

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
BATI DİLLERİ VE EDEBİYATLARI ANABİLİM DALI
İSPANYOL DİLİ VE EDEBİYATI BİLİM DALI

VAHŞİDEN MARJİNALE
PERU YERLİ KİMLİĞİNİN EDEBİYATTA “ÖTEKİ” OLARAK TEMSİLİ

Doktora Tezi

Gülşah PİLPİL YÖNEY

Ankara, 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
BATI DİLLERİ VE EDEBİYATLARI ANABİLİM DALI
İSPANYOL DİLİ VE EDEBİYATI BİLİM DALI

VAHŞİDEN MARJİNALE
PERU YERLİ KİMLİĞİNİN EDEBİYATTA “ÖTEKİ” OLARAK TEMSİLİ

Doktora Tezi

Gülşah PİLPİL YÖNEY

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Necati KUTLU

Ankara, 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
BATI DİLLERİ VE EDEBİYATLARI ANABİLİM DALI
İSPANYOL DİLİ VE EDEBİYATI BİLİM DALI

VAHŞİDEN MARJİNALE
PERU YERLİ KİMLİĞİNİN EDEBİYATTA “ÖTEKİ” OLARAK TEMSİLİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Necati KUTLU

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

- 1- Prof. Dr. Mustafa Muhtar KUTLU
- 2- Prof. Dr. Mehmet Necati KUTLU
- 3- Doç.Dr. Mehmet İLGÜREL
- 4- Dr. Öğr. Üyesi Olcay ÖZTUNALI
- 5- Dr. Öğr. Üyesi Emine Ceren ÇERÇİOĞLU

Tez Savunması Tarihi: 14.06.2021

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Mehmet Necati Kutlu'nun danışmanlığında hazırladığım “**Vahşiden Marjinalle Peru Yerli Kimliğinin Edebiyatıta “Öteki” Olarak Temsili** (Ankara, 2021)” doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

12.07.2021

Gülşah PİLPİL YÖNEY

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
ÖNSÖZ	iv
GİRİŞ	1
1. KİMLİK VE EDEBİYAT TEMELLİ KAVRAM VE KURAMLAR	5
1. 1. KİMLİĞE İLİŞKİN KAVRAMLAR	5
1. 1. 1. Etnisite	8
1. 1. 2. Ulus	12
1. 1. 3. Ötekileştirme	17
1. 2. EDEBİYATIN ARAÇSALLIĞI	25
1. 2. 1. Biz ve ötekileri tanımlama	30
1. 2. 2. Milli kimliğin inşası	33
1. 2. 3. Küresel dünyada kimlikleri konumlandırma	37
2. PERU YERLİ KİMLİĞİ VE TARİHSEL ÇERÇEVE.....	43
2. 1. SÖMÜRGE ÖNCESİ YERLİ KÜLTÜRLER	49
2. 1. 1. İnka öncesi uygarlıklar	50
2. 1. 2. İnka uygarlığı	54
2. 2. PERU’NUN FETHİ VE SÖMÜRGEÇİLİK DÖNEMİ	63
2. 2. 1. Sömürgecilik faaliyetleri ve yerli nüfusunun çöküşü.....	70
2. 2. 2. Andların melezleşmesi ve yerlilerin ruhsal fethi.....	79
2. 2. 3. Asimilasyon karşısında yerli direnişi.....	88

2. 2. 4. And dünyasını değiştiren İşpanyol reformları	93
2. 2. 5. Kültürel yaşam ve eğitim	102
2. 3. BAğIMSIZLIğIN İLANI VE CUMHURİYET DÖNEMİ	106
2. 3. 1. Kreollerin Andlar'ı yeniden keşfi	107
2. 3. 2. Milliyetçilik ve Perulu yurttaşlar	110
2. 3. 3. İstikrarsızlık ve ekonomik kriz	113
2. 4. XX. YÜZYILDA PERU	117
2. 4. 1. Marksizm, APRA'nın kuruluşu ve yerlililiğin yükselişi	119
2. 4. 2. Peru'nun derdi ve devası: Toprak meselesi	128
2. 4. 3. 80'li yıllar ve şiddetlenen Aydınlık Yol Hareketi	132
2. 4. 4. Andlar'dan Lima'ya akan insan seli ve kimlik bunalımı	137
3. EDEBİ ESERLERDE PERU YERLİ KİMLİğİNİN TEMSİLİ	142
3. 1. İLK KARşILAşMADAN BAğIMSIZLIğA	146
3. 1. 1. Uygarlaştırılması gereken barbarlar ve yamyamlar	153
3. 1. 2. şeytanla işbirliği içindeki putperestler.....	161
3. 1. 3. Kurban edenler ve edilenler	175
3. 1. 4. ıplaklar ve günahkarlar	185
3. 1. 5. Melankoliye eğilimli tembeller	193
3. 1. 6. Chicha içenler ve koka yaprağı iğneyenler	196
3. 1. 7. Yahudilere, Mağribilere ve Türklere benzeyenler	201

3. 2. BAĞIMSIZLIK DÖNEMİ VE YERLİCİLİĞİN İLK ADIMLARI	207
3. 2. 1. Soylu vahşiler	212
3. 2. 2. Eğitilmesi gereken dağlılar	217
3. 3. YERLİCİLİK: YERLİYE DIŞARIDAN BİR BAKIŞ	228
3. 3. 1. Kendi adaletini yaratanlar	232
3. 3. 2. Kayıp cennetten kovulanlar	238
3. 3. 3. İki dünya arasına sıkışanlar	245
3. 4. YENİ YERLİCİLİK: BÜYÜLÜ GERÇEKÇİ BİR ANLATI	256
3. 4. 1. Andlarda sessizce savaşanlar	257
3. 5. KENTSEL GERÇEKÇİLİK VE DEĞERLER KRİZİ	273
3. 5. 1. Büyük kentin marjinaleri	276
 SONUÇ	 294
KAYNAKÇA.....	310
ÖZET.....	325
ABSTRACT	326

ÖNSÖZ

Latin Amerika edebiyatına duyduğum ilgi, İspanyol Dili ve Edebiyatı lisans programındaki eğitimim sırasında Prof. Dr. Mehmet Necati Kutlu'nun "Başlangıcından XVII. Yüzyıla Kadar Latin Amerika Edebiyatı" dersinde filizlenmiştir. Nahuatl, Maya ve İnka edebiyatlarıyla başlayan bu ders bana âdeta büyümlü bir dünyanın kapılarını aralamıştır. İspanyol fethiyle birbirinden bu kadar farklı iki dünyanın karşılaşması sonucunda ortaya çıkan kültürel çeşitlilik ve bunun günümüze dek ulaşan sonuçları konuya ilgimi daha da arttırmıştır. Yıllar içerisinde okuduğum Latin Amerikalı yazarların yerli kozmogonisi, fetihle kozmostan kaosa geçiş ve bağımsız ülkelerin büyük kentlerinde cunta ve dikta rejimleri altında verilen hak mücadeleleri hakkında yazdıkları ufkumu genişletmiştir. Bu coğrafya, düşünce dünyamı bu denli etkiledikten sonra akademik ilgimi başka bir yöne çevirmem imkânsız hale gelmiştir.

Bu tez çalışmasının konusunu belirlemek üzere yaptığım okumalarda Perulu Edebiyat Profesörü José Miguel Oviedo'nun (1934-2019) *Historia de la Literatura Hispanoamericana* (Latin Amerika Edebiyatı Tarihi) başlıklı dört ciltlik eserinin sonuncusunda XX. yüzyılda yerlilik (indigenismo) ve bölgeselcilik (regionalismo) akımlarıyla karşılaşmışım. Bu bir geçmişi canlandırma hikâyesi olmalı diye düşünmüş ve o esnada büyük bir heyecanla tezimin konusunu belirlemişim. Ancak bu akımlar kimlik temelliydi ve kimlik çalışmalarını tarihsel bağlamından ayrı düşünmek imkânsızdı. Bu durum beni bir tercih yapmaya yöneltti; çalışmama yerlilikle ve Peru edebiyatı üzerinden devam etmeye karar verdim. Böylece çalışmamın tematik ve

bölgesel kapsamı daralırken, yerlinin ilk karşılaşmadan beri edebiyattaki temsilini inceleme kararımla tarihsel kapsamı genişlemiş oldu.

Bu çalışma, başından sonuna kadar büyük bir dönüşüm geçirmiş, tüm aşamalarını titizlikle ve sabırla takip eden Tez İzleme Komitesi'ndeki kıymetli hocalarımla desteği sayesinde bugüne ulaşmıştır. Alanımda kendimi geliştirebilmem için daima yol gösteren değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Mehmet Necati Kutlu'ya bu çalışmadaki destek ve emeklerinden dolayı şükranlarımı sunarım. Komitede olmayı kabul ettiği günden beri çalışmamı büyük bir özveriyle sahiplenen ve bu tezin kimlikle ilgili teorik arka planını oluşturmamı sağlayan hocam Prof. Dr. Mustafa Muhtar Kutlu'ya ve çalışmamın kuramsal çerçevesine sunduğu katkı ve ufuk açıcı yönlendirmeleri için hocam Dr. Öğr. Üyesi Emine Ceren Çerçioğlu'na teşekkürü bir borç bilirim.

Son olarak, çalışmalarımın heyecanını paylaşabildiğim, fikirleriyle zenginleştiğim tüm meslektaşlarıma, arkadaşlarıma, öğrencilerime ve desteğini her zaman hissettiğim canım aileme ve eşime sonsuz teşekkürler.

GİRİŞ

Latin Amerika ülkeleri fetih, sömürge ve bağımsızlık süreçlerinde pekçok benzerliğe sahiptir. Ancak bu ülkeler sömürge öncesi kültürleri, sömürge döneminde değişen demografik yapıları, sahip oldukları zenginlikler gibi çeşitli konularda farklılıklar da göstermektedir. Bu tez çalışmasına konu olan Peru, yerli nüfusunun yoğunluğu açısından Meksika, Guatemala, Ekvador ve Bolivya'ya benzemektedir. Yerliler fetihten günümüze dek bu ülkelerin toplumsal, siyasi ve kültürel gündeminden hiç düşmemiş, ülkeler bağımsızlıklarını kazandıktan sonra bile kendilerinden tek bir kimlik çıkaramamışlardır. Bu durum toplumsal ve siyasal alanda yerlililik (indigenismo) adlı bir hareketin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Peru özelinden bakıldığında da tarihin hiçbir döneminde kıyıların, dağların ve ormanların arasında homojen bir birliğin yakalanamadığı, kırsalda ve kentte yaşam süren iki kültür arasındaki farkın hiçbir zaman kapanmadığı görülebilir. Ancak Peru'yu diğerlerinden ayıran şey yerlililiğin edebiyatında da ortaya çıkması ve sürekliliği olan yoğun bir üretime dönüşmüş olmasıdır. İlk yerlici roman Peru'da kaleme alınmış, bu türde çok sayıda eser verilmiştir. Yeni-yerlililik (neoindigenismo) adı verilen akım yine Peru edebiyatı içinde gelişmiştir. Eser yoğunluğunun edebi analizi kolaylaştıracağı düşünüldükçe yerli kimliğinin edebiyatta nasıl inşa edildiğinin Peru örneği üzerinden incelenmesinin uygun olacağı düşünülmüştür.

Yerli kimliğinin edebiyattaki gelişimini bütüncül bir biçimde ortaya koyabilmek için çalışma, zamansal olarak keşiften XX. yüzyılın sonuna kadar olan süreyi kapsamaktadır. Fetihle birlikte bölge halkları onları dışarıdan gören bir bakış açısıyla 'yerli' olarak tanımlanmış ve yerli kimliğinin edebi temsili de böyle

başlamıştır. Bu noktadan itibaren ele alınacak olan edebi eserlerde ülkenin sömürge dönemi, bağımsızlık mücadelesi ve sonrasında kimliğin nasıl bir temsili dönüşüm geçirdiği izlenecektir. Bu tez çalışması tarihsel süreçte gelişen bir kimlik çalışmasıdır, bu nedenle edebi tür olarak öncelikle vakayinameler ardından gelişen roman türüne, hikâyelere ve bir şiir örneğine yer verilmiştir. Böyle bir çalışma için edebi tür herhangi bir sınırlayıcı değildir. Aksine yerlinin değişik kimliklerden yazarlar tarafından, çeşitli türlerde mütemadiyen öteki olarak yansıtılması bu çalışmanın sorunsalını oluşturmaktadır. Peru edebiyatından Türkçeye çevrilmiş çok az sayıda eser bulunmaktadır. Bu nedenle çalışmadaki çevirilerdeki olası hataların sorumluluğu şahsıma aittir. Ayrıca Türkçede karşılığı olmayan bazı kelimelerin özgün hali kullanılarak gerekli açıklamalar dipnotlarda verilmiştir.

Bu tez çalışmasında incelenen eserlerin ortak özelliği yerli kimliğini işlerken öteki olarak onu yeniden üreten imgelere yer vermiş olmalarıdır. Eserler yazarın etnik, milli ya da ideolojik kimliğine göre seçilmemiştir. Bu nedenle yerlinin öteki olarak ilk defa kaleme alınmasını sağlayan İspanyol vakanüvislerle başlayan bu çalışma melez ve yerli yazarları da içermektedir. Böylece toplumun çeşitli çevrelerince yerlinin hangi imgelerle nitelendiği ortaya konmaya çalışılacaktır. Ayrıca yazarlar Peru’da doğmuş, bulunmuş ya da bir süreliğine yaşamış kişilerdir. Çalışma, Yeni Dünya hakkında yazan Avrupalı yazarları ve kendini içeriden görüp tasvir eden yerli yazarları içermemektedir. Bu kapsamda bir istisna olarak yalnızca yerli Guaman Poma de Ayala çalışmaya dâhil edilmiştir. Çünkü bu yazar Hristiyandır ve Avrupa eğitiminden geçmiştir. Seçilen eserlerde herhangi bir konu ortaklığı aranmamıştır. Eserlerin gerçekçi ya da kurgusal olması da belirleyici değildir. Önemli olan yazarın yerliye ilişkin yarattığı imgelerin kaynağı değil, onları gerçekliğe nasıl uydurduğudur.

Çalışma, ötekinin karakteri, gelenekleri, inanç sistemi, toplumsal yaşantısı, mücadele gücü gibi özelliklerine dair ayrıntıları incelemeyi hedeflemektedir. Eser analiz edilirken sadece yazarın açıkça yazdıkları değil, bulunduğu imalar ve hatta kasıtlı görmezden gelmeler de çalışma için oldukça anlamlıdır. Bu tez çalışması yerlinin bahsi geçen her bir edebi-tarihsel süreçte nasıl ötekileştirildiğine odaklanmaktadır. Bu noktada yerliye ilk bakış, sömürgeleştirme sırasında yapılan muamele, bağımsızlık sonrasında tanınan ve tanınmayan haklar, yerlinin yurttaş olarak kabulü ve kendi topraklarında marjinalleştirilmesi gibi süreçleri edebiyatın nasıl gördüğü bu tez çalışmasının temel sorusu olacaktır. Ayrıca çalışmaya yön verecek diğer araştırma soruları şu şekildedir:

- Edebiyat yerli kimliğinin gelişiminde nasıl araçsallaşmıştır?
- Yerliler edebi eserlerde hangi imgelerle ilişkilendirilmişlerdir?
- Vakayinamelerdeki yerlinin öteki imgesi tarih boyunca ne kadar tekrar edilmiştir?
- Yerlinin ötekiliğinin tekrar tekrar üretilmesinin nedenleri nelerdir?
- Günümüz yerli imgesi geçmiş imgelerden beslenmiş midir?
- Edebiyat yerli kimliğine dair yeni bir gerçeklik yaratmış mıdır?

Yerli kimliğini tarihsel düzlemde incelemeyi hedefleyen bu tez çalışması için edebi kuramlara ilişkin yapılan okumaların ardından yansıtma kuramının uygun olduğu düşünülmüştür. Çalışmanın bu kurama dayandırılmasının nedeni kuram ve yerlinin edebiyata yansıtılma biçimlerindeki koşutluktur. Tarihsel sınıflandırmaya bakıldığında Peru tarihinin üç genel başlık altında toplandığını görmek mümkündür: yerel dönem (İnka öncesi dönem, İnka dönemi), İspanyol egemenliği dönemi (fetih

dönemi, kral naiplikleri dönemi, kurtuluş dönemi) ve bağımsızlık dönemi (cumhuriyet dönemi). Edebi dönemlerin sınıflandırılması da bu doğrultudadır: İnka Dönemi Edebiyatı, Sömürge Dönemi Peru Edebiyatı ve Cumhuriyet Dönemi Peru Edebiyatı.

Bu tez çalışması teorik çerçeve, tarihsel çerçeve ve edebi analiz olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde çalışmanın kuramsal çerçevesi çizilecek, yerlilerin edebiyattaki temsillerini yorumlayabilmek için kimlik ve edebiyat temelli kavramlar irdelenecektir. İkinci bölümün başında yerlinin kim olduğunu tanımlamak için ait olduğu kadim uygarlığın köklerine yer verilecektir. Akabinde XVI. yüzyıldan XX. yüzyılın sonuna kadar yerli kimliğini etkileyen tarihsel ve sosyo-ekonomik gelişmeler açıklanacaktır. Üçüncü bölümde ise yukarıda bahsi geçen dönemlerin yerli anlatısı açısından en belirgin örnekleri incelenecektir. Bu incelemeler çoklu okumalar üzerinden yürütülecek olup yüzyıllar boyunca yerlilerin yazında nasıl dilsel bir ötekileştirmeye maruz kaldığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Yazın yoluyla gerçekleşen bu kimliğin görülmesi, görülmemesi ya da hor görülmesi halinin yerli kimliğinin toplumsal hayattaki durumunu aydınlatması beklenmektedir.

Bu çalışmanın amacı, yerlilere yönelik ötekileştirmenin yazın vasıtasıyla nasıl inşa edildiğini ortaya koymaktır. Böyle bir inceleme, ötekileştirmenin kaynağına ışık tutacağı ve hangi imgeler üzerinden günümüze dek ulaştığını göstereceği için önemlidir. Öte yandan sömürge döneminin, ulus devletin ve çokkültürlü toplum yapısının kimlikler üzerindeki etkilerine dair fikir vermesi beklenmektedir. Bu çalışma, Peru edebiyatı hakkında Türkiye’de yazılmış ilk doktora tezi olacaktır ve yerlinin edebiyattaki ötekileştirilmesinin köklü tarihini içermesi bakımından Peru siyasi tarihi, sosyo-ekonomik süreçleri ve kültürü hakkında yapılacak yeni araştırmalara esin kaynağı olması ümit edilmektedir.

1. KİMLİK VE EDEBİYAT TEMELLİ KAVRAM VE KURAMLAR

1. 1. KİMLİĞE İLİŞKİN KAVRAMLAR

Latin Amerika nüfusu, 1492’de İspanyolların kıtaya ayak basmasıyla geri dönülmez bir değişim sürecine girmiştir. Fetihle başlayan bu değişim, sömürgecilik faaliyetleri sırasında daha ciddi bir boyuta ulaşmıştır. Bölge, başta Avrupa ve Afrika olmak üzere dünyanın pekçok yerinden büyük göçlere sahne olmuştur. Bu büyük dönüşüm, farklı disiplinlerden Latin Amerika çalışmalarının temel referanslardan biri haline gelmiştir. Peru edebiyatında yerlilerin öteki olarak yansıtılma biçimlerinin inceleneceği bu tez çalışmasında öncelikli olarak kimlik, etnisite, ulus ve ötekileştirme gibi kavramlara açıklık getirilecek, ardından edebiyatın hangi kuramlar doğrultusunda kimlik inşa süreçlerinde araçsallaştığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu kavramsal açıklamalara edebi eserlerdeki kimlik analizi için gerekli olan teorik çerçeveye zemin oluşturabileceği düşünülerek yer verilecektir.

Kimlik terimi, aynılığı ve sürekliliği içeren Latince ‘idem’ kökünden gelmektedir (Marshall, 2005: 405). Bu anlamdaki kimlik etnisite, cinsiyet, din, meslek, toplumsal sınıf gibi pekçok aidiyetle ilişkilidir: “Bunlar temel anlamda o kişinin kim olduğunu gösteren belirteçlerdir. Aynı zamanda bunlar kişiyi aynı özellikleri paylaşan öteki insanlarla ilişki içerisine yerleştirir. Paylaşılan kimlikler bir ortak hedefler, değerler ya da deneyimler kümesine dayanan yüklem, toplumsal hareket için önemli dayanak oluşturabilir” (Giddens, 2005: 29). Uzun bir tarihi geçmişe sahip olmasına rağmen kimlik kavramının aydınlanma çağı ile birlikte görünürlüğünün arttığını

söylemek mümkündür. “Modern düşünce ortaçağın din merkezli görüşüne karşı insan merkezli bir görüş inşa etmiştir. İnsan özne haline gelmiş, tüm bilgilerin temeli, herşeyin efendisi, olup bitenlerin zorunlu başvuru noktası durumuna gelmiştir.” (Larrain, 1995: 34-35). Bu dönemden itibaren psikoloji, felsefe ve sosyoloji gibi çeşitli disiplinler kimliğin tanımına açıklık getirmeye çalışmışlardır.

Sosyal bilimlerde kimliğe ilişkin özcü, araçsal ve etno-sembolcü olmak üzere üç temel yaklaşım bulunmaktadır. Özcü yaklaşıma göre, kimlik tarihten ve sosyal gelişmelerden bağımsız var olmakta, doğal bir “öz” ile ilişkilendirilmektedir. “Bu görüşü savunanlar etnik toplulukların ve ulusların, tarihin doğal birimleri ve insan deneyiminin bütünleştirici unsurları olduğunu iddia ederler. Bu önermenin sosyo-biyolojik versiyonu etnisitenin kan bağının uzantısı olduğunu ve kan bağının da hayatta kalma mücadelesinde kolektif amaçları gerçekleştirmede normal bir araç olduğunu vurgular” (Smith, 2002b: 34). Özcülere göre, kimlikler kendiliğinden ortaya çıkıp doğal sınırları içinde milleti oluşturmaktadır. Bu görüşün karşısında ise milletin bir toplum mühendisliğinin ürünü, kimliği hayali bir topluluğun bileşeni olarak tanımlayan araçsal modernist yaklaşım bulunmaktadır.

Araçsal yaklaşıma göre, tarih boyunca kimliklerin inşasında ve dönüşümünde etkili olan pekçok siyasi ve toplumsal gelişme olmuştur. “Kimliklerin inşası, tarihten, coğrafyadan, biyolojiden, üretken ve üremeye yönelik kurumlardan, kolektif hafızadan, kişisel fantezilerden, iktidar aygıtlarından ve dinsel vahiylerden malzemeler kullanır. Ama bireyler, toplumsal gruplar, toplumlar bütün bu malzemeyi, içinde bulundukları toplumsal yapıya, uzam/zaman çerçevesinden kaynaklanan toplumsal koşullara ve kültürel projelere göre işler, bütün bu malzemenin anlamını yeniden düzenler” (Castells, 2006: 14). Tarihçi Eric Hobsbawm (1917-2012) ve

Felsefe Profesörü Ernest Gellner (1925-1995) gibi modernist kuramcılar, kimlik inşasındaki bu malzeme kullanımı ve onları işleme aşamalarından dolayı milletlerin oluşumunu yapaylık, icat ve sosyal mühendislik kavramlarıyla ilişkilendirmişlerdir. Hobsbawm, milleti ne asli ne de değişmez bir birim olarak görmektedir: Millet özgül ve tarihî olarak yakın bir dönemin ürünüdür ve ancak "millî-devlet"le ilişkilendirildiği ölçüde toplumsal bir birim olarak görülebilir. Eğer bu ilişki kurulamazsa milleti ve milliyeti tartışmanın hiçbir önemi yoktur (Hobsbawm, 2010: 24). Hobsbawm, milletin varlığını sürdürebilmesi için kendi geleneklerini inşa etmesi gerektiğine değinmiştir: “Toplumu bir arada tutacak icat edilmiş gelenek, alenen ya da zımnen kabullenilmiş kurallar tarafından yönlendirilen; bir ritüel ya da sembolik özellik sergileyen; geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşlamaya çalışan pratikler kümesi anlamında düşünülmelidir” (Hobsbawm ve Ranger, 2006: 2). Gellner da Hobsbawm’a yakın görüşler ileri sürmektedir: “Ulus ancak bireylerin kültürü paylaşması sonucu ortaya çıkabilir. Kültür burada bir düşünceler, işaretler ve çağrışımlar, davranış ve iletişim biçimleri sistemi anlamına gelmektedir. İki insan ancak ve ancak birbirlerini aynı ulusun üyesi olarak tanıyorlarsa aynı ulusa mensup demektirler. Bir başka deyişle ulusları insanlar yaratır, uluslar insanların kendi inanç, sadakat ve dayanışmalarının ürünüdür” (Gellner, 1992: 28). Bir kolektif kimlikten bahsedebilmenin koşulu olarak kültürel paylaşım ve karşılıklı kabulden bahseden Gellner, kimliği insan ürünü olarak görmektedir. *Hayali Cemaatler* kitabının yazarı Siyaset Bilimci Benedict Anderson (1936-2015) da bu oluşumun yapaylığını dile getirirken insanların egemen bir millet tahayyülüne ulaşmasını mümkün kılan şeyin birbirini tanımadan varlığını hayal etmek olduğunun altını çizmiştir (2004: 20).

Etno-sembolcü kimlik yaklaşımının temelinde ise zclerin ve modernistlerin değinmedikleri etnisite bulunmaktadır. nceki iki yaklaşımdan da beslenen bu görüşe göre, kimlikler etnisitenin kültürel unsurlarını yüzyıllar boyu korumuş olmasıyla ortaya çıkmıştır. Bugünkü milliyetçi modellerin ortaya çıkışı, dayandığı etnisitenin uzun geçmişine bağlıdır. Bu geçmiş mitler, semboller ve geleneklerle beslenmiş, tekrar tekrar üretilerek günümüze dek aktarılmıştır.

1. 1. 1. Etnisite

XIV. yüzyılın ortalarından beri İngilizcede kullanılan ‘ethnic’ kelimesi, Yunancada putperest anlamına gelen ‘ethnikos’tan türemiştir. XIX. yüzyıla kadar çoğunlukla putperest, pagan ya da aynı dine mensup olmayanları ifade etmiştir (Williams, 2011: 144). “Belirli bir birliğe atıfta bulunması nedeniyle bu kelime tr, ırk, kabile, halk, soy gibi anlamları karşılayacak şekilde genişlemiştir. Yunancada devlet anlamına gelen ‘kratos’ kelimesinin ortaya çıktığı sırada ‘ethnos’ kavramsal olarak henüz siyasi bir anlam kazanmamıştır. Ethnosun siyasallaşması ulus devletin ortaya çıkmasıyla gerçekleşmiştir” (Emiroğlu ve Aydın, 2003: 276). Zaman içerisinde eski Yunancadan Latinceye, oradan da diğer dillere yayılmış ve anlam değiştirmeye başlamıştır. 1960’lı yıllarda sosyal antropoloji alanında bu kavrama ilişkin çalışmalar artmış ve çeşitli yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımların ortak görüşüne göre, etnisite insanların kltrlarına göre sınıflandırılmasını ve bu kültürel gruplar arasındaki ilişkileri ifade etmektedir. Ancak etnisite günlük dilde hâlâ azınlık sorunları ve ırk ilişkilerini tanımlamakta kullanılmaktadır. Hâlbuki bu kavramın biyolojik olarak hiçbir dayanağı yoktur, bireyin etrafını saran toplumsal yapı içerisinde geleişen

pratiklere dayanır ve kapsamı tamamen toplumsaldır (Hylland Eriksen, 2002: 15). Bu özelliklerinin yanısıra etnisite *Antropoloji Sözlüğü*'nde şöyle tanımlanmaktadır: “Belirli dinsel, dilsel, mekânsal ve/veya kültürel özellikler bakımından hem kendisini diğerlerinden ‘ayrı’ gören hem de diğerleri tarafından ‘başka’ sayılan, bütünlüklü bir kimliğe ve kendine özgü kültürleme sürecine sahip, içerden evlenmek suretiyle bu grup kimliğini koruyan ve grubun sürekliliğini sağlayan toplumsal/kültürel ve bazen de siyasal oluşum” (Emiroğlu ve Aydın: 2003: 276).

Toplumdan yalıtılmış olmayı akla getiren kabile kelimesi yerine günümüzde etnik grup/azınlık kelimesi kullanılmaktadır. Antropolog Hylland Eriksen’e (1962-...) göre, özellikle 'etnik grup' teriminin kullanımı temas ve karşılıklı ilişkiyi çağrıştırmaktadır: “Tanımı gereği, etnik gruplar şu ya da bu ölçüde farklıdır ama diğer etnik grupların üyelerinin mevcudiyetinden de haberdardırlar ve onlarla ilişki içindedirler. Dahası, bu gruplar ya da katmanlar bir anlamda bu temas yoluyla yaratılırlar” (2002: 24). Grup kimlikleri gruba aidiyete ve bu grubun diğerleriyle iletişimine bağlıdır. Eriksen, etnisitenin ancak gruplar arası temasın sonucunda ortaya çıkabileceğine ve bu temas sırasında grupların birbirlerinin kültürel farklılıklarını algılaması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu koşulların sağlanmadığı durumlarda etnisitenin varlığından söz edilemeyeceğini vurgulamış ve kavramı yeniden tanımlamıştır: “Etnisite bir grubun özelliklerinin değil, ilişkilerinin bir görünüşüdür” (27). Gellner ise etnisitenin farklılıkların sonucu ortaya çıktığını ileri sürmektedir: “Etnisite, birbiriyle çakışan ve birbirini harekete geçiren kültürel farklılıklardan ibarettir; kendisini görünür kılan ve özünü teşkil eden farklılıklar silindikçe, o da kuruyup gidecektir” (Gellner, 1998: 61-62). Etnisitenin farklılıkla ilişkisine değinen bir diğer Sosyal Antropolog Fredrik Barth’a (1928-2016) göre, etnik gruba aidiyeti

belirleyen unsurlar objektif farklılıklar değil, toplumsal etkileşimin belirlediği farklılıklardır. Bireylerin kendi kimliklerini tanımlarken kullandıkları unsurlar önemlidir ve bunlar tarihsel süreçte değişebilir, yeniden üretilebilir ve yönlendirilebilir (Barth, 2001: 18).

Etno-sembolcü yaklaşımın önemli isimlerinden Sosyolog Anthony D. Smith (1939-2016), milletlerin biçim ve karakterini, ilgili bölgedeki erken dönem etnilerden kaynağını alan etnik bağlara borçlu olduğunu belirtmektedir. Smith, etnik bir topluluğun altı temel niteliğini şu şekilde sıralamaktadır:

- “1. Kolektif bir özel ad
2. Ortak bir soy miti
3. Paylaşılan tarihi anılar
4. Ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur
5. Özel bir yurtla bağ
6. Nüfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu” (2007:42).

Gellner’in aksine Smith, etnik kimliklerin değişikliğe uğramalarına karşın son derece dayanıklı olduklarını düşünmektedir: “Modern ulus ve milliyetçiliklerin doğasını ve sınırlarını belirleyen etnik köklerin varlığıdır, içinde faaliyet gösterdiğimiz kültürel formlar, gerek amaçlarımızın gerekse amaçlarımızı gerçekleştirmek için kullanabileceğimiz araçların güçlü belirleyicileridir” (Smith, 2002b:41). Gellner, kültürel farklılıklar silindikçe etnisitenin de varlığını yitireceğini düşünse de etnisite milliyetçiliğin yükseldiği yıllarda ve sonrasında sıklıkla başvuru noktası haline gelecektir. Etnisiteye dayalı kültürel farklılıkların görünürlüğü siyasi ve toplumsal gelişmeler doğrultusunda artıp azalırken, kolektif olarak tekrar tekrar üretilen ve geleceğe aktarılan pratiklerle grubun ortak kültürel mirası inşa edilecektir.

Azınlık statüsündeki grupların dil, inanç, kültür ve siyaset gibi alanlara referansta bulunmasıyla etnik kimlik toplumsal özelliğini aşır siyasallaşmıştır. Smith'e göre etnik kimlik, ulus kavramını ve milliyetçiliği şekillendiren unsurlardan biri olmuştur: Bir bölgede ulus devlet öncesinde yaşayan etnikler gelecek kuşaklar ile bağlar kuracak ve bu etnik bağlar ortaya çıkacak olan milletin biçim ve karakterlerinin temelini oluşturacaktır (2002a: 60-61). Smith, etnik kökenin milli ideolojinin özündeki daimi varlığından bahsederek araçsalcı- modernist kurama bir alternatif ortaya koymuştur. Ancak etnik kimliğin devamlılığına fazla odaklanarak değişkenliğini göz ardı ettiği için eleştirilmiştir.

Etnisite ya da azınlık olma durumu ulus dışında ya da altındaki grupları tanımlamak için kullanılsa da sayısal çoğunlukla ilişkili değildir. Sosyolog Immanuel Wallerstein (1930-2019) bu noktadaki belirleyicinin aritmetik temelli bir kavram olmadığını, bu durumun toplumsal güç derecesiyle ilişkili olduğunu vurgulamaktadır: “Sayısal çoğunluklar toplumsal azınlık olabilirler. Bu toplumsal gücü ölçtüğümüz yer kuşkusuz bir bütün olarak dünya sistemi değil, ayrı ayrı devletlerdir. Bu nedenle ‘etnik grup’ kavramı, devlet sınırlarına —tanım olarak bu durum belirtilmese bile— pratikte ‘ulus’ kavramı kadar bağlıdır. Aradaki tek fark bir devletin tek bir ulus ve birçok etnik grup içermeye eğiliminde olmasıdır” (Balibar ve Wallerstein, 2000:105).

