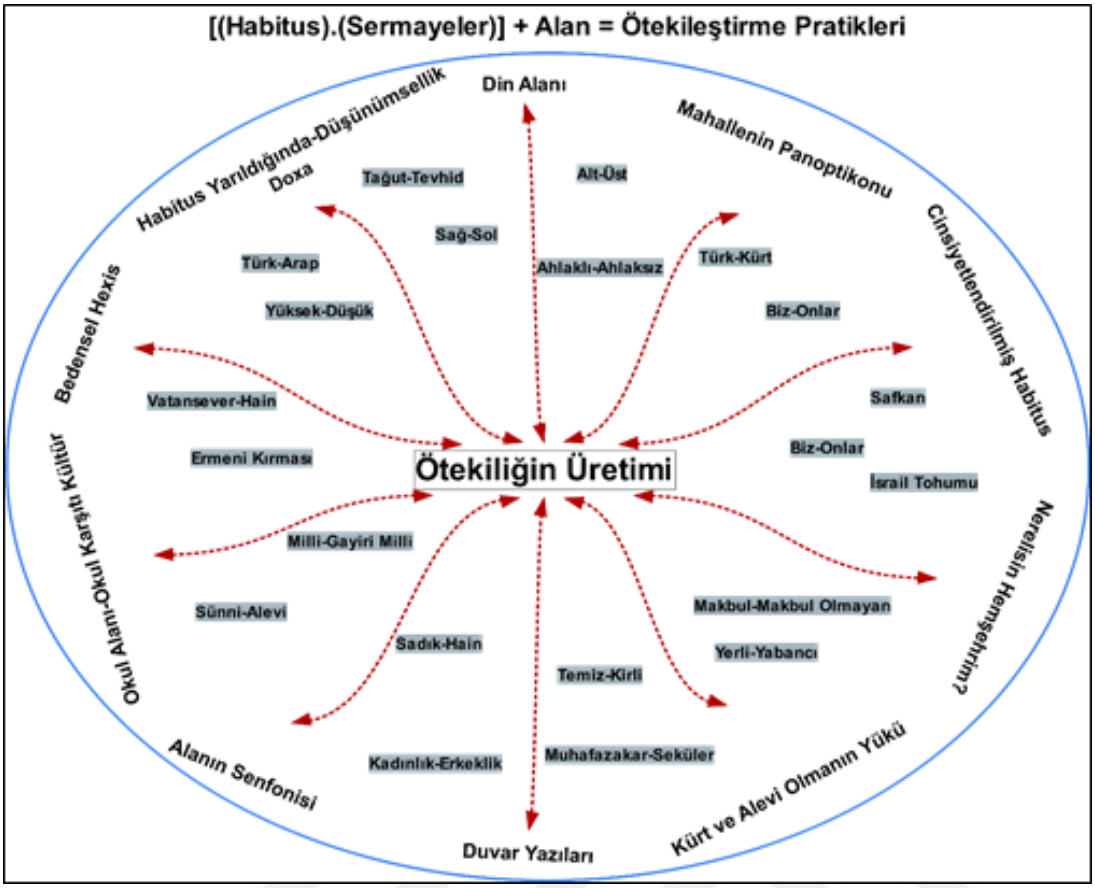
Bireylerin ya da toplulukların belirli bir mahallede bir araya gelişi, o alanın hem fiziksel hem de toplumsal-mekânsal biçimlenmesiyle doğrudan ilişkilidir. Mekânın ve bireylerin tarihsel ve toplumsal dönüşümleri, söz konusu alan üzerinde hangi topluluğun egemenlik kuracağını büyük ölçüde belirler. Bir grubun belirli bir alanı nasıl ve ne şekilde işgal edeceği tesadüfi değil; mekânın fiziksel yapısı ve toplumsal organizasyonuyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Mutlu ve Ayrancı mahallelerinin toplumsal mekânı, farklı sermaye biçimlerinin ve alt alanların bir araya gelişiyle şekillenmiştir. Bu iki alan arasındaki fark, sermaye türlerinin toplumsal mekândaki eşitsiz dağılımıyla ilgilidir ve bu durum, farklı habitusların ve sermaye yoğunluklarının mahalle bazında kümelenmesine yol açmıştır. Bireyler ve topluluklar, sahip oldukları habitus ile sermaye türleri ve hacimleri doğrultusunda bu iki mahalle içinde farklı biçimlerde konumlanmaktadır. Bourdieu'nün (2018: 109) belirttiği üzere; bireyler sahip oldukları sermaye düzeyine göre fiziksel mekânda sunulan mal ve hizmetlere erişim imkânına sahip olurlar. Toplumsal mekân, farklı alanları kapsayan soyut bir düzlem olarak tanımlanabilir ve her bir alt alan, ve alana özgü sermaye türlerinin eşitsiz dağılımına göre yapılandırılır. Bu bağlamda toplumsal mekân, çeşitli sermaye biçimlerinin nasıl dağıldığını gösteren bir düzenektir. Bir birey ya da topluluğun toplumsal mekândaki konumu, onun toplum içindeki yerini ve pozisyonunu anlamamıza imkân tanır. En değerli ve en kıt malların belli fiziksel alanlarda toplanması, bu alanları aynı zamanda toplumsal mekân hâline getirir. Fiziksel ve toplumsal mekân arasındaki karşılıklı ilişki, bir alanın kimler tarafından kullanılacağına ve hangi mal ya da hizmetlere erişilebileceğine dair sınırları da tanımlar.

Alanlarda yoğunlaşan farklı habitus ve sermayeler istenmeyen kişi ve şeyleri, ideolojileri ve kimlikleri uzakta tutmaya ve arzu edilen edilenleri kendine yaklaştırmaya olanak tanır. Belli

bir mahalle alanının daha az veya daha fazla ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye biriktirme eğilimi, mekânsal determinizm ile açıklanamaz. Bu farklılıklar, ancak tarihsel olarak oluşmuş ve yeniden üretilmiş olan sosyal alan yapılarıyla fiziksel-toplumsal mekânsal yapıların bir birbirini sürekli pekiştirmesiyle açıklanabilir. Fiziksel ile toplumsal mekân arasındaki bu diyalektik ilişki, alanın kullanıcıları tarafından dönüştürülür ve belli süre sonra alan doxa yoluyla sessiz buyruklarını ve egemen yapıların görünmez beklentilerini gerçekleştirir. Böylece bireysel tercih sistemleri ve düşünme biçimleri mekân aracılığıyla şekillenir. Mekânın temsil ettiği anlam, iç ve dış mücadeleler yoluyla izleyicilerinin zihinsel yapılarına yerleşir. Bu süreçte toplumsal yapılar içselleştirilir ve içselleştirilmiş toplumsal yapılar dışsallaştırılır. Katılımcıların öteki ile karşılaşmaları hiçbir zaman nötr ya da yalın değildir. Bu karşılaşma, toplumsal dünyanın önceden inşa edilmiş temsilleri, kategorileri, sınıflama şemaları ile doludur. Mutlu ve Ayrancı, bu tarz fiziksel ve toplumsal mekânda eşitsiz dağıtılan sermaye hacimlerinin yapısıyla şekillenmiş alanlardır. Bu açıdan Ayrancı, tüm unsurlarıyla mekânsal kârı yüksek bir yerdir ve bunun korunması gerekmektedir. Mutlu ise daha ziyade mekânsal kârı arttırmak için mücadele vermektedir. Bu mekânsal kârların eşitsiz dağılımı da alanlarda farklı biçimlerdeki ötekiliğin üretimini beraberinde getirmektedir. Burada yüksek veya düşük sermayelere sahip olmak doğrudan ötekiliğin üretimini kesintiye uğratmamakta, başka şekillerde ve formlarda üretilmesine neden olmaktadır.

Mutlu alanı sakinlerinin sahip olduğu habitus ve sermaye hacimleri, onları alanda bir araya getirmiştir. Alanın sakinleri farklı kimliklere sahip olsalar da bu habitus ve sermaye ortaklıkları onları bir arada yaşamaya zorlamıştır. Habitus ve sermayelerin çarpan etkisi, Mutlu alanında bir araya geldiğinde belli tarzlarda ötekiliğin üretimi pratik edilmektedir. (Şekil 8). Mutlu alanı sakinleri görece düşük ekonomik, kültürel ve sosyal sermayelere sahiptir. Onların ekonomik sermayeleri, düşük ücretlerle alanın çok uzağında, bazen kağıt toplayıcılığı ve küçük esnaflık üzerinden şekillenmiştir. Sosyal sermayeleri çoğunlukla topluluk içi ve topluluk dışı

sosyal sermayeden oluşmaktadır. Bu daha çok aile, akrabalık, etnik ve dini kimlik veya hemşehri ağları üzerinden gelişmektedir. Dernekler ve faaliyetleri, her ne kadar bağlayıcı (linking-binding) sosyal sermaye elde etmeye çalışsa da hemşehri ağını kullandığı için kendine benzer sosyal sermaye ağı ile iş görmeye çalışmaktadır. Alanın kültürel sermayesi de görece düşüktür. Okul karşıtı kültürün yaygınlığı, lise dönemlerinde iş hayatına atılma, üniversite eğitimi alma düzeyinin düşüklüğü bunu göstermektedir. Ayrıca kültürel sermayenin en yaygın olanı kurumsallaşmış kültürel sermaye olan diploma üzerinden somutlaşmaktadır. Fakat alanın dezavantajları sebebiyle nitelikli kültürel sermayeye erişimleri ya çok zordur ya da bunun için ciddi çaba sarf etmeleri gerekmektedir. Nitekim okul alanı içindeki ayrımcı ve dışlayıcı uygulamalar, velilerin girişimleri, okul müdürlerinin perspektifleri bu eşitsizliği daha da pekiştirmektedir. Sermayelerin bu şekilde dağılması, onların habitusu hakkında da bilgi vermektedir. Bir veya iki nesil önce Türkiye'nin farklı bölgelerindeki illerde anne ve babası çiftçi olan bir ailede ilk dönem habitusları şekillenmiştir. Sonraki zamanlarda gecekondu dönemleri, emek yoğun işlerde çalışmaları, tampon mekânizması olarak hemşehri ağlarının içinde bulunmaları, kültürel sermaye edinmeleri ile aralarında bulunan engeller sebebiyle habituslarında ciddi yarılma meydana gelmemiştir. Böylece bu yapısal koşullar onları Mutlu alanının sakinleri haline getirmiştir.



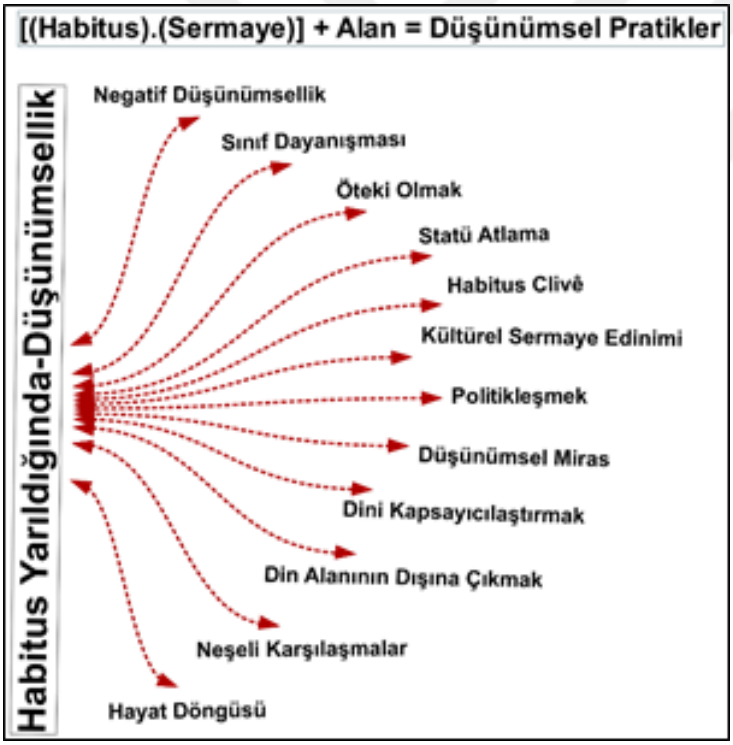
Şekil 8. Mutlu alanında ötekiliğin üretilme süreçleri.

Mutlu'daki din alanı, mahallenin doxası, esnaf alanı, hemşehri ve cami dernekleri, okul alanı, duvar yazıları, bedensel hexis, kuşçuluk alanı gibi vb. gündelik pratiklerin içerisinde biz-onlar, yerli-yabancı, Alevi-Sünni, Türk-Kürt, yüksek-düşük vb. ikili ayrımlar ve kategorik düşünme biçimleri şekillenmektedir. Bu farklı durumlardaki ötekiliğe ilişkin üretimler birbirinin beslemekte ve var olan kategorik ayrım başka alanların veya durumların içine yerleştirilmektedir. Bir bakıma alanın toplumsal yapıları alanın kullanıcıları tarafından içselleştirilerek başka bağlamlar üzerinden dışsallaştırılmaktadır. Örneğin kuşçuluk üzerinden ifade edilen kuş ırklarına, ırkların kırılmasına, yumuşamasına veya Arap kuş ırkının nitelikleri üzerinden yapılan ayrımlar mültecilere veya alandaki Alevilere yönelik yapılan ayrımlarla paralel olmaktadır. Hemşehri dernekleri, bir ölçüde ortak inançların grup inançlarına dönüştüğü ve buna göre pozisyon alındığı alt alanlara karşılık gelmektedir. Bunlar her ne kadar mültecilere karşı olmak üzerinden kurulmasalar da sevdikleri ve ortak oldukları şeyler üzerinden bir araya

geldikleri için mültecilere yönelik ötekiliğin üretimini de kolaylaştırmaktadır. Okulların kültürel sermaye dağıtırken eşitsizliği hem üretmesi hem de gizlemesi, okul yöneticilerinin farklı kimliklere ve mültecilere yönelik tutumları da ötekiliğin üretiminde önemli belirleyici bir alan oluşturmaktadır. Okul karşıtı kültürün hem alanda hem de okulda üretilmesi alanın eşitsiz düzenini coğrafi bir determinizm olarak üretmektedir. Yani insanlar ilgili alanda yaşadıkları için olup bitenler başlarına geldiğini düşündürmektedir. Alandaki bu ayrım ve kategoriler, alana daha sonra en alttan giren mültecilere yansıtılmaktadır. Bir öteki olarak mültecilere bakış, hem alan içindeki daha önce var olan kategoriler ve ayrımlar yoluyla geliştirilmekte hem de alanda daha önce var olan ötekiler, mülteciler üzerinden yeniden pozisyon kazanmaktadır. Alevi-Türkler, gericiliğin artması ve demografik yapının değişme kaygısıyla mültecileri ötekileştirmektedir. Sünni-Türkler ise politik pozisyonları gereği Ensar-muhacir söylemlerini kullansalar da Araplık, taciz, ekonomik vb. gerekçeler üzerinden mültecileri ötekileştirmektedir. Kürtler ise kendi kimliksel pozisyonlarından hareketle mültecilerin varlığıyla görece statü elde etmeleri ve kültürel hakları daha fazla talep edecek bir pozisyon kazanmaları, ek olarak mülteciler "Türklüğü krize soktuğu için" onlara görece daha olumlu yaklaşmaktadır. Farklı alt alanlarda üretilen kategorik ayrımlar, burada mültecilere de yansıtılmaktadır. Sünni-Türkler, özellikle Kürtlere yönelik kategorik ayrımları mültecilere yansıtmaktadır. Alevilerin mültecilere bakışında onlara Sünnilik üzerinden dayatılan ve yaşam alanlarının tehdit altına hissetmeleri sebebiyle de buradaki pozisyonu kolaylıkla Sünni bir grup olan mültecilere yansıtabilmektedir. Cami alanında üretilen biz-onlar ayrımı her ne kadar mültecilerin Müslüman kimliğini içerse de Türk-İslam çerçevesi ve devletle aynı politik çizgiye yaslanması sebebiyle bu alanda da mülteciye bakış şekillenmektedir. Buradaki ayrım hem Alevileri hem de bazı Kürtleri din alanının dışında bırakmaktadır. Kürtlere yönelik müzik, sokak düğünleri, cami, taziye evi, politik tutumları vb. üzerinden şekillenen bakış, bu sebeple de kolayca mültecilere aktarılabilmektedir. Mutlu alanında ötekilik, temelde milliyetçi,

muhafazakâr, devletçi ve heteronormatif değerler üzerinden üretilmektedir. Bunlar aynı zamanda alanın doxasının değerleridir.

Yukarıdaki ötekiliğin üretilme biçimlerine rağmen aynı toplumsal yapılar ve bireysel girişimler yoluyla düşünümsellik de aynı alanın içinden üretilmektedir (Şekil 9). Fakat buradaki düşünümsellik biçimleri daha çok bağlamsaldır, duruma, kişiye göre değişmektedir. Örneğin mülteciler söz konusu olduğunda Kürtler hakkında düşünümsel davranılırken Mutlu alanının genel meselelerinde Kürtlere yönelik düşünümsel davranılmamaktadır. Bu açıdan düşünümsel tavır, örgütlü değil oldukça dağınıktır. Ayrıca genel iktidarın belli kimliklere sosyal mesafesi veya yakınlığı da alanın sakinlerinin düşünümselliğini etkilemektedir.



Şekil 9. Mutlu alanında düşünümselliğe açılan yollar.

