

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
LATİN AMERİKA ÇALIŞMALARI ANABİLİM DALI

**MAPUÇE KİMLİK YARATIM SÜRECİ OLARAK AYINLER:
NGUİLLATUN AYİNİ VE MELEZ DİNAMİKLER**

Yüksek Lisans Tezi

Deniz KARAEVLİ

Ankara-2015

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
LATİN AMERİKA ÇALIŞMALARI ANABİLİM DALI

MAPUÇE KİMLİK YARATIM SÜRECİ OLARAK AYINLER:
NGUİLLATUN AYİNİ VE MELEZ DİNAMİKLER

Yüksek Lisans Tezi

Deniz KARAEVLİ

Tez Danışmanı
Prof. Dr. İsmail ÖZER

Ankara-2015

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
LATİN AMERİKA ÇALIŞMALARI ANABİLİM DALI

**MAPUÇE KİMLİK YARATIM SÜRECİ OLARAK AYINLER:
NGUİLLATUN AYİNİ VE MELEZ DİNAMİKLER**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İsmail ÖZER

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../200...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ŞEKİLLERİN LİSTESİ.....	i
ÇİZİMLERİN LİSTESİ	ii
HARİTALARIN LİSTESİ	iii
SİMGELER VE KISALTMALAR	iv
GİRİŞ.....	1

1. BÖLÜM

MAPUÇE TOPLUMU TARİHİ VE DİNSELLİĞİ

1.1.	MAPUÇELERİN KÖKENİ.....	4
1.2.	FETİH DÖNEMİ.....	15
1.3.	MAPUÇE DİNİ.....	21
1.3.1.	Mapuçe Dinselliğinin Birkaç Bileşeni.....	25
1.3.1.1.	Wall Ontu Mapu (Mapuçe evren anlayışı)	25
1.3.1.2.	İlahi Aile.....	40
1.3.1.3.	Ngenechen kavramı.....	40
1.3.1.4.	Newen-Pellü-Am.....	42
1.3.1.5.	Ngen kavramı.....	44
1.3.1.6.	Atalar.....	45
1.3.1.7.	Rüyalar (Pewma)	46
1.3.2.	Mapuçe Ayinleri.....	46
1.3.2.1.	Eluwun.....	47
1.3.2.2.	Wiñol Tripantu.....	47
1.3.2.3.	Machitun.....	48
1.3.2.4.	Geikurewen.....	49
1.3.2.5.	Lakutun/Katankawin.....	49
1.3.2.6.	Nguillatun.....	50
1.3.3.	MapuçeToplumunda	

Dini, Siyasi ve Sosyal Otoriteler.....	51
1.3.4. Evanjelizasyon Hareketleri.....	55

2. BÖLÜM

SORUN, KONU, AMAÇ VE YÖNTEM

2.1. ARAŞTIRMA PROBLEMİ (SORUN)	60
2.2. TEZİN KONUSU.....	60
2.3. TEZİN AMACI.....	61
2.4. TEZİN ÖNEMİ.....	62
2.5. KURAMSAL ÇERÇEVE.....	62
2.5.1. Kavram ve Terimler.....	63
2.5.1.1. Melezlik kavramı ve dekonstrüksyonu.....	63
2.5.1.2. Kimlik kavramı ve dekonstrüksyonu.....	73
2.5.2. Kuramsal Tartışma.....	77
2.5.3. Araştırma Soruları ve Hipotezler.....	82
2.6. YÖNTEM.....	83
2.6.1. Metodolojik strateji olarak çoklu örnek olay incelemesi..	83
2.6.2. Veri Toplama Teknikleri.....	87
2.6.3. Bulguların Sınıflandırılması ve Yorumlanması.....	90
2.7. ARAŞTIRMANIN ARKA PLANI: MAPUÇE TOPLUMU VE NGUİLLATUN AYİNİNİN TARİHİ VE SOSYOKÜLTÜREL BAĞLAMI.....	90

3. BÖLÜM

ÖRNEK OLAY İNCELEMELERİ

3.1. NGUİLLATUN VE GENEL ÖZELLİKLERİ.....	96
3.2. NGUİLLATUN “A”	104
3.2.1. Abuelito Wenteyao.....	104
3.2.1.1. Dualar.....	107
3.2.2. Nguillatun.....	110

3.2.2.1.	Nguillatuve (Ayin alanı)	110
3.2.2.2.	Rewe (Altar)	114
3.2.2.3.	Enstrümanlar.....	115
3.2.2.4.	Nguillatuve’ye giriş.....	115
3.2.2.5.	Dualar ve ayin düzeni.....	115
3.2.2.6.	Kurban ve sunaklar.....	117
3.2.2.7.	Veda ayini.....	118
3.3.	NGUİLLATUN “B”.....	119
3.3.1.	Nguillatuve (Ayin Alanı).....	120
3.3.2.	Rewe (Altar).....	124
3.3.3.	Enstrümanlar.....	125
3.3.4.	Ayin Düzeni ve Pürrün.....	126
3.3.5.	Choike Pürrün ve Veda.....	129

4. BÖLÜM

TARTIŞMA VE SONUÇ

4.1.	TARTIŞMA.....	131
4.2.	SONUÇ.....	147
KAYNAKÇA.....		150
ÖZET.....		160
ABSTRACT.....		161
RESUMEN.....		162

ŞEKİLLERİN LİSTESİ

Şekil	Sayfa
Şekil 1.1. WALLMAPU'nun Oluşumu.....	28
Şekil 1.2. MİÑCHE MAPU'nun Oluşumu.....	28
Şekil 1.3. Üç Boyutlu Mapuçe Evreni.....	28
Şekil 1.4. KULTRUNG'un Kısımları.....	30
Şekil 1.5. MELİ WİTRAN MAPU'nun ve İlahi Ailenin KULTRUNG'daki Temsili.....	33
Şekil 1.6. Mevsimlerin KULTRUNG'daki Temsili.....	35
Şekil 1.7. Rüzgarların KULTRUNG'daki Temsili.....	35
Şekil 1.8. Grebe, Pacheco ve Segura'nın 14 Tanıktan Aktardıkları Mapuçe Evreni Katmanları.....	39

ÇİZİMLERİN LİSTESİ

Çizim	Sayfa
Çizim 3.1. MACHİ Önderliğinde Gerçekleştirilen Nguillatun.....	101
Çizim 3.2. MACHİ'nin KULTRUN'u ısıtması ve REWE.....	103
Çizim 3.3. Nguillatun “A” ABUELİTO WENTEYAO kayaları ve Aziz Pedro Heykeli.....	106
Çizim 3.4. Nguillatun “A” Ayin Alanı.....	112
Çizim 3.5. Nguillatun “A” Ayin Düzeni.....	113
Çizim 3.6. Geleneksel Mapuçe Giysileri.....	123
Çizim 3.7. Mapuçe Evren Anlayışının Yansıması Olan KULTRUN düzenindeki Ayin Alanı.....	128

HARİTALARIN LİSTESİ

Harita	Sayfa
Harita 1.1. Mapuche, Huilliche, Picunche, Puelche, Peuenche Halkları Coğrafi Dağılımı.....	13
Harita 1.2. 1598-1604 Yılları Arası Mapuçe Toprakları.....	18
Harita 1.3. 1793 Las Canoas Antlaşması ile Mapuche-Williche Toprakları Üzerinde Sağlanan İspanyol Hakimiyeti.....	19
Harita 2.1. Williche Toprakları Kısımları: PIKUNWİLLİMAPU – FÜTAWİLLİMAPU ve FUTAWUAPİ.....	85

SİMGELER VE KISALTMALAR

Bu çalışmada Mapuçe dilinden aktarılan kelimeler büyük harflerle ve 10 punto olarak verilmiştir.



GİRİŞ

Araştırmanın konusunu Mapuçe halkı yerli seremonilerinde dini senkretizmin etkileri oluşturmaktadır. Araştırma konusunu altında Mapuçe halkının en önemli sosyal ve dini uygulamalarından olan *nguillatun* ayini barındırdığı melezlik unsurları açısından farklı halklar dahilinde incelenmektedir. Araştırma problemi; “Güney şili’nin farklı bölgelerindeki Mapuçe topluluklarının farklı nguillatun ayinleri bağlamında Mapuçe kimliği yaratım süreci” olarak belirlenmiş ve bu bağlamda ele alınan coğrafi bölge güney şili’nin farklı bölgeleri olarak sınırlandırılmıştır. Araştırmanın amacı farklı Mapuçe topluluklarının nguillatun bağlamında karşılaştıkları melezlik dinamikler ile topluluk üyelerinin kimlik yaratım süreçleri arasındaki çok yönlü ilişkiselliği açıklamaktır. Araştırma dahilinde katılımın gerçekleştirilmiş olduğu farklı nguillatunlar, Mapuçe toplumu altındaki kültürel ve dini melezleşme süreçlerinin farklılıklarını ve çok boyutluluğunu ortaya çıkartmaktadır. Araştırmada öne çıkan “senkretizm”, “melezlik” ve “kimlik” kavramları “karmaşa yaklaşımı” (Morin, 1995) doğrultusunda ele alınmaktadır. Bu yaklaşım sosyal fenomenlerdeki çok boyutluluğu göz önünde bulundurmayı ve tek ve ortak bir melezleşme ya da senkretikleşme biçimi arayışından uzak durmayı gerektirmektedir.

Nguillatun, insanla toprağın karşılıklı ilişkiselliğine dayanan ve karşılıklı alış-veriş, teşekkür etme-isteme, verme-isteme diyaloğundan kaynaklı bir ayindir. Yaz döneminde gerçekleştirilen nguillatun, ekinlerin toplanmasından sonra gerçekleştirilen ve sağlık, bolluk ve bereketle özdeşleşen bir ayindir. Mapuçe

nguillatunları genelde ortak bir dokuya sahip olmakla birlikte, aralarında bölgesel farklılaşmalar ve kişisel yorumlamalardan kaynaklı bir takım farklılıklar görülebilmektedir. Bu farklılıklar ayin alanı düzeninden ayine dahil edilen nesnelere ve ayini yöneten lidere kadar uzanan bir seri uygulamada görülmektedir. Mapuçe halkının bölgeler arasındaki değişen kültürel farklılıkları homojen bir Mapuçe kimliğinden ve bir kültürel ve dini melezleşme prototipinden bahsetmeyi olanaksızlaştırmaktadır. Aynı ayinin katılımcıları arasındaki kimlik söylemlerinde dahi farklılaşmalar görülmektedir.

Mapuçe nguillatunlarındaki bu farklılaşmaların altında Mapuçe toplumu altında bölgesel kimliklere mensup halkların tarihi süreçte Hristiyanlaştırma hareketlerinden etkilenme veya bu süreçleri yönetme biçimlerindeki farklılar önemli yer tutmaktadır. Mapuçe kültürünün taşıdığı ortak kültürel desenlerine rağmen; tarihi dönüşümlerden, bölgesel farklılaşmalardan ve kişisel yorumlamalardan ötürü farklılaşabilen ayin uygulamaları, deneyimlenen her ritüelin biricikliğini ortaya çıkartarak araştırma konusunun ilgi çekici bir alan olarak kalmasını sağlamaktadır. Farklı Mapuçe toplulukları arasında gerçekleştirilen çalışma, nguillatun geleneklerinin çok sesliliğini ve ayin katılımcıların kişisel yorumlama süreçlerinin farklılığını ortaya çıkartmaktadır. Kimi topluluklarda geleneksel ritüel biçimi korunmaya dair bir çaba görülürken, kimilerinde senkretizm daha yoğun bir şekilde gözlenebilmektedir.

Tezin ilk bölümünde, araştırmanın tarihi ve sosyokültürel bağlamlaştırılması adına, Mapuçe toplumunun tarihi ve Mapuçe dinselliği konuları tartışılmaktadır. Mapuçelerin kökeni, Mapuçe topraklarında İspanyol fethi ve yayılcılığı dönemi, Mapuçe dini bileşenleri ve evanjelizasyon hareketleri konuları üzerinde durulan

bölüm, nguillatun ayinindeki melezleşme dinamiklerinin anlaşılması için bir temel niteliği taşımaktadır. İkinci bölümde araştırmanın problemi, konusu, amacı ve yöntemi ile araştırmanın ele alındığı kavramsal ve kuramsal çerçevenin tartışmasına ve araştırmanın arka planına yer verilmektedir. Üçüncü bölümde araştırmanın metodolojik stratejisi altında katılımın gerçekleştirilmiş olduğu iki farklı örnek olay incelemesine yer verilmektedir. Son bölümde ise araştırmadan elde edilen sonuçlar tartışılmaktadır.



1. BÖLÜM

MAPUÇE TOPLUMU TARİHİ VE DİNSELLİĞİ

Bu bölümde Mapuçe toplumunun tarihi ve dinseliliği ile ilgili konulara yer verilmektedir. Sırasıyla Mapuçelerin kökeni, fetih dönemi ve Mapuçe dini konuları ele alınmaktadır. Mapuçe dini başlığı altında; Mapuçe dinseliliğinin temel bileşenleri, Mapuçe ayinleri, Mapuçe toplumunda dini, siyasi ve sosyal otoriteler ve son olarak da Mapuçe dinseliliğindeki dönüşümün anlaşılabilmesindeki temel faktörlerden olan Evanjelizasyon hareketleri yer almaktadır.

1.1. MAPUÇELERİN KÖKENİ

Güney Şili ve Arjantin'in yerli halklarından *Araucanos* ya da *Mapuchelerin* (Araukanlar ya da Mapuçeler) kökenine dair bilimsel tartışmalar geçtiğimiz yüzyılın başına dayanmakla birlikte nispeten belirsizliğini korumaktadır. Ricardo Latcham, (1924, *El Origen de los Araucanos*) Mapuçelerin kökenlerinin Şili'nin diğer avcı ve toplayıcı yerli gruplarından farklı olarak Amazon kökenli *Guaraní* halkına dayandığını ve bu toplulukların günümüz Şili'si topraklarına göç ederek burada yerleşik bulunan halklara dil, din ve kültürlerini dayattıkları savını ortaya atmıştır (Latcham, 1924'ten aktaran Bengoa, 1996: 12-14). Tomás Guevara (1928, *Sobre el Origen de los Araucanos*) ise tam tersine Arjantin Araukanlarının kökeninin Şili tarafından gerçekleştirilmiş göç dalgalarına dayandığını belirtmiştir. Latcham'ın göç teorisi, bugün Mapuçe halkı bazında *Guaraní* kökenini destekleyen kanıtların eksikliği sebebiyle resmi çevreler tarafından tamamen reddedilmiştir. Aksine yeni

arkeolojik bulgular, günümüz Şili'si topraklarının çok eski tarihlerden itibaren yerleşim yeri olduğuna dair kanıtlar sunmaktadır ki muhtemelen bölgenin ilk yerleşimcileri olan bu avcı ve toplayıcı topluluklar, Mapuçelerin atalarını oluşturmaktadır (Guevara, 1928'den aktaran Bengoa, 1996: 12-14).

Mapuçelerin kökeninin dışsal göçlere dayandığına bağlı teoriler günümüz araştırmalarıyla aşılmış olmakla birlikte, Şili'nin güneyinde bulunan *Monte Verde* arkeolojik sit alanında yapılan kazılar sonucu 12.500 yıl öncesine tarihlenen ve insan varlığını kanıtlayan buluntulara rastlanmıştır (Dillehay, 2004'ten aktaran Millalén, 2006: 43). Yine Monte Verde'de yapılan son çalışmalar, henüz derinlikle araştırılmış olmamakla birlikte bundan 33.000 yıl öncesine tarihlenen ve insan kültürüyle ilişkilendirilebilecek yeni buluntular sunmaktadır. Bu durumda bundan yaklaşık 33.000 yıl önce, sonraları “*Wallmapu*” ya da “*Mapuçe ülkesi*” olarak adlandırılacak toprakların ilk sahipleri tarih sahnesine çıkmaya başlamıştır diyebiliriz (Millalén, 2006: 43, 48).

Tarihi süreçte Mapuçelerin kökeni üzerine gerçekleştirilen çalışmalara göz atmak gerekirse; günümüzde Mapuche veya Araucanos olarak adlandırılan halkın, isminin kökeni ve sahip olduğu alt grupların sınıflandırılmaları üzerine tarihçiler ve antropologlar tarafından getirilen farklı açıklamalara rastlamak mümkündür. İspanyollar geldiği sırada Güney Şili ve Güney Arjantin'de bulunan bu halkın adlandırılması üzerine belirtilen görüşler arasında karşıt pozisyonlar mevcuttur.

Guevara'ya (1925) göre Copiapó Nehri ve Reloncaví Körfezi arasında kalan bölgelerde XVI. yüzyılda Mapuçe etnisitesi bulunmaktaydı. Mapuçeler kendi aralarında; “*Picunches*”, “*Promaucaes*”, “*Araucanos*” ve “*Huilliches*” olmak üzere

dört büyük coğrafi bölgeye ayrılmaktaydı (Guevara, 1925'ten aktaran Boccara, 1996).

Latcham'a (1924, 1928) göre İspanyolların geldiği sırada Şili'nin orta-güney bölgesinde bulunan halk; "*Picunches*", "*Mapuches* ya da *Araucanos*" ve "*Huilliches*" olarak üç gruba ayrılmaktaydı (Latcham'dan aktaran Boccara, 1996).

Faron'a (1956) göre Araukanlar Mapuçelerden daha geniş bir nüfusa sahipti. İspanyollar geldiği sırada kuzeyde "*Picunche Araukanları*", merkezde "*Mapuçe Araukanları*", güneyde ise "*Huilliches Araukanları*" yer almaktaydı. Faron'un Latcham'dan farkı, Mapuçelerle Araukanları bir kabul etmeyip, kendi arasında heterojen olarak dağılan kültürel kimliklere sahip *Picunche*, *Mapuche* ve *Huilliche* (*Williche*) *Araucanları*ndan bahsetmesidir (Faron, 1956'dan aktaran Boccara, 1996).

Osvaldo Silva (1984) Guevara'nın bölümlemesine beşinci bir bölge ekleyerek, Araucanları, "*Mapuçe etnisitesinin altında kümelenen bir kabileler topluluğu*" olarak açıklamıştır (Silva, 1984'ten aktaran, Boccara, 1996). Kısacası, Faron'a göre Mapuçeler kendilerinden daha geniş bir halk olan Araukanların bir bölümü iken, Silva ve Guevara'ya göre Araukanlar ortak bir kültüre sahip daha geniş bir etnik bir birlik olan Mapuçelerin altında bölümlenmektedir. Latcham ise Mapuçelerle Araucanların aynı halk olduğunu öne sürmüştür (Boccara, 1996).

Carlos Aldunate'ye (1982, 1989) göre ise, Mapio Nehri'nin güneyinde kalan bölgede kuzey halklarından *Quechualar*ın dilinde isyancı, vahşi düşman anlamına gelen "*auca*" ya da "*purum-auca*"lar bulunmaktaydı. Bu isimlendirme, İspanyollar tarafından alınmış ve bu bölgedeki halk *aucalar* olarak adlandırılmıştır. Araucano adı da buradan türemiştir (Aldunate'den aktaran Boccara, 1996).

Son yıllarda gerçekleştirilen çalışmalar, Mapuche ve Araucanos adlandırmalarının XVI. yüzyılda Şili'nin orta-güney bölgesinde bulunan yerli halkları temsil problemi üzerinde durmaya devam etmektedir. Boccara'ya göre tüm bu sınıflandırmaların en temelinde karşımıza çıkan problemlerden birisi, gerek Mapuche gerek Araucanos isimlendirmelerinin İspanyolların geldiği sırada bölgede bulunan halkı temsil edip edemeyeceği sorunsalıdır. XVI. yüzyıl kaynaklarında bölgesel olarak ayrılan etnik gruplara istinaden “*Picunches, Huilliches, Puelches, Pehuenches*” adlarına rastlanmakla birlikte “*Mapuche*” adına hiçbir şekilde rastlanmamaktadır. Boccara'ya göre bu kanıt eksikliği bölgede yaşayan halkların kendilerini Mapuče olarak adlandırmadığının kanıtı olamayacağı gibi, kendilerini Mapuče olarak adlandıran bir halkın varlığından söz etmemize de engel olmaktadır. Araucano adlandırması, Mapuche isminin aksine kaynaklarda geçse de, muhtemelen bölgede yaşayan halkın kendine dair bir tanımlamasından kaynaklanmamaktadır. İnka kökenli “*auca*” «vahşi» kelimesinin İspanyollar tarafından yaygınlaştırılmasıyla ortaya çıkmıştır (Aldunate, 1982'den aktaran Boccara, 1996). Diego de Rosales'e göre ise, «*arauco*» kelimesi; «*Rag - co*», «kil – su», kelimelerinin birleşiminden oluşarak, killi topraklardan akan suların olduğu bölgeyi işareten kullanılmıştır (Rosales'den aktaran Boccara, 1996). Bu durumda dahi Araucanos, kısıtlı bir coğrafi bölgedeki halkı tanımlamak için kullanılmıştır denilebilir (Boccara, 1996).

Bu durumda sorulabilecek soru, XVI. yüzyılda “*bu bölgede yaşayan nüfus kendini ne Mapuche ne de Araucanos olarak adlandırmıyor idi ise, bölgede kimlerin yaşadığıdır*” (Boccara, 1996). Bu noktada etnolinguistler Adalberto Salas ve Horacio

Zapater; Mapuche, Huilliche, Picunche kelimelerinin tarihçiler ve antropologlar tarafından kullanımını tartışmaya açmaktadır (Boccaro, 1996).

Adalberto Salas (1992) şöyle aktarmaktadır:

XVI. yüzyılda, Şili yerli nüfusunun bir milyona ulaşmakta olduğu tahmin edilmektedir. Bu nüfusun büyük çoğunluğu (600.000 kadarı) Bío-Bío ve Tolten nehirleri arasında yoğunlaşmaktaydı. Bu halkın kendine özgü bir isim taşıdığı ile ilgili veriler olmamakla birlikte, yabancılar ve istilacılardan farklılaşma ve kendini tanımlama ihtiyacı çerçevesinde *re* «gerçek» ve *che* «insan» kelimelerinin birleşiminden oluşan *re-che* «gerçek halk, yerli halk»; ya da *mapu* «toprak, ülke» ve *che* «insan» kelimelerinin birleşiminden oluşan *mapu-che* «yerli halk, ülkenin insanları, toprağın insanları» tanımlamalarıyla karşılaşılabilmekteydi. Bu *mapuche-reche* adlandırmaları, etnik bir gruba özel bir isim olmaktan çok, geniş bir insan grubuna istinaden, «yerli» anlamında kullanılmaktaydı. İstilacılarla temas arttıkça, terminolojik ihtiyaç da artmış ve XIX. yüzyılın sonlarına doğru bu halkın kendisini tanımlamak için kullandığı bir ad haline gelmiştir (A. Salas, 1992'den aktaran Boccaro, 1996).

Salas (1992) Araucanos kelimesinin kökeni ile ilgili şunları aktarmaktadır:

İnka İmparatorluğu askerleri ve yetkilileri, imparatorluğun sosyopolitik yapılarına dahil edemedikleri yabancı gruplar için *purum awka* «vahşi düşman, isyancı düşman» ya da *awka* «vahşi insan ya da hayvan» tanımlamalarını kullanmaktaydılar. Şili'de de Maule ve Bío-Bío nehirleri arasında karşılaştıkları yerliler için de bu tanımlamayı kullanmışlardır (A. Salas, 1992'den aktaran Boccaro, 1996).

Bu tanımlama bölgeye gelen İspanyollar tarafından duyulmuş, kullanılıp yaygınlaştırılmış ve Araucanos kelimesi, bölgede bulunan halkları tanımlamak için kullanılmıştır (Boccaro, 1996).

Bir diğerk etnolinguist Horacio Zapater'in aktardığı şekilde, dönemdeki Cizvit misyonerlerin kaynaklarına göre XVII. ve XVIII. yüzyıllarda bu bölgenin yerlileri kendilerini “*reche*” olarak adlandırmaktaydı. Mapuche adlandırmasının kullanımı muhtemelen, XIX. yüzyılda “*yerlilerin topraklarına el konulması problemiyle*” birlikte ortaya çıkmıştır (Zapater, 1992'den aktaran Boccara, 1996).

Boccara'ya göre, Mapuçe kelimesi, etnik bir gurubu işaret edecek biçimde, XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kullanılmaya başlanmaktadır. Bu noktada Boccara, İspanyolların geldiği sırada bölgede bulunan halkların ne “*Mapuche*” ne de “*Araucanos*” değil, “*Reche*” adını taşıdıklarına dikkat çekmektedir. Boccara, XVI. ve XVII. yüzyıl kaynaklarında Mapuçe adı bir kere bile geçmezken, “*XVI. yüzyılda Mapuche ya da Araucanos etnisitesinin varlığından söz etmenin, üç yüz yıllık yerli-İspanyol temas ve çatışma süreci sonucunda gerçekleşmiş olan bir etnik kimlik yaratım sürecinin göz ardı edilmesi*” olacağını vurgulamaktadır. Bu uzun soluklu “*etnogenezi*” süreci, “*İspanyol safı karşısında etnik bir birlik oluşturan XVI. yüzyıl Rechelerinden XVIII. yüzyıl Mapuchelerine dönüşümün*” ifadesidir. Boccara'ya göre Mapuçelerin tarihi ve antropolojik yazını ile ilgili karşımıza çıkan temel problem, “*etnisitenin halihazırda mevcut, verili bir madde olarak algılanması*” problemidir. Tüm halklar ve milletler gibi Mapuçeler de tarihi sürecin bir ürünüdür. Bu durumda Mapuçe'nin bir etnik grup olarak ortaya çıkışının, İspanyollar ve yerliler arasındaki ilişkilerin ve sosyopolitik yapıların değişimi sonucunda XVIII. yüzyılın ikinci yarısından sonraya denk geldiğini belirtmektedir. Mapuçe etnisitesi yeni sosyal mekanizmalara bağlı bir şekilde, mevcut kolonyal güçlere karşı bir saf olacak şekilde kimliksel bir çatı olarak ortaya çıkmıştır. Boccara'ya göre Mapuçe etnisitesinin ortaya çıkışı, “*fethin istenmeyen ve beklenmeyen etkileri*” arasındadır. İspanyollar,

başlattıkları fetih süreciyle, “*XVI. yüzyıl Rechelerinden XVIII. yüzyıl Mapuchelerine bir etnogenezi sürecinin*” vuku bulmasına sebep olmuşlardır (Boccaro, 1996).

Millalén’e göre ise, Boccaro (1999), Bacigalupo (2003), Mandrini (2004) ve diğerleri “*reche*” isimlendirmesini yanlış tercüme ederek “*gerçek halk- saf halk*” tanımlamasına gitmişlerdir (Millalén, 2006: 33, Dipnot: 40). Millalén’e göre Koloni dönemi öncesi Mapuçe toplumunda “*re-che*” isimlendirmesi bulunmakta ve büyük olasılıkla toplumun geneline işaret edecek biçimde kullanılmaktaydı. Ancak bu noktada *reche* konseptinin sosyolingüistik bağlamından ayrı kullanılması bizi Mapuçe toplumunun İspanyol fethi öncesi “*kültürel saflıkla özdeşleştirilen*” bir “*pre-mapuche periyoduna*” tabi olduğu yanlışlığına götürecektir. Bu durumda Mapuçe kozmovizyonuna göre *mapu* «toprak» ve *che* «insan» kavramlarını anlamadan Mapuçe kelimesinin kökenini sorgulamak, Mapuçe etnisitesinin İspanyol fethi sonrasına dayandığı gibi hatalı çıkarımlara varmayı kaçınılmaz kılacaktır. Mapuçe kozmovizyonuna göre *mapu* ve *che* yani toprakla insan karşılıklı bir varoluş felsefesine dayanır. Bu noktada *che* ve *mapu*yu birbirinden ayırmak çok zordur. Fetih öncesi etnik ve kültürel olarak birliğe sahip bu toplum muhtemelen kendisini kolektif olarak ortak bir etnonimle yani “*Mapuçe ismiyle*” adlandırmazken, bunun sebeplerini Mapuçe kozmovizyonunda ve siyasi örgütlenmesinde görmek mümkündür. Her şeyden önce merkezi bir güce bağlı olmayan, bölgesel toprak hakimiyetine dayanan Mapuçelerin, farklı bölgelerdeki Mapuçe topluluklarıyla “*dini, spiritüel ve ekonomik ilişkilerine*” bağlı olarak farklı alt isimler aldıkları görülmektedir. Bunun altında “*kendi kendilerini ve ilişkide oldukları diğerlerini bölgesel kimliklerine göre daha yerel bir seviyede adlandırmalarının daha işlevsel oluşu*” yatmaktadır. Bu süreç içerisinde Mapuçe isminin autodenominasyonu “*toplum*

üyelerinin arasındaki ilişkilerin kendi olgunlaşma sürecine ve kolektif kimlik yaratım sürecine” bağlı olarak gelişmiştir. Bu yaratım süreci hiç şüphesiz, Mapuçe’nin ötekiyle olan şiddet-direnış ilişkisinden bağımsız düşünölememektedir. Bu ilişki önceleri İnka, sonraları İspanyol istilasında görölmektedir (Millalén, 2006: 29, 34-36).

And Sıradağları’nın iki yamacına kadar uzanan Mapuçe varlığı, toprak organizasyonunu kozmovizyonuna göre düzenlemekteydi. İspanyollar geldiğinde karşılaştıkları yerli halkı tanımlama ihtiyacına bağılı olarak gördükleri adlandırma çeşitliliğinin altında Mapuçe düşünce biçimi yatmaktadır. Erken dönem kronikçilerin kaynaklarında “*Puelche*” «doğunun insanları», “*Pikunche*” «kuzeyin insanları», “*Lafkenche*” «kıyının veya denizin insanları (batı yönü)», “*Williche*” «güneyin insanları» kavramlarına rastlanırken, bu kavramlar Mapuçe kozmovizyonuna bağılı coğrafi oryantasyon fikrini yansıtmaktadır. *Mapu* «alan, toprak» ve *che* «insan»ın organizasyonu Mapuçe kozmovizyonundaki “*Meli Wixan Mapu*” «dört alan» ya da dört yönün ortaya çıkışını ve bu toprakların insanların adlandırması sonucunu ortaya çıkarmıştır. “*Böylece Puelmapu «doğunun toprakları» , Pikunmapu «kuzeyin toprakları» , Lafkenmapu «denizin toprakları» ve Willimapu «güneyin toprakları»; üzerlerinde yaşayan Puelche, Pikunche, Lafkenche ve Williche halklarıyla birlikte ortaya çıkmıştır*” (Millalén, 2006: 36-37).

Bengoa’nın aktardığı şekilde; Mapuçe halkı altındaki tüm bu nüfuslar Mapuçe halkının birer bileşeni olmakla beraber, tarihi süreçte, *Mapuçe* etnonimi ile isimlendirilen Itata ile Toltén Nehirleri arasında kalan bölgede yaşayan halk olmuştur (Harita 1.1). Toltén Nehri ile Chiloé adası arasında yaşayan ve Mapuçe halklarının bir bileşeni olan halk, *Huilliche* ya da *Williche* ismiyle özelleşmiştir. Aynı şekilde

Cañete ile Toltén Nehri arasında kalan bölgede yaşayanlar *Lafkencheler*; Mapuçelerin kuzeyinde yaşayan halk *Picuncheler*; And Sıradağları Bölgesi ve öncesinde yaşayan halk ise *Peuencheler* olarak adlandırılmıştır (Bengoa, 2004: 272).



Harita 1.1.

Mapuche, Huilliche, Picunche, Puelche, Peuenche Halkları Coğrafi Dağılımı



Kaynak: Moulian, 2008a: 310

Kısaca Mapuçeler, Şili’de binlerce yıldır süregelen farklı insan grupları ve kültürlerin gelişiminin bir sonucu olarak ortaya çıkmış bir “*yerli halk-millet*” olarak ele alınmalıdır (Ruiz, 2008). Mapuçe dünyasının özelliği, *che* ile *mapu*nun ilişkisine bağlı olarak bölgeler arası farklılaşmalarıdır. Coğrafi farklılıklara bağlı olarak gelişen ekonomilerin ve kültürlerin çeşitliliği, kendini halkların isimsel, lehçesel ve dinsel farklılaşmalarında göstermektedir. Mapuçe toplumu altındaki kültürel, dini, spiritüel ve dilsel tikelliklerin altında, siyasi gücün merkezileşmemiş olması görülebilir (Millalén, 2006: 49, 36). Merkezi bir devlet yapısına sahip olmadan, bölgesel farklılıklara sahip bu hakların dil, kozmovizyon, düşünce, din, sosyal yapı ve kültürel birliği sağlamış olması, Mapuçeler için “*göreceli bir homojenlikten*” bahsetmemizi gerektirir (Bengoa, 2004: 270). İspanyollar geldiğinde bugünkü Şili’nin III. ve X. Bölgeleri arasını ve And Sıradağlarının diğer tarafını da kapsayacak bölgede yaklaşık 1 Milyon *Mapuzungun* konuşanı olduğu belirtilmektedir (Bengoa, 1985 ve Hernández, 2003’ten aktaran Millalén, 2006: 50). Bu sayı hiç şüphesiz İspanyollarla ilk temas sonrası temel olarak bulaşıcı hastalıklar, daha az ölçüde ise kaybedilen savaşlar sebebiyle düşmüştür (Bengoa, 1996’dan aktaran, Bengoa 2004: 273).

1.2. FETİH DÖNEMİ

Amerika'nın tüm yerli halkları arasında Mapuçeler İspanyol istilasına en uzun süre direnmiş toplumdur (Ruiz, 2008). Fetihten itibaren yaklaşık üç yüz yıl boyunca devam eden bağımsızlık başarılarının sebepleri sosyal ve siyasi örgütlenme biçimlerinde olduğu kadar, askeri başarılarında da görülmektedir. Diğer Amerika toplumlarından İnkalar ve Meksikalıların aksine Mapuçeler, merkezi bir devlet sistemine sahip değildi. Hiyerarşik bir toplum yapısına sahip olmayan Mapuçeler, binlerce bağımsız aile grubundan meydana gelmekteydi. İnkalar ve Meksikalılarda İspanyol istilacılar, İmparatoru ele geçirdiğinde imparatorluğun da hakimiyetini garanti altına alırken; bir merkezi otoriteye sahip olmayan Mapuçelerde ise, geçtikleri her bölgede birbirinden bağımsız aile grupları ile tekrar tekrar savaşmak zorunda kalmaktaydı (Jara, 1971'den aktaran Bengoa, 1996: 37). Mapuçelerin üç yüzyıl boyunca önce İspanyol, bağımsızlık sonrası ise Şilili güçlere karşı edindiği savaş başarısında, tarihi süreçte İnkalara karşı geliştirdikleri savaş deneyimi yer almaktadır. *“Önceleri «İnka» yayılımına sonraları ise yeni istilacılar WINGKA¹'lara”* karşı savaşan Mapuçeler için savaş bir halk savaşına dönüşmüştür (Ruiz, 2008).

Arauco Savaşı adı altındaki üç yüz yıllık Mapuçe direnişi, Mapuçeler için bir hayatta kalma unsuruna ve kitlesel bazda bir halk savaşına dönüşmüştür. Savaşa katılanların büyük çoğunluğu savaşçı olmakla birlikte, pratikte savaşçı ve sivil halk

¹ WE «yeni», INKA «inka» sözcüklerinin birleşiminden oluşan WINGKA kelimesi «yeni istilacı» anlamında kullanılmıştır. Önceleri İspanyol ve Şilili güçleri işaret edecek şekilde kullanılan kelimenin anlamı genişleyerek bugün «Mapuçe olmayan» anlamında da kullanılmaktadır (Ruiz, 2008: Dipnot: 1).

arasında bir ayrım bulunmamaktaydı. Tarihsel süreç Mapuçeleri sürekli olarak savaş durumunda bulunan bir halk olmaya zorlamıştır (Bengoa, 1996: 37).

Arauco Savaşı'nın başlamasıyla birlikte Mapuçeler AYLLAREWE'lerden FÜTRANMAPU «büyük topraklar, bölge», ya da WICHANMAPU «müttefik topraklar» adını verdikleri federasyonlar kurmuşlardır. Arauco Savaşı düzensiz ve sürekli olma özelliği gösterip zamanla yer yer savaş ve barış dönemleriyle Mapuçelerin topraklarını geri kazanımlarına sahne olmuştur. Yıllarca süren savaştan sonra İspanyollar Biobío Nehri boyunca bir sınır hattı oluşturarak yavaşça güneye ilerleme yoluna gitmişlerse de Mapuçeler şehirleri, madenleri ve çiftlikleri yerle bir ederek ayaklanmışlardır. 1598-1603 yılları arası Biobío ile Valdivia arasındaki tüm İspanyol şehirleri yerle bir edilmiştir (Harita 1.2). 1612-1624 yılları arasında İspanyollar taktik değiştirerek Biobío sınırını korumaya çekildikleri savunma savaşına geçmiş ancak Mapuçe topraklarını istila etmeye devam etmişlerdir. 1641 yılında yer yer birtakım barış anlaşmaları imzalanmış ve İspanyollar Biobío'nun güneyindeki Mapuçelerin özerkliğini tanımışlar ancak çatışmalar devam etmiştir. 1655, 1723 ve 1769 yıllarında önemli Mapuçe ayaklanmaları yaşanmıştır. 1793 yılı güney için bir dönüm noktası olacak, imzalanan “*Tratado de Las Canoas*” «Las Canoas Antlaşması» Osorno şehrinin yeniden kurulmasıyla ve Williçe topraklarında İspanyol hakimiyetinin tekrar başlamasıyla (Harita 1.3) sonuçlanacaktır (Ruiz, 2008).

Şili Ülkesi Bağımsızlık Savaşları boyunca (1810-1825) çoğu Mapuçe grubu, vatansever kanat karşısında İspanyolları desteklemiştir. Bu desteğin altında bağımsızlıkçı vatansever kanadın eşitlik vaatlerinin altındaki “*Şili toplumuna entegre edici politikalarına olan güvensizlik*” yatmaktadır. Nitekim bağımsızlık sonrası Şilili

politikacılar ve işadamları da İspanyolların yolundan ilerlemiş, Mapuče topraklarına el koyarak “*koloni yerleşimcileri ve latifundistalar*²” arasında bölüştürmüştür (Ruiz, 2008). Mapuçeler, Şili Devleti’nin bağımsızlığı sonrasında da 1881 yılına kadar kendi bağımsızlıklarını devam ettireceklerdir. Yeni kurulan hükümet önce kendi anayasal problemlerini çözecek, ardından Mapuče meselesine yönelecektir. Şili ve Arjantin ülkelerinin bağımsızlıklarını kazanmalarıyla, Mapuçeler de bu iki cumhuriyet arasında bölünecektir (Foerster, 2001, Dipnot:8). Bundan sonra Şili Hükümeti, Arjantin Hükümeti ile anlaşarak sonucunda Mapuče topraklarının tamamına hakim olacakları, “*yanlış biçimde Pacificación de La Araucanía (1859-1882) (Araucanía Bölgesi’nin Pasifikasyonu) olarak adlandırılan kampanyasını*” başlatacaktır. Hem Şili hem Arjantin ülkesi Mapuçelerini hedef olan bu kampanya “*Arjantin’de yine yanlış biçimde “Campaña del Desierto” (Çöl Kampanyası) olarak adlandırılmıştır*” ki, istila edilen bölgeler çöl arazileri değil, yüzlerce yıldır Mapuče toplumunun yurdu olmuş topraklardır. 1882 yılında Araucano Savaşı’nın tamamen bitmesiyle, Şili Devleti Mapuče toprakları üzerinde tam hakimiyet sağlamıştır (Ruiz, 2008).