Assmann'a göre, etnik grupların daha büyük bir etno-politik yapıya dahil olmaları ya da göçler veya fetih sonucunda bir başka etno-politik yapıya katılmak zorunda kalmaları kültürlerarası entegrasyon sorununu da beraberinde getirmiştir: “Hâkim kültür -hâkim etnik grubun kültürü- kültür ötesi bir geçerlilik kazanmış ve etkisi altına aldığı kültürleri marjinalleştirerek üst kültüre dönüşmüştür” (2015: 154). Etnik kimliği azınlığa indirgeyen bu gelişmeleri ulus ve ötekileştirme kavramlarından

bağımsız değerlendirmek olanaksızdır. Bu nedenle tez çalışmasının gelecek iki bölümünde bu kavramlar irdelenecektir.

1. 1. 2. Ulus

Batı Avrupa’da imparatorluklar çağının sona ermesiyle ortaya çıkan ulus devlet, Aydınlanma Düşüncesi, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi’nin ardından bugünkü halini almıştır. Smith, topluluğun sahip olduğu gerçek ya da kurgusal ortak unsurları sıralamıştır:

- “1. Tarihî bir toprak/ülke, ya da yurt
2. Ortak mitler ve tarihî bellek
3. Ortak bir kitlesel kamu kültürü
4. Topluluğun bütün fertleri için geçerli ortak yasal hak ve görevler
5. Topluluk fertlerinin ülke üzerinde serbest hareket imkânına sahip oldukları ortak bir ekonomi” (2007: 31-32).

Ulus kavramını sahip olunan ortak değerlerle açıklayan bir diğer isim ise Fransız Filozof Ernest Renan’dır (1823-1892): “Bir milletin esası, bütün fertlerinin birçok müşterek şeye sahip olması ve hepsinin birçok şeyi unutmuş olmasındadır” (1946: 104). Renan, yitirilen ortak değerlere vurgu yapmaktadır. Smith ise bu noktaya ortak mitler ve tarihsel bellek kavramlarıyla hatırlama üzerinden değinmektedir. Ulus devletin inşasında toplumsal ve tarihsel belleğin oluşumu için tüm araçlar devreye sokulmaktadır. Bu süreçte milli kimlik inşa edilirken kültürel farklılıklar tek tipe indirgenmekte ve geçmişin kadim birikiminden pekçok unsur unut(tur)ma yoluyla yitirilmektedir. Benedict Anderson (1936-2015) da benzer şekilde bir topluluğu ulus

olarak hayal edebilmek için o toplulukta yitirilmesi gereken üç unsurdan bahsetmektedir:

“1. Kutsal yazı dillerinin, ontolojik hakikate ulaşmakta ayrıcalıklı bir konuma sahip oldukları fikri.

2.Toplumların yüksek merkezlerin -başka insanlardan ayrı ve farklı olan, kozmolojik (ilahi) bir bağış/buyruktan ötürü hükmeden kralların- altında ve etrafında örgütlendiği inancı.

3.Kozmoloji ile tarihi ayırt edilmez, dünyanın ve insanların kökenlerini ise özdeş kılan zaman tasarımı” (2004: 51).

Anderson’ın görüşüne göre, kutsal dil, kozmik tanrılar ve kozmogoniye dayalı bir zaman anlayışının terkedilmesi ulus düşüncesinin inşasını mümkün kılacaktır. Bunun örneğine eski sömürge ülkelerinin ulus olma süreçlerinde rastlamak mümkündür; buralardaki yeni ulus devletler yerli halklarının kozmogoniye dayalı inanç sistemlerini değil, sömürgeci devletlerin dinî pratiklerini sürdürmüşlerdir. Anderson, bu biçimlendirilmiş pratikler etrafında toplanan ulusu hayal edilmiş bir siyasal topluluk olarak tanımlamaktadır. “Kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir. Hayal edilmiştir, çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de her birinin zihninde toplamalarının hayali yaşamaya devam eder. Ulus, belli bir topluluktaki önemli sayıda insanın kendilerinin bir ulus oluşturduğunu düşünmeye ya da bir ulusmuşçasına davranmaya başladıkları zaman var olmaya başlamaktadır” (20). Anderson ulus devletin tanınmasını ve buna bağlı olarak aidiyet bilincinin gelişmesini ulus kimliğinden bahsedebilmenin koşulu olarak görmektedir. Bu doğrultuda ulusu birbirini tanıyan

insanların oluşturdıkları topluluğa duyduğu aidiyet hissine değil, sınırlı, egemen ve cemaat olarak tasarlanmış büyük bir topluluğun parçası olduğu düşüncesine dayandırmaktadır. (21-22).

Anderson'ın ulusun etnik bir dayanağı olmadığı düşüncesini Fransız filozof Étienne Balibar da (1942-...) paylaşmaktadır: Milliyetçiliğin etnik merkezli bir karakteri olmadığı görüşünden yola çıkarak halkların doğal olarak var olmadıklarını ve hayali birliklerini gerçeğe (ve dolayısıyla tarihin zamanına) oturtmaları gerektiğini düşünmektedir (Balibar ve Wallerstein, 2000: 66). Anderson ve Balibar'ın aksine Smith milleti etnisiteden bağımsız düşünmez. “Milletler ve milliyetçilikler idarî merkezileşme süreçleri, iktisadî dönüşüm, kitle iletişimi ve modernlikle ilişkilendirdiğimiz geleneklerin çözülmesinden hem etkilenir hem de onları etkiler. Tam da bu yüzden, milletleri ve milliyetçilikleri kültürel bağlarla politik cemaatlerin tarihî kesişme noktası üzerine yerleştirmeliyiz” (2002a: XX).

Anderson, ulusu bilinçli olarak yönelinebilecek bir hedef ve patent alınması imkânsız bir icat (2004: 83) olarak tanımlamaktadır. Bu tanım doğrultusunda ulusun inşası belli bir plan ve sıralama içinde gerçekteleşmiştir. Gellner'in de ifade ettiği üzere, öncelikli olarak bir devletin yaratılması gerekecek, ardından bu devlet bağlamında bir kimlik şekillenecektir. Ulusun varlığı için milliyetçilik düşüncesinin ortaya çıkmış ve bir cemaatin düşünmüş olması gerekmektedir. Peru'nun da içlerinde bulunduğu Latin Amerika bağımsız ulus devletlerinde sömürge sonrasında pekçok kimlik içiçe geçmiş, bazıları ayrıışmıştır. Karşılaşılan bu demografik çeşitliliği kapsayacak toplumsal zeminin melezlik olabileceği fikri gelişmiştir. Yeni bir tarih yazılmış, Peru, Meksika, Kolombiya isimleriyle kurulan ulus devletler halkların kendini nasıl tanımlayacağına ve hangi kültürel unsurlara bağlanacağına karar vermiştir. Ortak ulusal değerler ve

milli kimlik böyle bir sıralama içinde icat edilmiştir. Ancak aynı sıralama içerisinde üretilenler de Prof. Dr. Mehmet Necati Kutlu, Latin Amerika'daki milliyetçilik modelinin dünyadaki örneklerinden ayrıldığına dikkat çekmektedir: “Bağımsızlık savaşlarıyla ulusal sınırlar çizilmiştir, fakat bölge ülkeleri arasında farklılıklardan çok benzerlikler bulunmaktadır. Venezuelalı ile Kolombiyalıyı, Peruyla Bolivyalıyı ayırtan unsurlardan çok birleştiren unsurlar mevcuttur: Aynı ülke tarafından işgal edilmiş ve benzer bir bağımsızlık mücadelesine sahip olan bu ülkelerde ulus devlet de aynı nitelikler üzerine inşa edilmiştir. Bunun neticesinde bu yeni ulusların arasında dil, din, etnik köken ve tarih birliğinden söz edilebilir. Aralarındaki bu benzerlik Latin Amerika milliyetçiliğini dünya modelleri arasında özgün kılmaktadır” (Mehmet Necati Kutlu, kişisel iletişim, 9 Ocak 2021).

Milletin oluşumunda pekçok kuramcı gibi önce ulus devlet ve milliyetçilik düşüncesinin, ardından milli kimliğin var olduğunu savunan Hobsbawm, bu inşa sürecini kolaylaştıracak geleneklerin de bilinçli bir şekilde icat edildiğinden bahsetmektedir: “Bunlar alenen ya da zımnen kabullenilmiş kurallar tarafından yönlendirilen, bir ritüel ya da sembolik özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik çağrıştırır biçimde tekrarlara dayanarak belli değer ve davranış normlarını aşılama çalışmaları pratikler kümesi anlamında düşünülmelidir” (2006: 2). Hobsbawm, özellikle sanayi devrimi sonrasında meydana gelen ulusların icat edilmiş üç ortak geleneğini şöyle sıralamaktadır:

- “1. Toplumsal birlik-beraberliği ya da gerçek veya yapay cemaatlere grup aidiyetini oluşturan veya sembolize eden gelenekler
2. Kurumları, statü ya da otorite ilişkilerini oluşturan veya meşrulaştıran gelenekler

3. Ana amacı toplumsallaşma, inançların, değer yargılarının ve davranış teamüllerinin aşılınıp aktarılması olan gelenekler” (12).

Gellner gibi Hobsbawm da milletleri yapaylık, icat ve sosyal mühendislik ile ilişkilendirmektedir (2010: 24). Milliyetçilik, önceden var olan kültürleri alarak onları millete dönüştürmektedir. Bunu bazen milletleri icat ederek, çoğu zaman da var olan kültürleri tamamen yok ederek yerine getirmektedir. Bu süreçte Hobsbawm’ın icat edilmiş gelenek olarak üç grupta tanımladığı araçlardan faydalanmaktadır. Her toplum sembolik pratikler bakımından büyük bir mirasa sahiptir. Bu mirastan çıkardığı eski malzemeleri yeni araçlara adapte ederek ulus aidiyetini beslemektedir. Zira vatandaşlığın farkına bayraklar, marşlar, seremoniler gibi yarı-ritüel pratikler ve sembollerle varılmaktadır (2006: 7-15). Elbette bu süreçte hizmet edecek eğitim kurumları, ulusal spor müsabakaları, sendikalar, milli bayramlar gibi pekçok yeni icat katılmaktadır.

Smith, ulus inşasını mümkün kılacak koşullardan birisi olan ortak dilin önemine değinmektedir; iletişimi sağlayacak ve kamu eğitiminin gerçekleştirileceği bir milli dilin varlığı kaçınılmazdır. “Milli diller zaman zaman kendi bölgesi dışında kalan kültürel anlarında bile gevşek bir kültürel yakınlık duygusunun ortaya çıkmasını teşvik etmişlerdir. Kuzey Amerika’da İngilizce, Latin Amerika’da İspanyolca, Orta Doğu’da Arapça ve Sovyetler Birliği’nde Rusça geniş ölçekte kimlikler oluşturma anlamında büyük önem taşımaktadır” (2007: 264). Anderson ise kimlik inşasında dilin önemini büyük klasik cemaatler üzerinden anlatmaktadır: Ulus-devlet öncesi topluluklarda kutsal bir dil aracılığıyla dünya ötesi bir iktidar düzlemiyle ilişki kurulabilmektedir. Bu topluluklar dilsel bağlantı yoluyla kendilerinin kozmosun merkezinde durdukları tasarımına sahiptirler (2004: 25-27). Ulus devlet bu dilsel yer

değiştirmeyeyle kültürel kayba sebep olduğu gibi bu uygarlıkların kozmik tanrılarıyla kurdukları bağlantıyı da etkilemiştir. Latin Amerika ölçeğinde dil meselesi ulus devlet ve yerli toplulukları arasında bir gediğe yol açmıştır. Sözlü ya da yazılı yerli edebi eserlerin bazıları milli dil olan İspanyolcada kaleme alınmış, bazı dinî içerikli tiyatro eserleri ise yerli dillerinde sahnelenmiştir. Ancak bu aktarımlar sırasında eserlerin özgünlüğünü yitirdiği ve Hristiyan inancına ait unsurların yerleştirildiği bugün karşılaştırmalı çalışmalarda görülmektedir.

1. 1. 3. Ötekileştirme

Çalışmanın başlangıç bölümünde kimliğin ancak farklılıklar üzerinden tanımlanabileceğinden bahsedilmiştir. Bu bölümde ise çeşitli disiplinler üzerinden kimliğin koşulu olan farklılığın ötekiliğe nasıl dönüştüğü ve ötekinin nasıl tanımlandığı açıklanacaktır. Siyaset Bilimi Kuramcısı William E. Connolly'e (1938-...) göre, kimliğin var olabilmek için bir dizi farklılığa sahip olması, bu farklılıkların da toplumsal olarak kabul görmüş olması gerekmektedir. Bu kabulün ardından kendi kesinliğini güven altına almak için birey karşı tarafın farklılığını ötekiliğe dönüştürmektedir (1995: 92-93). Kimliğin aynılık üzerinden değil ötekinin varlığına bağlı bir olgu olduğunu ileri süren diğer bir görüş de Jamaikalı Sosyolog Stuart Hall'e (1932-2014) aittir: "Kimliği aynı görünen, aynı hisseden, kendilerini aynı sayan insanlara bağlayan anlayış tam bir saçmalıktır. Kimlik bir süreç olarak, bir anlatı olarak, bir söylem olarak daima ötekinin konumundan anlatılır. Dahası, kimlik daima kısmen bir anlatı, daima kısmen bir tür temsildir. Daima temsil dahilindedir. Kimlik dışarıda biçimlenen ve sonra bizim hakkında öyküler anlattığımız bir şey değildir. Kişinin kendi benliğinde öykülenen bir şeydir" (1998: 72).

Öteki kavramı retorik düzeyde üretilirken iki sonuç ortaya çıkmaktadır. Birey ya da topluluk farklı olanı ‘öteki’ şeklinde tanımlarken kendi özelliklerini de belirlemektedir. Bu çift yönlü tanımlama öteki ile karşılaşma sırasında kendini tanıma ve kabul şeklinde gerçekleşmektedir. Birey çoğunlukla farklı olanın olumsuz, kendisini ise olumlu sıfatlarla nitelendirmektedir. Böylece ‘biz’ ve ‘onlar’ kavramları bir karşıtlık içinde inşa edilmektedir.

Bireyin kendi sınırlarını belirleme ve farklı olanı ötekileştirmesinin altında yatan olguya dair çeşitli yaklaşımlar bulunmaktadır. Fransız Sosyolog Émile Durkheim (1858-1917) bu ayrımcılığı yoksunluk-saldırganlık-yansıtma sıralamasını içeren ‘günah keçisi kuramı’ ile formüleştirmiştir. Bu yöntem bireyin ya da topluluğun yaşadığı problemlerin sorumluluğunu başkasının üzerine atarak rahatlamasına yardımcı olan bir çeşit savunma mekanizmasıdır. Bu sorumluluğu yansıtılabileceği bir dış düşmanın varlığı birlikteliği besleyerek grubun kaynaşmasına katkıda bulunmaktadır (Schnapper, 2005: 136-137). Sigmund Freud (1856-1939) da ötekileştirmenin altında yatan olguyu grubun kendi bütünlüğünü sağlamlaştırma ihtiyacıyla açıklamaktadır: “Kitleler birlik duygusunu güçlendirebilmek için dışarıda duran bir azınlığa karşı beslenen düşmanlık duygusuna ihtiyaç duyar ve bu dışarıda bırakılanların sayıca az olması onların baskı altına alınmalarına yol açar” (2012: 125).

Ötekileştirmede baskın olan dayanak gerçeklerden ziyade birey ya da grupların önyargılarıdır. Bu önyargılar kategorileştirme ve genellemeyi beraberinde getirmektedir. Süreç boyunca birey ötekinin içindeki çeşitliliği görmezden gelmektedir. “Genel olarak kendi önyargısını doğrulayan şeyi bir kenara ayırıp doğrulamayanı da dışlamaktadır” (Schnapper, 2005: 134). Bu önyargıların ve genellemelerin kaynağını oluşturan ve ırkçılık kavramını yaratan diğer bir unsur da

fiziksel farklılıklardır. Ancak XVIII. yüzyılın başlarında ortaya çıkmış olan bu görüşün bilimsel herhangi bir dayanağı olmadığı II. Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda ortaya konmuş ve biyolojik özelliklere dayalı kimlik anlayışı geçerliliğini yitirmiştir (Giddens, 2005: 245). Irklar arasında sabit sınırlardan bahsetmek mümkün değildir. Bunun nedeni tarih boyunca insan grupları arasında yoğun bir karışım yaşanmış olması ve buna bağlı olarak fiziki özelliklerin sabit bir dağılımı takip etmemesidir. Bu düzeyde, ırk 'biyolojik' bir gerçekliği olsa da olmasa da kültürel bir yapı olarak var olmaktadır (Hylland Eriksen, 2002: 16). Irkçılık fiziki özellikler yerine etnik, dinsel, ideolojik, sınıfsal, ekonomik ve cinsel gibi farklılıklara dayanarak varlığını sürdürmektedir.

Dünya tarihine baktığımızda öteki düşüncesinin ve ırkmerkezci tutumun çok eskilere dayandığı ve pekçok kültürde var olduğu görülmektedir. Ancak bu tez çalışmasının kapsamı gereği kitlesel ölçekte bir ötekileştirmeden bahsederken başlangıç noktası olarak coğrafi keşifler alınabilir. Bu olay Avrupalı ve Yeni Dünyalı arasındaki ilk karşılaşma olarak kabul edilmektedir. Avrupalıların bölge halkları ile keşif, fetih ve sömürgecilik faaliyetleri sırasında karşı karşıya gelmesi aralarındaki ilişkiyi kaçınılmaz olarak Avrupalıların aktif olduğu bir eksene yerleştirmiştir. Keşfi anlatan vakayinamelerde görüldüğü üzere, Avrupa, bölgede karşılaştığı farklı yaşam biçimleri ve kültürel çeşitlilik karşısında şaşırmıştır. Kendisine uzak ve egzotik gelen bu coğrafyada insanın doğadaki en yalın, barışçıl ve henüz “uygarlıkla” kirlenmemiş ‘iyi vahşi’ hali ile tanışmıştır. ‘İyi vahşi’ Avrupalıyı hem kendine çekmiş hem de itmiştir. Aradaki ilişkiyi Fransız Sosyolog Dominique Schnapper (1934-...) büyülenmenin ve küçümseyici cehaletin karışımı olarak özetlemektedir (2005: 41). Avrupalının yerliye ilişkin egzotik bakış açısı, onu kendi farklılığı içinde ve bu

farklılığıyla olumlayan bir görüştür. Ancak bu topraklara sahip olma arzusu, onun öteki ile ilişkisini hiyerarşik bir düzleme taşımıştır. Avrupa her ne kadar ‘soylu vahşi’ ve egzotik Yeni Dünya karşısında büyülenmiş de bu topraklardaki misyonu gereği yerli halkları barbar, kendisini ise uygar olarak nitelendirmiştir. Bu dönemde Avrupalılar dünyanın her yerine uygarlık götürmeyi kendilerine amaç edinmiştir. ‘Öteki’ne olumsuz özellikler yüklemenin altında yatan sebebin ise yerli topraklarının fethini ve halklarına yapılan zulmü haklı çıkarma çabası olduğu düşünülmektedir.

Avrupa’nın kendini yerli halklardan üstün gören tutumları ırkmerkezciğin yükselişine neden olacaktır. Zira Yeni Dünya’nın keşfiyle Avrupa genelinde bu görüş yaygınlaşmaya başlamıştır. “Hatta Hegel *Dünya Tarih Felsefesi Üzerine Dersler* adlı kitabında, dünya tarihsel halkları; kültürel olarak gelişmiş, güçlü devlet kurma yeteneğine sahip ve böylece dünya tarihinin gelişmesine katkı koyan halklar ile tarihi olmayan, ruhsal olarak zayıf, güçlü devlet kurma yeteneğinden yoksun ve bu nedenle tarih boyunca uygarlığın gelişmesi için misyon yüklenmeyen halklar olarak birbirinden ayırmıştır. Zayıf olanlar güçlü olanlara boyun eğmek zorundadır” (Larrain, 1995: 35).

XVIII. ve XIX. yüzyılda öteki ile ilişkilere yön veren önemli gelişmeler yaşanmıştır: Bunlar, sömürge imparatorluklarının yıkılışı ve ulus devletlerin kuruluşu; Aydınlanma felsefecilerinin modernizmi inşası; sanayi devrimiyle şekillenen ekonomik ve sınıfsal yapılanma; aristokrasiden burjuvaziye, feodalizmden kapitalizme, kölelikten işçiliğe geçiştir. Yeni Dünya’da sömürge yılları boyunca grupların içiçe geçmesiyle pekçok yeni kimlik ortaya çıkmış ve kademeli bir ötekilik yaratmıştır. Aralarındaki farklılıklara rağmen milliyetçilik çatısı altında bu ötekiler eşit yurttaşlar olarak tanımlanmıştır.

Bu doğrultuda milliyetçilik düşüncesini ırkçılıkla ilişkilendiren yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Etienne Balibar, resmi milliyetçiliğin son derece ırkçı olduğunu ve bu özelliği nedeniyle bir ulusun "yeni" ideolojisi olarak ortaya çıktığını iddia etmiştir. Düşünür, iki kavramın birbirini doğurduğunu ve üçüncü dünya milliyetçiliklerinin de sömürgeci ırkçılıktan kaynaklandığını ifade etmiştir (Balibar ve Wallerstein, 2000: 72). Hobsbawm da modern milliyetçiliklerin fetih döneminden beri süre gelen yerli ayrımcılığını devam ettirdiklerini iddia etmektedir: “Latin Amerika’daki kıızılderililer, İspanyol fethinden beri, özellikle halkı ırk esasıyla kastlara bölen İspanyol sömürge sisteminin pekişmesi ve kurumsallaşmasıyla, beyazlar ve melezler karşısında köklü bir etnik farklılık duygusu taşımışlardır. Bununla beraber, henüz bunun bir milliyetçi harekete dönüştüğü tek bir örnek dahi yoktur. Hatta bunun, kimi *indigenista* entelektüeller dışında, Kıızılderililer arasında pan-Kızılderili duygular doğurmasına bile çok ender rastlanmıştır” (2010: 88). Ötekileştirmenin yoğunluğuna rağmen yerlilerin milliyetçi örgütlenme konusunda zayıf olduğu görülmektedir. Melezleşmeyle beraber ötekiler artık uzakta olan değil, tam tersine yan yana yaşayan, topraklarından edilmiş yurttaşlardır.

Modernizmle birlikte belirsizlikleri tanımlama, kimlikleri sınıflandırarak evrensel değerler üzerine inşa etme eğilimi artmıştır. Öteki ile ilişkide farklılıkların kabulünden reddi aşamasına geçilmiştir. Bu noktada iki yaklaşımdan bahsetmek mümkündür: Evrenselci ve asimilasyoncu tutum. “Evrenselcilik insanları sırf insan oldukları için özgürlük anlamında eşit görmekte ve ötekinin bir başka kendi olduğunu ileri sürmektedir. ‘Öteki’, ‘ben’ gibi olmak durumundadır. Evrensel olan, ‘ben’in kültüründe asimile edilir. Bütün insanların eşit oldukları ilan edilmiş olsa da ‘öteki’nin kimliği olduğu gibi kabul edilmez. Asimilasyoncu tutum ise farkı inkâr eder ve

‘öteki’ni ‘öteki’ olarak reddeder” (Schnapper, 2005:28-29). Ötekinin biz üzerinden tanımlanabileceği fikri doğrultusunda Avrupalılar da ‘ötekiler’ tarafından tanımlanmıştır. “Beyaz adam”, “Avrupalı” ve “Batı” ifadeleri ötekinin karşısında kavramsallaşmıştır. Avrupalıların yerliler üzerinde hükmedici, asimile edici ötekileştirme faaliyetleri sürerken kendileri de yerliler tarafından ötekileştirilmiştir. Dilsel karşıtlıklar da ötekileştirmenin tek taraflı sabit bir seyrinin olmadığını göstermektedir. Avrupalının yerliyi, yerlinin Avrupalıyı görme ve tanımlama biçimleri dönemlere göre değişikliğe uğramıştır. Modernizmle birlikte ötekilerin kendilerini Batı’nın gözleriyle değerlendirmeye başladığı görülmektedir. Şarkiyatçılık (orientalismo) ve yerlilik (indigenismo) gibi akımlar buna örnektir; bu yaklaşımlar kapsamında doğulunun ve yerlinin hikâyesi Avrupalının gözüyle ancak daha içeriden anlatılmaktadır. Yazın aracılığıyla yerel halkların doğululuğu ve yerliliği, dolayısıyla ötekiliği pekiştirilmektedir.

XX. yüzyılda modernizmin evrensel eşitlikçi anlayışı eleştirilirken, farklılıkların hiçbir şekilde dengelenemeyeceğini savunan postmodernist görüş dikkat çekmeye başlamıştır. Kimlik temelli bir zemine sahip olan postmodernizm öteki ile birey üzerinden bir ilişki kurmuştur. Farklılıklar konusunda esnek sınırlara sahiptir ve etnik, cinsel, kültürel, dinsel kimlikler konusunda çoğulculuğu savunmaktadır. Postmodern dönemde evrensel kimlik yerine bireysel, yerel ve marjinal kimlikler ön plana çıkarılmıştır. Üçüncü dünya halkları, etnik azınlıklar, siyahlar, işçi sınıfı ve kadınlar yaşamları, deneyimleri ve problemleriyle postmodernizmin konusu olmuştur. Modernlikle postmodernizmi birbirinden ayıran kilit nokta kimlikler arası farklılıklara bakış açısıdır. Sosyolog Zygmunt Bauman’a (1925-2017) göre, “farklılık bir baskı olmaktan çıkıp, eylem ve çözüm gerektiren bir sorun olarak yorumlanmadığı zaman,

farklı yaşam biçimlerinin barış içinde birlikte yaşamaları mümkün hale geliyor. Bir yandan birlikte yaşama ilkesi, evrenselleştirme ilkesinin yerini alabilirken, öte yandan hoşgörü önermesi ihtida ve tabiiyet önermelerinin yerine geçebilir. Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, modernliğin sloganı; özgürlük, farklılık ve hoşgörü ise postmodernliğin ateşkes formülüdür” (2003: 131). Modernizm evrensel eşitlik söylemiyle farklılıkları asimile ederken, postmodernizmde değerli olan farklılıklardır. Hiçbir kültürün birbirinin önüne geçmediği bu farklılıkların özgürlüğü fikri, çokkültürlü toplum yapısını önermektedir.

Postmodernizm toplumsal ve siyasi alanda ötekinin görünürlüğüne arttırmıştır, ancak bu noktada ötekini hak mücadelesi içine yerleştirmemiştir. Amaç toplumda kimliğiyle kabul görmesini sağlamaktır. *Postmodernist Kültür* kitabının yazarı Steven Connor (1955-...), bunun “içerme ya da özdeşleşme” ile değil, “muhalif olma ya da özdeşleşmeme” ile gerçekleştiğinden bahsetmektedir (2015: 348). Bu konuda alternatif bir görüş daha mevcuttur: Postmodernizm toplumun dezavantajlıları olan bu kimliklerin salt kültürel tanınırlığını savunarak onları güçsüz bırakmıştır. Bu görüş sahiplerinden biri olan Atropolog David Harvey’e (1935-...) göre, “postmodernizm şeyleştirmeleri, bölünmeleri kabul etmemizi, maskeleye ve üstünü örtme işlemlerini, yerellik, mahal ve toplumsal gruplaşmada ortaya çıkan her tür fetişizmi yüceltmemizi ister; bir yandan da bütün derinlikleriyle yoğunluklarıyla kapsamlılıklarıyla ve günlük hayatımız üzerindeki hakimiyetleriyle her geçen gün daha evrensel hale gelen politik ekonomik süreçleri kavrayabilecek türden üst-teoriye de yadsır” (2003:138).

Öteki ile ilişkide farklılıklardan büyülenmeden, farklılıkları reddetme, asimile etme ve yeniden keşfetmeye evrilen uzun bir yol katedilmiştir. Bu ilişkideki değişkenliklere rağmen ötekiliğin her dönem sınıfsal olarak işlevselleştirildiğini

söylemek mümkündür. Tarih boyunca gelişen iktisadi koşullar öteki ile ilişkilerin sürekliliğini sağlamıştır. Liberal ve kapitalist politikalarla ‘öteki’nin etnik kimliği yerini sınıf kimliğine bırakmıştır. Wallerstein’in “eğer ortada hiç siyah yoksa ya da bu rolü oynamak için sayıları yetersizse ‘beyaz zenci’ler icat edilebilir” (Balibar ve Wallerstein, 2000: 46) sözleri sınıfsal ötekilerin nasıl üretildiğini özetler niteliktedir. Kapitalizm sömürge sonrası çağın ötekileştirme aracına dönüşmüş, sömürgecilik faaliyetleri sırasındaki köleler, yeni ekonomik yapılanmanın işçi sınıfını oluşturmuştur. Bu gelişmeler sırasında kent ve kırsal, Yeni Dünya ve Eski Dünya arasındaki nüfus hareketliliği de artmıştır. “Bazı etnik gruplar yakın çevre ilişkilerini aşarak farklı gelenek, dil ve kimliklerden insanlarla ilişki içine girdikleri ve yoğun bir biçimde siyaset ya da iş piyasasında rekabete dayalı ilişkiler kurdukları şehirler ya da bölgesel merkezlere taşınmışlardır” (Hylland Eriksen, 2002: 21). Bunun üzerine birlikte yaşamda ortaya çıkan uyumsuzluklar Balibar’ın adlandırdığı farkçı ırkçılığı doğurmuştur. Balibar’a göre artık ırkçıların savundukları herhangi bir ırkın üstünlüğü değildir, kültürlerin uzlaşmazlığıdır (Balibar ve Wallerstein, 2000: 32). Bu yeni ötekileştirme biçimi emek piyasasında da bölünmelere neden olmuştur. “Emek pazarı parçalandığı için emekçiler, çıkarlarının birbiriyle buluştuğunun bilincine varamazlar, kapitalistler de işçi sınıfını bölerek ucuz emek gücüne ulaşırlar” (Schnapper, 2005: 304). Tarih boyunca ötekileştirme sermayenin tekrar tekrar kullandığı ve her defasında fayda sağladığı bir araç olmuştur. Ötekinin ise sadece adı değişmiştir: Soylu vahşiden sömürge kölesine, etnik azınlıktan büyük kentin marjinaline.

1. 2. EDEBİYATIN ARAÇSALLIĞI

Edebiyatın ne olduğu ve ne işe yaradığına ilişkin sorular Platon’dan (M.Ö. 427-347) günümüze kadar gelmiştir. XVI. yüzyıldan itibaren bilgi alanlarının uzmanlaşmasıyla bilimsel çalışmalar edebiyattan ayrılmış ve edebiyatın çemberi daralmıştır (Escarpit, 1992: 9). Böylece edebiyat ve topluluk arasındaki bağın tanımlanması güçleşmiştir. Bu bölümde bu bağın niteliğine ilişkin çeşitli yaklaşımlara yer verilerek edebi üretimin kimlik üretiminde nasıl işlevselleştiği sorusunun cevabı aranacaktır.

Edebiyatın ne olduğuna ilişkin tartışmaların temelinde sıklıkla biçim ve gerçekçilik ölçütleri yer almaktadır. Edebiyat Kuramcısı Terry Eagleton (1943-...), edebiyatın gerçeğe dayanan birçok yazıyı kapsarken birçok kurmaca yazıyı da dışlayabildiğini ve bu ayrımın edebiyatın tanımını karşılayamayacağını iddia etmektedir (2017: 16). Diğer bir Edebiyat Teorisyei Rita Felski (1956-...) de gerçek ve kurmacanın içiçe geçtiğini, edebi metnin hakikat boyutunu irdelerken ölçü aldığımız dünyanın gerçek yaşamın sembolik pratiklerini de içerdiğini ifade etmektedir. “Hikayeler, imgeler, mitler, fıkralar, sağduyu ürünü varsayımlar, bilimsel bilgi kırıntıları, dinî inançlar, popüler aforizmalar vb. tarafından dolayımlanmış bir dünya edebiyatın gerçekliğini oluşturmaktadır” (2010: 108).

Eagleton, edebiyatın gerçeklik ya da hayal ürünü olmasına göre değil, dili kullanım biçimine göre tanımlanabileceğini ifade etmektedir. Felski de kurmaca ya da olgusal, şiirsel ya da teorik, edebi metinlerin bir dizi şema yarattığını, dili belli

ölçütlere göre seçip şekillendirdiğini dile getirmektedir (2010: 129). Edebiyatın çeşitli olayları anlatırken sözcüklere derinleştirme, dokundurma, ima ve çağrışımlarla özel anlamlar verdiğini düşünen İngiliz yazar Aldous Huxley (1894-1963), edebiyatı dile olduğu gibi yaşama da biçim veren, bizim kim olduğumuzu ve hayatı nasıl duyumsadığımızı gösteren bir araç olarak tanımlamaktadır (2014: 63). Yaşamımızı, kimliğimizi ve hislerimizi biçimlendiren bir araç olarak edebiyatın malzemesi dildir. Ancak Eagleton burada üsluptan öte, kullanılan özel dille edebiyatın ideolojiye bağlandığını öne sürmektedir. “Dilsel olan, her zaman aslında siyasal-dilseldir. Sömürgeci fatihin mağlup devletle, ulus devletin ulus devletle, bölgenin ulusla, sınıfın sınıfla savaştığı bir alandır. Edebiyat bu tür mücadelelerin sonu olduğu kadar bir aktörü; emperyalist bir sınıfın dilinin ve ideolojisinin hegemonyasını kurmasını ya da boyun eğmiş bir devlet, sınıf ya da bölgenin siyasal düzeyde parçalanmış veya aşınmış bir tarihsel kimliği ideolojik düzeyde korumasını ya da devam ettirmesini sağlayan canalcı bir mekanizmadır. Aynı zamanda bu tür mücadelelerin istikrara ulaştığı, yani sömürgeci ile yerlinin, egemen ile boyun eğen toplumsal sınıfların meydana getirdiği çelişkili siyasal birliğin bizzat ‘ortak dil’ gibi çelişkili bir birlik içinde eklemlenip yeniden üretildiği bir bölgedir” (2012: 61). Eagleton, her tür edebi üretimi dilsel, siyasal ve dinsel bir kesişimin ürünü, yani ideolojik bir aygıt olarak değerlendirmektedir. Burada bahsettiği salt edebi ürünün kendisi değil, onu üreten ve dağıtan kurumlar, edebiyat toplulukları, okur toplulukları, sansür kurulları ve edebiyat dergileri gibi çok geniş bir belirleyiciler ağına tâbidir (2012:63).