Mutlu Mahallesi sakinleri, evlilik ya da askerlik gibi yaşam döngüsüne ilişkin geçişlerde zaman zaman düşünümsel davranışlar sergileyebilmektedir. Ancak bu geçiş anlarının düşündürücü niteliği genellikle sınırlı düzeyde kalmakta, derin bir öz-eleştirel sorgulamaya evrilememektedir. Bununla birlikte, okul, kafe gibi kamusal sosyalleşme alanlarında yaşanan neşeli karşılaşmalar, bireyleri kimi zaman ötekiyle temasa geçirerek düşünümselliğe

itebilmektedir. Bu karşılaşmaların düşünümsel bir sürece dönüşmesi ise büyük ölçüde karşılaşan bireyin habitusu ile ilişkilidir. Zaman zaman düşünümsellik, bireylerin dinî alanın sınırlarını aşmaları ya da bu sınırları yeniden tanımlamaları yoluyla da ortaya çıkabilmektedir. Ancak bu tür pratikler, yeni ötekilerin inşasını da beraberinde getirmektedir. Örneğin, dinî alan dışına çıkan bireyler daha seküler kimliklerle empati kurabilirken, dinî alanı genişletmeye çalışan bireyler ise seküler kimlikleri ötekileştirme eğiliminde olabilmektedir. Bazı alan sakinleri ise, ailelerinden miras aldıkları sol-sosyalist politik geçmişin etkisiyle düşünümsel bir tavır geliştirmektedir. Bu tavır, birincil habitus yoluyla kazanılmış olmakla birlikte zamanla farklılaşarak aileyle çatışmaya da girebilmektedir. Bu çatışma, bireylerde yarık habitusun oluşmasına yol açmaktadır. Yarık habitusa sahip bireyler, edindikleri kültürel ve sosyal sermaye sayesinde meseleleri çok boyutlu değerlendirme kapasitesine sahiptir. Bu bireylerde düşünümsellik, üniversite yıllarında karşılaştıkları yeni kimlikler ve teorik okumalarla derinleşmektedir. Kültürel sermaye doğrudan politikleşmeye yol açmasa da sınıf temelli bir perspektifin gelişmesini kolaylaştırarak kimlik temelli ayrımları sınıf içi bölünmelerin aracı olarak görmelerine neden olmaktadır. Mahallede kimi zaman mültecilerin varlığı, bazı sakinlerde kendi kimliklerinin artık öteki olmadığı hissini yaratmakta ve bu durum düşünümsel süreçleri tetiklemektedir. Ötekinin varlığı, bu bireylerde statüsel bir yükselme hissi yaratabilmektedir. Mutlu Mahallesi'nde ötekileştirilen başlıca gruplar, Aleviler, Kürtler ve LGBTİQ+ bireylerdir. Aleviler, tarihsel ötekilikleri nedeniyle göreli olarak daha düşünümsel davranabilmekle birlikte, bu düşünümselliğin sınırları kendilerini dışlayabilecek gruplara (örneğin muhafazakâr mülteciler) karşı kapalıdır. Kürt kökenli bireyler, özellikle politik olanlar, hem sınıfsal konum hem de ötekilik deneyimi üzerinden daha güçlü düşünümsel pratikler geliştirebilmektedir. Öte yandan, LGBTİQ+ bireyler kimliklerini daha çok gizli yaşadıkları ve açık politik mücadeleye girmedikleri için ötekilik temelli düşünümsellikleri görece daha sınırlıdır. Bu grupta kimlik üzerinde belirleyici olan, çoğunlukla etnik aidiyetler

ve geleneklerdir. Bu bağlamda, alanda teorik katkı olarak öne çıkan önemli bir kavram *negatif düşünümsellik*tir. Bazı Mutlu alanı sakinleri, kendilerini ve toplumsal konumlarını eleştirel biçimde değerlendirerek daha muhafazakâr, kapalı ya da baskıcı kimliklere yönelmektedir. Örneğin, daha önce muhafazakâr-liberal bir görüşe sahip bir birey, düşünümsel süreçler sonucunda şeriat yanlısı bir kimliğe bürünebilmekte; ya da ortalama bir mahalle sakini, "Allah'ın arzında Allah'ın dediği olur" diyerek demokratik düzeni tümüyle reddedebilmektedir. Bu durum, Bourdieu'nün habitus clivé (çatallı habitus) kavramıyla da ilişkilenebilecek bir gerilim üretmektedir. Ancak burada, çatışma modern ve seküler doğrultuda bir dönüşümle sonuçlanmak yerine, mevcut yapma-etme biçimlerinin daha da katılaşmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla negatif düşünümsellik, toplumsal değişimi ilerici yönde değil, daha gerici ve kapalılık temelinde yapılandırmaktadır.

Ayrancı Mahallesi sakinlerini bir araya getiren temel unsur, sahip oldukları benzer habituslar ve sermaye hacimleridir. Farklı kimliklere sahip olsalar da bu bireyler, ortak habitus yapıları ve sermaye türlerinin benzerliği sayesinde aynı fiziksel ve toplumsal mekânda bir arada yaşamaktadır. Bu kimlik farklılıkları, çatışmalı bir yan yanalık değil; *alanın doxasına uygun bir çokluk* biçiminde varlık göstermektedir. Ayrancı'da habitus ve sermayelerin çarpan etkisi, belirli ötekilik biçimlerinin üretilmesine yol açmakta ve bu durum, alanın toplumsal yapısına yön vermektedir (Şekil 10). Ayrancı sakinleri, görece yüksek düzeyde ekonomik, kültürel ve sosyal sermayeye sahiptir. Bu bireyler; mühendis, akademisyen, psikolog, hâkim ve esnaf gibi mesleklere sahiptir ve bu meslekler, ekonomik sermayelerinin önemli kısmını oluşturmaktadır. Ancak bu ekonomik sermaye, çoğunlukla kültürel sermayenin aracılığıyla elde edilmiştir. Katılımcıların neredeyse tamamı lisans mezunu olup çoğu yüksek lisans ve doktora derecelerine de sahiptir. Bu durum, kurumsallaşmış kültürel sermayenin yüksekliğine açıkça işaret etmektedir. Kültürel sermaye yalnızca diplomalarla sınırlı değildir; sanatsal faaliyetler, yoga gibi bedensel pratikler, dil yetkinlikleri, markalar ve koleksiyonculuk gibi alanlar

üzerinden de kendini göstermektedir. Bu göstergeler, kültürel sermayenin somut yaşam tarzlarına dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Bu yapılar içerisinde sosyal sermaye ise daha çok topluluk dışı ve bağlayıcı biçimde gelişmektedir. Akrabalık ya da hemşerilik ağlarına bağlı olmayan sosyal ilişkiler, daha çok kültürel ve ekonomik sermaye üzerinden inşa edilmektedir. Bu da Ayrancı'da sermaye türleri arasında dönüşümün (ekonomik-kültürel-sosyal) oldukça yaygın olduğunu göstermektedir. Bu süreç, sembolik sermayenin üretimini ve dolayısıyla sembolik şiddetin uygulanmasını da mümkün kılmaktadır. Bu sermaye biçimlerine sahip bireylerin habitusları, büyük oranda alanın talepleriyle uyum içindedir. Ancak bazı bireylerde birincil habitusun yarılması söz konusu olabilmektedir. Milliyetçi ya da muhafazakâr çevrelerde biçimlenmiş bireyler, zaman içinde bu habitustan uzaklaşarak Ayrancı'da kendilerine yeni bir yaşam alanı kurmaktadır. Bu bireylerin bir kısmı LGBTİQ+ kimliklere sahip iken diğer bir kısmı memur kökenli, birkaç kuşaktır kültürel sermaye aktarımına sahip ailelerden gelmektedir. Ayrancı'nın sosyo-tarihsel geçmişi ve mekânsal kârın yüksek oluşu, bu tür sermaye ve habitus yapılarındaki bireyleri kendine çekmektedir. Bu, iki yönlü bir süreçtir: Alan bu tür bireyleri talep ettiği için bu insanlar oradadır; aynı zamanda bu bireylerin varlığı alanı bu biçimde yeniden üretmektedir. Böylece fiziksel mekânın organizasyonu, toplumsal mekânın habitus ve sermaye temelinde biçimlenmesini beraberinde getirmektedir. Benzer habitus ve sermayelerin alanla birleşimi, Ayrancı'da ötekilik üretimine dair pratikleri de belirlemektedir. Bu ötekilik, doğrudan katı bir şekilde dışlayıcı olmaktan çok, "kime ne kadar mesafe koyulacağı"nı belirleyen kültürel kodlar üzerinden işlemektedir.



Şekil 10. Ayrancı alanında ötekiliğin üretilme süreçleri.

Ayrancı alanı içinde biz-onlar, yerli-yabancı, modern-geleneksel, ilerici-gerici, seküler-siyasal İslam gibi kategorik düşünme ayrımlarıyla ötekilik üretilmektedir. Alandaki gündelik ilişkilerde, etkinliklerde, derneklerde, karşılaşmalarda, kapıcılarla veya esnafla olan ilişkilerde, sosyal medya platformlarında inşa edilen ayrımlar ve kategoriler, birbirine paralel şekilde gerçekleşmektedir. Örneğin semt gazetesinde "sosyal Ayrancı" kavramıyla inşa edilen ayrım ilişkisinin izini sosyal medya grubunda oradan alanın sakinleriyle kapıcılar arasındaki ilişkilerde takip etmek mümkündür. Alandaki bu ayrım ve kategoriler alana daha sonra en alttan giren mültecilere yansıtılmaktadır. Mültecilere bakış hem alan içindeki daha önce var olan kategoriler ve ayrımlar yoluyla bir perspektif geliştirilmektedir. Ayrancı alanındaki Aleviler alanla uyumludur bu sebeple de onlar alan içinde ötekileştirilmeye maruz kalmamaktadır. Fakat alanda bulunan Kürtler'in Sünnilik veya Atatürkçülükle olan ilişkisi onlara karşı daha mesafeli olunmasına neden olmaktadır. Fakat alan yapısı gereği yüksek ekonomik ve kültürel sermaye talep ettiği için içine dâhil ettikleri ile çatışması çok muhtemel değildir. Nitekim ev veya araba

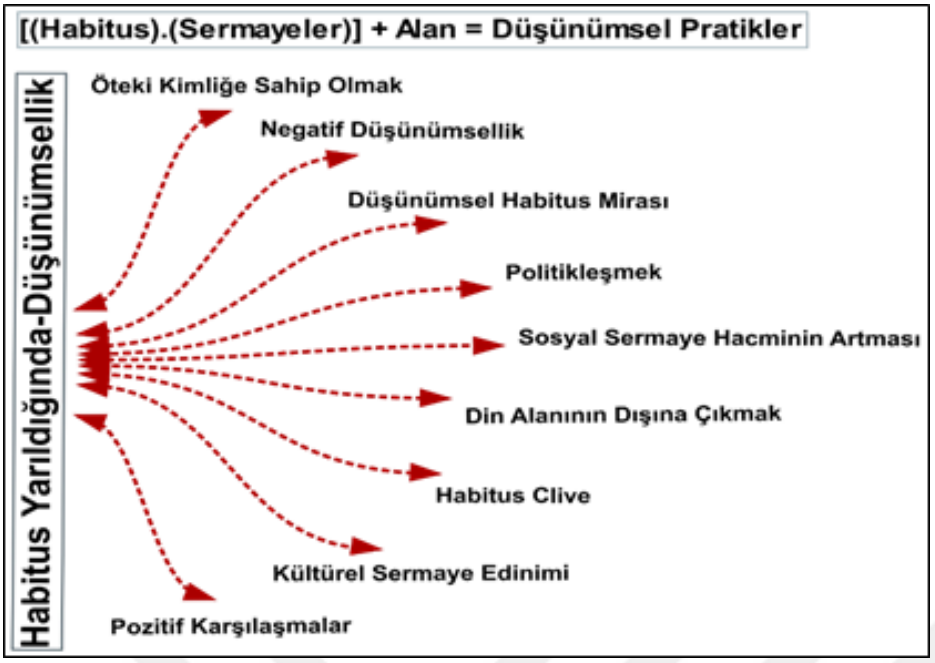
satarken ve kiraya verirken bile satın alacak ve kiralayacak kişinin alanla uyumlu olup olmadığına dikkat edilmektedir. Bu sebeple de Ayrancı sakinleri kendi ötekilerini ifade ederken sürekli olarak alanın dışına referans vermektedir. Ayrancı alanındaki mülkiyet değişimleri, nüfusun yaşlanması, alanı üretebilecek genç jenerasyonun alanı terk etmesi ve yeni nüfus grupların alana dâhil olması ötekinin hemen yanı başında olabilme ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Bu konuda zaten kapıcı ve esnaf üzerinden yaşanan gerilim, bu sefer alanın yapısını bozabilecek yeni muhafazakâr zenginlerin alanın mekânsal kârını paylaşmasının önüne geçmektedir. Alan, kadınlar ve farklı kimlikler için görece özgürlükçü ve güven veren bir yer olduğu için bunun bozulmaması önemsenmektedir. Bunun için de yoga, hayvanlar, çevre hassasiyetleri, transları ve eşcinselleri seçici kapsayarak alanın sembolik sermayesini ve şiddetini arttırmaktadır. Bu durumda alan sadece istediklerini içine alan değil, istemediklerini de uzak tutan ikili bir işlev kazanmaktadır. Ayrancı alanında ötekilik, temelde yüksek kültürel sermaye, seküler, biraz ulusalcılık, Atatürkçülük, çağdaş ve modern değerler üzerinden üretilmektedir. Bunlar aynı zamanda alanın doxasıdır. Ötekilik, Ayrancı gibi orta-üst sınıf, seküler, kültürel sermayesi yüksek bir mahallede, çoğunlukla doğrudan dışlama ile değil, "makbul" normlar ve davranış repertuarları yoluyla üretilmektedir.

Bu sebeple de kimliklere ve farklı gruplara ilişkin bakış ve kategorik ayrımlar, alanın hemen her noktasında sayısız tekrarlarla üretilmektedir. Gazete ve dernek yoluyla alanın kültürel kodları norm haline getirilmektedir. Bu normları temsil eden esnaflar ve içerikler gazeteye konu edilmekte, sosyal medya grubunda takdirle karşılanmaktadır. Bu ayrımlar biz olana sürekli olarak vurgu yapmaktadır. Bu yapılırken de Mamak, Keçiören alanları ile Ayrancı karşı karşıya getirilmektedir. Hayvanlara ilişkin bilinç düzeyi zaman zaman alana aidiyetin bir testine dönüşmektedir. Kimi zaman bunun üzerinden oluşturulan linç alanın sınırlarını yeniden tanımlamaktadır. Benzer şekilde kişisel olarak hangi sebeple olursa olsun yoga ve ruhçuluk pratiği de alandaki sembolik ayrımları desteklemektedir. Kapıcılar, alanda yaşamayan esnaf,

alana sembolik olarak ait sayılmasa da alanın işini gördüğü için görece makul kabul edilmektedir. Bu sebeple alanın farklı bağlamlarındaki ayrım ilişkileri bu iki özne tarafından somutlaştırılmaktadır. Buradaki ayrımların mantığı, makbul olanla olmayanı ayırt etmek**,** aidiyet sınırlarını çizmek ve öteki olanı dışlamak üzerine kuruludur.

Mültecilere ilişkin bakış bu bakımdan alanda ötekiye yönelik üretilen bakışla paraleldir. Mültecilerin varlığı, iktidarın bir politikası olduğu için bu duruma olgusal olarak karşı durulmaktadır. Suriyeli ya da Afgan mülteciler, ne estetik olarak (giyim, davranış, dil), ne kültürel olarak (aile yapısı, kalabalık yaşam, kamusal mekân kullanımı), ne de politik olarak (mevcut iktidarla özdeşleştirilme riski) "biz"e uygun bulunmaktadır. Ayrıca mülteciler muhafazakâr, bazen radikal dinci gruplarla özdeşleştirildiği için de ötekileştirilmektedir. Bu duruma şimdiye kadarki resmi tarih söyleminde Arapların Türk milletini arkadan vuran hainlik anlatısı eşlik etmektedir. Mültecileri etnik kökeni onlara göre daha alt kategoridedir. Bu sebeple de bir Arap alanın talep ettiği niteliklere sahip olsa bile (yüksek kültürel ve ekonomik sermaye ve sekülerlik) etnik kimliği alana girişine engel olabilmektedir. Fakat Ukraynalı ve Rus kökenli mültecilerin varlığı alan için sorun olmamaktadır. Çünkü onlar diğer mültecilerin taşıdığı niteliklere sahip olmadıkları için daha makbul görülmektedir.

Yukarıdaki ötekiliğin üretilme biçimlerine rağmen aynı toplumsal yapılar ve bireysel girişimler yoluyla düşünümsellik de aynı alanın içinden üretilmektedir (Şekil 11). Fakat buradaki düşünümsellik biçimleri bağlamsaldır, duruma, kişiye göre değişmektedir. Büyük bir afet sonrasında depremzedeler ile duygudaşlık kurulurken aynı insanlar genel seçimde iktidarı desteklediği için bu duygudaşlıktan vazgeçilmektedir. Bu bakımdan alandaki düşünümsellik, örgütlü ve alanı müşterekleşmeye açabilecek bir tarzda değil aksine daha çok bireysel girişimleri yansıtmaktadır.



Şekil 11. Ayrancı alanında düşünümselliğe açılan yollar.

Bazı katılımcılar sahip oldukları habitusun bir aktarımı olarak düşünümsel davranabilmektedir. Çocukluk dönemlerinden itibaren kapsayıcılık, eşitlik gibi duygular onlara öğretilmiştir. Balkan göçmeni olmak, demokrat bir ailede büyümek, bu düşünümselliği onlara kazandırmıştır. Ayrancı alanı belli ekonomik ve kültürel sermaye hacmi talep ettiği ve çoğunluğu kültürel sermayeye bağlı ekonomik sermaye elde ettiği için bir diğer yaygın düşünümsellik biçimi de *habitus clivé* yoluyla gerçekleşmektedir. Bazı insanlar kültürel sermaye edindikçe Ayrancı alanının kapsama alanına dâhil olmaktadır, fakat onlar geride bıraktıkları muhafazakâr ve milliyetçi geçmişle çatışma yaşamaktadır. Bu kişiler, hem Ayrancı alanı hem de geride bıraktıkları alanlarla uyumsuz bir profil sergilemektedir. Bu açıdan onlar hem Ayrancı alanının hem de muhafazakâr-milliyetçi alanın dışladığı ötekilerle duygudaşlık kurabilmektedir. Bu kişilerin bir kısmının habitusunun yarılmasının nedeni kendisinin LGBTİQ+ gibi ötekileştirilen kimliklere sahip olmasıdır. Bazıları ise Kürt ve Alevi olduğu için düşünümsel davranabilmektedir. Bu kimlikler, duruş noktası (standpoint) etkisiyle bu düşünümselliği kazanmaktadır. Ayrancı alanı talep ettiği sermayeler sebebiyle kişilerin sosyal sermayeleri de gelişebilmektedir. Bu sayede farklı sosyal sermaye ağları ve karşılaşmalar

düşünümselliğe sebep olmaktadır. Yatılı okul deneyimleri, iş ve okul kültürü bu dönüşüme yardımcı olmaktadır. Bu durum farklı alanların karşılaşması anlamına da gelmektedir. Ayrancı alanında düşünümsellik yapısal alandan koparak bireyselleşmeye doğru geçiş yaptığı için negatif düşünümsellik de yaygındır. Yoga, meditasyon, ruhçuluk, davranışsal terapi gibi pratikler, kişisel farkındalık/özdüşünümsellik üretse de bu, toplumsal meseleleri kapsayacak bir refleks geliştirememektedir.