² Büyük toprak sahipleri

Harita 1.2.
1598-1604 Yılları Arası Mapuçe Toprakları

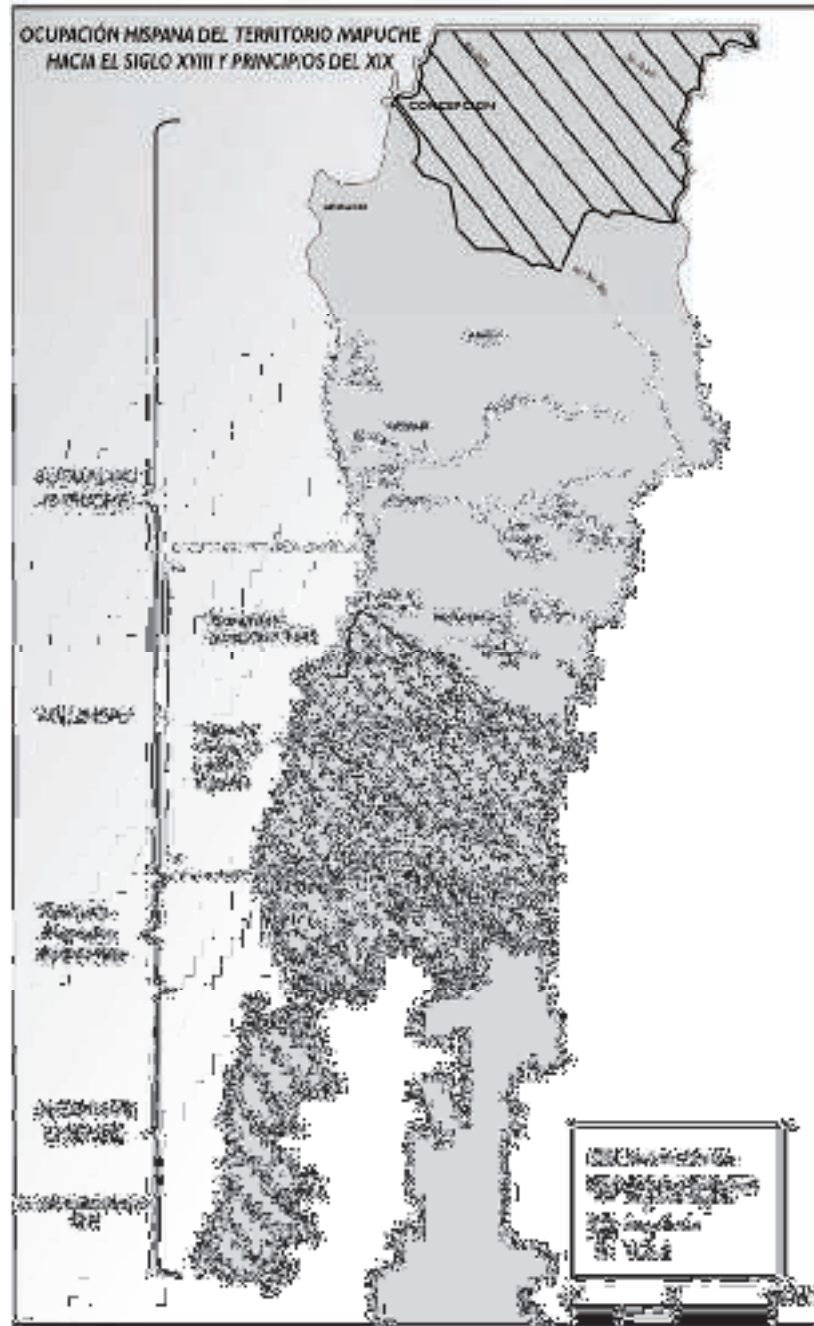


Not: izgilendirilmiş Bölgeler: İşpanyol İşgali Altındaki
Topraklar/ Gri bölgeler: Mapuçe Toprakları)

Kaynak: Bengoa, 2004: 289

Harita 1.3.

1793 Las Canoas Antlaşması ile Mapuçe-Williche Toprakları zerinde Sağlanan İspanyol Hakimiyeti



Not: izgilendirilmiş Bölgeler: İspanyol İşgali Altındaki
Topraklar/ Gri bölgeler: Mapuçe Toprakları)

Kaynak: Bengoa, 2004: 315

“Mapuçe topraklarına el konulması ve Mapuçe kültürünün maddi ve manevi bileşenlerine verilen hasar problemine bir zm nerisi” olan Salvador Allende’nin 1971 yılında Ulusal Kongre’ye önerdiği yasa tasarısı, 1972 yılında 17.729 sayılı yasaya dönüşmüş ancak 1973 yılındaki darbe sebebiyle ancak bir yıldan az süre yürürlükte kalabilmiştir. Diktatörlük yılları, şili ve Mapuçe topraklarının dünya kapitalist ekonomisine açılmasıyla sonuçlanmıştır. 1993 yılında çıkartılan 19.253 sayılı yeni Yerli Yasası *“Ley Indgena”* ise pek çok yönüyle tartışılmaya devam edilmektedir. Mapuçe halkının yasal hakları ile ilgili farkındalığı her geçen gün artarken; geleneksel sosyal örgütlenmeler ve *longko, machi, ngenpin, werken* gibi geleneksel otoriteler günden güne uyanmakta ve giderek çoğalmaktadır (Ruiz, 2008). Kısacası Mapuçeler toprak hakimiyetlerini kaybetmelerinin ardından; *“eğitim, asker, polis ve kilise gibi akltre edici”* ve uzun vadede *“şili milletine aidiyet bilincini”* geliştirmeyi hedefleyen politikalara maruz kalmıştır (Foerster, 2001).

1.3. MAPUÇE DİNİ

Mapuçe dinini, düşünce ya da felsefesini işaret etmek için kullanılan *Mapuçe kozmovizyonu* kavramı Mapuçe toplumunun evreni algılayış ve yaşayış biçimini yansıtmaktadır. Dolayısıyla Mapuçe evren anlayışı ya da kozmovizyonu; Mapuçe düşüncesinin dini, sosyal ve kültürel pek çok boyutunu yansıtan bir çatı gibi düşünülebilir.

Mapuçe dinseliliği üzerine gerçekleştirilen çalışmaların çoğunda yoğun bir kavramsal tartışma olduğu görülmektedir. Bu kavramsal karmaşa sorunsalının altında her şeyden önce Mapuçe ruhaniliğinin bir din olup olmadığı tartışmaları yatmaktadır (Curivil, 1995).

Curivil (1995), eleştirel okumasına sosyal bilimlerdeki pozitivist yaklaşımın miras bıraktığı din kavramı tanımını sorgulayarak başlamaktadır. Evrimci yaklaşıma göre din, üç aşamada ele alınmaktadır. *Animizm*le başlayıp *politeizm*le devam eden sürecin son aşaması *monoteizm*dir. Bu yaklaşıma göre dinden konuşmak; “*tek tanrı inancına, mabede, kutsal kitaba, din adamlarına, doktrine sahip bir sisteme*” gönderme yapmayı gerektirmektedir. Bu bakış açısına göre Mapuçe dini bir din olmaktan çok, evrimleşmemiş bir “*batıl inanç*” sistemi olarak açıklanmaktadır (Curivil, 1995). XVI. yüzyıldaki Mapuçe dinseliliğini, “*totemizm*” ve “*atalar kültünün*” bir birleşimi olarak ele alan Latcham’a göre bunlardan hiçbirinin, “*ilahi bir ibadete benzer hiçbir yanı bulunmamaktadır*” (Latcham, 1924’ten aktaran Foerster, 1993: 49).

Dönemin bir diğer yazarı Guevara'ya göre de Mapuçe dini evrimleşmemiş bir sistem olarak kalmıştır (Curivil, 1995). Ricardo Salas'ın aktardığı şekilde:

Guevara'nın dediğine göre; yerli halklar; gözlemleme, düşünme ve soyutlama yeteneğinden yoksun olduğundan, dini kavramlarında daha üst bir seviyeye yükselme ihtimaline sahip olmamışlardır. Uygur insanda görülen bütünsel psikolojik işlem, yerli tarafından gerçekleştirilememiştir... (R. Salas, 1990'dan aktaran Curivil, 1995).

Bu noktada Curivil ve Salas, Mapuçe inancını bir din olarak ele almakta ve bu dinin bünyesindeki *“farklı inanç sistemlerinin”* çeşitliliğini vurgulamaktadır. Salas, Mapuçe dini yerine *“Mapuçe dini evreni”* kavramını kullanmaktadır. Salas'ın Mapuçe dini evreni tanımlamasında; Mapuçe dinini dönüşüme kapalı ve farklılaşmaların görülmediği *“monolit”* bir yapı olarak ifade etmekten kaçınma çabası görülmektedir. Bu evren içerisinde, ayinsel, sembolik ve ideolojik olarak birbirinden farklılaşan dini uygulamalar yer alır (R. Salas, 1995). Curivil'in belirttiği gibi, Mapuçe dinselliği *“kültürün temel omurgası”* etrafında şekillenmektedir. Ancak bu omurga topluluktan topluluğa ve bölgeden bölgeye farklı şekillerde deneyimlenmektedir (Curivil, 1995'ten aktaran R. Salas, 1995).

Din kelimesinden anladığımızı karşılayacak en yakın kelime, Mapuçe dilinde FEYENTUN olarak belirtilir. Yaklaşık olarak *“inançlar-inanışlar”* olarak tercüme edebileceğimiz FEYENTUN, sadece seremoniyel ayinlerle hayata geçirildiği takdirde anlam kazanır (Curivil, 1995). Mapuçe düşüncesi veya felsefesini tanımlamak için Mapuçe dilinde, RAKİZUAM ve KİMUN kelimeleri yer almaktadır. Binlerce yıldır nesilleri aşarak süregelen Mapuçe bilgeliği olarak çevirebileceğimiz KİMUN; Mapuçe düşünmesinin, düşüncesinin yani RAKİZUAM'ın sonucu olarak gelişmektedir.

MAPUCHE RAKIZUAM doğayla bütünlük temeline dayanır, Mapuče doğal olayları yorumlar.

«Toprağın konuşması» anlamına gelen MAPUZUNGUN (Mapuče dili) doğadan gelen seslerin, mesajların yorumlanmasıyla ve “*deşifre edilmesi*” temeline dayanır (Marileo, 2007). Mapuzungunun sahibi insan değil, sesleri yaratan topraktır. Kendi mesajları ve sesleri olan toprağın dilini öğrenen Mapuče, yine doğanın kendisiyle iletişim kurabilmek için bu sesleri yorumlayarak kendisinden bir dil yaratmıştır³ (Paillalef, Cifuentes ve Garcés, 2008).

Bir araştırma katılımcısı şöyle aktarmaktadır:

Mapuče dili de doğa gibi canlıdır. Mapuče dili coğrafyaya göre farklılaşır. Bunu o coğrafyanın denizinde, dağlarında, ormanında görürsün. Rüzgarın dili bir dağdan estiğinde farklıdır, denizden geldiğinde farklı. Denizin dalgası farklıdır, gölün dalgası ayrı. Bu nedenle Mapuče dilinde sesler, tonlamalar değişir.

Mapuče düşüncesi, birbirine karşıt ikiliklerin evrensel dengesi fikri üzerine kuruludur. İyi-kötü zıtlığının dengesi; sadece iyi veya sadece kötü değerlerini aşmaktadır (Manquenahuel, 2000).

³Mapuče dili yazısız bir dildir. Sözlü geleneğe dayanan Mapuzungun, fetihle beraber ilerleyen süreçte yazılı dile aktarılmıştır. Bu aktarım sırasında sesleri karşılayacak harfler özelinde farklı yazım biçimlerine rastlamak mümkündür.

Pablo Manquenahuel, Mapuçe düşüncesini şöyle ifade etmektedir:

Mapunche bilgeliğine göre her şey; yıldızlar, dağlar, bitkiler, insanlar aynı kökten yaratılmıştır; hepsi canlıdır ve bir güce sahiptir, bu yüzden değerlidir. (...) Mapuçe, evreni doğadan, insandan ve toplumdan ayırmaz. Kendini doğanın sahibi, efendisi hissetmez çünkü onun bir parçasıdır. Dolayısıyla bu ilişkide ne bir üst, ne bir alt bulunur; sadece çeşitlilik, farklılık vardır. Hayatın harikası da budur. Kozmik düzen asla homojen değildir, olmayacaktır. Hiçbir şey öylesine var olmamıştır. Var olan her şeyin varlığın dengesini sağlamada bir işlevi vardır. Mapuçe, çeşitliliği kabul ederek bu çeşitlilikle birlikte var olan her şeye saygı duyarak yaşar. Bu nedenle farklı boyutlarda ve zamanlarda, sonsuz alanlarda hareket eden diğer varlıklarla paylaştığı kutsal bir dünya anlayışına sahiptir. Mapuçe dünyasında yer alan ayinler ve seremoniler mistik bir anlama sahiptir. Geçmiş, şimdi ve geleceği aşır meydana gelirler. Atalarımız, dedelerimiz ve babalarımız yaptığı için gerçekleştiririz bu ayinleri (Manquenahuel, 2000).

Doğayla bütünlük temeline dayanan Mapuçe inanış sistemini Grebe, 5 grup altında toplamıştır: 1) Tanrılar ailesi ve iyi ruhlar 2) WEKUFE (kötü ruhlar) 3) NGEN (doğanın sahibi ruhlar) 4) Şamanizm 5) Cadılık (Grebe, 1993-1994).

Grebe'ye göre bu alt sistemler içerisinde “doğa ruhları” anlayışı “animizm”, “animatizm” ve “naturalizm” konseptleri altında değerlendirilebilir. (Grebe, 1986) Animizm ya da “spiritüel varlıklara inanış” (Tylor, (1873) 1979’dan aktaran Grebe, 1986); animatizm ya da “doğal varlık ya da fenomenlerin içindeki spiritüel güç inancı” (El Guindi, 1977; Keesing, 1976’dan aktaran Grebe, 1986) ve naturalizm “doğal fenomenler içerisinde kişiselleştirilmiş tanrı ya da ruhlara inanç” (Durkheim, (1915) 1965’ten aktaran Grebe, 1986) konseptleri, birbirinden ayrılması çok güç bulanık sınırlara sahiptir (Grebe, 1986).

Bu noktada Mapuçe dini “*kozmi, aman, animist, animatist*” ve “*naturalist*” kökenlerden beslenmektedir diyebiliriz (Grebe, 1986). Mapuçe dini ile ilgili tartişma konularından birisi de Tanrı kavramı üzerinedir. Mapuçe dinine yönelik “*politeizm*” vurgusu yapan yazarların (Faron, 1997; Grebe, Pacheco ve Segura, 1972; Gundermann, 1981’den aktaran Moulian, 2005a) tersine Curivil (1995), *tek tanrılı*⁴ bir dinden bahsetmektedir. Belirtmek gerekir ki bu tartişmaların altında Mapuçe dininde Hristiyan senkretizminin değişken etkileri sorunsalı yatmaktadır.

1.3.1. Mapuçe Dinselliğinin Bira Bileşeni

Mapuçe Dinselliği bileşenleri içerisinde Mapuçe evren anlayişı, İlahi Aile, Ngenechen kavramı, Mapuçe ruh anlayişı, Ngen (sahip) kavramı, Atalar kültü ve rüyalar önemli yer tutmaktadır.

1.3.1.1. Wall Ontu Mapu (Mapuçe evren anlayişı)

WALLONTUMAPU, dikey olarak sıralanmış farklı boyutlardan oluşan Mapuçe evrenini temsil eder. (WALLON: Sonsuzluk ONTU: Tmlk ya da hiçlik MAPU: Toprak) ONTU, sıfırı simgelerken; aynı anda hem her şeyi hem de hiçbir şeyi kapatan bir kavramı karşılar (Ñanculef, 2014).

⁴Curivil’in belirttiği şekilde, Mapuchenin ilahi varlığı işaret etmek için kullandığı kendi dili bulunmaktadır. Bu ilahi varlık bir ihtiyar çift olarak kabul edilir. (WENU FUCHA / WENU KUCHE) Kimi bölgelerde ilahi gücün adlandırılmasında ihtiyar ifte ek olarak WECHE-LCHA’ya da (genç adam-genç kadın) rastlanabilmektedir (Curivil, 1995).

WALLONTUMAPU ya da Mapuçe evreni; WENU MAPU, NAG MAPU ve MIÑCHE MAPU olmak üzere üç ana boyuttan oluşmaktadır. NAG MAPU (insanın bulunduğu yer), KVME NEWEN ve WEDA NEWEN'in (iyi güçlerle, kötü güçler) bulunduğu birbirine zıt iki boyut arasında yer almaktadır. Bu boyutlar sırasıyla WENU MAPU ve MIÑCHE MAPU'dur. Bu güçler sürekli dinamizmi ile NAG MAPU'daki denge ve armoniyi sağlamaktadır (Marileo, 2007).

WENU MAPU yukarıdaki topraklar ya da yukarıdaki boşluk anlamına gelir ve iyi güçlerin bulunduğu boyuttur. NAG MAPU aşağıdaki topraklardır. İnsanların yaşadığı ve günlük hayatın, kültürün ve toplumun bulunduğu yerdir. MIÑCHE MAPU; PÜLLI MAPU ya da zeminin altında kalan topraklardır. (Yer altı) Burada olumsuz ya da olumlu etkiler yaratabilecek “yabancı” güçler bulunur (Marimán, Caniuqueo, Millalén ve Levil, 2006: 276-277).

Armando Marileo WALLMAPU'nun (tarihi Mapuçe toprakları) yaradılışını (Şekil 1.1, 1.2 ve 1.3) şöyle anlatmaktadır:

Bugün de eskiden olduğu Mapuçeler, WALLMAPU'nun ya da Mapuçe topraklarının meydana gelişinden bahsetmek için PUELMAPU'yu (doğunun topraklarını) yani güneşi işaret ederler. Sola doğru tam bir daire çizdiklerinde Mapuçe topraklarının tümünü yani kültürünün ve doğanın temelini işaretlemiş olurlar. Dönüşü gerçekleştirmek için o bölgenin en yüksek dağına çıkıp, dediklerine göre yer ve göğün birleştiği noktaya doğru bakmak gerekir. Tam bir daire tamamlandığında Mapuçe toprakları meydana gelir. Bu dönüş hareketi Mapuçe danslarında, seremonilerinde ve KULTRUNG'un üst kısmında (Mapuçe seremoniyel davulu) temsil edilir. Mapuçe dönerek PUELMAPU'dan doğan güneşin hareketini takip eder; önce PIKUMAPU'ya (kuzeyin toprakları) sonra LAFKENMAPU'ya (denizin toprakları) ardından WILLİMAPU'ya (güneyin toprakları) ve en son tekrar PUELMAPU'ya yönelir. Bir kez

Mapuçe toprağı meydana geldi mi, belirtmek gerekir ki bu alan havada asılı durmamaktadır. Yeryüzünün üzerinde görünen (gökyüzü) gibi, altında da bir temeli olması gerekir. Güneş, doğduğu andan battığı ana kadar, yeryüzü üzerinde adeta bir RUKA'yı (ev) örten bir çatı oluşturacak bir alanı göstermektedir. Yerin altında kalan alan, aynı gökyüzündeki alan gibi RALI'ye (Ağaç gövdesi – KULTRUNG gövdesi) benzeyecek şekilde (yarım daire şeklinde) olmalıdır. Buradan da yeryüzünün, gökyüzüne eş ancak ters yönde konumlandırılmış MINCHE MAPU denilen bir temelle desteklendiği fikri doğar (Marileo, 2007).

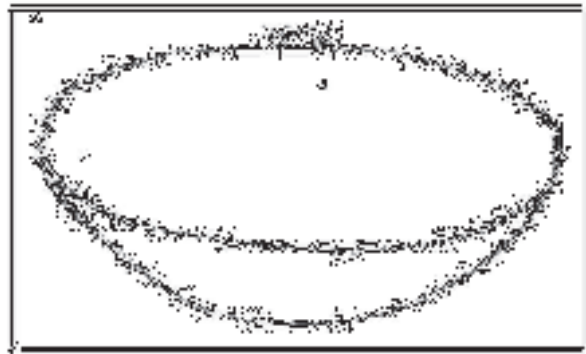


Şekil 1.1.
WALLMAPU'nun Oluşumu



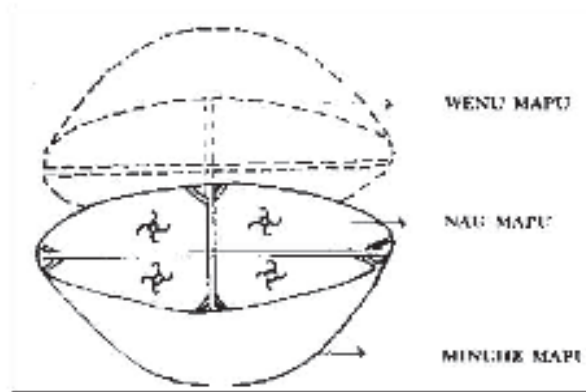
Kaynak: Marileo, 2007

Şekil 1.2.
MİÑCHE MAPU'nun Oluşumu



Kaynak: Marileo, 2007

Şekil 1.3.
Üç Boyutlu Mapuçe Evreni



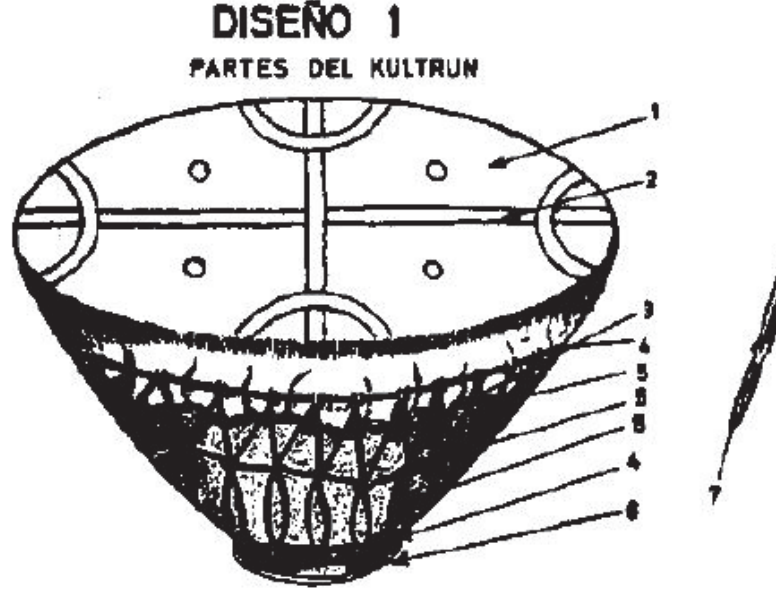
Kaynak: Marileo, 2007

Kultrung'daki Mapuçe evreni

Mapuçe topraklarının oluşumu, Mapuçe kültürünün en kutsal simgelerinden biri olan KULTRUNG'a da kaynaklık eder. Mapuçe seremoniyel davulu olan KULTRUNG Mapuçe evren anlayışına dair sembolizmlerle doludur. Bu enstrümanda Mapuçe düşünce sisteminin pek çok ögesi deşifre edilebilmektedir (şekil 1.4). Bu sistemler arasında şunlar yer almaktadır (Marileo, 2007):

- a. MELI WİTRAN MAPU (Dört yn)
- b. İlahi Aile
- c. Yılın Dönemleri ve WE – XIPANTU (Mapuçe yıl dönümü)
- d. Rüzgarlar
- e. NEWEN (Kuvvetler)
- f. Yapısal Organizasyonlar
 - Dini organizasyonlar
 - Sosyal, siyasi ve kültürel organizasyonlar
 - Dini, sosyokültürel ve siyasi aktiviteler
 - Dini otoriteler
- g. Diğerkleri (Marileo, 2007).

Şekil 1.4.
KULTRUNG'un Kısımları



Kaynak: Grebe, 1973

Meli Witran Mapu (dört yön)

KULTRUNG'un yüzeyinde gördüğümüz ilk çizim, Mapuçe toprakların coğrafi bölünüşünü temsil eden dört yönü bir başka deyişle; “*toprakların dört buluşması*” anlamına gelen “*MELİ WİTRAN MAPU*”yu (Şekil 1.5) sembolize eder (Marileo, 2007).

PUELMAPU: Doğuda yer alan topraklar

WILLİMAPU: Güneyde yer alan topraklar

PİKUMAPU: Kuzeyde yer alan topraklar

LAFKENMAPU: Deniz tarafında yer alan topraklar (batı yönü) (Marileo, 2007).

Bu bölgelerde yaşayan insanlar da bulundukları topraklarla isimlendirilirler.

PUELCHE: Doğunun insanları

WILLICHE: Güneyin insanları

PİKUNCHE: Kuzeyin insanları

LAFKENCHE: Denizin insanları (Marileo, 2007).

İlahi Aile

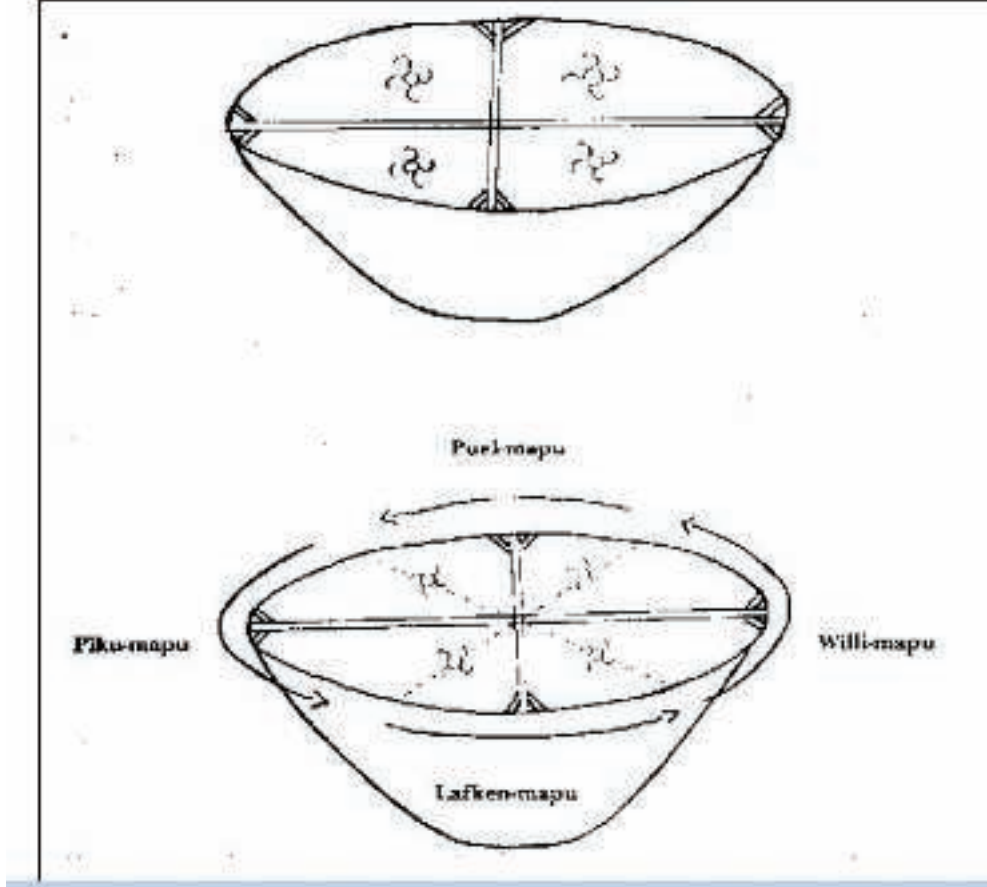
Mapuçelerin yaratıcısı olarak kabul edilen ilahi aile 4 kişiden meydana gelmektedir: “*WENU MAPU FÜCHA*, (*göksel ata*), *WENU MAPU KUCHE* (*Göksel ana*), *WENU MAPU WENTRU* (*Göğün genç adamı*) ya da *WECHE*⁵ ve *WENU MAPU ÜLCHA* (*Göğün genç kadını*)” (Moulıan, 2008b). Bu ailenin üyeleri KULTRUNG ve Mapuçe bayrağı üzerinde sembolize edilen temel yıldızlarla ilişkilendirilir (Şekil 1.5). CHAU ANTU (Güneş baba) gökyüzünün en büyüğüdür ve WENU MAPU FÜCHA'yı yani göksel atayı temsil eder. NYUKE KUYEN (Ay ana), göksel anadır. UÑELFE (şafak

⁵Marileo, 2007

yıldızı-Venüs) göğün genç erkeğini, PUÑELFE (akşam yıldızı-Venüs) göğün genç kızını simgeler (Moulian, 2008b).



Şekil 1.5.
MELİ WİTRAN MAPU' nun ve İlahi Ailenin KULTRUNG'daki Temsili



Kaynak: Marileo, 2007

Yılın Dönemleri

Mevsimler, KULTRUNG’da bulunan dört bölümle sembolize edilir (Şekil 1.6).

PUKEM: Yağmur zamanı

PEWÜ: Filizlenme zamanı

WALÜNG: Bolluk zamanı

RİMÜNGEN: Toprağın dinlenme zamanı (Marileo, 2007).

Rüzgarlar

Mevsimler gibi rüzgarlar da KULTRUNG’da sembolize edilmiştir (Şekil 1.7).

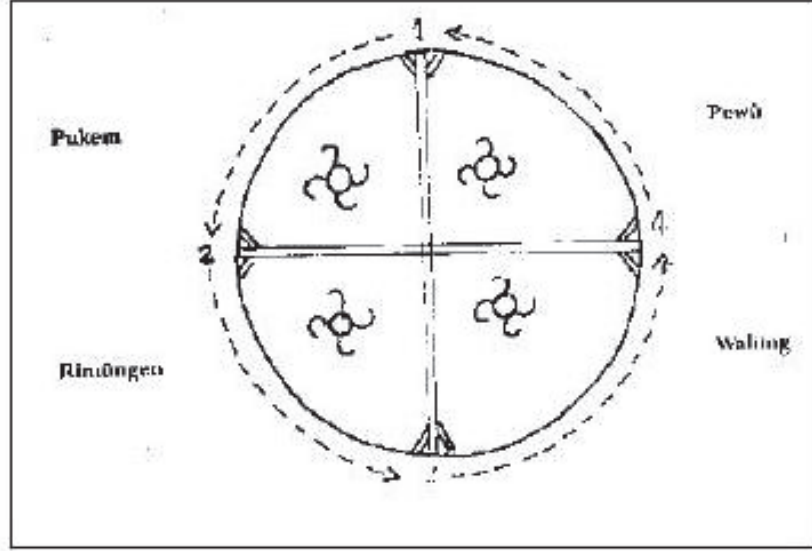
PUEL KÜRÜF: Doğu Rüzgarı

PİKUN KÜRÜF: Kuzey Rüzgarı

LAFKEN KÜRÜF: Deniz Rüzgarı

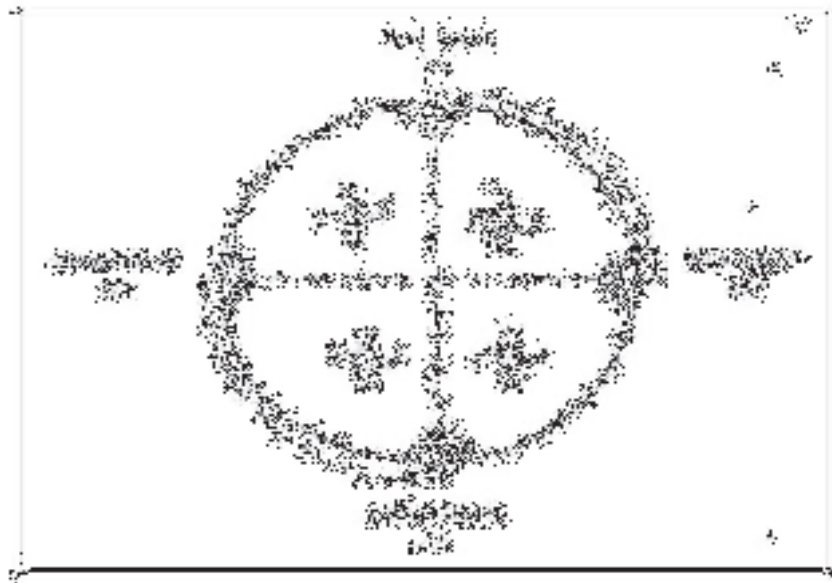
WILLİ KÜRÜF: Güney Rüzgarı (Marileo, 2007).

Şekil 1.6.
Mevsimlerin KULTRUNG'daki Temsili



Kaynak: Marileo, 2007

Şekil 1.7.
Rüzgarların KULTRUNG'daki Temsili



Kaynak: Marileo, 2007

Yedi katlı Wall Ontu Mapu

Mapuçe evreni temelde WENU MAPU, NAG MAPU ve MİÑCHE MAPU olmak üzere üç ana boyuttan meydana gelmekle birlikte bu boyutlar kendi aralarında bölünmekte ve 7 katmana ulaşılmaktadır. Grebe, Pacheco ve Segura 14 MACHI⁶'nin bilgileri doğrultusunda oluşturdukları 7 katmandan oluşan Mapuçe evrenini şöyle aktarmaktadırlar (Şekil 1.8). Mapuçelere göre evren boşlukta dikey olarak üst üste sıralanmış katmalardan oluşmaktadır. Yaratılışları zamanın başlangıcına dayanan bu katmanlar, yaratıcıların meskeni olan en üstteki katman örnek alınarak azalan sırayla meydana gelmiştir. Sonuç olarak “*doğal dünya*”, “*doğaiüstü dünyanın bir kopyası*” olarak yaratılmıştır (Grebe vd., 1972).

Bu yedi katmanın kendi aralarındaki gruplaşması üç ana boyutu meydana getirmektedir. Üç ana boyut, WENUMAPU (Yukarısının toprakları – gökyüzü), MAPU (Toprak – yeryüzü) ve MİÑCHE MAPU'dur. (yer altı). İYİ'nin 4 katmanı WENU MAPU ya da MELİ ÑOM WENU (yukarısının 4 yeri) iyi ruhlar, atalar ve tanrıların simetrik ve hiyerarşik ⁷ olarak bulunduğu katmanlarıdır. İyinin 4 katmanı kötünün iki katmanı olan ANKA WENU ile MİÑCHE MAPU'ya tezattır. Bu bölgeler “*WEKUFE adı verilen kötü ruhların ve LAFTRACHE adı verilen cücelerin*” yaşadığı “*karanlık, garip ve kaotik*” olarak betimlenen platformlardır. Bu iki zıt kozmik alanın sürekli mücadelesi “*iyi ve kötü düalizminin sentezlendiği*” MAPU'ya (toprak – yeryüzü) yansır. MAPU'da hem iyi hem kötü bulunur (Grebe vd., 1972).

⁶ Mapuçe dini önderi

⁷ Moulian, 2008b.

Kısacası Mapuçe kozmik anlayışı düalist ve diyalektiktir. WENU MAPU sadece iynin (tez), ANKA MAPU ve MİNCHE MAPU sadece kötünün (antitez), MAPU ise hem iyi hem de kötünün (sentez) bulunduğu katmanlardır. Bu sentez bir füzyon değil, dinamik bir karşı karşıya geliştir. Bu karşıt glerin kutupluluğu kozmik dengenin sağlanması için gereklidir (Grebe vd., 1972).

MACHİ'nin REWE ⁸ 'sindeki basamaklar, evren katmanlarını temsil eder. Basamak sayısı kimi yerlerde 7 kimi yerlerde 4'tür. 7 basamaklı REWE tüm evreni; 4 basamaklı REWE ise MELİ NM'u (yukarısının dört yeri) temsil etmektedir (Grebe vd., 1972). Evrenin st üste sıralanan 7 kozmik basamağı anlayışı, Hindistan, Orta Asya ve Antik Yakın Doğu inanışlarında da yaygındır. Günümüzde bu konsept, Sibirya Tatarları, Yakutlar ve Orta Asya'nın ve Kuzey'in çeşitli kültürlerinde görülmektedir. Bazı Moğol gruplarında ise bu sayı 3 ya da 4 olarak bilinmektedir (Eliade, 1960 ve Eliade, 1991'den aktaran Grebe vd., 1972).

MACHİ, fiziksel olarak bu basamakların üzerinde yükseldikçe WENU MAPU'ya doğru yükselir, bu kutsal alanlarla ve orada yaşayan glerle iletişime geçer (Moulıan, 2008b). Kimi zaman MACHİ'nin REWE'sinin birkaç basamağı yerin altına gömülür. Bu sayı MACHİ'nin gücünün kaynağının yer altından ya da yerüstünden gelişine göre değişir.

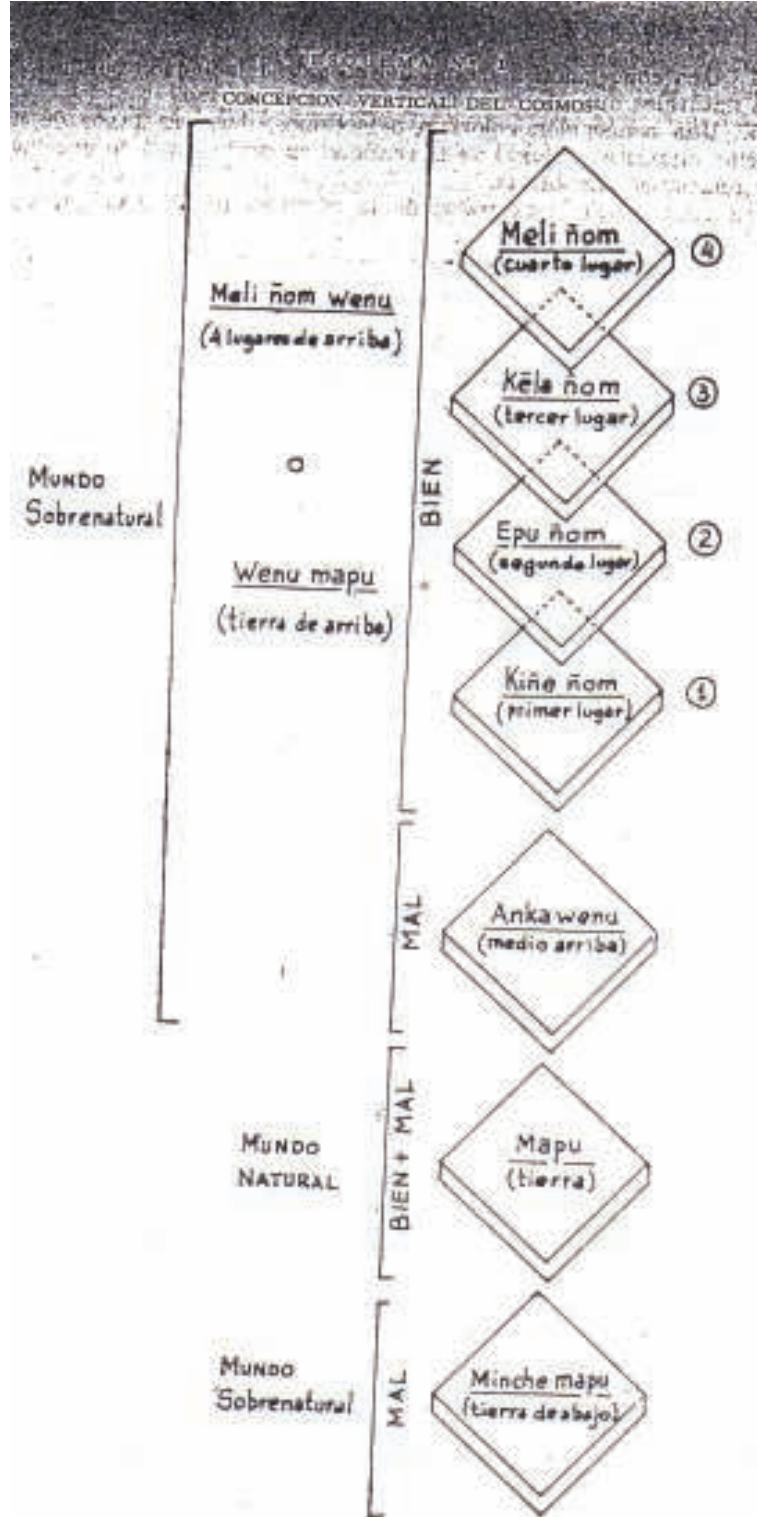
⁸ REWE; basamaklı ahşap bir heykel ile Mapuçe kutsal ağaçları, bayraklar ve sunakların birleşiminden meydana gelen, Mapuche altarı. REWE'nin oluşumu bölgeler arası farklılık gösterebilir.

NGUİLLATUN sırasında REWE etrafındaki ritüel dönüşleri “*WALLONTUN denilen kozmik dönüşü*” sembolize etmektedir. WALLONTUN Mapuçe düşüncesinin temelini oluşturmaktadır (Moulian, 2008b). Aynı şekilde, REWE etrafındaki 4 tam dönüş, ilahi aileyi ve Mapuçe dünyasının 4 boyutunu temsil eder (Marileo, 2007).