Çok bileşenli bir aygıt olarak edebiyatı, yazarın ve okurun kimliklerinden, tutumlarından, tercihlerinden ve aralarındaki ilişkiden bağımsız değerlendirmek olanaksızdır. Edebiyatın ne olduğu kadar yazarın kim olduğu da çok tartışılan bir konu

olmuştur. Yazarın kim olduğu, esere ilişkin pekçok soruya cevap vermektedir. Fransız yazar Jean-Paul Sartre (1905-1980), *Edebiyat Nedir?* adlı eserinde yazarın bazı şeyler söylemeyi seçen değil, onları belli bir biçimde söylemeyi seçen kişi olduğunu ifade etmektedir: “Yazar, konuşan kimse’dir: O gösterir, ortaya koyar, buyurur, yadsır, çağırır, yalvarır, hakaret eder, inandırır, araya sokuşturur” (2006: 28). Bu noktada yazarın kimliği ve üstlendiği misyon birbiriyle bağlantılıdır. Eagleton bu bağlantıyı şöyle örneklendirmektedir: “Edebi üretici, monarşik, ruhban veya aristokratik bir hamiden oluşan bir toplumsal düzenin ayrıcalıklı hizmetkârı; camiasının kolektif değerlerini esinle dile getiren kişi; kişisel ürününü uysal izler-çevresine ücretsiz olarak sunan ‘bağımsız’ bir üretici; ‘geleneksel’ toplumda muhalif bir kimlikle marjinal; kahin veya bohem bir asi; okur grubuyla kardeşlik ilişkisi içinde bir ‘işçi’ veya ‘mühendis’ olabilir” (2012: 68).

Yazarın edebi üretimindeki belirleyici unsurlardan biri de kökenidir. Bu durum onun genel ideolojiye katılımının da belirleyicisidir; yani toplumsal sınıf, cinsiyet, milliyet, din, coğrafi bölge vb. gibi bir dizi ayrı etkence belirlenen bir katılımdır bu (Eagleton, 2012: 65). Sartre’a göre, yazarın üretiminde belirleyici olan öteki insanların yazarı nasıl gördüğü ve ona yüklediği toplumsal görevlerdir: “Oynamak istediği rol ne olursa olsun, yazar bu rolü, öteki insanların kendisi hakkındaki düşüncelerine göre oynamak zorundadır. Belli bir toplumda yazara verilen kişiliği değiştirmek isteyebilir ama değiştirebilmesi için, ilkin bu kişiliğe bürünmesi gerekir. Böylece töreleri, dünya görüşü, toplum ve toplum içinde yazının yeri konusundaki kavramlarıyla halk karışır işin içine; yazarı çember içine alır, kuşatır ve onun buyurgan ya da sessiz istekleri, retleri, kaçmaları, yapıtın temel verileridir” (2006: 86-87). Yazarın okuru ile ortak paydası iyi ve kötü yönleriyle gerçek dünyanın kendisidir. Yazar bu gerçek dünyaya

ilişkin yaptığı çağrışımlar ve canlandırmalarla ona kendi özgürlüğünü katar ve okuruna da kurtuluşu önerir (2006: 79-80). Elbette yazar, eserini herkes için kaleme almaktadır ancak herkes tarafından okunmamaktadır. Sartre, yazarın dünyayı hangi açıdan ele alıp işlediğine bağlı olarak okurunu belirlediğini ya da yazarın okur hedef kitlesini seçerken konusunu belirlemiş olduğunu ifade etmektedir (2006: 80). Burada okurun hangi güdü ile esere yöneldiği de önemlidir. Felski, gündelik deneyimlere ve toplumsal hayatın şekline ilişkin bir algı kazanma, onu geliştirme veya yeniden düzenleme isteğine dikkat çekmektedir (2010: 106). Öte yandan edebiyat okurun kendini ifade etme, temsil edilme ve modelleme gibi ihtiyaçlarına da cevap vermektedir ve edebiyat bireyin geçmişi idrak etme, bugünü farketme ve geleceği şekillendirmesine katkı sağlayan bir araca dönüşmektedir.

Edebiyatın toplumsal ve kültürel yapıyla etkileşimi karşılıklıdır; edebiyat kavramları, fikirleri, gelenekleri ve yaklaşımları biçimlendirirken, yazarın çevresini saran dünya da onu yönlendirmektedir. Edebiyatın yansıttığı şey, hangi amaca yönelik bir işlevi olduğunu ortaya koymaktadır. Gerçekliğin ya da idealize olanın anlatısı edebiyatın farklı şeyler için araçsallaştığını göstermektedir. Bu ilişki edebiyat kuramcıları tarafından yansıtma kuramı çerçevesinde açıklanmaya çalışılmıştır. Antik Yunan'dan beri sanatın ne olduğu ve neyi yansıttığı sorusuna verilen cevaplardan biri, sanatın bir yansıtma hatta bir ayna olduğudur. Kendi içerisinde iki döneme ayrılan yansıtma kuramı ilk aşamada sanatın görüngü dünyasını, özü ve ideal olanı yansıttığı görüşlerini ortaya koymuştur. Bu dönemde Antik Yunan Filozofu Aristoteles (M.Ö. 384-322), edebiyatın bir çeşit bilgi kazandırdığını, tragedyanın ise arınma sağladığını düşünürken Horatius'un sanattan beklediği eğlendirerek eğitmektir. Rönesans ve neo-klasik çağ düşünürleri için ise edebiyat ahlak dersi veren eğitici bir araçtır (Moran,

2018: 36-37). Yansıtma kuramının ikinci dönemi ise XIX. ve XX. yüzyılda etkili olmuştur. Sanat eserinin dış dünya ve toplumun aynası olduğuna dair görüş geçerliliğini sürdürmüştür. Bu dönemde sanatı tanımlamak için yansıtma kuramına başvuran Marksist estetik olmuştur. Neo-klasik ve romantik dönemin ardından ortaya çıkmış olan bu görüşe göre sanat iyi ve kötü gerçekleriyle günlük yaşamı objektif bir şekilde yansıtmalıdır. “Sanatı yansıtma olarak anlayan kuramlar, edebiyatın, dünyaya ve topluma tutulmuş bir ayna gibi gerçekliği yansıttığını söylerler. Onlara göre, sanat eseri gerçekliği yansıtırken tümelleri belirttiği için insanı ve hayatı açıklayıcı bir rol oynar. Bazı düşünürler ise gerçekliğin yansıtılmasını sanatın değerini açıklamak için yeterli bulmadıklarından bunlar, genellikle, faydacı ve didaktik diyebileceğimiz bir tutum benimserler. Sanat eseri gerçekliği yansıtmakla kalmamalıdır, ahlâksal, sosyal ya da politik bakımdan eğitici olmalıdır. Bu durumda değerlendirmede başlıca iki ölçüt çıkar ortaya: Gerçekliğin yansıtılmasındaki başarı ve okur ya da toplum üzerindeki etkinin niteliği” (2018: 329).

Marksist estetik de kendi içinde iki döneme ayrılmaktadır: 1934’e kadar devam eden Karl Marx (1818-1883), Friedrich Engels (1820-1895) ve Georgi Plehanov (1856-1918) gibi düşünürlerin sanat eseri ile ekonomik yapı arasındaki ilişkiyi araştırdıkları aşama birinci dönemdir. Sanat anlayışının Sovyetlerde resmî bir nitelik kazanarak ‘toplumcu gerçekçilik’ adını aldığı 1934’ten sonraki yıllar ise ikinci dönem olarak adlandırılır (2018:41-42). Marksist kuramda sanatın estetik yanından ziyade ekonomik ve toplumsal yapıyla ilişkisi önemlidir ve belirleyicileri bunlardır.

Ekonomik teori üzerine oturtulmuş bir tarih felsefesi olarak tanımlanan Marksizm, tarihi gelişimin bir takım kanunlara göre cereyan ettiğini iddia etmektedir. Bu kanunların ne olduğunu ‘tarihî maddecilik’ açıklamaktadır. Tarihî maddeciliğin,

toplum tarihinde gördüğü başlıca aşamaları şunlardır: İlkel toplumlar, kölelik üzerine kurulmuş toplumlar, feodalizm, kapitalizm, sosyalizm ve nihayet komünizm (2018: 43). Bu görüş üretim ilişkileri, üretici güç, sınıf çatışması gibi altyapıyı etkileyen unsurların hukuk, din, felsefe ve sanat gibi üst yapı alanlarının gelişiminde belirleyici olduğunu ileri sürmektedir. Altyapı ve üstyapı arasındaki bu belirleyicilik karşılıklıdır. Ancak bu etkileşimde sanatın üretkenliği ya da başarısı dönemin ekonomik ya da sosyal gelişkinliğiyle ölçülmez (Marx, 2016: 255).

Eagleton, Marksist bir edebiyat teorisinin belli başlı bileşenlerini aşağıdaki gibi sıralamaktadır: “Genel üretim tarzı (üretim biçimi, maddi üretim ve toplumsal ilişkilerin birliği), edebi üretim tarzı (özel bir toplumsal oluşum içinde gerçekleşen edebi üretimle ilişkili belli güçler ve toplumsal ilişkilerin toplamı), genel ideoloji, yazarın ideolojisi, estetik ideoloji ve metin” (2012: 49). Bu bileşenler gösteriyor ki edebi ürünler, kendi toplumsal üretim ilişkilerine bağımlı olarak ortaya çıkmakta ve birbirini biçimlendirmektedir. Örneğin gelişmiş kapitalist toplumlarda edebi üretim tarzı, genel üretim tarzının yeniden üretimi ve yayılmasında rol oynamaktadır.

1. 2. 1. Biz ve ötekileri tanımlama

Edebi eserlerin eğitmenin ve zevk vermenin yanısıra tanımlama, adlandırma, okura bir görüşü ya da duyguyu kanıksatma gibi işlevleri bulunmaktadır. Bu sırada edebi eserin okura aktardığı şey bilmekten ziyade tanımak, ‘olanı görmek’ten ziyade ‘olarak görmek’, eğitim yoluyla öğrenmekten ziyade alışma ve tanışıklık yoluyla öğrenme eğilimidir (Felski, 2010: 117). Bunun gerçekleşebilmesi için edebiyat metinleri okura çeşitli görme biçimleri sunmaktadır: kendini görme ve tanıma; başkasını görme ve tanımlama.

Tanıma, hakkında bilgi ya da fikir sahibi olmadığımız şeyi hazır bir kalıba yerleştirerek, bildiğimiz bir şeylerle ilişkilendirerek anlamlandırmak anlamına gelmektedir. Kavrayış, içgörü ve kendini anlama ile ilişkili olan bu süreç okuma deneyiminde sıkça vuku bulmaktadır (2010: 39-44). Edebiyat tanıma için zengin bir mecradır ancak bu faaliyet okuyanlar aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. “Okumak bireyde benzerlik ve metaforik yakınlık hissini geliştirmektedir. Yalnız olmadığının farkına varan okur kendini kabul görmüş hissetmekte, görünmezlik korkusundan ve görünmüyor olmanın dehşetinden kurtulmaktadır” (2010: 48). Okur kendisiyle benzer şeyleri yaşayan başkalarının varlığı ile kendi görünürlüğünü onaylamaktadır. “Bir edebi karakteri kendisiyle özdeşleştiren okurun kendisini ‘o’ olarak görmesi, kendisini yeniden görmesi anlamına gelmektedir. Okuma ediminde söz konusu olan tanıma, kişisel bir aydınlanma ve manevi bir kendini anlama anı etrafında vuku bulur” (Felski, 2010: 44).

Bu tez çalışmasının “Ötekileştirme” başlığı altında, ‘ben’in ancak ‘öteki’nin varlığıyla duyumsanabileceğinden bahsedilmiştir. Bu doğrultuda edebiyat yoluyla birey kendini tanımlarken ötekini ‘kendisi olmayan kişi’ olarak inşa etmektedir. Sartre, *Varlık ve Hiçlik* adlı yapıtındaki “Bakış” bölümünde bireyin ‘ben’ ve ‘öteki’ bilincine bakış yoluyla varabildiğinden bahsetmektedir. “Kişinin özne olarak var olabilmesi için ötekinin bakışında nesneye dönüşmesi gerekmektedir. Kişi bu yolla varlığını duyumsamaktadır, ancak bu sırada öteki tarafından bilmediği bir şekilde nitelendiği için kendini korunmasız, özgürlüğü kısıtlanmış ve köle gibi de hissetmektedir” (2011: 353-361). Bakışın bu çifte doğası yüzünden bireyin görülmesi her zaman olumlu olarak sonuçlanmamaktadır. Edebi eserler bireyin ya da grubun maruz kaldığı bakışlarda nasıl görüldüğü, görülmediği ya da hor görüldüğüne ilişkin yoğun bir

içeriğe sahiptir. Ayrıca edebiyata yansıyan tanıma ya da ötekileştirme örnekleri toplumsal kabul ve retlerin dilsel biçimine dair önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

Birey kendini tanıma deneyimini aktarırken ve başkalarını tanımlarken çeşitli araçlardan yararlanmaktadır. Bunlardan biri olan imge aracılığıyla birey 'ben' kavramıyla nasıl olduğunu ve 'öteki' kavramıyla nasıl olmadığını ya da olmak istemediğini göstermektedir. İmgeler bilgi yerine daha çok kanı, yargı ve duygulara dayanmaktadır. Bireyin kendi kendisinin ya da mensubu olduğu topluluğun yaşadığı deneyimler, siyasi dil, kitle iletişim mecraları ve eğitim kurumları gibi çeşitli etkenler imgeleri şekillendirmektedir (Millas, 2005: 11-20).

Edebi metinlerde öteki imgesi irdelenirken ötekinin kimliği ve yaşamı, bu imgeyi ortaya koyan yazar ve okuyucuların düşünce ve algılama sınırlarına dair önemli veriler elde edilmektedir. Ayrıca bu tür çalışmalar esere konu olan toplumdaki ideolojik, siyasi ve toplumsal olaylara da ışık tutmaktadır. İmge tarih, edebiyat, folklor, psikoloji, felsefe, uluslararası ilişkiler ve siyaset bilimi gibi pekçok disiplin ile ilişkili haldedir. Bu durum imgeler üzerine yapılan çalışmaların disiplinlerarası yürütülmesi gerektiğini göstermektedir. Yoğun bir imge içeriğine sahip edebi metinler, XIX. yüzyıldan itibaren bu yönüyle incelenmeye başlanmıştır. İmgeler istiare, teşbih, mecaz ve sembol gibi söz sanatlarıyla çağrışım oluşturarak edebiyatın içinde var olmaktadır. Edebiyattaki imgelerden bahsederken kastedilen gerçekliğin edebi metinlere yansımaları değildir. İmge denilen şeyin bilmeye değil algılamaya ilişkin bir üretim olmasından dolayı somut gerçeklikle ilişkisi olmayabilir, bu onu üretenlerin inandığı gerçekliktir. Bu durumda edebiyat metinleri imgenin sağlamasını sunmak yerine imgeyi üretenlerin inanç, duygu, ideoloji ve yargılarına ilişkin bilgiler sunmaktadır. Yazar ve okuru arasında paylaşılan ortak bir dünya olduğundan önceki bölümde

bahsedilmiştir. Toplumsal algı neticesinde oluşmalarından dolayı imgeler de bu ortak dünyanın bir parçasıdır. Edebi metinlerde imge çalışması üç noktaya odaklanmaktadır: Biz ve öteki için kullanılan ifadeler, olayların geçtiği yer, zaman ve imgelerin tarihsel misyonu. Her bir edebi metin bu üç hususta çeşitlilik gösterebilir, bu çeşitlilik ilgili imge konusunda toplumdaki algı farklılıklarına işaret etmektedir (20-24). Bu doğrultuda bu tez çalışmasında Peru’da yaşanan tarihi, siyasi ve ekonomik gelişmeler ışığında yazarların yüklendiği misyonun aydınlatılması gerekecektir.

1. 2. 2. Milli kimliğin inşası

Çalışmanın bu bölümünde ulus devlet inşa edilirken edebiyatın ortak kamu kültürüne ait unsurları nasıl oluşturduğu incelenecektir. Önceki bölümde toplumsal niteliğine vurgu yapılan imgelerin milli kimliği inşa etmede önemli bir işlev üstlendikleri söylenebilir. Zira imgeler ortak düşünce, duygu ve anıların ideolojik bütünleşmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde bir bütünleşmenin sonucunda ulus devlet inşa edilirken, yazar ‘biz’ hakkında yazarak milli kimliğin oluşumuna ve beslenmesine katkıda bulunmaktadır. Bu sırada yazar retorik olarak milli kimliğin sınırlarını belirlemektedir ve eserinde ötekine yer vermemesi onu görmezden geldiği anlamına gelmektedir. Biz olmayanın öteki olduğu düşüncesinde birleşen kuramlar göz önünde bulundurulduğunda, yüceltilen milli kimliğin dışında kalan kimlikler toplumun ötekilerini oluşturmaktadır. Yazarın ötekine yer vermeyi yeğlediği ulus devlet ortamında ise öteki konusunda yazılacaklar belli bir kodu izlemek zorundadır. Uluslar bağımsızlık savaşlarının ardından inşa edildiği için ‘biz’ ötekileri düşmandan ya da sömürgeci kurtaran kişi olarak betimlenmektedir. Bu durumda ‘biz’ kurtarıcı, ‘öteki’ ise mağdur olarak yansıtılmaktadır (Millas, 2005:21-

22). Tüm bu siyasi süreçte kimliğe ilişkin çeşitli yaklaşımlar edebiyatta imgelere dönüşerek varlık göstermişlerdir. Böylece edebiyat ulus devlet kodlarının ve değerlerinin aktarım ve tekrar yoluyla pekiştirildiği bir mecraya dönüşmüştür.

Tarihsel gelişmelere bakıldığında imparatorluk çağının etnik-dinsel kimliklerinin ulus devlette yerini milli kimliğe bıraktığı görülmektedir. Edebiyat Kuramcısı Gregory Jusdanis’e (1955-...) göre, “imparatorluğun mutlak yasalarının ve kilisenin zorlamaya dayalı adetlerinin tersine, milli kültür bireyleri cemaat alışkanlıkları, deneyimler, hikâyeler ve tabii ki dil aracılığıyla birleştirmiştir. Devletin bu planlı birlik yoluyla birbirlerine bağlanan üyeleri ortak miraslarını, insanlıklarını ve yazgılarını yaşamaya başlamıştır” (2015: 89). Bu dönemin edebiyatında sanat ve ideoloji, teori ve pratik içiçedir. Önemli olan metinlerin toplumsal işlevselliğidir. Yazar verdiği ahlaki, tarihsel ve coğrafi derslerle öğretici bir misyon yerine getirmektedir (32). Milli kültürün böyle bir dilsel üretim yoluyla aktarılması, ‘edebiyat kanonu’ kavramının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Kanonlaşma sürecini bir sosyal farklılaşma süreci olarak tanımlayan *Kültürel Bellek* kitabının yazarı Jan Assmann (1938-), bu süreçte politik, yönetsel, ekonomik, hukuki ve hatta dinî otoritelere karşı ayrı bir pozisyonun ortaya çıktığını ifade etmektedir (97). Kanonu milletin hikâyesini anlatan metinlerden oluşan bir toplam olarak tanımlayan Jusdanis, bu oluşumun özelliklerini şöyle sıralamıştır: “İnsanların kendilerini birleşmiş bir milletin yurttaşları olarak görmelerini sağlayarak dayanışma deneyimini kolaylaştırır. Milli kimliği temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda halka milliyetçiliğin değerlerini aşılayarak bu kimliğin üretilmesine katılır. Milletin tarihini -anadilinde- kaydeder; cemaat mensuplarının belirsiz bir şimdinin yol açtığı sorunların üstesinden gelmesine yardım eden kronolojik bir süreklilik kurar.

Edebiyat kanonu, bir cemaatin kendi hikayesini anlattıkları için kurtarılmaya değer görülüp diğer kuşaklara aktarılan metinleri içerir. Bu metinler eleştiri nesnesi olur, okul müfredatlarına girer, edebiyat tarihlerinde kendilerine yer bulur ve antolojilerde şerh edilir. Edebiyat kanonu geçmişten gelen ve bugünle irtibatlandırılan metinlerden oluşur” (89-93). Jusdanis tarafından anıtlştırılmış edebiyatın tarihi olarak tanımlanan kanon, geçmişle şimdiyi tarihsel olarak birleştirmeyi hedeflemiş; milli dilin yerleşmesine ve seçilen eserlerin ulusallaşmasına katkı sağlamıştır. Ancak bu oluşum, sömürge sonrası toplumlarda milli kimliğin dışında kalan dillerin ve edebi eserlerin dışlanmasını beraberinde getirmiştir.

Edebiyat, kişisel ve bölgesel anlatıları yeni hikâyelerle birleştirerek milli anlatıyı oluşturmuştur. “Milli simgeleri günlük pratiklere işlenmiş, halkın ulusal toprakları ve tarihiyle özdeşleşmesine katkıda bulunmuştur. Böylece imparatorluğun, aristokrasinin, krallığın ve dinin anlattığı eski hikâyelerin yerine geçen retorik bir yapı olan milli mit doğallaşmış, dil kadar gerçek ve saydam bir hale gelmiştir” (257). Antropolog Lévi-Strauss’un (1908-2009) belirttiği üzere, toplum kaynaklı mitik unsurlar, sürekli biraraya getirilebilir, tekrar tekrar düzenlenebilir. Bütün gruplar, kabileler veya soylar bir tür ortak mirası olan aynı mitik malzemeyle özgün anlatılar oluşturabilirler (2013: 72-73). Mitik unsurlar edebiyatın vazgeçilmezidir, çünkü mit insana, çok önemli bir şeyi, evreni anlayabileceği ve evreni anladığı illüzyonunu vermektedir (51). Bu illüzyon mit ve gerçeğin sentezinden doğmaktadır.

Kültürel gerçekliğin temelini inşa eden mitler, Antropolog Malinowski’nin belirttiği üzere, ayinlerin, törenlerin, törelerin ve toplumsal düzenin çıkış noktası olarak görülmektedir. Mitin ahlak kurallarının, sosyal düzenin, ayinin ve törenin reel nedeni olduğu varsayılır. Böylece bu öyküler kültürün temel bir parçasını ve ilkel

uygarlıkların dogmatik omurgasını oluşturmaktadır (1990: 94-95). Yazısız toplumlar dünyanın düzenini ve toplumun yapısını izah etmek için de mitik unsurlara başvurmuşlar ve tarih anlatısını mitler üzerine inşa etmişlerdir. Bu durum Lévi-Strauss'un 'soğuk toplumlar' önermesini akla getirmektedir; zira bu halklar yaşadıkları tarihsel olayların toplumsal denge ve devamlılık üzerine yapabileceği olumsuz etkileri yok etmek için onları mitler yoluyla kolektif hafızalarına kaydetmişlerdir. Güçlü bir kolektif hafıza sağlayan bu belleğe kayıt meselesi yüzyıllarca süren zorla kültürlenme ve asimilasyon süreçlerine karşı direnmeyi sağlamıştır. İlkel olarak tanımlanan uygarlıkların sınırlarında gelişen ulus devletleri de mitik tarih algısından bağımsız düşünmek olanaksızdır. Ortak bir kolektif hafıza ve soy miti gerektiren ulus devlet yapılanmasında edebiyat mitik unsurları tekrarlayarak aidiyeti pekiştirmektedir.

Sosyal Antropolog Paul Connerton (1940-2019), tarih yeniden kurulurken geçmişteki insanların bıraktığı izlerden yola çıkmak gerektiğinden bahsetmiştir. Bu izler kendisine doğrudan ulaşma olanağı kalmamış bir olgunun, duyu organlarıyla algılanabilir imleridir (işaretleri) ve bunlara ancak toplumsal bellek yoluyla erişilebilir (2014: 27-28). Toplumsal aidiyeti beslemek üzere ortak geçmişi anımsama pratiklerine ihtiyaç duyan ulus devlet kültürel belleğe başvurmaktadır. Jan Assmann, kaleme aldığı *Kültürel Bellek* adlı çalışmasında bu olgunun tarihsel sınırları ve içeriğinin tamamen toplumu etkileyen dış koşullara bağlı olduğunu dile getirmektedir. “Kimlik, hatırlama, süreklilik ve gelenek oluşturmaya dayalı kültür biyolojik olarak devredilemez, canlı kalması için mitler, şarkılar, danslar, atasözleri, yasalar, kutsal metinler, süslemeler, resimler gibi araçlarla grup kimliği ifade edilmektedir” (2015: 98-99). Edebiyat hikâyeler, mitler, masallar ve tasvirlerle gerçekliğe anlam vererek

milli kültürün oluşumuna katkıda bulunmaktadır. Bu şekilde edebi metinlerin yarattığı sembolik anlam dünyası ulus için birleştirici ve bağlayıcı hale gelmektedir. Topluluğun yeni üyelerine ümit veren, bilgi ya da duygu içeren bir öykü aktararak geçmişin deneyimi ve anıları canlı tutulmaktadır. Böylece geçmiş ile bugün retorik düzeyde birleştirilmekte, anlatı yoluyla bireylere ‘biz’ deme imkânı veren kimlik ve aidiyet temelleri oluşturulmaktadır (23). Yaşanmış ortak geçmiş, ortak bilgi, kendini algılayış biçimi ve ortak değerler grubun üyelerinin kendilerini ulus kimliğinin altında tanımlamalarını sağlamaktadır.

1. 2. 3. Küresel dünyada kimlikleri konumlandırma

Edebiyatın tarihsel gelişimine bakıldığında her dönemde kamusal normların, uzlaşımların ve simgelerin kolektif olarak içselleştirilmesini sağlayan bir araç olduğu görülmektedir. Edebiyat, Aydınlanma çağıının kültür üretiminde önemli bir rol üstlenmesiyle özerk bir kurum haline gelen ilk sanat olmuştur. Simgesel ve toplumsal bir işlevi olan edebi üretim, kitleliliğiyle ekonomik bir değere dönüşmüştür (Jusdanis, 2015: 200-201). Ancak modernizmle gelişen toplumsal farklılaşma bağlamında edebiyat, özerk bir sistem olarak toplumun parçalanmasını telafi etme işlevini üstlenmiştir. Edebiyat, çevresinde iç pratiği dışarıdan ayıran sınırlar çekilince, kendi kabul ve dışlama kurallarını, söylem kalıplarını ve tanımlarını geliştirmiştir. Yapıtların üretimi, düzenlenmesi ve değerlendirilmesi, sözgelimi, kilisenin ya da devletin kurallarına göre değil kendi iç normlarına göre gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Edebiyat kurumu, işlevsel olarak tanımlanmış, ama öte yandan yazılan, tartışılan, basılan, satılan, aktarılan, öğretilen, kanonlaşan bir üretim nesnesine dönüşmüştür (201). Çalışmanın bu kısmında ulus devletin inşasından XX. yüzyılın

sonuna kadar kimlik kavramının geçirdiği değişiklikler doğrultusunda edebiyatın nasıl işlevselleştiği açıklanmaya çalışılacaktır.

Modernizm, ulus-devlet mekanizması altında farklılıkları tek bir kimlikte toplayarak homojen bir toplum tasarlamıştır. Nesnel bilimin üstünlüğü, evrensel ahlaki değerlerin benimsenmesi ve insanın doğaya hâkimiyeti gibi modernist idealler kimlik politikaları bakımından problemlere neden olmuştur. Modernizm farklılıkları kendine benzetmeye çalışan, dışlayan ve ötekileştiren bir tavırla kendine benzemeyen tüm kimlikleri tehdit etmiştir. Bauman bu durumu şöyle ifade etmiştir: “Modernite işte tam da bu ön kabulden hareketle bir temizlik hareketine girdi. Mevcut nüfusunda yabani ve terbiye edilmemiş otlar bulunuyordu. Böylece nüfusu ikiye böldü: Beslenecek ve özenle çoğaltılacak faydalı otlar, ayıklanacak ve kökünden yok edilecek yabani otlar” (2003: 34). Bu totaliter kimlik anlayışı etnik çatışmalara ve iç savaşlara sebebiyet vermiş ve modernist değerler kendini tüketmiş, yerini karşıt bir ideoloji olan postmodernizme bırakmıştır. Birbirinin önünü açan küreselleşme ve postmodernizm, kültürü homojenlikten heteronjenliğe taşıyacak yeni bir çağın temellerini atmıştır. Postmodernizm yerelliği, farklılığı ve çoğulculuğu önceleyen tavrıyla modernizmin uzun süredir tek bir potada eritmeye çalıştığı kimlikleri yeniden ayrıştırmıştır. Farklılıklara dayalı siyasal yönelimler yükselişe geçerken milliyetçi değerlerin önemi azalmıştır. Küreselleşme ve postmodernist ideolojiler sonucunda farklılıkların ön plana çıktığı bir toplumsal yapı ve değerler bütünü oluşmaya başlamış, bu da çokkültürlülük (multiculturalismo) kavramının gelişmesine neden olmuştur.

Çokkültürlülük, genel hatlarıyla farklı kültürlerden birey ve grupların kendi dillerini konuşarak, inançlarını ve geleneklerini yerine getirerek aynı coğrafyada barış içinde bir arada var olma halini tanımlamaktadır. Çokkültürlülük kuramcılarından Will

Kymlicka (1962-), bu durumu komüniteryan, liberal ve ulus devlete karşı gelişen çeşitli aşamalarda incelemektedir. Ayrıca ulusal azınlıkların, göçmenlerin, kent yaşamıyla bütünleşemeyenlerin, etno-dinsel grupların ve Afro-Amerikalıların Batılı ülkelerde çokkültürlü toplumu meydana getiren kimlikler olduğunu ifade etmektedir (2004: 485). Diğer bir çokkültürlülük kuramcısı Charles Taylor (1931-...) kimliğin varlığını öteki ile kurulan ilişkiye bağlarken öteki ile bir arada olma halini evrensel açıdan özdeş haklara sahip olma koşuluna bağlamaktadır. ‘Eşit haysiyet politikası’ adı altında tanımladığı bu özdeşlik ve bağışlıkların yanında bireyi ya da grubu başkalarından farklı kılan ayırıcı özelliklerini farklılık politikasıyla kabul etmek gerekmektedir (2010: 53-59). Siyaset kuramcısı Bhikhu Parekh (1935-...) de çokkültürlülüğü üç yönüyle ele almaktadır; bireyi etrafını saran kültür biçimlendirmektedir, hiçbir kültür mükemmel olmadığı için bir diğerine kendi özelliklerini benimsetme hakkına sahip değildir ve birbirinin farklılıklarından beslenmelidir. Son olarak ise Parekh izole olmuş kültürler dışında tüm kültürlerin başka kültürlerle karşılaşmaları sonucu saflığını yitirdiğinden bahsetmektedir (2002: 336-337). Bu üç kuramcı toplumların homojen bir yapıya sahip olmadığı konusunda birleşmektedir. Onlara ek olarak kültür ve emperyalizm arasındaki bağa vurgu yapan Edebiyat Kuramcısı Edward Said (1935-2003) de tüm kültürlerin birbirine karıştığına, hepsinin melez ve heterojen bir yapıya dönüştüğüne dikkat çekmiştir (2004: 31). Çokkültürlü olarak tanımlanan toplumlarda postmodernizmin farklılık vurgularına rağmen uzun yıllar bir arada olmaktan kaynaklı kültürel melezleşme geri döndürülemez bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Melezleşme süreci kültürel etkileşim ve asimilasyon gibi bazen tek taraflı bazen karşılıklı pekçok aşama ya da biçimde gelişmiştir. Kültürlerin içiçe geçme hali

ulus devlet çatısı altında da devam etmiştir. Edebiyata da yansıyan bu milli olarak tanımlanan şey tam olarak bir karışımdır. Latin Amerika bağlamında ise yabancı tekniklerle yerel kültürün anlatılması sebebiyle kültürler ötesi bir anlatıdan bahsedilmektedir. Latin Amerika romanı, her ne kadar Avrupa edebi teknikleriyle yazılsa da üretildiği kültürün özelliklerini ve hikâyesini aktarması nedeniyle Avrupa romanından oldukça farklıdır (Burke, 2011: 37-41). Tüm alanları etkisine alan bu büyük dönüşümler sırasında düşün ve yazın alanında da kesinlik yerini şüpheciliğe, evrensellik yerelliğe, benzerlik farklılığa bırakmıştır. Postmodernist bakışın ilgisini çeken yerellik ya da farklılıklar kültürel değerler olarak tüketim nesnesine dönüşmüştür (Featherstone, 2005: 22). Yazar ve yayın piyasası için de farklı, öteki ya da dezavantajlı olanın edebi değeri artmıştır.