Bu tezde, Mutlu ve Ayrancı mahalleleri, toplumsal ve fiziksel mekânın "ötekilik" ekseninde nasıl biçimlendiğini anlamak açısından iki önemli örnek teşkil etmektedir. Her iki mahalle de sakinlerinin sahip olduğu habitus ve sermaye türlerine göre şekillenmiş; fiziksel mekân, bu grupların toplumsal konumlarının bir yansıması olarak düzenlenmiştir. Mutlu Mahallesi, tarihsel olarak dışlanmış ve dezavantajlı grupların yoğunlaştığı, mekânsal ve ekonomik olarak periferik bir alan iken; Ayrancı, seküler, modern ve kentli bir yaşam tarzını yansıtan, yüksek sembolik ve mekânsal değere sahip bir mahalle olarak öne çıkmaktadır. Bu iki alanda fiziksel ve toplumsal mekânlar diyalektik bir ilişki içinde, mahalle sakinlerinin gündelik pratikleriyle yeniden üretilmekte ve alanların doxasını şekillendirmektedir. Farklı sermaye dağılımları ise toplumsal mekânın eşitsiz yapısını gözler önüne sermektedir. Mutlu sakinleri görece düşük ekonomik, kültürel ve sosyal sermayelere sahipken; Ayrancı, kültürel sermaye aracılığıyla edinilen ekonomik sermayenin belirleyici olduğu, sosyal statüsü yüksek mensularının ya da emeklilerin yaşadığı bir mahalledir. Ayrancı'daki sosyal sermaye kurumsal ve profesyonel ağlar üzerinden şekillenirken, Mutlu'da ise hemşehrilik ve akrabalık bağları daha güçlüdür.

Habitus açısından da iki mahalle arasında belirgin farklar bulunmaktadır. Mutlu'da habitus, kırsaldan kente göç eden ailelerin deneyimleriyle şekillenmiş, gecekondu yaşamı ve emek yoğun işlerle pekişmiş; bu durum sınıfsal hareketliliği sınırlamıştır. Ayrancı'da ise bazı bireyler birincil habituslarını aşarak, milliyetçi-muhafazakâr geçmişlerinden seküler ve modern

bir yaşam tarzına geçiş yapmış; diğerleri ise nesiller boyu aktarılan kültürel sermaye aracılığıyla şekillenen bir habitusa sahiptir. Bu durum, hem alanın sebebi hem de sonucu olarak kendini göstermektedir.

Her iki mahallede ötekilik, mekâna özgü habitus ve sermaye yapıları doğrultusunda inşa edilmektedir. Mutlu'da ötekilik; biz-onlar, yerli-yabancı, Alevi-Sünni, Türk-Kürt gibi kategorik ayrımlar üzerinden gündelik yaşamda yeniden üretilmektedir. Ayrancı'da ise bu ayrımlar, modern-geleneksel, seküler-dinci, ilerici-gerici ikilikleriyle; sosyal medya, semt gazetesi ve kültürel etkinlikler aracılığıyla normatif bir biçim almaktadır. Her iki mahallede de mülteciler, en yoğun ötekileştirilen grup olarak öne çıkmakta; Mutlu'da bu dışlama, daha açık ve ideolojik; Ayrancı'da ise daha rafine, normatif ve sembolik biçimlerde gerçekleşmektedir.

Düşünümsellik her iki mahallede de bireysel düzeyde gözlemlenmektedir. Mutlu'da düşünümsellik, çoğunlukla öteki kimliğe sahip bireylerde; aile geçmişi, politik yönelim veya kültürel sermaye edinimiyle ortaya çıkmakta, ancak çoğu zaman parçalı, bağlamsal ve örgütsüzdür. Ayrıca burada negatif düşünümsellik –bireylerin kendilerini eleştirirken daha muhafazakâr ya da radikal eğilimlere yönelmeleri– sıkça görülmektedir. Ayrancı'da ise düşünümsellik, habitus clivé aracılığıyla, bireylerin geçmişleriyle çatışma yaşamaları sonucu gelişmekte; yatılı okul ve üniversite deneyimleri bu süreci desteklemektedir. Ancak burada da düşünümsellik çoğunlukla bireysel düzeyde kalmakta, toplumsal bir ortaklık yaratmamakta ve yer yer spiritüalizm gibi yönelimlerle negatif formlar alabilmektedir.

Sonuç olarak her iki mahalle de kendi içsel doxaları aracılığıyla ötekilik üretimini sürdürmekte; bu doxalar, kimlik ve yaşam tarzlarına dayalı sınırlar oluşturmaktadır. Mutlu Mahallesi'nde milliyetçi, muhafazakâr, devletçi ve heteronormatif değerler baskınken; Ayrancı'da seküler, çağdaş ve Atatürkçü normlar belirleyicidir. Mutlu'da cami, hemşehri dernekleri ve okullar ötekilik üreten mekânlar olarak öne çıkarken; Ayrancı'da yoga, sanat, hayvan hakları ve çevre etkinlikleri gibi daha sembolik alanlar bu işlevi üstlenmektedir.

Mülteciler her iki mahallede de bu normların dışında konumlandıkları için ötekileştirilmekte; ancak Ayrancı'da estetik, kültürel ve politik uyumsuzluklar daha belirleyici olmaktadır.

Buradan hareketle bu tezin başka çalışmalara örnek olması için teorik bir model önerebiliriz. İlk olarak odaklanılan mekânsal birimin fiziksel ve toplumsal mekânının nasıl üretildiği dikkate alınarak alanın hangi habitus ve sermayeleri talep ettiği belirlemelidir. Bu yapılırken de alanın sınıfsal karakteri göz önünde bulundurulmalıdır. Ardından ilgili mekânsal birimin alan karakteri gösterip göstermediği dikkate alınmalıdır. Nitekim bu tez çalışmasında mahallelerin doxaları ve mahalle içindeki dinamiklerle aslında bir alan karakteri gösterdiği de tespit edilmiştir. Sonrasında alanın yapısı tespit edilmelidir. Alan içindeki mücadeleler hangi yönde ve kimler arasında ne için yapıldığı ortaya konmalıdır. Alanın doxasını saptamak bunu ortaya koyarken alan içindeki koruma, takip ve alt üst etme stratejileri de alanın değişim yönünü ortaya koyacaktır. Sonrasında alanın kullanıcıların hangi sermayelere sahip oldukları, bu sermaye hacimlerinin nasıl olduğu tespit edilmelidir. Bu tespit edilirken de kişilerin habitusları da dikkate alınmalıdır. Alanın kullanıcılarının sadece sermayelerinin yüksek veya düşük olduğunu tespit etmek tek başına yeterli değildir. Ayrıca bu sermayelerin ve habitusun gündelik pratiklerde, camide, dernekte, sokakta, okulda yani her bir sermayenin edinildiği alt alanlarda nasıl kazanıldığı ve kullanıldığı takip edilmelidir. Bu yapılırken de biz, onlar, kategorik düşünme biçimleri, grup inançları vb. ötekiliğin buralarda nasıl üretildiğine dikkat edilmelidir. Doğrudan katılımcılara kendi ötekilerini sormak tek başına yeterli olmayabilir. Çünkü söylenen ile yapılan arasında ciddi farklar olabilmektedir. Kültürel sermaye içindeki ayrım ilişkisi, sosyal sermayede, sosyal sermayedeki ayrım ilişkileri habituslarda aranmalıdır. Ardından bu ayrım ilişkilerinin farklı alt alanlarda nasıl kullanıldığı gözlemlenmelidir. Bu görece kolaydır çünkü alt alanlar belli sermaye türlerine de karşılık gelmektedir. Alanın dinamikleri ve alan içi mücadeleler keşfedildikten sonra alanda varsa farklı kimliklerin birbirine karşı konumlanmaları dikkate alınmalıdır. Bu konumlanmaların sermayeler ve alanın yapısıyla ilişkisi kurulduktan

sonra buradan üretilen kategoriler dikkate alınmalıdır. Böylece ister mülteci, ister başka ötekileştirilen kimlik olsun alanların bu iç işleyişi ve dış etkilerle olan ilişkisi üzerinden ötekiliğin üretimi açıklanabilir. Bu yapılırken habitusun dönüşümleri, karşılaşmaların düşünümsel doğası, habitustaki kırılmalar ve bu kırılmaların ötekiye açılma yönleri de dikkate alındığında sadece ötekiliğin üretimini değil aynı zamanda onunla başa çıkmanın yolunu da açmış oluruz. Bu modeller alanları, kurumların ya da sosyal grupların dışlayıcı pratikleri çözümlenebilir. Coğrafya disiplini içinden göç, kimlik araştırmalarındaki kavramsal çerçeveye yardımcı olabilir, nicel çalışmalarda bu bağlamlar değişkenlere dönüşerek "sermaye skoru, habitus-alan uyum endeksi, doxa-kişi çakışma puanı" gibi bağlamlarda kullanılabilir. Bu yönüyle tez, mekânsal eşitsizliklerin, ötekilik pratiklerinin ve sermaye dağılımlarının yapısal bir model içinde izlenmesini mümkün kılmaktadır.

Bu tez çalışması ayrıca Bourdieu'nün kuramsal çerçevesini yalnızca sosyal bilimlerdeki klasik kullanımlarıyla sınırlı kalmamakta ayrıca coğrafya disiplini açısından ontolojik bir yeniden düşünme zemini olarak değerlendirilmektedir. Mekân burada bu çerçevede fiziki bir arka plan ya da yalnızca ekonomik ilişkilerin taşıyıcısı olarak değil; habitus, sermayeler, alan ve doxa gibi kavramlarla birlikte toplumsal ilişkilerin üretildiği, içselleştirildiği ve yeniden üretildiği bir yapı olarak ele alınmaktadır. Mutlu ve Ayrancı mahalleleri örneği, mekânın yalnızca tarif edilecek bir yer değil, toplumsal ilişkilerin ve kimlik inşalarının somutlaştığı bir alan olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım, coğrafyanın temel sorularını da dönüştürerek, "nerede?" sorusunun yanına "nasıl ve neden orada?" sorularını da yerleştirmektedir. Bu bağlamda, mekân ötekiliğin üretiminin pasif bir zemini olmaktan çıkarak, bizzat ötekiliği şekillendiren bir toplumsal aktöre dönüşmektedir. Mahallelerin fiziksel sınırlarının ötesinde, kültürel ve sembolik sınırlarla biçimlenmesi, gündelik hayat pratikleri içinde içselleştirilmiş ayrım biçimlerini görünür kılmaktadır. Ötekilik sadece etnik ya da sınıfsal temellerde değil, aynı zamanda mekânsal ve onun üzerindeki gündelik alışkanlıklar yoluyla da kurulmaktadır.

Bu tez kapsamında kullanılan sermaye kavramları ise bireysel değil, kolektif düzeyde değerlendirilmiştir. Ekonomik, sosyal, kültürel ve simgesel sermayelerin dağılımı, mahallelerin sosyal yapısında belirleyici bir rol oynamaktadır. Ayrancı'da kültürel ve simgesel sermaye birikimi mahallenin "yüksek" konumunu pekiştirirken, Mutlu'da farklı türdeki sermayeler başka bir yaşam biçimi yaratmaktadır. Böylece mekânın sınıfsal kodları yalnızca gelir düzeyiyle değil; estetik tercih, dil kullanımı, ilişkilenme biçimleri gibi sembolik üretimlerle açıklanabilir hale gelmektedir. Bu noktada, Bourdieu'nün alan kavramı, mahalleleri sosyal mücadelelerin sürdüğü rekabet alanları olarak düşünmeyi mümkün kılmaktadır. Bireyler sahip oldukları sermayelere göre mahallede konumlanır, görünür ya da dışlanır. Ayrancı ve Mutlu örnekleri, mekânın tarafsız bir zemin olmadığını; tersine, aktörler arası ilişkiler ve hiyerarşilerle kurulan bir mücadele alanı olduğunu göstermektedir. Doxa, sosyolojik bir kavram olmanın ötesinde, coğrafi analizde normatif mekânsal yapıları çözümlemeye yarayan bir araç hâline gelmektedir. Ötekilik sadece yasaklar ya da fiziki engellerle değil, sembolik anlamlar, estetik tercihler ve normatif kurallar yoluyla gerçekleştirilmektedir. Mekân, bu anlamda, iktidar ilişkilerinin hem taşıyıcısı hem de yeniden üreticisi konumundadır. Tezde ayrıca düşünümsellik kavramının mekânsal analize dahil edilmesi, önemli bir yenilik olarak öne çıkmaktadır. Burada vurgulanan sadece bireylerin düşünümsellikleri değildir, farklı mekânsal birimlerde bir araya gelen toplulukların düşünümsellikleri söz konusudur. Negatif düşünümsellik kavramı, bu bağlamda özgün bir katkı sunmaktadır. Bireylerin ötekileştirme pratiklerinin farkına varmasına rağmen bu farkındalığı dönüşüm yerine meşrulaştırma için kullanmaları, etik üstünlük söylemiyle kendi konumlarını yeniden tahkim etmeleri, farkındalığın her zaman eleştirel sonuçlar doğurmadığını göstermektedir.

Bu tez, nitel araştırma yöntemlerine hem kuramsal hem de uygulamalı düzeyde dikkat çekici katkılar sunmaktadır. Özellikle ötekileştirme gibi çoğu zaman doğrudan ifade edilmeyen, ima ve dolaylı pratikler aracılığıyla işleyen toplumsal yapıların çözümlenmesi, nitel araştırmanın

sezgisel, bağlamsal ve çok katmanlı doğasına uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bourdieu'nün teorik çerçevesi yalnızca bir açıklama aracı değil, aynı zamanda veri üretimi ve çözümleme sürecini yönlendiren yapısal bir rehber olarak kullanılmış; böylece kuramsal düşünce ile ampirik saha gözlemleri arasında bütünlüklü bir metodolojik bağ kurulmuştur. Sahaya yerleşme biçimi ve veri toplama stratejileri, nitel yöntemin temel ilkelerinden biri olan "sahaya duyarlılık" yaklaşımını güçlü biçimde yansıtmaktadır. Mahalle ölçeğinde gündelik yaşamla iç içe geçmiş birimleri analiz etmek, ötekileştirici pratiklerin yalnızca sözlü ifadelerle değil, bakışlar, jestler, mekân kullanımı ve gündelik tercihler gibi dolaylı göstergeler aracılığıyla da belirdiği bir bağlamda yürütülmüştür. Böylece nitel veri analizinin kapsamı genişlemiş, görünmeyen toplumsal ilişkiler görünür hâle getirilmiştir. Bu yaklaşım, küçük verilerden büyük yapıları okuyan bir çözümleme pratiği önerirken, Bourdieu'nün ilişkisel düşünce sistemine de sadık kalmaktadır. Bu durum, kuramın sahaya uygulanmasından ziyade, saha ile kuram arasında bir diyaloğun kurulmasına olanak sağlamıştır.

Tezin yöntemsel gücü, ayrıca karşılaştırmalı analiz pratiğini yeniden düşünmesiyle derinleşmektedir. Mutlu ve Ayrancı mahalleleri, yalnızca farklı sosyal yapılar olarak değil, birbirinin anlamını kuran karşıtlıklar içinde değerlendirilir. Bourdieu'nün ilişkisel metodolojisine uygun olarak piyano çalmanın anlamı darbuka üzerinden, rafine zevklerin taşıdığı anlam taşra pratikleriyle birlikte anlaşılır hâle gelir. Bu karşıtlık, dikotomik bir anlatıya değil, mekânlar arası ilişkiselliğe dayalı bir yorum geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu tez, karşılaştırmalı alan çalışmalarının önemini yalnızca iki farklı mekânın betimlenmesine indirgemeyen, tersine bu farklılıkların birbirine göre nasıl anlam kazandığını gösteren ilişkisel bir analiz biçimi olarak temellendirmektedir. Mutlu ve Ayrancı mahalleleri, ilk bakışta birbirine zıt sosyal yapılar gibi görünse de, bu karşıtlıklar sabit kimlikler üzerinden değil, karşılıklı konumlanmalarla açıklanmaktadır. Karşılaştırma burada, yalnızca farkı belirlemez aynı zamanda farkların hangi normatif ve sembolik ölçütlerle anlam kazandığını da

çözümlemektedir. Bu ilişkisel bakış açısı, özellikle ötekiliğin üretiminin doğasını kavramak açısından açıklayıcıdır. Bu, ötekiliğin sabit bir konum değil, toplumsal sıralamalar ve değer hiyerarşileri içinde kurulan göreli bir pozisyon olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla karşılaştırmalı alan çalışması, yalnızca farklı sosyal grupların yaşam biçimlerini değil, bu biçimlerin karşılıklı ilişkilenişlerini ve sembolik değerlerini de analiz edebilmeyi mümkün kılmaktadır. Karşılaştırmalı alan çalışmalarının bir diğer katkısı, sosyal teorinin esnekliğini ve saha ile kurduğu etkileşimi test edebilmesidir. Bu durum, kuramsal araçların sahaya uygulandığında sabit kalmadığını, tersine sahadaki karşıtlıklar ve benzerlikler üzerinden yeniden üretildiğini göstermektedir. Karşılaştırma burada yalnızca içerik üretmenin değil, aynı zamanda teorik kavramların esnetilmesinin, sınanmasının ve yerelleştirilmesinin aracı hâline gelir. Bu bağlam bizi aşağıdaki soruyu sormaya götürmektedir.