Şekil 1.8.

Grebe, Pacheco ve Segura'nın 14 Tanıktan Aktardıkları
Mapuçe Evreni Katmanları



Kaynak: Grebe vd., 1972

1.3.1.2. İlahi Aile

Mapuçelerin yaratıcısı olarak kabul edilen ilahi aile 4 kişiden meydana gelmektedir. WENU MAPU FÜCHA, (göksel ata), WENU MAPU KUCHE (Göksel ana), WENU MAPU WENTRU (Göğün genç adamı) ya da WECHE⁹ ve WENU MAPU ÜLCHA (Göğün genç kadını). Bu ailenin üyeleri KULTRUNG ve Mapuçe bayrağı üzerinde sembolize edilen temel yıldızlarla ilişkilendirilir. CHAU ANTU (Güneş baba) gökyüzünün en büyüğüdür ve WENU MAPU FÜCHA'yı temsil eder. NYUKE KUYEN (Ay ana) göksel anadır. UÑELFE (şafak yıldızı-Venüs) göğün genç erkeği, PUÑELFE (akşam yıldızı-Venüs) göğün genç kızını simgeler (Moulian, 2008b).

İlahi aile (KUSE – FÜCHA– ÜLLCHA – WECHE) farklı isimlendirmeler de alabilir. ELMAPUN (yeryüzünün ve doğanın yaratıcısı), ELCHEN (insanların yaratıcısı ve sahibi), NGVNEMAPUN (kendi iradesiyle toprağın devamlılığını sağlayan), NGVNECHEN (kendi iradesiyle insanlığın devamlılığını sağlayan) bu isimlendirmelerdendir (Marileo, 2007).

1.3.1.3. Ngenechen kavramı

Mapuçe dininin tek tanrılı mı yoksa çok tanrılı mı özellikler sergilediği Mapuçe yazınında kafa karışıklığı yaratmış görünmektedir (Foerster, 1993: 71). Bu kafa karışıklığının sebebi NGENECHEN konseptinin aldığı farklı isimlendirmeler olarak görünmekle birlikte; esasında çok daha temelde iki farklı dünya görüşünün (Hıristiyanlık - Mapuçe Dini) “birbirine tercüme edilmesi” (Alonqueo, 1979’dan aktaran, Foerster, 1993: 71) çabasında ortaya çıkmaktadır. Bir düşünce kanadına göre Mapuçe dini politeist özellikler sergilerken, diğer kanat buna görüşe daha Mapuçe

⁹ Marileo, 2007

dininde yaratıcı bir Tanrı kavramının varlığının sorgulanmasından hareketle karşı çıkmaktadır.

Kimi Mapuçelere göre NGÜNECHEN Hristiyan Tanrısı ile aynı şey iken kimilerine göre ise farklı Mapuçe ruhlarının bir birleşimidir (Lincomil, 1989'dan aktaran Bacigalupo, 1995-1996).

Marileo'nun belirttiği gibi bugün, “*ELMAPUN, ELCHEN, NGÜNECHEN, NGÜNEMAPUN ve KUSHE, FÜCHA, ÜLLCHA, WECHÉ*” adlandırmaları seremonilerde, “*iyiyi çağırmak için*” telaffuz edilir (Marileo, 1994'ten aktaran Bacigalupo, 1995-1996). Ricardo Salas, da bu ilahilerin isimlerinin doğaçlama olarak telaffuz edildiğini; bazen “*aynı tanrının farklı isimleri*” olarak da kabul gördüğünü vurgulamaktadır. Bu durumda bu ilahi varlıkların özellikleri birbirine geçmektedir. Salas'a göre güncel NGÜNECHEN konsepti, farklı sembolizmleri içinde barındırmaktadır. Yüce varlık tek kabul edilirken; hayatı veren, insanın ve toprağın yaratıcısı; gökyüzü ve yeryüzündeki farklı yaşamların yaratıcısı, bilgeliğin tavsiyelerin ve faydaların vericisi, insanın aydınlatıcısı ve koruyucusu aynı anda yaşlı-genç-kadın ve erkek olanla özdeşleşmektedir (R. Salas, 1994'ten aktaran Bacigalupo, 1995-1996).

Alonqueo'ya göre ise politeizm-monoteizm tartışmalarının altındaki problem birbirine tercüme edilmeye çalışılan iki farklı evren anlayışıdır (Alonqueo, 1979'dan aktaran Foerster 1993: 71).

Mapuçe halkı yaratıcı kelimesi yerine sahip kavramını kullanmamaktadır. Ancak Kronikçiler ve yazarlar NGENECHEN kavramını Tanrı olarak çevirmişlerdir. Bu yüzden kelimenin kullanılışını genişletip, Su Tanrısı, Güneş Tanrısı, Toprak Tanrısı olarak kullanarak Mapuçe halkının çok tanrılı bir inanışa sahip olduğunu öne

sürmüşlerdir... Farklı isimlendirmeler altında ortaya çıksa da, Mapuçe için tek bir yaratıcı Tanrı vardır (Alonqueo, 1979'dan aktaran Foerster 1993: 71).

Juan Ñanculef de Mapuçe dininde birden fazla tanrı olduğu görüşüne “*Mapuçe dinseliliğini kalıplaştırdığı*” için itiraz etmektedir (Ñanculef, 1990'dan aktaran Foerster 1993: 72). Domingo Curaqueo ise daha temelde Mapuçe kutsallığının “*Hristiyanların kabul ettiği gibi tek bir Tanrı düşüncesiyle*” bağdaştırılmasına karşı çıkmaktadır. NGENECHEN tek bir Tanrı olarak anlaşılmamalıdır çünkü bahsi geçen tercüme “*Cizvitler tarafından dinlerini öğretmek için ve evrensel bir tek tanrı düşüncesinin olduğunu anlatabilmek için gerçekleştirilmiştir*” (Curaqueo, 1989'dan aktaran Foerster, 1993: 72).

1.3.1.4. Newen-Pellü-Am

Foerster, Marileo'nun tanıklığı doğrultusunda Mapuçe ruh anlayışına dair üç kavramı (NEWEN, PÜLLÜ ve AM) açıklamaktadır (Foerster, 1993: 64-66).

Newen

Kelime olarak «güç» anlamına gelir. Bu güçler KÜME NEWEN (iyi güçler) ve WESA NEWEN (kötü güçler) olarak ayrılır. KÜME NEWEN; insana ve doğaya hayat veren “*gıdayı*” simgeleyen bir terimdir. CHAUNGENECHEN tarafından “*üflenlen ruhani gıdadır*” (Marileo'dan aktaran Foerster, 1993: 64). “*Mapuçe, tüm hayvanların, bitkilerin, nehirlerin, dağların ve insanların onlara hayat ve besin kaynağı olan bir ruha sahip olduğunu kabul eder*” (Marileo'dan aktaran Foerster, 1993: 64). Bu anlayış, Mapuçe'nin “*doğal çevreye neredeyse kutsal sayılabilecek bir saygı duymasını*” zorunlu kılar (Foerster, 1993: 64). Diğer taraftan WESA NEWEN;

kötü güçlerdir. KÜME NEWEN veya WESA NEWEN ve “insanın içinde bulunabilir ve değişmesine neden olabilirler” (Marileo’dan aktaran Foerster, 1993: 65).

Pellú ya da Püllü

“CHAUNGENECHEN kaynaklı bir diğer ruhtur. İnsanı kötülüklerden korumak için yeryüzünde yaşayarak ona eşlik eder” (Marileo’dan aktaran Foerster, 1993: 65).

Marileo aynı zamanda PÜLLÜ’yü toprakla, “üzerine basılan ve çalışılan toprakla ve topraktan gelen güç ya da NEWEN’le” özdeşleştirmektedir (Marileo’dan aktaran Foerster, 1993: 65).

Bir diğer Mapuçe düşünürü Ñanculef ise PÜLLÜ üzerine şöyle belirtmektedir:

Biz Mapuçelere göre PÜLLÜ, Katoliklerdeki ruh anlayışı gibi maddesel olmayan bir yapıya sahip değildir. Mapuçelere göre PÜLLÜ, toprakla ilişkilendirilir; adeta toprağın yüzeyi gibidir. Oldukça ince ancak maddeseldir. Mapuçe dilinde renkli topraklar anlamına gelen ‘KELÜ PÜLLÜ’ deyişi ya da cenaze töreni sırasında ölüye veda etmek için sarf edilen ‘şimdi toprak gibi olacaksın’ anlamına gelen ‘FUELA PÜLLÜ GETAUYMI’ sözü çok yaygındır (Ñanculef, 1990’dan aktaran Foerster, 1993: 65, Dipnot: 15).

Am

Her insana özel olan kendi ruhudur. “Görünmeyen ya da vücutsuz bir bendir.” Varlığı “KÜME NEWEN tarafından yaratılır ve KÜME PÜLLÜ tarafından korunur”. Bir kişi öldüğünde “AM’ı vücutundan ve KÜME PÜLLÜ’dan ayrılır. Diğer boyutta bu AM, KÜME NEWEN sayesinde ataların ruhu olarak varlığına devam edebilir” (Marileo’dan aktaran Foerster, 1993: 65).

Latcham AM ve PÜLLÜ'yü ölümler kültürle özdeşleştirmiştir. Buna göre yeni ölmüşlerin ruhunu (AM) memnun etmek için özel bir çaba gösterilir. AM, cesedin yanıklarında bulunur, ev toplantılarına, bayramlara katılır. Böyle durumlarda hayvanların bedenlerine bürünerek görünebilir. Yaşayanlara zarar vermelerinin önlenmesi için adlarına sunaklar konur. Ölümlerin anısı canlı olduğu sürece AM'ın daha uzaklaşmamış olduğu kabul edilir. Akrabalarının rüyalarında ve düşüncelerinde kendini göstermeye devam eder. Hatıralar silinmeye başladığında bu AM *“ölülerin toprağına ya da PÜLLÜ'ya dönüşen ruhların toprağına doğru uzaklaşmıştır”*. Bundan sonra sadece arada bir toprağı ziyarete gelirler. Mapuçeler bu ruhların ya da PÜLLÜ'lerin doğaüstü güçlerle donatılmış olduğuna inandıklarından, seremoniler onları yatıştırma ve güçlerinin hayattaki nesillerinin hayrına aranmasını sağlamak amacına yöneltilir (Latcham, 1924'ten aktaran, Foerster, 1993: 65-66).

Ñanculef'in aktardığı şekilde Mapuçeler için AM; *“asılı kalmış bir hava, dağılan ve dönüşen bir bulutsuluk”* olarak kabul edilir; *“Sanki biri varlık, diğeri yokluk olan iki zaman varmışçasına”* (Ñanculef, 1990'dan aktaran Foerster, 1993: 66).

1.3.1.5. Ngen kavramı

NGEN kavramı bizi Mapuçe düşüncesi ile ilgili önemli ipuçları verir. Kelime anlamı olarak varlık, sahip olarak tercüme edebileceğimiz NGEN, *“birlikte kullanıldığı varlık ya da ismin sahibi olan varlığı”* işaret eder. NGENKO: Suyun sahibi varlık, NGENPIN: Sözün sahibi gibi (Augusta, 1916'dan aktaran, Foerster, 1993: 66).

Doğa güçlerini ve ayak basılan toprakları bu varlıklarda ilişkilendirilen Mapuçeler için doğada gerçekleştirilecek eylemler için bu varlıklardan izin alınmalıdır. Örneğin ağaçtan kopartılacak bir yaprak için o ağacın NGEN'inden, ya da ilk kez girilecek bir bölgeye adım atmadan önce yine o toprağın NGEN'inden izin alınır.

Alonqueo'ya göre NGEN; *“Yaratanla yaratılan arasındaki birliği sağlar, yaratım zinciri arasındaki bir bağlantıdır”* (Alonqueo, 1979'dan aktaran Foerster, 1993: 66).

1.3.1.6. Atalar

Mapuçe dinselliğinde Atalar kültü çok büyük bir yer tutmaktadır. Atalar çoğu zaman insanlarla ilahiler arasında iletişim ve *“arabuluculuğu”* sağlayan kendilerine kutsallık atfedilmiş varlıklardır (Faron, 1964'ten aktaran, Foerster, 1993: 74). Atalar rüyalar aracılığıyla veya ayinler esnasında, yaşayan nesilleriyle iletişime geçebilir ve gelecekte haber verebilirler. Gerçekleştirilecek ayinler de atalar tarafından rüyalarda belirtildiği şekilde organize edilir.

Faron'un aktardığı şekilde; Atalar, diğer ilahilerle birlikte yeryüzünü gezerlerken *“Sürekli olarak yaşayan nesillerine yardım etmek, onları korumak için dikkat halindedirler”*. Bu karşılık ilişkisi içerisinde yaşayan nesillerin görevi ise, geleneklere saygı duymak (ADMAPU), devamını gerçekleştirmek ve *“ataların sonsuz huzurunu”* sağlamaktır (Faron, 1964'ten aktaran, Foerster, 1993: 74). Faron'a göre; *“Atalar, Mapuçe toplumunun en önemli birleştirici unsurudur”* (Faron, 1969'dan aktaran, Foerster, 1993: 74).

1.3.1.7. Rüyalar (Pewma)

Mapuçe inancında Rüyalar (PEWMA) “*öbür topraklarda, hayatı yeniden üreten ya da temsil eden*” platformlardır. Rüyalar, atalarla kurulan iletişimin kanalıdır. Rüyalar aracılığı ile insanların hayatlarının gidişatını yönlendirmeleri için gelecekte haberler, mesajlar, tavsiyeler ve çözüm önerileri iletilir (Marileo, 2007). Rüya mesajları bir takım semboller aracılığı ile gelebilir. Renkler, hayvanlar, konuşmalar aracılığı ile gelebilen bu mesajların yorumlanmasına da çok büyük önem atfedilir. Mapuçe toplumunda rüya yorumlama kapasitesine sahip kişilere PEWMAFE adı verilir. Mapuçe kadınları ayinler esnasında bellerine dolayacakları kuşağın desenini ve renklerini rüyalarında gördükleri biçime göre kararlaştırırlar. Gördükleri renk ve desen kendi ruhlarına en uygun olanıdır ve ayin esnasında mümkün olan en yüksek kuvvetin (NEWEN) sağlayacaktır. Aynı şekilde ayinler esnasında takılan takıların da tasarımı rüyalarda görülür. Ayin takıları gibi ayinlerin detayları da rüyalarda görülebilir. Rüyalar bir bilgi iletim kanalıdır.

1.3.2. Mapuçe Ayinleri

Mapuçe toplumu, doğayla ve kutsallarıyla olan ilişkiselliğini seremoniler aracılığı ile düzenlemektedir. Mapuçe toplumunda bulunan sosyal-dini seremoniler arasında, ELUWUN (cenaze seremonisi), WİÑOL TRİPANTÜ (Mapuçe yeni yılı), MACHİTUN (MACHİ tarafından gerçekleştirilen şifa ayini), GEİKUREWEN (REWE dikimi), LAKUTUN/KATANKAWİN (isim koyma seremonisi) ve NGUİLLATUN (teşekkür etme, isteme ve geri verme ayini) öne çıkmaktadır.

1.3.2.1. Eluwun

Mapuçe cenaze seremonisi olan ELUWUN'da amaç, ölen kişinin *“gerçek bir ölüye bir Ata'ya”* dönüşmesini sağlamaktır (Foerster, 1993: 89). Ölüm gerçekleştiği zaman, ruhun güzergahı belirsizdir. Kötü güçler tarafından ele geçirilebilir. Bu ritüelin amacı; ruhun, yukarıdaki topraklara zorluk çekmeden ulaşmasını sağlamaktır (Faron, 1969 ve Grebe'den aktaran Foerster, 1993: 89). Burada ölünün akrabalarına *“Ölüyü övme, önceki nesilleriyle ve evlilik yoluyla bağlı olduğu soy ağacıyla bağlantısını kurma ve atalara dua ederek, ölünün kötünün güçlerden kurtulmasını sağlama”* görevi düşer (Faron, 1969'dan aktaran, Foerster, 1993: 89).

İnsan konumunu bırakan ölü, WENU MAPU'ya (yukarısının toprakları) kesin olarak geçiş yapar. Ölümü gerçekleşen Ata, yaratıcılarla ve insan dışı güçlerle birlikte yaşarken, hiç şüphesiz yaşayanların zihinlerindeki döngüsüyle, insanlarla bağlantıda olmaya devam etmektedir. Yaşayanlar da *“kutsallık”* ile *“insanlık”* durumlarının ikisinde birden sahip atalarına sunaklarda bulunur. Atalar, kutsallarla insanlar arasında *“arabuluculuk”* görevini yerine getirir, *“insanla, insan dışı arasındaki senteze”* dönüşürler (Foerster, 1993: 89).

1.3.2.2. Wiñol Tripantu

WIÑOL TRİPANTÜ (WIÑOL: Dönmek TRİPAN: Çıkış ANTÜ: Güneş) «Güneşin çıkışının geri dönüşü» ya da WETRİPANTU (WE: Yeni TRİPAN: Çıkış ANTÜ: Güneş) «Güneşin yeniden çıkışı» Güney Yarı Küre'de günlerin yeniden uzamaya başlamasıyla kutlanan Mapuçe yeni yılıdır. 23 Haziran'ı 24 Haziran'a bağlayan gece gerçekleştirilen bu seremonide, kültürel olduğu kadar dini öğeler de yer alır. Aile üyelerinin bir araya toplanması ve KİMUN'un yani bilgeliğin nesiller arasında

aktarılmasıyla sabaha kadar süren bu gecede yer yer ayinler gerçekleştirilir. Bir seremoni yöneticisi önderliğinde atalara dua edilir. Yeniden başlangıcı sembolize eden bu gecede, kişinin ruhunun temizlenmesi ve yeni döngüye saf bir şekilde başlayabilmesi için, şafak vakti akar bir suyun altında yıkanılır. Güneşin yeniden doğuşu, temizlenmiş bir şekilde beklenir ve bütün yıl için iyi dilekler istenir (Kaynak: Saha çalışması).

1.3.2.3. Machitun

Hastalıkların iyileştirilmesi için ruhani-dini önder MACHİ tarafından toplulukla birlikte gerçekleştirilen ayinlerdir. MACHİTUN XVII. yüzyıldan itibaren İspanyol sivil ve dini otoriteleri tarafından sert bir şekilde baskı altına alınmaya başlanacaktır (Dougnaç, 1981'den aktaran, Foerster, 1993: 101-102). Foerster, şaman şifa ayinini üç başlık atında toplamaktadır; a) kötü'nün teşhisi b) kötü'nün kovulması, c) iyileşmenin doğaüstü açığa çıkışı. Bu süreçlerden her birine “*doğaüstü güçler*” müdahil olur (Foerster, 1993: 104).

MACHİ, hastalığı teşhis etmek için bazı yöntemlere başvurur. Bu yöntemler arasında hastanın şeffaf bir kaptan getirilen idrarın incelenmesi gibi, hastanın ya da yakınlarının etraflarında gözlemledikleri esrarengiz işaretlerin (*çatıda bulunan ateş külleri, hayvanların kaybolması, evin yakınlarında bulunan çürük yumurtalar gibi*) yorumlanması ve ilahi güçlerin vahiyleri bulunur (Gutiérrez, 1987'den aktaran Foerster, 1993: 104).

Hastalık bir kişinin içerisinde ortaya çıkmasına rağmen, tüm topluluk üyelerini etkileme özelliğine sahiptir. Böylece ailenin ve topluluğun tüm üyeleri

hastalıkla temas içersindedir (Kuramochi'den aktaran Foerster, 1993: 102, Dipnot: 11).

Akşam karanlığında başlayan MACHİTUN, kötü güçlerin ortaya çıktığı gece karanlığında en yoğun halini alır. MACHİ, böylece kendi ortamında kötü güçlerle temas ederek onların üstesinden gelebilir. Öncelikle kişinin fiziksel bedeninden hareketle yola çıkan batı tıbbının aksine Mapuçe tıbbı, çıkış noktası olarak ruhani bedeni alır. Mapuçe dilinde “*Iñ Pvllv fey ta kutrankey, feypieyiñ mu (Hastalanan ruhtur)*” denir (Chihuailaf, 1999: 81).

1.3.2.4. Geikurewen

Mapuçe atları olan REWE'nin 4 yılda bir gerçekleştirilen değişimi için (Marileo, 2007) ya da yeni bir REWE'nin dikilmesi için gerçekleştirilen ayindir. REWE «saf-temiz yer» anlamına gelir ve MACHİ'nin güçleriyle ve atalarıyla bağlantı sağladığı yerdir. Bu ayin MACHİ'nin güçlerinin yenilenmesi veya yeni bir MACHİ için REWE dikiminin gerçekleştirilmesi için yapılır (Coña, 1995'ten aktaran, Quidel, 1998).

1.3.2.5. Lakutun/Katankawin

Yeni doğan bebeklere GÜİ «isim» koyma seremonisi; erkek çocuklar için LAKUTUN, kız çocuklar için KATANKAWİN adını alır. Genel olarak isimler, dedelerden torunlara dönüşümlü olarak aktarılır. Böylece isimler, soylar boyu devam ettirilerek isimsel bir kimlik yaratılır. LAKUTUN ve KATANKAWİN seremonisinde sunaklar gerçekleştirilerek, ilahilerin çocuğun geleceği için yardım etmesi ve ismini devraldığı atasının özelliklerine sahip olması adına dualar edilir. LAKU öldüğünde,

hayattaki LAKU'nun kişiliği aracılığı ile yaşamaya devam eder. Ölen LAKU, yaşayan LAKU ile rüyalar vesilesiyle iletişime geçer ve ona tavsiyelerde bulunur (Foerster, 1993: 91).

1.3.2.6. Nguillatun

Araştırmanın konusunu oluşturan NGUİLLATUN¹⁰ istemek, dua etmek, teşekkür etmek, vermek ve almak eylemlerinin gerçekleştirildiği ayini ifade etmektedir. Doğayla ve ilahi güçlerle karşılıklılık ilişkisine ve dengeye dayanan NGUİLLATUN, topluluk üyelerinin bir seremoni şefi ya da MACHİ önderliğinde ilahi güçlere sağladığı yararlar için teşekkür etme, onlardan topluluğun iyiliğini isteme ve sunaklar ve kurbanlar aracılığı ile verme eylemlerine dayanır. Böylece ilahi ve doğal güçlerle karşılıklı bir denge ve alıp-verme ilişkisi kurulur. Kimi bölgelerde 4 yılda bir kimi bölgelerde her yıl gerçekleştirilen NGUİLLATUN, Mapuçe dünyasının sosyal ve dini örgütlenmesinin temsil edildiği en önemli ayinlerindendir. Yaz dönemine denk gelen NGUİLLATUN, ekinlerin toplanmasından sonra gerçekleştirilen ve sağlık, bolluk ve bereketle özdeşleşen bir ayindir. Üç ya da dört gün sürebilen NGUİLLATUN'da topluluk üyeleri, varsa ettikleri ve biçtikleri ürünlerden doğaya ve ilahi güçlerine sunarak teşekkürlerini gerçekleştirir ve gelecek yıl veya dönem için bereketin devamını isterler. NGUİLLATUN aynı zamanda deprem, volkan patlaması, kuraklık gibi doğal afet dönemlerinde doğal güçlerin sakinleştirilmesi için de gerçekleştirilebilir. (Kaynak: Saha çalışması)

¹⁰ Alonqueo'ya göre NGUİLLAN: İstemek-Dua etmek, aynı zamanda satın almak-ödemek; TUN: almak anlamlarına gelir (Alonqueo, 1979'dan aktaran Moulian, 2012: 328).

1.3.3. Mapuçe Toplumunda Dini, Siyasi ve Sosyal Otoriteler

Lonko: LONKO kelimesi Mapuçe dilinde baş anlamına gelir. LONKO, Mapuçe halkının başı olan siyasi ve sosyal otoriteleri simgeleyebildiği gibi; her aile topluluğunun başı da kan bağı olan ailesi tarafından LONKO olarak adlandırılabilir.

Ülmen: Ekonomik ve politik güce sahip kimse.

Toki: Sadece savaş zamanlarında geçerli olan ve seçimle belirlenen en yüksek askeri önder.

Cacique: Yerel liderlere fetih sonrasında İspanyollar tarafından konulmuş olan dış kökenli bir isimlendirmedir.

Machi: Topluluğunun maneviyatından ve sağlığından sorumlu kişi. Sosyal ve dini otorite. Özellikle transa girme ile özdeşleştirilen MACHI'lerin rolü coğrafi konumuna ve topluluklarına göre değişebilmektedir. Kadın ve erkek olabilirler.

MACHI antropoloji yazınına “şaman” olarak tercüme edilmiştir, ancak şifacılığın yanı sıra dini önder olması ile öne çıkmaktadır (Curivil, 1995, Dipnot: 20).

MACHI bir nevi “yorumlayıcı” gibidir. Topluluğu içerisinde meydana gelen her şeyden haberdardır. Günümüzde rüyalar da dahi olmak toplum içerisinde meydana gelen her şey MACHI tarafından yorumlanır ve anlamlandırılır (Nakashima, 1990'dan aktaran, Foerster, 1993: 102, Dipnot: 12).

MACHI inisiasyon süreci, uzun ve zorlu bir yolculu olarak çok erken yaşlarda başlamaktadır. Bir kişinin MACHI'liğe çağırısı ilahi güçler tarafından, PERİMONTUN (görüngüler) ya da PEWMA (rüyalar) aracılığı ile iletilmektedir. MACHI olma çağırısını

alan kişi, bu çağrıya uymazsa psikolojik ve fiziksel dengesizliklere maruz kalarak hastalanmaktadır. Çağrı kabul edildiğı anda, MACHİİğe hazırlık süreci başlamaktadır.

Ngenpin: Sözün sahibi anlamına gelen NGENPİN; tecrübe, bilgelik, RAKİZUAM sahibi genellikle ihtiyar kişileri tanımlar.

Werken: Mesajcı anlamına gelir. Mapuçe düşüncesinin ileticisidir. Topluluğun sözcüsüdür. Eski zamanlarda LONGKO'lar arası iletişimi sağlamak üzere uzun mesajlar ezberleyen ve ileten kişiler olmuşlardır.

Weupife: Genellikle WERKEN'ler yaşlandığında tüm tecrübesiyle ve bilgisiyle WEUPIFE'ye dönüşürdü. Tarih, geçmiş anlamına gelen WEUPİN kelimesinden türemiştir. WEUPIFE, LOF'unun geçmişinin en önemli bilgilerini hafızasında tutan bir çeşit tarihçi olarak da düşünülebilir. Mapuçe düşüncesinin sözlü geleneğe dayandığı unutulmamalıdır.

Kona: Spiritüel temeli çok güçlü savaşçılardır.

Weichafe: Savaş anlamına gelen WEİCHA kelimesinden türemiştir, savaşçı anlamına gelir.

İnkatu: İçeriğı duruma göre değışecek şekilde, bir işe yardımcı kişi anlamına gelir.

Kellu: Bir kişiye veya olaya yardımcı kişi anlamına gelir.

Capitan & Sargento: NGUİLLATUN ve LEPUN seremonilerinde görev alan ruhani otoriteleri tanımlamak için İspanyollar tarafından konulmuş isimlerdir. Capitan ve

Sargento İspanyol kökenli kelimelerdir ve Mapuçe dilinde AFKZI (yani ayin şefi) ve AZELKACHEFE (ayinde düzenden sorumlu kimse) olarak belirtilir (Marileo, 2007).

Ñizol Lonko: Mapuçe REWE organizasyonlarının en yüksek sosyopolitik otoritesidir.

Zugun Machife: MACHI, atalarla temasa geçiş sırasında girilen farklı bir spiritüel durum ya da trans olarak çevrilebilecek KÜİMİ halindeyken söylediklerini ve ilettiği mesajları topluluğa tercüme etmekle görevli kişidir.

Bastonero: İspanyolca bir kelime olup bastoncu anlamına gelmektedir. Elindeki baston ile, ayinlerde katılımcı topluluk üyelerinin düzenini sağlamaktan ve onları yönlendirmekten sorumlu kişidir.

Llankan: Ayin sırasından dans ederek MACHI'nin KÜİMİ'ye (trans) girmesine destek olan yardımcılarıdır.

Kollon: Elinde ata binermişçesine kullandığı ahşap bir sopa ve yüzünde ahşap bir maske taşıyan ve elindeki sopayla ayin kurallarına uymayanları cezalandıran kişidir.

Nguillatufe: NGUILLATUN ayinini yöneten kişidir. NGUILLATUN ayini MACHI ya da NGUILLATUFE tarafından yürütülebilir. NGUILLATUFE kimi yerlerde İspanyolca dilinde *Maestro/a Ceremonia* olarak da adlandırılabilir.

Pewmafe: Rüya yorumlama yetisine sahip bilge kimsedir.

Lawentuchefe: LAWEN adı verilen şifalı bitkileri tanıyan ve hangi hastalığın tedavisinde hangi bitkinin kullanılacağı bilgisine sahip şifacı kimsedir. LAWENTUCHEFE yalnızca bedeni etkileyen hastalıkları bitkiler vasıtasıyla iyileştirirken, MACHI (bedensel ağrıları da dindirmekle birlikte) hastayı ruhani açıdan

iyileştirir. Günümüzde bu pratik, Mapuçe doğal ormanlarının tahrip edilmesinin sonucu olarak şifalı bitkilerin yok olmaya başlamasıyla beraber tehlikeye girmiştir. Bu pratik genellikle bir önceki kuşaktan sonraki nesillere aktarılarak sürdürülür.

Gütamchefe: Kemik kırıklarını ve deformasyonlarını tedavi eden kimsedir.

Kamashka: NGUILLATUN katılımcılarına yemek hazırlamak ve sunmakla görevli kimsedir. NGUILLATUN'u organize eden aile üyelerinden birisidir. Bir nevi mutfak sahibidir.

Kimche: Bilge anlamına gelir. Kendi eylemlerinin ve doğa olaylarının gözlemi ve yorumlanması üzerine çokça düşünen, bilge kimsedir.

Pelontufe: Durugörü sahibi kimsedir. Kişilerin ardındaki, çok daha ileridekini görebilir.

Rütrafe: Metal işleyicisidir. Takı isteyen kişinin PEWMA yani rüyalarını yorumlayarak, onlara uygun kişisel takıları tasarlayan ve üreten kişidir.

Kimeltuchefe/Kimuntuchefe: Mapuçe bilgisinin, bilgeliğinin (KİMUN) aktarımını sağlayan geleneksel eğiticilerdir.

(Kaynak: Saha çalışması)

1.3.4. Evanjelizasyon Hareketleri

Araştırmanın gerçekleştirildiği bölgelerden Los Lagos Bölgesi, Williçe halkının toprakları arasında yer almaktadır. Mapuçelerin bölgesel kimliklerinden biri olan Williçeler, Mapuçelerin farklılaşan bir alt grubu olarak dini ifadeleri ve tarihi süreçteki evanjelizasyon hareketlerinden etkileniş biçimleri ile de farklılık göstermektedir. *Mapuche–Willeche*’lerin dini ifadesi hiç şüphesiz “*WINGKA’ların (İspanyollar, Şililer ve yabancılar)*” (Foerster, 1985: 28) gelişiyile pek çok dönüşüm geçirmiştir. Williçelerin Evanjelizasyonuna (ya da Hristiyanlaştırılmasına) yönelik hareketler çok erken dönemde başlamıştır (Foerster, 1985: 28).

Foerster (1985, 1993), Williçeler üzerine Hristiyanlaştırma hareketini 4 etapta incelemektedir. İlk etap, XVI. yüzyılda Williçe topraklarında kurulmaya başlanan misyonlar dönemine denk gelmektedir. Bu misyonlar 1598 yılındaki *Picunche-Willeche* ayaklanmasıyla ortadan kalkmışlardır. 1645 yılında Valdivia şehrinin yeniden kurulmasıyla birlikte, Cizvit tarikatına ait yeni misyonlarla ikinci Evanjelizasyon süreci başlamıştır. 1767’de sorumluluğu devralan Fransisken misyonerler, sınırlı buldukları Cizvit çalışmalarından farklılaşan üçüncü Hristiyanlaştırma sürecini başlatmıştır. 1793 yılında Williçe otoriteleri ile imzalanan barış sonrasında yeni misyonların kurulmasıyla süreç devam etmiş, Şili ülkesi bağımsızlığı sonrası ise devreye İtalyan Kapuçin misyonerler girmiştir (Foerster, 1985: 28).

Mapuçeler üzerine ilk Hristiyanlaştırma hareketinden XVI. yüzyıldaki Fransisken, Dominiken, Cizvit misyonerlerin her şeyden önce “*vaftize yönelik*” faaliyetlerini anlaşılmaktadır. 1598 yılındaki genel ayaklanmadan sonra birinci Evanjelizasyon hareketine maruz kalmış olan ve ayaklanan Mapuçeler, “*dinden*

dönerler” olarak göz önünde bulundurulmaya başlanmıştır. Bu durum, Mapuçelere karşı başlatılacak savaşı da meşrulaştıracak nokta olmuştur. İkinci Hristiyanlaştırma hareketini başlatan Cizvit misyonerler, bu ayaklanmanın da sonuçlarına bağlı olarak farklı bir strateji izlemiştir. Cizvitlere göre Hristiyanlaştırma hareketi ancak Mapuçelere yönelik kölelik, kişisel servis gibi haksız uygulamalara bir son verildiği takdirde başarılı olabilecekti (Foerster, 1993: 21-22).

Cizvitler, Hristiyanlaştırma faaliyeti adına şiddeti haklı göstermemiş ve dinde bir *“inkültürasyon”* sürecinin önünü açmıştır. Bu dönemde Hristiyanlaşan Mapuçelerin gerçekten de yeni dini benimseyip benimsemediği tartışma konusu olmuştur. Yine bu dönemde görülen en önemli gelişmelerden birisi Hristiyan kavramların Mapuçe dini kavramlarına tercüme edilmesi ve dile yerleştirilmesidir. Kısacası Cizvitler ilk etapta Mapuçeleri *“inanç eksikliği”* gösteren bir halk olarak değerlendirmiştir. Bu dönemde gerçekleştirilen Hristiyanlaştırma hiç şüphesiz eksiksiz bir Hristiyanlaştırma olmamıştır. Hristiyanlığı ve vaftizi kabul eden Mapuçeler, çok eşliliği ve doğa güçlerine ile atalarına dua geleneğine dayanan ritüel uygulamalarını sürdürmeye devam etmişlerdir (Foerster, 1993: 27-30).

Hristiyanlaştırma hareketinde üçüncü etap Fransisken misyonerlerin hareketidir. Fransiskenlere göre, *“Cizvit misyonerler önderliğinde vaftiz olmuş ve olmamış olan Mapuçeler arasında bir ayrım bulunmamaktaydı”*. Onlara göre Mapuçeler Hristiyanlaştırmaya rağmen bir *“kültürel direniş”* sürdürmekteydi ve *“vaftiz ayinin anlamını dönüştürmüş”* bulunmaktaydılar. Bu sebeple Fransiskeler, sınırlı buldukları Cizvit rahiplerin yöntemleri reddederek, farklı bir Hristiyanlaştırma hareketi başlatmışlardır (Foerster, 1993: 31-32).

Fransiskanlerin yöntemi, Cizvitlerin yaptığı gibi kilisenin işaretleri önderliğinde yeni bir kültür yaratımı şeklindeki inkültürasyon değil; “*tamamen dönüşmüş bireyler*” ve “*İspanyol kültürüne denk davranışlar*” yaratmak olmuştur. Fransiskanlerin hedefi, Cizvitlerin yaratmış olduğu “*vaftiz edilmiş barbarların*” tersine, “*gerçek Hristiyanlar*” yaratmak olacaktır (Foerster, 1993: 32, Dipnot: 24).

Bağımsızlık sonrası, Cumhuriyet yönetimi altında “*Hristiyanlık dininin uygarlaştırıcı misyonu*” devam etmiş; dönemde Araucanía Bölgesi’nde kurulan misyonların finansmanını sağlayan grupların hedefleri, hala bağımsızlığını sürdüren bir takım Mapuçe gruplarının topraklarının devlete entegre edilmesini sağlamak olmuştur. 1848 yılında ilk İtalyan Kapuçin misyonerlerin ülkeye gelmesi sağlanmıştır. Kapuçinlerin misyonu Fransiskanler kadar radikal olmamıştır. Fransiskanler için “*dini gerçeklerin anlatılması yeterli olmamış*”; “*uzun vadeli eğitim*” esas alınmıştır. Fransiskanler Cizvitlerle bazı noktalarda görüş birliğinde olmuş ve bazı Mapuçe ayinlerine katılmaktan ve “*Şili hükümetine değil, doğrudan Papa’ya*” bağlı bir dini otorite olarak kendilerini Mapuçe topluluklarına takdim etmekten geri durmamıştır (Foerster, 1993: 36- 38).

Kapuçin misyonerlerin Araucanía Bölgesi’ne gelmeleri Hristiyanlaştırma hareketinde yeni bir dönem başlatmıştır. Kapuçinler Araucanía koşullarına uyum sağlayarak; Mapuzungun dilini öğrenmiş ve “*yerel Mapuçe dinini*” bir din olarak tanıyıp “*Eski Ahitle*” özdeşleştirmişlerdir. Mapuçe inanışları ile Hristiyan kutsalları arasında özdeşliler kurup ortak bir “*NGUILLATUN¹¹-Kilise Ayini*” düzenlemişlerdir. Kapuçinler ayrıca ilk etapta yerli hakları için de savaşmışlardır (Noggler, 1980’den

¹¹ Mapuçe ayini

aktaran, Foerster, 1993: 39-40). Yerli dinine gösterilen bu önem hiç şüphesiz çelişkili olmaktan kurtulamamıştır. Fransiskanların yerli liderlerin Mapuçe dinselliğini uyandırışına engel olmak adına savaşları (Foerster ve Montecino 1988'den aktaran Foerster 1993: 40) ve Şili Devleti'nden yerli ayinlerinin yasaklanması için bulundukları talep, bu çelişkiyi gözler önüne sermektedir (Foerster, 1993: 39-40).

Bu dönemde Mapuçeler arasında Hristiyanlık uygulamalarına direniş en çok çok eşliliği bırakmayı reddedişlerinde görülmektedir. CACIQUE¹²'ler bir anlamda *“liderliklerinin gücünü gösteren çok eşlilik uygulamasını”* bırakmaya direnirlerken, bazı bölgelerde ise *“kısa ömrün yoksulluğun ve felaketlerin”* sebebi olarak vaftiz uygulaması reddedilmeyi sürdürmüştür (Foerster, 1993: 42-43).

Foerster'ın belirttiği şekilde; bu dönemde misyonerler tarafından, hala bağımsızlığını sürdüren Mapuçeler ile Valdivia ve Osorno bölgelerindeki misyonlara bağlı Williçeler arasında ayırım gözetilmekteydi. Araucanía Bölgesi Mapuçeleri hala bağımsız oluşları ve *“pagan”* inanışlara sahip olmaları ile hali hazırda *“uygarlaşmış ve Hristiyanlaşmış”* olan Williçelere göre farklı değerlendirilmekteydi (Foerster, 1993: 39, Dipnot: 32).

Bu noktada tekrar belirtmek gerekirse, Misyonerlik faaliyetlerinin istenen sonucu verip vermediği bugün de tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Hiç şüphesiz günümüzde Mapuçe toplumu içerisinde kendini Hristiyan olarak tanımlayanlar olduğu gibi, Mapuçe dininden başka inanış sistemi tanımayan topluluklar da bulunmaktadır. Bazı noktalarda ise Hristiyanlıkla Mapuçe dini iç içe geçerek, melez dini uygulamalarla kendini göstermektedir. Bazı görüşlere göre

¹² Yerli otoriteler

Mapuçe kültürü üzerinde yıkıcı bir etki bırakan misyonerlik hareketleri, bazı görüşlere göre ise hiçbir zaman istenen etkiyi yaratmayı başaramamıştır.¹³ Kimilerine göre Mapuçe dini tarihi süreçte telafi edilemez yıkımlar yaşamış, kimilerine göre ise geçirdiği tüm değişime rağmen var olmayı sürdürmektedir. Melezleşme sürecinin dinamik ve karmaşık yapısı, her bir değiş-tokuşun “*bireyler arasındaki iletişimin biricikliği*” (Gruzinski, 2007: 100) kadar çeşitli olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Mapuçe Dini ve melezleşme süreçleri, onu deneyimleyen bireylerce farklı yorumlamalara tabi görünmektedir.