Çoğu zaman postmodernist toplumun bu ötekileri kendi kültürel kimliklerini özgürce sergilemekten kaçınmakta ve kendilerini çoğunluk toplumunun kültürüne uyum sağlamak zorunda hissetmektedir. Bunun en bariz örneği sermayenin küreselleşmesiyle köylerden kentlere göçen halklarda görülmektedir. Edebiyat sosyo-ekonomik gelişmeler sonucunda çokkültürlü bir yapıya dönüşen büyük kentlerdeki ötekilerin deneyimlerine yer vermeye başlamıştır. Edebiyat Kuramcısı Franco Moretti (1950-), bu anlatı için en uygun tür olarak okuru beklenti ve merak halinde tutan, gerilime sokan romanın olduğunu dile getirmektedir. Zira kent insanı, bir felaketin ortasında bile yaşama ve ayakta kalma potansiyelinden hiçbir şey eksilmediğini göstermeye çalışmaktadır (2005: 137-147). Postmodern anlatının bu yeni kent gerçekliklerini dile getirmesinde kendine özgü anlatım teknikleri kullandığından bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki üstkurmacadır. Bu dönemde edebiyatı bir amaç olarak değil oyun olarak gören ve kendini kurmacayla tanımlayan bir yaklaşım

söz konusudur. Yazar gerçeğin belirsizleştiği, kendisine sürekli yabancılaşan bir dünyayı tekrar tekrar üretmek yerine onunla oynamaya başlamıştır. Bu durumu yazar Samuel Beckett (1906-1989), “anlatılacak bir şeyin kalmadığı bir dünyada edebiyat kendini anlatmak zorunda kalmıştır” sözleriyle açıkça özetlemektedir. Hiçbir şeyin kesin olmadığı bir dünyada edebiyat yaşam ve kurmacanın birbirine karıştığı bir üretime dönüşmüştür. Açık ve örtük imgelerle dolu metnin anlamı da okurun inisiyatifine bırakılmıştır (Ecevit, 2001:99).

Postmodernist edebiyatta kullanılan diğer bir teknik de metinlerarasılıktır. Geçmiş metinlerin imgelerine yer verilerek gerçekleştirilen bu teknik ile yazar geçmiş kendi kurmacasında yeniden yorumlamaktadır. Geleneğin, mitin, masalın günümüz kurmacasına dâhil olmasını sağlayan bu edebi teknik geçmiş ve gelecek bağını sürekli hale getirip kültürel belleği canlı tutmaktadır. Bir önceki bölümde yer verildiği üzere canlı bir kültürel bellek kimliğinin devamlılığı anlamına gelmektedir. Postmodernizmin buna hizmet eden diğer bir yönelimi de tarihe ilişkindir, bu elbette kendine özgü bir tarihsel yorumlayıştır: Modernizmin şanlı tarihi ve kahramanları değil, küçük olayların ve sıradan insanların tarihidir söz konusu olan. Bu dönem öznenin kimlik bunalımı ve yabancılaşma sorunu neticesinde tükenmişliğine vurgu yapan bir arayışın anlatısıdır. Bu nedenle kimliğin yüceltilmesine rastlanmaz.

Gerçeklik algısının değişmesi ve yapı sökümüyle başlayan bu süreçte çok sesliliğe, çok kültürlülüğe, anti kahramanlara ve absürd olaylara yer verilmiştir. Yeni gerçekçilikten new age romana, büyülü gerçekçilikten, avangard romana kadar geniş sınırlara sahiptir. Edebiyat yüzünü toplum tarafından görülmeyenlere, söz verilmeyenlere dönmüştür. Yazarlar daha önce görülmemiş bir şekilde kültürel ayrıntılara yönelmiştir. Elbette bu yönelimin kültürlerin görünürlüğünü arttırdığı

söylenebilir, ancak bu sürecin “öteki” imgesi üzerinde yapacağı olumlu ya da olumsuz etkiyi yorumlamak ayrıntılı bir incelemeyi gerektirmektedir.



2. PERU YERLİ KİMLİĞİ VE TARİHSEL ÇERÇEVE

Peru, kuzeyde Ekvador'dan güneyde Şili'ye kadar uzanan 1.285.215,6 km²'lik yüzölçümüyle Güney Amerika'nın üçüncü büyük ülkesidir. Peru Ulusal İstatistik Kurumu'nun 2019 yılında yayımladığı basın notuna¹ göre, nüfusu 32.131.400'dür ve 2030 yılında 35.792.000'e yükselmesi beklenmektedir. 10.000 yıllık geçmişi olan bu ülkenin tarihinde kilit rol oynayan unsur her zaman coğrafi koşulları olmuştur. Pasifik okyanusuna bakan kıyıları, 6.768 metre yüksekliğe ulaşan And dağları ve Amazon ormanları ile Peru bir zıtlıklar ülkesidir; çöller, geniş tropik ormanlar, sarp dağlık vadiler, yüksek ovalar aynı sınırlar içerisindedir. Elbette bu karşıt fiziki özellikler iklim çeşitliliğini ve buna bağlı olarak zengin bir fauna ve florayı beraberinde getirmiştir. Yeraltı ve yerüstü kaynaklarının zenginliği ve bu zenginliğin boyutlarına ilişkin efsaneler İspanyolların fetih boyunca peşinden gittikleri bir amaca dönüşmüştür.

Tarihsel düzlemde kimlik üzerine yoğunlaşan bu çalışma, yapısı gereği adlandırmalara, tanımlamalara ve betimlemelere odaklanacaktır. Bu sebeple çalışmaya temel olan yerli kimliği ve çevresindeki diğer kimlikleri tanımlama ihtiyacı ortaya çıkmıştır. İspanyolcada yerli anlamına gelen iki kelime bulunmaktadır, ancak bunlar etimolojik olarak birbirinden farklıdır: İlki İspanyolların kıtaya ayak bastıklarında burayı Hindistan sanmalarından ötürü yerliler için kullandıkları Hint anlamına gelen *indio* kelimesidir. İkincisi ise Latince'den türeyen *indígena* sözcüğüdür, o yerden anlamına gelen *inde* ve halk anlamına gelen *gens* kelimelerinin birleşimidir. İlk

¹ http://m.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/noticias/notadeprensa123_1.pdf (17.03.2020).

karşılaşmada yerliler *indio*, daha sonra *indígena* hatta *inca* olarak adlandırılmıştır. Ancak günümüzde Peru yerlileri, bireysel olarak kendilerini tanımlamak için *indio* ya da *indígena* kelimelerini kullanmayı tercih etmezler, ancak kolektif kimliklerine atıfta bulunan *pueblos indígenas* (yerli halklar) ifadesi yaygın olarak kullanılır. Peru’da işgali, sömürge dönemini, köleliği ve İspanyolların karşısında yerlinin retorik olarak alt katmana yerleştirildiğini hatırlattığı için bugün *indio* kelimesi genellikle aşağılayıcı bir çağrışım yapmaktadır. 1949 yılında Cuzco’da gerçekleştirilen İkinci Amerikan Yerlileri Kongresi’nde *indio* kelimesi tanımlanmıştır: “Yerli, her ne kadar yabancılarla temas sonucu değişikliklere maruz kalsa da kendi gelenekleri, dili ve çalışma sistemiyle kolektif bilince sahip Kolomb öncesi halkların ve ulusların torunudur” (El II Congreso Indigenista Interamericano, 1949: 20). 1950’li yıllarda antropoloji yerli meselesine yoğunlaşmış ve yerli politikasının paradoksal yapısını ortaya koymuştur: Bir yandan kültürlenmiş yerli, diğer yandan sözlü tarihinden, müziğinden, edebiyatından kısacası yerli folkloründen kurtarılmaya çalışılmaktadır. 1968 yılında Fernando Belaúnde hükümetine karşı yaptığı darbeyle yönetimi ele geçirerek 1975’e kadar iktidarda kalan General Velasco Alvarado döneminde (1910-1977) *indio* kelimesinin kullanımı yasaklanmış, yerine *campesino* (köylü) gibi nötr bir kavram getirilmiştir. Yerlinin köylerden çıkıp büyük kente göç etmesi ise yerliliğinden sıyrılmasıdır. Ancak bu, yerlinin 1960’lardaki ulusal sınıf yapısına uyumu gibi gerçekleşmemiştir (Favre, 1991: 48). Tarih boyunca yerlilerin *indio* kelimesiyle tanımlanmadıkları yalnızca iki dönem olmuştur. Perulu Antropolog Carlos Iván Degregori (1945-2011), bu zamanları yerlinin kendini köle olarak görmediği dönemlerle ilişkilendirmiştir: Örneğin, XX. yüzyılın başlarında onları sömüren

gamonal 'lerden² kurtulduklarında. Ayrıca Degregori şuna dikkat çekmiştir: 1990'ların sonunda Bolivya, Ekvador ve Guatemala gibi ülkelerde yerliler kendilerini yerli ya da Maya olarak tanımlarken Peru'da kimlikler daha çok içiçe geçmiştir. Etnik denilen şey yerliden ziyade *cholo* kimliğine atıfta bulunmaktadır. Kendilerini çiftçi olarak tanımlayanlar da vardır. Zira köylü kelimesi yoksul, yerli ve köle ile eş anlamlı tutulmaktadır (Salazar-Soler, 2013).

Peru Ulusal İstatistik Kurumu'nun 2017 raporuna göre, nüfusun %79,3'ü kentlerde %20,7'si ise kırsal kesimde yaşamaktadır. Kent nüfuslarının giderek arttığı 2000-2017 yılları arasında dağlık bölgenin nüfusunda %5,7'lik bir düşüş görülmüştür. Kentte okuryazar olmayanların oranı %2,6'dır, kırsalda ise bu oran 15,2'ye çıkmaktadır. Nüfusun kendini etnik olarak tanımlaması ise şu şekildedir: %60,2'si melez, %22,3'ü Quechua, %5,9'u beyaz, % 3,6'sı Afrika kökenli, %2,4'ü Aimara, % 0,3'ü Amazon yerlisi, %0,2'si Asháninka, %0,2'si farklı bir yerli halk, %0,2'si Awajún, %0,1'i Shipibo Konibo, %0,1'i Nikkei, %0,1'i Tusan ve %0,1 diğer. Anadil bazında etnik kökene bakıldığında ise nüfusun %82,6'sının İspanyolca, %13,9'unun Quechua, %1,7'sinin Aimara, %0,8'nin Ashaninka, Awajún-Aguaruna, Shipibo-Konibo dillerinden biri, %0,2'si ise yabancı dil ile kendini tanımlamaktadır. 1993'teki rapora göre İspanyolcayı anadili olarak tanımlayanların oranı %2,3 artmışken, Quechua %2,7, Aimara ise %1,6 düşmüştür³. Yerlinin kendini nasıl tanımladığına

² Güney Amerika'da bölgenin siyasi ve ekonomik gücünü elinde tutan "büyük toprak sahibi" anlamına gelmektedir. *Gamonalismo* sistemi, Peru'da XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış ve tarım reformunun etkili olduğu 70'li yıllara kadar varlığını sürdürmüştür. 1824 yılında Simón Bolívar, yerlilere ait toprakların mülkiyetini sağlamış, ortak arazileri devletin kullanımına tahsis etmiştir. Ancak zamanla büyük toprak sahibi beyazlar ve melezler çok düşük ücretlere yerlilerden topraklarını satın almışlardır. Böylece *gamonalismo*, özellikle Avrupa kökenli toprak sahiplerinin yerli nüfusu sömürdüğü ve yoksullaştırdığı bir mekanizmaya dönüşmüştür.

³https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf (06.03.2019)

ilişikin bilgiler bu çalışma için son derece anlamlıdır. Çünkü çalışmanın temelinde edebiyatın kimlik inşasındaki rolünün sorgulanması bulunmaktadır. Dolayısıyla yerli kimliğinin gerçekliği ve edebiyatın yansıttıkları beraber değerlendirildiğinde bu kimliğin ne ölçüde inşa edildiğinin ortaya çıkması beklenmektedir.

Perulu olarak tanımlanan halklar; yerliler, ağırlıklı olarak İspanyol olan Avrupalılar, Afrika kökenliler, Japonya ve Çin'den gelen Asyalıların karışımı melezlerdir. Siyahiler için *negro*, onların yerlilerle ilişkilerinden doğanlar için *zambo*, Avrupalılarla ilişkilerinden doğan melezler içinse *mulato* kullanılmaktadır. İspanyolcada melez anlamına gelen *mestizo* çok geniş bir kimliğe karşılık gelmektedir. Bu sebeple yerliler beyazlarla karışımlarından doğan melezliklerini ifade etmek için kendilerini beyazlardan, siyahilerden, *mulato* 'lardan, *zambo* 'lardan ve Asyalılardan ayırdederek *cholo* kelimesiyle tanımlamaktadırlar. *Cholo* Aimara dilinde melez anlamına gelen “chhulu” kelimesinden gelmektedir (Hernández, 2000: 379). Peru'nun İspanyollarca fethinden sonra, melez vakanüvis Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) kimliklere ilişkin tanımlamalar yapmıştır: Bu kapsamda İspanya'dan gidenler *İspanyol* ya da *Kastilyalı*, Yeni Dünya'da doğan İspanyollar *kreol* olarak adlandırılmaktadır. *Kreol* kelimesi ilk olarak Afrikalılar tarafından kendi topraklarından uzakta doğan çocukları için kullanılmış daha sonra aynı durumdaki İspanyollar da kendilerini bu şekilde tanımlamışlardır. Garcilaso, *mulato* 'ların çocuklarına *cholo* dendiğini ve bunun Karayiplerdeki Barlovento adasına ait bir kelime olduğunu iddia etmiştir. *Cholo* 'nun köpek anlamına geldiğini ileri süren Garcilaso, bu kelimenin İspanyollar tarafından aşağılamak amacıyla kullanıldığını bahsetmiştir (2009a: 505). *De dónde venimos los cholos* (Nereden geliyoruz biz *cholo* 'lar) başlıklı kitabın yazarı Marco Avilés (1978-...) BBC'ye verdiği röportajda günümüzde *cholo* 'nun ne anlama

geldiğini şöyle açıklamıştır. “*Cholo*’lar Andlılar’dır, fakat Amazon kökenlilere de denir, genellikle şehre gelip çeşitli ayrımcılıklara maruz kalan ve uyum sağlayamayanlardır. Peru’da melezleri ve yerlileri kapsayan bir kategoridir. Kıyıya göçen ve banliyölerde yaşayan melez ailelerde de *chololuğu* görmek mümkündür. *Cholo*’lara en yakın grup, Amerika Birleşik Devletleri’ndeki Latinlerdir. *Cholo* olmak ayrımcılıkla karşı karşıya olmaktır”⁴. Peru’da *cholo*’yu ulus kimliği olarak tanımlayan hatta “hepimiz *cholo*’yuz” ifadesini kullananlara rastlamak mümkündür. “Yerliler, kendilerini yerli olarak tanımlamaktan kaçınmaktadırlar. Özellikle de doktor, mühendis ya da polis gibi mesleklere sahip olan orta sınıf mensupları bunu yapmaktadır. Her nüfus sayımında kendini yerli olarak tanımlayanların sayısının azalmasının nedeni budur. Bunun yanısıra Ucuyali, ve Madre de Dios civarında gönüllü olarak izole yaşamayı seçen topluluklar bulunmaktadır” (Guanche, 2015: 333-334) .

Çalışmanın bu bölümünde Peru yerli halkları bakımından önemli olan tarihsel gelişmelere yer verilecektir. Kimlik çalışmaları bağlamında değerlendirilen tarihsel dönemlerin tamamının önemli olduğu söylenebilir. Çünkü bu durum bir kimliğin görünürlüğü ve kabulüne ilişkindir ve tarihte başat rol oynadığı, pasif kaldığı ya da görmezden gelindiği süreçler de anlamlıdır. Ayrıca kimliğe ilişkin toplumsal ya da siyasi bir yaklaşımı önceki tarihsel süreçlerinden bağımsız düşünmek de olanaksızdır, çünkü kimlik yaklaşımları birer sonuçtur. Bu yaklaşımlar, bir takım siyasi, ekonomik, toplumsal gelişmelerin neticesinde ortaya çıkmaktadır ve bazen toplumsal bellekten aktarılan çok eski yargılar ve duyguların da bu yaklaşımları şekillendirdiği

⁴ <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37489332>

görülmektedir. Bu nedenle yapılacak olan tarihsel inceleme sömürge öncesi dönem, fetih ve sömürgecilik dönemi, bağımsızlık dönemi ve XX. yüzyılın sonuna kadar Peru'nun tüm tarihi evrelerini kapsayacaktır.



2. 1. SÖMÜRGE ÖNCESİ YERLİ KÜLTÜRLER

Yerlinin ötekileştirilmesi, fethin bir sonucu olmasına karşın bu çalışmada tarihsel incelemeye sömürge öncesi dönemden başlanacaktır. Bunun nedeni ise bu teze konu olan ‘Peru yerlisi’ kavramının arka planına ışık tutarak geçmişinin ne denli kadim bir uygarlığa dayandığını ortaya koyma isteğidir. Zira bu coğrafyanın uygarlık geçmişi İspanyolların karşılaştığı İnka İmparatorluğu’ndan çok daha fazlasıdır. Bu konuya ilişkin somut bulgular, yerlilere dair Avrupa kaynaklı görüşleri yeniden düşünüp değerlendirme gereğini ortaya koymaktadır.

Sömürge öncesi Peru tarihini ele almadan önce bu alanın incelenmesinde ortaya çıkan bazı problemlere değinmek gerekmektedir. Fetih ve sömürgeye maruz kalan pekçok bölgede olduğu gibi Peru’ya dair bugün bilinenler de büyük ölçüde Avrupalıların anlattıklarına dayanmaktadır. Kendisine çok uzak ve farklı bir kültürden bakışın aktardığı bu bilgiler hatalı ya da eksik algılar içermektedir. Avrupa’nın kendi paradigmasının bu denli dışında bir gerçekliği objektif bir şekilde ortaya koyabilmesi imkânsızdır. Bu algısal yanılğı fetih dönemi ve üç yüzyıl sürececek olan sömürge dönemi boyunca yazılı olarak aktarılmaya ve dünyaya yayılmaya devam edecektir. Tarihi yazarlar Avrupalılardır ve bu bir fetih tarihidir. Dolayısıyla yazılanların odak noktası dağlarda yaşayan yerli halklar ve onların kültürleri değildir, bu bakış açısı gerçek Peru’yu ve onun geçmişini tanımamaktadır (Klarén, 2012: 17). Fetih ve sömürge tarihçiliğinin bir diğer problemi de bölge tarihini fetihle başlatıyor olmasıdır. Bu durum fetihle geleceği değişen yerli halkların geçmişini de yok saymakta ve insanın bölgedeki binlerce yıllık gelişiminin sonucu olan uygarlığı ilk karşılaşma anına

sığdırmaktadır. Hâlbuki yerli kültürüne ait pekçok unsurun bugüne dek ulaşması bu unsurların geçmişinin derinliğine ilişkin bir ipucu vermektedir.

2.1.1. İnka öncesi uygarlıklar

Tarih, arkeoloji ve antropoloji disiplinleri Amerika kıtasındaki ilk insan yaşamına ilişkin çeşitli tezler ortaya koymaktadır. Ancak yaygın kanı, bu ilk insanın varlığını M.Ö. 35000 ile 15000 yılları arasında bir dönemde Asya ve Amerika kıtası arasındaki Bering Boğazı'ndan geçerek gelen avcı-toplayıcı göçmenlere dayandırmaktadır (Rodney P. Carlisle ve J. Geoffrey Golson, 2006: 5).

Yaklaşık olarak M.Ö. 11000- 8000 yılları arasında bugün Peru topraklarının kuzey kısmında bulunan Piura-Chira vadisinde, M.Ö. 10000-7000 yılları arasında ise Trujillo çevresinde balıkçılıkla uğraşmış toplulukların varlığına ilişkin arkeolojik kanıtlar bulunmuştur. Andlar'ın güneyinde ise bir takım avlanma aletleri üreten, tarım yapan ve Peru sanatına dair ilk örnekleri mağara duvarlarına kırmızı, siyah desenler çizerek veren bir topluluğun varlığı bilinmektedir. Bu dönemlerde tarım dünyanın ısınmasıyla değişen koşullar neticesinde zorunlu olarak gelişmiştir (Favre, 2007: 8). M.Ö. 5700- 2800 yılları arasında Lima'nın güneyindeki Paloma'da şeker kamışından yapılmış oval şeklindeki kulübelerde yaşayan topluluk kök bitkileri, balkabağı, siyah fasülye gibi bitkileri yetiştirmeye başlamıştır. M.Ö. 2500 yılı civarında Peru'nun kuzey sahilindeki verimli vadilerde hayvancılık ve balıkçılıkla uğraşan küçük köyler ortaya çıkmıştır. Bu evrede daha kalıcı yerleşime geçildiği görülmektedir; kerpiç evler inşa edilmiş, patates, fasülye ve pamuk üretilerek giysiler dokunmaya başlanmıştır. M.Ö. 3000-1800 yılları arasına tarihlenen mısır tarımı ve sulama sisteminin

geliştirilmesi bölgedeki uygarlıkları da bir üst seviyeye taşımıştır. Sulama kanalları yılda birden fazla hasat imkânı sununca gıda ihtiyacı karşılanmış, nüfus artmış, yerleşim kıyılarından iç kesimlere doğru genişlemeye başlamıştır. Tarım ürünlerine tatlı patates ve yer fıstığı eklenmiştir. Piramitler, anıtsal yapılar ve tören merkezleri inşa edilmiştir. Yaklaşık M.Ö. 1800’lü yıllarda seramik bulunmuş, alpaka ve lama gibi hayvanlar beslenme, giyinme ve taşıma gibi ihtiyaçlar için evcilleştirilmiştir. Daha sonra bölgeyi terk eden kıyı uygarlıklarının doğal bir felakete uğramış oldukları düşünülmektedir (Klarén, 2012: 27-30). Arkeologlar, Andlar’ın farklı yerlerinde ve farklı dönemlerde yaşamış uygarlıklardan kalan çömleklerin üsluplarına göre Peru’nun sömürge öncesi tarihini beş döneme ayırmaktadır: İlk ufuk (M.Ö.900 – M.Ö.200), ilk ara dönem (M.Ö.200- M.S.500), orta ufuk (M.S.500-M.S.1000), son ara dönem (M.S.1000-M.S.1400), son ufuk (M.S.1400 – M.S.1532).

M.Ö. 800 yılı civarında Chavín de Huántar’da önemli bir kültürel merkez ortaya çıkmıştır. Kıyı ile orman arasına kurulmuş olan Chavín Uygarlığı, Amerika’nın en büyük dini merkezlerinden birine dönüşmüştür. Şehrin ilk tapınakları hem Amazon ormanında hem de kıyıda yaşayan halklara ait dinsel semboller barındırmaktadır. Bu civardaki jaguar ya da puma imgeleri hızla yayılmış ve birbirlerinden yüzlerce kilometre uzaklıktaki yerlerde görülmüştür (Favre, 2007: 10). Bu ilk büyük tapınak And toplulukları arasında dünyanın merkezi olarak algılanmaktadır. Bu dönemdeki tanrı kavramı ve kozmosun merkezindeki bir noktaya bağlı din adamlarından oluşan elit tabakanın varlığı And inancında uzun süre kalmış, İnka uygarlığında dahi izlerine rastlanmıştır. Chavín Uygarlığı’ndan diğer kültürlere dini kültün yanısıra metalürji ve tekstil alanındaki yenilikler de geçmiştir. Ancash’ta doğup kuzeyde Cajamarca’ya kıyıda Puerto Éten’e, güneyde Huancavelica, Ayacucho ve Nazca’ya kadar uzanan

uygarlık büyük bir bölgeyi inanç ve teknoloji açısından etkisi altına almıştır. Chavín bu yükselişinden bir süre sonra bölümlere ayrılmış, onlardan Recuay, Vicús, Moche, Paracas y Nazca gibi pekçok bölgesel kültür doğmuştur (Klarén, 2012: 30-31).

Trujillo’da ortaya çıkan, güneyde Huarney, kuzeyde Piura’ya kadar uzanan Moche uygarlığı, M.S. 400’lü yıllarda en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Henüz tekerlek, pulluk ya da gelişmiş bir yazı sistemi olmasa da, Mocheler seramik sanatları, yüksek piramitleri ve dâhiyane metalürjileriyle önemli bir gelişkinlik seviyesine ulaşmışlardır (31). Geliştirdikleri sulama sistemiyle topraklarının %50’sinden fazlasını kullanabilmişlerdir. Deniz ve kara yolunu kullanarak kıydan yüksek dağlık bölgelere uzanan bir takas sistemi kurmuşlardır. Mochelerin daha sonra gelişecek Chimuların ataları olduğu düşünülmektedir (Guanche, Corral: 2015:281-282).

M.Ö.100 ve M.S. 600 yılları arasında Andların güneyinde ve kıyı boyunca uzanan, Moche’den daha küçük bir uygarlık da Nazca’dır. Merkezi Ica vadisinde konumlanmış olan bu uygarlık, Paracas’taki başka bir kültürle birlikte gelişim göstermiştir. Yaşanan su sıkıntısını çözmek üzere toprağın altına akan nehir suyunu filtrelemek için başarılı bir sistem kurmuşlardır. Seramik ve tekstil ürünlerini renklendirmede çok iyi olan Nazcalar, çöle çizdikleri devasa çizgiler ile tanınmışlardır. Çeşitli geometrik şekilleri, hayvan ve insan figürlerini içeren, depremlere ve çöl rüzgârlarına karşı günümüze kadar varlığını koruyabilen bu çizgiler hakkında çeşitli hipotezler bulunmaktadır; Nazca çizgilerinin ilk araştırmacıları olan Paul Kosok ve María Reiche’ye göre bunlar tarım döngüsüyle eşleşen astronomik bir takvimi işaret etmektedir. Araştırmacı Johan Reinhard ise Nazca vadisine su taşınmasıyla ilgili bir çeşit ritüeli betimlediklerini düşünmektedir (Klarén, 2012: 31-32). Bu çizgiler 1994 yılında UNESCO dünya mirası listesine girmiştir.

M.S. V. yüzyıl itibarıyla eski Peru uygarlığının ağırlık merkezi kıyılardan And dağlarına doğru yer değiştirmiştir. Titicaca gölü ve Huari (Wari) çevresinde iki büyük devlet kurulmuştur: Tiahuanaco ve Huari İmparatorlukları. Bu devletler, parçalanmış And dünyasını VII. yüzyılda yeniden birleştirmiştir. Tiahuanaco Uygarlığı, özellikle mimaride ve taş heykeltiriliğindeki başarılarıyla göze çarpmaktadır. Bu kültüre ait en çok bilinen eserler Güneş Tapınağı (Puerta del Sol) ve Ponce Monoliti'dir. Ürettikleri besinler için bölgelerarası gelişkin bir ticaret ağı oluşturmuşlar, vergi toplama ve ürün tedarik etme işini sistemleştirmişlerdir. Tiahuanaco ile aşağı yukarı eş zamanlı gelişen Huari İmparatorluğu da benzer özellikler göstermiştir. Andlar'ın alçak yamaç ve havzalarına uygun olarak teras tarımını gerçekleştirmiş, kolayca saklanan ve taşınan bir besin olan mısırı yetiştirmişlerdir. Üretim ve tüketimi çeşitlendirmek için tamamlayıcı ekolojik alanlar oluşturma fikri bu kültürden İnkalara aktarılmıştır. Öte yandan İnkaların düğümlere dayalı kayıt sistemi olan *quipu*'nun erken kullanımına bu kültürde rastlanmaktadır. Kamu yönetimini kolaylaştırmak için il sınırları içinde kurdukları devlet merkezleri Huariler ve İnkalar arasındaki diğer bir ortak unsurdur. Duvar süslemelerinde bulunan savaşçı figürleri militarizmin varlığını göstermiştir. Bu iki kültür de M.S. 500 – 1000 yılları arasında daha sonra İnkalarda da görüleceği şekilde mühendislik ve mimarlık alanlarında muazzam eserler vermişlerdir. M.S. 1000 – 1450 yılları arasında aralarındaki birlik parçalanmaya ve etnik temelli çeşitli gruplara ayrılmaya başlamıştır. Bu iki devlet ileride Cuzco civarında kurulacak İnka ve kuzey kıyı şeridinde kurulacak Chimor imparatorluklarının ortaya çıkışında etkili olacaklardır.

M.S. 850-900 yıllarında Moche kültürü kalıntılarının üzerine kurulmuş olan Chimú Krallığı, 100.000'in üzerinde bir nüfusa ulaşmıştır. Güney Amerika'nın

sömürge öncesi en büyük kenti olan başkent Chan Chan, sanatsal ve ticari üretimin merkezi haline gelmiştir. Bu krallık, M.S. 1200 civarında kuzeydeki Saña, M.S. 1400 civarında ise güneydeki Santa vadilerinin askeri ve ekonomik kontrolünü ele geçirmiştir. Chimu İmparatorluğu'nda dokuz imparatorun varlığı bilinmektedir. Sonuncusu olan Minchancaman 1470'lere doğru İnkalar tarafından devrilerek, toprakları işgal edilmiştir. Böylece Chimular, Mochelerden devraldıkları mirası İnkalara devretmişlerdir (Guanche, Corral: 2015:107).

2. 1. 2. İnka uygarlığı

Sömürge öncesi döneme ait pekçok tarihsel veri gibi İnka Uygarlığı'nın da ortaya çıkış tarihi kesin değildir, ancak pekçok kaynakta XII ya da XIII. yüzyıllara işaret edilmektedir. İlk yerleşim noktası Peru'nun güneydoğusu olan bu topluluk, XV. yüzyıl itibarıyla kuzeyde Ekvador'dan güneyde Şili'ye kadar geniş sınırlara ulaşmıştır. İspanyollar geldiklerinde İnka İmparatorluğu, bugünkü Peru, Bolivya ve Ekvador'un tamamını, Kolombiya ve Şili'nin bir kısmını, Arjantin'in kuzeyini ve Brezilya'nın ormanlık bölgelerini içine almaktadır (Galeano, 2015: 67). İmparatorluk toprakları birleşik dört bölge anlamına gelen Tahuantinsuyu olarak adlandırılmıştır. Chinchaysuyu ve Antisuyu bölgeleri yukarı anlamına gelen Hanan'da, Collasuyu ve Contisuyu bölgeleri ise aşağı anlamına gelen Hurin'de bulunmaktadır. Başkent Cuzco'nun merkezindeki Güneş Tapınağı olarak bilinen Coricancha'dan başlayan bölünme, şehri dört bölgeye, ülkeyi de dört eyalete ayırmaktadır. Bu ayırım bölge için çok önemli olan sulama kanallarına göre yapılmıştır. Ayrıca Hanan ve Hurin'in genellikle yerliler ve istilacı yabancılar gibi farklı soylardan ya da çiftçiler ve çobanlar

gibi farklı uzmanlık alanlarından gelen topluluklar tarafından oluşturuldukları düşünülmektedir (Utron, 2009: 12).

And kültürlerinde kurucu atalarının kökenlerini açıklayan ve *paqarina* olarak adlandırılan bir efsane bulunmaktadır. İnka Uygarlığına ait *paqarina*’ya göre, ilk insanlar Cuzco’nun güneyindeki Pacaritambo mağarasından çıkan dört kardeştir. En büyükleri Ayar Kachi, mağaraya geri dönmüş ve orada Waka adlı yerel bir tanrıya dönüşmüştür. Diğer kardeşler Ayar Uchu, Ayar Auca ve Ayar Manco uzun yürüyüşlerine devam etmişlerdir. Ayar Manco, diğer adıyla Manco Capac, yerleşeceği yeri tayin etmek için çeşitli yönlerde altın sopalar fırlatmış ve bir tanesi Wanaybata’ya saplanmış. Manco Capac, orada Cuzco şehrini kurarak etrafındaki halkları yönetimi altında birleştirmiştir, böylece İnka İmparatorluğu’nun kurucusu olarak kabul edilmiştir. İnkalardan önce bölgede Ayar Kardeşler *paqarina*’sına inanan Sawasiray, Alkawisa ve Mara kabilelerinin bulunduğu bilinmektedir. İnkaların Manco Capac paqarinasıyla tamamlanan bu kardeşler miti konfederasyon kurmaya karar veren dört farklı etnik grubun ortak bir köken mitiyle birleştiklerini göstermektedir (Favre, 2007: 16-17). İmparatorluk dili olan Quechua, İnkalar Cuzco bölgesine geldiklerinde diğer kabileler tarafından konuşulmaktadır. Vakanüvis Bernabé Cobo (1582-1657), vakayinamesinde İnkaların XVI. yüzyılın sonuna kadar konuştukları dilin Amazonlara yakın olan Tampu vadisindeki yerlilerin diliyle aynı olduğundan bahsetmiştir (1892: 127). İnkaların birbirinden oldukça geniş topraklar üzerinde hâkimiyet kurmalarını sağlayan en önemli unsur örgütlenme biçimleri olmuştur. Farklı halkları ve doğal kaynakları hiyerarşik ve bürokratik bir örgütlenmeyle yönetmişlerdir. Bu elbette farklı halkların sahip oldukları mitolojik tarihlerinin tek bir potada eritilmesiyle mümkün

olmuş, farklılıklarına rağmen halklar yaratılan ortak bir geçmiş etrafında toplanmıştır (Urton,2012:13).