Peki, Bourdieu'nın teorik gömleği bu tezin bedenine tam olarak uymuş mudur? Bourdieu'nün teorik çerçevesi, Fransa'nın görece durağan ve sınıfsal açıdan belirgin toplumsal yapısına dayanarak şekillenmiş bir kuramsal sistemdir. Bu yapı içinde habitus, bireyin erken yaşlarda içselleştirdiği ve sınıfsal konumla uyumlu davranış kalıplarını istikrarlı biçimde sürdürmesini sağlayan bir mekânizma olarak düşünülür. Ekonomik, kültürel, sosyal ve simgesel sermaye türleri bireyin sosyal alanlardaki yerini belirlerken, alan ise bu sermayelerin dağıtıldığı, rekabetin kurallara bağlı biçimde sürdüğü bir düzlem olarak tanımlanır. Bu kavramlar, belirgin sınıf sınırlarının korunduğu ve sosyal mobilitenin görece sınırlı olduğu bir bağlamda işlevsel olarak bütünlüklü bir sistem sunar. Ancak bu teorik gömlek, Ankara gibi (esasen Türkiye gibi) geç modernleşmiş, göçle şekillenen ve hızla dönüşen bir kent yapısı içinde birebir oturmaz. Özellikle Mutlu Mahallesi gibi gecekondu geçmişine sahip yerleşimlerde habitus, sabit ve bütünlüklü bir yapıdan çok, parçalı, çatışmalı ve melez bir görünüme sahiptir. Bireyler aynı anda hem cemaat temelli geleneksel değerlerle, hem de şehirli modernitenin rekabetçi dinamikleriyle temas halindedir. Bu eşzamanlı temas, habitusun durağan bedenlenme

formülasyonuna esneklik kazandırmayı gerekli kılar. Birey, bir yandan dayanışma ağları içinde var olurken, diğer yandan bireysel başarıya dayalı modern stratejilere başvurmak zorundadır. Bu çelişkili konumlar, habitusun yerel bağlamda yeniden tanımlanmasını zorunlu kılar. Ayrancı Mahallesi ise, klasik Fransız burjuvazisinin entelektüel birikiminden çok, seküler devlet geleneğiyle şekillenmiş bir kültürel sermaye anlayışı sergiler. Burada kültürel sermaye, kitaplıkta sıralanan klasiklerle ya da piyano çalmakla değil; kamusal hizmetlere erişim, laik yaşam biçimi ve estetik tercihlerle daha çok ifade edilir. Bu durum, Bourdieu'nün kavramlarının Ankara bağlamında içerik değişikliğine uğrayarak kullanılmasını zorunlu kılar. Kavramlar burada basitçe aktarılmak yerine, anlam kaymalarına uğrayarak yerelleştirilmiştir. Yani teorik gömlek dar değildir; ancak düğmeleri gevşetilmiş, kimi yerleri yeniden dikilmiş, bazı parçaları yerel kumaşlarla tamamlanmıştır.

Bu yeniden biçimlendirme sürecinin gerekliliği, sadece kültürel yapı farklarıyla değil, toplumsal örgütlenmenin temel dinamikleriyle de ilgilidir. Türkiye'de sosyal mobilite çok daha hızlı ve çoğu zaman çelişkili biçimlerde işler. Bir birey birkaç yıl içinde sınıf atlayabilir; ancak bu atlama her zaman içselleşmiş bir habitus değişimiyle örtüşmez. Bu durum, habitusun sürekliliği ve görece sabitliği varsayımını zorlar. Aynı zamanda Türkiye'deki dini, etnik ve kültürel çoğulluk, habitusu sadece sınıf temelli değil, kimlik temelli bir değişken hâline getirir. Alevilik, Kürtlük ya da göçmenlik gibi aidiyetler, bireyin toplumsal konumunu ve mekânsal aidiyetini etkileyen güçlü belirleyiciler olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm bu farklılıklar, Bourdieu'nün kavramlarının Ankara'ya basitçe "taşınamayacağını", ancak dikkatli bir teorik "tercüme" süreciyle işlevselleştirilebileceğini ortaya koymaktadır. Bu tezde, kavramları sahaya rağmen değil, saha aracılığıyla yeniden yorumlayarak uygulanmıştır. Kavramlar, Fransa'daki orijinal bağlamlarını tamamen kaybetmeden, Ankara'nın tarihsel, kültürel ve siyasal özgünlüğüne göre esnetilmiş, yerelleştirilmiş ve yeni anlamlarla donatılmıştır. Bu süreçte kavramlar, soyut kuramsal etiketler olmaktan çıkmış; taklacı güvercinler, sosyal medya

imgeleri gibi somut gündelik göstergelerle beden bulmuştur. Tezin en özgün yönlerinden biri de tam burada belirir: kavramları yerel bağlamda yeniden kurmak, teoriyi sahadan geçirerek daha esnek, daha açıklayıcı ve daha yerli bir kuramsal dil geliştirmek.

Mekânın politik doğası da bu sürecin bir parçasıdır. Kentler ve alanlar, sermaye birikiminin mekânsal stratejileri doğrultusunda planlanmakta ve alt sınıflar, göçmenler veya etnik azınlıklar marjinal, görünmeyen ya da dışlanan alanlara itilmektedir (Lefebvre, 2012). Üst politik alanın yukarıdan aşağıya toplumsal alanı şekillendirme çabaları da ötekiliğin üretimini desteklemektedir. Dolayısıyla ötekiliğe karşı geliştirilecek mücadele, salt kültürel duyarlılıklar üzerinden değil, mekânsal adaleti tesis edecek konut, ulaşım, eğitim ve istihdam politikaları üzerinden de yürütülmelidir. “Adaletli bir şehir” ya da adaletli bir toplum tahayyülü, sermayenin birikim dinamiklerini sorgulamadan kurulamaz (Harvey, 2017). Ötekiliğin kırılma noktası, "bizi" genişletmekle değil, bizi kimlerin kurduğu, kimleri dışladığı ve bu "biz"in hangi maddi koşullar üzerinde yükseldiğini ortaya koymakla mümkündür. Yapısal eşitsizlikler sürdükçe, ötekiliğin şekli değişebilir, ama özü var olmaya devam edecektir.

KAYNAKLAR

Aburous, D. (2016). Understanding cultural capital and habitus in Corporate Accounting: A postcolonial context, Spanish *Journal of Finance and Accounting / Revista Española de Financiación y Contabilidad*, 45:2, 154-179, Doi: 10.1080/02102412.2016.1162973

Acungil, Y. (2017). *Kentsel mekânın hızlı dönüştüğü süreçlerde" kültürel sermaye" ve" ekonomik sermaye" ilişkisi: Tokat'ta 2000'li yıllarda kentsel mekânın dönüşümü ve" bağ evleri" örneğinde bir inceleme.* İnönü Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Akkır, R. (2019). Din, Sosyalleşme ve Toplumsal Uyum: Suriyeli Mülteciler Örneği. *Şarkiyat*, *11*(2), 953-971.

Albada, K., Hansen, N., & Otten, S. (2021). Polarization in attitudes towards refugees and migrants in the Netherlands. *European Journal of Social Psychology*, *51*(3), 627-643. Doi: 10.1002/ejsp.2766

Allan, J. & Catts, R. (2014). Schools, social capital and space, *Cambridge Journal of Education*, 44: 2, 217-228, Doi: 10.1080/0305764X.2013.863829

Allport, G. W. & Kramer, B. M. (1946). 'Some roots of prejudice', *The Journal of Psychology,* vol. 22, pp. 9–39.

Allport, G. W. (1954). *The nature of prejudice.* Boston: Wesley

Alpman, P. (2019). Mekân, Kimlik, Sınıf: Farklar Neden Bir Arada Barınamazlar?. *İdealKent*, *10*(26), 373-401. Doi: 10.31198/idealkent.519245

Alqallih, R., Shehada, N., & Arts, K. (2016). *Gender in Crisis: Syrian Refugee Women in the Netherlands* (Doctoral dissertation, MA thesis. *The Hague: International Institute of Social Studies.* Accessed 22. 03.20124< https://thesis. eur. nl/pub/37328).

Althusser, L. (1978). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Birikim.

Altınoklu, M. N. (2022). *Ekmek, dükkân, devlet: Türkiye'de esnaf: Perşembe Pazarı örneği*. İletişim Yayınları

Altun, N. (2011). *Sosyal Sermayenin Çocuk ve Genç Suçluluğuna Etkisi.* Sakarya Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Ankaralı, H., Pasin, Ö., karacan, B., Tokar, M., Künüroğlu, M., Çaça, M., Özislam, M. E.& Şahingöz, N. B. (2017). Üniversite öğrencilerinin Türkiye'deki Suriyeli sığınmacılara bakış açısı. *Düzce Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi, 7*(3), 122-132.

Arıcan, E. (2019). *Gündelik Hayat Bağlamında Suriyeli Sığınmacıları Şeytanlaştırma Pratikleri: Önder Mahallesi Örneği.* Hacettepe Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Arık, F. (2019). Gecekonduyu Wacquant'la düşünmek: umut mekânlarında toplumsal ve mekânsal dönüşüm. *İdealKent*, *10*(26), 278-315.

Artar, F. (2019). Medyada Sınıfsal Temsil Mücadelesi: Suriyeli Mülteciler 'Yardıma Muhtaç'mı 'Ucuz Emek'mi? *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, *22*(2), 26-61.

Aydeniz, Y. (2018). *Suriyeli Sığınmacılar Toplumsal Uzamında Zorunlu Göç Nedeni İle Sınıf Habitusunun Aşınması: Muğla-Ortaca Örneği.* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Ayvaz, M. (2022). *Kent kültürü ve belleği bağlamında yol adlandırmaları: Ankara Bahçelievler örneği*, Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Baak, M. (2018). Racism and Othering for South Sudanese heritage students in Australian schools: is inclusion possible?, International *Journal of Inclusive Education*, Doi: 10.1080/13603116.2018.1426052

Bahadır, M. (2020). *Kültürel Sermayenin Yeniden Üretimi Bağlamında Pierre Bourdieu ve Sosyolojisi; Atatürk Üniversitesi İntern Doktorları Üzerine Bir İnceleme*. Atatürk Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Bakioğlu, A., Artar, F., & İzmir, H. (2018). *Ankara'daki Suriyelilerin Mültecilik Deneyimleri; Göç, Gündelik Yaşam, Geçim Deneyimleri ve Sosyal Dışlanma.* Ankara: Sosyoloji Derneği Yayını.

Bandura, A. (1986). *Social foundations of thought and action: A social cognitive theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Barker, J. D. (2013) Negative cultural capital and homeless young people, *Journal of Youth Studies*, 16: 3, 358-374, Doi: 10.1080/13676261.2012.718434

Bar-Tal, D. (1989). Delegitimization: The extreme case of stereotyping and prejudice. In *Stereotyping and prejudice: Changing conceptions* (pp. 169-182). New York, NY: Springer New York.

Bar-Tal, D. (1990a). *Group beliefs: A conception for analyzing group structure, processes, and behavior*. Springer Science & Business Media.

Bar-Tal, D. (1990b). Causes and consequences of delegitimization: Models of conflict and ethnocentrism. *Journal of Social Issues*, 46(1), 65–81.

Bar-Tal, D.& Teichman, Y. (2005). *Stereotypes and Prejudice in Conflict: Representation of Arabs in Israeli Jewish Society.* Cambridge: Cambridge University Press.

Barthon, C., & Monfroy, B. (2010). Sociospatial schooling practices: A spatial capital approach. *Educational Research and Evaluation, 16*(2), 177-196.

Baş, F. C. (2017). *Sosyal Medya Davranışının Oluşumu: Çevrimiçi Ortamlarda Güven, Sosyal Sermaye ve Saygınlık İlişkisi*. Selçuk Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Bastian, B., Lusher, D. & Ata, A. (2011) 'Contact, evaluation and social distance: differentiating majority and minority effects', *International Journal of Intercultural Relations*, vol. 36, pp. 110–107.

Batuman, B. (2013). City profile: Ankara. *Cities,* 31, 578-590. Doi: 10.1016/j.cities.2012.05.016

Bauder, H. (2005). Habitus, rules of the labour market and employment strategies of immigrants in Vancouver, *Canada, Social & Cultural Geography*, 6:1, 81-97, Doi: 10.1080/1464936052000335982

Bayram, P. (2021). Twitter'da Suriyeli Mültecilerin Temsili: Türkiye'deki Politik Gençlik Üzerinden Bir Analiz. *Alanya Akademik Bakış*, *5*(1), 301-323.

Becker, H. S. (2013). *Hariciler (Outsiders): Bir Sapkınlık Sosyolojisi Çalışması.* Ankara: Heretik.

Beel, D. & Wallace, C. (2020). Gathering together: social capital, cultural capital and the value of cultural heritage in a digital age, *Social & Cultural Geography*, 21: 5, 697-717, Doi: 10.1080/14649365.2018.1500632

Bhugra, D., Watson, C., & Ventriglio, A. (2021). Migration, cultural capital and acculturation, *International Review of Psychiatry*, 33:1-2, 126-131, Doi: 10.1080/09540261.2020.1733786

Biehl, K., & Danış, D. (2020). Giriş: Toplumsal cinsiyet perspektifinden Türkiye'de göç araştırmaları. *Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Türkiye'de Göç Araştırmaları* içinde, s.8-17. İstanbul: SU Gender ve GAR.

Bilir, V. (2015). Çöp İşçileri ve Ankara'da Yaşananlara Kısa Bir Bakış Nasıl Başladık. *Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi (MSG)*, *7*(28).

Bourdieu P (1999). Site effects. In: Bourdieu P (ed), *The Weight of the World*. Standford, CA: Standford University Press, p. 123–129. [first published 1993].

Bourdieu P. (1990). *The Logic of Practice.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, B. W. L., & Wacquant, L. (2021). *Düşünümsel Sosyolojiye Davet*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, P (2004). *Bir Otoanaliz İçin Taslak.* İstanbul: Bağlam Yayınları.

Bourdieu, P. & Wacquant, L. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology,* Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. & Wacquant, L. (2003). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevapla*r, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, P. & Wacquant, L. J. (2014). *Düşünümsel bir antropoloji için cevaplar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice* (No. 16). Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. G. Richardson (Ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (pp. 241–258). Greenwood.

Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice.* Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1993). *The field of cultural production: Essays on art and literature*. Columbia University Press.

Bourdieu, P. (1995). *Pratik Nedenler.* İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Bourdieu, P. (2005). *The social structures of the economy*. Polity.

Bourdieu, P. (2006). *Pratik nedenler: Eylem kuramı üzerine* (HU Tanrıöver, Çev.). Hil Yayınları.

Bourdieu, P. (2010). Sermaye biçimleri. *Sosyal Sermaye* içinde İstanbul: Değişim, 45-75.

Bourdieu, P. (2014). *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi.* İstanbul: Heretik

Bourdieu, P. (2015a). *Devlet Üzerine College de France Dersleri (1989-1992*). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, P. (2015b). *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, P. (2018). Social space and the genesis of appropriated physical space. *International journal of urban and regional research*, *42*(1), 106-114.

Bourdieu, P. (2019). *Sosyoloji Meseleleri*. Ankara: Heretik Basın Yayın.

Bourdieu, P. (2020a). *Seçilmiş Metinler.* Ankara: Heretik Yayıncılık.

Bourdieu, P. (2020b). Outline of a Theory of Practice. In *The new social theory reader* (pp. 80-86). Routledge

Bourdieu, P. and Wacquant, L. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P., & Passeron, J. C. (1990). *Reproduction in education, society and culture*. London: Sage.

Bourdieu, P., (1990b). *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, (translated by Matthew Adamson), Cambridge: Polity.

Bourdieu, P.; Chamboredon, J. C.& Passeron, J.C. (2025). *Sosyoloji Zanaatı Epistemolojik Ön Hazırlık*. Ankara: Heretik.

Bridge G (2011). Pierre Bourdieu. In: Hubbard P, Kitchin R (eds), in *Key Thinkers on Space and Place*. London: Sage, pp. 76–81.

Broom, A., Hand, K., & Tovey, P. (2009). The role of gender, environment and individual biography in shaping qualitative interview data. *International journal of social research methodology*, *12*(1), 51-65.

Cakici, A., Yilmaz, S. & Cakici, A. C. (2018). Türk Esnafın Suriyeli Mülteci Esnaf Hakkındaki Tutumu: Mersin'de Bir Araştırma. *PressAcademia Procedia* (PAP), V.7, p.367-371.

Çakın, B. (2020). Farklılaşan Ötekiler: Kürtlere ve Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Ekşi Sözlük'te Yer Alan Temsillerin Karşılaştırılması. *Liberal Düşünce Dergisi,* 25(98), 65-81. Doi: 10.36484/liberal.645944

Calhoun, C., (1993), 'Habitus, Field, and Capital: The Question of Historical Specificity', in Calhoun, C. *et al*., (eds) *Bourdieu: Critical Perspectives*, Cambridge: Polity.

Cameron, L. (2010) What is metaphor and why does it matter? *Metaphor Analysis Research Practice in Applied Linguistics, Social Sciences and the Humanities* içinde (ed. Cameron, L. ve Maslen, R.) 3-25, University of Toronto Press

Çatak, B. D. (2018). *Gündelik Yaşamda "Yerleşikler ve Dışarlıklar": Suriyeliler ve Yerli Halkın Karşılaşmaları.* Mersin Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Çelik, A. B.; Bilali, R. & Iqbal, Y. (2016). Patterns of 'Othering' in Turkey: A Study of Ethnic, Ideological, and Sectarian Polarisation, *South European Society and Politics*, Doi: 10.1080/13608746.2016.1250382

Çelik, Ç. (2014). Sosyal Sermaye, Ebeveyn Ağları ve Okul Başarısı. *Cogito*, *76*, 265-289.