¹³ Osorno Piskopos’u Miguel Caviedes Medina’ya göre Evanjelizasyon süreci tarihi süreçte derin dinsel değişimleri gizleyen bir örtü olarak işlev görmüştür. Dinsel değişim yüzeysel olarak gerçekleşmiş, yerli gelenekleri onu gizleyen “*Hristiyan örtüsünün altında neredeyse aynı şekilde*” devam etmiştir (Caviedes, 1985: 11-15).

2. BÖLÜM

SORUN, KONU, AMAÇ VE YÖNTEM

Bu bölümde araştırmanın problemi, konusu, amacı, önemi ve yöntemi yer almaktadır. Araştırmanın kuramsal çerçevesini oluşturan yaklaşımlar doğrultusunda araştırma problemi tartışılmaktadır. Son olarak ise araştırmanın arka planı başlığı altında Mapuçe toplumu ve nguillatun ayininin tarihi ve sosyokültürel bağlamsallaştırılmasına yer verilmektedir.

2.1. ARAŞTIRMA PROBLEMİ (SORUN)

Araştırma problemini; “Güney Şili’nin farklı bölgelerindeki Mapuçe topluluklarının farklı nguillatun ayinleri bağlamında Mapuçe kimliği yaratım süreci” oluşturmaktadır. Kimlik kavramı altında saf değerlerin aranması ve melezleşme dinamiklerinin göz ardı edilmesi, bugün çoğu Mapuçe topluluğu için öz kimliksele değerlerin kaybolduğuna dair bir yanılsamaya düşme tehlikesini beraberinde getirecektir. Bu nedenle nguillatun bağlamında farklı melezleşme süreçlerinin kimlik yaratım ifadesi olarak ne şekillerde vücut bulduğu araştırma problemi olarak belirlenmiştir.

2.2. TEZİN KONUSU

Tezin konusunu Şili ve Arjantin’in güney bölgesinde bulunan Mapuçe halkı yerli seremonilerinde dini senkretizmin etkileri oluşturmaktadır. Nguillatun ayini

kıtanın fethi sonrasındaki tarihsel süreçte yoğun misyonerlik faaliyetlerinden ve Şili ülkesi bağımsızlığı sonrası milli kültürünün topluma entegre edici politikalarından etkilenmekle birlikte, hiç şüphesiz bugün de Mapuçe toplumunun en önemli sosyal ve dini uygulamalarından biri olarak hayat bulmaya devam etmektedir. Hristiyanlık ve modern kültürün melez etkileri, bölgeden bölgeye değişen biçimde nguillatun ayininde gözlemlenebilirken, homojen bir melezleşme biçiminden söz etmek olanaksızdır. Nguillatun bağlamında tarihi olarak süregelen geleneksel genel bir ayin dokusu varlığını korumakla birlikte; bu ayinin vücuda geliş biçimi, kültürel ve dini melezleşme süreçlerinden etkileniş biçimlerine, coğrafi farklılaşmalara ve kimi yorumlamalara bağlı olarak değişkenlik göstermektedir.

2.3. TEZİN AMACI

Tezin amacı, farklı Mapuçe topluluklarının nguillatun bağlamında karşılaştıkları melezlik dinamikler ile topluluk üyelerinin kimlik yaratım süreçleri arasındaki çok yönlü ilişkiselliği açıklamaktır.

Belirlenmiş olan alt amaçlar ise şu şekildedir:

1. Nguillatunda karşılaşılan melezlik unsurlarını ortaya koymak
2. Farklı Mapuçe topluluklarındaki melez dinamiklerin farklılıklarını vurgulamak
3. Farklı topluluk üyelerinin bu melez süreçleri kültürel kimlik ifadesi olarak ne şekilde yorumladığını ortaya koymak
4. Kültürel ve dini melezlik süreçlerinin nguillatun bağlamında ne şekilde yorumlanabileceğini tartışmak

2.4. TEZİN ÖNEMİ

Mapuçelerle ilgili gerçekleştirilen çalışmalar geçtiğimiz yüzyılın başına dayanmakla birlikte, Türk bilim yazınında konuyla ilgili fazla kaynak bulunmayışı, saha çalışmasının önemli kılmıştır. Mapuçe dinseliliği üzerine gerçekleştirilen etnografik çalışmalar genellikle İspanyol, Mapuçe ve İngiliz dillerinde yoğunlaşmaktadır. Mapuçe dinseliliği çalışma alanı olarak uzun bir geçmişe sahip olmakla birlikte, Mapuçe kültürü tüm diğer kültürler gibi tarihi olarak dönüşümlerden geçmektedir. Farklı zaman kesitlerinde farklı Mapuçe coğrafyalarında gerçekleştirilen çalışmalar, konunun çok boyutluluğunu ortaya çıkartmaya devam etmektedir. Mapuçe kültürünün ortak kültürel desenlerine rağmen; tarihi dönüşümlerden, bölgesel farklılaşmalardan ve kişisel yorumlamalardan ötürü farklılaşabilen ayin uygulamaları, deneyimlenen her ritüelin biricikliğini ortaya çıkartarak araştırma konusunun ilgi çekici bir alan olarak kalmasını sağlamaktadır. Bu nedenle araştırma kapsamında Mapuçe dinseliliği, Mapuçe toplumunun kolektif ve bireysel kimlik yaratım süreçlerini destekleyen en önemli temellerden biri olması açısından yorumlanmakta ve ayinsel ve kimliksel farklılaşmalara dikkat çekilmektedir.

2.5. KURAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde araştırmanın kuramsal altyapısını oluşturan kavramlar ve terimler, kuramsal tartışma ve bu tartışmalar doğrultusunda ifade edilen araştırma soruları yer almaktadır.

2.5.1. Kavram ve Terimler

Araştırmanın kavramsal çerçevesini “melezlik” ve “kimlik” kavramlarının “karmaşa yaklaşımı” (Morin, 1995) doğrultusundaki açılımları oluşturmaktadır. Melezlik (*mestizaje*) ve kimlik kavramlarını karmaşa yaklaşımına göre düşünmek, bu kavramların tarihsel çerçevede kullanıldığı bağlamların ortaya çıkartılmasını gerekli kılmaktadır.

2.5.1.1. Melezlik kavramı ve dekonstrüksiyonu

Latin Amerika’da melezlik üzerine tartışmalar, koloni dönemi ve modern devletler bağlamlarında süregelmektedir. Bu tartışmaların altında melezliğin, yerli halklarla egemen güç aktörleri arasındaki farklı ilişkilerin genelleştirilemez yapısından dolayı aldığı farklı açılımlar ve uygulandığı farklı konseptlere bağlı olarak taşıdığı anlam karmaşası yatmaktadır (De Jong ve Rodriguez, 2005).

Melezlik kavramı tarihsel süreçte, toplumsal koşullara uyum sağlayacak şekilde dönüşüme uğramış ve “*ihtiyaçlar dahilinde*” birbiriyle çelişkili gibi görünen farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Amerika kıtasının fethi döneminde Avrupa’dan gelenler ile yerli halkların karışması sonucunda doğan nesli betimlemek için kullanılan melezlik, saf olmayan ırka çağrışım yapmış ve olumsuz olan algısını uzun süre korumuştur. Bağımsızlık sonrası modern devletlerin kurulması sürecinde, ulusal bir kimlik tasarımı buluşma noktası olarak karşımıza çıkan melezlik, olumsuz olan algısını olumlu yönde değiştirmeye başlamıştır. Melezlik kavramı ile ilgili bilimsel tartışmalara baktığımızda, modernizm sonrası düşünürlerin yeni bir “*Latin Amerika gerçekliği*” düşüncesine bağlı olarak kavramın içeriğini sorgulama çabaları görülmektedir. Bilimsel çerçevede melezlik kavramı üzerine getirilen eleştiriler;

kavramın ihtiyaçlar doğrultusundaki farklı kullanımları üzerine yoğunlaşmaktadır. Melezlik kavramı; kendi içinde karşıtlıklar barındırırken; kimi zaman batılı idealler doğrultusunda batılıdan yana bir kimliğe bürünür, kimi zamansa yerliden yana bir söylem geliştirebilmektedir. Melezlik söylemine ilişkin bir diğer eleştiri de kültürel farklılıkları homojenleştirdiği üzerinedir (Schmidt, 2002-2003).

Bir paradoks olan melezlik; bir yandan batı modernizmini eleştirirken diğer yandan onu idealleştirmektedir. (...) Melezlik kavramı, sömürgeciliğe bir eleştiri görüntüsü ardında – farklılıklara vurgu yapan kinayeli çıkış noktasına rağmen – bilinçaltı bir kültürel homojenleştirmeyi destekler görünmektedir (Schmidt, 2002-2003).

Gruzinski (2007), melezlik kavramını *dekonstrüksiyona* tabi tutarak felsefi ve metodolojik tartışmaya açmaktadır. Yazarın melezlik kavramına bakışı; kavramın beraberinde getirdiği tüm çağrışımları ortaya koyarak, melezliği tek bir kategoriye hapsetmekten kaçınmaktır. Buna göre melezlik kavramından bahsederken önce kavramın kendisinin taşıdığı tarihi çağrışımları, dilsel çıkmazları ve belirsizliklerini ortaya koymak gerekir (Gruzinski, 2007).

Latin Amerika bazında melezlik, öncelikle keşif sonrasında farklı toplumlar arasındaki ırksal karışımına vurgu yapılarak kullanılmıştır. Etkileşime giren farklı toplumların farklı yaşam biçimlerini kendilerine adapte etmeleri, kültürel melezleşmenin bir diğer dinamik olarak biyolojik melezliğe eklenmesiyle sonuçlanmıştır.¹⁴ Bu noktada “*biyolojik olarak melezlik*” ile “*kültürel melezlik*”

¹⁴Ancak melezlik kavramı daha da öncesinde –biyolojik çağrışımından önce– politik tercihlere atfen ortaya çıkacaktır. Ortaçağ İspanya’sında Kral Rodrigo’ya karşı

kavramları üzerinde durmakta fayda vardır. Biyolojik olarak melezlik; saf ırkların varlığına vurgu yapar. Buna göre; *“Fiziksel olarak farklı ve birbirinden sınırlarla ayrılmış saf insan gruplarının, cinsel dürtü aracılığı ile karıştığı varsayılır”*. Bu karışımlarla ve müdahalelerle *“tarihsel süreç, doğanın biyolojik olarak sınırlandırmış olduğuna”* bir son verir. Homojen ırklardan heterojen toplumlara geçilir. *“Bu bakış açısı, ırk kavramını bertaraf etmek isteyenler için rahatsızlık vericidir. Kültürel olarak melezlik ise; kültür kavramının kendisinin belirsizliğinden kaynaklanan bir takım başka belirsizlikler içerir”* (Gruzinski, 2007: 48- 49).

Biyolojik melezlik ve kültürel melezlik arasındaki ilişkisellik de muammadır. Melezlik kavramı altında, melez bireylerin doğması ve çoğalması bir gerçeklikken; farklı kaynaklardan beslenen karışık yaşam biçimlerinin oluşumu diğer bir gerçekliktir. Bu noktada ilki ikincisinin öncülü olmak zorunda değildir (Gruzinski, 2007: 49).

Melezlik kavramının kendisinde her şeyden önce saf bir kültürün olabileceği varsayımı gizlidir. *“Melezliğin tarihi insanlığın tarihi kadar eski ve tüm kültürler bir açıdan melez iken; melezlik tek küreselleşmeden doğadan bir ideolojinin formülasyonunua indirgenemeyecek kadar indirgenemeyecek kadar karmaşık ve sıradandır”* (Gruzinski, 2007: 48-49). Sıradandır çünkü her an ve her yerde karşımıza çıkabilmektedir; karmaşıktır çünkü farklı dinamiklerle şekillenmektedir. Kavramın sorunlu olmasının nedeni; *“olmayan şeylerin; yani saf bedenler, temel renkler başka bir deyişle tüm bu kirlenmeden muaf kılınmış homojen öğelerin karıştırılmasını”* varsaymasıdır (Gruzinski, 2007: 48-49). Melezliğin karmaşık Müslümanlarla ittifak kuran Hristiyanlar için melezler <<mistos>> tanımlaması yapılmıştır (Bernand, 2001’ den aktaran Gruzinski, 2007: 49, Dipnot: 48).

doğası; “kültürlerin neredeyse sonsuz şekilde karışıp” (Kroeber, 1963’ten aktaran, Gruzinski, 2007: 52) çatallaşması ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Kültür değişimi problematiği, antropologlar tarafından dekültürasyon, asimilasyon, akültürasyon, transkültürasyon, inkültürasyon çerçevelerinden ele alınarak, kültürel temas süreçleri biçimlerine göre – “sürtüşme, nüfuz etme, uyum” – kategorilenmiştir. “Homojenden heterojene, tekilden çoğula, düzenden düzensizliğe geçiş” olarak algılanan melezlik; “birleştirme, harmanlama, çaprazlama, karşılaşma, üst üste bindirme, yan yana getirme, müdahale etme, çakışma, yapışma, erime” gibi çağrışımlarıyla birlikte kullanılmıştır (Gruzinski, 2007: 52, 48).

İnançların ve ritüellerin melezliği üzerine kullanılan kavramlardan birisi de “dini senkretizm”dir. Dini senkretizm kavramı kimi araştırmacılar tarafından; “hayatta kalan yerli değerlerin üzerinin örtülmesi için Hristiyanlık tarafından kullanılan bir maske”; kimleri tarafından ise “bazı pagan objelerin kurtarılması amacıyla Hristiyanlığa karşı kullanılan gerçek bir direnme stratejisi” olarak görülmüştür (Ferretti, 1995’ten aktaran Gruzinski, 2007: 53). Ferretti, Brezilya toplumunda Afro-yerli-Hristiyan inançların senkretizmindeki farklı biçimlere dikkat çekmektedir. Senkretizm “birleşme, füzyon, karışım, paralellik, yan yana gelme, adaptasyon, yakınlaşma” gibi biçimlerde ortaya çıkabilmektedir. Senkretizmin belirtilen tüm açılımları – “paralellik, ayırım, karışım, yakınlaşma” – farklı durumlarda vücut bulabildiği gibi aynı ritüel içerisinde de farklı senkretizm biçimlerini gözlemlemek mümkün olabilir. Bu nedenle her bir durumun kendi içerisinde “tekil” olduğu göz önünde bulundurulmalıdır (Ferretti, 1995: 90-92). Bu durumda “Kavramlar için küresel kategoriler önermemiz mümkün görünmemektedir” (Gruzinski, 2007: 54). Diğer yandan senkretizm kavramının; “tıp,

sanat, bilim, felsefe, edebiyat” gibi alanlarda farklı biçimlerde kullanılması, bizi “*tüm gerçekliğin bir senkretizm olduğunu düşünmeye itmektedir*”. Gerçekliğin tümünün bir senkretizm olarak düşünülmesi; senkretizmin kendisini çok genel ve “*vurgulanması füzuli*” bir kavram haline dönüştürmektedir (Gruzinski, 2007: 55).

Senkretizmin tarihsel süreçte “*gelişigüzellik, saf olmayan ve kirlilik ile özdeşleştirilmesi*” (Ferretti’den aktaran Gruzinski, 2007: 55); “*saf, masum ve arkaik olana susuzluğumuzu tatmin etmenin*”(Gruzinski, 2007: 56) aracısı olarak ortaya çıkmıştır. İçinde bulunduğumuz karmaşık gerçeklikle başa çıkabilmenin yöntemi, onu basitleştirmek, saflaştırmak ve kategorileştirmek olmuştur (Gruzinski, 2007: 56). Boccara da, Gruzinski gibi şeylerin zaman içerisindeki gerçek devamlılığını sağlayan çelişkili bir biçimde “*metamorfoz*” olduğunu vurgulamaktadır. Melezleşme bir bakıma devamlılığın koşuludur (Boccara, 2003).

Basitlik paradigmasının (Morin, 1995) yapmaya çalıştığının tersine; Laplantine ve Nouss (2007) da melezliği şöyle tanımlamaktadır:

Homojen ile heterojen, füzyon ile fragmentasyon, tümleştirme ile farklılaştırma arasında üçüncü bir yol... Dinlenmeye fırsat tanımayan, etik ve estetik bir maceranın güzergahını belirleyecek koruyucu raylardan yoksun bir yol... (...) Melezliğin dokusu; hareketin ya da daha iyi bir deyişle; ilerlemenin, terse dönüşlerin, esnekliklerin, eğriliklerin, katlanmaların, akışkanlıktan meydana gelen bir mutasyonun ve transmutasyonun sürekli meydana gelmekte olan dokusudur. Meydana gelişlerinde gergin ya da rahat, sarmalanmış ya da gevşek (...) olabilmektedir (Laplantine ve Nouss, 2007).

Melezlik; “*renklerin, kokuların seslerin, sonsuz sayıda sapmalarının*” bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Eğlence, canlılık ve neşe kaynağı olabildiği gibi;

hayal kırıklığı, rahatsızlık ve melankoliye de sebebiyet verebilmektedir. Karnaval neşesinde olduğu gibi, Tango'nun melankolisinde de mevcuttur. Melezlik duygusu, *“mevcudiyet ile yokluk arasında”* sürekli salınım halinde ve tarifsizdir. *“Kategorilere sabitleme girişimlerine isyan ederek”* genişlemeye devam etmektedir (Laplantine ve Nouss, 2007).

Melez yolculuk, göçebe bir yolculuktur; doğrusal olmayan, sonuçları nedenlere indirgeyemeyen bir yolculuk. Döne döne, sarmal hareketlerle, gelişerek ve dağılarak ilerleyen; edebiyatları, müzikleri, yemekleri, dilleri ve diğerlerini yerlerinden edip; bir boşluktan diğerine kaydıran bir yolculuk... (...) Tüm yönlere doğru bir yolculuk... (Laplantine ve Nouss, 2007).

Melezliğin öngörülemezliği; *“baskın, istilacı ve zafer dolu bir melezleşmeden”* söz etmeyi imkansızlaştırır. *“Üzerinde karar verilen bir anda durdurulması mümkün olmayan melezlik”*, etkilenebilir ancak kontrol edilemez bir şekilde *“tüm yönlerle”* doğru savrulmaya devam etmektedir. Önceden kestirilemez sonuçlarıyla, *“mutlu ve tamamlanmış bir melezlikten söz etmek mümkün değildir”*. Saflık arayışına göre melezlikte her zaman *“hata”* var olacaktır (Laplantine ve Nouss, 2007). Latin Amerika bazında melezlik, *“kültürlerin buluşmasından ziyade Avrupalı, Amerikalı ve Afrikalı parçaların buluşması”* sürecidir. Bu parçalar birbirleriyle etkileşime girdiğinde kısa bir süre sonra bağlamını değiştirmiştir. Kültürel anlamların bir bağlamdan çıkarılıp bir diğer bağlama aktarılması dönüştürücü bir *“bağlamsızlaştırılma”* «descontextualizacion» sürecini işaret eder. Böylece mükemmel ve kontrol edilebilir bir melezleşme fikri geçerliliğini yitirir (Gruzinski, 2007: 96-100).

Kültürel çalışmalar alanında üzerinde sık durulan bir kavram olan melezlik üzerinde modernizm sonrası düşünürlerinin uzlaştığı nokta, kavramın farklı bağlamlardaki açılımlarının ortaya konulmasıdır. Tarihsel çerçevede farklı gruplar arasındaki kültürel temas süreçlerini «*akültürasyon süreci olarak melezlik*» ile «*bir direniş stratejisi olarak melezlik*» yaklaşımları arasındaki kutuplaşmaya indirgemeye eğilimli melezlik tartışmaları; son yıllarda yerini daha karmaşık ve bütünsel bir melezlik anlayışına bırakmıştır (Bocara, 2003'ten aktaran De Jong ve Rodriguez, 2005).

«*Akültürasyon süreci olarak melezlik*» ile «*bir direniş stratejisi olarak melezlik*» kutuplaşmasına bir alternatif sunan görüşler melezliği, etkileşime giren gruplar arasındaki çift taraflı bir süreç olarak ele almaktadır. Bu noktada, melezliği gruplar arası bir yeniden yaratım süreci olarak ele alan düşünürler arasındaki farklılıkları göz önünde bulundurmak gerekmektedir (De Jong ve Rodriguez, 2005). White'ın (1991) ortaya attığı «*middle ground*» kavramı melezliği yeni iletişimsel ve sosyal kodların medyana gelişindeki dengelenme ile özdeşleştirilebilecek bir süreç olarak yorumlanabilir (White, 1991'den aktaran De Jong ve Rodriguez, 2005). Havard (2003) ise, «*middle ground*» kavramına eleştiri olarak; aynı melezlik sürecinin etkileşime giren gruplar açısından farklı yüzlerini ortaya koyarak, sürecin dengesizliğine vurgu yapmaktadır. Fatihler açısından akültürasyon, egemenliğin bir kanıtı olabilirken, tam tersine yerliler için ise “*yabancıyı kendi kültürüne asimile etmenin*” bir ifadesi olabilmektedir. Böylece melezlik, “*her iki topluluğun kültürel manipülasyon gücüne*” bağlı olarak değişmektedir (Havard, 2003'ten aktaran De Jong ve Rodriguez, 2005). Bu noktada Gruzinski, aynı iletişim süreci içerisinde olmalarına rağmen, kültürel kodlamaların ve açılımlarının gruplar arasında farklılık

gösterebileceğine işaret ederek, bu açılımların özerkliklerine vurgu yapmaktadır (Gruzinski'den aktaran De Jong ve Rodriguez, 2005).

Melezliğin açılımları

Melezlik süreçlerinde farklı kültürel değişim dinamikleri, akültürasyon, transkültürasyon, inkültürasyon, dekültürasyon kavramları altında tartışılmalıdır. Farklı melezlik süreçleri asimilasyon, entegrasyon, adaptasyon gibi farklı sonuçları ortaya çıkartarak, melezlik üzerine “bir tipolojinin oluşturulmasını” imkansız kılmaktadır (Gruzinski, 2007).

Akültürasyon

Akültürasyon «*acculturation*» terimi 1880’li yıllarda ilk kez Kuzey Amerika antropoloji yazınında görülecektir (Herskovits, 1958’den aktaran Carvajal, 2010-2011). Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi’nin kurduğu komitede yer alan profesörler; Robert Redfield, Ralph Linton ve Melville J. Herskovits 1936’da yayınlanan *Memorandum for the Study of Acculturation*’da akültürasyon sürecini şöyle tanımlayacaklardır:

Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups (Redfield ve diğerlerinden aktaran, Carvajal, 2010-2011).

Bu tanımlamada akültürasyon süreci, farklı kültürlere sahip grupların etkileşime girmeleri sonucu gruplardan biri ya da her ikisinde mevcut orijinal kültürel desenlerin değişmesi olarak sunulmuştur. Bu anlayış her şeyden önce orijinal kültürel desenlerin mevcudiyetini varsaymaktadır. Kübalı antropolog Fernando Ortiz,

akültürasyon kavramını kültürel değişim gerçekliğinin tüm boyutlarını yansıtmadığı için sınırlı bulmuş ve şöyle açıklamıştır: (Ortiz, 1978'den aktaran, Carvajal, 2010-2011)

Süreç – anglo-amerikan eğilimin akültürasyon olarak açıkladığı – sadece farklı bir kültür ediniminden ibaret değildir. Süreç, zorunlu olarak önceki kültürün bağlarından koparılması ve önceki kültürün kaybını – kısmı bir *dekültürasyon* da denilebilir – içerdiği gibi aynı zamanda *neokültürasyon* olarak adlandırılabilen yeni kültürel fenomenlerin yaratımını da içerir (Ortiz, 1978'den aktaran, Carvajal, 2010-2011).

Transkültürasyon

Akademik anlamda akültürasyon süreci üzerine verilen örnekler, genellikle “*primitive peoples*” üzerinden gerçekleştirilmiştir (Herskovits, 1958'den aktaran Carvajal, 2010-2011). Böylece süreç; baskın kültürün – Avrupalı ya da batılı kültür – diğeri üzerinde kurduğu dayatma olarak yorumlanma eğilimi göstermiştir. Ortiz ve Malinowski'ye göre ise bu çağrışım, Avrupalıların da kendi açısından edindikleri hayat biçimlerindeki değişimleri açıklamaya yetmemektedir. Her şeyden önce “*baskın kültür*” ile “*baskı altına alınan kültür*” tanımlamalarının kendisi uygun görünmemektedir. Bu nedenle Ortiz, akültürasyon kavramı yerine; “*bir kültürden diğerine geçiş sürecinin farklı fazlarını daha iyi açıklayan transkültürasyon kavramını*” ortaya atmıştır (Ortiz, 1978'den aktaran, Carvajal, 2010-2011).

Rodolfo Kusch da akültürasyon teriminden sadece baskın kültürden, bastırılan kültüre bir geçişi işaret eden dengesiz bir ilişkiselliği anlamaktadır. Kusch'a göre bu terim bizi “*sadece Avrupa kültüründen Amerika'ya bir aktarım*

olduğu sonucunu” çıkartmaya yönelmektedir (Kusch, 1962’den aktaran, Curivil, 1999a: 24).

Dekültürasyon

Dekültürasyon teriminden, iki veya daha fazla kültürün teknolojik olarak daha avantajlı konumda olan bir diğer kültürle karşı karşıya gelmesi durumunda, ilk grubun dezavantajlı konumuna bağlı olarak, “Grup üyelerini yönlendiren dünya görüşleri ve normlarının kısmı veya tamamı kaybı veya yıkımına neden olması” anlaşılmaktadır (CEPAL’den aktaran Curivil, 1999a: 22).

İnkültürasyon

İnkültürasyon «Inculturación» terimi ise 70’li yıllarda teoloji bağlamında ortaya çıkacaktır. Bu terimden; “Hristiyanlık değerlerinin, Kilise’nin uygun bulduğu anlaşılır semboller ve dil arabuluculuğu ile kültürlerin içine sokulması” anlaşılmaktadır. Bunu yaparken, “Kilise, yerlilerin özellikle de baskılanmış savunmasız ve dışlanmışların, tüm otantik haklarını savunduğunu” açıkça belirtmiştir (CELAM’dan aktaran Curivil, 1999a: 26-27).

Bugün inkültürasyon terimi, karşılıklı saygı, anlayış ve diyalog çağrışımlarıyla birlikte kullanılmakta ancak tarihsel çerçeveden süregelen yerli bakış açısına göre; bir kültürün içine *“Hristiyanlık değerlerinin ve hakim kültürün bileşenlerinin taşıyıcısı olan bir yabancı olarak girilmesi”* şeklinde yorumlanabilmektedir (Curivil, 1999a: 27).

Luis Martínez’in aktardığı şekilde; inkültürasyon kavramı, etnolojik bağlamdaki *“enkültürasyon” «enculturación»* ile neredeyse aynı anlamda

kullanılmaktadır. Enkültürasyon kavramı, bireyin gelişimi için ihtiyaç duyduğu kültürel öğeleri almasını sağlayacağı bir sosyokültürel sisteme entegre olması süreci anlamında kullanılmaktadır (Martínez, 1995: 5 Dipnot:7). Teoloji bağlamında inkültürasyon ise “*enkarnasyon*” ile aynı anlamda (Martínez, 1995: 5) yani; “*Hristiyanlık öğretisinin, yerli kültürlerinde vücut bulması, aynı zamanda bu kültürlerin de kilisenin hayatına girişi*” olarak düşünülebilir (Slavorum Apostoli, n. 21’den aktaran Martínez, 1995: 5).

2.5.1.2. Kimlik kavramı ve dekonstrüksyonu

Melezlikle ilişkili açılması gereken kavramlardan birisi de kimliktir. Kimlik insanların ve toplumların ortak bir kültürel tabana dayanan “*sözde değişmez*” bir takım ortak özellikler doğrultusunda tanımlamaya eğilimlidir (Gruzinski, 2007: 61). Ancak her bir birey, içinde bulunduğu bağlamla etkileşime giren ve değişen bir seri kimlikle doludur. “*Kimlik; aşılanmış normların, değişken içselleştirilme ya da reddedilme kapasiteleriyle ilişkili bireysel bir hikayedir. (...) Her zaman için çoklu ilişkiler ve etkileşimler çerçevesinde tanımlanır*” (Gruzinski, 2007: 62). Karmaşa yaklaşımı kimliği; değişken, akışkan ve çelişkili olabilen pozisyonların adaptasyonuna göre açıklar (Gruzinski, 2007: 62).

Stuart Hall, dekonstrüksyona tabi tutulan yeni kimlik anlayışının; “*baştan sona kadar sabitlenmiş, tarihsel gelişmelere göre değişmeden kalan, her zaman kendiyle özdeş olan ve çelişkisiz bir ben düşüncesinden*” ayrıldığını vurgulamaktadır. Bu anlayış, her geçen gün daha çok karmaşılaşan, bireyin farklı pozisyonlar içerisinde inşa ettiği kimi zaman birbiriyle çelişen ve sürekli dönüşüm halindeki kimliklere vurgu yapar (Hall, 2003).

Kimlik hiç şüphesiz tarihi süreçteki aktörlerin birebir rol aldığı kültürel öğelerin bir yeniden yaratım süreci olmakla birlikte, siyasi güçlerin egemenlik politikaları çerçevesindeki dayattığı “*etnik etiketlerden*” bağımsız olarak düşünülememektedir (Hill, 1996’dan aktaran De Jong ve Rodriguez, 2006).

Latin Amerikalı kimliği

Melezlik tartışmalarının üzerinde durduğu bir diğer konu da Latin Amerikalı kimliği sorunsalıdır. Melezlik konsepti, Latin Amerikalı kimliği problematiğinin büyük bir kısmını çözmekle birlikte, “*homojenleştirme hayaletini*” de beraberinde getirmektedir (Cornejo, 1997’den aktaran Bueno, 2004: 96). Kavramın içerdiği bir takım belirsizlikler, postkolonyal düşünürler tarafından tartışmaya açılmıştır.

Walter Mignolo, Latinlik kimliği çıkmazı hakkında şunları belirtmektedir:

Latinlik fikri, herkesi kapıyormuş gibi görünen tarihi ve kültürel bir kimliğe vurgu yaparak, kolonilerin içsel farklılıklarını gizlemeye katkıda bulunmuştur; ancak gerçekte olan dışlanmışların susturularak bir bütünlük etkisinin yaratımıdır (Mignolo, 2007: 112).

Latin Amerika bazında baktığımız zaman hiç şüphesiz “*Latin Amerikalı kimliği*” ile “*yerli kimliği*” arasında bir ayrım yapmak gerekir. Bugün Latin Amerikalı kimliği belirsizliğini sürdürmeye devam etmektedir. Bir yandan yerli yanını üstlenirken, diğer yandan onu inkar etmektedir. Latin Amerikalı kimliği karmaşık bir gerçekliktir. “*Kendini açıkça ne batılı ne de yerli olarak tanımlamakta; bir yandan yerli olmayı arzulamaktayken hakimiyet ilişkiselliğine göre batılı olanla özdeşleşme eğilimli göstermektedir*” (Curivil, 1999a: 35).

Néstor García Canclini'ye göre Latin Amerika gerçekliği, tarihi sürecin getirdiği etkileşimlerin ağırlığına bağlı olarak milli, yerli ya da batılı söylemler geliştirebilmektedir. “*Latin Amerikalılık*” yerli, Afrikalı ve Avrupalı parçaların bir araya gelişinden meydana gelen “*hibrit*” bir gerçeklik olarak süregelmiştir (Canclini, 2002: 69). Curivil'e göre ise bu bağlam içerisinde, “*Yerli kimliği, Latin Amerikalı kimliği içerisinde değerlendirilmeyi reddedebilmektedir*” (Curivil, 1999a: 39).

Mapuçe kimliği

Mapuçe kimliği üzerine gerçekleştirilmiş çalışmalarda; sosyokültürel anlamda Mapuçelerin hali hazırda kimliklerini, tarihlerini, değerlerini kaybetmiş ya da kaybetmekte oldukları; dini açıdan Hristiyanlıktan açık şekilde etkilendikleri gibi birtakım ortak yargılar üzerinde durulmaktadır (Durán, 1986'dan aktaran Curivil, 1999a: 36). Kimliğin “*sözde sabit - değişmez bir kültürel tabana dayanan bir takım belirlenmiş özellikler dahilinde tanımlanması*” (Gruzinski, 2007: 61), bugün Mapuçe kimliğinin kaybolduğuna dair bir yanılsamayı beraberinde getirecektir.

Durán'a göre Mapuçe kimliği;

Mapuçelerin, İspanyol ve Şililere göre farklılaşan fiziksel, kültürel ve sosyal özelliklere bağlı olarak, gerek kendi toplumunun üyeleri tarafından gerçekleştirilen kendini tanımlama, gerek farklı toplumlar tarafından gerçekleştirilen dışarıdan tanımlanma süreçlerinin sonucudur (Durán, 1986'dan aktaran, Curivil, 1999a: 36).

Bu süreçler hiç şüphesiz güç hakimiyeti doğrultusunda dönüşecek şekilde dinamiktir. Toprak egemenliğinin kaybedilmesi öncesinde, kahramanca savaşan Mapuçe'nin kimliğinin yüceltilmesi bir sonuçken, XIX. yüzyılda milli devletlerin hakimiyetine giren Şili veya Arjantin ülkelerindeki Mapuçelerin soy isimlerini

değiştirerek İspanyol soy isimleri almaları başka bir sonuçtur (Durán, 1986'dan aktaran, Curivil, 1999a: 37). Bu süreç içerisinde “*reddetme, inkar etme, özdeşleşme, gizleme*” durumları; “*kimlik yoksunluğundan çok travmatik olayların devamında gelişegelmiş patolojik bir sonuç*” olarak yorumlanabilir (Erik H. Erikson, 1970'den aktaran Curivil, 1999a: 36). O dönemde, reddedilmiş bir Mapuç kimliğine dönüşüm, bugün bir uyanış ve yeniden yaratım sürecine giren Mapuç kimliğinin yeni dönüşümünü engellemeyecektir. Hiç şüphesiz kimlik yaratım süreci toplumsal olduğu kadar bireysel dinamiklere de dayanmaktadır. Bu noktada Mapuç toplumundaki farklı bireylerin, farklı kimlik yaratım süreçlerine tabi olduğunu vurgulamak gerekir.

Unutmamak gerekir karşılıklı tanımlamaya dayanan ilişkisellik çerçevesinde bugün, “*Mapuç toplumu kadar, WINKA toplumu da bir kimlik arayışı süreci içersindedir*” (Chihuailaf, 1994'ten aktaran Curivil, 1999a: 38).

Kimlik çok bileşenli ve dinamik bir süreç olarak sürekli bir yeniden yaratım sürecine tabidir. Bu noktada bir toplum için belirlenmiş homojen bir kimlik anlayışı yersiz kalmaktadır. Kimlik, toplumsal ilişkiler içerisinde yer alan sabit sonuç olarak değil, sürekli yaratımdaki dinamik bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır (Curivil, 1999a: 38). Bu süreç de, “*kimi zaman kabulün, kimi zaman kısmi veya tamamıyla reddedişin, kimi zaman yeniden yaratmanın*”; dışlamanın veya dışlanmanın ifadesi olarak farklı şekillerde karşımıza çıkabilmektedir (Durán, 1986'dan aktaran, Curivil, 1999a: 37-38).

2.5.2. Kuramsal Tartışma

Araştırma kapsamında katılımın gerçekleştirildiği nguillatunlar melezlik ve kimlik kavramları çerçevesinden yorumlanmaktadır. Melezlik ve kimlik tartışmalarının ardında ise epistemolojik düzeyde karmaşa düşüncesi (Morin, 1995) esas alınmaktadır.

Epistemolojik düzlemde karmaşa yaklaşımı; dünyayı, evreni, toplumu ve insanı yeniden sorgulayışımızdan açığa çıkan şüphelerimiz ve karmaşalarımızın, bilgi yaratma sürecinde göz önünde bulundurduğumuz değerlerde yarattığı dönüşümün bir ifadesi olarak; “basitlik”, “parçalanma” ve “indirgemeciliği” temel alan bir paradigmadan, bütünselci ve dünyanın karmaşasını göz ardı etmeyen bir paradigmaya geçişi temsil eder (Morin, 1995).

Melezlik ve kimlik kavramlarını karmaşa yaklaşımına göre düşünmek ise, bir melezlik prototipine ulaşma hayalini reddetmeyi gerektirmektedir. Karmaşa yaklaşımı öncelikle melezlik kavramının kendisini sorgulayarak işe başlamaktadır. Gruzinski’ye göre, melezlik kavramının kendisinde her şeyden önce saf bir kültürün olabileceği varsayımı gizlidir. “*Melezliğin tarihi insanlığın tarihi kadar eski ve tüm kültürler bir açıdan melez iken; melezlik tek bir formülasyona indirgenemeyecek kadar karmaşık ve sıradandır*” (Gruzinski, 2007: 48). Melezliğin karmaşık doğası; “*Kültürlerin neredeyse sonsuz şekilde karışıp*” çatallaşması ihtimalinden kaynaklanmaktadır (Kroeber, 1963’ten aktaran, Gruzinski, 2007: 52).

Araştırma yorumsamacı bir çerçeveden ele alınmaktadır. Clifford’a göre, etnografik gerçekler doğası gereği “kısmi” ve “tamamlanmamıştır”. Bu noktada bir kültürün tamamını kapsayacak bir fotoğraf arayışı yersiz kalmaktadır. Clifford; “*Kesin olarak tanımlanabilecek bir obje ya da kesin olarak yorumlanabilecek bir*

semboller ve anlamlar bütününü olarak kültür” anlayışı yerine geçici, sürekli olarak meydana gelmekte olan bir kültür ve bunu göz ardı etmeyen bir antropoloji yazını anlayışı ortaya koymaktadır (Clifford, 1986: 19). Bu noktada araştırma yazını da bu tamamlanmamış gerçekliği yansıtmada sınırlılıklara tabidir.

Melezlik ve kimlik kavramlarının Mapuçe dinseliliği üzerinden nasıl yorumlanabileceğine baktığımızda karmaşa yaklaşımı doğrultusundaki çalışmaların “*akültürasyon süreci olarak melezlik*” ile “*direnış stratejisi olarak melezlik*” kutuplaşmasını bertaraf etmeye çalıştığını görmekteyiz (Boccaro, 2003). Mapuçe ayinlerinde hangi noktaya kadar bir “*kültürel değişim ve/veya kültürel süreklilik*”ten bahsedebileceğimiz sorunsalı (Curivil, 1999a: 15) her bir durumun kendi içerisinde ele alınmasını ve genelleştirmelerden uzak durulmasını gerektirir.

Evanjelizasyon hareketinden büyük ölçüde etkilenmiş olan Mapuçe-Willice topluluklarının dinseliliği üzerine araştırmalar gerçekleştirmiş olan Rolf Foerster, nguillatundaki dönüşümlerin hem “*süreklilik*” hem “*süreksizlik*” olarak yorumlanabilecek iki farkı boyutuna dikkat çekmektedir. Nguillatunun devamlılığı, “*ayinin mevcudiyetini sürdürmesinde ve sembolik fonksiyonunun devamlılığında*” görülürken; devamsızlık, dini senkretizmle ayine dahil edilen “*Tanrı, İsa, Meryem, haç gibi kutsallarda ve Hristiyanlık tarafından yerli geleneğine tanıtılan umut, kurtuluş, diriliş gibi kavramlarda*” kendini göstermektedir. Williceler tarafından deneyimlenen dini senkretizm, hiç şüphesiz bu “*devamsızlıktan*” bir “*devamlılık*” yaratmıştır. Hatta kimi ayinlerdeki bu melez elemanlar, Willice halkının kendi dinseliliğinin bir parçası olduğunu düşünmelerine neden olacak kadar “*bağlamsallaştırılmıştır*”. Böylece nguillatun sahip olduğu tüm senkretizmle birlikte artık “*bizim sembollerimizin*” ifadesine dönüşmüştür (Foerster, 1985: 129-132).