İnka krallığı, 1200'lerden 1532'de İspanyolların gelişine dek on üç imparator görmüştür: Manco Capac (1200-), Sinchi Roca, Lloque Yupanqui, Mayta Capac, Capac Yupanqui, Inca Roca, Yahuar Huacac, Viracocha Inca, Pachacuti Inca Yupanqui (1438-1471), Topa Inca Yupanqui (1471-1493), Huayna Capac (1493-1525), Huascar (1525-1532), Atahualpa (1532-33). İlk beş hükümdar aşağı Cuzco denilen Hurin'den, diğerleri yukarı Cuzco denilen Hanan'dandır. İlk hükümdarı yarı mitolojik bir karaktere sahip olan bu uygarlık, Pachacuti'nin hükümdarlığında en geniş sınırlarına ulaşmıştır (Mason, 1974:113). Bu nedenle Pachacuti tarihçiler tarafından Büyük İskender ve Napolyon gibi imparatorlara benzetilmektedir. XV. yüzyılda gerçekleşen bu yayılma ile İnkalar Güney Amerika kıtasının önemli bir bölümünü kontrol altına almışlar ve İspanyollar geldiğinde nüfusları 9 ile 16 milyon arasında bir büyüklüğe ulaşmıştır (Klarén: 2012: 39-40). Aynı dönemde Cuzco'yu ele geçirmeyi deneyen Chancaslar da bozguna uğratılmış ve İnka İmparatorluğu'na dâhil edilmişlerdir. Pachacuti'nin oğlu Túpac Inca Yupanqui döneminde sınırlar kuzeyde Quito'ya, güneyde Şili'ye kadar uzanmış, Chimor, Nazca, Chinchu gibi uygarlıkların halefleri de büyük İnka İmparatorluğu'na katılmışlardır. Krallığın bu başarısında askeri ve idari becerileri kadar ekonomik gelişkinlikleri de önemli rol oynamıştır. Üretilen malların toplanması ve yönetimi altında olan tüm noktalara dağıtılması genel refaha ilişkin bir fikir sunmaktadır. Ayrıca çok çeşitli etnik grupları egemenliği altında tutabilmesi, onların yerel geleneklerini ve kültürlerini korumalarını sağlayan esnek bir merkeziyetçiliğe sahip olduklarını göstermektedir (41-54).

İnka krallığında akrabalık, toprak sahipliği ve dinsel aidiyete dayanan toplumsal gruplar bulunmaktadır. Quechua dilinde sülale, aşiret anlamına gelen ‘ayllu’ (Türkçe *tellafuz “ayyu”*) kelimesiyle tanımlanan bu toplulukların sayısı on binleri bulmaktadır. Bu geniş aileler Tahuantinsuyu’nun dağlık kesimlerinde, kıyı şeridinde ve Amazon bölgesinde takasa dayalı bir iktisadi örgütlenmeyle yaşamlarını sürdürmektedirler. Bu sistem sayesinde özel mülkiyete müsaade edilmektedir. Yapılan araştırmalar bu birliğin kökenlerinin İnka İmparatorluğu’ndan daha eski olduğunu göstermektedir (Urton, 2009: 11-12). İmparatorluk hiyerarşisinin en üstünde bulunan kral, *sapa* olarak adlandırılmış, devletin sahibi ve güneş tanrısı İnti’nin oğlu olarak kutsallaştırılmıştır. Kralın yanında ay tanrısı *quilla*’nın temsilcisi ve imparatorun ilk eşi olan *qoya* bulunmaktadır. İmparatorluğun son dönemlerinde *qoya*’nın imparatorun kızkardeşi olduğu da görülmüştür. Piramidin bir alt sırasında bulunan *panaca*’lar Manco Capac’ın soyundan gelmekte ve hükümdarlarla akrabalık derecelerine göre sınıflandırılmaktadır. Bu akrabalık geçmişten geldiği gibi yeni kurulan ilişkiler sayesinde de mümkün olmuştur. İnka imparatorlarının ilk kız kardeş-eşlerinden başka çok sayıda kadınla evlilik yaptığı bilinmektedir. Bu kadınlar çoğunlukla yüksek makamlardaki asilzade *panaca*’ların kızlarıdır. “Bunlar, İnkalarla yaptıkları evlilikler sayesinde sınıf atlamış, böylece mensup oldukları ayllu ya da sülaleyi de toplumsal hiyerarşinin daha üst katmanlarına taşımış olan kişilerdi” (18). Tüm bu sınıfsal atlamalara rağmen, bu kadınlardan hiçbiri *qoya* ile aynı konum ve haklara sahip olmamıştır. Sosyal piramidin *Panaca*’lardan sonraki katmanında ise *curaca*’lar adı verilen İnka egemenliğine geleneksel olarak bağlı etnik liderler yer almıştır. İnkalar kamu işlerinin yapılması için bir çalışma sistemi geliştirmişlerdir, bu doğrultuda bazı vatandaşlar yurtlarından başka bölgelere nakledilmiştir. *Mitimae*’ler adı verilen bu

yerleşimciler yolların, tapınakların, kanalların inşasında veya tarımsal üretimde görev almışlardır. Nakiller sırasında birbirine karışan etnik toplulukların yurt ve mitolojiye dayanan tarih kavramları yeniden şekillenmiştir (20). Piramidin en altında ise hükümdarların ve soyluların hizmetçiliğini yapan *yanacona*'lar bulunmaktadır.

Kamu yararına yapılan işler kolektif bir şekilde cinsiyet ve yaşa uygunluğu ölçüsünde halk tarafından gerçekleştirilmektedir. *Minga* adı verilen ve bu gönüllülüğe dayalı sistemleri nedeniyle İnkaların sosyalist olduklarına ilişkin çeşitli görüşler bulunmaktadır. Fakat Latin Amerika Tarihçisi Peter F. Klarén (1938-...) bu görüşü romantik bulmakta ve İnkaların sömürgeci ve hiyerarşik bir toplum oluşturduklarını ifade etmektedir: “Ayrıcalıklı küçük bir grup vergilerden, işgücünden ve toplumsal hizmetlerden yararlanmaktadır. Bu şekilde bir hâkimiyet için baskıcı yasalarla militarize olmuş bir devlet, iktidarını ve siyasi gücünü meşrulaştırmak üzere dinin bir araç olarak kullanılmasını sağlamıştır” (2012: 54-55). *Mita* adı verilen başka bir ortak çalışma sistemi sayesinde ise Tahuantinsuyo devletinin işleri gerçekleştirilmektedir. Tapınaklar, su kanalları, köprüler inşa etme ve madenlerde görev alma gibi çeşitli işler yerine getirilmektedir. İnka toprakları devlet, din ve toplum adına üç parçaya ayrılmıştır. Bu topraklardan elde edilen ürünler Cuzco ve yönetim merkezlerine gönderilmek üzere depolanmaktadır. Alpaka ve lama gibi hayvanlar yetiştirilmekte, altın ve gümüş bol miktarda işlenmektedir. İnkalar, fetih faaliyetleri yürütmelerine ve metalürjide başarılı olmalarına karşın bu alan bilgilerini silah yapımında kullanmamışlardır, silahlar daha çok taş ve ahşaptan yapılmıştır. Ancak ordusu disiplinle yönetilmiş, askerlik 25-30 yaş arasındaki erkekler için mecburi hizmet olmuştur. İmparatorluğun dağlık bir arazide bu denli geniş sınırlara ulaşmasını sağlayan unsur etkili bir ulaşım sistemi kurmuş olmalarındandır. İnşa ettikleri yapılar,

köprüler ve yollar mühendislik ve mimarlıktaki gelişkinliklerini göstermektedir. Cuzco-Quito arasında inşa ettikleri yol doğuyu ve batıyı birbirine bağlamış, çeşitli bölgelerde üretilen gıdadan giysiye kadar pekçok malın takasını sağlamıştır.

İnka İmparatorluğu'nda anlatılan kozmik yaratılış ve köken miti, kendinden önceki And topluluklarına ait pekçok unsuru barındırmaktadır. Yaratılış mitine göre, tanrı Viracocha ilk insanı Titicaca Gölü çevresinde yaratmıştır. İnancın temeli güneş tanrısı Inti'ye dayanmaktadır. İspanyollar Cuzco'ya ulaştıklarında Güneş Tanrısı için yapılmış duvarları altın ve gümüşle kaplı anıtları gördüklerinde büyülenmişlerdir. Inti'nin yanısıra yaratıcı tanrı Viracocha, ay tanrısı Mama Quilla ve toprak ana Pachamama İnka inancı için oldukça önemlidir. Klarén, Pachacútec döneminde bu inanç sisteminin resmi din olarak fetihleri gerekçelendirmede bir araç olarak kullanıldığından bahsetmiştir (2012:42). Harvard Üniversitesi'nde Kolomb öncesi kültürler üzerine çalışan antropolog Gary Urton (1948-...) da aynı noktaya dikkat çekmiştir: "İnka mitolojisi, devletin resmi inançlarını ve ibadetlerini tebaa için anlamlandıran, açıklayan mitolojik geleneklere işaret etmektedir. İnka dininin ve mitolojisinin ardındaki itici güç, bu yerel toplulukların tümüne bir bütün olarak imparatorluk çatısı ve İnkaların egemenliği altında birlik kazandırma çabasıydı" (2009:14). Güneş Tanrısı kültünün yanısıra, imparatorluk dili olarak Quechua'nın kabul edilmiş ve yönetim binalarının İnka mimarisine göre inşa edilmiştir. Aralık ve haziran aylarında düzenlenen gündönümü festivalleri ekim ayında düzenlenen ay festivali gibi bir takım ritüellerle İnka İmparatorluğu halklarının birliği ve kadimliği kutsanmıştır (2009: 20).

Günümüze dek yapılan çalışmalarda İnkaların kullandıkları herhangi bir yazı sistemine rastlanmamıştır. And yerli yaşamına dair yazılı tüm kaynaklar İspanyolların

bölgeye gelişinden sonra İspanyol vakanüvisler ya da İspanyolca okuma yazma öğrenmiş olan yerliler tarafından kaleme alınmıştır. Günümüze dek ulaşan eserler çoğunlukla İspanyolca metinlerden oluşmaktadır. Fakat Felipe Guaman Poma de Ayala (1534-1615) ve Juan de Santacruz Pachacuti Salcamayangua (XVI.yy-XVII.yy) gibi yerli vakanüvisler, İnkaların *lingua franca*'sı olan Quechua ve Titicaca gölünün çevresinde konuşulan Aymara dillerinden sözcüklere yer vermişlerdir (Urton, 2009: 37). İnkaların bilgiyi onluk sayı sistemine göre kaydeden *quipu* adını verdikleri bir düğüm sistemiyle kayıt tuttukları bilinmektedir. İmparatorluğa dair tüm bilgiler *quipucamayoc* adı verilen uzmanlarca kaydedilmiştir. *Quipu* 'ların yanısıra uygarlığın geçmişini sözlü kültür yoluyla aktaran *amauta* 'lar vardır. Bu kişiler İnkaların atalarını, geleneklerini, girdikleri savaşları imparatorun ve soyluların önünde anlatmakla görevliydi. İspanyol vakanüvisler *quipucamayoc* ve *amauta* 'lardan çok faydalanmışlardır. *Quipu* 'lardan yorumlanan ya da *amauta* 'lar tarafından anlatılan bilgiler İspanyolcaya çevrilerek kaleme alınmıştır. Bu özelliği nedeniyle uygarlığa ilişkin edebi kaynaklar da sözlü edebi kültürün aynı şekilde yazıya aktarılmasıyla kayıt altına alınabilmiştir. Örneğin, Huarochiri'deki tanrıların ve insanların yaşamına dair bir anlatı, rahip Francisco de Avila (1573-1647) tarafından düzyazı şeklinde, Quechua dilinde ancak Latin alfabesiyle kaleme alınmıştır. XVI. yüzyılın sonu, XVII. yüzyılın başına denk gelen bu yazma, 1966 yılında yazar José María Arguedas tarafından İspanyolcaya çevrilmiştir. Güçlü bir edebi geleneğe sahip bu uygarlığın eserlerinin çok azı korunabilmiştir. Elbette şiir türündeki bir anlatıyı hatırlamak daha kolaydır, ancak tarih ve mitoloji destan biçiminde korunmuştur. Bunlar dışında dualar, ilahiler, şarkılar ve dramalar da vardır. Dramaların en iyi örneği *Ollantay* 'dır, ancak bunların yazılı olanlarının en eskisi XVIII. yüzyıla aittir. Daha eski tarihli dramalar dini temalı olup

İnka dilinde İspanyollar tarafından yazılmıştır. Çoğu İspanyolca tercümelerle aktarılan bu metinler eski dini ideolojiye referansta bulunmuş, ancak ortaya çıkan bu dini edebiyat İspanyol din adamlarının etkisinde gelişmiştir (Mason, 1974: 217-218). Korunan eserlerin çok azı doğa olaylarını konu almakta ve And kültürünün yüksek edebi kültürünü yansıtmaktadır. Atropolog ve Dilbilimci J. Alden Mason (1885-1967), halk edebiyatına ait erotik şiirlerin ve şarkıların -günümüz And bölgesinde küçük farklılıklara rağmen benzerlerine rastlanabilen- içeriğinin ve ruhunun neredeyse tamamen yerli olduğunu ifade etmiştir (217).

İnka İmparatorluğu yönetici sınıfı çok sayıdaki And topluluğu ile ortak çıkarlar etrafında birleşmiş, ancak kendi içinde miras ve iktidar uğruna sık sık çatışmalar yaşamıştır. Bu çatışmalardan biri de onbirinci imparator Huayna Cápac'ın (1467-1525) ölümüyle yönetici sınıfın arasından çıkmış, yaşanan ayrışma İmparatorluğu kanlı bir iç savaşa sürüklemiştir. Bu savaşın Huayna Cápac'ın iki oğlu Huáscar (1491-1533) ve Atahualpa (1497/1500-1533) arasındaki taht mücadelesi yüzünden çıktığı düşünülse de Perulu tarihçi Franklin Pease (1939-1999), Atahualpa'yı destekleyen kuzey orduları ile Cuzco'da Huáscar'ı destekleyen dini ve siyasi çevrenin çatıştığını belirtmektedir (1992:70). İki kardeş ve iki bölgesel güç arasındaki bu savaş Atahualpa'nın galibiyetiyle sonuçlanmıştır. Atahualpa'yı destekleyen güçler Cuzco ve çevresinde büyük bir kıyım gerçekleştirmişlerdir. Çok geçmeden İnka İmparatorluğu'nun yeni kralı olan Atahualpa kuzey sahilinde bir takım yabancı işgalciler olduğu haberini almıştır. Bu yabancıları tanımak üzere Cajamarca'da buluşmaya davet etmiştir. Seferin komutanı, İspanyol Fatih Francisco Pizarro'nun (1471/1476-1541) bu daveti kabul etmesi üzerine iki dünyanın tarihi karşılaşması gerçekleşmiştir (Klarén, 2012: 55). Böylece Andlar'da tarihin yönü umulmadık bir

biçimde değişmiştir. Mason, bu karşılaşmanın ilk olmadığını, Huayna Capac ölmeden önce 1523 yılında imparatorluğun yabancı bir düşmanın saldırısına uğradığını yazmıştır. İnkalar ilk defa işgalcilere eşlik eden bir beyaz görmüşlerdir. Birkaç yıl önce Brezilya kıyılarındaki bir deniz kazasından kurtulduğu düşünülen Alejo García (?-1525) isimli Portekizli bu denizci, Chiriguanás yerlileriyle Paraguay'dan Bolivya'ya seyahat etmektedir. García, bu yerlilerin altın ve gümüş için İnka sınırındaki halka saldırması sonucu İnkalarla tanışmıştır. İnkalar, bu karşılaşmadan kısa bir süre sonra kralları Huayna Capac'ın ölümüne sebep olan salgın hastalığın bu karşılaşma sırasında bulaştığını düşünmüşlerdir. 1525 yılı itibarıyla beyaz adamların Panama'daki işgallerine ilişkin haberler de İnkalara ulaşmaya başlamıştır (1974: 130-131). Meksika'da olduğu gibi Peru'da da beyazların gelişi hakkında çeşitli kehanetler bulunmaktadır. Titu Cusi Yupanqui'nin vakayinamesine göre, İspanyolların tanrı Viracocha'nın oğulları olduğu zannedilmiştir (18).

2. 2. PERU'NUN FETHİ VE SÖMÜRGEÇİLİK DÖNEMİ

Yerli kelimesinin bu tez çalışması bağlamındaki anlamı fetih sırasındaki ilk karşılaşmayı akla getirmektedir. Fethedilen topraklarda karşılaşılan halkların farklılıkları onların öteki, yabancı ve sonunda yerli gibi sıfatlarla tanımlanmalarına neden olmuştur. Yerli kelimesiyle bu halklar kendi topraklarında yabancıların dış bakışına maruz kalmış ve retorik düzeyde ötekileştirme böyle başlamıştır. Çalışmanın bu bölümünde Peru'nun İspanyollar tarafından fethedilme sürecine değinilecektir. Bu dönem herşeyin geri dönülmez bir biçimde değişeceği ve bölgede yaşayan halkların bambaşka bir gelecekle karşı karşıya kalacakları bir kilit noktasıdır. Fetih, yerli halkların toplumsal hafızalarında büyük bir travma yaratacak ve uygarlık tarihinde bir gedik açılacaktır.

Bu döneme ilişkin verilere önce İspanyollar, daha sonra melezler ve yerliler tarafından yazılan günlükler, mektuplar ve vakayinameler aracılığıyla erişilmektedir. Bu verilerin gerçeklikle ilişkisine dair şüpheler kuşkusuzdur çünkü tek yönlü bir anlatım mevcuttur ve bu Avrupa değerleri ve düşünce kalıpları üzerine kurulmuş bir bakış açısının ürünüdür. Ancak bunlar döneme dair yegâne kaynaklar olması bakımından çok değerlidir. Ayrıca bu çalışmanın amacı da anlatının gerçeklikle bağıni aramak değil, anlatının kimliğe ilişkin nasıl yeni bir gerçeklik kurguladığını ve bu gerçeklikte yerliyi nereye koyduğunu göstermektedir.

1492'de Kristof Kolomb'un Hindistan'a ulaşmak üzere çıktığı yolculuk insanlık tarihinde büyük bir değişimin başlangıcı olmuştur. Avrupalılar ve binlerce yıldır Amerika kıtasında izole yaşamlarını sürdüren çeşitli halklar karşı karşıya

gelmiştir. Bu yeni karşılaşmanın yaşandığı 1492 yılının başında ise İspanya, kendi topraklarında yaşayan Yahudileri ve Müslüman Arapları ülkeden göndermek üzere başlattığı Yeniden Fetih (Reconquista) hareketini tamamlamıştır. Hristiyan kralların yönetimi altında ülkeyi yeniden fethedebilmek için İspanyol toplumu militarize edilmeye çalışılmıştır. Böylece düşük soylu sınıftan gelen *hidalgo* adlı verilen kişiler, Müslümanları ülkeden kovmak için krallığa hizmet etmeye başlamışlardır. Öte yandan kilise, İspanya'nın ekonomik ve siyasi gücünü arttırması için askeri olarak genişlemesini desteklemektedir. Askeri, aristokratik, dini ve ticari hedeflerin hepsi birleşmiş ve Kolomb'un Yeni Dünya'yı keşfi için gerekli koşulları hazırlamıştır. Nihayetinde yeni bir ekonomik çıkış yolu bulunmuş, İspanya, Hristiyanlık altında birliğini güçlendirmiş ve büyük bir yayılcılık örneği sergilemiştir.

1532'de Francisco Pizarro'nun önderliğindeki ordunun Peru'yu işgal etmesiyle And tarihi radikal bir şekilde değişecektir. Bir *hidalgo* olan Francisco Pizarro, servet uğruna Amerika'ya gelen bir maceracıdır. Pizarro, 1501 yılında La Española adasının valisi Nicolás de Ovando (1460-1511) ile Hint Adaları'na doğru sefere çıkmıştır. Bu sırada Vasco Núñez de Balboa (1475-1519) 1513 yılında Pasifik Okyanusu'nu keşfetmiş ve Panama'yı kurarken güneye doğru indikçe zenginliklerin arttığına ilişkin söylentiler dolaşmaya başlamıştır. Bunun üzerine Pizarro, yanına Diego de Almagro (1475-1538) ve Hernando de Luque'yi (?-1533) de alarak Güney Amerika'nın batı kıyısı boyunca keşif ve fetih seferleri yapmaya karar vermiştir. O dönemde Amerika'daki bu tür keşif ve fetih seferleri ticari girişimler olarak algılanıyordu. Bu girişimciler projelerini hayata geçirmek için yatırım yapıyorlardı, Pizarro da bu şekilde ilerlemiştir. 1529 yılında V. Carlos'tan Peru'daki Tumbes'e kadar 600 km'lik toprakların Genel Valisi ve Komutanı rütbesini almıştır. İspanyol Krallığı'ndan alınan

bu rütbelerle fatihler fethettikleri toprakları ele geçirme, bu topraklarda yaşayan yerli halklar üzerinde egemenlik kurma ve yeni bir sömürge inşa etme hakkı kazanmışlardır.

Peru keşfedilene dek 40 yıldır bu topraklarda iz süren İspanyollar bölgenin yerli halklarıyla mücadelede deneyim kazanmıştır. Pizarro'nun seferlerinde profesyonel askerlerle birlikte hidalgolar ve okur-yazar olmayanlar da yer almıştır. Pizarro 1530'daki üçüncü seferinde İnka İmparatorluğu'nun iç savaşta olduğundan haberi vardır, çünkü 1525-1527 tarihleri arasında büyük olasılıkla çiçek hastalığından dolayı Sapa İnka Huayna Cápac ölmüştür. Bu hastalık fethin ulaştığı Orta Amerika ve Karayiplerdeki yerli halklar arasında kısa sürede yayılmıştır. Pizarro, Tumbes'te bulunduğu sırada Atahualpa'nın Cuzco civarındaki savaşta kardeşi Huáscar'a bağlı kuvvetleri yenilgiye uğrattığına dair haberleri almıştır. Kısa süre içinde Pizarro 62 adam, 106 atla Andlar'daki uzun yolculuğuna başlamıştır. Pizarro ve ordusu İnka iç savaşından haberdardır ve burada Cortés'in Meksika'da Moctezuma'ya uyguladığı taktiği uygulayacaktır: İmparatoru ele geçirip, düşmanıyla işbirliği yapma, yani böl ve parçala stratejisi. Elbette İspanyol ordusu savaş teknolojisi bakımından oldukça ileridir. Elleriindeki atlar, toplar ve tüfeklere karşı yerlilerin taştan yapılmış silahları son derece yetersizdir. Özellikle at o dönemde Amerika kıtasında henüz bilinmediğinden İspanyollara hareket imkânı sağlaması ve heybetiyle düşmanı ürkütmesi açısından önemlidir.

İspanyol vakanüvis Agustín de Zárate (1515-1585), *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (1555, Peru'nun Keşif ve Fetih Tarihi) başlıklı eserinde Pizarro ve Atahualpa'nın karşılaşmalarına ilişkin şu ayrıntılara yer vermiştir: 1532 yılının Kasım ayında Cajamarca'ya giren İspanyollara karşı 80.000 kişilik ordusuna güvenen Atahualpa, İspanyolları yakalamayı ve bozguna uğratmayı

planlamıştır. Kendisiyle görüşmek isteyen Pizarro’yu bu amaçla kabul etmiştir. Atahualpa alana girdiğinde İspanyol askerlerini göremeyince kendi kalabalık ordusundan korktuklarını sanmış, ancak yanılmıştır. Rahip Vicente de Valverde (1498-1541) İspanyolca ve Quechua konuşabilen bir tercümanla İnka’ya yaklaşıp İspanyol Krallığı’nın kendilerinden Hristiyanlığı kabul etmelerini isteğini dile getirmiş ve ona bir İncil takdim etmiştir. Atahualpa sinirlenip incili yere fırlatmış ve adamlarına hazır olmalarını söylemiştir. O esnada Valverde de saldırıyı başlatması için Pizarro’ya seslenmiştir. Pizarro, Atahualpa’ya saldırmış ve onu esir etmiştir. Krallarını o halde gören yerliler dört bir yandan atlı saldırıya uğramış ve kaçmak zorunda kalmışlardır. Bu karşılaşmada İspanyollar galip gelmiştir (1995: 75-76). Bu sırada yakalanan pekçok yerli öldürülmüştür. “İlk esir edildiği dönemde İspanyolların ileri gelenleriyle birlikte bir salonda bulunan Atahualpa, serbest bırakılmasını temin edebilmek için, İspanyolların açgözlülüklerini kullanma yoluna gitmiştir. Kral, serbest bırakılması karşılığında fatihlere bulunduğu odanın tabanını kaplayacak kadar altın ve gümüş vaatmiş; İspanyolların teklifi inanılmaz görüp gülüşmeleriniyse fidyenin yetersiz bulunduğu şeklinde yorumlayarak, elini duvarın ulaşabileceği en yüksek noktaya kadar kaldırarak yeni bir nokta işaret etmiş ve fidye miktarını arttırmıştır” (Kutlu, 2012: 116). Pizarro, bu hazinenin çoğunu kendine ayırmış, kalanını ise ortağı Almagro ve adamlarına dağıtmıştır. Hazineyi almalarına rağmen İspanyollar sözlerinde durmamış ve sekiz aydır esir tuttıkları Atahualpa’yı serbest bırakmamışlardır. İspanyollar, Atahualpa’nın gizlice verdiği bir emirle kendilerine yönelik bir saldırı yapılacağı dedikodularını duymuşlar ve Atahualpa’yı hainlikle suçlayarak infazına karar vermişlerdir. Ancak Atahualpa’nın nasıl öldürüldüğü şaibelidir. Bazı kaynaklar diri diri yakıldığından, bazıları *garrote* denilen bir tür idam düzeneği ile

öldürüldüğünden bahsetmektedir. İkincil kaynaklara göre, İspanyollar başlangıçta onu yakarak öldürmeyi istemiş, vaftiz olması halinde *garrote* ile öldürülebileceğini bildirmişlerdir. Atahualpa, İnka geleneğine uygun bir şekilde bedeninin mumyalanmasını istediği için vaftiz edilmeyi kabul etmiştir (Klarén, 2012: 64). Hristiyanlaştırma faaliyetlerini yürütmek üzere Yeni Dünya’da bulunan ancak yerlilere yapılan zulme sessiz kalamayan Dominiken Keşişi Bartolomé de las Casas (1474/1484-1566), *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* (1552, Yerlilerin Yok Edilişinin Kısa Tarihi) adlı eserinde bu karşılaşmayı şöyle özetlemiştir. “Eşit olmayanlar arasındaki bu savaşı, Atahualpa’nın tutsak alınışını, hakkında verilen kararı, bu cezanın uygulanışını, Kral’dan ve beylerinden bu çok büyük hazineyi koparıp almak için gözlerini kırpmadan her türlü şiddete başvuran İspanyolların vicdansızlıklarını ve hepsinin birleşerek nasıl böyle günahlar işleyebildiklerini sizin vicdani yargılarınıza bırakıyorum” (De las Casas, 2011: 123).

Atahualpa’nın ölümüyle sarsıntıya uğrayan imparatorluk Pizarro’nun böl ve parçala stratejisi için uygun hale gelmiştir. Huáscar’ın ekibiyle ittifak kurarak aliecele hazırlanan bir törenle kardeşi Túpac Huallpa’ya imparatorluk tacı giydirmişlerdir. Cuzco’ya doğru ilerlemeye başlayan İspanyollar, Atahualpa’nın kuzeydeki ordularıyla karşılaşacakları için yol boyunca Huáscar’ın taraftarlarıyla ittifak kurmuşlardır. İnka karşıtı olan başka etnik gruplar da bu süreçte İspanyollara destek vermişlerdir. Bu desteklerle Cajamarca’ya girdikten bir yıl sonra 1533’te dağların üzerindeki Cuzco’ya varmayı başarmışlardır. Bu sırada Túpac Huallpa muhtemelen zehirlenerek aniden ölmüştür. Pizarro bir süreliğine Huallpa’nın yerine geçmiş, ardından Huáscar’ın öteki kardeşi Manco’yu imparator ilan etmiştir. İspanyolların Cuzco ve diğer yerlerdeki zaferiyle İnka iç savaşı da sona ermiştir. Peru’nun fethini kaleme alanlardan biri olan

Francisco Pizarro'nun kardeşi Pedro Pizarro (1515-1602), *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú* (Peru Krallıklarının Keşif ve Fetih Anlatısı) başlıklı vakayinamesinde şu noktaya dikkat çekmiştir: Eğer Huayna Capac hayatta olsa ya da Atahualpa ve Huascar kardeşler arasındaki savaşlar olmasaydı fethi gerçekleştirmek imkânsız olurdu (1978: 49-50). Ancak İnka İmparatorluğu'nun İspanyollara yenilmesine neden olan tek bir unsurdan bahsetmek mümkün değildir. Bazı yerlilerin İspanyollarla işbirliği yapması; İspanyolların 1492'den beri bölgede olmaları ve buna bağlı olarak gelişkin bir strateji yürütmeleri; İnkaların savaş teknolojisi bakımından İspanyollara göre son derece zayıf olmaları gibi etkenler de bu yenilgide belirleyici olmuştur.

Cuzco'nun alınması imparatorluğun ele geçirilmesi anlamına gelmiştir. İmparator toprakları olan Quito'da fatih Sebastián de Belalcázar (1479/1480-1551) ve şili'de fatih Diego de Almagro (1475-1538) da benzer taktiklerle fetihleri gerçekleştirmişlerdir. Tahuantinsuyo'nun başkentinin ele geçirilmesi tüm kraliyet saray ve tapınaklarının da yağmalanmasını beraberinde getirmiştir. İmparatorluğun elindeki hazineler tükenmesine karşın, İspanyolların altına olan talepleri son bulmamıştır. Bu beklenti ve hayal kırıklığı onları yerli halka karşı daha öfkeli hale getirmiştir. Kendi aralarında da kişisel çıkar çatışmaları tetiklenmiştir. Bunun sonucunda bir yanda İspanyolların memnuniyetsizliği, öte yanda yerlilerin direnci artmaya başlamıştır. 1536'da Manco'nun isyanıyla bu gerginlik doruk noktasına ulaşmıştır. İnka toprakları yeni bir kanlı iç savaşla karşı karşıyadır. Bu defa fatihler Pizarro ve Almagro'nun taraftarları arasındaki bu atışma Peru'daki herşeyi daha karmaşık hale getirmiştir. Diğer bir etken de Pizarro'nun Lima'yı başkent ilan ederek ülkenin iç bölgeleriyle doğrudan teması yitirmiş olmasıdır. Bu durum fetih hareketini

geciktirecek, dağlık bölgede İmparatorluk ancak 1572'de tümüyle yenilgiye uğratılacaktır (Ferro, 2017: 71).

Pizarro, Cuzco'yu bırakıp hızla kıyı Őeridine yönelmiŐ, 18 Ocak 1535'te Rımac nehri yakınlarına Lima Şehrini kurmuştur. Burası hem deniz taŐımacılıđına uygun, hem de Andlar'a oranla Avrupalılar için daha iyi bir iklime sahiptir. Bu dönemde bölgenin idari ve kurumsal merkezi dağdaki Cuzco'dan, kıyıdaki Lima'ya taşınmıştır. Gelişmiş bir sömürge kenti olarak tasarlanan Lima'nın silahlar meydanına⁵, büyük bir katedral, mahkeme salonu, gösteriŐli bir kraliyet sarayı ve mahkmların infazı için bir sütün inşa edilmiştir. Her geçen gün bölgedeki İspanyolların ve faaliyetlerinin sayısı artmıştır. 1536'da Manco, Cuzco civarında İspanyollara karşı bir saldırı düzenlemiŐtir. Bu isyan çok hızlı sürede dağlık bölgeye de yayılmıştır. Bu sırada ortağı Almagro Őimdiki Şili topraklarındaki Nueva Toledo'ya gerçekleştirdiği seferden memnuniyetsiz bir Şekilde Peru'ya dönmüştür. Pizarro ve Almagro arasındaki ilişki fetih ganimetlerinin paylaşımı yüzünden sürekli gergindir. *El Dorado*⁶ efsanesi yüzünden çok fazla anlaŐmazlık çıktığı için yeni yerlere yapılacak seferleri Yeni Dünya yetkilileri kararlaŐtırmaktadır. Bu sırada Almagro, Manco isyanından haberdar olmuş ve İnka kralı için Peru'yu kurtarmaya girişmiştir. Ancak Peru Pizarro kardeşler tarafından ele geirilmıŐ ve Manco ile işbirliği sonuç vermemiştir. 1538'de Pizarro, Almagro'yu Salinas Savaşı'nda⁷ yenmiŐ ve ihaneti yüzünden onu infaz ettirmiŐtir.

⁵ İspanyolların fethiyle birlikte Latin Amerika kentlerinin merkezlerine kurulan ana meydanlara verilen addır. Bu meydanların etrafı genellikle sömürge idaresini temsil eden önemli yapılarla çevrilmiştir.

⁶ Altın madenleriyle dolu olduğuna inanılan efsanevi bir Őehirdir. İspanyollar XVI. yüzyılda Kolombiya'ya ulaştıklarında Muisca yerlilerinin kralının vücuduna altın tozu sürerek glde kutsal bir tören yaptığını duymuŐlardır. Ancak araŐtırmaları sonucunda altını kendilerinin çıkarmadıklarını, başka topluluklardan takas ticaretiyle aldıklarını öğrenmişlerdir. Bunun zerine çıkılan fetihlerde bu sözde altın krallığının peŐine düŐülmüŐtür, ancak hiçbir zaman bulunmamıŐtır.

⁷ Cuzco Şehrine sahip olmak isteyen iki fatih Francisco Pizarro ve Diego de Almagro arasındaki savaŐtır. Bu mücadelede Hernando ve Gonzalo Pizarro birlikleri, 6 Nisan 1538'de Cuzco'nun 5 km güneyindeki tuz madeninin bulunduğu Cachipampa'da Almagro'yu mağlup etmiştir.

Yerli isyanına gelince Manco, Almagro'nun Cuzco'ya girdiğini gördüğünde geri çekilmiştir. Şehrin kuşatılmasının ardından Manco, köylülerden oluşan ordusunu toplamış ve And dağlarının doğu yamaçlarına, neredeyse geçilmez yüksek ormanlara çekilmiştir. Orada Vilcabamba bölgesinde Yeni İnka Krallığı'nı kurmuş, ancak bu oluşum İspanyol Peru için gelecek yirmi yıl boyunca hiçbir tehdit oluşturmamıştır. İspanyollara karşı etkili bir yerli mücadelesi verecek bir merkeze neden dönüşemediği bilinmemektedir (Klarén, 2012: 68).