Cengiz, D. (2020). *Antakya'daki Suriyeli mültecilerin mekânsal toplanması/ayrışması: örüntüler, süreçler ve sonuçlar.* Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Cengiz, K., Küçükural, Ö., & Gür, H. (2022). *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Chul Han, B. (2020). *Psikopolitika: Neoliberalizm ve yeni iktidar teknikleri.* İstanbul: Metis Yayınları.

Çiftçi, H. (2018). Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının Suriyeli sığınmacılara yönelik tutum, algı ve empatik eğilimlerinin analizi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, *7*(3), 2232-2256.

Çimen, L. K. & Quadir, S. E. (2018). Üniversite öğrencilerinin Suriyeli sığınmacılarla ilgili tutumlarının sivil katılımları bağlamında incelenmesi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, *7*(2), 1251-1273.

Coleman, J. (1997). Social Capital in the Creation of Human Capital, in *Education, Culture, Economy and Society*, A.H. Halsey, H. Lauder, P. Brown ve A.S. Wells (edit.), Oxford University Press, ss. 24-41.

Connolly, P., Kelly, B., & Smith, A. (2009). Ethnic habitus and young children: A case study of Northern Ireland. *European Early Childhood Education Research Journal*, *17*(2), 217-232.

Coşkun, H. (2019). *Göç ve Bütünleşme(Entegrasyon): Suriyeli Göçüne Sosyal Sermaye Temelinde Bir Sosyal Hizmet Müdahalesi*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Coulton, C., Pandey, S., & Chow, J. (1990). Concentration of poverty and the changing ecology of low-income, urban neighborhoods: An analysis of the Cleveland area. In *Social Work Research and Abstracts* (Vol. 26, No. 4, pp. 5-16). Oxford University Press. Doi: 10.1093/swra/26.4.5

Couzens Hoy, D., (1999). 'Critical Resistance: Foucault and Bourdieu', in Weiss, G. and Haber, H.F. (eds), *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture*, London: Routledge.

Custers, M. (1985). Muslims in the Netherlands: newcomers in an established society. *Institute of Muslim Minority Affairs. Journal*, *6*(1), 167-180.

Damen, R. E. C., Dagevos, J., & Huijnk, W. (2022). Refugee reception re-examined: a quantitative study on the impact of the reception period for mental health and host country language proficiency among Syrian refugees in the Netherlands. *Journal of International Migration and Integration*, 23(1), 1-21. Doi: 10.1007/s12134-021-00820-6

de Beauvoir, S. (1997). *Introduction to the second sex*. NA.

De Certeau, M. (2008). *Gündelik Hayatın Keşfi I.* Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

de Coninck, D., Ogan, C., & d'Haenens, L. (2021). Can 'the Other'ever become 'One of Us'? Comparing Turkish and European attitudes toward refugees: A five-country study. *International Communication Gazette*, *83*(3), 217-237. Doi: 10.1177/1748048519895376

de Freitas Carneiro da Silva, I. (2017). *Patterns of belonging. Promoting integration of Syrian and Eritrean refugees in Nijmegen*. Nijmegen Radboud University.

Dietz, R. D. (2002). The estimation of neighborhood effects in the social sciences: An interdisciplinary approach. *Social science research*, *31*(4), 539-575.

Dil, K. (2010). *Bir Ayrıştırma Pratiği Olarak Orta Öğretim: Mamak Örneği.* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Dilaver, F. (2020). *Elazığ'da Suriyeli Mülteciler: Elazığ Halkının Suriyeli Mültecilere Bakış Açısı Üzerine Bir Araştırma.* Fırat Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Doğan, F. (2019). *Yabancı ile bir arada yaşama ve ötekileştirme: Mardin halkının bakışından Suriyeli sığınmacılar*. Adnan Menderes Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Dolma, M.H. (2019). *Gaziantep Organize Sanayi Bölgelerinde Çalışan İşçilerin Mekânsal Habitusu.* Gaziantep Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Douglas, M. (2003). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge

Durkheim, E. (2004). *Sosyolojik yöntemin kuralları*, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.

Ebrahimi H. (2018). *İstanbul'da Yükseköğrenim Gören Öğrenciler Örneğinde Sosyal Sermaye - Siyasal Katılım İlişkisi.* İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Edward, S. (2003). *Orientalism: Western conceptions of the Orient*. Penguin Books Limited.

Edwards, C. A. (1987). Culture and the construction of moral values: A comparative ethnography of moral encounters in two cultural settings. In J. Kagan & S. Lamb (Eds.), *The emergence of morality in young children.* Chicago: University of Chicago Press.

Eidelson, R. J., & Eidelson, J. I. (2003). Dangerous ideas: Five beliefs that propel groups toward conflict. *American Psychologist, 58*(3), 182–192. Doi: 10.1037/0003-066X.58.3.182

Ekici, B. (2004). *Perceptions of different socio-economic status groups living in Ankara.* Middle East Thecnical University, Unpublished Master Thesis.

Ekici, H. (2019). Türk Toplumunda Suriyelilere Yönelik Algılanan Tehditler ve Çözüm Önerileri. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, *19*(44), 695-730.

Ekşi Oğuz, H., Örselli, E. & Sipahi, E. B. (2011). Sosyal sermayenin ölçümü: Türkiye deneyimi. *Akademik İncelemeler Dergisi*, *6*(1), 8-40.

Elmas, Ş. M. & Paksoy, A. F. (2018). Türk Basınında Suriyeli Sığınmacı Kadınların Temsili. *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*, (35), 184-210.

Endeksa. (2024a) *Türkiye'de konut fiyatları ve piyasa analizi.* Endeksa. Retrieved October 22, 2024, from https://www.endeksa.com/en/analysis/turkiye/ankara/mamak/mutlu/portfolio

Endeksa. (2024b) *Türkiye'de konut fiyatları ve piyasa analizi.* Endeksa. Retrieved October 22, 2024, from https://www.endeksa.com/en/analysis/turkiye/ankara/cankaya/ayranci/portfolio

Erder, S. (2013). *İstanbul'a Bir Kent Kondu: Ümraniye*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Erdoğan, M. (2020). *Syrians barometer 2019: A framework for achieving social cohesion with Syrians in Turkey*. Ankara: Orion Kitabevi.

Erdoğan, U. (2018). *Ekonomik ve Kültürel Sermaye Bağlamında Sosyal Sınıfların Farklılaşması: Ankara Örneği.* Hacettepe Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Erselcan, F. (2009). Disiplinlerarası ortak bir çalışma alanı olarak sosyal sermaye. *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *33*(2), 248-256.

Eser, H. B. & Uygur, M. R. (2019). Suriyeli Göçmenlere Yönelik Tutumların Bütünleşmiş Tehdit ve Sosyal Mesafe Kuramları Doğrultusunda İncelenmesi: Süleyman Demirel Üniversitesi Örneği. *Liberal Düşünce Dergisi*, *24*(95), 131-162.

Essed, P. (1991). *Understanding everyday racism: An interdisciplinary theory* (Vol. 2). Sage.

Farris, S. R. (2017). *In the name of women's rights: The rise of femonationalism*. Duke University Press.

Field, J. (2008). *Sosyal Sermaye.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Fine, B. (2007). Social capital, *Development in Practice,* 17:4-5, 566-574, Doi: 10.1080/09614520701469567

Fraser, A. (2013). Street habitus: gangs, territorialism and social change in Glasgow, *Journal of Youth Studies*, 16:8, 970-985, Doi: 10.1080/13676261.2013.793791

Fraser, N. (2020). From redistribution to recognition?: Dilemmas of justice in a'postsocialist'age. In *The new social theory reader* (pp. 188-196). Routledge.

Freud, S. (2023). *Moses and monotheism.* Sanzani Edizioni.

Friedman, S. (2016). Habitus clivé and the emotional imprint of social mobility. *The sociological review*, 64(1), 129-147. Doi: 10.1111/1467-954X.122

Frieze, S. (2015). London: Jewish Cultural Capital of Europe?, *Jewish Quarterly*, 62: 1, 10-11, Doi: 10.1080/0449010X.2015.1010385

Fukuyama, F. (1997). S*ocial Capital, The Tanner Lectures on Human Values*, Brasenose College. *Oxford, 12*, 14.

Fukuyama, F. (2001). Social capital, civil society and development, *Third World Quarterly*, 22: 1, 7-20, Doi: 10.1080/713701144

Galster, G. (2001). On The Nature of Neighbourhood. *Urban Studies.* 38 (12), 2011-2124.

Gandolfo, L. (2016). Transactions, space and Otherness: borders and boundaries in Palestine–Israel, *Journal of Cultural Geography*, Doi: 10.1080/08873631.2016.1184433

Gemar, G. (2020). Cultural capital and emerging culture: the case of meditation, yoga, and vegetarianism in the UK, *Leisure/Loisir*, 44: 1, 1-26, Doi: 10.1080/14927713.2020.1745671

Goffman, E. (2023). The presentation of self in everyday life. In *Social theory re-wired* (pp. 450-459). Routledge.

Göker, G. & Keskin, S. (2015). Haber medyası ve mülteciler: Suriyeli mültecilerin Türk yazılı basınındaki temsili. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, (41).

Göl, A. (2005). Imagining the Turkish nation through 'othering'Armenians. *Nations and Nationalism*, 11(1), 121–139. Doi: 10.1111/j.1354-5078.2005.00195.x

Gölcü, A. & Dağlı, A. N. (2017). Haber Söyleminde 'Öteki'yi Aramak: Suriyeli Mülteciler Örneği. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (28), 11-38.

Goldberg, D. T. (2002). *The Racial State.* Malden, MA: Blackwell.

Goldstone, R. L., & Hendrickson, A. T. (2010). Categorical perception. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, *1*(1), 69-78.

Göregenli, M., Karakuş, P., Kösten, E. Y. Ö., & Umuroglu, I. (2014). Mahalleye bağlılık düzeyinin kent kimliği ile ilişkisi içinde incelenmesi. *Türk Psikoloji Dergisi*, *29*(73), 73.

Goßmann, F. (2018). *Measuring Cultural Capital in the NEPS (NEPS Survey Paper No. 48).* Bamberg, Germany: Leibniz Institute for Educational Trajectories, National Educational Panel Study. Doi: 10.5157/NEPS:SP48:1.0

Grenfell, M. (Ed.). (2014). *Pierre Bourdieu: key concepts*. Routledge.

Hagren, K. I. (2021). Othering in discursive constructions of Swedish national identity, 1870–1940, *Critical Discourse Studies*, Doi: 10.1080/17405904.2021.1918195

Hamberg, K., & Johansson, E. E. (1999). Practitioner, researcher, and gender conflict in a qualitative study. *Qualitative Health Research, 9*(4), 455-467.

Hamilton, D.L. (Ed.). (1981). *Cognitive process in stereotyping and intergroup behavior.* Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Hamilton, M. & Deegan, J. (2019). Girls' friendships as habitus in an elite, middle-class secondary school in Ireland, *Journal of Youth Studies,* 22: 7, 1000-1016, Doi: 10.1080/13676261.2018.1562163

Hardt, M. & Negri, A.(2011). *Ortak zenginlik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Harker, R. (2000). *On Reproduction, Habitus and Education*. London: Sage.

Harle, C. V. (1996). Otherness, identity, and politics: Towards a framework of analysis, *The European Legacy: Toward New Paradigms,* 1:2, 409-414 Doi: 10.1080/10848779608579430

Hartsock, N. C. (2017). The feminist standpoint: Developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In *Karl Marx* (pp. 565-592). Routledge.

Harvey, D. (2002). *Sınıfsal Yapı ve Mekânsal Farklılaşma Kuramı*. Ankara: İmge Yayınevi 147-172.

Harvey, D. (2017). The right to the city. In *Citizenship rights*. Routledge.

Hassan, R. & Birungi, P. (2011). Social capital and poverty in Uganda, *Development Southern Africa*, 28:1, 19-37, Doi: 10.1080/0376835X.2011.545168

Hatiboğlu-Kısat, B., & Odabaş, A. A. (2020). *Çankaya'nın Sitemli Yurttaşları, Kentsel Hareketlilik ve Kentsel Hizmetlere Erişim Ekseninde Toplumsal Cinsiyet Eşitliğinin İzleri: Ankara, Çankaya Örneği.* Yeryüzü Kalkınma Kooperatifi Yayını 1.

Haugaard, M. (2008). Power and habitus, *Journal of Power,* 1:2, 189-206, Doi: 10.1080/17540290802227593

Hayat, E. & Yaman, A. (2016). Suriyeli sosyal sermayenin inşası ve yeniden üretim sürecinin sivil toplum ve ekonomik hayat alanlarında incelenmesi. *Göç Araştırmaları Dergisi*, (3), 94-127.

Hayat, E., & Yaman, A. (2016b). Suriyeli Sosyal Sermayenin İnşası ve Yeniden Üretim Sürecinin Sivil Toplum ve Ekonomik Hayat Alanlarında İncelenmesi. *Göç Araştırmaları Dergisi*, (3), 94-127.

Hegel, G. W. F. (2018). *The phenomenology of spirit*. Oxford University Press.

Hello, E., Scheepers, P. & Sleegers, P. (2006). Why the more educated are less inclined to keep ethnic distance: An empirical test of four explanations, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 29, no. 5, pp. 959–985.

Herek, G. M. (1987). 'Religious orientation and prejudice: A comparison of racial and sexual attitudes', *Personality and Social Psychology Bulletin,* vol. 13, no. 1, pp. 34–44

Hodson, G., & Dhont, K. (2017). The person-based nature of prejudice: Individual difference predictors of intergroup negativity. *European Review of Social Psychology: Volume 26*, 1-42.

Hoekstra, M. (2016). *Home is where the heart is. A study on the sense of belonging of Syrian refugees in Friesland*. Radbour University.

Hoggart, R. (2022). *Okuryazarlığın Kullanımları.* Ankara: Heretik Yayıncılık

Huizinga, R. P. (2023). Carving out a space to belong: young Syrian men negotiating patriarchal dividend, (in)visibility and (mis)recognition in the Netherlands, *Ethnic and Racial Studies,* 46:14, 3101-3122, Doi: 10.1080/01419870.2022.2156805

Huizinga, R. P., & van Hoven, B. (2018). Everyday geographies of belonging: Syrian refugee experiences in the Northern Netherlands. *Geoforum,* 96, 309-317. Doi: 10.1016/j.geoforum.2018.09.002

Husserl, E. (2019). *Logic and general theory of science*. Cham: Springer International Publishing.

İnan, A. (2019). *Üniversite Öğrencilerinin Dini Yönelimlerinde Sosyal Sermayenin Rolü-İlahiyat Fakülteleri Örneği.* Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

İnce, C. (2014). *Sosyal sermaye ve akademik başarı arasındaki ilişkinin sosyolojik bir analizi: Şanlıurfa'da bir alan araştırması*. Anadolu Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

İşçi, D. & Uludağ, E. (2019). Sosyal medyada Suriyeliler algısı: Youtube sokak röportajları üzerine bir inceleme. *Ulisa: Uluslararası Çalışmalar Dergisi*, *3*(1), 1-24.

Jenkins, R. (1982). Pierre Bourdieu and the reproduction of determinism. *Sociology*, 16(2), 270-28

Jenkins, R. (1992). *Pierre Bourdieu*. Routledge.

Jensen, S. Q. (2011). Othering, identity formation and agency. *Qualitative Studies*, 2(2), 63–78. Doi: 10.7146/qs.v2i2.5510

Jervis, R. (2006). Understanding beliefs. *Political psychology*, *27*(5), 641-663.

Johnson, M. K. & Marini, M. M. (1998). Bridging the gender divide in the United States: the effect of gender, *Social Psychology Quarterly*, vol. 61, no. 3, pp. 247–258.

Johnston, K., & Tanner, M. Lalla, Nishant I, Dori, K. (2013). Social capital: the benefit of Facebook 'friends', *Behaviour & Information Technology*, 32:1, 24-36, Doi: 10.1080/0144929X.2010.550063

Jourdain, A. & Naulin, S. (2020). *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve sosyolojik Kullanımları.* İstanbul: İletişim Yayınları

Jukarainen, P. (1999). These things of otherness and difference, *The European Legacy: Toward New Paradigms*, 4:3, 88-93, Doi: 10.1080/10848779908579974

Kagedan, A. L. (2020). *The politics of othering in the United States and Canada*. Springer International Publishing. Doi: 10.1007/978-3-030-52444-9

Karademir, D. & Doğan, M. (2019). Suriyeli mültecilerin mekânsal analizi: Şanlıurfa örneği. *Coğrafya Dergisi*, (39), 111-124.

Karakılıç Dağdelen, İ. Z. (2015). *The Transformation in habitus in an exchangee village in the black sea region of Turkey*. Middle East Technical University, Unpublished PhD Thesis.

Karasu, M. A. (2018). Suç korkusu, göç ve Suriyeli sığınmacılar: Şanlıurfa örneği. *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi*, *1*(3), 332-347.

Karkar, M. M. (2020). *Turkish Youth Attıtudes Towards Syrian Immigrants.* Bahçeşehir University, Unpuplished Master Thesis.

Katartzi, E. (2020). Migrant young people's narratives of aspirations: the role of migrant positionality, habitus and capitals, *Intercultural Education*, Doi: 10.1080/14675986.2020.1841540

Kaufmann, V., Bergman, M. M., & Joye, D. (2004). Motility: Mobility as capital. *International journal of urban and regional research*, *28*(4), 745-756.

Kaya, M. (2020*). Uluslararası Öğrencilerin Sosyal Sermaye Aktarımında Örgütlülük Bilinci: Konya Örneği.* Selçuk Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Kemperman, K. (2018). *Identification without communication? A qualitative study on the identification proces of Syrian refugees with the Dutch society*. Radboud University

Kezer, Z. (2019). Elçilere Layık Bir Başkent: Diplomasinin Mekânsal Boyutları ve Ankara'nın Kentsel Gelişimi Üzerine Bir İnceleme. *İcad Edilmiş Şehir: Ankara (Ed. Şenol Cantek, F.)* içinde İstanbul: İletişim Yayınları.