Ricardo Salas (1995), Mapuçe inanç geleneğinde görülen melezleşmeyi hermeneutik bir yaklaşımla ele almakta ve gerek Mapuçe yerli dini anlayışlarının, gerek Hristiyan misyonerlerin din anlayışlarının kendi aralarındaki farklılaşan alternatiflerini analiz etmektedir. Mapuçe dini dönüşümü ile ilgili “*inkültürasyon*” ve “*kültürlerarasılık*” «*inter-culturalidad*» kavramları üzerinde duran Salas; melezleşme sürecinde devreye giren aktörlerin çeşitliliğinden meydana gelen çok yönlü ilişkisellikler sebebiyle, nguillatundaki melezliğin topluluktan topluluğa değişiklik gösteren vücuda geliş biçimlerine dikkat çekmektedir. Bu noktada inkültürasyon kavramından konuşmak, Mapuçe dini geleneği veya kilisenin evanjelizasyon hareketi üzerine genelleyici bir tanım yapmaktan kaçınmayı gerektirmektedir (R. Salas, 1995).

Heterojen bir inkültürasyon süreci, gerek Kilise içinde gerek Mapuçeler arasındaki fikir ayrılıklarını göz önünde bulundurmayı gerektirir. Kendini Hristiyan olarak tanımlayıp aynı zamanda geleneksel ritüellerini gerçekleştiren Mapuçeler olduğu gibi, geleneksel inanışları karşısında Hristiyanlığı reddeden Mapuçeler ya da Hristiyanlık adına “*Mapuçe olmayı bırakması*” gerektiğini düşünen Mapuçeler de vardır. Öbür yandan, sürecin bir diğer tarafı olan Kilise’yi incelediğimizde din adamları arasında da Hristiyanlık inancının topluluklara nasıl aktarılması gerektiğine dair fikir ayrılıklarına rastlamak mümkündür. Kimi misyonerlere göre, “*iyi bir Hristiyan’da*” yerli dini öğelerine rastlanmaması gerekirken; kimi misyonerlere göre ise Hristiyanlık dini öğelerini değerlendirerek, “*inkültüre edilmiş bir dinin yolunu açması gerekenler*” yerli toplumların kendisidir. Belirtmek gerekir ki, Hristiyan Mapuçe’nin gerçekten de misyonerlerin göstermiş olduğu dini yaşayıp yaşamadığı ya da bir diğer deyişle, ruhani dönüşümün ne derece derinde gerçekleştiği de muamma

olmaya mahkumdur. Öte yandan kimi nguillatunlardaki Hristiyan unsurlar topluluk üyeleri tarafından kültürün orijinal bileşenleri olarak kabul edilecek kadar bağlamsallaştırılmıştır. Mapuçe sembolizmi ile Hristiyanlık sembolizmi her zaman çelişkili olmak zorunda da değildir. İnkültürasyon süreci bir ölçüde “*kültürel yaratıcılık*” sürecini gerektirmektedir. Ancak bu kültürel yaratıcılık geleneğe karşı bir duruş olarak değil, “*sosyokültürel ve dini çelişkilerin deneyimlenme sürecine bir cevap*” olarak düşünülmelidir (R. Salas, 1995).

“*Tüm dinler kirlenmekte ve tüm dinler az veya çok derecede senkretik*” ise, saf bir Mapuçe dinine ulaşma çabası olanaksızlaşmaktadır (Curivil, 1995). Tarihsel süreçte gelenek, değişmeyen sabit bir yapı olarak değil; dönüşüme ve yenilenmeye katkıda bulunan tazeleyici bir “*kaynak suyu*” olarak düşünülmelidir (Canclini, 1990’dan aktaran Curivil, 1995).

Boccar’a göre her şeyden önce şamanizmin “*arkaik olan*” algılamasından kurtarılması gerekir. Şamanizm de bir “*pratikler ve temsiller sistemi*” olarak sürekli bir dönüşüm içersindedir. Bu dönüşüm içerisinde gelenek ve modernleşme her zaman için birbirine karşıt bir zorunlu duruşu gerektirmemektedir. Bu bağlamda Mapuçe toplumunda, LONGKO ve MACHİ gibi geleneksel otoriteler kültürel sembollerin yeniden üretimini ve “*yeniden konumlandırılmasını*” sağlayan modern aktörler olarak karşımıza çıkabilmektedir (Boccar, 2000: 48-49).

Mapuçe ritüelleri, tekrar eden ortak kültürel desenlerin yanı sıra, dini önderlerin yönetiminin bireyselliği doğrultusunda belli ölçüde “*özerk*” kalmaktadır. Bu nedenle Mapuçe dini ya da Hristiyanlık arasında bir seçim yapmaya itici, “*dışlayıcı*” bir bakış açısı, ritüel gerçekliğinin karmaşasını anlamaya yetmemektedir.

Bu noktada Mapuçe dinselliği ile ilgili çalışmalarda odak noktası saf Mapuçe veya saf Hristiyan ğelerine ulaşmak değil; hem Mapuçeliğin hem Hristiyanlığın aynı anda ifade edilmesinin doğallığını kabul ederek, iki dinin tüm farklılıklarına rağmen bir noktada uyumlu bir diyalog geliştirebilmesinin olasılığını vurgulamaktır (Curivil, 1995).

Bacigalupo (1996), Mapuçe kültürel öğelerinin yeniden yaratılma sürecinde bireysel farklılaşmanın ve kültürel dinamizmin önemine dikkat çekmektedir. Buna göre Mapuçe kozmovizyonunun, “*zerinde toplumsal uzlaşma sağlanmış “temel bir versiyonu”* bulunmaktadır. Ancak bu versiyon, “*enkltrasyon*” ve “*sosyalizasyon*” süreçleri üzerinden topluma yayılmaktadır. Bu noktada Bacigalupo, Mapuçe kültürünün kavramsal mantığını ikiye ayırmaktadır. Buna göre kültürün tüm aktörleri tarafından tanınan ve üzerine uzlaşma sağlanan “*genel bir kavramsal mantığın*” altında MACHİ’ler, ritüeller ve uygulamalar arasındaki farklılaşmayı sağlayan “*alt kavramsal mantıklar*” mevcuttur. Bu alt kavramsal mantıklar, farklı MACHİ’lerin, “*kozmozjik kavramlarıyla olan bireysel bağlantılarına göre*” değişkenlik göstermektedir. Genel kavramsal mantık gibi alt kavramsal mantıklar da dinamiktir ve Mapuçe kültürel geleneğinden olduğu kadar kültüre dahil edilen dışsal elemanlar tarafından da şekillenmektedir (Bacigalupo, 1996). Bu dışsal elemanlar arasında fetih, misyonerlik, toplumsal entegrasyon ve kültürel temas süreçlerinin etkileri görülmektedir.

Görüldüğü gibi, Mapuçe halkının bölgeler arasındaki değişen kültürel farklılıkları homojen bir Mapuçe kimliğinden söz etmeyi zorlaştırmaktadır. Bu nedenle araştırma, melezlik ve kimlik yaratım süreçlerini karmaşa yaklaşımı doğrultusunda ele almaktadır. Amaç, nguillatun için bir melez kimlik yaratım süreci

prototipine ulaşmak değil; aksine sürecin karmaşası ve çok boyutluluğunu ortaya çıkartmaktır. Burada her bir hikayenin tekilliği, “yorumsamacı” bir yaklaşımın ele alınmasını gerektirmektedir.

2.5.3. Araştırma Soruları ve Hipotezler

Tezin amacı, farklı Mapuçe topluluklarının nguillatun bağlamında karşılaştıkları melezlik dinamikler ile topluluk üyelerinin kimlik yaratım süreçleri arasındaki çok yönlü ilişkiselliği açıklamaktır. Bu noktada öncelikle: (1) Farklı Mapuçe nguillatunlarında karşılaşılan melezlik unsurları ortaya konulmaya çalışılacak; (2) Farklı topluluk üyelerinin bu melez süreçleri kültürel kimlik ifadesi olarak ne şekilde yorumladığına dikkat çekilecek ve (3) Tüm bu süreçlerin süreçlerinin nguillatun bağlamında ne şekilde yorumlanabileceği tartışılacaktır.

Araştırma soruları şu şekilde belirlenmiştir:

1. Kültürel ve dini melezleşme süreçleri farklı nguillatunlarda müzikal, dilsel, dini ve yapısal olarak ne şekilde ortaya çıkmaktadır?
2. Farklı nguillatun katılımcıları bu melezleşmeyi kimlik yaratım ifadesi olarak nasıl dile getirmektedir?
3. Farklı kültürel ve dini melezleşme süreçlerini nguillatun bağlamında ne şekilde yorumlayabiliriz?

Araştırmanın ön kabulleri ise şöyledir:

1. Nguillatun, Mapuçe toplumunun geçirdiği kültürel ve dini melezlik süreçlerini yansıtan bir sosyal ve dini bir platformdur.
2. Nguillatun, tarihi süreçte bölgeden bölgeye ve aileden aileye değişebilecek şekilde farklı melez unsurların gözlemlenebildiği bir ayındır.
3. Bu melez süreçler, topluluk üyelerinin kimlik yaratım süreçlerine etki etmektedir.

2.6. YÖNTEM

Bu bölümde araştırmanın metodolojik stratejisine, veri toplama tekniklerine ve bulguların sınıflandırılma kriterlerine yer verilmektedir.

2.6.1. Metodolojik strateji olarak çoklu örnek olay incelemesi

Araştırmanın metodolojik stratejisini çoklu örnek olay incelemesi oluşturmaktadır. Çoklu örnek olay incelemesi nguillatun ritüelindeki farklı melezleşme dinamiklerini farklı örnek olaylar dahilinde incelemeye elvermektedir. Yin (1994) örnek olay incelemesini; *“Güncel bir fenomeni kendi gerçek hayat bağlamında, özellikle de sosyal fenomen ile gerçek hayat bağlamının sınırlarının net bir şekilde ayırt edilemediği durumlarda”* tercih edilen bir araştırma stratejisi olarak açıklamaktadır (Yin, 1994: 13). Araştırmanın türü nitel yönelimli açıklayıcı araştırmadır. Amaç, farklı Mapuçe topluluklarının nguillatun bağlamında karşılaştıkları melezlik dinamikler ile topluluk üyelerinin kimlik yaratım süreçleri arasındaki çok yönlü ilişkiselliği açıklamaktır. Araştırmanın amaçları arasında genel bir melezlik süreci prototipine ulaşmanın aksine, farklı toplumlar arasındaki farklı melezleşme ve kimlik yaratım süreçlerine vurgu yapmak bulunmaktadır.

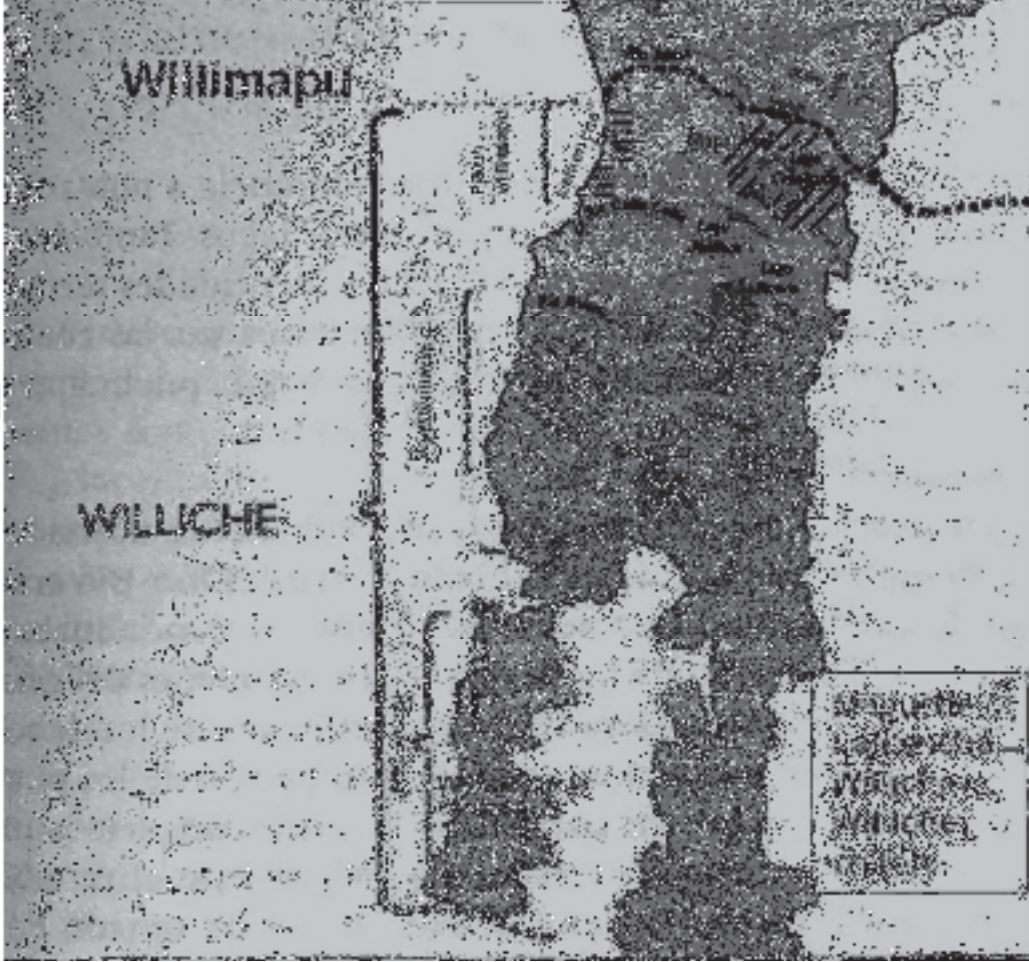
Örnek olayların belirlenmesi

Araştırma, Mapuçe topluluklarının yerleşimcileri olduğu Şili'nin güney bölgesinde gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın gerçekleştirildiği bölge ikiye ayrılmaktadır. İlki Mapuçelerin farklılaşan bölgesel kimliklerinden biri olan Williçelerin bulunduğu güney bölgesidir. İkinci bölge ise, yoğun Mapuçe nüfusunun bulunduğu başkent Santiago de Chile'dir. Bu iki farklı bölgede gerçekleştirilen araştırma Mapuçe nguillatunlarındaki melez dinamiklerin bölgesel farklılaşmalarını incelemeyi amaçlamaktadır.

Williçeler Şili'nin güneyinde bulunan Mapuçe halklarından. Mapuzungun dilinde, «williche» kelimesi «güneyin insanları» anlamına gelmektedir. “*Endekssel*” bir kelime olan williche kelimesinin içeriği, onu telaffuz eden kişinin konumuna göre anlam kazanır. Tarihi yazında «williche» kelimesi, Toltén Nehri'nin güneyinde yaşayan Mapuçeleri işaret etmek için kullanılmıştır. Bu bölge oldukça geniş olmakla birlikte farklı etnografik alanlara ayrılabilir (Harita 2.1). a) PIKUNWILLİMAPU «güneyin kuzeyinin toprakları» Valdivia'nın kuzeyinde kalan kendini LAFKENCHE veya MAPUCHE olarak tanımlayan halkların yaşadığı topraklardır. b) FUTAWILLİMAPU; «güneyin büyük toprakları»; kendini WILLICHE olarak tanımlayan Mapuçelerin yaşadığı Lago Ranco ile Osorno şehirlerini içine alan bölgeyi işaret eder. c) «FUTAWUAPI» «Büyük ada»; Chiloé adası WILLICHE'lerinin ya da VELICHE'lerin yaşadığı topraklardır (Moulian, 2012: 13).

Harita 2.1.

**Williche Toprakları Kısımları: PİKUNWİLLİMAPU – FÜTAWİLLİMAPU ve
FUTAWUAPİ**



Kaynak: Moulian, 2008a: 313

Araştırmanın gerçekleştirildiği birinci coğrafi bölge Willçe toprakları olan FÜTAWILLİMAPU'nun «Güneyin Büyük Toprakları» batı sıradağları bölümü iken ikincisi günümüzde Mapuç nüfusunun en yoğun şekilde bulunduğu bölge olan başkent Santiago de Chile'dir. Araştırma 1. Bölge için; Osorno şehrinin batısında yer alan Willçe topraklarındaki bir Willçe nguillatununu, 2. Bölge için ise başkent Santiago de Chile'deki bir Wenteçe nguillatununu konu almaktadır. Araştırma Aralık 2014 – Mart 2015 dönemi arasında gerçekleştirilmiştir. Örnek olayların seçimi, dini ve kültürel melezleşme sürecini değişen ölçüde yaşayan iki farklı topluluk olan Mapuç-Willçe ile Mapuç-Wenteçe toplulukları arasında tesadüfi olarak gerçekleşmiştir. İlk örnek olay gibi, sonrakine de katılım kişisel tercihten ziyade, gelen davetler üzerine gerçekleşmiştir. Melezliğin vücuda geliş biçimi ve düzeyi bu topluluklar arasında, hatta aynı topluluğun farklı üyeleri arasında dahi değişkenlik göstermektedir. Yapılandırılmamış gözlemle kültüre yaklaşma amacı tanıyan ilk ayinlerin sonunda, araştırmanın gidişatını belirleyen melezlik ve kimlik kavramları üzerinde yoğunlaşmıştır. Toplulukların isimleri etik faktörlerden dolayı gizli tutulacaktır.

Analiz birimi

Araştırmanın analiz birimi katılımın gerçekleştirilmiş olduğu iki farklı nguillatundur. Nguillatunlar melezlik ve kimlik kavramları çerçevesinde yorumlanmaktadır. Melezlik ve kimlik tartışmalarının ardında ise epistemolojik düzeyde karmaşa yaklaşımı esas alınmaktadır.

2.6.2. Veri Toplama Teknikleri

Çoklu örnek olay incelemesi stratejisinin yürütüldüğünü araştırmada, araştırmanın odak noktası doğrultusunda katılımlı gözlem, yönelimli gözlem, yapılandırılmamış görüşme, saha çizimleri ve belge incelemesi gibi farklı veri toplama tekniklerine başvurulmuştur.

Katılımlı gözlem

Araştırmanın dayandığı temel veri toplama tekniği katılımlı gözlemdir. Yapılandırılmamış gözlemin gerçekleştirildiği iki farklı nguillatun, tesadüfi olarak belirlenmiştir. Belirtmek gerekir ki bu gözlemler ilk etapta kültüre yaklaşma, keşfetme ve ayin esnasında karşılaşılan dini, kültürel ve sosyal olguları olabildiğince anlama amaçlarını taşımaktadır. Bu nedenle yapılandırılmamış gözlemin önemli sonuçlarından birisi etnografik betimle olmuştur. Katılımlı gözlem sırasında ayinler ve danslara katılım kadar; düzen, temizlik ve yemek işleri gibi günlük hayatın her alanına katılım da sağlanmıştır.

Belirtmek gerekir ki, araştırmanın ana sahası, araştırmanın odağı doğrultusunda katılımlı gözlemin gerçekleştirildiği iki farklı nguillatun olmakla birlikte bununla sınırlı kalmamaktadır. Ayinler haricinde de Mapuçe dünyasıyla paylaşılan kültürel değerler, araştırmanın tümünü etkileyen bir vizyonun gelişmesine yardımcı olmuştur. Bu noktada araştırma sahası yalnızca katılımın gerçekleştirildiği ayinlere değil, kültürle temasta olunan tüm eylemlere ve yaşanmışlıklara dayanmaktadır. Nguillatun ilk ayin sabahında değil, çok daha öncesinde belki ayin üzerine gerçekleştirilen aile sohbetleri sırasında (TRAWÜN) başlamakta, ayin sonrasında da devam etmektedir. Duquesnoy'un belirttiği gibi sosyal bilimlerde

karmaşıa yaklaşımı, sosyal süreçlerde başarılması imkansız olan doğrusallığı aşmayı gerektirmektedir (Duquesnoy, 2012: 26 Dipnot: 11). Bu nedenle araştırma, kültürle temasta olunan tüm süreç içersindeki parçaların toplamının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır denilebilir.

Yönelimli gözlem

Kültüre yaklaşma amacı taşıyan serbest gözlemin bir tamamlayıcısı olarak görebileceğimiz yönelimli gözlem, doğal bir süreç içerisinde ilginin yoğunlaştığı konular, olaylar ve objeler üzerine gerçekleşmiştir.

Serbest görüşme

Katılımlı gözlem sürecine en az seviyede müdahale amacı güdülmüştür. Bu nedenle standardize edilmiş gözlem veya görüşme araçlarına başvurulmamıştır. Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, nguillatun Mapuçe toplumunun dini, sosyal ve kültürel dokularının temsil edildiği en önemli ayinlerindendir. Yabancı katılımı hususunda oldukça hassas olunabilinen bir bağlamda, müdahaleci bir araştırma sürecinden çok gözlemlene, anlama ve diyalog üzerine odaklanılan bir süreç gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

Veri toplamla teknikleri arasında önceden belirlenmiş bir soru planına uyulmadan, doğaçlama olarak gelişen sohbetler şeklinde düşünülebinecek serbest görüşmeler yer almaktadır. Diyalog prensibi üzerine gelişen serbest görüşmeler çoğu kez, katılımcılar tarafından yöneltilen sorular üzerine doğaçlama olarak başlamışlardır. Bireysel olduğu kadar toplu görüşmeler de gerçekleştirilmiştir. Ritüel sırasındaki anların araştırma soruları ile bölünmemesi öngörülmüştür. Bekleyiş

sırasındaki sessiz boşluklar, çoğu zaman en zengin kavrayışlara kapı açmıştır. Araştırma açısından merak edilen hususlar çoğu kez katılımcılar tarafından, kendilerine soru yöneltilmeden, doğal süreç içerisinde cevaplandırılmıştır.

Duquesnoy, 2009 yılında araştırma bölgesinde gerçekleştirmiş olduğu saha çalışması sırasında şöyle bir sonuca varmıştır. Araştırmanın gerçekleştirildiği bölgeler arasındaki Mapuçe-Williçe halkları arasında antropologlar; *“Bir sürü soru sormak için gelen ve bu soruları neden sordukları asla anlayamayan yabancılar”* olarak tanımlanmaktadır (Duquesnoy, 2012: 64, Dipnot: 47).

Saha çizimleri

Araştırmanın hiçbir aşamasında fotoğraf, ses ve görüntü kaydı alınmamıştır. Bu kararın ardında topluluk üyelerinin kayıt hususunda tepkili olabilmeleri kadar, ritüel gerçekliğine kayıt cihazlarıyla müdahale edilmesiyle neden olunabilecek bir yapaylıktan mümkün olabildiğince kaçınma amacı da yatmaktadır. Nguillatun ile ilgili gerçekleştirilen önceki araştırma veya çalışmalarda bu kayıt tekniklerine başvurulabildiği görülmekle birlikte; araştırmamızın görsel verilerini, katılımlı gözlem sırasında gerçekleştirilen saha çizimleri oluşturmaktadır.

Belge incelemesi

Araştırmanın tarihi ve etnografik bağlamsallaştırılmasında belge analizi önemli bir yer tutmaktadır. Belgeler arasında eski fotoğraflar, antlaşma metinleri, hikayeler, efsaneler ve konu üzerine gerçekleştirilmiş araştırmalar ile belgeseller yer almaktadır.

2.6.3. Bulguların Sınıflandırılması ve Yorumlanması

Bulguların sınıflandırılması aşamasında ilk olarak katılımlı gözlemin gerçekleştirildiği örnek olayların yer aldığı etnografik betimleme bulunmaktadır. Bu bölümde çoklu örnek olay incelemelerinden elde edilen etnografik betimlemeler ve çizimler yer almaktadır. Her bir örnek olay kendi bağlamı içerisinde bir bütün olarak ele alınmaktadır. Burada amaç, farklı örnek olaylar arasındaki yapısal, kültürel ve dini melezleşme dinamiklerinin farklılıklarına dikkat çekmektedir.

Değerlendirme ve tartışma aşamasında ise, nguillatunun sahne olduğu melez dinamikler ve topluluk üyelerinin kimlik yaratım süreçleri ilişkiselliği çok boyutlu bir biçimde ele alınmaktadır. Betimlemeler, gerçekleştirilen görüşmelerden elde edilen sonuçlarla birlikte tartışılmakta ve araştırmanın kuramsal çerçevesini meydana getiren melezlik ve kimlik yaklaşımları doğrultusunda yorumlanmaktadır.

2.7. ARAŞTIRMANIN ARKA PLANI: MAPUÇE TOPLUMU VE NGUİLLATUN AYINININ TARİHİ VE SOSYOKÜLTÜREL BAĞLAMI

Araştırmanın konusunu Mapuçelerin geleneksel dini ayini NGUİLLATUN'un barındırdığı melezlik unsurlarının farklı halklar açısından incelenmesi oluşturmaktadır. Araştırma bir Mapuçe-Williçe nguillatununa katılımın gerçekleştirilmiş olduğu Şili'nin güneyindeki Los Lagos bölgesi ile bir Mapuçe-Wenteçe nguillatununa katılımın gerçekleştirilmiş olduğu başkent Santiago de Chile'yi kapsamaktadır.

Williçe ve Wenteçe isimleri, Mapuçe halkının farklılaşan bölgesel kimliklerini temsil etmektedir. Bu noktada Mapuçe-Williçe nguillatunlarının Mapuçe-Wenteçe

nguillatunlarından farklılaşan özellikler gösterdiğini belirtmekte fayda vardır. Bu farklılığın altında Williçe halkının tarihsel süreçte İspanyol ve Şili güçlerle girmiş olduğu ilişkilerin farklı yapısı bulunmaktadır.

Mapuçe halkı, İspanyol fethine ve Şili Devleti hakimiyetine en uzun süre direnmiş ve günümüzde Şili'nin yerli nüfusu içerisinde en kalabalık olan halktır. 2002 yılı nüfus sayımına göre kendini Mapuçe olarak tanıyan kişi sayısı 604 bin kişiye ulaşmaktadır. Bu rakam Şili ülkesi nüfusunun yaklaşık %4'ünü oluşturmaktadır. Mapuçe nüfusunun dağılımı en yoğun başkent Santiago de Chile, Araucanía (IX), Los Ríos (XIV) ve Los Lagos (X) Bölgelerinde görülmektedir. Mapuçe nüfus konsantrasyonunun en fazla olduğu bölge, %23 oranı ile Araucanía (IX) Bölgesi'dir (Moulian, 2012: 12-13). Araştırmanın gerçekleştirildiği bölgelerden biri olan Los Lagos Bölgesi Mapuçe nüfusu oranı yaklaşık %9.5'tir (CENSO 2002, Instituto Nacional de Estadísticas).

Williçeler, Şili'nin güneyinde bulunan Mapuçe halklarından. Mapuzungun dilinde, «williche» kelimesi «güneyin insanları» anlamına gelmektedir. Williçeler kendilerini Mapuçe olarak tanımaktadır. Mapuçe halkıyla ortak kültürel, sosyal, tarihsel, dilsel, kozmovizyonsal ve dinsel öğeler paylaşmakla birlikte zaman zaman ayrılan tarihi ve sosyokültürel desenlere sahiptirler. Williçeler, MAPUZUNGUN'un bir lehçesi gibi düşünülebilecek «CHEZUNGUN» dilini konuşmaktadır. Williçeler 1793 yılında, yani Araucanía Mapuçelerinden yaklaşık 100 yıl önce İspanyollarla barış imzalamıştır. Bunun sonucu olarak da büyük ölçüde kültürel dönüşümler geçirmiştir. Bu süreç en çok kendisini Mapuzungun ve Chezungun dillerinin yerini İspanyolca'ya bırakmasında ve kozmovizyonsal ile dinsel uygulamaların Hristiyanlaştırma süreciyle dönüşüme uğramasında görülebilmektedir (Moulian, 2012: 13).

Araştırmanın gerçekleştirildiği bölgelerden biri olan Osorno, tarihi adıyla «CHAURAKAWİN» bölgesinin tarihi, Araucano Savaşı bağlamı içerisinde “*Mapuche-Williche yeniden fetih örneğinin*” en çarpıcı şekilde yaşandığı bölgelerdendir. 1598-1604 yılları arasında gerçekleşen Mapuçe-Williche ayaklanması; İspanyollar için düşüş, Mapuçeler için yeniden fetih olacak ve 7 İspanyol şehrinin yerle bir edilmesiyle sonuçlanacaktır (Soto, 2013).

Williçeler, İspanyollar geldiği sırada tüm bölgedeki en önemli ve en baskın grup olarak tanımlanmışlardır. Yerleşik bir hayat tarzı süren Williçeler, tarım ve hayvancılıkla uğraşmaktaydı. Williçeler İspanyolların bakış açısına göre farklı isimlendirmelere sahipti: Düzlüklerde yaşayan WILLICHE’ler; OSORNO’lar ya da CHAURAKAWİN’ler ve deniz taraflarında yaşayan JUNCO’lar ya da CUNCO’lar (Ruiz, 1998’den aktaran Urbina, 2009: 41). Williçeler de Mapuçeler gibi hiyerarşik olmayan bir örgütlenmeye sahipti ve LONGKO veya CACIQUE denilen yerel otoritelere bağlıydı (Silva, 1995’ten aktaran, Urbina, 2009: 41).

Tarihi Williche toprağı olan Osorno şehri İspanyol yönetici García Hurtado de Mendoza tarafından Williçelerin CHAURAKAWİN olarak adlandırdığı bölgede 1558 yılında kurulmuştur. Bu dönemde Williçeler ile İspanyolların ilişkileri oldukça göreceli olmuştur. İspanyolların hizmetinde çalışan çok sayıda Williche olduğu gibi, bölgede sayısız küçük Williche isyanları da görülmektedir. Biobío Nehri’nin güneyinde 1599 ile 1604 yılları arasında Mapuçe ve Williçeler arasında ittifak kurularak 7 şehir yerle bir edilmiştir. (*Cañete, Santa Cruz de Coña veya – Santa Cruz de Oñez – , Angol veya – Los Confines – , La Imperial, Villarica, Valdivia ve Osorno şehirleri*) 1600 yılında Osorno şehri yakılmış, 1603 yılında yönetici Alonso

de Ribera tarafından şehrin terki emri verilmiştir.¹⁵ Belirtmek gerekir ki Osorno şehrinin kuruluşundan itibaren bölgede İspanyol varlığı 50 yıldan fazla sürmemiş (1558-1600), şehir WILLICHE'lerin ve CUNCO'ların eline yeniden geçmiştir (Urbina, 2009'dan aktaran Soto, 2013) .

1603 yılından 1793 yılına kadar yaklaşık 200 yıl boyunca Osorno şehri ya da Chaurakawin Bölgesi İspanyol hakimiyetinin dışında kalmıştır. Bu nedenle *“fetihten hemen sonra bir kolonileştirme sürecine”* tabi olduğunu söylemek mümkün değildir. Aksine bu topraklar 200 yıllık bir *“Mapuche-Williche yeniden fetih sürecine”* şahit olmuştur (Soto, 2013).

1793 yılında Mapuče-Williche yerli otoriteleri CACIQUE¹⁶’ler ile İspanyollar arasında o günkü Las Canoas, bugünkü Rahue Nehri kıyısında imzalanan Las Canoas Antlaşması’nın (Tratado de Las Canoas) akabinde Mapuče-Williche Caciqueleri’nin içsel özerkliğinin kabulü karşılığında Osorno şehrinin yeniden kurulması ve Valdivia-Chiloé arası yolun açılması sağlanmıştır (Alcamán, 2013). Urbina’ya göre, Las Canoas Parlamentosu, *“Williche topraklarının işgali sürecinin resmileştirilmesi”* olarak düşünülebilir (Urbina, 2009’dan aktaran, Alcamán, 2013). Williche

¹⁵ İspanyollar şehri terk ederken, Krala sadık kalıp İspanyollara yerleşecekleri Calbuco, Carelmapu ve Castro yolunda eşlik eden ve bizzat kendi halkından olan Mapuchelere *“ihanet eden”* Williche’ler de süreçte önemli rol oynamıştır (Soto, 2013, Dipnot: 55).

¹⁶ *Cacique* kelimesi yerli otoritelere İspanyollar tarafından verilmiş dış kaynaklı bir isimdir. Yerli otoriteler Mapuzugun dilinde baş anlamına gelen «LONKO» olarak adlandırılmaktadır (Ruiz, 2008).

topraklarında Caciqueler halklarının temsilcileri olarak kalmayı başarsalar da etkileri günümüzde “*gerçek olmaktan çok sembolik*” bir anlama sahiptir (Foerster, 2001).

1881 yılına kadar siyasi ve topraksal özerkliğini korumuş olan Araucanía Mapuçelerinin aksine, FÜTAWILLİMAPU grupları olan Williçeler 1793 tarihinde “Las Canoas” barışını imzalamışlardır. Bu antlaşma hiç şüphesiz siyasi ve kültürel anlamda Williçe halkı için çok büyük değişikliklerin beraberinde getirmiştir. Antlaşmayla birlikte Williçe bölgesinde misyonların yeniden kurulmasının kabul edilmesiyle Hristiyanlığın bölgedeki etkisi giderek artmış ve günümüze farklı şekillerde yansıyan dini senkretizmin önünü açılmıştır (Moulian, 2005b).

Bugün nguillatun, diğer Mapuçe halklarında olduğu gibi, Osorno ve çevre bölgesindeki Williçelerin de dinselliğinin en önemli ifadesi ve yeniden kimlik yaratım süreçlerinin zeminidir. Hasat dönemiyle ilişkili bu ayin, insanın doğayla karşılıklı alış-veriş ilişkiselliğine bağlı olarak kurban, sunak ve dua ifadeleriyle teşekkür ve gelecek dönemler için isteme eylemlerine dayanır. Açık havada bir altar etrafında gerçekleştirilen bu ayin aynı zamanda kuraklık, sel, volkan patlaması gibi durumlarda doğal afetlerin dindirilmesi amacıyla da düzenlenebilir. Geleneksel Mapuçe ayini, bugün Hristiyanlık ve modern kültür bileşenlerinden değişken ölçüde etkilenmekle birlikte devamlılığını sürdürmektedir.

Bu noktada Mapuçe halkları ile Williçe haklarının Hristiyanlıktan etkilenme veya bu süreçleri yönetme biçimlerindeki farklılıklara dikkat çekmek gerekir. Foerster’ın belirttiği şekilde; Şili ülkesinin bağımsızlığını kazandığı dönemde misyonierler tarafından, hala bağımsızlığını sürdüren Mapuçeler ile Valdivia ve Osorno bölgelerindeki misyonlara bağlı Williçeler arasında ayırım gözetilmekteydi.

Araucanía Bölgesi Mapuçeleri hala bağımsız oluşları ve “*pagan*” inanışlara sahip olmaları ile hali hazırda “*uygarlaşmış ve Hristiyanlaşmış*” olan Williçelere göre farklı değerlendirilmekteydi (Foerster, 1993: 39, Dipnot: 32). Tarihi süreçteki Hristiyanlaştırma hareketlerinin etkisiyle, günümüzde İspanyolca dilinin ve Hristiyan inanışların farklı Mapuçे nguillatunlarında değişen ölçüde yansımalar bulunduğunu söylemek mümkündür.



3. BÖLÜM

ÖRNEK OLAY İNCELEMELERİ

Bu bölümde Mapuçe topluluklarının nguillatun ayini üzerine gerçekleştirilen iki farklı örnek olay incelemesine yer verilmiştir. Ayinlerin etnografik betimlemesi ve saha çizimlerine yer verilen bölümde amaçlanan, Mapuçe-Wenteçe ile Mapuçe-Williçe toplulukları ayinlerindeki melezleşme dinamiklerinin farklılıklarını ortaya koymaktır.

3.1. NGUİLLATUN VE GENEL ÖZELLİKLERİ

NGUİLLA kelime olarak, «almak için vermek» (Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche, 2003: 615) anlamını taşımaktadır. Alonqueo'ya göre NGUİLLAN: İstemek-Dua etmek, aynı zamanda satın almak-ödemek; TUN: almak anlamlarına gelir (Alonqueo, 1979'dan aktaran Moulán, 2012: 328). NGUİLLATUN, insanla toprağın karşılıklı ilişkiselliğine dayanan alış-veriş, teşekkür etme-isteme, verme-isteme diyalogundan kaynaklı bir ayindir. Doğayla ve ilahi güçlerle karşılıklılık ilişkisine ve dengeye dayanan NGUİLLATUN; topluluk üyelerinin bir ayin lideri ya da MACHİ (kadın ya da erkek dini lider) önderliğinde ilahi güçlere sağladığı yararlar için teşekkür etme, onlardan topluluğun iyiliğini isteme ve sunaklar ve kurbanlar aracılığı ile verme eylemlerine dayanır. NGUİLLATUN aynı zamanda

deprem, volkan patlaması, kuraklık gibi doğal afet dönemlerinde doğal güçlerin sakinleştirilmesi için de gerçekleştirilebilir.

Araştırma FÜTAWİLLİMAPU'nun «Güneyin Büyük Toprakları» batı sıradağlarını içine alan bölgedeki bir Williche nguillatunu ile başkentteki bir Wenteche nguillatununu incelemektedir.

Mapuche toprakları arasındaki coğrafi farklılaşmalar gibi, kültürel ve dini melezleşme süreçlerinden etkileniş biçimleri de nguillatunun vücuda geliş biçimindeki farklılaşmalara sebep olmaktadır. Bu nedenle nguillatun bağlamında tarihi olarak süregelen geleneksel genel bir ayin dokusundan söz etmek mümkün olmakla birlikte; bölgesel farklılaşmaları da göz önünde bulundurmak gerekir. Bu noktada Williche nguillatunlarının da kendi arasında homojen olmadığını belirtmek gerekir.

Nguillatunlardaki farklılaşmalar ayini yürüten liderin MACHI ya da NGUILLATUFE (Seremoni lideri) oluşundan, REWE (altar) ve ayin düzenine kadar farklılık gösterebilmektedir. Wenteche nguillatunları genellikle MACHI önderliğinde gerçekleştirilirken, Williche nguillatunları genellikle NGUILLATUFE (Seremoni lideri) tarafından gerçekleştirilmektedir. Ancak Williche nguillatunları arasında da MACHI önderliğinde gerçekleştirilen nguillatunlar bulunmaktadır. Müzikal enstrümanlar ve ayin ritimleri de bu farklılaşmalar arasındadır. Kimi Williche nguillatunlarında diğer toplulukların tepki gösterdiği haç, Meryem, İsa gibi Hristiyanlık bileşenleri ile Şili bayrağı gibi milli öğeler dahilindeki melezlik unsurlarına rastlamak mümkün olabilmektedir. Bazı nguillatun katılımcıları kendilerini Hristiyan olarak tanımlarken, bazıları kendilerini Hristiyan olarak tanımlayan Mapuçelerin

gerçekleştirdiği nguillatunların yetkisini sorgulamaktadır. Görebileceğimiz gibi nguillatun bağlamında melezlik farklı kişisel yorumlamalara tabidir. Melezliğin bu karmaşık doğası, bir melezlik prototipine ulaşmayı engellemektedir.

Kimi nguillatunlar dışarıdan katılıma daha kapalı, kimileri nispeten daha açık olmakla birlikte bir nguillatuna davet edilmeden gitmek mümkün değil. Bu davetler nguillatunun kapsamına göre çoğu zaman aile üyeleri, akrabalar veya komşu köyler arasında gerçekleştirilmekle birlikte aile üyelerinin Mapuče olmayan WINGKA¹⁷ arkadaşları da ayinlere davet edilebiliyor. Kimi nguillatunlar birbirine akraba tek bir aile tarafından gerçekleştirilirken, kimileri daha geniş bir topluluk tarafından (örneğin köy) organize edilebiliyor. Bu nedenle nguillatun katılımcılarının sayısı 50 ile 500 kişi arasında değişkenlik gösterebiliyor. Nguillatunlar az iki en fazla dört gün sürüyor. Kimi bölgelerde her yıl kimi bölgelerde iki yılda bir düzenleniyor. Nguillatunun gerçekleştirilmesinde PEWMA (rüya) aracılığı ile gelen ataların yönlendirmeleri göz önünde bulunduruluyor. Nguillatunlar çoğu zaman kırsal alanlarda, nadir olarak da şehirlerde gerçekleştirilebiliyor. Bu alanlar, aile üyelerinin doğayla iletişimlerini sağladıkları, NEWEN (güç) aldıkları, atalarının ve gelecek kuşaklarının bağlı olduğu kendi toprakları, köyleri oluyor. Şehirler, modern yaşamın hastalıklarını barındırdığı için (gerek fiziki gerek ruhani) nguillatun gerçekleştirmek için nispeten daha az uygun yerler olarak görülebilmekle birlikte, kimi MACHI'lere

¹⁷ WE «yeni», INKA «inka» sözcüklerinin birleşiminden oluşan WINGKA kelimesi «yeni istilacı» anlamında kullanılagelmiştir. Önceleri İspanyol ve Şilili güçleri işaret edecek şekilde kullanılan kelimenin anlamı genişleyerek bugün «Mapuče olmayan» anlamında da kullanılmaktadır (Ruiz, 2008: Dipnot: 1).

göre ise şehirlerde de nguillatun gerçekleştirilmesi, yaşanan bölgenin gücünün ayağa kaldırılması ve bölgenin temizlenmesi için gerekli.