2. 2. 1. Sömürgecilik faaliyetleri ve yerli nüfusunun çöküşü

İspanyolların Andlar'a ayak basmasıyla başlayan fetih ve sömürgecilik faaliyetlerine ilişkin ayrıntılar vakayinamelerden öğrenilebilmektedir. Bartolomé de las Casas eserinde Andlar'a gelen ilk din adamlarından Fransisken Keşiş Marcos de Niza'nın (1495-1558) mektubuna yer vermiştir: “Peru 'da yaşayan yerlilerin İspanyollara karşı en cömert ve saygılı davranan yerliler olduklarını gözlerimle gördüm. Yerliler, İspanyollara çok miktarda altın, gümüş ve değerli taşlar armağan ettiler. İspanyolların yerlilere nasıl işkence ettikleri ve nasıl kitleler halinde yakarak öldürdükleri açıktır. Tek amaçları yerlileri yok etmek ve altınlarını yağmalamaktı” (De las Casas, 2011: 124-127). Tüm varlıkları yağlamalandıktan sonra ellerinde hiçbir şey kalmayan yerliler, İspanya Krallığı'nın himayesine kabul edildikleri söylenerek köleleştirilmektedir. Bu süreçte haraç ödemeye ve zorunlu çalışmaya mecbur tutulmuşlardır. Sömürge topraklarında hâlihazırdaki zenginlik ele geçirilmiş, sürdürülebilir bir üretimin zemini hazırlanmıştır. İspanyol sömürge faaliyetleri yerlilerin tarım ve madencilik gibi iş kollarında zorunlu çalıştırılmasıyla

gerçekleştirilmektedir. Bu süreçte gelişen sömürgeci iktisadi ve siyasi yapılanma kendi hiyerarşisini doğurmuştur: *Peninsular*’lar (Eski Dünya’da doğan İspanyollar), *kreoller* (Yeni Dünya’da doğan İspanyollar), Afrika’dan getirilen köleler ve yerliler şeklinde sıralanmaktadır. Elbette İspanyol-yerli ekseninde gelişen kastlar da olmuştur. İnka imparatorluğu döneminde yönetici olup sömürge döneminde yerliler ve İspanyollar arasında aracılık eden *cacique*’ler⁸ buna örnektir. Sömürge hiyerarşisinde de avantajlı bir sınıf olmaya devam eden bu kişilerin hizmetinde yerliler bulunmakta ve bu yerliler yıllık vergiyi yalnızca İspanyollara değil, *cacique*’lere de ödemek zorunda kalmışlardır. Yerliler, *cacique*’ler tarafından da sömürülmektedir. *Cacique*’nin görevleri arasında yıllık vergiyi toplamak ve yerliyi köleleştiren işleri düzenlemek vardır (Lewin, 1999: 11). Sömürge döneminde İspanyol Krallığı tarafından yerlileri işgalcilerin sömürsünden ve kötü muamelesinden korumak için görevlendirilmiş *corregidor*⁹ denilen kişiler de mevcuttur. Ancak bunlar da yerlilerle haksız ticaret yaparak onları sömürmüşlerdir (Keen ve Haynes, 2009: 98).

Encomienda, fethin tamamlanmasıyla ele geçirilen Yeni Dünya topraklarının İspanya Krallığı tarafından fatihlere verilmesidir. İspanyol Perusundaki sivil ayaklanmaların önüne geçmek için kral 1542’de *encomienda*’nın kaldırılması için yeni bir kanun çıkarmıştır. Kral, fatihlerin Yeni Dünya’daki fetih ve sömürgeleştirme faaliyetlerinin karşılığı olarak çok sayıdaki yerlinin yönetilmesi işini de fatihlere bırakmıştır. *Encomendero* denilen kişiler kral adına mal ya da hizmet şeklinde vergi

⁸ İnka İmparatorluğu’nda *curaca* olarak bilinen sınıf.

⁹ Peru Kral Naipliği, İspanyollar tarafından 12 bölgeye ayrılmıştır. Herbir bölgeye buradaki yerli işgünü yönlendirme, vergi toplama, yerli halk ile ilişkileri yönetme gibi işleri yürütmesi için *corregidor* adı verilen kraliyet görevlileri atanmıştır. *Corregidor*’lar ve baş yargıç, Peru Kral Naipliği’nde siyasi, idari ve adli açıdan yetkili otoriteydi. Bu kişiler doğrudan kral tarafından atanır; hâlihazırda Peru’da yaşıyorsa üç yıl, İspanya’dan geldiyse beş yıl görev yaparlardı. Bu görev yerlilere, *encomendero*’lara, melezlere, Yahudilere veya ilgili bölgenin yetki alanı içinde ikamet eden kişilere verilemezdi.

alabilmektedir. Buna karşılık yerlilerin maddi ve manevi varlığına müdahale etme görevini üstlenmişlerdir, yani yerlileri Hristiyanlaştırma ve koruma anlamına gelmektedir bu. Yerli nüfusunun ve buna bağlı elde edilen yüksek üretim, İnka hazinesinden soraki en büyük zenginlik kaynağını oluşturmaktadır.

Peru'daki *encomienda* sistemi yüzünden İspanyollar ve yerliler arasındaki ilişki her geçen gün daha kötü hale gelmiştir. Yerliler bu süreçte sürekli kötü muamelelerle sömürülmüştür. Bu durum Dominiken rahibi Bartolomé de las Casas'ın satırlarına da çarpıcı bir şekilde yansımıştır. Bu vasıta ile durumdan haberdar olan İspanya'da Yeni Dünya'daki yerlilere yapılan kötü muamele tartışmalara yol açmıştır. Bunun üzerine 1540 yılında Peru'ya gelen Dominiken Rahip Domingo de Santo Tomás'ın (1499-1570) katıldığı bir grup, yerlilerin insan haklarının çiğnenmesi meselesini hızla değerlendirip kraldan *encomendero* 'lar tarafından yerlilerin suistimal edilmesine karşı bir düzenleme yapılmasını istemiştir. Bunun yanı sıra yerli nüfusunda artan ölüm oranları hakkında da krallık bilgilendirilmiştir. *Encomienda* karşıtları yerli nüfusundaki bu düşüşü yapılan suistimallere bağlamış, Madrid ise yerliler olmadan Yeni Dünya'nın olmayacağını farkına varmıştır. Çünkü yerli nüfusunun düşüşü iş gücünün düşüşü anlamına geliyor ve sömürge faaliyetlerini tehlikeye atıyordu. *Encomienda*'lar fetih faaliyetlerinde devletin kaynak eksikliklerini kapatan ve fetihlere ekonomik destek sağlayan bir mekanizmadır. Yağma ekonomisinin temelleri *encomienda*'ya dayanmaktadır.

Yeni yasalar 1544'te ilk kral naibi Blasco Núñez Vela (1490-1546) ile Peru'ya ulaştırılmıştır. Bunun üzerine Pizarro'nun kardeşi Gonzalo Pizarro (1510-1548) İspanyol Krallığı'nı protesto etmek için Büyük Encomendero İsyanı'na önderlik etmiştir. Gonzalo Pizarro eski sömürge müttefikleriyle uzlaşmayı reddedince, İspanya

Krallığı bu isyanı bastırması için 1546 yılında Pedro de La Gasca'yı (1485-1567) Lima Kraliyet Mahkemesi Başkanı olarak atamıştır. Gasca, Gonzalo Pizarro'nun çıkardığı isyanı bastırmayı başarmış, bu sırada *encomienda* meselesini askıya alarak kralın otoritesini de yeniden sağlamaya çalışmıştır. Bir yandan bu gelişmeler yaşanırken, diğer yandan Diego Gualpa adlı bir yerli tarafından tesadüfen Potosi gümüş madeni keşfedilmiş, buranın İspanya'nın Güney Amerika'da aradığı büyük hazinenin merkezi olduğu sanılmıştır. Gualpa, Charcas platosunun güneydoğusundaki dağlarda bir sığınak ararken, sert bir rüzgârın ardından yerde gümüş bir bloğun parladığını fark etmiştir. Birkaç yıl içinde Potosi'de bulunan gümüş damarları sömürge ekonomisinin itici gücüne dönüşmüştür. Potosi gümüş madenlerinden büyük bir kazanç sağlanacağına anlaşılmaması, sömürgelerdeki sadakatin yeniden tesis edilmesine yardımcı olmuştur. Gasca, 1551'de görevi sona erdiğinde, Peru'daki kraliyet düzenini ve kontrolünü büyük ölçüde sağlamıştır.

Encomienda sistemi Andlar'da beslenme, giyinme ve barınma gibi temel ihtiyaçlara ilişkin yüksek bir talep oluşturmuştur. İnkalarda vergi, hizmet ile ödenmektedir fakat sömürge döneminde köylerin geçim şekli değişmiştir. *Encomienda*'nın malları ve emeği karşılayabilmesi çoğunlukla *encomendero*'nun yerlilerle yaptığı anlaşmaya bağlıdır. Bunun için *encomendero*, İnka devleti ile yerel etnik topluluklar arasında aracılık yapan *curaca* 'lar ile işbirliği yapmıştır. *Curaca* 'lar, yeni Avrupa düzeninde de aynı işlevi yerine getirmiş, yerlilerin yönetimi ve kontrolünden sorumlu olmuşlardır. Bu yerli şefler fetih sonrası dönemde toplumda önemli bir yer edinmiş, neredeyse İnka devletindeki elitlerin yerini almışlardır (J. Stern 1986: 69). Ancak buna rağmen yerliler, *encomendero* 'ya bağlı çalışan İspanyolların, melezlerin ya da siyahların şiddetine ve istismarına maruz kalmışlardır. İspanya'dan

kısa süreliğine hızlı bir kazanç elde etmeye gelenler dahi yerlileri sömürmüşlerdir. “And yerlileri ve Avrupalılar arasındaki ilk ilişkiler güç, müzakere ve ittifakların rahatsız edici bir karışımı haline gelmiştir” (1986: 69).

XVI. yüzyılın ortalarında hem yerlilerin hem de Avrupalıların tarım ürünlerine artan talebi *encomienda* sistemi ve küçük *hacienda* 'lar¹⁰ tarafından karşılanmaktadır. Yiyecekler toplanıp madenlerin olduğu köylerde satılmaktadır. Yerli işçiler yerli yemekleri ve büyük miktarlarda koka yaprağının yanında fabrikasyon kıyafetler de kullanmaktadır. Bu tür kıyafetler *encomendero* 'lar tarafından kurulan ilkel atölyelerde elle ya da makinayla üretilmektedir. Haciendalar buğday, yemeklik yağ, şarap ve et gibi Avrupa'dan yeni getirilen ürünlerinin üretiminde ve şehirde satışında uzmanlaşmaktadır.

Çok sayıda İspanyol ve hiç de azımsanmayacak kadar yerli, üretim, organizasyon ve dağıtım yöntemlerini birleştirmeyi ve bu ekonomiden kazanç elde etmeyi başarmışlardır. *Encomendero* 'lar aile üyeleri ve akrabaların yanısıra çok sayıda müşteri, hizmetçi ve çalışandan oluşan aristokrasi geleneğine uygun büyük kentsel birlikler oluşturmuşlardır. İspanya'dan gelen önemli sayıdaki zanaatkâr, noter, uşak, muhasebeci ve diğer iş erbapları bu büyük *encomienda* birliklerine katılmaktadır. Onların efendileri de hem aristokratik bir yaşam tarzı ve statüsü arzularını gerçekleştirmek hem de sömürge toplumunun ileri gelenleri olarak güçlerini göstermek amacıyla aynı şekilde girişimde bulunmuşlardır. Benzer şekilde pekçok yerli de girişim için harekete geçmiş ve yeni koşullardan faydalanmanın yollarını

¹⁰ Sömürge döneminde artan İspanyol nüfusun talebini karşılamak üzere kurulan çiftliklerdir. İşgücünü topraksızlaştırılmış yerliler oluşturmaktadır. Daha sonra bu çiftlikler yerini ulusal ya da çok uluslu ve büyük çaplı tarım işletmeleri olan plantasyonlara bırakacaklardır. Yerliler bu gelişmelerle tamamen tarım işçisine dönüşmüşlerdir.

aramıştır. *Curaca*'lar yerli iş gücü ve topraklarına erişime sahip tekel konumundadır. Onları, yeni Avrupa ticari ekonomisine çeşitli yaratıcı ve kârlı yollarla adapte olmaya ve katılmaya başlayan madenciler, esnaflar, tüccarlar ve yerli çiftçiler izlemiştir. “Başını şeflerin çektiği etnik gruplar hizmet satın alıp satıyorlar, toprakları kiralayıp, alıp satıyorlardı. Avrupalı ve yerli ürünlerini üretiyor, pazarlıyor ve madenlere, atölyelere ve ticari şirketlere yatırım yapıyorlardı” (J. Stern, 1995: 77).

Bu yeni ticari uygulamaları benimseyenler, her ne kadar onları And bakış açısıyla yorumlayıp asimile etse de Avrupa dininin ve kültürünün belli yönlerine dâhil olmaya hazırdır. Çoğu, eski geleneklerini gizlice sürdürmelerine ve kendi kutsallarına taplamalarına rağmen, İspanyol giyim, gelenek, dil ve yiyeceklerini benimsemiş, Hristiyanlığı kucaklamıştır. Fetih sonrası And toplumunda yerliler ve İspanyollar arasındaki birliğin bir ürünü olan bu kültürel etkileşim ile yeni bir etnik kategori olan melezlik ortaya çıkmıştır. Erken dönem And yağma ekonomisi, yerliler ve *encomendero* 'lar arasındaki ittifaka dayalıdır, burada *curaca* 'lar aracı rol üstlenmişlerdi. Bu sistem And zenginliğini ortaya çıkarıp onu İspanyol metropolüne ve sömürge seçkin sınıfına aktarmak için nispeten işe yaramıştır. Ancak devamında bu sistem iki sorunu beraberinde getirmiştir: Birincisi merkezi iktidar açısından *encomendero* 'ların gücünün pekiştirilmesi, yani And zenginliklerinin ortaya çıkmakta olan yerel seçkinlere yönelmesi kabul edilemezdi. Bu çerçevede İspanyol devleti sömürge gelişimini daha doğrudan kontrol etmeye karar vermiştir. İkincisi sömürgeciliğin temeli olarak And ittifakının kendisi nihayetinde kusurluydu çünkü Stern'in önerdiği gibi, *encomendero* 'ların sömürgeci taleplerinin karşılanması yerlilere bağlıdır. *Curaca* 'lar ve yerli müşterileri bu talepler için işbirliği yapmışlar, bu yalnızca İspanyol donanmasının güç gösterisi nedeniyle değil bazı avantajlar getirdiği için de

gerçekleşmiştir. *Curaca*’lar ayrıcalıklı konumlarını korumakta ve etnik gruplar düşman ya da rakip topluluklara karşı *encomendero*’ların yardımına başvurabilmektedir. Fakat zamanla İspanyollar azalmakta olan yerli nüfusundan daha fazla vergi ve madencilikte işgücü talep etmeye başlamıştır. İspanyolların Peru’ya gelişinin üzerinden yaklaşık otuz yıl geçmiş ve yerlilerin bu sürede uğradıkları aşırı sömürü demografik bir felaketle sonuçlanmıştır. Bu durum, yerlilerin başlangıçta İspanyol fatihlere neden uyum sağlamış olduklarını sorgulamalarına neden olmuştur. Yerliler sömürgecilerinin vergi taleplerini karşılama konusunda her geçen gün daha az istekli hale gelmiş; tüm sömürgeciliğin dayandığı And ittifakını bozmuş ve 1560’larda sözde sisteme karşı açık bir isyan ve direniş hareketi başlatmışlardır.

Sömürgecilik tarihine bakıldığında, İspanyolların Yeni Dünya’da yaptıkları gibi çok az sayıdaki işgalcinin milyonlarca yerliyi yok ettiği başka bir olaya rastlanmak mümkün değildir. Yağma sırasındaki katliamlarla azalan yerli nüfusu vergi yükü ve Avrupalıların getirdiği ölümcül hastalıkların yayılmasıyla bir kez daha düşmüştür. Peru sahilinde görülen çiçek hastalığı, sıtma, kızamık, tifüs ve grip gibi hastalıklar Pizarro’nun gelişinden önce Güney Amerika’ya yayılmıştır. Aslında, Huáscar ve Atahualpa arasındaki hanedan mücadelesine neden olan Huayna Cápac’ın ölümünün, 1523-1525 yılları arasında Quito’yu vuran bir çiçek hastalığı salgını yüzünden olduğuna da inanılmaktadır. Yerli tüccarlar tarafından taşınmış olması muhtemel bu hastalıklar, Tahuantinsuyo’nun biyolojik olarak dayanıksız nüfusu üzerinde hasara yol açmıştır. “Oysa İspanyolların hastalığa bu kadar çok yakalanmadıkları görülmüştür. Amerika kıtasında fetih darbesine -önceden tasarlanmış olmasa da- soykırım denilebilecek katliamlar eşlik etmişti, özellikle kimi adalarda yerli nüfus tümünden yok edilmişti. Fakat mikrobik darbenin bu ‘nüfus felaketinin’ ana elemanı olduğu

anlaşıyor, en azından ovalarda ve bağışıklık olguları etkili olmaya başlamadan önce” (Ferro, 2017: 310).

İspanyollar gelmeden önce Peru’daki nüfusa dair bilgiler farklılık göstermektedir. Vakanüvis Pedro Cieza de León (1520-1554), İnka İmparatorluğu’nda nüfus sayımı yapıldığından, her yıl doğanların ve ölenlerin *quipu*’lara kaydedildiğinden bahsetmiştir. Buradaki amaç, vergi ödemelerine ilişkin kayıt tutmaktır (2005: 340-341). Tarih Profesörü Noble David Cook (1941-), *La Catastrofe Demografica Andina (Andlar’daki Nüfus Felaketi)* adlı çalışmasında son dönemlerde Peru’nun 1520 yılındaki nüfusunun 3 milyon ile 32 milyon arasında bir yerde olduğuna dair görüşlerin varlığından bahsetmektedir (2010: 57). Çalışmada 1520 yılında 3.300.574 kişi olan yerli nüfusu fethin akabindeki 1540 yılı verilerinde 2.188.425 olarak kaydedilmiştir. Salgın hastalıklar ve zorunlu çalışma koşulları sonucunda bir asır sonra Peru yerlilerinin sayısı 671.505’e düşmüştür (146).

Bu demografik felaketin pekçok nedeni vardır; bunlar, savaşın çeşitli etkilerinden, yeni sömürgeci rejimin neden olduğu zorluklara, fetih ve yağmanın yarattığı moral bozukluğuna kadar uzanmaktadır. Tüm bu faktörler, bağışıklığı olmayan bir toplumda öldürücü hastalıkların yayılmasıyla beraber yoğunlaşmıştır. İspanya istilasının ortaya çıkardığı savaşlar nispeten kısa sürse de işgalcilerin yerel gıda tedarikine el koyması yerli halkı çok zor durumda bırakmıştır. Köylerdeki işgücü, yerli üretiminden *encomienda*’lara yönlendirildiğinden, Andlar’daki karmaşık teras tarımı ve sulama sistemleri hızla harabeye dönüşmüştür. Buna bağlı olarak ciddi bir yiyecek sıkıntısı ve hatta kıtlık ortaya çıkmıştır. Bütün bunlar, yerel topluluklarda besinsizliğe bağlı ölümlere neden olmuştur. Avrupa’dan gelen bazı tarım ve hayvancılık teknikleri de bu hastalıkları ve ölümleri tetiklemiştir. Avrupalılar yerli

besinlerini kamulaştırmış, öte yandan boşaltılan yerli topraklarında hızlıca kendilerine ait olan etler, ekmek, şarap, şeker ve zeytinyağı gibi ürünlerin üretimine başlamışlardır. Ayrıca sömürgeciler Andlar'a koyun ve sığırı ilk getirenlerdir, ancak bunun yerli tarımına etkileri yıkıcı olmuştur. İnanılmaz hızda çoğalan İspanyol inekleri ve koyunları, komşu yerli köylerinin tarlalarını istila edip zarar vermiştir. İspanyollar tarım ve hayvancılıkta yükselirken yerlilerin koşulları kötüleşmeye devam etmiştir (Klarén, 2012: 77-78).

Yerli üretiminin gerilemesine ilişkin başka bir husus da pulluk gibi yeni tarım araçlarının bölgeye girmesidir. Bu gelişme de bir yanda tarımsal üretimi arttırırken diğer yanda yerli nüfusunun düşmesine neden olmuştur. Sömürgeleştirme döneminde ortaya çıkan psikolojik travma yerli nüfustaki düşüşü daha da arttırmıştır: “Saygınlığın, zenginliğin, bolluğun ve yaşamın sömürgeleştirilmesinin yerli halka bedeli, çocukları büyürken onları bundan koruyamayacaklarını görmeleri olmuştur” (Fuentes, 1859: 132). Yetersiz beslenme ve hastalığın neden olduğu ölüm oranlarındaki artışa doğurganlık oranlarındaki düşüş de eklenmiştir. Andların merkezinde Huánuco'da aileler fetihten önce ortalama 6 üyeden oluşurken, bu oran hem doğum oranındaki düşüş hem de ailelerin parçalanmasından dolayı 1562'de 2.5'e düşmüştür (Klarén, 2012: 77-78). Latin Amerika üzerine uzmanlaşmış olan Etno-Tarihçi Nathan Wachtel (1935-), *Los vencidos, Los indios del Perú frente a la conquista española* (Yenilenler, İspanyol İşgali Karşısında Peru Yerlileri) başlıklı çalışmasında Bartolomé de las Casas ve Poma de Ayala'nın yerlilerin kötü muamele gördüğüne ilişkin anlatımlarını destekleyen 1582 tarihli bir belgeden bahsetmiştir. “Yerlilerin umutsuzluktan ve kötü muamelelerden kaçmak için intihara itildiği, bazılarının boğulduğu, kimilerinin açlıktan ölüme terk edildiği, zehirli otlar

yedirildiği, bazı annelerin kendi çektikleri acılardan kurtarmak için çocuklarını doğarken öldürdüğü belirtilmektedir” (1976: 147). Yerli halkı tamamen hayal kırıklığına sürükleyen şeylerin geleneksel yaşamın çöküşü, tanrıların korunamaması ve İnka devletinin dağılması olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca yerlilerde yaygın görülen alkol bağımlılığı da onlar için anlamı olmayan bir dünyadan kaçma çabalarının göstergesi olarak yorumlanabilir. Çünkü İnkalar zamanında, dini bayramlar dışında evde ya da işyerinde sarhoş olmak yasaktı o nedenle bu alışkanlık, bireylerin toplumla uyumsuzluğunun işareti olarak görülmüştür. Savaş, sömürü, sosyo-ekonomik değişim ve fethin yarattığı travma salgın hastalıkların yayılmasına neden olmuştur. Yerli toplumunun henüz önceki salgınları atlatamadığı XVI.yüzyıl boyunca, kuzeyden yayılmaya başlayan yeni ölümcül salgınlar baş göstermiştir. XVII. yüzyılda ise bu salgınlar yerini yine ölümcül olan daha yerel hastalıklara bırakmıştır. Örneğin, Afrikalı köleler tarafından getirilen sarıhumma, nüfus yoğunluğu dağlara göre daha yüksek olan kıyılarda ve Avrupalı nüfus üzerinde etkili olmuştur.

2. 2. 2. Andlar’ın melezleşmesi ve yerlilerin ruhsal fethi

İspanyol Krallığı, sömürge topraklarındaki yerli halklarla birleşme sonucu İspanyol soyunun devamına yönelik endişesi yüzünden seferlerde mutlaka İspanyol kadınların da bulunmasını emretmiştir. “Christophe Colomb'un üçüncü seferinde gemilerde toplam 30 kadın bile vardı. Beraberlerinde getirdikleri hizmetçileriyle birlikte İspanyol uygarlığının yayılmasına hizmet ediyorlardı. Miras hukuku sayesinde miras hakkına da sahip olunca, ailenin tek kızı olmaları halinde, bu kadınların otoriteleri artıyordu. Bu nedenle, İspanyol erkekleri sık sık Kızılderili kadınlarla

ilişkiye girseler de, ırklar arası evliliklere çok az rastlanıyordu. Ünlü ‘limpia sangre’ (saf kan) kaygısı aynı şiddette sürüyordu, en azından yüksek mevkilere gelebilmek için. Bu yüksek mevkilere daha çok Lima ve Mexico’da kavuşulduğundan, safkan arayışı bu bölgelerde daha yoğundu” (Ferro, 2017: 184). İşgalin ilk 30 yılında Peru’ya gelen 5 ile 10 bin civarındaki İspanyol’un %5-17 arasında bir oranı kadındır. 1560-1579 yılları arasında bu oran %28,5’e yükselmiştir. Kendi yurttaşlarıyla evlenerek aile kuran bu kadınlar toplumsal ve dini değerlerin, maddi ve manevi İspanyol kültürünün aktarımında önemli rol oynamışlardır.

İnkaların fethedildiğine ilişkin haberlerin Amerikalılar’da ve sonrasında da Avrupa’da yayılmasıyla Peru’ya İspanyol göçü artmıştır. Bu göçle birlikte gelen yerleşimciler çeşitli yerlerden, sosyal sınıflardan ve meslekler gruplarındandır. Aralarında zanaatkârlar, tüccarlar ve kadınlar, azımsanmayacak sayıda da Afrikalı köle bulunmaktadır. İspanyollar, başından beri Peru’da kent merkezli bir yapılanma tasarlamıştır. Seyahat için ilgi çekici olan kırsal bölgeler, İspanyollar tarafından yaşamak için tercih edilmemiştir. Oralar vergi toplayıcılara ve yerlilere Hristiyanlığı öğretecek olan rahiplere bırakılmıştır. Peru’ya İspanyol uygarlığını ilk getirenler *encomendero*’lar, zanaatkârlar, İspanyol kadınlar ve şehirlerde yaşayan İspanyollaştırılmış siyahlar olmuştur. Pizarro’ya da seferlerinde eşlik eden Afrikalı köleler, yerli halkı bozguna uğratma ve İspanyol yaşam tarzını yerlilere aktarma işini üstlenmişlerdir. Ayrıca iş gücünün sağlanmasında da kilit rol oynayan bu köleler, kıyılarda yerli nüfusun azalmasıyla İspanyol yerleşimcilerin evlerinde, *encomienda*’larında çalışmaya başlamıştır. 1586 yılında, Lima’da 4 bin Afrikalı, 2 bin de Afrikalı olmayan köle bulunmaktadır. 1640 yılına gelindiğinde ise bu oran 15 bine 9 bin gibi bir artış göstermiştir (Klarén, 2012: 80). İlk yıllarda, kölelerin çoğu kölelik

tarihi çok eskilere dayanan İspanya'dan ya da diğer sömürgelerden Peru'ya getirilmişlerdir. İspanyol yerleşimcilere yetenekleri ve deneyimleriyle büyük avantaj sağlayan bu köleler yerlilere göre daha fazla değer görmektedir (Ferro, 2017: 191). Bu kişiler tamamen İspanyollaşmış, Andlarda kendilerini efendileriyle birlikte tanımlamaya başlamışlardır. Sık sık yerlilere korku salmış, onlara efendileriyle aralarındaki aracıymış gibi davranmış, zaman zaman da efendilerini taklit etmişler, iki grubun arasındaki çatışmayı tetiklemişlerdir. Neyin nasıl yapılacağını bilen, sadakatı ve yetenekleri sınanmış siyahlar sömürgeleştirilen bir toplumda sosyal sınıf olarak yerlilerin üstünde değerlendirilmişlerdir (Klarén, 2012: 80). Siyahlar ve yerliler arasında ortaya çıkan bu çekişme, Avrupalılar tarafından yerlilere karşı kullanılmıştır. Tarihçi Marc Ferro (1924-), özgür olmalarıyla ünlü yerliler ve köle olmalarıyla ünlü siyahlar arasındaki bu çatışmanın temelinde birbirlerini hor görerek kendi değerini hatırlama ihtiyacı olduğunu düşünmektedir (191). Bu yeni hiyerarşik sistemin en dezavantajlıları olan yerliler İspanyol evlerinin hizmetçileri, siyahlar köleleridir ve her ikisi de İspanyollar tarafından aşağı görülmektedir.

Peru'da gelişmekte olan yeni And hiyerarşisini şekillendiren birincil unsur köken olmuştur. Bir yanda binlerce yıldır çeşitli topluluklarla karışmış Avrupalı İspanyollar, diğer yanda ise onlara göre daha az karışmış Amerikalı halkları ve Afrika'nın farklı yerlerinden getirilmeleri nedeniyle siyasi bir birlik oluşturamayan siyahlar bulunmaktadır. İspanyollar safkan takıntısıyla siyahlar ve yerlilerle birleşmekten kaçınsa da içiçe geçen toplum yapısı ırk yapısının da içiçe geçmesine neden olmuştur. Melezlik kontrol edilemez bir gelişme olarak saf ırk iddiasının karşısında yükselmiştir. Farklı grupların birleşmesiyle ortaya çıkan ten rengindeki

çeşitlilikler pigmentokratik¹¹ bir kast sistemini beraberinde getirmiştir. Melezlerin sayısı büyük bir hızla artmış, 1570’de Peru’da 38.000 beyaza karşı 100.000 melez bulunuyordu. Askeri ve dini faaliyetlere katılmaları yasaklanan bu kişiler hem *kreoller* hem de yerliler tarafından dışlanmışlardır. XVI. yüzyılda gayrimeşru çocuk oranı %40, XVII. yüzyılın ilk yarısında ise siyahlar ve siyah-beyaz melezleri için bu oran %69’a kadar yükselmiştir. İspanya buna sert tepki göstermiş, bekar kadınların ve eşleri yanında olmayan erkeklerin Yeni Dünya’ya yol alacak gemilere binmelerini yasaklamıştır (Ferro, 2017: 183-184).

Mestizo adı verilen melezler de aynı çerçevede ırkçı marjinalleştirmelere maruz kalmışlardır. Kıyıdakiler *kreol* kimliğine, dağlardakiler bölgesel kimliklerine bağlanmışlardır. Melezler ise kraliyet, İspanyollar ve hatta yerliler arasında kötü bir ünvana sahiptir. İlk kabul gören melezlerden biri olan Inca Garcilaso’ya göre, Peru kıyılarında *kreollerin* yarattığı koşullar karşısında sayıları oldukça fazla olan siyahlar ve *mulato*’lar (siyah-İspanyol melezi) köle ya da özgür kendi etnik bilinçlerini yaratmak zorundadır. XVIII. yüzyıl sonlarında bazı *mulato*’lar becerileriyle *kreol*

¹¹ “Pigmentokrasi” terimi Şilili Sosyolog Alejandro Lipschütz (1883-1980) tarafından 1944 tarihli *El indoamericanismo y el problema racial en las Américas (Amerikalarda Irk Sorunu ve Yerli Amerikancılık)* adlı kitabında Latin Amerika’nın sosyo-kültürel düzenini tanımlamak için kullanılmıştır. Pigmentokrasi, ırkçı ayrımcılığa uğramış bir azınlık grup içindeki hiyerarşiyi değil, çeşitli kökenlerden bireylere karşı ayrımcılık ve ayrıcalığı ifade etmektedir. Başka bir deyişle, pigmentokraside kişinin yaşam şansı, kişinin fiziksel görünüşünün yanı sıra soyuna ve mirasına bağlıdır. Böylece bir kişinin elde edebileceği onur, statü, prestij ve sonuç olarak ekonomik refah ve sosyal gücün miktarını hiyerarşik süreklilikteki yeri belirlemektedir. Pigmentokrattik bir sistemde beyazlar, hiyerarşinin en üstündeki yönetici sınıfı oluşturur, yerli halklar ve siyahlar altta yer alır, karışık soydan olan melezler ise açıktan koyu ten rengine ve bedensel özelliklerine göre sıralanır. Bu durumda açık tenli bir melez, daha koyu tenli ya da fiziksel özellikleriyle yerlilere benzeyen bir melezden daha avantajlıdır. Latin Amerika’da ırkçılık kavramı üzerine çalışan Venezuelalı Filolog Ángel Rosenblat (1902-1984) ve İsveçli Tarihçi Magnus Mörner (1924-2012) gibi bilim insanları Lipschütz’ün bu kavramını benimsemiş, çalışmalarında yer vermiştir. Candelario, G. (2015). Pigmentocracy. In *The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in Contemporary Politics, Law, and Social Movements*. : Oxford University Press. Retrieved 10 Mar. 2021, from <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199744619.001.0001/acref-9780199744619-e-385> (10.03.2021).

toplumu içinde yüksek mevkilere ulaşmışlardır. Kral naipliği döneminde herbir kastın sınırları ve ayırıcı özellikleri oldukça iyi tanımlanmıştır. Kimlikler arası çatışmalar da görülmüştür; bunlar, özellikle yerliler ve melezler ya da yerliler ve siyahlar arasında ortaya çıkmıştır. Birlikte yaşayacak bu iki dünya arasındaki ilişkileri sıkılaştıran pekçok durum ortaya çıkmıştır. Kral naipliği Peru’da bir kastlar toplumu yaratmış, o dönemde bölgede bulunan kimlikleri kapsayan bir imparatorluk oluşturmuş ve hızla yükselen bir melezliğe neden olmuştur. XIX. yüzyıl itibarıyla *kreol* vatanseverliği yerini Peru milliyetçiliği fikrine bırakacaktır. Bir yanda ulusal bilinç uyanırken, öte yandan İnka bilinci canlanacaktır. Ancak bu yerli milliyetçiliği İnka kimliğinin ötesinde, Peru’da doğan tüm yerlileri kapsayacaktır (Holguín Callo, 1999: 156-157).