Kırdar, M. ve Danacıoğlu, E. (2018). Elitler ve Kültürel Sermaye: Nejat F. Eczacıbaşı Örneği. *Sosyoloji Notları*, *2*(1), 141-156.

Kıymaz, E. (2010). *Türkiye'nin Kürt Sorununa Yaklaşımında Değişim (1990-2010)* (Master's thesis, Sakarya Universitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans 05.04.2025 tarihinde

https://www.proquest.com/docview/2689297589?fromopenview=true&pq-origsite=gscholar&sourcetype=Dissertations%20&%20Theses adresinden erişilmiştir.

Kızılhan, S. B. (2019). *'Yerli'lerin gözüyle Suriyeli mülteciler: Ankara Örnek mahallesi.* Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Knorringa, P., & Van Staveren, I. (2007). Beyond social capital: A critical approach, *Review of Social Economy*, 65:1, 1-9, Doi: 10.1080/00346760601170204

Kongar, E. (2000). *21. Yüzyılda Türkiye.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Korkmaz Yaylagül, N. (2008). *Gecekondudan Apartmana Geçiş Sürecinde Kültürel Dönüşüm: Ankara Şentepe ve Birlik Mahallesi Örneğinin Bourdieucu Bir Çözümleme Denemesi*. Hacettepe Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Korkmaz, C., Yaygın, M. A., & Sağ, N. S. (2019). Kentsel Dönüşüm Projelerinde Sosyal Sürdürülebilirlik Performansının Değerlendirilmesi: Yeni Mamak Kentsel Dönüşüm ve Gelişim Projesi. *Online Journal of Art and Design*, *7*(3), 37-61.

Köse, A. M. (2018). *Yapısal Eşitlik Modelleri İle Suriyeli Göçmen Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Uygulama- Çankaya ve Altındağ İlçeleri Örneği.* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Koskinen, M. G. (2015). Racialization, Othering, and Coping Among Adult International Adoptees in Finland, *Adoption Quarterly*, 18:3, 169-195, Doi: 10.1080/10926755.2014.895467

Kosygina, L. V. (2005). Doing gender in research: Reflection on experience in field. *The Qualitative Report*, *10*(1), 87-95.

Kozinets, R. V. (2015). *Netnography: Redefined*. Sage.

Küçük, O. & Koçak, M. C. (2020). Suriyeli Sığınmacıların Toplumsal Yaşamda Konumlandırılışı: Trabzon Örneği. *Journal of Humanities and Tourism Research*, 10(1), 130-142. Doi: 10.14230/johut791

Lacan, J. (1966). Of structure as an inmixing of an otherness prerequisite to any subject whatever. *The structuralist controversy: The languages of criticism and the sciences of man*, 186-200.

Lefebvre, H. (2012). From the production of space. In *Theatre and performance design*. Routledge.

Lerner, M. J. (1980). *The belief in a just world*. Springer US.

Lin, N. (2008). A Network Theory Of Social Capital. In *The handbook of social capital*. Oxford University Press on Demand.

Lordoğlu, K. & Aslan, M. (2016). En Fazla Suriyeli Göçmen Alan Beş Kentin Emek Piyasalarında Değişimi: 2011-2014. *Çalışma ve Toplum, 49*(2).

Lortoğlu, C. (2017). Suriyeli mültecilerin "misafir" olma haline misafirperverlik hukuku ve etiği açısından bakış. *İnsan ve İnsan, 4*(11), 54-80.

Macrae, C. N., & Bodenhausen, G. V. (2000). Social cognition: Thinking categorically about others. *Annual review of psychology*, *51*(1), 93-120.

Mäkelä, K. & Suutari, V. (2009). Global careers: a social capital paradox, *The International Journal of Human Resource Management*, 20:5, 992-1008, Doi: 10.1080/09585190902850216

Man, F. (2016). "Günah Keçileri" ya da "Olağan Şüpheliler" Olarak Suriyeliler. *Çalışma ve Toplum: Ekonomi ve Hukuk Dergisi*. 50,1147-1169.

Mao, J., & Feldman, E. (2019). Class matters: interviewing across social class boundaries. *International Journal of Social Research Methodology*, *22*(2), 125-137.

McManus, C. P. (2017a). Dealing with the legacy of ethnic conflict: Confronting 'othering'through transformative adult education—A Northern Ireland case study. *Ethnopolitics*, *16*(4), 411-429.

McNay, L. (1999). Gender, habitus and the field: Pierre Bourdieu and the limits of reflexivity. *Theory, culture & society*, *16*(1), 95-117.

Meisenhelder, T. (2006). From character to habitus in sociology, *The Social Science Journal*, 43: 1, 55-66, Doi: 10.1016/j.soscij.2005.12.005

Mercan, B. A. (2019). İleri Marjinalite Perspektifinden Altındağ'a Bakış: Suçun Mekânı, Mekânın Suçu mu? *İdealKent, 10*(26), 176-214. Doi: 10.31198/İdealKent.498447

Mete, H. (2018). *Local peoples' perceptions on Syrian refugees in Turkey: the case of 'gün'groups.* Bilkent University Unpublished Master Thesis.

Miltenburg, E., & Dagevos, J. (2021). Looking beyond employment: participation profiles of Syrian refugees in the Netherlands. I*nternational Migration*, 59(4), 59-73. Doi: 10.1111/imig.12785

Mosselson, A. (2020). Habitus, spatial capital and making place: Housing developers and the spatial praxis of Johannesburg's inner-city regeneration. *Environment and Planning A: Economy and Space*, *52*(2), 277-296.

Mouzelis, N. (2005). *Sociological theory: what went wrong?: diagnosis and remedies*. Routledge

Mouzelis, N. (2007). "Habitus and Reflexivity: Restructuring Bourdieu's Theory of Practice." *Sociological Research* Online 12 (6). http://www.socresonline.org.uk/12/6/9.html

Muller-Dugic, J., Beckers, P. J., & Braakman, M. H. (2023). A positive psychology intervention to foster economic integration of Syrian refugees in the Netherlands. *International Migration*, *61*(6), 242-261. Doi: 10.1111/imig.13163

Murtagh, L. (2017). Others and othering: the lived experiences of trainee teachers with parental responsibilities, Journal of Further and Higher Education, Doi: 10.1080/0309877X.2017.1404973

Nash, J. C. (2008). Re-thinking intersectionality. *Feminist review*, *89*(1), 1-15.

Nedelcu, M. (2012). Migrants' New Transnational Habitus: Rethinking Migration Through a Cosmopolitan Lens in the Digital Age, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38: 9, 1339-1356, Doi: 10.1080/1369183X.2012.698203

Neuman, W. L. (2014). *Social Research Methods: Qualitative And Quantitative Approaches*. USA: Pearson Education Limited.

Newberg, A., & Waldman, M. R. (2006). *Why we believe what we believe: Uncovering our biological need for meaning, spirituality, and truth*. Simon and Schuster.

Nizam, Ö. K. & Gül, S. S. (2019). Türkiye'deki Suriyelilerin Sosyolojik "Yabancı" Olarak Ele Alınması Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *2*(47), 97-115.

Öksüz, M. & Bayram, A. (2024). Türkiye'de Mülteci İntiharları: Nitel Bir Analiz. *Dış Göçün Odağında Türkiye Kentleri Kuram, Uygulama ve Mekânın Değişimi* içinde, İdeal Kent Yayınları, 207-230.

Öksüz, M. (2020). Siber Mekânda Suriyeli Mültecilere Yönelik Faşizm Halleri: Faşekşist. *Coğrafi Bilimler Dergisi*, *18*(2), 246-275.

Öksüz, M., & Özgür, E. M. (2021). Emeğin Etnikleşmesi ve feminizasyonu: Çay tarımında kadın ve Gürcü emeği. *Coğrafya Dergisi*, (43), 55-75.

Öksüz, M., & Özgür, E. M. (2022). Pierre Bourdieu'yu Coğrafyaya Coğrafyayı Pierre Bourdieu'ya Yaklaştırmak. *Ege Coğrafya Dergisi*, *31*(2), 321-335. Doi: 10.51800/ecd.1122633

Onay-Coker, D. (2019). The representation of Syrian refugees in Turkey: a critical discourse analysis of three newspapers, *Continuum*, 33:3, 369-385, Doi: 10.1080/10304312.2019.1587740

Opotow, S. (1990). Moral exclusion and injustice: An introduction. *Journal of social issues*, *46*(1), 1-20.

Opotow, S., Gerson, J., & Woodside, S. (2013). From moral exclusion to moral inclusion: Theory for teaching peace. In *Peace Education Tip* (pp. 303-318). Routledge.

Oren, N., & Bar-Tal, D. (2007). The detrimental dynamics of delegitimization in intractable conflicts: The Israeli–Palestinian case. *International Journal of Intercultural Relations*, 31(1), 111-126. Doi:10.1016/j.ijintrel.2006.07.003

Osterling, K. L. (2007). Social capital and neighborhood poverty: Toward an ecologically-grounded model of neighborhood effects. *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, *16*(1-2), 123-147.

Ostrow, J., (2000). 'Culture as a Fundamental Dimension of Experience: A Discussion of Pierre Bourdieu's Theory of Human Habitus', in Robbins, D. (ed.) *Pierre Bourdieu* (Volume I), London: Sage.

Özcan, B. (2011). *Sosyal Sermaye ve Ekonomik Kalkınma.* İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Özet, İ. (2019). *Fatih-Başakşehir: Muhafazakâr Mahallede İktidar ve Dönüşen Habitus.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Özgen, N. & Sarı, V. İ. (2021). Kentsel Mekânda Kültürel Kimliğin Yeniden Üretimi: Ankara'daki Kültür Merkezleri Örneği. *Coğrafi Bilimler Dergisi, 19*(1), 128-160.

Özgür, E. M. (2020). Göç, İkametgâh Ayrışması ve Entegrasyon: Türk Kentleri İçin Bir Değerlendirme. *Coğrafya Dergisi*, (41), 221-240.

Özgür, E. M., & Alahmad, A. (2024). Zorunlu Göçmenler ve Entegrasyon:"Suriyelilerin Topluma Adapte Olabilmesi İçin Bu Ülkedeki Hukuki Statüsü Değiştirilmeli". *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 22(1), 71-102. Doi: 10.33688/aucbd.1419655

Özpınar, Ş., Özpınar, Ö., Çondur, F., & İkizoğlu, M. (2016). Türkiye'de Üç Büyük Kentte Sosyal Sermayenin Bourdieu'nün Kavramsallaştırması Çerçevesinde Değerlendirilmesi. *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, *31*(1), 167-199.

Özüdoğru, B. (2018). Yalnız yaşayan Suriyeli kadınlar: Adana örneği. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi, 8*(15), 1132-1162.

Özyürek, A., Kapçı, P. E. & Yılancı, S. (2019). Farklı yaş grubundan bireylerin Türkiye'deki Suriyeli mültecilerin durumu hakkındaki görüşlerinin incelenmesi. *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, *6*(1), 56-69.

Paxton, P. (2002). "Social Capital and Democracy: An Interdependent Relationship", *American Sociological Review,* American Sociological Assocation 67/ 2,. 254-277.

Postmes, J. J., & Medeiros, R. R. (2023). Respected physician in Syria, unemployed refugee in the Netherlands: An analysis of the integration of Syrian refugees with a medical degree in the Dutch medical field. *Social Science & Medicine*, 323, 115836. Doi: 10.1016/j.socscimed.2023.115836

Powell, J., & Menendian, S. (2016). The Problem of Othering Towards Inclusiveness and Belonging, *in Othering and Belonging Expanding The Circle of Human Concern*. Haas Institute for a Fair and Inclusive Society, 1-23.

Pozzo, M. & Nerghes, A. (2020). Dutch without the Dutch: discourse, policy, and program impacts on the social integration and language acquisition of young refugees (ages 12–23), *Social Identities*, 26:6, 842-860, Doi: 10.1080/13504630.2020.1814721

Putnam, R. D (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community,* Simon & Schuster, New York.

Radford, D. (2016). ‘Everyday otherness’ – intercultural refugee encounters and everyday multiculturalism in a South Australian rural town, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Doi: 10.1080/1369183X.2016.1179107

Rajčan, A., & Burns, E. A. (2020). Suburban class habitus: applying Pierre Bourdieu’s visual sociology to the city, *Visual Studies*, 35:2-3, 216-231, Doi: 10.1080/1472586X.2020.1779609

Renda, K. (2019). *Double Troubled: Syrian Gay Men in Istanbul*. Koç University Unpublished Master Thesis.

Ripoll, F. (2023). Overcoming the dualism between “society and space”, with and beyond Bourdieu. *Progress in Human Geography*, Doi: 10.1177/030913252312225

Rumelili, B., & Karadağ, S. (2017). Göç ve güvenlik: Eleştirel yaklaşımlar. *Toplum ve Bilim, 140*, 69-92.

Saçan, S. (2017). Aydın halkının Suriyeli Göçmenlere Yönelik Bakış Açısının İncelenmesi. *Adnan Menderes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi, 1*(1), 28-38.

Şafak-Ayvazoğlu, A., Künüroğlu, F., Van de Vijver, F., & Yağmur, K. (2021). Acculturation of Syrian refugees in the Netherlands: religion as social identity and boundary marker. *Journal of Refugee Studies,* 34(1), 555-578. Doi: 10.1093/jrs/feaa020

Said, E. W. (2006). *Şarkiyatçılık: Batı'nın şark anlayışları*. Metis Yayınları.

Savran Penbecioglu, S.(2022). *Kücük Halep Büyük Umutlar - Ankara Altindag'da Suriyelilerin Gündelik Yasami ve Mekânı.* Ankara: İdealkent

Schölmerich VLN, Erdem Ö, Borsboom G, Ghorashi H, Groenewegen P, Steegers EAP, et al. (2014). The Association of Neighborhood Social Capital and Ethnic (Minority) Density with Pregnancy Outcomes in the Netherlands. PLoS ONE 9(5): e95873. Doi: 10.1371/journal.pone.0095873

Schreurs, G. (2022). *An intersectional analysis of entrepreneurial motivations of refugees in the Netherlands.* Radboud University.

Schukking, A. F., & Kircher, R. (2022). Professional intercultural communicative competence and labour market integration among highly-educated refugees in the Netherlands. *European Journal of Applied Linguistics*, 10(1), 31-56. Doi: 10.1515/eujal-2021-0001

Scott, J. C. (2021). *Tahakküm ve Direniş Sanatları Gizli Senaryolar.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Şenyapılı, T. (2004). "B*araka" dan gecekonduya: Ankara'da kentsel mekânın dönüşümü: 1923-1960*. İletişim Yayınları

Sezal, İ. (1992). *Şehirleşme*, İstanbul: Ağaç Yayınları.

Sheng, X. (2015). Gender and habitus: parental involvement in students' subject choices in China, *Journal of Gender Studies,* 24: 2, 227-238, Doi: 10.1080/09589236.2013.856752

Sin, I. L. (2013). Cultural capital and distinction: aspirations of the 'other' foreign student, *British Journal of Sociology of Education*, 34: 5-6, 848-867, Doi: 10.1080/01425692.2013.816030

Sizer, İ. (2019). *Ankara'daki Suriyeli Sosyal Sermayesinin Oluşum Süreci.* Hacettepe Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Spivak, G. C. (1985). The Rani of Sirmur: An essay in reading the archives. *History and theory*, *24*(3), 247-272.

Stangor, C. (2015). The study of stereotyping, prejudice, and discrimination within social psychology: A quick history of theory and research. In *Handbook of prejudice, stereotyping, and discrimination* (pp. 3-27). Psychology Press.

Stephan, W. G., Ybarra, O., & Rios, K. (2015). Intergroup threat theory. In *Handbook of prejudice, stereotyping, and discrimination* (pp. 255-278). Psychology Press.

Stevens, P. A. J. (2016). *Ethnicity and Racism in Cyprus: National Pride and Prejudice?* London: Palgrave Macmillan.

Stokes, R., & Hewitt, J. P. (1976). Aligning actions. *American sociological review*, pp. 838-849.

Sümer, G. (2019). *Türkiye'de Lisansüstü Eğitime Devam Eden Suriyeli Kadınların Sosyal Uyumuna Toplumsal Cinsiyet ve Sosyal Sermaye Merkezli Bir Bakış* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Sumner, W. G. (2002). *Folkways: A Study of Mores, Manners, Customs and Moral*s, Ginn. New York.

Sutkutė, R. (2024). Public discourse on refugees in social media: A case study of the Netherlands. *Discourse & Communication, 18*(1), 72-97. Doi: 10.1177/17504813231188499

Swartz, D. (2015). "Bourdieucü Perspektiften Sosyolojik Analiz İçin Meta-İlkeler*" Bourdieu ve Tarihsel Analiz, (der.)* Philip S. Gorski, (çev.) Özlem Akkaya, (haz.) Güney Çeğin, Ankara: Heretik Yayınları.

Sweetman, P. (2003). Twenty-first century dis-ease? Habitual reflexivity or the reflexive habitus. *The sociological review, 51*(4), 528-549.

Tekeli, İ. (1982). *Başkent Ankara'nın öyküsü*. Ankara: TurhanKitapevi.

Temkin, K. & Rohe, W. M. (1998). Social capital and neighborhood stability: An empirical investigation. *Housing policy debate, 9*(1), 61-88.

Tezcan, A. M. (2020). Meslek Olarak Akademisyenlik Tercihinde Kültürel Sermayenin Yeri. *Journal of Economy Culture and Society, 61*(1).

Thiselton, A. C. (2009). *Hermeneutics: an introduction*. Wm. B. Eerdmans Publishing.

Tönnies, F. (2001). *Community and Society.* Cambridge University Press

Tucker, K. (1998). *Anthony Giddens and modern social theory*. Sage.