Ayine davet edilen kişi, geleneksel olarak bir hediyeyle (sunu) katılıyor. Bu hediyeler eski dönemlerde aile üyelerinin ekip biçtikleri tarım ürünlerinden oluşmaktayken, günümüzde yerini ambalajlı unlara, beyaz şekere, mate çayına, ekmeğe veya misafirin uygun gördüğü herhangi bir ürüne bırakıyor. Bu hediyeler önce altar alanına tanıtılıyor, ardından topluluk üyelerinin birlikte tüketimine sunuluyor.

Kimi nguillatunlarda kıyafet zorunluluğu bulunurken, kimilerinde nispeten daha rahat bir uygulama görülüyor. Bu kıyafet zorunlulukları arasında kadınlar için etek giyme ve tüm katılımcılar için nguillatun süresince ayinin gerçekleştirildiği alanda ayakkabısız dolaşma ve ayinlere ayakkabısız katılma zorunluluğu bulunuyor. Bu uygulamanın altında toprağın insanı olan Mapuçe'nin özellikle ayin süresince toprakla doğrudan temas etme bilinci yatıyor.

Nguillatunun gerçekleştirildiği alana NGUILLATUVE deniliyor. NGUILLATUVE alanının düzenlemesine, içerisindeki yapıların inşasına ve REWE¹⁸ 'nin oluşturulmasına nguillatundan kısa bir süre önce başlanıyor, nguillatun bitince bozuluyor. NGUILLATUVE kimi bölgelerde sopalar ve bitkiler yardımıyla daire şeklinde sınırlandırılırken kim bölgelerde açık bırakılıyor. NGUILLATUVE'nin düzenlemesine başlanmadan önce ailenin ileri gelenleri bölgenin NGEN'inden (arazinin sahibi ruhani güç) bulunduğu yere gidilip izin alıyor. Bu izin

¹⁸ REWE Mapuzungun dilinde «saf yer» anlamına geliyor. Ayinlerin etrafında gerçekleştirildiği kutsal bölgeyi (altar) işaret ediyor.

sırasında da küçük bir seremoni gerçekleştiriliyor. Ardından NGUİLLATUVE alanına dönülüyor. NGUİLLATUVE'ler açık havada bulunuyor. Ortasında FOYE¹⁹ ve TRIWUE²⁰ ağaçları başta olmak üzere çeşitli ağaçlardan oluşan REWE adı verilen bir altar bulunuyor. REWE kimi bölgelerde üstü bitkilerle kaplanmış yay biçimindeki bir baraka şeklinde inşa ediliyor. MACHI'nin yönettiği nguillatunlarda ise REWE farklılaşıyor. MACHI'nin REWE'si 7 veya 4 basamaklı ve insan başlı ahşap bir heykel ile etrafındaki kutsal ağaçlardan oluşuyor. MACHI ayin esnasında REWE basamakları üzerinde yükselip atalarla iletişimi sağlıyor. REWE'nin en önemli bileşenlerinden birisi ateş. Ateş, atalarla ve ilahi varlıklarla iletişime ve temizlenmeye aracılık ediyor (Çizim 3.1).

Kimi zaman MACHI'nin REWE'sinin birkaç basamağı yerin altına gömülür. Bu sayı MACHI'nin gücünün kaynağının yer altından ya da yerüstünden gelişine göre değişir.

MACHI inisiyasyon süreci, uzun ve zorlu bir yolculu olarak çok erken yaşlarda başlamaktadır. Bir kişinin MACHI'liğe çağrısı ilahi güçler tarafından, PERİMONTUN (görüngüler) ya da PEWMA (rüyalar) aracılığı ile iletilmektedir. MACHI olma çağrısını alan kişi, bu çağrıya uymazsa psikolojik ve fiziksel dengesizliklere maruz kalarak hastalanmaktadır. Çağrı kabul edildiği anda, MACHI'liğe hazırlık süreci başlamaktadır.

¹⁹ FOYE Arjantin ve Şili'nin güneyinde görülen Güney Amerika'ya özgü bir ağaç türü. İspanyolca *Canelo* olarak biliniyor.

²⁰ TRIWUE (defne ağacı), FOYE ile birlikte Mapuçelerin kutsal kabul ettiği ve ayinin en önemli bileşenleri olan ağaçlardır.

Çizim 3.1.
MACHİ Önderliğinde Gerçekleştirilen Nguillatun



Nguillatunlar, NGUILLATUFE ya da MACHI önderliğinde gerçekleştiriliyor. Dua esnasında yanan ateşe MUDAY (Geleneksel Mapuçe içkisi) ve MÜRKE (kavrulmuş un) sunuluyor; bu seremoniye EFKUTUN adı veriliyor. Mapuçe dansları PÜRRÜN olarak adlandırılıyor. Nguillatun sırasında REWE etrafında dönülerek PÜRRÜN gerçekleştiriliyor. PÜRRÜN'e pek çok enstrüman eşlik ediyor. Bu enstrümanlar bölgeden bölgeye farklılık gösterebiliyor. MACHI önderliğinde gerçekleştirilen nguillatunların temel enstrümanı, Mapuçe evren anlayışını sembolize eden KULTRUN oluyor. KULTRUN ayinden önce, ateşin ısısı ile akort ediliyor (Çizim 3.2).

Nguillatunlarda, NGUILLATUVE'nin kötü güçler tarafından istila edilmesini önlemek için gece boyunca sırayla nöbet tutuluyor. Bu nöbet sırasında yanan ateş etrafında müzik yapılıyor, sohbetler ediliyor. Nguillatunlarda misafirler de ailenin üyesi gibi çalışıyor. Böylece birlikte yaşam ve aile olma bilinci güçleniyor.

Çizim 3.2.

MACHİ'nin KULTRUN'u ısıtması ve REWE



3.2. NGUİLLATUN “A”

İlk katılan nguillatun, FÜTAWİLLİMAPU’nun «Güneyin Büyük Toprakları» batı yönündeki Pasifik Okyanusu kıyısı sıradağları bölgesinde gerçekleştiriliyor. Şili’nin 10. Yönetimsel Bölgesi’nin sahil kısmında gerçekleştirilen güncel nguillatunlar, *Mapuçe-Williçe* geleneksel inançlarını yansıtmakla birlikte müzikleri, duaları ve objeleri ile dini senkretizmin etkilerini aileden aileye ve bölgeden bölgeye değişecek biçimde hissettiriyor. Bu dağlık coğrafi alanda, bazı aileler Hristiyanlık inançlarını tamamen reddedebilirlerken, bazı aileler kendilerini Hristiyan olarak tanımlayabiliyor. Kuzeyde ve diğer bölgelerde daha çok MACHİ önderliğinde gerçekleştirilen nguillatun, bu bölgede daha sıklıkla NGUİLLATUFE ya da MAESTRO/A CEREMONIA (seremoni lideri) tarafından gerçekleştiriliyor. Seremoni lideri genellikle ailenin en yaşlı kadın ya da erkek üyesi oluyor. MACHİ (Mapuçe dini önderi) liderliğinde yürütülen nguillatunlar bu bölgede de mevcut. Ayinde hakim dil İspanyolca olmakla birlikte, dualar CHESUNGUN dilinde de ediliyor.

Katıldığımız nguillatun, bu bölgedeki Williçelerin, ABUELITO WENTEYAO adındaki kutsal bir varlıktan nguillatun için izin alma ayini ile başlıyor.

3.2.1. Abuelito Wenteyao

Osorno şehrinin okyanus kıyıları bölgesi dağlık, ormanlık ve yağışlı bir bölgedir. Bir süre asfalt yoldan gittikten sonra toprak yolla devam edilerek ulaşılan dağlık alanlarda gerçekleştirilen Williçe nguillatunlarına ulaşım da meşakkatli. Bu bölgedeki Williçeler bir nguillatun gerçekleştirmek için öncelikle ABUELITO WENTEYAO’dan (ya da TAITİTA WENTEYAO) izin alıyorlar. Williçeler ile ilahi varlıkları arasında bir arabulucu olarak kabul edilen ABUELITO WENTEYAO, Williçe

mitolojisindeki en önemli varlıklardan. Williçeler, nguillatun yapabilmek için, ABUELITO WENTYAO'nun yaşadığına inanılan Pucatrihue Sahili'ndeki kayaya geliyor; ayin düzenleyip sunaklar bırakıyor. Ardından ABUELITO WENTYAO'dan gelecek işaretler beklenerek nguillatun için eve dönüş yolu tutuluyor.

ABUELITO WENTYAO'nun yaşadığına inanılan kayanın karşısında, yerel yönetim tarafından kısa süre önce dikilmiş olan, balıkçıların koruyucusu Hristiyan Aziz Pedro'nun ahşap heykeli yer alıyor. Bu heykelin tam da Pucatrihue kayalarının karşısına dikilmesi, kimi bölge halkı tarafından Mapuçe dinselliğini hedef alan bir eylem olarak yorumlanarak eleştiriliyor ve heykelin kaldırılması isteniyor. Diğer taraftan Hristiyan inancıa sahip Mapuçeler tarafından Aziz Pedro'nun heykeli normal karşılanarak gerçekleştirilen ayinlere entegre ediliyor (Çizim 3.3).

Pucatrihue sahilinde, nguillatununa davetli olduğum aile ile buluşuyoruz. Hava oldukça fırtınalı ve deniz dalgalı olduğu izin ayini kıyıda gerçekleştirilecek. Normal zamanlarda izin seremonisi, kayıklarla geçilen denizin içindeki kayaya gidilerek yapılıyor. Seremoni gerçekleştirildikten sonra ise ABUELITO WENTYAO'dan gelecek işaretler bekleniyor. Bu işaretler bazen kayanın içinde yatılan rüyalar aracılığı ile bazen de iklim koşulları, sesler ya da hayvanlar aracılığı ile gelebiliyor.

Okyanus kıyısında yakılan ateşin etrafında dönerek, denizin içindeki kayaya bakacak şekilde hizalanıyoruz. Önde müzisyenler ve bayraktar, ikişerli sıra halinde ateşin etrafında dönüyoruz. Müzisyenlerin enstrümanları arasında TRUTRUKA, KAKEL KULTRUN ya da BOMBO ve kültüre sonradan tanıtılmış olan BANJO ve GİTAR da var. Bayraktarın elinde ise Şili bayrağı bulunuyor. Ayin yöneticisi o bölgede MAESTRA CEREMONIA yani seremoni lideri (kadın) olarak adlandırılıyor.

Çizim 3.3.

Nguillatun “A” ABUELİTO WENTEYAO kayaları ve Aziz Pedro Heykeli



3.2.1.1. Dualar

Dualar sırasıyla seremoni lideri ve ailenin diğer üyeleri tarafından İspanyolca dilinde gerçekleştiriliyor.

Seremoniye başlamadan önce kısa bir konuşma gerçekleştireceğiz. Toprak ananın evlatları olarak burada bulunan defne²¹ dalı bizim doğa anayla bağımızı temsil ediyor. Ateş, ruhumuzun ve niyetimizin gök katında yer alan tanrıya duman vasıtasıyla ulaşmasını sağlıyor. Ateşi beslediğimiz un ise, hasadımızı, ekinlerimizi ve verimli bir yıl için doğaya teşekkürümüzü temsil ediyor. Bu nguillatunu 15 yıldır gerçekleştiriyorum. Bizler inançlı insanlarız. Göksel bir tanrının varlığına inanıyoruz ancak aynı zamanda doğa ananın çocuklarıyız da. Doğayla çok güçlü bir bağa sahibiz. Bu yüzden Mapuçe – yani toprağın insanları – olarak geleneklerimizi sürdürüyoruz. Tanrıya, oğlu İsa'ya ve bakire Meryem'e inanıyoruz. Bugün burada üç önemli ruhani varlığı selamlamak için buradayız. Tanrıyı, ABUELITO WENTYAO'yu ve balıkçıların koruyucusu ve kutsayıcısı Aziz Pedro'yu selamlıyor ve bizimle birlikte olmalarını istiyoruz. ABUELITO WENTYAO biz Mapuçeler için çok önemli bir kişi. Onun iznini ve gücünü, Tanrı'nın iznini ve Aziz Pedro'nun korumasını yanımıza alarak bu nguillatunu hayırlı bir şekilde gerçekleştirmeyi diliyoruz. Bu kutsallar arasında bir ayrım yapmıyoruz.

(...)

Efendim kullarını bağışla, kimi zaman hataya düşebiliyoruz. Bizleri affet ve yanımızda ol. Huzuru sağla ve bizleri hastalıklardan esirge. (İstavroz çıkartılıyor ve Williçe dilinde devam ediyor.)

²¹ Mapuzungun TRİWUE, İspanyolca LAUREL olarak adlandırılan defne bitkisi, FOYE ile birlikte Mapuçelerin kutsal ağaçlarındandır.

LEFKETUMAĬ CHAO DĬOS
LEFKETUMAĬ CHAO TROKĬN
LEFKETUMAĬ CHAO ANTU
LEFKETUMAĬ ŃUKE ALE
LEFKETUMAĬ ABUELITO WENTEYAO
LEFKETUMAĬ TRENKAWĬN
LEFKETUMAĬ PU LAMUEN WENTRU
LEFKETUMAĬ PU CATRĬHUE KECHE
LEFKETUMAĬ ŃUKE TUWE

Bu dua Osorno'nun kıyı kesimlerindeki Willçe nguillatunlarının geleneksel duası olmakla birlikte, ilahilerin, kozmik ve spiritüel güçlerin telaffuz edilmesi vasıtasıyla selamlanması ve nguillatun için bu varlıklardan güç istenmesine dayanıyor. Hristiyanlık etkisinin görüldüğü CHAO DĬOS (Tanrı Baba) tanımlaması kimi yerlerde CHAO NGENECHEN²² (Mapuçe ilahi varlığı) olarak isimlendirilir.

CHAO DĬOS, CHAO NGENECHEN, CHAO TROKĬN (Nimetlerin ve yiyeceklerin babası) ve ABUELITO WENTEYAO gücü, bağışlayıcılığı, koruyuculuğu temsil ediyor. CHAO ANTU (güneş baba), ŃUKE ALE (ay ana) kozmik güçleri, ŃUKE TUWE²³

²² Hiç şüphesiz kimi Mapuçelere göre NGÜNECHEN Hristiyan Tanrısı ile aynı şey iken kimilerine göre ise farklı Mapuçe ruhlarının bir birleşimidir (Lincomil, 1989'dan aktaran Bacigalupo, 1995-1996).

²³ ŃUKE (anne) TUWE (üzerinde bulunduğumuz toprak, yer) kelimelerinin birleşiminden oluşan “ŃUKE TUWE” üzerinde bulunduğumuz yere atfen “*toprak ana*” anlamına geliyor. Burada telaffuz edilen toprak, ayin anında üzerinde bulunduğumuz yani sadece ayinin gerçekleştirildiği alanla sınırlandırılan toprak ve onun yaratıcı

(üzerinde bulunulan yere atfen, “toprak ana”) yeri ve PU LAMUEN WENTRU (kadınlar ve erkekler) insanları temsil ediyor. PU CATRİHUE KECHE (doğa güçlerinden oluşan ve ABUELITO WENTYAO’ya eşlik eden Pucatrihue ordusu), ise spiritüel doğa güçleridir (Rumián, 2001: 10).

Duaların ardından, müzik eşliğinde alkış tutularak dans ediliyor, ateşin etrafında dönülüyor ve EFKUTUN gerçekleştiriliyor. Ateş MÜRKA ve MUDAY ile besleniyor. Aynı şekilde defne fidanı da un ve MUDAY ile ıslatılıyor.

Seremoni lideri önderliğinde denize yaklaşıyoruz. Dalga bekliyoruz. Dalganın davetiyle birlikte ABUELITO WENTYAO’ya doğru ilerliyoruz, dua edip denize MÜRKA ve MUDAY sunuyoruz.

İzin ayinini bitirdikten sonra beklenen işaretler geliyor. Seremoni liderine göre üzerimizde daire çizen deniz kuşları ve okyanustan beklenmedik şekilde çıkan su samuru ABUELITO WENTYAO tarafından iyi karşılandığımızın işaretleri, şöyle söylüyor: *“Kuşlar ruhu temsil ediyor, daire çizerek niyetimizin gökyüzüne ulaşmasına aracılık ettiler.”*

Gerçekleştirilen ayin sırasında etrafımızda meraklı bir kalabalık oluşuyor. Otantik bir kare çekebilmenin telaşıyla kameralar çıkartılıp, ayin çevredekiler tarafından fotoğraflanıyor. İronik bir şekilde, bir süreliğine tanımaya çalıştığım kültürün kendisine dönüşüyorum, en azından fotoğraflarda. Bir yandan TRUTRUKA’nın sesi Şili popüler müziği ritimlerine karışırken, Şili bayrağı, fidanlar gücü. Daha genel anlamda toprak anayı temsil edecek biçimde kullanılan sözcük ise “ÑUKE MAPU” (toprak ana).

ve enstrümanlar kaldırılıyor ve ayin sonlanıyor. Nguillatunun gerçekleştirileceği köye doğru yola çıkıyoruz.

3.2.2. Nguillatun

Nguillatun ailenin yaşadığı köyde gerçekleştiriliyor. Ayin esnasında gerek ayin nesneleri, gerek dua ifadelerinde Hristiyanlık vurgusu görülüyor.

3.2.2.1. Nguillatuve (Ayin alanı)

NGUILLATUVE dağların arasındaki köyün yüksek bir tepesinin üzerinde yer alıyor. Toprağa aralıklarla yerleştirilmiş COLIHUE saplarının bir çember şeklinde sınırlandırılmasıyla oluşturulmuş NGUILLATUVE'nin 3 kapısı bulunuyor. Bitki sapları birbirine yine bitkilerden yapılan halat yardımıyla bağlanarak bir çember elde edilmiş. Çemberin 3 kapısı 3 yönü işaret ediyor. Kapılar bitki saplarının yay şeklinde kıvrılmasıyla ve üzerlerinin bitkilerle örtülmesiyle oluşturulmuş. Kapılardan biri yalnızca giriş, diğeri de yalnızca çıkış için kullanılıyor. Giriş kapısı diğer nguillatunların aksine batı (deniz yönü), çıkış kapısı doğu yönüne bakıyor.²⁴ Kuzey kapısının ortasından boydan boya bitkilerden örülmüş olan bir haç geçiyor. Bu kapı önünde erkekler (dışarıda) ve kadınlar (içeride) hizalanarak dualar gerçekleştiriliyor (Çizim 3.4 ve 3.5).

Nguillatunda kıyafet zorunluluğu bulunmuyor. Kadınlar pantolonla dolaşabiliyor, katılımcılar ayakkabılarıyla NGUILLATUVE'ye girebiliyor. Mapuče bayrağının yerine Şili bayrağı bulunuyor ve Mapuče enstrümanlarının yanı sıra

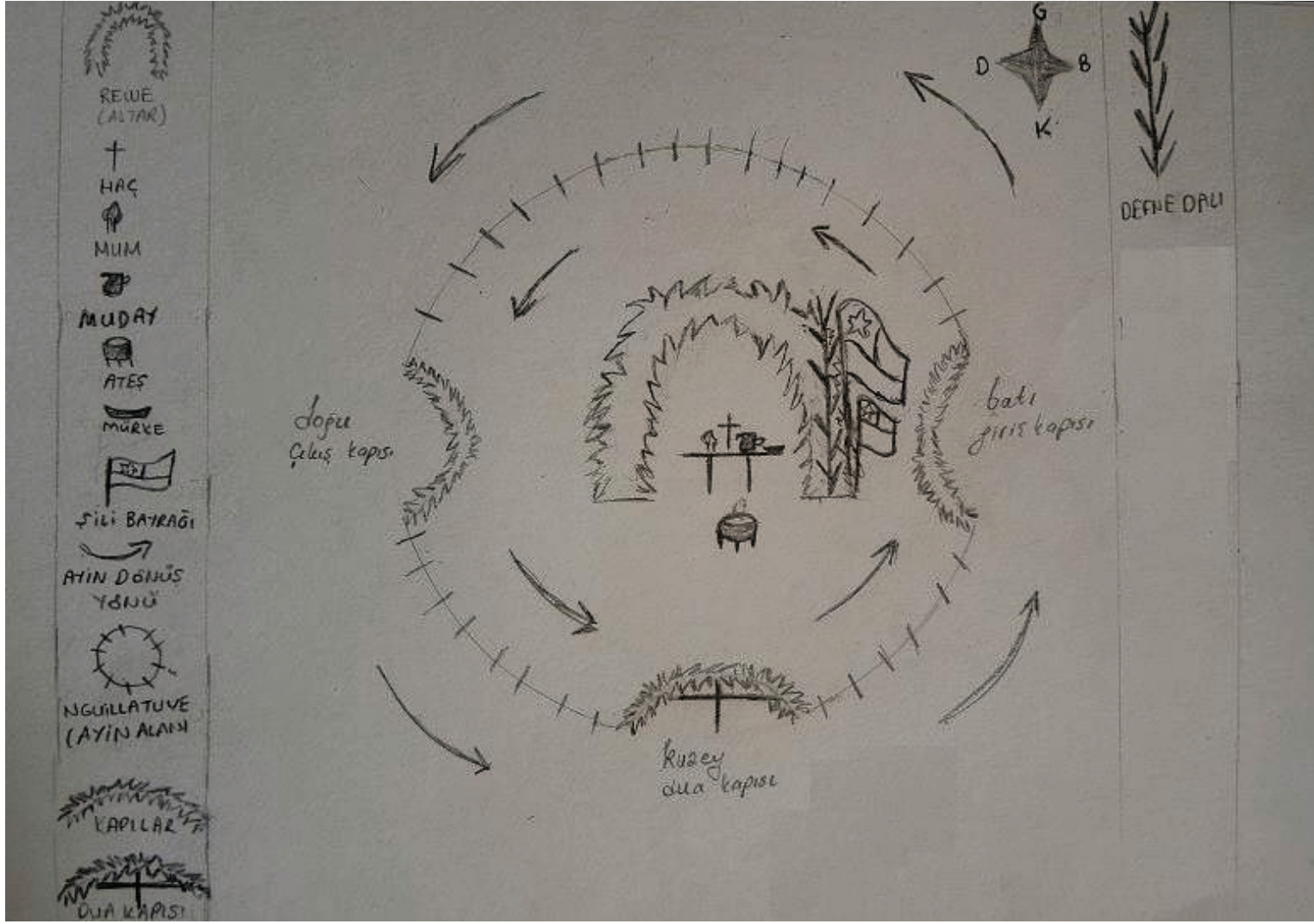
²⁴ Katıldığımız bazı nguillatunlarda ise, güneşin girişini sembolize eden giriş kapısı doğu yönünü işaret ediyor.

banjo, gitar gibi kültüre sonradan tanıtılmış enstrümanlar da var. Dualar arasında ise Şili folklor ritmi CUECA'nın, Williçe ayinlerindeki bir versiyonu olan Williçe CUECA'sı²⁵ çalınıyor. Davetliler arasında yerli otoritelerden LONKO bulunuyor.



²⁵ Şili folklor ritmi ve dansı olan CUECA, günümüzde *Williçeler* tarafından da dini seremonilerde kullanılan bir ritme dönüşerek kültürel ve dini melezliğin göstergelerinden olmuş.

Çizim 3.4.
Nguillatun "A" Ayin Alanı



Çizim 3.5.
Nguillatun “A” Ayin Düzeni



3.2.2.2. Rewe (Altar)

NGUİLLATUVE'nin tam ortasında REWE yer alıyor. REWE yay formunda inşa edilmiş kemerli bir girişi olan bir baraka. Üzeri bitkilerle örtülü. İçinde, üzerinde MUDAY, MÜRKE, yanan beyaz bir mum ve ahşaptan haç figürü bulunan tahta bir masa ile iki sıra bank bulunuyor. REWE'nin yanında 3 defne fidanı ile Şili bayrağı yer alıyor. Sonradan gelen davetliler yanlarında sonraki ayinlere eşlik edecek olan Williçe bayrağını da getiriyorlar. REWE önünde yanan bir ateş bulunuyor (Bkz. Çizim 3.5).

Williçe nguillatunlarında genel olarak mavi (gök) ve kahverengi (toprak) renklerinden meydana gelen ve defne fidanı, güneş, ay ile VÜÑELFE'nin (akşam ve sabah yıldızı) çeşitli kombinasyonlarından oluşan Williçe bayrakları bulunmaktadır. Bazı nguillatunlarda ise Williçe bayraklarına ek olarak WENUFOYE²⁶ adı verilen Mapuçe milli bayrağı da bulunmaktadır. Bu bayraklar Mapuçe-Williçe halkının bölgesel ve milli aidiyetini simgelemektedir. Katıldığımız bu nguillatunda ise Mapuçe-Williçe bayrakları yerine Şili bayrağı bulunmakta. Buna ek olarak davetlilerin yanında getiredikleri Williçe bayrağı da ayine dahil ediliyor.

²⁶ WENUFOYE olarak bilinen Mapuçe milli bayrağı, 1991 yılında AUKİÑ WALLMAPU NGÜLAM (Tüm Topraklar Danışma Kurulu) Örgütü tarafından siyasi dekolonizasyon sürecinin temsilcisi olarak üzerine karar kılınan bayraktır. Mavi: yaşamı, düzeni, ruhaniliği ve kutsallığı, Yeşil: Doğayı ve bereketi, Kırmızı: Mapuçe halkının tarihsel savaşını, Sarı: güneşi ve yenilenmeyi, Beyaz: bilgeliği ve temizlenmeyi sembolize ediyor (Asociación Indígena Cuifi Püñeñ, 2012).

3.2.2.3. Enstrümanlar

Müzisyenlerin enstrümanları arasında TRUTRUKA, KAKEL KULTRUN ya da BOMBO ve kültüre sonradan tanıtılmış olan BANJO ve birkaç GİTAR bulunuyor. Dua aralarında Willçe CUECA'sı olarak bilinen ritim çalınıyor.

3.2.2.4. Nguillatuve'ye giriş

Önde Şili bayrağı ve müzisyenler eşliğinde, NGUILLATUVE'nin etrafında (dışarıda) saat yönünün tersine üç tur atıp giriş kapısından giriyoruz. İçeride yine üç tur attıktan sonra REWE önüne geliyoruz ve getirmiş olduğumuz eşyalarla sunakları bırakıyoruz. Bu arada birkaç köpek bizimle NGUILLATUVE alanına girerek dalaşılıyor. (Bazı nguillatunlarda hayvanların içeri girmesi, alandaki dengenin bozulacağı kaygısıyla engelleniyor.) Duaya başlanıyor. Dualar İspanyolca dilinde ediliyor.

3.2.2.5. Dualar ve ayin düzeni

Ayin lideri ve bazı aile üyeleri sırayla İspanyolca dilinde dualarını gerçekleştiriyor:

Tanrı baba, ABUELITO WENTYAO, İsa, bakire Meryem... Bir kez daha bizi iyi bir şekilde karşıladığınız ve bize güzel sinyaller gönderdiğiniz için müteşekkirimiz. Bize denizden işaretler gönderdin. Burada senden yardım dilemek için toplandık. Çünkü bizler, alçak gönüllülükle yardımına ihtiyaç duyduğumuzu söylüyoruz. Ekinlerimiz için, verim için teşekkür ediyoruz. Önümüzdeki yıl için de ekinlerimize bereket, hastalara şifa, toplumumuza huzur ve barış diliyoruz. Güneşe, aya, yıldızlara, Tanrı babaya, İsa'ya, ABUELITO WENTYAO'ya ve Meryem'e teşekkürlerimizi sunuyoruz. Tüm insanlığın huzuru ve barışı için dua ediyoruz. Çünkü hepimiz biriz. Burada su için de dua ediyoruz. Biliyoruz ki su kaynaklarımız günden güne azalıyor.

Yağmur gerektiğinde yağmur, güneş gerektiğinde güneş ver Tanrım. Hasat için bereket, toplumumuza huzur ver.

(...)

Herkesin iyiliği, huzur ve barışı için yardım et. Nguillatun farklı bölgelerde farklı şekillerde gerçekleştiriliyor. Ancak hepimiz özümüzde biriz. Sana dua ediyoruz Tanrım. Geleneklerimiz farklı olsa da niyetimiz bir. Herkesin huzuru, barışı ve iyiliğini istiyoruz. Sabahlayacağımız bu gece boyunca yanımızda ol, adaklarımızı gerçekleştirirken bize güç ver.

Duaların ardından EFKUTUN gerçekleştiriyoruz. MUDAY ve MÜRKA ile ateşi besliyoruz. Seremoni lideri NGUILLATUVE alanını dolaşarak MUDAY ve MÜRKA ile kutsuyor. Tekrar NGUILLATUVE alanı içerisinde tur attıktan sonra erkekler, bayraktar ve müzisyenler eşliğinde çıkış kapısından çıkıyor. Kadınlar defne fidanı ile içeride kalıyor. Kadınlar NGUILLATUVE sınırının içinde, erkekler dışında paralel şekilde üç tur atıldıktan sonra, Haçla işaretlenmiş dua kapısının önünde toplanıyoruz. Erkekler dışarıda, kadınlar içeride birbirlerine bakacak ve dua kapısı ortada kalacak şekilde CHESUNGUN dilinde dua ediyoruz.

LEFKETUMAİ CHAO DİOS

LEFKETUMAİ CHAO TROKİN

LEFKETUMAİ CHAO ANTU

LEFKETUMAİ ÑUKE ALE

LEFKETUMAİ ABUELITO WENTYAO

LEFKETUMAİ TRENKAWİN

LEFKETUMAİ PU LAMUEN WENTRU

LEFKETUMAİ PU CATRİHUE KECHE

LEFKETUMAİ ÑUKE TUWE

Her bir dua seti üç veya dört tekrardan oluşuyor. Aralarda CUECA ritmi çalınarak ritim tutuluyor. Dua bitince, erkekler dışarıda kadınlar içeride, paralel düzende üç tur atıldıktan sonra tekrar dua kapısının önünde toplanıp aynı duayı üçer kez tekrar ediyoruz. Toplamda ayin alanı etrafında üçer kez dönüyoruz ve üç set dua ediyoruz. Ardından erkekler bastoncunun yönetimi doğrultusunda giriş kapısından içeri giriyor. Erkekler önde, kadınlar arkada NGUİLLATUVE içinde 3 tur attıktan sonra REWE önüne toplanıyoruz, aynı duayı REWE önüne gerçekleştiriyoruz. Dua bitince MUDAY paylaşıyoruz ve ayini sonlandırıyoruz.

Akşam, diğer bölgelerden gelen misafirler ve müzisyenler, ev sahibi müzisyen ekip ve bayraktar önderliğinde karşılanmaya gidiliyor. Misafirler önce NGUİLLATUVE dışında sonra içinde tur atarak REWE'ye tanıtılıyor ve EFKUTUN gerçekleştiriliyor. Yaklaşık 50 kişi oluyoruz.

İki gün boyunca aynı ayin düzeni güneşin doğuşu, batışı ve yükselişiyle ilişkili olarak birkaç kez tekrar ediliyor. Bir tanesinde defne fidanı taşımam için bana veriliyor.

Yemekler yenmeden evvel, önce tencerelerle birlikte NGUİLLATUVE dışında sonra içinde tur attırılarak altar önüne getiriliyor. Yemekler, ayin alanı içerisinde sınır çizgisi boyunca oturularak, yüzler REWE'ye dönük olacak şekilde yeniliyor.

3.2.2.6. Kurban ve sunaklar

İkinci gün kurban edilecek iki siyah kuzu NGUİLLATUVE dışında sonra içinde tur attırılarak REWE önüne getiriliyor. MUDAY ve MÜRKA ile kutsanıyorlar. Bu sırada kurbanların ruhlarının gökyüzüne sorunsuz ulaşması için dua ediliyor. Kurbanlar

NGUİLLATUVE alanında kan dökülmemesi için dışarıda kesilecek. Ayin lideri şöyle açıklıyor:

Küçükken hatırlıyorum. O zamanlar kuzular canlı canlı yakılarak kurban edilirdi. Bu durumu hep sorguladım. Bir şeylerin doğru gitmediğini anlamıştım küçükken. Zaman geçti... Bu göreve çağrıldığım andan itibaren, nasıl daha iyi bir yol bulabileceğimi sorgulamaya başladım ve bu güne geldim.

Bu esnada sürekli müzik çalıyor. Kuzu kesilip öğle yemeği için hazırlanıyor.

3.2.2.7. Veda ayini

Normal ayin düzenini gerçekleştirdikten sonra NGUİLLATUVE'den çıkıp, ABUELITO WENTYAO'nun bulunduğu deniz yönüne doğru ilerliyoruz. Davetliler karşılıklı tekli sıra halinde bir koridor oluşturuyorlar. Bu esnada sabah okyanusa ABUELITO WENTYAO'dan izin almaya giden ev sahibi grup olarak diğerlerinden ayrılıp biraz daha ilerliyoruz. Denize yönelip, teşekkürlerimizi sunuyoruz. Dua bitince, davetlilerin oluşturduğu koridordan geçerek tek tek vedalaşıyoruz. NGUİLLATUVE'ye dönüyoruz. Veda konuşmaları gerçekleştiriliyor.

Bu iki gün bir gece boyunca çok iyi çalıştık. Tanrıya şükürler olsun her şey yolunda gitti. Tanrı yanımızda olduğunu bize gösterdi. Her şey çok güzel sonuçlandı. Buradan evlerimize ruhlarımız temizlenmiş olarak döneceğiz, hanemizdeki insanlara da esenlikler götüreceğiz. Burada hem bedensel, hem ruhsal adaklarda bulunduk. Hem ruhani işler, hem de fiziksel işler gerçekleştirdik. Yorulduk, bedenimizi ve ruhumuzu adadık. Buradan da huzurla ayrılacağız. Hepinize çok teşekkür ediyorum...

(...)

Şimdi son neşemizi yaşamak için müzisyenleri CUECA çalmaya davet ediyorum; ve her birimiz, kendimizi nasıl ifade ediyorsak öyle dans edeceğiz. Mutluluğumuz dans ettikçe artacak, güzel enerjimiz çoğalarak, her yana yayılacak.

Her birimiz dans edeceğiz. Her birimiz evlerimize mutlu dönelim ve bu anı hep akıllarda kalsın.

Ardından seremoni lideri, yerel otorite LONKO ve davetliler dansa kalkıyor. Ben de seremoni liderinin söylediği şekilde; “*WINGKA’ların temsilcisi ve halkların kardeşliğinin ve barışın temsilcisi olarak*” dansa kaldırılıyorum.

3.3. NGUİLLATUN “B”

Şili’nin güney bölgesinde katıldığımız Mapuche-Willçe nguillatunlarından farklı olarak, başkent Santiago’da katıldığımız, bir Mapuçe-Wenteçe nguillatunu. “Wenteche” isimlendirmesi Mapuçelerin bölgesel kimliklerinden biri olup, Araucanía Bölgesi’nin orta kesimlerinde bulunan Mapuçeleri işaret eder. Wenteçe nguillatunları MACHİ²⁷ önderliğinde gerçekleştirilmektedir. (Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche, 2003: 642). Başkent Santiago’ya Araucanía Bölgesi’nden yerleşmiş bir aile tarafından iki yılda bir düzenlenen nguillatun güneydeki Willçe nguillatunlarından farklı.

Santiago’daki NGUİLLATUVE (ayın alanı) bir yandan Mapuçe kültürünün büyük şehirdeki direniş simgelerinden birine dönüşürken, gerçekleştirilen her ayın ve sosyal etkinliklerle birlikte Mapuçe kimliğinin yeniden inşa sürecine sahne oluyor. Şehirde yaşayan Mapuçelerin gelenekleriyle her seferinde yeniden doğdukları bu süreç, kot pantolonların yerini geleneksel kıyafetlerin aldığı, ayakkabıların

²⁷ MACHİ antropoloji yazınına “*şaman*” olarak tercüme edilmiştir, ancak şifacılığın yanı sıra dini önder olması ile öne çıkmaktadır (Curivil, 1995, Dipnot: 20).

çıkartıldığı ve şehirli kimliğin Mapuçe kimliği karşısında geride durduğu zamanlardan.

3.3.1. Nguillatuve (Ayin Alanı)

Nguillatun, güneyde kırsal alanda gerçekleştirilen ayinlerden farklı olarak şehrin dış kısımlarındaki bir mahallede gerçekleştiriliyor. NGUİLLATUVE alanı, mahalle arasında, etrafı duvarlarla çevrilmiş bir saha. Güneydeki nguillatunlardan farklı olarak ayin alanı daire şeklindeki ahşap sopalarla sınırlandırılmamış. Alanın içersinde ahşaptan yapılmış yan yana dizili, üstü kapalı barakalar bulunuyor. İçinde masalar, banklar ve yemek için gerekli malzemeler bulunan bu barakalar, nguillatunu düzenleyen ailelere ait. Yemekler bu barakalarda pişiriliyor; aileler nguillatun için gelen misafirlerini bu barakalarda ağırlıyor. Her barakanın önünde, ayinin temeli olan KÜTRAL (ateş) bulunuyor.

NGUİLLATUVE'nin içinde bulunan konik çatılı oval ahşap bir yapı geleneksel bir Mapuçe evi (RUKA). Geleneksel Mapuçe evlerinin kapısı doğuya bakıyor. Bu ev içersinde sosyal ve dini aktiviteler gerçekleştiriliyor.

Topluluk geleneksel kıyafetli kadın ve erkeklerden oluşuyor. Ayin katılımcıları yaklaşık iki yüz kişi. Mapuçe geleneksel kıyafetleri kadınlar için, KUPİTUN, TRARİWUE, TRARİLONKO, İKÜLLA, TRAPELAKUCHA ve MUNULONKO'dan oluşuyor (Çizim 3.6).

Kupitun: Williçe kadını temel elbisesi. Dikdörtgen şeklindeki siyah renkli düz bir bezin vücuda sarılması ve belden bir kuşakla tutturulmasıyla giyiliyor.

Trariwue: Kadın ve erkek belini saran dokuma yün kuşak. KUPITUN ya da CHIRIPA üzerine takılır. Farklı renklerde olabilir. Üzerinde yaşanan coğrafi bölgeye ait semboller bulunur. Geleneksel olarak ağır işlerin yapılmasında destek görevi gören TRARIWUE'nin fonksiyonel olduğu kadar ruhani bağlamı da vardır. Bedensel iyileşme ve koruma sağlama fonksiyonu olan TRARIWUE, kişinin bedenini kötü güçlerden koruyan bir kalkan olarak düşünülür. Üzerindeki renk ve figürlerin sosyal ve ruhani anlamları vardır. Kişinin nereli olduğunu, soyunu belirtebilir.

Trarilonko: Mapuçe kadını ve erkeğinin alnını saran kuşaktır. Aynı zamanda Mapuçe kadını ve erkeğinin başını ruhani olarak koruyan bir kalkan gibidir. Kadın ve erkeklerin kuşakları farklı materyallerden yapılır. Kadınların kullandığı TRARILONKO kalın bir gümüş zincirden sarkıtılan düz veya desenli yuvarlak paralardan oluşan bir başlıktır. Erkekler ise, farklı renk ve desenlerde dokuma yünden yapılan kuşaklar kullanır. Erkeklerin kullandığı TRARILONKO, TRARIWUE'nin biraz incesi olarak düşünülebilir.

Ikülla: Kadınların kullandığı pançodur. Siyah, yeşil, mavi veya mor IKÜLLA'da kullanılan renklerdir.

Trapelakucha: Mapuçe kadınlarının kullandığı genellikle gümüşten yapılan uzun broş şeklindeki göğüs takısıdır. Mapuçe evren anlayışı sembolizmleri ile doludur. Erkek MACHI'ler tarafından da kullanılır.

Munulonko: Mapuçe kadınlarının düğümü alınlarına denk gelecek şekilde başlarına bağladıkları örtüdür.