Peru’nun İspanyollaşması sadece İspanya’dan gelen göçmen akınıyla değil aynı zamanda İspanyol kurumlarının aktarılmasıyla da gerçekleşmiştir. Ancak Andlardaki Avrupa kurumlarının hiçbirisi Katolik kilisesi kadar önemli olmamıştır. Fetih, yerlileri silahla egemenlik altına almanın yanısıra iki din, ideoloji ve karşıt dünya görüşünün çarpışması anlamına gelmektedir.

İspanyollar, 711 yılından beri İspanya’da bulunan Müslümanlara karşı Katolik Kilisesi’nin desteğiyle kutsal bir savaş açmıştır. Bu yeniden fetih hareketinin (reconquista) başarıya ulaşmasıyla İspanyollar ruhani bir fethin mümkün olduğunu görmüşlerdir. Ayrıca XV. yüzyıl sonlarında Katolik kilisesi, yarımada’nın Castilla krallığı altında birleşmesinde çok etkili olmuştur. Bu devlet-kilise birliği İspanyol kilisesi üzerinde kraliyet hâkimiyetini beraberinde getirmiştir. Roma, yeni keşfedilen ve fethedilen topraklardaki İspanyol haklarını tanımış ve bu yerlerdeki halkları (İspanya’da Müslümanları, Amerikalarda yerlileri) Hristiyanlaştırması karşılığında

kilisenin idaresini devlete bırakmıştır. Böylece İspanya krallığı elde edilen gelirlerle kilise inşa etmek gibi dini gereklilikleri yerine getirmekle yükümlü hale gelmiştir.

Fetih ve sömürgecilik amacıyla Yeni Dünya’da bulunan İspanyollar, barbar ve inançsız olarak tanımlanan yerlileri katolik kilisesiyle beraber Hristiyanlaştırma görevini de üstlenmişlerdir. Vakayinameler göstermektedir ki İspanyolların yerlileri barbarlıkla tanımlanması boyun eğdirmenin gerekli bir koşulu haline gelmiştir. Ancak fatihlerin bu uygarlaştırma hedefi çelişkilidir. Yerlilerin kendileri gibi Hristiyan ve uygar olmasını isterler ancak sömürgeciler tarafından yerli halkın sistematik sömürüsünü güçleştirecek kadar da aşırıya kaçmamalıdır. Sömürgeciliğin dini ve laik kurumlarının hedefi yerli halkları Avrupa’nın bir taklidi olarak şekillendirmektir (Decoster, 2005: 163-170). Ancak bu sırada yerlileri sürekli barbar olmakla suçlamışlardır. Yaygın görüşün aksine Bartolómeo de las Casas, hiçbir ulusun İncil’e inanmaktan alıkonulamayacağını, yerlilerin Hristiyanlığa ancak kendi iradeleriyle geçebileceklerini düşünmektedir. 1550 yılında Salamanca Üniversitesi’nden Teolog ve Tarihçi Juan Ginés Sepúlveda (1490-1573) ile “Büyük Polemik” adı verilen açık oturumda yerlileri sömürgecilere karşı savunmuştur. Sepúlveda, yerlilere karşı savaşı meşrulaştıran dört gerekçeden bahsetmiştir: Yerlilerin putlara tapmaları ve doğaya aykırı günahlar işlemeleri; köle eğilimli ve barbar olmaları; insan kurban etmeleri ve İncil’i hızlı yaymak için egemenlik altına alınmaları gereği (Ferro, 2017: 284).

Pizarro liderliğinde 1532’de Cajamarca’ya gelen rahipler Orta Amerika’dakilerden daha farklı bir tutum içindedirler. Oradakiler ilk kiliseleri insani bir ruhla inşa eden misyonerlerdir. Peru’da ise başından beri savaşta olan İspanyolların militanlığını Hristiyanlaştırma faaliyetlerine yansıtmışlardır. Bu

nedenle, Andlarda, yerlilerin Hristiyanlığa döndürülmesi süreci, misyonerlikten ve idealistlikten ziyade daha politik bir anlam içermektedir.

Peru’da misyonerlerin din değiştirme mesajlarının yerliler tarafından kolayca kabul edildiği görülmektedir. Ancak yerliler siyasi bir eylem olarak ya da acılarından kurtulmak için bu yeni dine yüzeysel bir sadakat gösterse de fethin başlarında İspanyol din adamlarının pek müdahale etmediği geleneksel ritüellerini yerine getirmeye devam etmişlerdir. Yerli anlayışına göre Hristiyanlık, bir dinin ya da panteonun ikamesi değil, yerel bir anlayış çerçevesinde seçmeli bir dâhil olma şeklinde gelişmiştir. Peru toprakları kıyılar, ormanlar ve dağlardan oluştuğu için fatihlerden yalıtılmış olarak yaşayan bazı yerli grupları dinsel geleneklerini ve dillerini koruyabilmişlerdir. “Yerel tanrılara bağlılık olgusu toplumsal parçalanmanın ve çözülmenin baş ögesi olmuştur. Fatihler tarafından yapılan mezarlıklara gömülen ölülerini topraktan çıkartıp uzaklara, gelenekleri uyarınca yakmaya götürüyorlardı¹². Dıştan bakıldığında, Hristiyan göreneklerine uyar gibi görünüyorlardı, ama gerektiğinde kendi kutsal alanlarına bir haç dikme pahasına, kendi inançlarını koruyorlardı” (Ferro, 2017: 316). Fakat zamanla bu yerli inançların ve ritüellerin kalıcılığı, dini otoriteler tarafından dönüşüm sürecindeki bir gevşeklik olarak görülecektir. Buna istinaden XVI. yüzyılın ortalarında yerli dini törenlerinin ortadan kaldırılmasına yönelik girişimde bulunulacaktır.

Fetih ve sömürge süreçlerinde kültürler arası etkileşim kaçınılmazdır. Hristiyanlık, yerli inanç ve kültür dünyasına dâhil olurken, yerli unsurları da İspanyol rahipleri ve *kreoller* etkilemiştir. İnançların içiçe geçtiği bu dönemde ne İnka dini ne

¹² Atahualpa İspanyollar tarafından infaz edileceği sırada yeniden doğma inancı yüzünden yakılmak istemediğine dair bilgiye bir önceki bölümde yer verilmiştir. Fetih ve sömürgecilik dönemine ait veriler arasında çelişkili bilgilere rastlanmaktadır. Bunun nedeni aktarım hataları olabileceği gibi bahsedilen toplulukların geleneklerindeki farklılıklar da olabilir.

de Hristiyanlık eskisi gibi kalmış, karşı taraftan unsurlar barındıran kargo kültüne dönüşmüşlerdir. Bunun pekçok temsili bulunmaktadır: Yerlilerin evreni resmederken, birbirlerini eğik bir biçimde kesen iki eksen çizerek ortasına güneş yerine Kastilya Krallığını koymaları bunun bir örneğidir (Ferro, 2017: 316). “İsa'nın haçının yerini Tiahuanacu'nun "basamaklı işareti" alır; haç, İnkaların kutsal ayı ve güneşiyle yan yana durur. Bakire ve aziz heykellerinin saçları gerçek saçtır. Sütunları ta tepelerine dek İnkaların imparatorluk simgesi çiçeği kantuta'ların yanısıra üzüm salkımlarıyla başak demetleri sarıp sarmalar” (Galeano, 2015: 56).

And dağlarındaki ruhani fetihle kilisenin stratejisini çeşitli dini gruplar oluşturmuştur. Bunların arasında 1534'te gelen Fransisken, daha sonra Dominiken, Aziz Augustin, Merced¹³ ve en son 1570'lerin başında gelen Cizvit tarikatları bulunmaktadır. Yerlilerin ruhsal fethinde önemli rol oynayan misyonerlerin çoğunu bu beş tarikat temin etmiştir. Bu din adamları, yerlileri Hristiyanlaştırmak ve sözde uygarlaştırmak için bölgesel cemaatler kurmuşlardır. Yerli nüfusunun yoğun olduğu kırsal bölgelerde ise rahipler yerlilerin ruhlarını kurtarmayı vadetmiştir.

Hristiyanlık makamları putperestliği ortadan kaldırmak için devlet yaptırımlarına dayanarak baskıya başvursa da, alternatif uygulamaları da olmuştur. Resim ve baskılar kullanarak inancın yayılmasını destekleyen sömürge kültürü politikası ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda sömürge resim sanatı, görsel araçların

¹³ 1218 yılında Aziz Pedro Nolasco (1180-1245) tarafından Müslümanların elindeki Hristiyan esirleri kurtarmak amacıyla Barcelona'da kurulmuş bir tarikattir. İnananları, diğer tarikatların ettiği yoksulluk, namus ve iffet yeminine ek olarak kendi yaşamalarını tehlikeye atmak pahasına Hristiyan esirleri kurtarmak için de yemin etmişlerdir. Francisco Pizarro'ya Peru'da eşlik eden Vicente Valverde bir Dominiken rahibi olmasına rağmen, buradaki ilk misyonerlik girişimini Merced tarikatı gerçekleştirmiştir. Bu amaçla Rahip Miguel de Orones liderliğinde beş din adamı 1532'de, Atahualpa'nın Cajamarca'da esir alınmasından hemen önce, San Miguel Piura'da bir cemaat kurmuştur. 1535'te ise Lima ve Cuzco'da ilk manastırlarını inşa etmişlerdir. Bu tarikat, Latin Amerika'da hâlâ varlığını sürdürmektedir.

kullanımıyla dine döndürmeyi öneren Trento Konsili (1545-1563) tarafından teşvik edilmiştir. Bu tavsiye üzerine Cuzco, Lima, Chuquisaca ve Quito gibi önemli şehirlerde kral naipliği resim okulları kurulmuştur. Örneğin, İspanyol ressam Juan İñigo de Loyola'dan (1491-1556), 1545'te Cuzco'ya gelmesi ve antik İnka başkentinde inşa edilen sayısız tapınağı süslemesi istenmiştir. Yerli ve melez sanatçılar öğretici dini resimlerin sanatsal üretimi konusunda eğitime başlanmıştır. Zamanla Diego Quispe Tito (1611-1681) tarafından kurulan Cuzco okulundaki sanatçıların %70'ten fazlasını yerliler oluşturmuştur (Gisbert, 2004: 104). Burada yalnızca kral naipliğinin kilise ve manastırları için dini motifler üretilmemiş, yerli ve İspanyol soylularının portreleri, kral naipliğinin büyük törenleri ve halk şenliklerinden bazı sahneler de resmedilmiştir.

Andlardaki Hristiyanlaştırma faaliyetleri başlangıçta çok idealist olmasa da Avrupa hümanizminin örneği bazı rahipleri ön plana çıkarmıştır. Bunlardan biri olan Domingo de Santo Tomás (1499-1570), Dominiken rahibi olarak 1540'ta Peru'ya gelmiş ve hemen *encomienda*'nın kötüye kullanımlarına karşı isyan etmiştir. Bir ilahiyat profesörü olan Santo Tomás, iç kesimlere yaptığı yoğun ziyaretler sonucunda yerlileri yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Bartolomé de las Casas'ın müttefiki Santo Tomás yerlilerin özgürlüklerini *encomendero*'lardan satın almalarını sağlayacak bir proje üzerinde çalışmış ve 1560 yılında Quechua dilinin ilk dilbilgisi kitabını ve sözlüğünü yayımlamıştır¹⁴. Ayrıca *encomendero*'ların haklarını savunan vakanüvis Juan Polo de Ondegardo (1500-1575) ile İspanyolların ve yerli halkın önünde bir tartışmaya girişmiştir. Bu tartışma, fetih sonrası And toplumunda *encomendero*'ların

¹⁴ Peru Krallıkları Yerlilerinin Genel Dil Sanatı ve Dilbilgisi (*Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reinos del Perú*) ve Peru Genel Dilinin Kelime Bilgisi ve Sözlüğü (*Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú*) adlı eserler 1560 yılında İspanya'nın Valladolid şehrinde yayımlanmıştır.

rolüne odaklanmıştır. Santo Tomás krallık ve kilise temsilcileriyle ittifak içinde yerli liderlerin tavsiyesiyle yönetilen bir sömürge düzeni önermiştir (Klarén, 2012: 69).

1560'lı yıllarda İspanya And kolonisinde ciddi bir kriz yaşamıştır. İç savaş bitmiş, ayaklanmalar sona ermiş olsa da İspanyol krallığı henüz gücünü sağlamlaştıramamıştır. Öte yandan yağmalanan İnka altını ve ganimeti tükenmiş, Potosi'deki gümüş üretimi henüz hız kazanmamıştır. Habsburgların İspanyası'nın Batı Avrupa ve Akdeniz'deki hedeflerini yerine getirebilmesi finansal açıdan büyük ölçüde And ekonomisine bağlıdır. Gümüş madenlerinde çalışanların üzerindeki vergi yükü artmış, demografik düşüş başlamıştır.

İspanyollar, yerleşimcileri Protestanlık, Yahudilik ve cinsel sapkınlık gibi ahlaki yozlaşmalardan korumak için 1570'te Lima'da Kutsal Engizisyon Ofisi kurmuştur. Bu dönemde Lima'daki ruhban sınıfı İspanya'dan gelen din adamlarından oluşturmaktadır: bunların bazıları kiliselere görevlendirilmiş rahipler, bazıları ise manastırlarda yetişen keşişlerdir. Zamanla bunların yerini Yeni Dünya'da doğan İspanyol *kreoller* almaya başlayacaktır. Yerliler genellikle İspanyol etnik kökenciliği yüzünden ruhban sınıfından dışlanmışlardır. Aynı şekilde melezler de XVIII. yüzyılın sonlarına kadar sözde gayrimeşru olan kökenleri yüzünden kabul görmemişlerdir (Klarén, 2012: 85).

2. 2. 3. Asimilasyon karşısında yerli direnişi

Andlar'da İspanyolların tanrılar tarafından gönderilen beyazlar olduğu inancı çok uzun sürmemiştir. İspanyol fatihler öldürdükleri Atahualpa'nın ardından önce Túpac Huallpa'yı (1500?-1533) göstermelik olarak göreve getirmiş ancak yeni kral

çok kısa bir süre içinde hayatını kaybedince yerine Manco Inca'yı (1515?-1544) seçmişlerdir. Bu yeni İnka Kralı, 1536'da yerli elitlerin liderliğinde bir bağımsızlık mücadelesi başlatmıştır. Bu doğrultuda harekete geçen yerli ordusu, önce Hernando Pizarro'nun askerlerine daha sonra da Cuzco şehrine saldırmıştır. Yerlilerin bu hamleleri İspanyollar tarafından sert bir şekilde bastırılrsa da olaylar Lima'ya kadar sıçramıştır. Vilcabamba'ya çekilen Manco Inca, 1545'teki ölümüne dek İspanyolların kurduğu *encomienda*'ları hedef alan gerilla faaliyetlerini sürdürmüştür. Ölümünün ardından yerine sırasıyla Sayri Thupa (1535-1561), Titu Kusi Yupanqui (1526-1570) ve I. Túpac Amaru (1545-1572) geçerek mücadeleyi devralmışlardır. Yaklaşık üç yüz yıl süren yerlilerin İspanyollardan bağımsızlığını kazanma mücadelesi sırasında *kreoller*, bazı istisnalar dışında İspanyol tacını savunmak için yerlilere karşı savaşmıştır. Bu dönemde yaşanan çok sayıda ayaklanma yerlinin siyasi ve sosyal yaşamda varlığını sürdürmesini sağlamıştır (Cosme Solano, 2015).

Fetihten otuz yıl sonra, Huamanga bölgesi yerlileri arasında Quechua dilinde “dans hastalığı” anlamına gelen Taki Onqoy adlı bir hareket ortaya çıkmıştır. Bu grubun üyeleri, din değiştirerek Hristiyanlığa geçmeyi ve ruhsal yeniden doğuşu trajik bir dans ile anlatmaya başlamışlardır. Gösteri sırasında yerliler, kontrol edilemez bir şekilde titreyerek dans ediyor; kendilerini şiddetli bir şekilde yerlere atıyorlardı. Taki Onqoy'un liderleri, yerli tanrıların habercisi olduklarını iddia ediyor ve Andlardaki yerli tanrılarının birleşerek doğal afetlerle ve hastalıklarla Hristiyanları yok edeceğine ilişkin vaazlar veriyorlardı. Onlara göre, bu isyandan yeni bir And dünyası doğacak, yenilenmiş ve saflaştırılmış, Avrupalı sömürgecilerden ve yol açtıkları hastalıklar ve yoksulluktan uzak bir cennet ortaya çıkacaktır. Bu yüzden yerlilerden İspanyollarla tüm temaslarını kesmelerini ve sömürge rejimi ile tüm işbirliklerinden vazgeçmelerini

istemişlerdir. Yetkililer, Huamanga'daki toplam 150.000 kişilik nüfusun, belki de 8.000'inin aktif olarak Taki Onqoy hareketine katıldığını tahmin etmektedir. Huamanga bölgesi yerlileri, Andlardaki diğer tüm etnik grupları İspanyollara karşı direnişlerine katılmaya çağırmış, bu da hareketin yayılmasına dair korkuyu arttırmıştır. Hâlbuki İspanyol istilasını tam anlamıyla başarılı olmuştur, çünkü böl ve kazan stratejisi sayesinde çok etnikli And dünyasının yapısal bölünmelerinden faydalanılmıştır. Ancak Vitcos'taki yeni İnka Devleti 1565'te Huanca'daki yerlilerin isyanına destek verince tehdit oluşturmıştır. İspanyol makamları, bu aykırı düşüncüyü daha fazla yayılmadan yok etmek için Kilise'nin yürüttüğü putperestlik karşıtı bir kampanyayı hızlıca devreye sokmuş ve hareketin liderlerini cezalandırmıştır (Klarén, 2012: 86-88). 1570'lerin başında kral naibi Toledo, Vilcabamba'da devam eden yerli direnişini sonlandırmak üzere en güçlü sömürge ordusunu göndermiştir. Yerliler iyi bir mücadele vermelerine karşın yenilmiş, görevde olan Túpac Amaru kaçmaya çalışırken yakalanmıştır. 1572'de ailesi ve beraber mücadele ettiği kişilerle Cuzco'nun ana meydanında infaz edilmiştir. Bu olayla Tahuantinsuyo İmparatorluğu'nun uzun ve kanlı işgali tamamlanmıştır.

Yerli direnişi, 1742 yılında Juan Santos Atahualpa (1710?-1756?) tarafından İnka İmparatorluğu'nu yeniden kurmak ve İspanyolları ülkeden kovmak amacıyla canlandırılmıştır. Katolik dinine ve sömürgeci ekonomik düzene karşı verilen bu mücadele sırasıyla Amazon'da, dağlarda, kıyılarda en son da Lima'da başarılı olmayı hedeflemiştir. İspanyol askerleriyle defalarca karşı karşıya gelen bu yerli isyancılar 1756 yılında liderleri Juan Santos'un gizemli bir şekilde ortadan kaybolmasıyla durdurulabilmiştir. Ülkenin etnik farklılıklardan doğan çoğulcu yapısı ve topraklarının fiziki koşulları isyancıları sömürge karşısında zorlamıştır. Buna rağmen,

ayaklanmalar sıklıkla tekrar etmiştir. José Gabriel Condorcanqui (1738-1781) adlı bir melez 1780 yılında 60 bin Quechua yerlisini örgütleyerek Bolıvyaya'dan Arjantin'e uzanan geniş çaplı bir ayaklanma başlatmıştır. "Condorcanqui, Latin Amerika'daki en ünlü okullardan biri olan San Borja'da¹⁵ eğitim görmüştür. Böylece ilk kez bir yerli ayaklanması, beyazların eğitim kurumlarından çıkan bir melez tarafından yönetilmiştir. 1579'da İspanyollara karşı ayaklandığı için başı kesilmiş olan İnka kahramanı Tupac Amaru'nun adını alan Condorcanqui kendini "bütün yoksulların, sefillerin ve öksüzlerin babası" olarak tanıtmıştır" (Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi 2, 1988: s.459). Onun liderliğinde Cuzco'ya kadar gelen isyancılar, altı ayın sonunda İspanyollar tarafından bastırılmıştır. Tarihe II. Tupac Amaru isyanı olarak geçen bu olaylar da Condorcanqui'nin, ailesinin ve yoldaşlarının 1781 yılında öldürölmesiyle son bulmuştur.

Peru'nun bağımsızlık öncesi döneminin son isyanı ise Peru Kral Naıplığı'nde asker olarak görev yapan yerli Mateo Pumacahua (1740-1815) tarafından gerçekleştirilmiştir. 1814 yılında ortaya çıkan ve Cuzco İsyanı olarak bilinen bu ayaklanma bağımsızlığın habercisi olmuştur. Bağımsızlık mücadelesinin ideolojik tarafı göz önünde bulundurulduğunda bu isyanın geçmiş yerli mücadelelerinden oldukça farklı olduğu anlaşılmaktadır. Mateo Pumacahua, İnka dönemi soylu sınıfına mensup bir *curaca*'dır. 1780'deki II. Túpac Amaru isyanını bastırmak üzere Kraliyet ordusuna komutan olarak atanmıştır. İsyanının sömürge sistemini hedef alarak Lima'da büyük bir karışıklığa sebep olması halinde sömürgecilerin böyle bir

¹⁵ San Francisco de Borja Koleji, İspanyollar tarafından yerli elitlerin çocuklarına eğitim vermek üzere 1621 yılında Cuzco şehrinde kurulmuştur. Bu okulda verilen eğitimle çocukların kendi inanç ve geleneklerinden uzaklaşmaları, Hristiyan dinine ve Avrupa yaşam tarzına yakınlaşmaları hedeflenmiştir.

ayaklanmayı bastırabilecek hazırlığı yoktur. Mücadele edebilmek için büyük ölçüde yerli askerlerden oluşan bir ordu kurmaya karar vermişlerdir. Kendisi de bir yerli olan Pumacahua, yerli haklarını savunan Condorcanqui'ye karşı mücadele etmiş ve kazanmıştır. Ancak bu zaferin mimarı olarak üst düzey İspanyol yetkililer gösterilmiştir. Bu olanlardan otuz yıl sonra Pumacahua, çoğu yerlilerden oluşan birliğiyle beraber Peru Kral Naipliği'nin güneyindeki ve merkezindeki ayaklanmalara katılmış, 1812'de yürürlüğe giren İspanyol Anayasası'nın Peru'da tam olarak uygulanmasını talep etmiştir. Ancak 1815'te kraliyet ordusu tarafından yakalanarak idam edilmiştir (Klarén, 2012: 156-157).

Yerli ayaklanmalarını fethin getirdiği derin kayıplar ve İspanyolların yürüttüğü sömürgeci uygulamalar tetiklemiştir. İnkalarda *ayllular* üzerine kurulu toplumsal düzen bozulmuş, *encomienda*'larda ve madenlerde çalıştırılmak üzere zorunlu yer değiştirmelerle yerli birliği dağıtılmıştır. Ticaret sistemleri değiştirilmiş, durmadan artan vergilerle yerlilerin beli daha da bükülmüştür. Kolonileştirmenin psikopatolojisi üzerine uzmanlaşmış, eserleriyle koloni karşıtı özgürlük hareketlerine ilham olmuş Martinikli düşünür Frantz Fanon'un (1925-1961) bahsettiği gibi, geleneksel yaşam şartlarını ve üretim döngülerini yitiren yerlilerin geçmişi de sömürge düzeni tarafından bozulmuş, tahrip edilmiş ve yok edilmiştir. Sömürgeciler yerlileri karanlıktan kurtarmak üzere orada olduklarına ikna etmek istemişlerdir. Yerlilerin bilinçaltına kendileri olmaksızın yeniden barbarlık, yamyamlık ve bayağılıkla karşı karşıya kalacakları düşüncesini işlemeye çalışmışlardır (2007: 205-206). Geçmişin aşağılanması yerli halkta günümüze dek süren özgüven eksikliğine neden olmuştur. Temelde kimliklerini hedef alan bu tahribat toplumsal belleklerinde önemli bir gedik açmıştır. Bugün hâlâ sergilenen Fetih Dansı bunun retorik yansımasıdır. Bu dans

İspanyolların son İnka Kralı Atahualpa'yı öldürüşü canlandırılmaktadır: “Dram süresince, Kızılderililerin ve İspanyolların konuşurken birbirlerini anlamadıkları görülür -bir İspanyol ağzını açarken hiçbir ses çıkmaz ve bu anlaşılamazlık Pizarro’yu öfkelerendirir, bu arada, Atahualpa olmadan, uyrukları kaybolmuştur, Toprak Güneşle görüşmez olur” (Ferro, 2017: 318).

2. 2. 4. And dünyasını değiştiren İspanyol reformları

İspanya krallığı, XVI. yüzyılda ortaya çıkan krizleri aşmak ve hazineyi yeniden canlandırmak için en yetenekli diplomat ve idarecilerinden biri olan aristokrat Francisco de Toledo’yu (1515-1581) V.Kral Naibi olarak 1569 yılında Peru’ya göndermiştir. Naipliği güçlendirerek İspanyol hakimiyetini büyütmeyi ve And gümüşünün metropol hazinesine aktarımını hızlandırmayı hedefleyen Toledo’nun yerli memnuniyetsizliğini frenlemesi, *encomendero*’lara düzen vermesi ve ekonomiyi yeniden organize etmesi gerekecektir. Toledo’ya göre, İspanyolların hızla genişleyen ekonomik yapısı güvenilir işgücü kaynağına ihtiyaç duymaktadır. Ancak yerliler, bağımsız olarak kendi üretim pratiklerine ve takasa dayalı ticaretlerine devam etmektedir. Bunun için 1567’de gerçekleştirilen reformla üç temel değişikliğe gidilmiştir: Bunlardan ilki büyük yerleşim yerlerinde azalan yerli nüfusuna odaklanmıştır. İkincisi vergi sisteminin düzenlenmesine ve para kazanmaya yöneliktir. Sonuncusu ise, ekonominin önemli sektörleri, özellikle de gümüş madenleri için zorunlu işçi alım sisteminin oluşturulmasıdır.

Toledo, 1570-1575 yılları arasında hem yerel koşulları değerlendirmek hem de tüm İspanya Krallığı adına yetkili olduğuna dikkat çekmek amacıyla Peru Kral

Naipliği'nin egemenliğindeki bütün bölgeleri ziyaret etmiştir. Bu ziyareti sırasında Vitcos'taki yeni İnka devletinin potansiyel bir tehdit oluşturduğunu kolayca fark etmiştir. İnka üssüne karşı bir kuvvet göndererek zorlu bir mücadelenin ardından yerlileri yenilgiye uğratmış ve hüküm süren İnka Tupac Amaru'yu yakalatmayı başarmıştır. Cajamarca'dan kırk yıl sonra, Toledo 1572'de Cuzco'nun ana meydanında halka açık bir törende son İnka'yı infaz ederek fethi resmi olarak sonlandırmıştır. Tupac Amaru'nun infazıyla Cuzco gündemden düşmüş ve naiplik tüm dikkatini gücün yoğunlaştığı Lima'ya vermek zorunda kalmıştır.

Son İnka'nın infazının ardından Toledo, İspanyol hâkimiyetini sağlamlaştırmak için yerlilerin gözünde İnka İmparatorluğu'nu değersizleştirme çabasına girmiştir. Bunun için İnka İmparatorluğu'nu araştırması ve onları uzun süredir And halkları üzerinde baskı kuran tiranlar olarak göstermesi için bir komisyon kurulmuştur. Komisyon, İnka devletini halkı köleleştiren toprak gaspçıları olarak göstermek için kanıtlar toplamıştır. Amaç yerli halkları İnka baskısından, dolayısıyla şeytandan ve kötülükten kurtaracak yegâne güç olarak kendilerini göstermek ve İspanyol işgalini ahlaki olarak haklı çıkarmaktır. Toledo, Taki Onqoy olayına bakarak yerli inançlarını ciddi bir tehdit olarak algılamıştır; bu nedenle din ve devlet makamlarına putperestliğin ve büyücülüğün bitirilmesini, yerli rahiplerin etkisiz hale getirilmesini ve hazır olan bölgelerde Hristiyanlık doktrinini yerleştirmelerini emretmiştir. Tarihçiler tarafından yerli inanışlarına karşı yürütülen bu kampanyalar ve engizisyon arasında benzerlikler olduğu düşünülmüştür (Spalding,1984: 265). Nitekim XVI. yüzyılın ikinci yarısında yerli halkın Hristiyanlığı kabul etmeye ve uygulamaya başlaması sömürge rejimine duyduğu sadakatin bir tür kanıtı olarak

görülmüştür. Yerlilerin geleneksel And inanç ve ritüellerini reddetmeleri ise İnka uygarlığının yıkıldığına dair bir işaret olarak yorumlanmıştır.

Toledo, sömürge ekonomisi yararına işgücünü kontrol edebilmek için 18-50 yaş arasındaki Perulu tüm yerlilerin sayımını emretmiştir. Sonuçlar 614 *ayllu* 'ya bağlı 1.677.697 çalışabilir yerli nüfusu olduğunu göstermiştir. Dağınık bir şekilde ikamet eden bu insanları köylerinden çıkarıp büyük merkezlere yerleştirmeye karar vermiştir (Klarén, 2012: 90). Kitlese ve zorunlu yeniden yerleştirmenin amacı, doğrudan devlet kontrolüyle vergi tahsilatını ve işçilerin görevlendirilmesini sağlamak, ayrıca yerel halkın Hristiyanlaştırılmasını kolaylaştırmaktır (Spalding, 1984:214). Yerli ikametini sınırlayan bu politika İspanyollar için oldukça kârlıken yerliler için yıkıcı sonuçlar doğurmuştur. İklim çeşitliliğine bağlı geniş bir üretime sahip olan Andların takımadalar şeklindeki yerleşim düzenine ve akrabalık bağlarına bir darbe vurmuştur. Büyük yerleşim yerlerinde yoğunlaşan nüfus, XVI. yüzyıl boyunca kuzeyden gelen salgınlarla mücadele etmiştir. İspanya'nın yerli bölgelerdeki sömürge politikası yerli ve Avrupalı olmak üzere birarada yaşayan iki farklı cumhuriyet¹⁶ yaratmıştır. Plana göre, yeni yerleşimlere 20 ile 100 arasında etnik grup yerleştirilmektedir. Bu yeni yerli halkların genel denetimi krallık tarafından il düzeyinde atanan hâkimler tarafından yapılmaktadır. Yerli soylu sınıfının üyeleri olan *curaca*'lar bu işlere yardımcı olarak bürokrasiyle ilişkilerini sürdüren asillere dönüşmüştür. Yerli nüfusun devlet kararıyla yer değiştirmesi yerli işgücünün kontrolünün *encomendero*'lardan devlete geçişi anlamına gelmiştir. *Encomendero* 'nun yerine geçen *corregidor* denilen devlet görevlileri aynı çıkarlar doğrultusunda yerli elitlerle ilişkilerini sürdürmüştür. Bu elitlerle

¹⁶ Peru'da İspanyollar tarafından yerliler ve sömürgeci yerleşimciler için tasarlanan iki farklı yönetim anlayışı, ilgili kaynaklarda cumhuriyet kelimesi ile ifade edilmiştir. Ancak bunlar, doğası gereği gerçek birer cumhuriyet anlamına gelmemektedir.

çalışarak Andların kırsal kesimine kolayca hükmetmişlerdir. Tüm İspanyol dünyasında olduğu gibi her geçen gün bu ittifaklar akrabalık bağları, dostluk ve müşteri ilişkileri ile güçlenmiştir.

Toledo, vergi sisteminde radikal bir değişikliğe imza atarak yerlilerin kentlerdeki ulaşım, maden, atölye ve çiftliklerde işçi olmasının önü açmış ve işgücünün dolaşımını sağlamıştır. Böylece yerlilerin kaynakları ölçüsünde vergilerini parayla ödeyecekleri bir sisteme geçilmiştir. Bu değişiklik ile yerliler, ürünlerini pazarda para karşılığında satmaya ya da vergisini ödeyebilmek için bölge dışında maaşlı bir iş bulmaya mecbur bırakılmıştır. Büyük reformlardan biri de yerleri değiştirilen bu yerlilerin devamlı bir rotasyon ile Yüksek Peru (Bolivya) ve Peru'daki madenlerde işçi olarak çalışmalarını sağlamaktır. Bu sistemde yerliler, yedi yılda bir sıra gelen 4 aylık çalışma döngülerine tâbidir. Sıralı çalışma yerlilere eski İnka döneminde mita denilen sistemi hatırlatmaktadır. Ancak İnkalar toplum yararına olan işleri sırayla yaparken, bu sistemde yerlilerin sıralı emeği kendilerine hiçbir yarar getirmemiş, aksine sömürülmüşlerdir. Verginin paraya dönüştürülmesi, mitanın yaratılması ve mal dağıtımının uygulanması sayesinde, sömürgeci devlet, yerlilerin üretimini ve artı emeğini büyük ölçüde arttırmıştır. Potosi için oluşturulan bu altyapı Peru gümüş üretimine önemli ölçüde katkı sağlamıştır.

And Dağları'ndaki yeni sömürge sistemi oldukça sert ve zor olsa da, yerli halk bunun karşısında tamamen pasif ya da itaatkâr değildir. Her ne kadar nüfusları azalsa da yerliler daima karşı koymak, gerektiğinde adapte olmak, kısacası yeni rejimin zorluğu karşısında hayatta kalmak için mücadele etmişlerdir. Bu sırada devlet sömürgeci kamulaştırmayı gerçekleştirirken birtakım yasal sınırlar da koymuştur. Bu yasalar, yerleşimcilerin yerli topraklarını gasp etme girişimleri sırasında yerlilere

temyize başvurma hakkı tanımıştır. Böylece yerliler İspanyol yasal kurumlarına başvurarak kısa bir süre içinde çıkarlarını savunmanın yeni yolunu öğrenmişlerdir. Yerliler üretime ve yeni ticari ekonomiye katılmanın yaratıcı yöntemlerini keşfetmişlerdir. Ortak topraklarını kiralayarak elde ettikleri geliri bir havuzda biriktirmiş, vergi ya da mita yerine para ödeme gibi durumlarda kullanmışlardır. Bu şekilde yeni efendilerinin dayattığı acımasız baskılardan kurtulmanın yolunu bulmuşlardır.