TÜİK (2024). *31 Aralık 2024 tarihli Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS) sonuçları: Mahalle nüfusları*. https://biruni.tuik.gov.tr/medas/?kn=95&locale=tr (Erişim tarihi: 30 Mayıs 2025)

Tuomela, R. (1992). Group beliefs. *Synthese*, *91*, 285-318.

Türnüklü, A., Türk, F., Tercan, M., & Kaçmaz, T. (2020). Gruplararası tutum: Aynı sınıflarda eğitim gören, Türkiyeli ve Suriyeli ilkokul öğrencilerinin birbirlerine yönelik tutumlarına ilişkin okul psikolojik danışmanlarının deneyimleri. *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi*, *8*(2), 565-598.

TÜSES (2021). *İstanbul'daki Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Algı ve Tutumlar: Partizanlık, Yabancı Karşıtlığı, Tehdit Algıları ve Sosyal Temas.* Türkiye Sosyal Ekonomik ve Siyasal Araştırmalar.

Udah, H. & Singh, P. (2019). Identity, Othering and belonging: toward an understanding of difference and the experiences of African immigrants to Australia, *Social Identities,* Doi: 10.1080/13504630.2018.1564268

Uludağ, H. (2016). *Suriyeli mültecilerin zorunlu göç deneyimleri: Ankara örneği.* Gazi Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Ünal, A. Z. (2013). "Yerinden Olmuşlar"ın yoksulluğunu yeniden üreten habitus. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, *2013*(2), 105-112.

Uzman, N. & Tösten, R. (2016). Suriyeli Akademisyenlerin Bakış Açısından Türkiye-Suriye İlişkileri ve Sığınmacılar Meselesi. *Hacettepe University Journal of Turkish Studies/HÜTAD Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (24).

van Dam, E. M. (2017). *Being a'good citizen': The process of socio-cultural integration of Syrian Newcomers in Utrecht,* the Netherlands (Master's thesis). Utrecht University

van der Pijl, Y., Oude Breuil, B. C., Swetzer, L., Drymioti, M., & Goderie, M. (2018). "We do not matter": Transgender migrants/refugees in the Dutch asylum system. *Violence and Gender,* 5(1), 1-11. Doi: 10.1089/vio.2017.0009

van der Zwan, R., & van Tubergen, F. (2022). *What explains the low labor force participation of refugee women? Evidence on Syrians in the Netherlands.* Utrecht University.

Van Dijk, T. A. (2003). Söylem ve İdeoloji: Çok Alanlı Bir Yaklaşım. *Söylem ve İdeoloji: Mitoloji, Din, İdeoloji*, 13-112.

van Heelsum, A. (2017). Aspirations and frustrations: experiences of recent refugees in the Netherlands, *Ethnic and Racial Studies,* 40:13, 2137-2150, Doi: 10.1080/01419870.2017.1343486

van Kempen, R. (2010). From the Residence to the Global: The Relevance of the Urban Neighbourhood in an Era of Globalization and Mobility. Paper for the ENHR-conference "*Urban Dynamics and Housing Change*", Istanbul, 4-7 July 2010.

Vryonides, M. (2007). Social and cultural capital in educational research: Issues of operationalisation and measurement. *British Educational Research Journal*, *33*(6), 867-885.

Wacquant, L. (2008). *Urban outcasts: A comparative sociology of advanced marginality*. Polity Press.

Wacquant, L. (2010). Urban desolation and symbolic denigration in the hyperghetto. Social Psychology Quarterly, 73(3), 215–219. Doi: 10.1177/01902725103778

Wacquant, L. (2012). *Ruh ve Beden: Acemi Bir Boksörün Defteri.* İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Wacquant, L. (2014). Simgesel iktidar ve grup oluşumu: Pierre Bourdieu'nün sınıfı yeniden çerçevelemesi üzerine. *Cogito: Yapı Kredi Yayınları-Üç Aylık Düşünce Dergisi,(76)*, 204-230.

Wacquant, L. J. (2006). *Body & soul: Notebooks of an apprentice boxer*. Oxford University Press.

Weis, L. (1995). Identity formation and the processes of othering: Unraveling sexual Threads. The *Journal of Educational Foundations*, 9(1), 17–33

Willis, P. (2016). *İşçiliği Öğrenmek Sınıf İşçilik ve Eğitim: İşçi Çocukları nasıl İşçi Oluyor?* Ankara: Heretik Yayınları.

Woerkom, I. V. (2024). *The Netherlands: A refuge and home to all? A comparative study on the effect of the differing Dutch refugee policies in shaping the socio-economic integration of Syrian and Ukrainian refugees* (Master's thesis). Utrecht University

Wolff, R. P. (2022). Hoşgörünün Ötesinde. *Saf Hoşgörünün Bir Eleştirisi İçinde*. Ankara: Heretik Yayınları. 9-56.

Woolcock, M. (2001). The place of social capital in understanding social and economic outcomes. *Canadian journal of policy research*, *2*(1), 11-17.

Yalçınkaya Gülle, M. (2014). *Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Açıdan Nesiller Arası Sosyal Hareketlilik: Ankara Mamak Örneği.* Gazi Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Yıldız, İ. & Sümer, G. Ç. (2020). Türkiye'deki Suriyeli Sığınmacıların Komşuluk İlişkileri: Gaziantep Kenti Örneği. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *30*(1), 241-252.

Yılmaz, L. Y. (2017). *Yerel Halkın Türkiye'deki Suriyelilere Bakışı: Kilis, Gaziantep, Şanlıurfa, Hatay ve Adana Örnekleri.* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Young, L. E., & Zhou, Y. Y. (2025). Intergroup conflict and violence. In *Handbook of Innovations in Political Psychology* (pp. 70-98). Edward Elgar Publishing.

Yücedağ, İ. (2016). "Habitus" tan "Mutatlaştırma" ya Toplumsalın İnşâsı. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (37), 111-133.

Yuval-Davis, N. (2006). Belonging and the politics of belonging, *Patterns of Prejudice*, 40:3, 197-214, Doi: 10.1080/00313220600769331

Yuval-Davis, N. (2010). Theorizing identity: beyond the 'us' and 'them' dichotomy, *Patterns of Prejudice*, 44:3, 261-280, Doi: 10.1080/0031322X.2010.489736

Ziyanoğlu, Ö. (2019). *Orta Sınıf Ailelerin Kültürel Sermaye Aktarımlarının Sosyolojik İncelemesi.* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

EKLER

Ek 1: Görüşmecilere Yönelik Yarı Yapılandırılmış Mülakat Formu

Aydınlatılmış Onam Formu

Araştırmanın Adı: Ankara Kentinde Yerli Halkın Suriyeli Mültecilere Bakışı: İnşacı Yapısalcılık (Habitus) Perspektifinden Bir İnceleme

A. Giriş Bölümü

Sayın gönüllü, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Coğrafya bölümündeki doktora tezim kapsamında planlanmış olan yukarıda adı yazılı araştırmaya katılmak üzere davet edilmiş bulunuyorsunuz. Bu araştırmada yer almayı kabul etmeden önce, araştırmanın ne amaçla yapılmak istendiğini anlamanız ve kararınızı bu bilgilendirme çerçevesinde özgürce vermeniz gerekmektedir. Aşağıdaki bilgileri lütfen dikkatlice okuyunuz, sorularınız olursa açık yanıtlar isteyiniz.

B. Bilgilendirme Bölümü:

Çalışmanın amacı Ayrancı ve Mutlu Mahallelerinin sosyal-ekonomik-kültürel sermayelerini tespit ederek bu sermayelerin mültecilere bakışı nasıl belirlediğidir. Sizi bu çalışmaya dahil eden şey her iki mahalleden birinde ikamet ediyor olmaktır. Çalışma kapsamında katılımcılara yarı yapılandırılmış sorular yöneltilecektir. Bir gönüllünün bu araştırmanın gereklerini yerine getirebilmek için harcayacağı süre ortalama 1 saattir. Gönüllüler, araştırmaya katılmayı kabul etmemeleri ya da araştırmadan ayrılmaları durumunda herhangi bir olumsuz sonuçla karşı karşıya kalmazlar. Ayrıca katılımcıya herhangi bir ücret ödenmeyecek ve talep edilmeyecektir.

C. Güvence Bölümü:

Bu araştırmada yer almak tümüyle sizin isteğinize bağlıdır. Araştırmada yer almayı reddedebilirsiniz ya da başladıktan sonra yarıda bırakabilirsiniz. Bu araştırmanın sonuçları bilimsel amaçlarla kullanılacaktır. Araştırmadan çekilmeniz ya da araştırmacı tarafından araştırmadan çıkarılmanız halinde, sizle ilgili veriler kullanılmayacaktır. Ancak veriler bir kez anonimleştikten sonra araştırmadan çekilmeniz mümkün olmayacaktır. Sizden elde edilen tüm bilgiler gizli tutulacak, araştırma yayınlandığında da varsa kimlik bilgilerinizin gizliliği korunacaktır.

D. Onay Bölümü:

Yukarıda yer alan ve araştırmaya başlanmadan önce gönüllülere verilmesi gereken bilgileri içeren metni okudum (ya da sözlü olarak dinledim). Eksik kaldığını düşündüğüm konularda sorularımı araştırmacılara sordum ve doyurucu yanıtlar aldım. Yazılı ve sözlü olarak tarafıma sunulan tüm açıklamaları ayrıntılarıyla anladığım kanısındayım. Çalışmaya katılmayı isteyip istemediğim konusunda karar vermem için yeterince zaman tanındı. Bu koşullar altında, araştırma kapsamında elde edilen şahsıma ait bilgilerin bilimsel amaçlarla kullanılmasını, gizlilik kurallarına uyulmak kaydıyla sunulmasını ve yayınlanmasını, hiçbir baskı ve zorlama altında kalmaksızın, kendi özgür irademle kabul ettiğimi beyan ederim.

Katılımcının adı/soyadı

İmza/Tarih

Araştırmacının adı/soyadı

İmza/Tarih

A: Bourdieu Perspektifine Yönelik Sorular

Yaş	
Cinsiyet	
Doğum Yeri	
Memleketi	
Eğitim Durumu	
Mesleği	
Aylık Ortalama Gelir	

Aile geçmişinizden, göç hikâyenizden bahseder misiniz?

Bana mahallenizden söz eder misiniz? Size göre burası [fiziksel, sosyal, kültürel ve ekonomik özellikleri bakımından] nasıl bir yerdir? Mahallenizde oturan kimseler nasıl insanlardır?

Köken (geldiği coğrafi bölge/il; etnik; dinsel/mezhepsel)

Eğitimsel ve mesleksel/çalışma durumları (şimdi veya emekliyse geçmişte)

Gelir düzeyleri

Yaş yapısı (genç, orta yaşlı, yaşlı)

Aile yapısı (geniş, çekirdek, iki veya tek kişiden oluşan)

Dünya görüşü, siyasi ve yaşam tarzı eğilimleri (muhafazakâr, milliyetçi, cumhuriyetçi, dindar, cemaatçi, seküler/laik, ilerici) olarak.

Geçmişten günümüze yaşadığınız bu mahallede sizce neler değişti?

Siz ve mahallenizde oturan diğer kimseler, ne tür yaşam tarzlarına sahiptir?

Zaman içinde mahallenizde yaşam tarzları, nasıl ve neden değişti?

Buradaki insanlar hayatta neleri daha fazla önemser ya da tepki gösterir? Hassasiyetleri nelerdir?

Mahallenizde oturan insanlar birbirlerini ne kadar tanır? Birbirleriyle bireysel ve topluluk ilişkileri nasıldır?

Aynı mahallede oturan tanıdık-akrabalarınız var mı?

Hangi konularda birlikte hareket ederler? Hangi konularda ayrışırlar?

Mahallenin herkesin kabul ettiği ve uyguladığı hangi kuralları, adetleri ve uygulamaları vardır? Bunlar, nasıl ortaya çıkmıştır ve sürdürülmektedir?

Mahalleyi ilgilendiren konularda kararlar nasıl alınır? Mahalle sakinlerinin karar ve uygulamalara katılımı nasıldır? Neler yapılır?

Mahalleyi ilgilendiren konularda daha aktif, sözü geçen topluluğa öncülük eden kişiler veya gruplar var mıdır?

Mahalleye yeni taşınanlar mahalleli tarafından nasıl karşılanır? Yeni gelenlerin mahalle topluluğunun içine girebilmesi için onlarda ne tür özellikler aranır?

Mahallenizde oturanların birbirlerine sosyal-kültürel veya ekonomik açıdan benzemesi veya benzememesi, buradaki gündelik yaşamı nasıl etkiliyor?

Bu sosyal-kültürel veya ekonomik açıdan benzeme veya benzememe, yabancı kimselere bakışınızı nasıl etkiliyor?

Sizin için ideal bir mahalle neresidir ya da nasıl olmalıdır?

Mahalle sakinleri hangi konularda birbirleriyle yardımlaşma, dayanışma ve işbirliği gerçekleştirir?

(Ödünç para, eşya veya başka şeyler isteme; çocukları, yaşlıları ya da evi ve araçları emanet etme; kamu ve özel kurum/kuruluşlarda sorunları çözme; iş ya da eş bulmaya aracılık vb.)

Hangi olumlu ya da olumsuz olaylar onları bir araya getirerek birlikte hareket etmelerini sağlar?

Mahallede ne ile karşılaşmak sizi rahatsız eder ya da taşınmanıza sebep olur?

Mahalle sakinleri, mahallenin veya burada yaşayan bireylerin yararına/çıkarına olan işler için siyasi kurumlara, belediyelere veya (eski-yeni milletvekilleri aracılığıyla) hükümete girişimlerde bulunur mu? Ne tür girişimlerde bulunur?

Mahalle sakinleri genel bir eğilim olarak yerel ve ulusal seçimlerde ortak bir siyasi duruş sergiliyor mu? Böyle bir duruşu neye bağlıyorsunuz? Bu mahalle açısından nasıl bir güç unsuru oluşturuyor?

Siz mahallede oturan insanlara ne kadar güvenirsiniz? Genel olarak mahalle sakinlerinin birbirine güven düzeyini nasıl değerlendirirsiniz?

Siz ve bu mahallede oturan diğer insanlar, mahallenize yönelik olarak ne tür sorumluluklar duyuyorsunuz?

Mahallede yaşayan insanlar ve burada olan biten olaylar hakkında nasıl bilgi ediniyorsunuz?

Mahallenizdeki dini kurumların ve toplulukların, derneklerin veya başka sivil toplum kuruluşlarının buradaki insanların yaşamlarına ne tür (olumlu-olumsuz) etkileri ve katkıları oluyor?

Mahallenize bağlılık duyuyor musunuz? Duyuyorsanız bu bağlılığı nasıl tanımlarsınız?

Hangi kültürün içerisinde olduğunuzu düşünüyorsunuz? (İslam, Türk, Memleket) Hangi gruplara ait hissediyorsunuz? Hangi gruplarla temasınız var?

Farklı kültürler (etnik-mezhep) ile bir arada yaşamak hakkında ne düşünüyorsunuz?

Kendi kimliğinizden kaynaklı baskılar gördünüz mü? Herhangi bir şeyden dolayı baskı, dışlanma ve ötekileştirmeye maruz kaldınız mı?

Mahallede öteki ile karşılaşma nasıl deneyimlenir?

Mahallede karşılaşmaların tarzını kim belirler? Nasıl olur?

Bana bir gününüzün nasıl geçtiğinden bahseder misiniz?

En son nerede, ne zaman nasıl yeni biriyle tanıştınız?

B: Ötekiliğin Üretimi İle İlgili Sorular

Yabancı, göçmen ve mülteci sözcükleri sizde ne çağrıştırıyor? Bir mülteci sorunu olduğunu düşünüyor musunuz?

Mülteciler ile ilgili herhangi bir deneyiminiz oldu mu? Bu fikirleriniz neye dayanıyor?

Mülteciler ile ilgili nelerden hoşlanmıyorsunuz?

Mahallenizde oturan aile üyeleri(akrabalar), arkadaşlar, komşularla Türkiye'deki göçmenler ve mülteciler hakkında neler konuşuyorsunuz?

Bu insanlarla yaptığınız fikir alış-verişleri, göçmen ve mültecilere(özellikle Suriyelilere) karşı bakışınızı nasıl etkiliyor?

Göçmen ve mültecilere (özellikle Suriyelilere) karşı bakışınızı başka hangi kaynakların (yazılı ve görsel basın, sosyal medya, siyasi söylemler, bireysel deneyimler, arkadaş/akraba sohbetleri vb.) etkilediğini düşünüyorsunuz?

Oturduğunuz mahallede mülteciler yaşıyor mu? Onlar buraya sizden sonra taşındıysa onların gelişiyle mahallede bir değişim oldu mu? Olduysa neler (Güvenlik algısı, yeni iş yerleri ve ürünler gibi).

Ülkenizde, kentinizde, mahallenizde ve apartmanınızda (binanızda) Türk vatandaşı olmayan birinin yaşaması hakkında ne düşünüyorsunuz?

Bu kişinin Alman, Somalili ya da Suriyeli olması fark eder miydi? Türk vatandaşı olmayan bu üç kişi arasında ne gibi farklar görüyorsunuz?

Neden böyle düşünüyorsunuz? Sizi bu şekilde düşünmeye yönelten etmenler nelerdir?

Mülteciyi tanımlar mısınız nasıl biridir o? Mülteciyi başka bir insandan ayırt edebilir misiniz? Nasıl? Görseniz tanır mısınız? Mülteci ne yaparsa daha çok mülteciye benzer?

Mültecilerle yapılan evlilikler hakkında ne düşünüyorsunuz?

Bir Mülteci yeterince bizden biri olabilir mi?

Mültecilerin sevdiğiniz yönleri var mı varsa nelerdir?

Mülteciler ile ilgili nelerden hoşlanmıyorsunuz?

Mülteci birinin hangi alanlarda ikamet etmesi sizce uygun, hangi alanlar sakıncalıdır neden?

Mültecilerin vatandaş olması konusunda ne düşünüyorsunuz? Parti tercihinizi etkiler mi?