Erkeklerin geleneksel giysileri ise; CHİRİPA, TRARİWUE, TRARİLONKO, MAKUÑ ve EKOTA'dan oluşmaktadır.

Chiripa: Dikdörtgen biçimindeki bir kumaşın, bacaklardan geçirilerek, TRARİWUE adı verilen yün kuşakla bele tutturulması ile oturtulan bol şalvar-pantolon.

Makuñ: Erkeklerin kullandığı paçodur. Aldığı renk ve desenlere göre taşıdığı anlam değişir.

Ekota: Rustik çarık.

Çizim 3.6.
Geleneksel Mapuçe Giysileri



Nguillatundaki bazı erkekler TRARİLONKO'larına FOYE yaprakları sıkıştırmış. Ayin alanında ayakkabıyla yürümek ve kadınların pantolonla dolaşması kesinlikle yasak. Nguillatun sırasında içeri girmek isteyen pantolonlu ve ayakkabılı kadınlarla nguillatunu düzenleyen aile arasında tartışma çıkıyor. Bir Mapuçe kadınının başında gördüğüm Türk markası başörtü dikkatimi çekiyor.

3.3.2. Rewe (Altar)

NGUILLATUVE'nin ortasında REWE yer alıyor. REWE 4 basamaklı ahşap bir heykel ve etrafındaki FOYE, TRİWUE, KÜLON başta olmak üzere çeşitli ağaçlardan oluşuyor. REWE'nin 4 basamağı MELİ WİTRAN MAPU'yu (toprağın dört yönü) simgeliyor. REWE'nin kendi MACHİ'si olmadığı için 7 değil 4 basamaktan oluştuğunu öğreniyorum. Ayini yürütecek MACHİ, Araucanía Bölgesi'nden geliyor. MACHİ ayin esnasında REWE'nin basamaklarını tırmanıp ilahi varlıklarla iletişime geçecek ve topluluk ile ilahi varlıklar arasındaki iletişimi sağlayacak. REWE tamamen ağaçlarla kaplı. Biz de güneyden getirdiğimiz kutsal fidanları REWE'ye yerleştiriyoruz. REWE'deki ağaçların dallarından alıp, ayin sırasında sallıyoruz. REWE'de mavi, beyaz, siyah, yeşil bayraklar ile ay ve yıldızdan oluşan Mapuçe bayrağı da bulunuyor. REWE'ye yüzümüzü döndüğümüzde PUELMAPU (doğu) yönüne bakmış oluyoruz. Güneş REWE'nin arkasından doğup, önünden batıyor. REWE'nin önünde ahşap bir masa, üzerinde de sunular yer alıyor. Sunular arasında MUDAY, MÜRKE (kavrulmuş un) ve tahıllar bulunuyor. MUDAY, buğdayın fermente edilmesiyle elde edilen boza benzeri geleneksel Mapuçe içkisi. MUDAY kelimesinin, Türkçe buğday kelimesi ile benzerliği dikkatimi çekiyor. REWE'nin arkasında beyaz bir at bulunuyor. Yanında ata eşlik eden ve ayin süresince kulağına konuşarak

sakinleştirecek biri bulunuyor. REWE'nin tam karşısında büyük bir taş fırın içinde ateş yanıyor. KÜTRAL (ateş), REWE gibi ayinin temel bileşenlerinden. Ateş hem temizlenmeyi hem atalarla ve ilahi güçlerle olan iletişimi sağlıyor ve nguillatun süresince müzikle (PİFİLKA, TRUTRUKA, KULTRUN çalınarak) besleniyor.

3.3.3. Enstrümanlar

Ayinde geleneksel Mapuçe enstrümanlarına yer veriliyor. Ayin enstrümanları arasında MACHİ'nin KULTRUN'u, TRUTRUKA, PİFİLKA, KULL KULL, KASKAWİLLA ve TROMPE bulunuyor. Willçe nguillatunlarındaki gibi gitar ve banjodan oluşan müzik grubu bu ayinde yer almıyor.

KULTRUN: Mapuçe seremoniyel davulu.

TRUTRUKA: COLIHUE bitkisinden yapılmış ucunda hayvan boynuzu bulunan Mapuçe nefesli çalgısı.

PİFİLKA: Çiftli çalınan, ahşaptan yapılma dikey flüt.

KULL KULL: İnek boynuzundan yapılma borazan.

KASKAWİLLA: Metal çingirakların (demir, bronz ya da gümüş) deri veya yün bir banta dizilmesiyle elde edilen zil, ritim çalgısı. Ele geçirilerek KULTRUN'a eşlik edecek şekilde kullanılır. Hayvan tırnaklarından yapılan KASKAWİLLA'lar da vardır.

TROMPE: Türkçede ağız kopuzu olarak bilinen çalgıdır. Orta Asya'nın pek çok yerinde rastlanan ağız kopuzu şaman ayinlerinin en önemli bileşenlerindendir.

3.3.4. Ayin Düzeni ve Pürrün

İki gün boyunca sürecektir olan nguillatunun ilk ayini, gün batımıyla birlikte saat akşam beş sıralarında başlıyor. REWE önünde MACHİ ve arkasında biz sıralanıyoruz. MACHİ'nin yanında ona eşlik eden ZUGUN MACHİFE, LLANKAN ve KONA'lar var. ZUGUN MACHİFE, MACHİ transa girdiğinde söylediklerini ayin dilinden tercüme etmekle görevli kişi. LLANKAN'lar da MACHİ'ye farklı ayinlerde, ayin dansları sırasında eşlik eden yardımcılar. KONA'lar, WEÑO adı verilen ahşap sopaları birbirine tokuşturarak kötü güçleri engellemekle ve NEWEN (güç) açığa çıkartmakla görevli kişiler. Ayin sırasında kötüye karşı, gümüş bıçak, WEÑO gibi objeler kullanılıyor.

Kadınların elinde REWE'den aldıkları defne dalları ve bazılarının ellerinde KASKAWİLLA'lar var. Önde MACHİ'ye eşlik eden müzisyenler (PIFİLKA çalanlar) yer alıyor. MACHİ'nin KULTRUN'u, PIFİLKA, KASKAWİLLA, KULL KULL ve TRUTRUKA'ların sesi ile ayin başlıyor.

Ayin düzeninde MACHİ'nin hemen arkasında erkeklerin yan yana dizildiği ilk sıra, ardından kadınların yan yana dizildiği ikinci sıra yer alıyor. Ayin düzeni arkaya doğru erkek-kadın-erkek şeklinde devam ediyor ve yaklaşık 20 sıradan oluşuyor. Sıra başlarında ellerindeki ahşap sopalarla sıraların birbirine karışmasını engelleyen bastoncular yer alıyor. Yine sıra başlarında yüzlerinde ahşap bir maske taşıyan kimliği belirsiz olan KOYON ya da KOLLON adı verilen düzen koruyucuları yer alıyor. KOLLON'lar ellerindeki sopalarla, ayin kurallarına uymayanları ve yeterince dans etmeyenleri cezalandırıyorlar. Aralarda topluluk tarafından AFAFAN denilen bir tür zılgıt (ya da savaş bağırsı) çekiliyor.

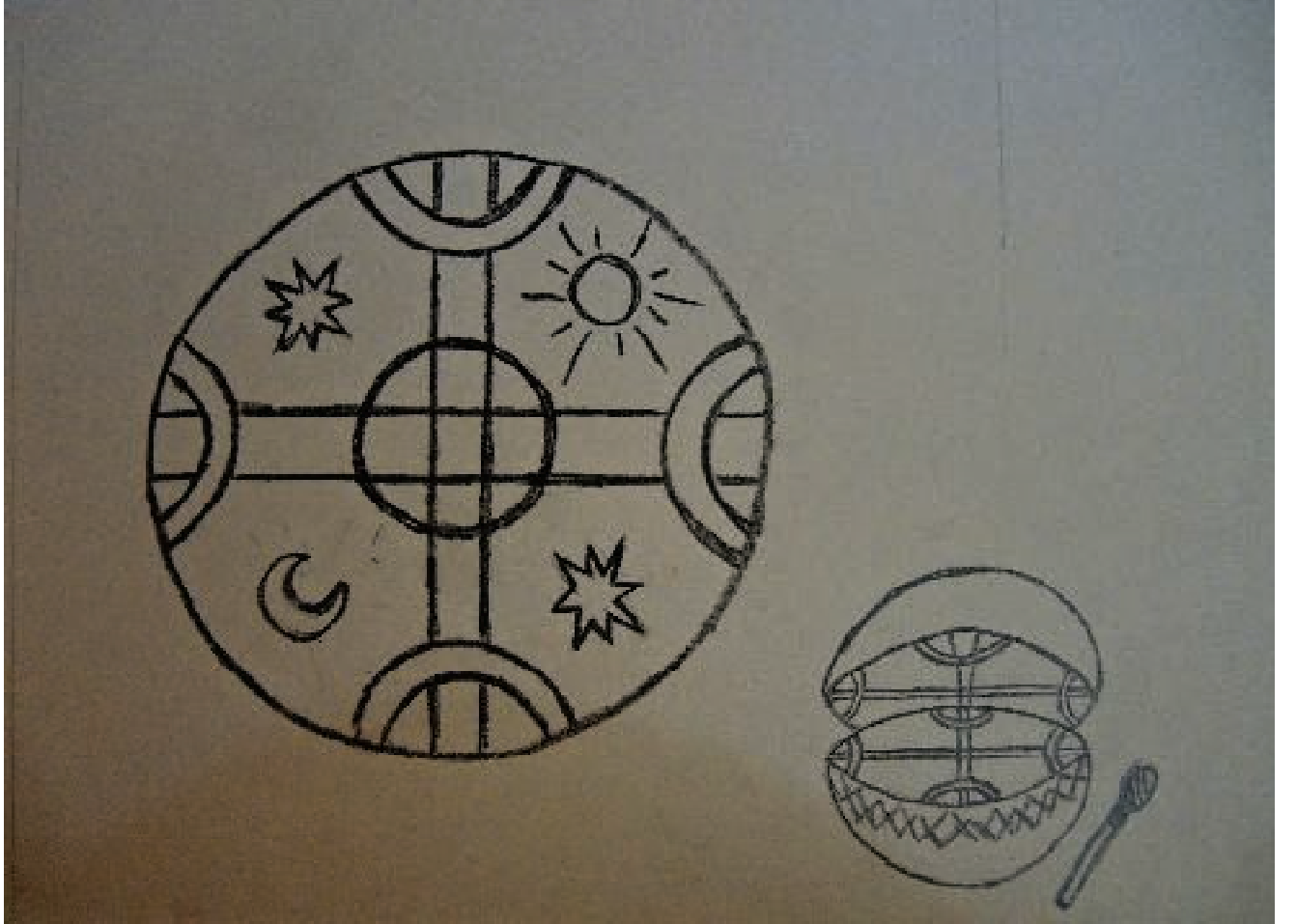
Müziğin ritmiyle paralel düzende önce geri geri yürünerek başlayan ayin dansı, birkaç adımdan sonra ileri doğru yürümeyle devam ediyor. (Önce REWE'den uzaklaşıyor ardından REWE'ye yaklaşıyor.) Bir yandan ellerdeki defne dalları ve KASKAWİLLA'lar sallanıyor. Birkaç kez aynı şekilde ileri-geri gidildikten sonra REWE etrafında hiza bozulmadan 3 kez dönülüyor. Bu dönüşler MACHİ ve müzisyenler önderliğinde gerçekleştiriliyor. MACHİ KULTRUN'u çalarak REWE etrafında dönerken MACHİ'nin önünde yardımcıları bulunuyor. Yardımcılar, yüzleri MACHİ'yi karşılayacak şekilde REWE etrafında geri geri dönerken MACHİ'nin ve ardından topluluğun geçeceği kutsal alanı WEKÜFE'lerden (kötü güç) arındırıyorlar. Dönüşler sırasında her bir ana yöne doğru (önce doğu, sonra kuzey, batı ve güney) diz çökülüyor. Dönüşler gerçekleştirilirken REWE arkasında bağlı duran at müziğin ritminden ürküyor. Atın yanında ona eşlik eden ve atı sakinleştirmekle görevli biri bulunuyor. Ayinin bir bölümünde kutsal FOYE ağacı REWE'ye dikiliyor.

NGUİLLATUN sırasında REWE etrafındaki ritüel dönüşleri “*WALLONTUN* denilen kozmik dönüşü” sembolize etmektedir. “*WALLONTUN*” Mapuçe düşüncesinin temelini oluşturmaktadır (Moulian, 2008b).

REWE etrafında gerçekleştirdiğimiz dönüşler Mapuçe evren anlayışının bir yansıması olan KULTRUN'da (Mapuçe seremoniyel davulu) olduğu gibi yuvarlak bir geometrik düzene sahip (Çizim 3.7). REWE etrafında gerçekleştirdiğimiz dönüşler sırasında, adeta KULTRUN'a vurulduğunda yayılan titreşim gibi, yerin gücünü (NEWEN) ayaklandırıyoruz.

Çizim 3.7.

Mapuçe Evren Anlayışının Yansıması Olan KULTRUN düzenindeki Ayin Alanı



İlk dönüş setinin ardından tekrar REWE önüne toplanılıyor. Birkaç kez ileri ve geri gidildikten sonra REWE etrafındaki ikinci dönüş seti başlıyor. Toplamda gerçekleştirilen üç dönüş setinin her birinde tüm ana yönler diz çöktükten sonra son olarak REWE önünde toplanılıyor. Batı yönüne yani ateşin bulunduğu noktaya doğru ilerleniyor ardından geri çekiliniyor. Dönüşler arasında ayin katılımcılarına MUDAY (Geleneksel Mapuçe içkisi), tahıl ve meyve sunuluyor. Bunlar yemeden önce bir kısmını önce toprağa sunuluyor. Güneş batıyor.

Elindeki KULTRUN ve KASKAWİLLA'ların ritmi ile dans eden MACHİ, bir süre sonra REWE basamaklarını teker teker çıkıp en tepeye ulaşıyor. Yüzünü REWE'deki bitkilerin arasında gömüyor, bu esnada Mapuzungun dilinde dua ediyor. Bir noktadan sonra müziğin ritmi ile KÜİMİ'ye (trans) giren MACHİ ilahi varlıklarla aradaki iletişimi sağlıyor. Trans esnasında MACHİ'nin bedeni yardımcıları tarafından destekleniyor. Trans esnasında söyledikleri ZUGUN MACHİFE tarafından yorumlanıyor ve topluluğa aktarılıyor. MACHİ'nin başında ve sırtında bıçak gezdiriliyor ve transtan çıkıyor. MACHİ, transa girme ve çıkma esnasında tüm topluluğun dansları ve NEWEN'i (güç) ile destekleniyor. Ayin yaklaşık 3-4 saat boyunca devam ediyor. Ayin aynı düzende ertesi gün de gerçekleştiriliyor. Yemekler yenmeden önce REWE'ye getiriliyor ve dua ediliyor.

3.3.5. Choike Pürrün ve Veda

Ayin bitiminde CHOİKE PÜRRÜN (deve kuşu dansı) yapılıyor. Geleneksel enstrümanlar eşliğinde gerçekleştirilen ayin danslarından biri olan CHOİKE PÜRRÜN deve kuşunun hareketlerinin taklit edilmesine dayanıyor. Kafalarında kuş tüyleri bulunan erkek dansçılar, pançolarını omuzlarının üzerine yerleştirerek ve eğilerek

kuşun kanatlarını ve hareketlerini taklit ediyorlar. İlk turda REWE etrafında küçük ve hızlı adımlarla dönüyorlar ve kendilerini tanıtıyorlar. İkinci turda KULTRUN çalan MACHI'yi selamlıyorlar. Üçüncü turda çember halinde dizilmiş topluluğun içinde beğenmiş oldukları kadınları dansa kaldırıyorlar. Kadın, dansın sonunda erkeklerle birlikte ortadan kaybolursa erkeklerle kalmayı kabul etmiş oluyor.

Dansın ardından veda ayini gerçekleştiriliyor.



4. BÖLÜM

TARTIŞMA VE SONUÇ

Etnografik betimleme her bir nguillatun, ayin alanı (NGUILLATUVE), altar (REWE) bileşenleri, enstrümanlar, kurban ve sunaklar, dualar ve ayin düzeni açısından ele alınmıştır. Görüldüğü gibi nguillatun bağlamında tarihi olarak süregelen geleneksel genel bir ayin dokusundan söz etmek mümkün olmakla birlikte; bu ayinin vücuda geliş biçimi, kültürel ve dini melezleşme süreçlerinden etkileniş biçimlerine, coğrafi farklılaşmalara ve kimi yorumlamalara bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Melez dinamiklerin Mapuçe kimlik yaratım süreci olarak tabi olduğu farklı yorumlar, söylemlerde de kendini göstermektedir. Bu bölümde ayin farklılaşmaları ile söylemlerde açığa çıkan kimlik ifadeleri karmaşa yaklaşımın öngördüğü melezlik anlayışı çerçevesinde tartışılmaktadır.

4.1. TARTIŞMA

Mapuçe nguillatunları genelde ortak bir dokuya sahip olmakla birlikte, aralarındaki farklılıklar ayin alanı düzeninden, ayine dahil edilen nesnelere kadar uzanan bir seri uygulamada görülmektedir. Aynı ayinin katılımcıları arasında kimlik söylemlerinde de farklılaşmalar görülmektedir. Bu bölümde ayine dair melez dinamiklerin ne şekilde yorumlanabileceği tartışılmaktadır.

Nguillatunlarda ayin alanındaki farklılaşma, sınırlarının belirlenmiş olup olmamasından, giriş ve çıkış kapılarının baktığı yöne ve altara dahil edilen objelere

kadar değişkenlik gösterebilmektedir. NGUİLLATUVE (ayın alanı) açık havada, boş bir arazi üzerine yerleştirilen sopalarla bir alanın sınırlarının belirlenmesiyle oluşturulmaktadır. Kimi zaman bu alanın sınırları açık bırakılır. Sınırların sopalarla belirlenmediği ritüellerde topluluk üyeleri, alanın nerede başlayıp nerede bittiği ile ilgili (bazı ayinlerde hangi alana kadar ayakkabıyla girebilecekleri ile ilgili) hemfikir oldukları sözsüz bir iletişime sahiptir. NGUİLLATUVE alanı topluluk üyeleri tarafından inşa edilen ve ritüel sonrası kaldırılan sınırlarla belirlenir. Ayin sonrasında bozulan alan, ayin için kendisinden ödünç alınmış olan toprağa iade edilmektedir. Nguillatunlar her yıl aynı alanda düzenlenmekle birlikte bazen ayin lideri (NGUİLLATUFE) önderliğinde başka bölgelere taşındığı görülebilmektedir. Bir boşluk üzerine yaratılan sınırlardan oluşan NGUİLLATUVE, ayinden sonra çocukların oyun yeri, belki hayvanların otlağı olarak işlev görmeye devam edecektir. Hem olmayan, hem her zaman her yerde olabilen NGUİLLATUVE'den geriye sadece ayin danslarının kanıtları olarak ayak izleri kalmaktadır.

Mekanlar ve objeler, bizim onlara yüklediğimiz anlamlar doğrultusunda biçimlenmektedir. Süreç içerisinde işlev değiştirebilmekte ve yeniden eski işlevine geri dönebilmektedirler. Bu durumda nesnelere ve mekanlara yüklediğimiz anlamlar ve sınırların kesin çerçeveler içerisinde hapsediğini söylemek mümkün değildir. Bir deyişle; *“Alan kendi içerisinde bölünmüş değildir. (...) Varlıklar arasındaki alanlar ve sınırlar kültürel yaratımlardır. (...) Sınırlar sürekli ya da kesik olabilir, hatta kimileri tarafından algılanamayabilir”* (Juez, 2002: 81).

Nguillatunlardaki bir diğer farklılaşma ayinin MACHİ (Şaman-dini önder) ya da NGUİLLATUFE (Seremoni lideri) tarafından yönetilmesinde görülmektedir. Wenteçe nguillatunları MACHİ tarafından yönetilmektedir. Williçe nguillatunları ise

genellikle NGUILLATUFE (ya da MAESTRA CEREMONIA) tarafından gerçekleştirilmekle birlikte; bölgede MACHİ'ler tarafından gerçekleştirilen nguillatunlar da mevcuttur. Seremoni lideri genellikle ailenin en yaşlı ve bilge üyesi olmaktadır. Seremoni lideri tarafından gerçekleştirilen nguillatunlara MACHİ'ler tarafından destek olunabilmektedir.

Williçe nguillatunlarına baktığımızda seremoni liderlerinin uygulamaları arasında da farklılıklar görülebilmektedir. Kimi liderler, ayin alanı içerisinde kurban kesilmesine müsaade etmezlerken, bazı ayinlerde tam tersi bir uygulama söz konusudur. Ayin liderine göre; ayin düzeninde, dualarda, enstrümanlarda, ayin objelerinde ve altar düzeninde de farklılık görülebilmektedir. Kimi ayin liderleri kendilerini Hristiyan olarak tanımlamakta ve ayine haç, İsa, Meryem, mum gibi figürleri entegre edebilmektedir. Böyle durumlarda Hristiyanlık vurgusu söylemlerde de kendini göstermektedir: *“Aziz Meryem ve İsa'nın yolunda Mapuçe kökenlerime bağlılıkla bu ayinleri gerçekleştiriyorum”*. Böyle ayinlerde, dua düzeninde de farklılaşmalar görülmekte, Mapuçe inanç sistemi bileşenlerinin isimlendirilmesine ek olarak Tanrı adlandırması ve Hristiyanlık inançları da söylemlerde açığa çıkmaktadır:

Tanrı baba, ABUELITO WENTYAO²⁸, İsa, Bakire Meryem... Bir kez daha bizi iyi bir şekilde karşıladığınız ve bize güzel sinyaller gönderdiğiniz için müteşekkirimiz. ABUELITO WENTYAO, bize denizden işaretler gönderdin. Burada senden yardım dilemek için toplandık. Çünkü bizler, alçak gönüllülükle yardımına ihtiyaç duyduğumuzu söylüyoruz. Ekinlerimiz için, verim için teşekkür ediyoruz.

²⁸ ABUELITO WENTYAO, Williçe inancındaki en önemli kutsal varlıklardandır.

Williçeler ile ilahi varlıkları arasında bir arabulucu olarak kabul edilmektedir.

Önümüzdeki yıl için de ekinlerimize bereket, hastalara şifa, toplumumuza huzur ve barış diliyoruz. Güneşe, aya, yıldızlara, Tanrı Baba'ya (CHAO DIOS²⁹), İsa'ya, ABUELITO WENTYAO'ya ve Meryem'e teşekkürlerimizi sunuyoruz. Tüm insanlığın huzuru ve barışı için dua ediyoruz. Çünkü hepimiz biriz. (Dil, İspanyolca)

Kimi katılımcılar ise Hristiyan senkretizminden etkilenmemiş, “*saf bir nguillatun*” vurgusu yapmaktadır:

Dedem Katolikti. Kendisi nguillatun düzenlemezdi ama davet edilince giderdi. Gittiği nguillatunlar ise temiz nguillatunlardı. Hristiyan hiçbir öge bulunmazdı. Mapuçe seremonileri Hristiyanlıktan ayrıydı. Haç veya Meryem görmek isterse Kilise'ye giderdi. Nguillatun zamanında ise onun gerekliliklerini yerine getirirdi. Katoliklik kötü olduğu için değil, hepsi kendi yerinde güzel.

Williçe halkı içerisinde tartışma noktalarından birisi de bölge halkının kutsal kabul ettiği sahile yerleştirilmiş olan Hristiyan Aziz Pedro'nun heykeli üzerine ortaya çıkmaktadır. Kimi topluluklar ayinlerini gerçekleştirirken Aziz Pedro'yu da dualarına dahil etmekte, kimi Williçeler ise bu heykeli Williçe dinselliğine bir müdahale olarak yorumlamakta ve heykelin kaldırılmasını istemektedir:

(...) Tanrıya, oğlu İsa'ya ve bakire Meryem'e inanıyoruz. Bugün burada üç önemli ruhani varlığı selamlamak için buradayız. Tanrıyı, ABUELITO WENTYAO'yu ve balıkçıların koruyucusu ve kutsayıcısı Aziz Pedro'yu selamlıyor ve bizimle birlikte olmalarını istiyoruz. ABUELITO WENTYAO biz Mapuçeler için çok önemli bir kişi. Onun iznini ve gücünü, Tanrı'nın iznini ve Aziz Pedro'nun korumasını yanımıza alarak bu nguillatunu hayırlı bir şekilde gerçekleştirmeyi diliyoruz. Bu kutsallar arasında bir ayrım yapmıyoruz.

²⁹ Mapuzungun “CHAO” (baba) ve İspanyolca “DIOS” (Tanrı) kelimelerinden oluşan “CHAO DIOS” (Tanrı Baba) Mapuçe-Williçe inancını yansıtan senkretik bir kelimedir.

Karşıt bir görüşe göre ise Aziz Pedro heykelinin varlığı şöyle ifade edilmektedir:

San Pedro heykelinin orada olmaması lazım. San Pedro heykeli dinselliğimize bir müdahaledir. Bütün bu o sahil ABUELITO WENTAYAO'nun olduğu kutsal alandır. Bütün bu sahil, deniz, kaya. Bu yüzden problem yaratıyor. Katolik Aziz San Pedro bu kutsal alanı kirletmektedir.

Bazı Williçe ayinlerinde Williçe dilinde gerçekleştirilen dualar içerisine yerleşmiş Tanrı isimlendirmesiyle karşılaşılmaktadır. Williçe dilinde “baba” anlamına gelen “CHAO” ve İspanyolca “Tanrı” anlamına gelen “DİOS” kelimelerinin birleşiminden oluşan “CHAO DİOS” (Tanrı Baba) senkretik bir kelime olmakla birlikte içeriği tartışılmaya devam edilmektedir. Bazı dualar esnasında ise CHAO DİOS (Tanrı Baba) yerine Mapuçe geleneksel inancını daha iyi ifade ettiği belirtilen Mapuçe ilahi varlığı için CHAO NGENECHEN³⁰ ismi kullanılmaktadır. Bu noktada belirtmek gerekir ki, Williçelerin Tanrı kavramı ile ilgili farklı yorumlamalar da mevcuttur.

DİOS (Tanrı), bir yaratıcı gibi. Evreni yaratan bir güç gibi düşün. Bizim kutsallarımız dokunulabilen, görülebilen, hissedilebilen kutsallar. Hristiyanlıktaki gibi soyut kutsallar değil. Mesela rüzgar, su, toprak, güneş, ay hepsine dokunabilirsin. İşte bunların hepsini yaratan yaratıcı güç CHAO DİOS dediğimiz.

Bu noktada ayin içerisine dahil edilen Hristiyanlık öğelerinin, ne ölçüde Hristiyanlaşmış bir Mapuçe dininden bahsedebileceğimiz şüphelerini

³⁰ Hiç şüphesiz kimi Mapuçelere göre NGÜNECHEN Hristiyan Tanrısı ile aynı şey iken kimilerine göre ise farklı Mapuçe ruhlarının bir birleşimidir (Lincomil, 1989'dan aktaran Bacigalupo, 1995-1996) .

doğurmaktadır. Belirtmek gerekir ki, Hristiyan Mapuçe'nin gerçekten de misyonerlerin göstermiş olduğu dini yaşayıp yaşamadığı ya da bir diğer deyişle, ruhani dönüşümün ne derece derinde gerçekleştiği de muamma olmaya mahkumdur (R. Salas, 1995). Gruzinski'nin belirttiği gibi, bir dünyadan diğerine geçen objeler veya simgeler; taşımış oldukları hafızalardan ve değerlerden ayrılarak dönüşüme uğrar. Yeni girdikleri topluluklar içindeki sirkülasyonları, onları geleneklerinden ve hatta sahip oldukları glerden ayırabilmektedir. Bu dönüşümleri din ve inanışlar konusunda da görmek mümkündür. Yeni ortamlara giren eski geleneklerin *“bağlamsızlaştırılması”* söz konusudur. Burada, yerlilerin *“daha önce hiç karşılaşmadığı ve ne anlam ifade ettiğini bilmediği bir objeyi nasıl yorumlayabileceği”* ve hangi yollardan aynı objenin veya olgunun *“bir Avrupalı için ne anlam ifade ettiğini kavrayabileceği”* sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte objenin ya da olgunun *“anlam ve meşruiyet kaybına”* uğraması söz konusudur. Eski bağlamlarından çıkartılan anlamlar güç kaybına uğrarken, yeni anlamların adaptasyon ve yaratım süreciyle dönüşüme uğrar (Gruzinski, 2007: 96-97).

Nguillatunlar arasındaki farklılıklardan birisi de bayrak düzenidir. Bazı nguillatunlarda yalnızca Mapuçe-Williçe bayraklarına rastlanırken, bazılarında sadece şili bayrağı, bazılarında ise hem şili, hem Mapuçe bayrakları bulunmaktadır. Ayin katılımcılarının bayrakların mevcudiyeti hususunda hemfikir olmadığı durumlar da görülmektedir. Katılımcıların milli kimlik aidiyetleri kendi aralarında farklılık göstermektedir. Bu nedenle homojen bir kimlik dağılımından bahsetmek mümkün değildir. Nguillatunda şili bayrağı veya Hristiyan öğelerin bulunup bulunmamasının, katılımcıların ayine katılma kararlarında etkili olduğu görülmektedir.

Ben Mapuçeyim. Şilili değilim. Mapuçe Mapuçedir. Başka bir kimliğe ihtiyacı yok. Mesela bu seremonide Şili bayrağı olmadığı için mutluyum. Bazen koyuyorlar çünkü (...) Sonuçta bizim kendi bayrağımız var.

Bir başka katılımcı şu şekilde belirtmektedir:

Ayinlerde Şili bayrağı olmaması lazım. Bu bayrak yanlış. Neden kullanıyorlar bilmiyorum. Çünkü Mapuçe'nin kendisi bir millettir. Kendi dini var; daha doğrusu kozmovizyonu. Şilili Mapuçe yoktur, Arjantinli Mapuçe de yoktur. Mapuçe Mapuçedir. Sömürgeleştirmenin ürünleri bunlar. Önce istilacılar, sonra Şili Devleti, Mapuçeye saygı duymadan kendi kurallarını dayattılar, farklı bir kültür ve halk olduğunu göz önünde bulundurmadan. Biz Mapuçeyiz; Şilili değiliz.

Bazı nguillatunların, diğerlerine göre daha katı kurallara sahip olduğu görülmektedir. Ayin alanına ayakkabıyla girmenin kesinlikle yasak olduğu nguillatunlar olduğu gibi, bizzat ayin liderinin ayakkabıyla dua ettiği nguillatunlar da bulunmaktadır. Ayin katılımcıları şu şekilde aktarmaktadır:

Her bölgenin kendi karakteristikleri vardır. (...) Bizim bu nguillatuna az kişi katılıyor. Çünkü öyle sanıyorum ki biz biraz kuralcıyız. Bazı bölgelerde ayakkabıyla ayin yapılabilir. Ama burada kesinlikle yasak. Bu bölgeye ayakkabıyla girilemez. Mesela bizim burada misafir de olsa kadın erkek herkes dans etmek, ayinde yer almak zorunda. Dışarıdan izlemelerine izin vermiyoruz. Zaten az gelsin ama öz gelsin. Bizim için bu kadar önemli bir seremonide tam anlamıyla yer almayacak insan fazlalığına ihtiyacımız yok.

Bir diğer nguillatunun katılımcısı ise şöyle belirtmektedir:

Bundan 50 yıl evvel nguillatunlar daha kuralcıydı. 3 gün, 3 gece boyunca katılımcıların uyumasına izin verilmezdi. Şimdi ise insanlar çadırlarıyla geliyor. Uyuyabiliyorlar geceleri. Eski nguillatunlar orjinaline daha sadıktı. İnsanlar dua

ederlerken hep dizleri üzerine çökerdi. Tören kıyafetlerine daha sadık kalıncırdı. (...)

Eskiden insanlar geleneklerine daha bağılıydı. Belki kendilerini daha rahat ifade edebiliyorlardı. Tabi toplumsal baskılarla çoğu soyadını inkar eder, dilini unuttur oldu.

Şimdi bakıyorum ne kadar az katılımcı var. İnsanlar kültürlerini unutmaya başladı.

Buraya gelenler ise eskisinden çok farklı, oldukça rahatlar. Eskiden saat kullanmazdık. Tüm ayinlerimizi güneşin konumuna göre ayarlardık. (...)

Ayin objeleri de nguillatunlar arasında farklılık gösterebilmektedir. Bu noktada ayin objelerinin kültürel olduğu kadar bireysel de bir yorumlama sürecine tabi olduğunu belirtmek gerekmektedir. Fernando Martín Juez, bir objeyi kullanış biçimimizin, onu kullanırken ortaya çıkardığımız jestlere bağılı olarak bir “*koreografi üzerinden sahnelendiğini*” belirtmektedir. Objenin farklı durumlarda bağlamsallaştırılması, koreografinin de değişmesine neden olur. Koreografi, önceki haline göre “*eksik*” kaldığında, kendimizi rahatsız hissederiz. Zaman geçtiğinde ve bu yeni koreografiye alıştığımızda ve rahatladığımızda ise, bu yeni koreografileri “*doğal*” ve “*özgün*” olarak algılamaya başlarız. Koreografinin esnekliği, objeyi kullanan her bir kişiyle birlikte dönüşüme uğramasından kaynaklanır. Böylece kendisine atfedilen orijinal özelliklerinden sıyrılır. Diyebiliriz ki; “*orijinal koreografi yoktur*” (Juez, 2002: 179).

Nguillatunda karşılaştığım bir kadının başındaki Türkiye’den ithal edilmiş başörtüsü, muhtemelen Müslümanlık inancına mensup kitle için üretilmiş bir nesnenin, nasıl Mapuçe dini ifadesine dönüşüp bağlamsallaştığına işaret etmektedir. Objenin kullanımı farklı bir “*koreografi*” üzerinden sahnelenmekte; obje eski kültürel hafızasından sıyrılarak yeni anlamları kendine adapte etmektedir.

Bir obje, seremoni sırasında kullanıldığında bağlamsallaştırılarak ilk kullanım anlamını çoğu zaman yitirerek dönüşür. Ayin esnasında kutsal denilebilecek bir anlama bürünen nesneler; *“Ayin bittiğinde ise günlük hayattaki nesneler arasındaki mütevazi yerlerine geri dönerler”* (Juez, 2002: 183-184). Ayin için sınırlandırılan NGUILLATUVE alanı ayinden sonra çocukların oyun alanı, belki hayvanların otlağı olarak işlev görmeye devam edecektir. Bazı durumlarda sadece ayin sırasında kullanılan özel nesneler de bulunabilir. Ayine özel nesneler olabileceği gibi ayinde yasaklı nesneler de olabilir. Nesnelerin bağlamdan bağlama sürekli olarak anlam değiştirmesi, bir açıdan *“canlı”* olduklarını düşündürmektedir (Juez, 2002: 183-184).

Nguillatunlarda ayin enstrümanları ve dans ritimlerinde yine farklılaşmalar görülmektedir. Wenteçe nguillatunlarında genel olarak Mapuzungun dilinde PÜRRÜN olarak adlandırılan danslar ve gelenksel enstrümanlar yer alırken; Williçe nguillatunlarında genellikle Williçe CUECA'sı adı verilen müzik-dans ritmi görülmektedir. CUECA, Şili folklor kültürüne ait bir ritim olmakla birlikte, Williçe nguillatunlarında bağlamsallaşmış bir ayin ritmi olarak yer bulmaktadır. Ayinlerde CUECA çalan müzisyen gruplarının çalgıları banjo, gitar, akordeon ve davuldan oluşuyor. Bunun yanı sıra yerli enstrümanlarından TRUTRUKA da bu ayinlere eşlik ediyor. Diğer taraftan, kimi nguillatunlarda ise bu enstrümanlar Avrupalılar tarafından kültüre dahil edilmiş senkretik elemanlar olarak kabul edildiği için kullanılmıyor. MACHİ'nin gerçekleştirdiği nguillatunlarda temel enstrüman olarak şaman davulu olan KULTRUNG ve ek olarak TRUTRUKA, PİFİLKA, KULKUL, NOLKİN, KASKAWİLLA gibi yerli enstrümanları bulunuyor. Kültüre sonradan dahil edilmiş enstrümanların kullanımı ile ilgili de Williçeler arasında farklı görüşler bulunmaktadır:

Fetihten önce sadece yerel enstrümanlar kullanılırdı. Fetihten sonra gitar, banjo, akordeon gibi enstrümanlar sokulmuştur. TRUTRUKA, PİFİLKA, KULTRUN, KULKUL, NOLKİN Mapuçe enstrümanlarıdır, ayinlerde kullanılır. (...) Müzik ve ritim, Nguillatundaki tüm insanların NEWEN'lerini (güç) arttırmak için çok önemlidir. Yere vurma, dansla yerin titreşmesi, toprağın uyandırılması ve insanların ritimle senkronize olması için önemlidir müzik. Sonrada entegre edilen enstrümanlar aynı fonksiyonu yerine getiriyorlar ama bence asimile edilmişler. Müziğin bir amacı var. Farklı enstrümanlar, mesela akordeon da görevini yerine getiriyor ama tabi ki atalarımızdan kalmış olandan bir şeyler kaybetmiş oluyoruz. Artık o kadar iç içe geçmişler ki bu enstrümanları çıkartmanın pek yolu yok gibi. O kadar karışmışlar ki. MACHI'nin ayinlerinde mesela bunları göremezsin. Sadece atalardan yadigar enstrümanları kullanır.

Bir diğer görüşe göre kültüre sonradan dahil edilmiş enstrümanlar, Mapuçe ayin duygusunu vermekte yetersiz kalmaktadır.

Bazı bölgelerde gitar ve banjo kullanılıyor. Ama o enstrümanlar beni duygulandırmıyor. Hissedemiyorum, çünkü atalarımızın enstrümanları değil. Gerçek gelmiyor bana. Akordeon mesela. Bazı nguillatunlarda hristiyanlık etkisi yoğun hissediliyor. Ben o tarz nguillatunlara gitmiyorum. Bence kirlenmiş hepsi, gerçek anlamını korumuyor. Az evvel NGUILLATUFE ile konuşuyorduk. Bana bu nguillatunun orjinaline çok yakın olduğundan bahsediyordu. Saf kaldığından. Mesela aşağıdaki enstrümanların çok eski olduğundan bahsediyordu.

Nguillatunlarda hakim dil (genel konuşma dili) İspanyolca olmakla birlikte, ayin duaları CHESUNGUN ya da MAPUZUNGUN dilinde gerçekleştiriliyor. Williçe ya da Mapuçe dilini bilenlerin sayısı genelde az olmakla birlikte ayinden ayine farklılık gösteriyor. Dili akıcı bir şekilde konuşamayanlar dahi selamlama merasimlerini bu dillerde gerçekleştiriyor. Kimi nguillatunlarda ayin lideri, CHESUNGUN diline hakim

değilken, yeni nesilden gençler ve torunlar arasında dile hakim olanlar bulunuyor. Topluluk üyelerinin genel kanısı ise, dilin geri kazanılması ile ilgili. Bu nedenle genç kuşak arasında MAPUZUNGUN-CHESUNGUN kurslarına gidenler her geçen gün artıyor. Farklı nguillatun katılımcıları dil üzerine görüşlerini şu şekilde belirtmektedir:

Dillerini kaybetmişler buradaki insanlar ama telafi etmeye çalışıyorlar. Dualar İspanyolca çünkü kendi dillerini bilmiyorlar. MACHI'nin ayinlerinde MACHI MAPUZUNGUN dilinde konuşurken, yardımcısı İspanyolca'ya tercüme ediyor. Böylece topluluğun anlaması sağlanıyor.

Eskiden bütün ayin MAPUZUNGUN dilinde yapılırdı. Ben dilimi konuşamıyorum, annem babam da konuşmuyor. Ama yine de bize arda kalan bu nguillatun, onu yaşatmamız lazım. Telafi etmemiz lazım.

Eskiden nguillatunun neredeyse tamamında CHESUNGUN konuşulurdu. İspanyolca çok gerek olmadıkça konuşulmazdı. Şimdi ise dualar dışında çoğu konuşma İspanyolca gerçekleşiyor. Çünkü artık kendi dilini konuşan fazla insan kalmadı.

Nguillatunlardaki farklılaşmalar ayini yürüten liderin MACHI ya da NGUILLATUFE oluşundan, REWE (altar) ve ayin düzenine kadar farklılık gösterebilmektedir. Çalgılar ve ayin ritimleri de bu farklılaşmalar arasındadır. Bazı nguillatunlar dışarıdan katılıma tamamen kapalıyken, bazıları nispeten daha açıktır. Kimi nguillatunlarda diğer toplulukların tepki gösterdiği haç, Meryem, İsa gibi Hristiyanlık bileşenleri ile Şili bayrağı gibi milli bileşenler dahilindeki melezlik unsurlarına rastlamak mümkündür. Bazı nguillatun katılımcıları kendilerini Hristiyan olarak tanımlarken, bazıları kendilerini Hristiyan olarak tanımlayan Mapuçelerin gerçekleştirdiği nguillatunların yetkisini sorgulamaktadır.

Görebileceğimiz gibi nguillatun bağlamında melezlik farklı kişisel yorumlamalara tabidir.

Bir topluluğa ait inançlar, ortak kültürel kodların paylaşımıyla varlığını sürdürmekle birlikte sadece kültürel olmaktan çok daha ötedir. Bu ortak paylaşımlar, her bireyde kendi özellikleriyle birleşerek yeniden vücut bulmaktadır. Bu nedenle değerler üzerine varılan uzlaşma, kültürel ortak kodlarla; bu dünyalara yüklediğimiz onca farklı anlam ise, bireysel yorumlamaların çeşitliliğiyle açıklanabilmektedir (Juez, 2002: 113).

Melezleşme sürecinin dinamik ve karmaşık yapısı, her bir değiş-tokuşun *“bireyler arasındaki iletişimin biricikliği”* kadar çeşitli olduğunu göstermektedir. Bireyler arasındaki iletişimi düşünmek ise bizi her şeyden önce *“kelimesi kelimesine örtüşmesi ve birbirine çevrilmesi imkansız iki farklı kavramsal dünyanın”* anlaşılmasının önündeki dil engeline götürmektedir (Gruzinski, 2007: 100-102).

Melezliğin bu karmaşık doğası, bir melezlik prototipine ve genel geçer bir ayin tanımlamasına ulaşmayı engellemektedir. Melezliğin doğasındaki geri dönüşler, nguillatun bağlamında melezliğin, zamanla orantılı olarak artan, doğrusal bir süreç olarak ele alınmasına engel olmaktadır. Melezleşme sürecindeki geriye dönüşler, ayine yerleşmiş olan Hristiyanlık öğelerinin zamanla ayin bağlamından çıkartılabilmesinde görülmektedir. Bir katılımcı zamanla “saflaşan” ayin uygulamalarına dikkat çekmektedir:

Ayin liderinin kendisi uzun yıllar senkretik nguillatunlar gerçekleştirdi. Kendisini Hristiyan olarak tanımlayan, hala Kilise ayinlerine katılan kişilerden bahsediyoruz. Ancak birkaç yıldır nguillatunları saflaştırmaya çalışıyor.

Mapuçe dini ifadeleri arasında temel sayılabilecek nguillatun ayini, temelde “*kültürün ortak omurgası*” etrafında şekillenirken, vücuda geliş biçimi bölgeler arasında farklılık göstermektedir. Bu nedenle her nguillatunun ortak kültürel kodlara bağlı bir takım ortak özellikler barındırmasına rağmen; belli bir ölçüde “*özerk*” olduğunu belirtmek gerekir (Curivil, 1995). Nguillatunun tarihsel süreçte geçirdiği dönüşüm sürecinde fetih olgusu, Hristiyan misyonerliği, devlet politikaları ve modernleşme sürecinin etkileri açık şekilde gözlemlenebilmektedir. Dini ve kültürel melezliğin nguillatuna yansıma biçimleri ve yoğunluğu topluluktan topluluğa farklılık göstermektedir. Bu süreçlerin topluluk üyelerinin kimlik yaratım süreçlerine etkileri de değişkendir. Günümüzde, kimi topluluklar arasında daha “geleneksel” bir ritüel biçimi korunmaya gayret edilirken; kimi topluluklarda Hristiyanlık ve Şili milli kültürünün etkileri daha yoğun şekilde görülmektedir. Farklı nguillatun katılımcılarının kendilerini ne ölçüde Şilili veya Mapuçe hissettikleri ve nguillatuna adapte edilen melez elemanların ne ölçüde bağlamsallaştırıldığı da farklılık göstermektedir. Aynı nguillatunun zaman içerisinde dönüşüme uğradığını da belirtmek gerekir. Bu nedenle derecelendirilmiş bir melezlik kategorisine ulaşmak mümkün görülmektedir.

Mapuçe’nin nguillatuna asimile ettiği ve bağlamsallaştırdığı haç, Meryem ya da İsa figürleri, ne ölçüde “*yerlileşmiş*” bir Hristiyanlıkla ya da ne ölçüde “*Hristiyanlaşmış*” bir yerli geleneği ile karşı olduğumuza dair soru işaretleri yaratır. Hiçbir “*saf yerli dini*” ya da “*ortodoks Hristiyanlık*” okuması; bu melez ayinlerin bir kimlik farklılaşmasının araçları olarak görev gördüğünü anlama kapasitesine sahip değildir (Boccaro, 2000: 38-39). Nguillatun bu inkültürasyon sürecinde Mapuçe toplumu için nasıl kültürel kimliğin bir ifadesi olageldiyse, Kilise de

sürecinin yol açtığı “*Hristiyanlık inancını sorgulama*” evresinde, bir nevi kendi kimlik arayışını gerçekleştirmektedir (R. Salas, 1995).

Sosyal bilimler açısından günümüzde kültür ve kimlik kavramlarına yeni bakışımız, eskiden varsayılanın aksine kültür ve kimliğin ne homojen ne de sabit bir yapıda olmadığını göstermektedir. Durán’ın gösterdiği gibi bugün karşımıza çıkan; “*Sürekli bir yeniden uyarlama süreçlerine tabi bir Mapuçe kültürel kimliğidir*” (Durán, 1986’dan aktaran R. Salas, 1994: 272). Mapuçe kültürel kimliği belli bir “*aidiyet hissi*”³¹ ve aidiyet kararı sürecini de beraberinde getirmektedir.

³¹ Latin Amerika’da yerli nüfusunun belirlenmesi ile ilgili süreçte önceki dönemlerde biyolojik ve ırksal kriterlerin göz önünde bulundurulduğu görülmektedir. Bu kriterler yakın dönemde yerini etnolinguistik parametrelere bırakmış ve nüfus sayımlarında herhangi bir yerli dilini konuşan kişiler, ya da yerli dili konuşan bir büyüğe sahip ailelerin üyeleri, yerli nüfusu içerisinde değerlendirilme eğilimi göstermiştir. Bu “*nesnel*” kriterler her geçen gün yerini kişinin “*benlik algısına*” dayanan daha fazla “*öznel*” parametreye bırakmaktadır. Uluslararası Çalışma Örgütü’nün 169 Sayılı Yerli ve Kabile Halklarıyla İlgili Sözleşmesi; “*Halkların yerli ya da kabile olma bilinçlerini*”; yerli olarak tanımlanmalarında temel kıstas olarak belirlemiştir. Bu “*aidiyet bilinci*” altında yatan “*karmaşık sosyopsikolojik süreçler*” nüfus sayımlarında farklı sonuçların ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Şili’de 1992 nüfus sayımında 928.000 Mapuçe olduğu belirlenirken, bu sayı 2002 nüfus sayımında 604.350’ye gerilemiştir. Anket sorularındaki değişimin, bu farklılığın nedeni olabileceği tartışılmaktadır. 1992 yılında katılımcılara; “*Kendinizi bir yerli kültürüne ait hissediyor musunuz?*” sorusu yöneltirken; 2002 yılında soru;

Tarihi, politik ve sosyokültürel bağlamlara göre değişkenlik gösterebilen “*aidiyet hissi*”, hem Mapuçe toplumu, hem Şili toplumu tarafından deneyimlenmektedir. Elicura Chihuailaf’ın deyişiyle; bugün her iki toplum – hem Mapuçe hem Şili toplumu – bir “*kimlik arayışı*” ve milli kültür ile yerli kültürler arasındaki bir diyalog potansiyelinin tartışması içerisindedir (Chihuailaf, 1994’ten aktaran R. Salas, 1995).

Mapuçe kimliği, etnik sınıflandırmalara sığdırılamayan bir yeniden yaratım sürecine tabi bulunmaktadır. “*Tüm kültürler bir açıdan melez iken*” (Gruzinski, 2007: 48) Mapuçe kimliği, fiziksel ve biyolojik parametrelerle sınırlandırılmamaktadır. Melezliğin kontrol edilemez doğası; Mapuçeliğin nerede bitip Şililiğin nerede başladığını muğlaklaştırmakta ve saflık arayışındaki sınırlandırmaları devre dışı bırakmaktadır. Bu noktada “ait olma ve olmama hissi” devreye girmektedir.

Mapuçe olmayan Şilili gönüllü katılımcılara Mapuzungun (Mapuçe dili) dersi veren S. D., ilk dersinin sonunda tahtaya yansıttığı soy ağacı çizelgesinde, 1800’lere uzanan 512 ataya dayanan kökenler üzerine şu şekilde konuşuyor:

Şuanda sizler, bu dili öğrenme niyetinizi, öğrenme arzunuzu uyandırıyorsunuz çünkü kuşkusuz orada görmekte olduğunuz atalarınızdan birisi sizi çağırmakta, size seslenmekte. Bu uyanışı içinizde hissediyorsunuz. Ne zamanki yerli halkların kozmovizyonu ile ilgili bir kelime öğrensek, bize anlamlı geliyor. Nereden

“*Aşağıdaki yerli halklardan birine ait misiniz?*” olarak değiştirilmiştir (Stavenhagen, 2011).

kaynaklandığını bilmediğimiz bir şekilde kelimizi yakın hissediyoruz. Bu yüzden diyebiliriz ki yerli kültürünün bir kısmını zaten içimizde taşıyoruz.

“Kimlik aidiyeti” ve “reddi” ifadelerini göz önünde bulundurmak homojen bir Mapuç kimliğinden söz etmeyi olanaksızlaştırmaktadır. Hall’ın belirttiği şekilde kimlik; “*Söylemin akışına, öznenin başarılı eklemlenme ya da bağlanmalarının sonucu*” (Hall, 1995’ten aktaran Hall, 2003) olarak ortaya çıkarken, toplumsal ilişkiselliklerin değişkenliğinden bağımsız; zamana direnen sabit bir Mapuç kimliğinden bahsetmek olanaksızlaşmaktadır.

Bir nguillatun katılımcısı şöyle belirtmektedir:

Benim yaşadığım bölgede 100 yılı aşkın süredir nguillatun yapılmıyor o yüzden Mapuç kültürü fazla baskın değildir. 5 yıl kadar önce bir LAMUEN (kardeş) ile sohbet ediyordum, o zaman farkına vardım Mapuç olduğumun. Seremonilere katılmaya başladım. Dinimi buldum diyebiliriz. Bu nedenle kendi bölgemde nguillatunu ayaklandırmak istiyorum.

Mapuç kimliği, reddedişler, farkına varışlar, uyanışlar ve yeniden yaratımlara sahne olarak farkı bedenlerde farklı şekillerde vücut bulmaktadır.

4.2. SONUÇ

Melezlik, kültür ve kimlik kavramları; söylem içerisinde inşa edilen sınırlar dahilinde “*différance*” üzerinden kurulmaktadır. Kimlik sadece öznenin, “*kendisinin olmadığı öteki ile ilişkisi üzerinden*”; “*tam da kendisinde eksik olan üzerinden*” inşa edilmektedir (Derrida, 1981, Laclau, 1990 ve Butler, 1993’ten aktaran Hall, 2003). Bu nedenle melezlik, kültür ve kimlik kavramları her zaman “*dışarıda bıraktığıyla*” (Hall, 2003) doğrudan ilişki içerisinde. Böylece saf kültür, homojen melezlik, sabit kimlik fikirleri geçersizleşir. Melezlik ve kimlik kavramlarını karmaşa yaklaşımına göre düşünmek; hiç şüphesiz daha az açıklığa kavuşturucu görünmekle birlikte içinde yaşadığımız gerçekliğe daha uygun düşmektedir (Gruzinski, 2007: 69). Din ve kimlik kavramlarını saflık mantığına göre ele almak ise tam tersine, bugün Mapuçe kimliğinin kaybolduğuna dair bir yanılsamaya düşme tehlikesini beraberinde getirecektir.

Nguillatun bağlamında melezlik; “*akültüre edici bir melezleşme*” ile “*direnış stratejisi olarak melezleşme*” (Boccaro, 2003) kategorilerine sabitleme girişiminden fazlasını gerektirmektedir. Bu nedenle Mapuçe dini ya da Hristiyanlık arasında bir seçim yapmaya itici, “*dışlayıcı*” bir bakış açısı, ritüel gerçekliğinin karmaşasını anlamaya yetmemektedir. Bu noktada üzerinde durulması gereken saf Mapuçe veya saf Hristiyan öğelerine ulaşma çabası değil; hem Mapuçeliğin hem Hristiyanlığın aynı anda ifade edilmesinin doğallığını kabul ederek, iki dinin tüm farklılıklarına rağmen bir noktada uyumlu bir diyalog geliştirebilmesinin olasılığıdır (Curivil, 1995).

Bir nguillatun katılımcısı şu şekilde belirtmektedir:

Ben tanrıya, İsa'ya, bakire Meryem'e ve doğa güçlerine inanıyorum. Hepimiz bir yaratıcıya inanıyoruz. Ben hiçbirisi arasında bir ayrım yapmıyorum. Hepimiz özümüzde biriz. Hepimiz tek bir kökten geldik. Ayrım yok aramızda, dinler olarak da ırklar olarak da. Hepimiz bütünü, Tanrı da bunu istiyor. Biz inançlı insanlarız ve doğayla bir bütünü. Toprağın insanları – Mapuçe – olduğumuzu biliyoruz. Köklerimize, kültürümüze sadığız.

Bir diğer katılımcının belirttiği şekilde ise, kimi ayinlerin daha fazla melez özellikler içermesi, diğer topluluklar tarafından zorunlu bir dışlamayı gerektirmemektedir:

Bazı bölgelerdeki nguillatunlar daha senkretik. Ama onları tabi ki destekliyoruz. Mapuçe kültürü kıyı bölgesinde senkretizm sayesinde varlığını sürdürebildi. Kıyı bölgesindeki büyüklerimizden öğreneceğimiz çok şey var. Sonuçta onlar da doğa güçlerine inanıyor. Birlik içerisinde olmamız lazım. Büyüklerimiz çok çekti yasaklardan. Onların zamanında okullarda Mapuçe dilini konuşan çocuklar cezalandırılıyordu. Bu gibi şeyler.

Mapuçe toplulukları arasında gerçekleştirdiğimiz çalışma, farklı topluluklar arasındaki nguillatun geleneklerinin çok sesliliğini vurgulamaktadır. Kimi topluluklarda geleneksel ritüel biçimi korunmaya dair bir çaba görülürken, kimilerinde senkretizm daha yoğun bir şekilde gözlenebilmektedir. Her nguillatun kendi içerisinde değerlendirilebilecek belli bir “özerkliğe” (Curivil, 1999b) sahiptir. Bu nedenle nguillatunun ortak kültürel desenlere bağlı olmakla birlikte farklı dile getiriliş biçimlerine sahip olduğu söylenebilir. Kültürel kimlik ifadesi olarak melezlik üzerine, nguillatunlardaki katılımcılar arasında da farklı yorumlayışlar mevcuttur. Tüm nguillatunlarda karşımıza çıkan, topluluk üyelerinin kendileri “şu

veya bu oranda değişen bir orjinalliğe bağlı olarak” (Curivil, 1999b) Mapuçe hissettiğidir. Bu noktada kültürel desenlerin kimi zaman senkretizme rağmen, kimi zaman ise senkretizmle birlikte yeniden retildeğini ve bir kültürel kimlik ifadesi olarak Mapuçe toplulukları arasındaki bir yeniden yaratıma sahne olduğunu söylemek mümkündür.

Görüldüğü gibi, Mapuçe halkının bölgeler arasındaki değişen kültürel farklılıkları homojen bir Mapuçe kimliğinden söz etmeyi zorlaştırmaktadır. Nguillatun bağlamında Mapuçe kimliğinin yeniden yaratım süreci, her bir ayinin tabi olduğu melezleşme süreçlerinin biricikliğine, bireylerin kişisel yorumlama süreçlerinin tekilliğinin eklenmesiyle daha da karmaşık hale gelmektedir.

Tarihi süreçte melezlik, Hristiyanlıktan veya diğer kültürlerin bileşenlerinden daha fazla etkilenmiş bir Mapuçe dinine kapı açabileceği gibi tam tersine Hristiyanlık öğelerinin ayin dışı bırakılmasıyla da sonuğlanabilir. Melezliğin zamanla doğru orantılı olarak artacağı yönündeki doğrusal düşünme biçimleri melezliğin doğasındaki geri dönüşleri anlamaya yetmemektedir. Ribeiro’nun belirttiği gibi, tüm yıkıma uğramış kültürlerin, tarihlerinin bir aşamasında hayatta kalan kültürel mirasları üzerinde yeniden filizlenmeleri mümkündür (Ribeiro, 1970’ten aktaran, Curivil, 1999a: 21). Meydana gelmekte olan bir melezleşme, sabitlenemez bir Mapuçe kimlik yaratım sürecini göz önünde bulundurmayı gerektirmektedir.

KAYNAKÇA

- Alcamán, E., (2013), “El Parlamento General de Las Canoas, 1973”, En **Fill Kimun: Actas Primer Seminario de Historia y Educación Mapuche Williche (pp. 11-26)**, Instituto de Cultura, Ciencia y Tecnología Mapuche Williche.
- Asociación Indígena Cuifi Püñeñ, (2012), **Rescatando Nuestras Raíces Guía N° 3, Banderas Mapuche**,
<http://www.futawillimapu.org/pub/2012/RNR2012/G03.pdf>, Erişim Tarihi: 10.10.2015.
- Bacigalupo, A. M., (1995-96), “Ngünechen, El Concepto de Dios Mapuche”, **Revista Historia**, Vol. 29, pp. 43-68, <http://revistahistoria.uc.cl/wp-content/uploads/2011/10/bacigalupo-ana-mariella-29.pdf>, Erişim Tarihi: 10.10.2015.
- (1996), “Imágenes de Diversidad y Consenso: La Cosmovisión Mapuche a Través de Trés Machi”, **Aisthesis**, 28, pp. 120–141, Santiago de Chile,
http://estetica.uc.cl/images/stories/Aisthesis1/Aisthesis28/imagenes%20de%20diversidad%20y%20consenso-la%20cosmovision%20mapuche%20a%20traves%20de%20tres%20machis_a-na%20mariella%20bacigalupo.pdf, Erişim Tarihi: 10.10.2015.
- Bengoa, J., (1996), **Historia del Pueblo Mapuche (Siglo XIX y XX)**, Ediciones Sur Colección Estudios Historicos, Santiago de Chile.
- (2004), **La Memoria Olvidada, Historia de los Pueblos Indígenas de Chile**, Cuadernos Bicentenario, Santiago de Chile.

Boccara, G., (1996), “Notas Acerca de los Dispositivos de Poder en la Sociedad Colonial-Fronteriza, la Resistencia y la Transculturación de los Reche-Mapuches del Centro-Sur de Chile (XVI-XVIII)”, **Revista de Indias**, Vol. 56, No. 208, pp. 659-695, <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/803/873>, Erişim Tarihi: 10.10.2015.

(2000), “Antropología Diacrónica. Dinámicas Culturales, Procesos Históricos, y Poder Político”, En G. Boccara y S. Galindo (Eds.), **Logica Mestiza en América (pp. 21-59)**, Universidad de La Frontera, Temuco.

(2003), “Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas”, En R. Mandrini, y C. Paz (Comps.), **Las Fronteras Hispanocriollas del Mundo Indígena Latinoamericano en los Siglos XVIII y XIX (pp. 63-108)**, Instituto de Estudios Histórico Sociales, Centro de Estudios Histórico Regionales, Universidad Nacional del Sur, Neuquén.

Bueno, R., (2004), **Antonio Cornejo Polar y los Avatares de la Cultura Latinoamericana**, Universidad Mayor Nacional de San Marcos, Lima, [https://books.google.com.tr/books?id=Vg9nY80OgDQC&pg=PA6&lpg=PA6&dq=Bueno,+Ra%C3%BA1+\(2004\).+Antonio+Cornejo+Polar+y+los+avatares+de+la+cultura+latinoamericana.+Lima,+Per%C3%BA:+Fondo+Editorial+Universidad+Nacional+Mayor+de+San+Marcos.&source=bl&ots=8kO1HS46fD&sig=AWqyT0cAdDrRD-j2Qd-nfXOui08&hl=tr&sa=X&ved=0CBsQ6AEwAGoVChMIoOifx-yyyAIVAgYsCh1ExAHg#v=onepage&q=fantasma&f=false](https://books.google.com.tr/books?id=Vg9nY80OgDQC&pg=PA6&lpg=PA6&dq=Bueno,+Ra%C3%BA1+(2004).+Antonio+Cornejo+Polar+y+los+avatares+de+la+cultura+latinoamericana.+Lima,+Per%C3%BA:+Fondo+Editorial+Universidad+Nacional+Mayor+de+San+Marcos.&source=bl&ots=8kO1HS46fD&sig=AWqyT0cAdDrRD-j2Qd-nfXOui08&hl=tr&sa=X&ved=0CBsQ6AEwAGoVChMIoOifx-yyyAIVAgYsCh1ExAHg#v=onepage&q=fantasma&f=false), Erişim Tarihi: 10.10.2015.

Canclini, N. G., (2002), **Latinoamericanos Buscando Lugar en este Siglo**, Paidós, Buenos Aires, <http://yuss.me/doc/as10.pdf>, Erişim Tarihi: 10.10.2015.

Carvajal, A., (2010-2011), “Contrapunteo Etnológico: El Debate Aculturación o Transculturación Desde Fernando Ortiz Hasta Nuestros Días”, **Kálathos**, Vol. 4, No. 2, http://kalathos.metro.inter.edu/kalathos_mag/publications/archivo9_vol4_no2.pdf, Erişim Tarihi: 10.10.2015.

Caviedes, M., (1985), “Presentación”, En R. Foerster, **Vida Religiosa de Los Huiliches de San Juan de La Costa (pp. 11-15)**, Ediciones Rehue, Chile.

CENSO 2002, **Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas en Chile**, Instituto Nacional de Estadísticas, Santiago de Chile, http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/etnias/pdf/estadisticas_indigenas_2002_11_09_09.pdf, Erişim Tarihi: 10.10.2015.

Chihuailaf, E., (1999), **Recado Confidencial a los Chilenos**, LOM Ediciones, Santiago.

Clifford, J., (1986), “Introduction: Partial Truths”, En J. Clifford, G. E. Marcus (Eds.), **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography (pp. 1-26)**, University of California Press, https://books.google.com.tr/books?id=EUfaQzxohY4C&printsec=frontcover&hl=tr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false, Erişim Tarihi: 10.10.2015.

Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche, (2003), En **Informe de la Comisión**

Verdad Histórica y Nuevo Trato (pp. 565-1312),

http://www.memoriachilena.cl/602/articles-122901_recurso_7.pdf, Erişim

Tarihi: 10.10.2015.

Curivil, R., (1995), “Religión Mapuche y Cristianismo”, En A. M. Bacigalupo, A.

Marileo, R. Salas, R. Curivil, C. Parker, A. Saavedra (Eds.), **¿Modernización o Sabiduría en Tierra Mapuche?** (pp. 31-50), Editorial San Pablo, Santiago.

(1999a), **Los Cambios Culturales y Procesos de Re-etnificación entre los Mapuches Urbanos: Un Estudio de Caso, Tesis de Maestría en Ciencias Sociales**, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile.

(1999b), **Algunas Reflexiones Socio-antropológicas y Filosóficas sobre el Presente y el Futuro del Pueblo Mapuche, Ponencia presentada en el Seminario: Las perspectivas del desarrollo del Pueblo Mapuche, Temuco 7 y 8 de Octubre de 1999, UFRO**, <http://www.folkloretradiciones.com.ar/articulos/mapuche7.pdf>, Erişim Tarihi: 10.10.2015.

De Jong, I., Rodríguez, L., (2005), “Introducción al Dossier: Mestizaje, Etnogénesis y Frontera”, **Memoria Americana Cuadernos de Etnohistoria**, No. 13, pp. 9-19.

Duquesnoy, M., (2012), **Lineamientos para la Práctica de la Investigación en Ciencias Sociales Aspectos Cualitativos**, Editorial Universidad de Los Lagos, Chile.

Ferretti, S. F., (1995), **Repensando o Sincretismo**, Edusp, Sao Paulo,

https://books.google.com.tr/books?id=VO1LzDo6Vh8C&printsec=frontcover&hl=tr&source=gbbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false, Erişim Tarihi: 10.10.2015.

Foerster, R., (1985), **Vida Religiosa de Los Huilliches de San Juan de La Costa**, Ediciones Rehue, Chile.

(1993), **Introducción a la Religiosidad Mapuche**, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

(2001), “Sociedad Mapuche y Sociedad Chilena: la Deuda Histórica”,

Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, Vol. 1, No. 2, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500205>, Erişim Tarihi: 10.10.2015.

Grebe, M. E., (1973), "El Kultrún Mapuche: Un Microcosmos Simbólico", **Revista Musical Chilena**, Santiago, No. 123-124, pp. 3-42, http://web.uchile.cl/revistas/musicalchilena/PDF_CORREGIDOS/RMCH_123-124.pdf, Erişim Tarihi: 10.10.2015.

(1986), “Algunos Paralelismos en los Sistemas de Creencia Mapuche: Los Espíritus del Agua y la Montaña”, **Cultura, Hombre y Sociedad**, No. 3, pp. 143-154, http://repositoriodigital.uct.cl/bitstream/handle/10925/127/CUHSO_0716-1557_03_1986_2_art7.pdf?sequence=1, Erişim Tarihi: 10.10.2015.

(1993-1994), “El Subsistema de los Ngen en la Religiosidad Mapuche”, **Revista Chilena de Antropología**, No. 12, pp. 45-64, <http://www.lenguasmodernas.uchile.cl/index.php/RCA/article/download/17587/18352>, Erişim Tarihi: 10.10.2015.

- Grebe, M. E., Pacheco, S., y Segura, J., (1972), “Cosmovisión Mapuche”,
Cuadernos de la Realidad Nacional, No. 14, pp. 46-73,
http://meli.mapuches.org/IMG/doc/Cosmovision_mapuche__Grebe__Pacheco_y_Segura.doc, Erişim Tarihi: 10.10.2015.
- Gruzinski, S., (2007), **El Pensamiento Mestizo**, Barcelona, Editorial Paidós.
- Hall, S., (2003), "Introducción ¿Quién necesita identidad?", En S. Hall y P. Du Gay (Eds.), **Cuestiones de identidad cultural (pp. 13-39)**, Buenos Aires, Amorrortu, 2003 [1996],
http://comisionporlamemoria.org/bibliografia_web/ejes/quien%20necesita%20identidad-hall.pdf, Erişim Tarihi: 10.10.2015.
- Juez, F. M., (2002), **Contribuciones para una Antropología del Diseño**, Gedisa, Barcelona.
- Laplantine, F., Nouss, A., (2007), “Prefacio”, En F. Laplantine, A. Nouss, **Mestizajes, de Archimboldo a Zombi**, FCE, Buenos Aires,
<http://latin.sysprop.net/latintraining/punto/biblio/Latino/clase2/Laplantine.pdf>, Erişim Tarihi: 10.10.2015.
- Manquenahuel, J. P., (2000), **Reconstruyendo Sabiduría Ancestral, Proyecto Financiado por Fondart IX Región concurso año 2000**,
<http://www.galeon.com/mapunche/sabiduria.html>, Erişim Tarihi: 10.10.2015.
- Marileo, A., (2007), “Mundo Mapuche”, En P. C. Contreras (Eds.), **Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche (pp. 27-45)**, Working Paper Series 28, Ñuke Mapuförlaget,
<http://www.mapuche.info/mapuint/contreras070701.pdf>, Erişim Tarihi: 10.10.2015.

Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J. y Levil, R., (2006), “Glosario de Terminos Conceptos Mapuches”, En P. Marimán, S. Caniuqueo, J. Millalén & R. Levil (Comps.), **¡...Escucha winka...! Cuatro ensayos de historia nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro (pp. 273-278)**, Editorial Lom, Santiago de Chile.

Martínez, L., (1995), “Reflexiones en Torno a la Categoría : Evangelización Inculturada”, En **Actas Teológicas: Evangelización Inculturada: Desafíos y Perspectivas (pp. 4-17)**, Coloquio Realizado el 30 de Noviembre y 1 de Diciembre 1995, Universidad Católica de Temuco, http://repositoriodigital.uct.cl/bitstream/handle/10925/381/ACTAS_956-7019-10-X_03_1995_cap1.pdf?sequence=1, Erişim Tarihi: 10.10.2015.

Mignolo, W. D., (2007), **La Idea de América Latina La Herida Colonial y la Opción Decolonial**, Gedisa, Barcelona.

Millalén, J., (2006), “La Sociedad Mapuche Prehispánica: Kimün, Arqueología y Ethnohistoria”, En P. Marimán, S. Caniuqueo, J. Millalén y R. Levil (Comps.), **¡...Escucha winka...! Cuatro ensayos de historia nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro (pp. 17-52)**, Editorial Lom, Santiago de Chile.

Morin, E., (1995), “El Paradigma de Complejidad”, En E. Morin, **Introducción al Pensamiento Complejo (pp. 87-110)**, Gedisa, Barcelona.

Moulian, R., (2005a), **Tiempo de Lepün: Una Etnografía Visual del Nguillatun Williche**, Ediciones Universidad Austral de Chile, Valdivia, Chile.

(2005b), “Tensiones de la Identidad en el Discurso Ecuménico del

- Ngillatun Williche: Desde las Estrategias de Legitimación a las Practicas de Exclusión”, **Revista Faro**, No. 1, Valparaíso, http://web.upla.cl/revistafaro/n2/02_moulian.htm , Erişim Tarihi: 10.10.2015.
- (2008a), **Mediaciones Rituales y Cambio Social Desde Nguillatun al Culto Pentecostal**, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Dpto. de Sociología.
- (2008b), **Ngen Rüpu El Camino del Ngen, Etnografía Multimedia y Arqueología de los Símbolos**, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Región de Los Ríos/ Universidad Austral de Chile, Valdivia.
- (2012), **Metamorfosis Ritual Desde el Nguillatun al Culto Pentecostal, Teoría Historia y Etnografía del Cambio Ritual en Comunidades Mapuche Williche**, Ediciones Kultrun, Chile.
- Ñanculef, J., (2014), **El Txafkintun en el Marco de la Cosmovisión Mapuche**, <http://jnanculefconadigovcl.blogspot.com.tr/>, Erişim Tarihi: 10.10.2015.
- Paillalef, J., Cifuentes, R., Garcés, N., (2008), **Aracuco: Tierra de Historia y Cultura**, Editorial Kactus, Santiago de Chile.
- Quidel, J. , (1998), “Machi Zugu: Ser Machi”, **CUHSO**, Vol. 4, No. 1, pp. 30-37, <http://cuhso.cl/index.php/cuhso/article/view/160/154>, Erişim Tarihi: 10.10.2015.
- Ruiz, C., (2008), “Síntesis Histórica del Pueblo Mapuche (Siglos XVI-XX)”, En E. Chihuailaf, R. Millamán, A. Devalpo, J. Massardo, C. Ruiz, **Historia y Luchas del Pueblo Mapuche**, pp. 59-64, Le Monde Diplomatique, Santiago, <http://www.rebelion.org/docs/74335.pdf> , Erişim Tarihi: 10.10.2015.

- Rumián, P., (2001), “Nuestra Cultura Mapuche Wiyiche”, En P. Álvarez-Santullano y A. Forno (Eds.), **Fütawillimapu (pp. 7-23)**, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Universidad de Los Lagos.
- Salas, R., (1994), “Lenguaje Religioso Mapuche, Hermeneutica e Innovación Semántica”, **Lengua y Literatura Mapuche**, No. 6, pp. 265-279.
- (1995), “Evangelización, Inculturación y Universo Religioso Mapuche”, En **Actas Teológicas: Evangelización Inculturada: Desafíos y Perspectivas (pp. 54-69)**, Coloquio Realizado el 30 de Noviembre y 1 de Diciembre 1995, Universidad Católica de Temuco, http://repositoriodigital.uct.cl/bitstream/handle/10925/385/ACTAS_956-7019-10-X_03_1995_cap5.pdf?sequence=1, Erişim Tarihi: 10.10.2015.
- Schmidt, B. E., (2002-2003), “Teorías Culturales Posmodernas de Latinoamérica (y su importancia para la etnología)”, **INDIANA**, No. 19/20, pp. 13-35, <http://www.redalyc.org/pdf/2470/247018404002.pdf>, Erişim Tarihi: 10.10.2015.
- Soto, J., (2013), “La Rebelión Indígena en Chaurakahuin de 1598-1604 que Destruyó Osorno. Un Estudio Territorial que Cuestiona el Paradigma Temporal Conquista/Colonia en el Estudio de la Historia Colonial de Chile”, En **Fill Kimun: Actas Primer Seminario de Historia y Educación Mapuche Williche (pp. 37-54)**, Instituto de Cultura, Ciencia y Tecnología Mapuche Williche.

Stavenhagen, R., (2011), “La Identidad Indígena en América Latina”, En M.

Hopenhayn, A. Sojo (Comp.), **Sentido de Pertenencia en Sociedades**

Fragmentadas: América Latina en una Perspectiva Global (pp. 129-47),

CEPAL-GIZ, Siglo XXI, Buenos Aires,

<http://archivo.cepal.org/pdfs/copublicaciones/S306983S4782011.pdf>, Erişim

Tarihi: 10.10.2015.

Urbina, M. X., (2009), **La frontera de Arriba en Chile Colonial**, Ediciones

Universitarias de Valparaiso, Chile.

Yin, R. K., (1994), **Case Study Research Design and Methods**, (2nd .Ed), Sage

Publications,

[http://www.madeira-](http://www.madeira-edu.pt/LinkClick.aspx?fileticket=Fgm4GJWVTRs%3D&tabid=3004)

[edu.pt/LinkClick.aspx?fileticket=Fgm4GJWVTRs%3D&tabid=3004](http://www.madeira-edu.pt/LinkClick.aspx?fileticket=Fgm4GJWVTRs%3D&tabid=3004), Erişim

Tarihi: 10.10.2015.

ÖZET
MAPUÇE KİMLİK YARATIM SÜRECİ OLARAK AYINLER:
NGUİLLATUN AYİNİ VE MELEZ DİNAMİKLER

Deniz KARAEVLİ

Yüksek Lisans Tezi, Latin Amerika Çalışmaları Anabilim Dalı

Aralık, 2015, 162 sayfa

Bu araştırma Güney Şili yerli haklarından Mapuçe halkının geleneksel dini ayini *nguillatun*'un barındırdığı melez dinamikler açısından incelenmesini konu almaktadır. Nguillatun ayini kolonileştirme sürecinden ve bu süreç doğrultusundaki misyonerlik hareketleri ile kültürünün topluma entegre edici faaliyetlerinden etkilenmekle birlikte, hiç şüphesiz bugün de Mapuçe toplumunun en önemli sosyal ve dini uygulamalarından biri olarak hayat bulmaya devam etmektedir. Hristiyanlık ve modern kültürün melez etkileri, bölgeden bölgeye değişen biçimde nguillatun ayininde gözlemlenebilirken, homojen bir kültürel ve dini melezleşme biçiminden söz etmek pek mümkün görünmemektedir.

Araştırmanın amacı, farklı Mapuçe topluluklarının nguillatun bağlamında karşılaştıkları melezlik dinamikler ile topluluk üyelerinin kimlik yorumlama süreçleri arasındaki çok yönlü ilişkiseliliği açıklamaktır. Bu çerçevede, araştırmanın metodolojik stratejisini oluşturan çoklu örnek olay incelemesi doğrultusunda katılımın gerçekleştirildiği iki örnek olay ele alınmaktadır.

Araştırmanın gösterdiği gibi Mapuçe halkının bölgeler arasındaki değişen kültürel farklılıkları homojen bir Mapuçe kimliğinden söz etmeyi imkansızlaştırmaktadır. Nguillatun bağlamında Mapuçe kimliğinin yeniden yaratım süreci, her bir ayinin tabi olduğu melezleşme süreçlerinin biricikliğine, bireylerin kişisel yorumlama süreçlerinin tekiliğinin eklenmesiyle daha da karmaşık hale gelmektedir. Bu noktada kültürel ya da dini bir melezleşme prototipi ve homojen bir Mapuçe kimliği arayışı yersiz kalmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Mapuçe kimliği, Mapuçe ayinleri, *Nguillatun*, melezlik, dini senkretizm.

ABSTRACT
RITUALS AS MAPUCHE IDENTITY CREATION PROCESSES:
NGUILLATUN AND THE DYNAMICS OF MESTIZAJE

Deniz KARAEVLİ

Master Thesis, Department of Latin American Studies

December, 2015, 162 pages.

This investigation focuses on the mestizo dynamics of a Mapuche religious ceremony, the *nguillatun*. Although the *nguillatun* seems to be affected in the historical process of colonization by the missionary movements and integrative activities of the national culture, today it remains as one of the most important social and religious practices in Mapuche society. While the effects of Christianity and modern culture can be observed in different ways depending on the region or territory, it does not seem legitimate to talk about a homogeneous format of cultural and religious mestizaje.

The aim of the investigation was to explain the multifaceted relationships and interactions between the mestizo dynamics in the *nguillatun* context, dynamics that were found in different communities and the identity interpretation processes of the communities' members. The methodological strategy of the research is multiple case study under which two participant observations were realized.

According to research, the regional cultural differences of Mapuche society determines the impossibility to talk about a homogeneous Mapuche identity. The identity recreating process in the *nguillatun* context becomes even more complex by adding the singularity of the individual interpretation processes to the uniqueness of each ritual's *mestizaje* process. At this point, the search for a prototype of cultural or religious *mestizaje* and a homogeneous Mapuche identity seems unfounded.

Keywords: Mapuche identity, *Nguillatun* Mapuche, *mestizaje*, religious syncretism.

RESUMEN
RITUALES COMO PROCESOS DE CREACIÓN IDENTITARIA
MAPUCHE: NGUILLATUN Y DINÁMICAS MESTIZAS

Deniz KARAEVLİ

Tesis de Maestría, Departamento de Estudios Latinoamericanos

Diciembre, 2015, 162 páginas

La presente investigación se desarrolla en torno a las dinámicas mestizas de la ceremonia religiosa denominada *nguillatun* perteneciente al pueblo mapuche. Aunque el *nguillatun* se encuentre afectado por el proceso histórico de la colonización - tiempo cargado de actividades misioneras - y por las actividades integradoras de la cultura nacional de dicho país, hoy en día, sigue siendo una de las prácticas sociales y religiosas más importantes del pueblo mapuche. Mientras que los efectos de la cristianización y modernidad se pueden observar de formas diferentes dependiendo de la región o territorio, no parece legítimo hablar de un formato homogéneo de mestizaje cultural y religioso en el contexto del *nguillatun*.

El objetivo de esta investigación ha sido explicar las relaciones e interacciones multifacéticas entre las dinámicas mestizas; aquellas que se encuentran en distintas comunidades en el contexto del *nguillatun* y los procesos de interpretación identitaria de los miembros de las comunidades. La estrategia metodológica de la investigación es el estudio de casos múltiples a través de dos observaciones participantes.

De acuerdo a la investigación, las diferencias culturales regionales del pueblo mapuche, imposibilita hablar de una identidad homogénea. El proceso de re-creación de la identidad en el contexto de *nguillatun* se vuelve aún más complejo mediante la adición de la singularidad del proceso de interpretación de los individuos a la unicidad de cada proceso de mestizaje ritual. En este punto, la búsqueda de un prototipo de mestizaje cultural o religioso y una identidad mapuche homogénea parece infundada.

Palabras Clave: Identidad Mapuche, *Nguillatun* Mapuche, mestizaje, sincretismo religioso.