Büyük resmi hakkında ne söyleyebilirsiniz? Türkiye'nin mülteciler için bir planı, çıkarı var mıdır? Ya da küresel güçler bu planın neresindedir?

Mültecilerin başına gelmiş olanların sorumlusu kimdir?

Zafer partisinin çıkışlarını nasıl değerlendiriyorsunuz?

Mültecilere yönelik bir çözüm sunacak olsanız bu ne olurdu?

Fikrinizin değişmesi neye bağlıdır? Daha önceki bir düşünceniz zaman içinde nasıl olumlu ya da olumsuz değişmiştir? Düşüncelerinizdeki kırılmalar nasıl olmuştur?

Ailenden hangi konular bakımından farklılaşıyorsun neden? Bunu neye bağlıyorsun?

Mülteciye bakışınız zamansal olarak değişti mi neden?

Benzer bir kırılma mültecilere bakışınız konusunda etkili olabilir mi?

Politika Önerisine Yönelik Sorular

Arkadaşlarınızla bir konuda tartışıyorsunuz, bir kısmı sizden farklı düşünüyor. Bu farklı düşünme karşısında konumlanmanız nasıldır? Karşıdaki sizi ikna edebilir mi? İkna etmesinin temel süreçleri nasıl işlemektedir?

Bu ortak karar apartmanda olmaması gereken bir kişinin imza toplanarak apartmandan atılması olsun. Sizce kim apartmandan atılması gereken kişidir? Ya da atılmaması gerektiği halde atılan kişidir? (Eşcinsel, Göçmen, Farklı yaşam tarzı olan vb.). Bu duruma yönelik tutumunuzu belirleyen şey nedir?

Ek 2: Katılımcı Listeleri

Mutlu Alanı Katılımcı Listesi				
Takma Adı	**Yaş**	**Memleket**	**Etnisite-Mezhep**	**İş**
Mert	*62*	*Ankara*	*Türk-Alevi*	*Memur Emeklisi*
Fatih	*20*	*Çorum*	*Türk-Sünni*	*Öğrenci*
Burak	*45*	*Konya*	*Türk-Sünni*	*Emekli*
Emir	47	Van	Kürt-Sünni	Esnaf
Erol	*36*	*Kırşehir*	*Türk-Milliyetçi*	*İşçi*
İsmail	*56*	*Sivas*	*Türk-Seküler*	*Esnaf*
Alev	22	Çankırı	Türk-Seküler	Öğrenci
Çınar	*48*	*Malatya*	*Türk-Milliyetçi Muhafazakâr*	*Emlakçı*
Fırat	*39*	*Tokat*	*Türk-Milliyetçi-Muhafazakâr*	*Memur*
Sevgi	*51*	*Sivas*	*Kürt-Alevi*	*Emlakçı*

Elçin	*22*	*Ankara*	*Türk-Seküler*	*Özel Sektör Çalışanı*
Veli	*30*	*Hakkâri*	*Kürt-Politik*	*Geri Dönüşüm İşçisi*
Tuğrul	*22*	*Yozgat*	*Türk-Milliyetçi*	*Öğrenci*
Harun	*38*	*Ankara*	*Türk-Milliyetçi Muhafazakâr*	*Esnaf*
Özgür	*44*	*Sivas*	*Türk-Alevi*	*Terzi*
Sinan	*54*	*Çorum*	*Türk-Milliyetçi-Muhafazakâr*	*Taksici*
Hüseyin	*67*	*Çorum*	*Türk-Alevi*	*Emekli*
Mustafa	*62*	*Van*	*Kürt-Sünni*	*Esnaf*
Ramazan	*54*	*Ağrı*	*Kürt-Sünni*	*İşçi*
Ertan	*49*	*Kırşehir*	*Türk-Alevi*	*İşçi*
Timur	*38*	*Konya*	*Türk-Sünni*	*Esnaf*
Berk	*39*	*Çankırı*	*Türk-Sünni*	*Öğretmen*
Dernek	*Ardahan Göle Derneği*			

Dernek	*Haymana Derneği*
İlkokul	*İlkokul Müdürü*
Ortaokul-İlkokul	*Ortaokul-İlkokul Müdürü*
Ortaokul	*Ortaokul Müdürü*
Meslek Lisesi	*Meslek Lisesi Müdürü*
İmam Hatip	*İmam Hatip Lisesi Müdürü*
Muhtar-Öğretmen	*Muhtar-Öğretmen ve Mülteci Görüşmeleri*

Ayrancı Alanı Katılımcı Listesi				
Takma Adı	**Yaş**	**Memleket**	**Etnisite-Mezhep**	**İş**
Fırat	*26*	*Kütahya*	*Türk*	*Öğrenci*
Zeliha	*73*	Ankara	*Türk*	Psikolog
Emre	*27*	*İstanbul*	*Türk- LGBTİQ*	*Modacı*

Göktürk	*35*	*Adana*	*Türk*	*Akademisyen*
Güngör	38	*Antalya*	*Türk*	*Pet Kuaför*
Nehir	*30*	*Ordu*	*Türk*	*Memur*
Kaan	*43*	*Sivas*	*Türk-Alevi*	*Esnaf*
Melek	*32*	*Ankara*	*Trans*	*STK Çalışanı*
Aziz	*43*	*Frankfurt*	*Türk*	*Esnaf*
Katip	*47*	*Erzurum*	*Türk*	*Sahaf*
Nazire	*46*	*Rize*	*Türk*	*Esnaf*
Koray	*23*	*Kırıkkale*	*Türk*	*Öğrenci*
Ömer	*64*	*Ankara*	*Türk*	*Esnaf*
Tayyip	*49*	*Ankara*	*Türk-Muhafazakâr*	*Esnaf*
Berk	*24*	*Gaziantep*	*Türk-LGBTİQ*	*Öğrenci*
Rıza	*62*	*Aydın*	*Türk*	*Maliye Emeklisi*
Şinasi	*70*	*Sivas*	*Türk*	*Emekli*

Nigar	*29*	*Kayseri*	*Türk*	*Psikolog*
Hakan	*54*	*Konya*	*Türk*	*Akademisyen-Hakim*
Sezen	*58*	*Artvin*	*Türk(Gürcü)*	*Ev Emekçisi*
Yiğit	*29*	*Elazığ*	*Türk*	*Akademsiyen*
Mert	*26*	*Kayseri*	*Türk*	*Mühendis*
Efnan	*36*	*Batman*	*Kürt*	*Gazeteci*
Sevgi	*57*	*Iğdır*	*Türk*	*Mühendis*
Tuğrul	*35*	*İstanbul*	*Türk*	*Mühendis*
Ayşegül	*33*	*Ankara*	*Türk*	*Gazeteci-Esnaf*
Ece	*28*	*Ankara*	*Türk*	*Sanatçı*
Tarık	*40*	*Antalya*	*Türk-LGBTİQ*	*STK Çalışanı*
Bayram	*77*	*Selanik*	*Türk*	*Emekli Konsolos*
Sefa	*40*	*Ankara*	*Türk*	*Ses Sanatçısı*
Metin	*47*	*Ankara*	*Afro-Türk-LGBTİQ*	*Öğretmen*

Mecnun	*33*	*Osmaniye*	*Türk-LGBTİQ*	*Uzman*
Onur	*36*	*Çorum*	*Türk*	*Asker*
Adem	*43*	*Ankara*	*Türk-LGBTİQ*	*Mühendis*
Özgür	*36*	*Balıkesir*	*Türk-LGBTİQ*	*Mühendis*
Orçun	*55*	*Kayseri*	*Türk*	*Emlakçı*
Burcu	*26*	*İstanbul*	*Türk*	*Biyolog*
Roza	*37*	*Yozgat*	*Türk-Alevi*	*Mühendis*
Mehmet	*27*	*Ankara*	*Türk*	*Esnaf*
Banu	*66*	*Ankara*	*Türk*	*Arkeolog*
Hüseyin	*59*	*Kırıkkale*	*Türk*	*Ressam*
Celal	*34*	*Çankırı*	*Türk*	*Akademisyen*
Feraye	*40*	*İzmir*	*Türk*	*STK*
Sinem	*34*	*Mardin*	*Kürt*	*STK*
Arif	*69*	*İzmir*	*Türk*	*Akademisyen*

Ek 3: Etik Kurul Onayı

GİZLİ

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
Etik Kurulu Başkanlığı

06.12.2021

Sayı : **85434274-050.04.04** / 99430
Konu : Etik Kurul Kararı Hakkında

Sayın Muhammet ÖKSÜZ

İlgi: 28/10/2021 tarihli başvurunuz.

"Ankara Kentinde Yerli Halkın Suriyeli Mültecilere Bakışı: İnşacı Yapısalcılık (Habitus) Perspektifinden Bir İnceleme" başlıklı teziniz ile ilgili olarak Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Alt Etik Kurulunun 15/11/2021 tarihli toplantısında alınan 18/351 sayılı kararın bir örneği ilişikte gönderilmektedir.

Bilgilerinizi saygılarımla rica ederim.

EKLER:
Karar Örneği (1 sayfa)

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ALT ETİK KURULU
KARAR ÖRNEĞİ

Karar Tarihi : **15/11/2021**
Toplantı Sayısı : **18**
Karar Sayısı : **351**

351-Üniversitemiz Sosyal Bilimler Enstitüsü Coğrafya Anabilim Dalı doktora öğrencilerinden **Muhammet Öksüz**'ün "Ankara Kentinde Yerli Halkın Suriyeli Mültecilere Bakışı: İnşacı Yapısalcılık (Habitus) Perspektifinden Bir İnceleme" başlıklı tezi ile ilgili "İnsan Üzerinde Yapılan Klinik Dışı Araştırmalar Başvuru Formu" Etik Kurulumuzca incelendi.

Üniversitemiz Sosyal Bilimler Enstitüsü Coğrafya Anabilim Dalı doktora öğrencilerinden **Muhammet Öksüz**'ün "Ankara Kentinde Yerli Halkın Suriyeli Mültecilere Bakışı: İnşacı Yapısalcılık (Habitus) Perspektifinden Bir İnceleme" başlıklı tezinin araştırma protokolüne uyulması ve etik onay tarihinden itibaren geçerli olması koşuluyla uygulanmasının etik açıdan uygun olduğuna oybirliği ile karar verildi.

ÖZET

Bu çalışma, Ankara kentinde yerli halkın Suriyeli mültecilere yönelik tutumlarını, sınıf, kültür, mekân, aidiyet ve kimlik eksenlerinde yeniden üreten toplumsal yapıları ve gündelik yaşam pratiklerini Bourdieu'nun kavramsal çerçevesiyle inceleyen kapsamlı bir doktora tezidir. Kuramsal olarak ötekileştirme literatürüyle Bourdieu'nun habitus, sermaye (kültürel, sosyal, ekonomik, simgesel), alan ve doxa kavramları arasında özgün bir bağ kurularak geliştirilen bu analiz, ötekilik üretiminin hem sembolik hem de yapısal boyutlarını çok katmanlı bir biçimde tartışmaktadır. Tez, iki mahallede – görece düşük gelir grubunun yaşadığı Mutlu Mahallesi ile seküler orta-üst sınıf kimliğiyle tanımlanan Ayrancı Mahallesi'nde – yürütülen yoğun saha araştırmasına dayanmaktadır. Her iki mahalle kendi içlerinde farklı habitus biçimlerine, sosyal örüntülere, sermaye türlerine ve ötekileştirme stratejilerine sahiptir. Mutlu'da ötekilik; hemşerilik, cemaat tipi ilişkiler ve mahalle dayanışması içinde yeniden üretilirken, Ayrancı'da bireycilik, yaşam tarzı kodları ve simgesel üstünlük üzerinden şekillenmektedir. Tez, bu mahallelerde Aleviler, Kürtler ve özellikle Suriyeli mülteciler etrafında biçimlenen dışlama pratiklerini hem alan anlatıları, hem bedensel hexis, hem de sembolik sınırlamalar üzerinden çözümlemektedir.

Özellikle mahallelerin gündelik yaşamındaki sembolik anlatılar, duvar yazıları, okul mekânları, cami çevresi, dernekler, sosyal medya grupları gibi mikro-uzamlar; bu dışlama pratiklerinin doğrudan taşıyıcısı olarak analiz edilmiştir. Güvercin yetiştiriciliğinden yoga etkinliklerine, dijital gruplardaki içerik üretiminden sosyal sermaye ağlarının seçici kapsayıcılığına kadar çok çeşitli örnekler üzerinden gösterildiği üzere; sermayelerin edinimi, aktarımı ve kullanımı sırasında ötekilik kimi zaman açık, kimi zaman dolaylı biçimde ortaya çıkmaktadır. Tez, bu sürecin sadece yapısal boyutlarını değil, aynı zamanda bireylerin bu

yapılara dair geliştirdiği düşünümsellik biçimlerini de analiz eder. Katılımcıların kişisel deneyimleri ve kırılma anları, yerleşik önyargı kalıplarını nasıl sorguladıklarını, hatta yer yer nasıl dönüştürdüklerini gösteren önemli ampirik katkılar sunar. Böylece çalışma, ötekiliği yalnızca yeniden üretilen bir yapı değil, aynı zamanda belli koşullarda sorgulanabilen, aşılabilen bir ilişki biçimi olarak ele alır.

Tez, yalnızca mültecilere dair yerli halkın tutumlarını ölçmekle yetinmez; bu tutumların ardındaki sembolik evreni, düşünme biçimlerini, sosyal ilişkilerin nasıl kategorik ayrımlara dönüştüğünü ve bu sürecin eğitim, medya, mahalle hafızası gibi birçok alanda nasıl normlaştırıldığını sorgular. Kavramsal olarak ötekileştirmenin önyargı, stereotipleştirme, grup inançları ve ahlaki dışlama gibi biçimlerini detaylandıran çalışma; tüm bunları Bourdieu'nun kavramlarıyla birleştirerek çok katmanlı bir toplumsal analiz ortaya koymaktadır. Son bölümde geliştirilen kuramsal model, ötekilik üretiminin sosyal, kültürel ve sembolik sermayeler üzerinden nasıl inşa edildiğini, bu yapının hangi durumlarda kırılabileceğini, düşünümselliğin hangi koşullarda ortaya çıkabileceğini ve alanlar içi dönüşüm imkânlarını göstermektedir. Türkiye'de mültecilere yönelik yerli halk algısının sadece tutum düzeyinde değil, aynı zamanda sınıfsal, kültürel ve mekânsal habituslar üzerinden nasıl örgütlendiğini göstermesi bakımından, bu tez, hem kuramsal hem de metodolojik düzeyde özgün bir katkı sunmaktadır. Ötekileştirme kuramı ile yapısalcı sosyal bilim geleneğini yaratıcı bir şekilde bir araya getiren bu araştırma, sadece mülteciliğe değil, daha genel anlamda sınıf, kimlik, aidiyet ve toplumsal dışlama meselelerine dair güçlü bir analiz zemini inşa etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fiziki mekân, Toplumsal mekân, Ötekiliğin üretimi, Ötekileştirme, Bourdieu, Habitus, Sermayeler, Ankara

ABSTRACT

This dissertation offers a comprehensive examination of how the native population in Ankara perceives Syrian refugees by analyzing the social structures and everyday practices that reproduce attitudes toward refugees along the axes of class, culture, space, belonging, and identity. Utilizing Pierre Bourdieu's conceptual framework—particularly the notions of habitus, capital (cultural, social, economic, and symbolic), field, and doxa—the study develops an original analytical model that enables a multi-layered investigation of both the symbolic and structural dimensions of othering. The empirical basis of the research is an intensive ethnographic fieldwork conducted in two distinct neighborhoods of Ankara: Mutlu, associated with lower-income groups and characterized by communal ties, and Ayrancı, a middle-to-upper-class secular area marked by individualism and symbolic prestige. These neighborhoods, while distinct, each possess their own configurations of habitus, social networks, capital distribution, and strategies of exclusion. In Mutlu, othering is predominantly reproduced through kinship ties, neighborhood solidarity, and communal practices, whereas in Ayrancı, it emerges through lifestyle codes, aesthetic norms, and symbolic boundaries.

The thesis closely investigates how various forms of exclusion target Alevis, Kurds, and especially Syrian refugees within these neighborhoods, drawing from spatial narratives, bodily hexis, and symbolic classifications. Micro-spaces such as wall graffiti, school environments, mosque surroundings, local associations, and social media platforms are examined as key carriers of exclusionary discourses. Examples ranging from pigeon breeding to yoga activities, or from digital content production to selective inclusion within social networks, reveal how the acquisition, transfer, and application of capital often implicate processes of othering—sometimes overtly, other times covertly. In addition to mapping the structural processes, the study critically analyzes moments of reflexivity among individuals, showing how personal

experiences and moments of dissonance can disrupt entrenched prejudices and foster new ways of relating to the "other." In this way, othering is not depicted as a static or deterministic structure but as a dynamic social relation that can, under certain conditions, be questioned and even overcome.

Importantly, the research does not limit itself to measuring local attitudes toward refugees; rather, it interrogates the symbolic universe underpinning these attitudes, the cognitive schemas that inform them, and how such schemas become normalized through institutions like education, media, and collective neighborhood memory. By elaborating on different forms of othering—such as prejudice, stereotyping, group beliefs, and moral exclusion—and integrating them within Bourdieu's theoretical tools, the study presents a highly layered social analysis. The final section of the dissertation introduces a conceptual model illustrating how the production of otherness is embedded in the dynamics of social, cultural, and symbolic capital, while also exploring the conditions under which these dynamics can be disrupted through reflexive practice and intra-field transformation.

In demonstrating how public perceptions of refugees in Turkey are shaped not merely by attitudes but through deeply rooted classed, cultural, and spatial habitus, this dissertation makes a unique contribution at both theoretical and methodological levels. It brings together the literature on othering with Bourdieu's structural sociology in a creative and critical manner, offering not only new insights into refugee issues but also a robust framework for understanding broader questions of class, identity, belonging, and social exclusion.

Keywords: Physical space, Social space, Production of otherness, Othering, Bourdieu, Habitus, Capitals, Ankara