Potosi'deki gümüş madenciliği XVI. ve XVII. yüzyıllarda hızla yükselmiş, bölge Latin Amerika sömürgeciliğinin merkezi olmuştur. Ancak XVIII. yüzyıldan itibaren yüzeye yakın damarların tükendiği farkedilmiş ve gümüş ekonomisi can çekişmeye başlamıştır. Bu sırada Huancavelica'da cıva madenleri keşfedilmiş ve cıva gümüşü ayırtmak için kullanılmaya başlamıştır. Toledo, cıva tedarikini ve kontrolünü garanti altına almak için Huancavelica madenlerini kamulaştırmış, daha sonra anlaşma çerçevesinde üretimlerini şahıslara bırakmıştır. Potosi'de gümüşün cıvayla ayırtıldığı bu yeni rafineri sisteminin 1571'de devreye girmesiyle gümüş madenleri büyük bir ticarete dönüşmüştür. Rafineri sahipleri ve gümüş tüccarları âdeta yeni bir soylu sınıfı meydana getirmiştir. Toledo'nun kurduğu, işgücü tedarik sistemi, çeşitli topluluklardan düzenli ve disiplinli bir işçi akışı sağlamıştır. Bu işçi toplulukları serbest ücretli çalışanlardan çok daha düşük ücretlere çalıştırılmıştır. Potosi'ye ilk mitayo'lar (dışarıdan getirilen işçi) 1573 yılında gelmiştir. Madenlerde çalışmak üzere yılda birkaç kez yaklaşık 4.500 civarında işçinin geldiği bölgede, işçi aileleri de hesaba katılınca yıllık yaklaşık 50.000 kişilik bir devir daim söz konusudur. Madenlerdeki bu yeni mita sistemi yerli halklar için olumsuz bir sonuç yaratmıştır. Demografik çöküşün etkilerini yaşayan bölgenin eski sahipleri, bu dönemde fiziksel olarak vasıflı işçilerini

madenlere göndermişlerdir. Bu pekçok yerlinin mitaya gitmemek için topluluğundan kaçmasına neden olmuştur. Tarlalarda çalışan işçi sayısı düşmüş, yetersiz beslenme ve kıtlık sorunları ölümcül hastalıkların artmasına neden olmuştur. Mitanın topluluklar ve bireyler üzerindeki etkisi yıkıcı olmuştur. Mita sistemi sömürge iş kollarının tamamına uyarlansa da hiçbirinde madencilikteki büyüklüğe ulaşmamıştır. Aslında, Potosi’de, mitayolardan ve özgür işçilerden oluşan ikili bir çalışma sistemi vardır. Örneğin, 1603'te, 11.000 ila 12.000 Potosi madencisinin yalnızca 4.500'ü mitayolardan oluşur, diğerleri minga adı verilen serbest çalışanlardır. Özetle, Toledo'nun madencilik reformları, Potosi ve diğer yerlerdeki madencilik endüstrisine enerji vermiş ve krallığın yüzyıllarca bağımlı olacağı bir kaynak haline gelmiştir. Civanın gümüşü ayrıştırmada kullanılması, mitayo sistemi ve diğer reformlar 1575 – 1600 yılları arasında gümüş üretimini altı kat arttırmıştır. Tüm Latin Amerika’da üretilen gümüşlerin neredeyse yarısı Potosi’deki madenlerden çıkartılıp işlenmiştir (Klarén, 2012: 96-99).

Dönemin Peru ekonomisi gümüş ihraç edip fabrikasyon ürünleri ithal eden klasik anlamda bağımlı bir ekonomidir. Hâlbuki Rahip Martín de Murúa (1525/1540-1617/1618) kaleme aldığı *Historia general del Perú* (Peru’nun Genel Tarihi) adlı vakayinamede, ülkenin hiçbir şey ithal etmeden kendi kendine yetebilecek verimliliğe sahip olduğundan bahsetmiştir: “Peru’da olmayan tek şey ipek ve ketendir, onun dışında herşey bulunur, dünyadaki hiçbir krallığın sadakasına ihtiyacı yoktur” (273). 1600’lerden itibaren kral naipliğinin Peru’daki gümüş üretiminde bir düşüş yaşanmaya başlamıştır. Bunun üzerine yeniden yapılanan Peru ekonomisi gümüş ihracatı ve Atlantik ötesi ticaretin yerine, daha çeşitli, kendi kendine yeten ve bölgeselleşmiş bir üretime geçmiştir. Peru gümüş madenlerinde olduğu gibi tarım ürünlerinde de oldukça

zengindir. Yüksek Peru ve Cochabamba tarım açısından zengin bölgeler olsa da Potosi’de artan yiyecek ve tekstil ürünlerine yönelik talebi karşılayamaz hale gelmiştir. Buna bağlı olarak başka bölgelerde düzenli bir tarım faaliyeti yürütme ihtiyacı doğmuştur. Bağımsızlık ve özerkliklerini savunma mücadelesi veren bazı topluluklar pazara yönelik ticari tarım yapmaktadır. Bazı köylerde ise şehirde artan talebi karşılamak için hayvancılık yapılmaktadır. Yerli toplumunun bazı üyeleri geçim gereksinimlerinin ötesinde üretim yaparak Avrupalı meslektaşlarıyla birlikte And pazarında yer almaktadır. Durumdan hoşlanmayan İspanyollar bazı yerlilerin topraklarını kiralamışlardır. Yerlilerin bir kısmı yeni ticari düzeni kendi çıkarları için yaratıcı bir şekilde kullanırken, diğer kısmı fetih sonrası konumlarını güçlendirmek için takas gibi önceden denenmiş And yöntemlerini sürdürmüşlerdir. Madenciler, üretimi ve kârları arttırmaya çalışmışlar, *encomendero*’lar ve toprak sahipleri ise üretim ve ticaret için çeşitli yollarla araziler edinmiştir: Boştaki yerli topraklarının işgali, komşu arazilerinin veya yerli topraklarının gaspı, yerli yöneticilerin ya da kralın toprak bağışı bu yöntemlerden bazılarıdır.

XVII. yüzyılın ilk yarısı boyunca gümüş madenleri kral naipliği ekonomisinin gözdesi olmuştur. En büyük üretici olan Potosi’ye Castrovirreyna, Cailloma, Chachapoyas, Pasco ve Oruro’da açılan madenler de eklenmiştir. Potosi’deki üretim 1600’lerde 7 milyon pesodan fazla bir değere sahipken, 1700’lerde 2 milyon pesoya kadar düşmüştür. Gümüş üretimindeki bu düşüşe neden olan çeşitli gelişmeler yaşanmıştır: Zenginliği hızla sömürülen bu madenlerde gümüşü çıkarmak için her defasında daha derine inmek gerekmiş; ayrıştırma işlemi için kullanılan cıvanın maliyeti artmış ve madenin kalitesi düşmeye başlamıştır. Öte yandan cıva işi iyi yönetilememiş, mitayo eksikliği gitgide artmış, vergiler yükselmiştir. Benzer sorunlar

Huancavelica'daki cıva üretimini de etkilemiş, 1582'de 598 kilo elde edilirken 1689'da üretim 92 kiloya düşmüştür. 1650-1750 yılları arasında Peru yüzyıllık büyük bir krize girmiş ve üretimde bir daha eski büyüklüğüne ulaşamamıştır. Gümüş ihracatının azalmasıyla ithalat da düşmüş, üreticiler ve tüccarlar iç pazara yönelmiştir (Andrien, 2011: 37).

Kıyı boyunca yerli nüfusu azalmaya devam etmiştir. Bahse konu nüfus 1530'da 900.000 kişiyken tam bir asır sonra 75.000'e düşmüştür. Vadilerdeki verimli araziler toprak isteyen İspanyol göçmenlere tahsis edilmiştir. Bölge nüfusunda ve üretim sisteminde devam eden Avrupalılaşma tarım ürünlerine de yansımıştır. “Yağmalama ve maden işletme dönemi geçtikten sonra, *plantasyon* (sömürgeci geniş tarımsal işletme) sömürgeci girişimlerin merkezine yerleşmiştir. Adına ister *hacienda* isterse *estancia*, *great house* ya da *la casa grande* diyelim, bu kurum mülkiyetin merkezindedir. *Plantasyon* işletmeciliğinin iyice belirlenmiş özellikleri vardır: Doğal kaynakların idaresi -toprak ve su-, işgücünün ve yerel ya da bölgesel değişimlerin kontrolü. Ayrıca, işletmenin ülkedeki doğal ürünlerle bir ilgisi yoktur, ekilen bitkiler başka kıtalardan getirilir. Üçüncü bir özellik ise, uzak ülkelerdeki taleplere yanıt verme gereğidir” (Ferro, 2017: 216). Bölgenin kuzey kıyılarında şeker ve pamuk, merkez vadilerde buğday ve tahıl, güney kıyılarında üzüm, zeytin ve şeker yetiştirilmektedir. Bütün kıyı bölgesinde ise bolca meyve, sebze ve tahıl üretilmektedir. Dağlar, iklim çeşitliliğinden dolayı verimli topraklara sahiptir. Bu hem İspanyollara hem yerli çiftçilere zengin bir tarım imkânı sunmuştur. Potosi'deki yüksek talep için Şili, Paraguay ve Rio de la Plata'dan pekçok ürün Peru kent pazarlarında satılmaktadır. XVII. yüzyılın sonlarında kent pazarlarının talebini karşılamak üzere tipik

latifundium¹⁷ sistemi ortaya çıkmıştır. XVIII. yüzyılda ise çok daha büyük olanları faaliyet göstermeye başlamıştır. 1689 yılında Cuzco’da yaklaşık 705 çiftlik vardır. Bu sırada Peru’nun kuzey kıyılarında büyük plantasyonlar bulunur. İşçileri Afrikalı köleler ve Amerikan yerlisi göçmenlerdir. Bunlar şeker ve kakao gibi yüksek talep gören ürünleri yetiştirme konusunda uzmanlaşmışlardır. Bu süreçte yerli işçilerin azlığı toprak sahipleri için potansiyel bir problem yaratmıştır, tarımsal ürünlere talep arttıkça yerlilerin madenlerdeki gibi topluluklarını bırakıp başka yerlere taşınmaları istenmiştir.

Çiftliklere yerleşen ve daimi bir işgücünün temelini oluşturan yerlilere ‘*yanacona*’ adı verilmiştir. Bunlar ailesini geçindirebilecek bir maaş ya da arazinin intifa hakkını almıştır. Bazıları ise İspanyol kasabalarından uzağa yerleşmeyi tercih etmiştir. Ancak her iki durumda da yerliler, vergi ve mitaya tâbi tutulmalarına neden olan yerliliklerinden kurtulup *yanaconalığa* ve melezliğe geçmeye çalışmışlardır. Söz konusu yerliler ait oldukları topluluklardan ve mita sisteminden kaçtıkları için bu durum etnik kimliklerin dağılmasına ve And ortak düzeninin kırılmasına neden olmuştur. Yerlilik gitgide genişleyen bir kategoriye dönüşmüş, yabancıları da kapsar hale gelmiştir. Bu onlara egemen İspanyol düzeni tarafından dayatılan bir kimliktir. XVII. yüzyılda gelişen bir diğer sektör de tekstil olmuştur. Ancak bu Peru için yeni bir alan değildir, zira İnka Uygarlığı’nda yüksek kalitede dokumacılık yapılıyordu. Sömürge döneminde çok sayıda tekstil atölyesi kurulmuştur. Bu dönemde Peru şehirlerinde ve kasabalarında deri ve cam eşyalardan, silah ve gemi inşasına kadar pekçok şey siyahlar, melezler, yerliler ve İspanyol zanaatkârlar tarafından üretilmiştir.

¹⁷ Antik Roma döneminden beri devletten bağımsız, kölelerin çalıştırıldığı özel mülkiyete ait büyük tarım arazileridir.

2. 2. 5. Kültürel yaşam ve eğitim

Lima, Potosi'den gelen madenin ve Avrupa'dan gelen malların karşılıklı akışının gerçekleştiği bir merkez olarak hızlı bir şekilde yükselmiştir. Kent, büyük toprak sahipleri, tüccarlar, zanaatkârlar ve sanatçılar için cazibe merkezine dönüşmüştür. Devletin yönetim mekanizmalarının ve dini kurumların burada konumlanması aktif bir kültürel yaşamı da beraberinde getirmiştir. Halk kutlamaları, büyük geçit törenleri ve çeşitli etkinlikler başkentte ve diğer şehirlerde kültürel yaşamın karakteristik bir sembolü olmuştur. Ayrıca sömürge topraklarında dini kutlamalar ve devletin yüksek rütbeli görevlilerinin atamalarında yapılan törenlerle İspanyol hâkimiyeti görünür şekilde yeniden inşa edilmiştir. Bu halk törenleri sömürge toplumunda krallığın gücünü ve ihtişamını göstermek ve sürdürmek amacıyla tasarlanmış etkili bir kitle iletişim aracı olarak kullanılmıştır.

Çeşitli sembollerle gerçekleşen bu kültürel inşa çalışması sanatsal ve düşünsel faaliyetlerle hız kazanmıştır. Bu alanlar başlangıçta Avrupa'dan gelen sanatçı ve aydınlar tarafından doldurulurken zamanla kentte artış gösteren melez ve yerli nüfusla çeşitlenmiştir. Elbette bu kimlikler kültürel üretime sömürge idaresinde dâhil olmuşlardır. İspanyolların yerlileri modernleştirme ve uygarlaştırma hedefiyle kurmuş oldukları okullar, misyonlar, üniversiteler ve hastaneler bu anlamda işlevselleşmiştir. Sömürge topraklarındaki bu kurumlar Avrupa hâkimiyetinin katı yanlarını ılımlı hale getirmeye ve sözde modernleştirici eğilimler oluşturmaya hizmet etmişlerdir.

İspanya Krallığı, fetihten kısa bir süre sonra eğitim kurumları aracılığıyla kendilerine göre bölgeyi uygarlaştırma faaliyetlerine başlamıştır. Bu amaçla kurulan okullar İspanyolların, kreollerin, melez ve yerli burjuvazinin gelecek nesillerini çeşitli

bilim alanlarında eğitmiştir. Avrupa temelli bu eğitimden geçen kuşaklar modern yaşamın temellerini öğrenirken onun dışında kalanları yanıtlamayı, yok saymayı ya da aşagılamayı öğrenmişlerdir (Eagleton, Jameson, Said, 1993: 72). Temel eğitim genellikle dini ve misyon okulları tarafından verilmiştir. Çocuklara okuma, yazma ve Katolik dini öğretilmiştir. Orta öğretimde ilk kurum 1568’de Cizvitler tarafından kurulan Colegio Máximo de San Pablo de Lima olmuştur. Yaklaşık yarım asır sonra Cuzco’da Colegio San Francisco de Borja adlı bir okul kurulmuş, krallığın sömürgeci projelerine dâhil etmek için seçtiği İnka soylularının çocukları burada kendi inanç ve geleneklerinden uzaklaştırılarak dini eğitime tâbi tutulmuştur. Bir kez İspanyol gelenekleriyle asimile olan ve kralın sadık hizmetkârları sayılan yerli şefleri, kendi etnik topluluğuna da bunları kazandırmaktadır. Bu nedenle İspanyolların çok önemseydiği bu okullar, üniversite eğitimine denk bir eğitim vermekte ve öğrencilerine iyi derecede İspanyolca öğretmektedir. Yükseköğretim kurumlarında ise genellikle İspanya’dakiler model alınmıştır. 1551’de Salamanca Üniversitesi örnek alınarak San Marcos Ulusal Üniversitesi kurulmuştur. Bu sırada İspanyol yerleşimcilerin çocukları naipliğin üst bürokrasi kadrolarında görev alabilmek için iyi bir eğitime ihtiyaç duymaktadır. Gereken bu eğitim, San Marcos Ulusal Üniversitesi tarafından sağlanmıştır. Üniversitede 1570 yılında birisi Quechua -1678’de yerini matematik alacaktır- olmak üzere onaltı tane kürsü açılmış ve sanat, teoloji, tıp, medeni hukuk gibi dersler verilmiştir. Kadınların ve melezlerin dışarıda bırakıldığı bu yükseköğretim imkânından *kreol* ve İspanyol erkekler yararlanabilmiştir (Klarén, 2012: 107).

Kültürel gelişimi hızlandırıp yaygılaştıran matbaa, Peru Kral Naipliği’ne 1581 yılında ulaşmıştır. İki yıl sonra ilk kitap *Doctrina cristiana y catecismo para la instrucción de los indios* (Yerlilerin Öğrenimi için Hristiyanlık Doktrini ve Öğreti

Kitabı) İspanyolca, Quechua ve Aimara dillerinde basılmıştır. Başlarda sadece misyonerlik çalışmaları için el kitapları basılmış olsa da matbaanın gelişi sömürgelerdeki kültürel yaşamı ve eğitimi canlandırmıştır. Öte yandan bu dönemde, kitap ithal edilmeye de başlanmıştır. Devlet kontrollerine rağmen, önde gelen vatandaşların kütüphanelerinde ve dini kurumlarda şaşırtıcı sayıda kitap birikmiştir. 1569'da engizisyonun kurulmasının ardından dahi çeşitli kitaplar yasadışı yollarla ülkeye getirilmiştir. XVII. yüzyıl itibarıyla matbaada tıp ve tarih alanlarında yazılan kitaplar basılmaya başlanmış, ilk gazete *La Gaceta de Lima* ise 1744 yılında çıkarılmıştır.

Sömürge egemenliğinin ilk yıllarında sanat da ağırlıklı olarak dinin etkisindedir. Lima'nın Potosi'den gelen zenginlikle önemli bir merkeze dönüşmesi sonucunda pekçok sanatçı kiliseye hizmet etmek üzere bu kente gelmiştir. Sonraki iki yüzyıl boyunca resim, müzik ve mimari gibi alanlar barok sanatın etkisinde kalmıştır. Sömürge yıllarında sanatsal eğilimler genel olarak Avrupa akımlarının etkisinde gelişmiştir. Yerli sanatçılar ise başka bir coğrafyaya ait bu sanat tarzına adapte edilmiş, hatta bazıları kilise ressamı olarak And figürlerini katedral duvarlarına işlemiştir.

Edebi üretime gelince, İnkaların bilinen bir yazı sistemi bulunmadığından eserlerin aktarımı sözlü kültür vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Yazılı aktarım ise ancak İspanyolların gelişinden sonra mümkün olmuştur. Profesör Kutlu, *Tılsım, İnanç ve Başkaldırı, Başlangıcından XVIII. Yüzyıla Kadar Latin Amerika Edebiyatı* başlıklı kitabında İnka sözlü kültürüne ait eserlerin aktarıldığı yazmaların ayrıntılarına yer vermiştir: “Sözü edilen İnka yazmaları, fetih dönemi sonrasında yerel dilleri öğrenen, sözlü gelenek aracılığıyla aktarılan eserlerin unutulmasını önlemek üzere bunları Latin alfabesiyle kayıt altına alan Avrupalıların çalışmalarıdır. Diğer bir deyişle bunlar,

yerel dilde, Latin alfabesiyle yazılmış eserlerdir” (2012: 83). Bunlar arasında And halklarının inanç sistemini anlatan Huarochiri başlıklı bir yazma; tarımsal etkinlikler ve dini konularla ilgili şarkılı şiirler; masalsı ve didaktik şiirler; İnka dönemi boyunca özel günlerde, sömürge döneminde ise Hristiyanlığı yaymak amacıyla sergilenen tiyatro eserleri; efsane ve masalları nesilden nesile aktaran düzyazılar bulunmaktadır (83-89). Bu döneme ait olup günümüze dek korunabilen diğer bir tür ise tarihi ve edebi yapıtlar olarak kabul edilen vakayinamelerdir. Bunlar, İspanyol vakanüvisler tarafından İnka topraklarının fethinin, coğrafi özelliklerinin ve kültürlerinin anlatıldığı metinlerdir. İlk vakayinameleri kaleme alanlar bizzat fethi katılan ve kendi tanıklıklarını aktaran İspanyollardır. Bu sırada tanıkların anlattıklarını kaleme alan yazarlar da olmuştur. Öte yandan yerli ve melez yazarlar ortaya çıkmış ve etnotarihçilik açısından önemli eserler vermişlerdir. Bu dönemde Quechua ve İspanyolca iki önemli yazın dili haline gelmiştir. Sömürge dönemi boyunca bu topraklarda yazın Avrupa’nın etkisinde gelişmiş, klasizm, barok ve neoklasizm akımları gibi akımlar görülmüştür. Dönemin edebiyatına ilişkin ayrıntılar çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınacaktır.

2. 3. BAĞIMSIZLIĞIN İLANI VE CUMHURİYET DÖNEMİ

İspanyol işgalinin ardından gelen yaklaşık 300 yıllık sömürge dönemi boyunca İnka topraklarındaki yerlilerin bağımsızlık mücadelesi hiç bitmemiştir. Bu süreçte *kreoller* yerli ayaklanmalarına karşı İspanyol hâkimiyetini savunmuşlardır. Ancak XIX. yüzyılda *kreol* 'lerin metropolle olan ilişkileri tıkanma noktasına gelmiş ve tüm Latin Amerika'da esen bağımsızlık rüzgârı Peru'ya da ulaşmıştır.

Latin Amerika'da bağımsızlık fikrinin doğmasına yol açan bazı büyük gelişmeler yaşanmıştır: Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nın (1777-1783) sonunda on üç koloni, Britanya İmparatorluğu'ndan bağımsızlığını kazanmıştır. Bu savaşta İspanya'nın on üç koloninin yanında yer alması üzerine İngiltere de İspanyol sömürgelerini kışkırtmıştır. 1789-1799 yılları arasında Fransa'daki mutlak monarşi yıkılıp yerine cumhuriyet kurulmuştur. Fransız Devrimi ile özgürlük ve eşitlik ideallerinin yaygınlaşması, çok uluslu imparatorluk rejimlerine karşı milliyetçiliğin yükselmesi gibi gelişmeler bağımsızlık fikrini ideolojik olarak beslemiştir. Benedict Anderson'a göre, *kreol* 'lerin metropole ve imparatorluk sistemlerine karşı direnişini tetikleyen liberalizm ve aydınlanma olsa da bu bilincin yerleşmesi Yeni Dünya'da doğup Avrupa kalıplarıyla yetişen *kreol* 'lerin kendi gelişimiyle mümkün olmuştur (2004: 82). *Kreol* 'leri harekete geçiren başka bir etken ise Avrupa'da dünyaya gelmiş *Peninsular* 'lar adı verilen kişilerin Latin Amerika topraklarında görevlendirildiklerinde kendilerinden daha üst mevkilere ve imkânlara ulaşmasıdır.

Temelde bu nedenlerle ortaya çıkan bağımsızlık savaşlarının, Yeni Dünya’da ve Eski Dünya’da doğan beyaz Avrupalılar arasında yaşandığı söylenebilir.

2. 3. 1. Kreollerin Andları yeniden keşfi

XIX. yüzyılın başında tüm Latin Amerika’da yoğunlaşan bağımsızlık hareketleri, tarihinde çok sayıda yerli isyanına sahne olan Peru’da pek taraf bulamamıştır. Bunun nedeni kraliyeti savunanların sayısının bu bölgede diğer yerlere göre daha fazla olmasıdır. Peru’nun bağımsızlık önderi José de San Martín (1778-1850) yerel halkın mücadeleye katılımına ve kamuoyu oluşturmaları halinde hareketin anlam kazanacağına inanıyordu: “Peru’nun fatihi olmak gibi bir hırsım yok; sadece ülkeyi baskıdan kurtarmak istiyorum. Sakinleri politik duyarlılıklara karşı kayıtsızsa, Lima’yı ya da hatta bütün ülkeyi askeri işgale tâbi tutmanın ne yararı var? Kamuoyu, bir ülkeye yeni girmiş bir makinadır; onu kullanmaktan aciz olan İspanyollar, kullanılmasını yasakladılar; ama şimdi önemine ve gücüne maruz kalacaklar” (Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi 2, 1988: s.465-466). Bu sırada Sevilla Hükümeti’nden¹⁸ Katolik kilisesine yönelik bazı kısıtlamalar gelmeye başlamış ve kilisenin güçlü olduğu Peru’da kraliyet karşıtlığı yükselişe geçmiştir. Öte yandan San Martín, Perululara bağımsızlık hareketinin radikal bir girişim olmadığını ve muhafazakâr değerleri ihya etmeyi hedeflediklerini anlatmıştır. Bunun üzerine San Martín, Lima yönetimi tarafından kente davet edilmiştir (Erdem, 2013: 71).

¹⁸ XI. Yüzyıl boyunca Amerika kıtasından İspanya’ya tonlarca altın ve gümüş getirilmiştir. Bu dönemde İspanya Krallığı’nın ana merkezi Madrid’dir, ancak denizaşırı sömürgelerden gelen bu zenginliği yönetmek için Sevilla şehri çok önemli bir nokta haline gelmiştir.

1819'da harekete geçen bağımsızlık güçlerinin 1821'de Lima'ya girmesiyle Peru'nun bağımsızlığı ilan edilmiştir. 28 Temmuz 1821'de gerçekleştirilen bağımsızlık konuşması radikal bir ele geçirme değil, kaçınılmaz olanı kabullenme yönünde sakinleştirici bir üslupta gerçekleştirilmiştir. İspanyol rejimini terk etmekten ziyade İspanyol rejiminin onları terk ettiği ifade edilmiştir. 1822 yılında José de San Martín ve Bernardo de Monteagudo tarafından kurulan Sociedad Patriótica (Ulusal Birlik), Peru'nun sahip olması gereken hükümet biçimini tartışacak 40 kişiyi davet etmiştir. Bu davetli listesinde kontlar, markiler, tüccarlar ve İspanyol din adamları bulunmaktadır, fakat yerliler yoktur (Cosamalón Aguilar, 2008). San Martín, Lima'yı ele geçirip bağımsızlığı ilan etmesine karşın güneyde ve iç kesimlerde çatışmalar devam etmiştir. Ancak 1822'de Bolívar'ın ve askerlerinin bölgeye ulaşmasıyla İspanyollar kesin olarak bozguna uğratılmıştır. İki liderin 1822'de yaptığı görüşmenin ardından San Martín devletteki ve ordudaki tüm görevlerinden çekilmiştir. Bölgede teker teker bağımsızlıklarını kazanan ülkelerin ittifaklarla güçlerini birleştirdikleri bir dönem başlamıştır. Peru da Kolombiya ile 1822'de böyle bir anlaşma imzalamış ve Gran Colombia'ya dâhil olmuştur, ancak sınırlar konusunda yaşadıkları sorunlar nedeniyle 1828'de birlikten ayrılmıştır. Peru, bundan sonra XIX. yüzyıl boyunca diğer Latin Amerika ülkelerinde de görülecek kısa süreli askeri darbelerin yaşandığı zorlu bir sürece girmiştir.

Milliyetçi *kreol* 'lerin liderliğinde yürütülen bağımsızlık savaşında kraliyet güçlerini yenmek üzere Tahuantinsuyo ordusunun yardımına başvurulmuştur. *Kreoller* yerli halkları ortak bir düşmana karşı ittifak kurmaya ikna etmişlerdir. Yardımları karşılığında ortak topraklara, yerli otoritelerine, ayllu ve minga gibi geleneksel yapılarına saygı duyma sözü vermişlerdir. Yerli savaşçılar, düzensiz

ordular halinde milliyetçi *kreol* 'lere katılarak vatanser ordunun saflarını sıklaştırmıştır (Cosme Solano, 2015:6). Böyle bir durumda üç yüz yıldır sömürge altında olan halk sadece vaatlere inandığı için harekete geçmemiştir. Sarte, Frantz Fanon'nun *Yeryüzünün Lanetlileri* eserin önsözünde sömürge topraklarındaki yerli halkın sömürgecilere karşı isyan ettiğinde bir taşla iki kuş vurduğunu ifade etmiştir: “Tek bir atışta hem ezeni hem de ezileni yok etmektir: geriye bir ölü ve bir özgür insan kalır; hayatta kalan ilk kez ayaklarının altında bir ulusal toprak hisseder” (2007:30). Sartre'ın görüşüne göre, yerli katılımının altında kaybettiği herşeyi geri alma ve yeniden kendi topraklarının sahibi olma ideali de yatmaktadır.

Kreol Cumhuriyeti, İspanyol egemenliğine galip gelmiş, ancak *kreoller* yerlilere verdikleri sözleri tutmamış ve onları insanlık dışı koşullara terk etmişlerdir. Mariátegui'nin de değindiği gibi, sömürge dönemiyle kıyaslandığında yerliler için bu yeni düzen faydadan çok zarar getirmiştir: “Cumhuriyete düşen yerlilerin koşullarını yükseltmektir, ancak bunun aksine cumhuriyet yerlileri fakirleştirdi, depresyonu şiddetlendirdi ve yoksulluğu arttırdı. Yerliler için cumhuriyet, topraklarına sistematik olarak sahip olan yeni bir yönetici sınıfın yükselişi anlamına geldi” (2007: 36). Yeni cumhuriyet *kreol* 'lerin sosyal ve ekonomik gelişimini sağlarken yerliler için aynı çabayı göstermemiştir. *Kreoller* paramparça olmuş bir ülkeyi birleştirmek için hiçbir şey yapmamışlardır. Bu nedenle yerliler ve *kreoller* arasındaki uçurum gitgide derinleşmiştir. *Kreol* kurtarıcılar Peru'nun özelliği olan çok kültürlülüğü tanımamıştır. Bu koşullarda yerliler kendilerini bu yeni bağımsız Peru devletine ait hissetmekte güçlük çekmişlerdir (Cosme Solano, 2015:6-7).

2. 3. 2. Milliyetçilik ve Perulu yurttaşlar

İmparatorluk çağının sona ermesiyle ulus devlet dönemi başlamıştır. Peru da İspanya'dan bağımsızlığını kazandıktan sonra milliyetçiliğe dayalı devlet modelini benimsemiştir. Bu tez çalışmasının birinci bölümünde bir icat olarak bahsedilen ulus, Peru'nun kendine has niteliklerine göre inşa edilmiştir. Bağımsızlık döneminin hâkim kimliği, *kreol* 'lerin ortaya koyduğu İspanyol kökenli bir Amerikancılıktır. Milliyetçi söylemde bu Perulu yurttaş olarak ifade bulmuştur. Bağımsızlık savaşıyla, Peru'dan yalnızca bir ülke ve devlet çıkarılmamış, aynı zamanda ondan bir ulus yaratılmıştır. Bu dönem halkın çoğunluğu Peru'nun varlığını yeniden keşfetmiştir. Artık İspanya değil Peru konuşulmaya başlanmıştır. Peru'nun çok kimlikli yapısı nedeniyle ırka dayandırma iddiası olmayan, siyasi anlamda bir ulus hayal edilmiştir. Kral naipliği döneminde farklı etnik grupların bir arada yaşaması yasal olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde ise eşitlikçi ilkelerin ışığında homojen bir birliktelik tasarlanmıştır. Bağımsızlık Peru'ya özgürlüğü ve otonomiye geri vermiştir, ancak bu işgücünün yeni sömürücüleri tarafından kullanılmasını engelleyememiştir. Peru bağımsızlıkla birlikte İspanya'dan sonsuza dek ayrılmış olsa da artık Atahualpa zamanındaki gibi de değildir. Büyük değişiklikler geçirmiştir, toplum dönüşmüştür. *Kreol* 'lerin ve melezlerin yöneteceği bu yeni düzen, bazıları daha ayrıcalıklı ve avantajlı olsa da, bu topraklarda doğan herkesin vatandaş olarak insanca yaşam hakkını geri verecek bir siyasi söylem üretmiştir.

Peru'nun bağımsızlığında ırksal ve kültürel farklılıkları aşan ve herkesi birleştirecek bir toplum projesi ortaya çıkmıştır. Yüzyıllardır çatışan çıkarların ardından beyazların, yerlilerin, siyahların ve melezlerin *kreol*-melez bir proje altında birleşmeleri planlanmıştır. Cumhuriyet boyunca bu proje yürürlükte olacaktır. Fakat

Marksistler Peru'nun bağımsızlık projesini “bahşedilmiş bağımsızlık” sözleriyle değersizleştireceklerdir. Onlara göre, *kreol* projesinin benimsendiği koşullarda toplumsal devrimden bahsetmek mümkün değildir (Holguín Callo, 1999:157-158).

Devleti yöneten Limalı *kreoller* halkı bir arada tutacak imgeleri milliyetçi kurumlarla ve faaliyetlerle üretmişlerdir. Bunlar okullardan bayraklara, armalardan milli marşlara işlevsel ve simgesel araçlardır ve uygulanan siyasi projenin önemli unsurlarıdır. Peru'nun bağımsızlık konuşmalarında isminin değiştirilmesine dair hiçbir tartışma yaşanmamıştır. Bağımsızlık, tüm Peruluların çıkarları ve kimliklerinin temsilcisi olarak *kreol*'lerin başını çektiği ulusal mücadelenin sonucu olarak gösterilmiştir. Ancak bahsedilen temsil yerlinin etnik kimliğine ilişkin değildir, eşit bir yurttaş olarak temsil edileceği anlamındadır. Ulus devlet İnka'ya ait bir simgecilikten kaçınmıştır. Fakat geçmişi radikal bir şekilde dışlamanın da başkentte insanları ayrıştırma ve düzeni bozma tehlikesini yaratacağını düşünerek tarihi ihyada İnka'yı referans göstermiştir (Cosamalón Aguilar, 2008).

Fetihle birlikte yerli kimliği giydirilen halklara, bağımsızlıkla Perulu ulus kimlikleri giydirilmiştir. Bağımsızlığın ilanından birkaç gün sonra San Martín, yerlileri yerli olarak değil Perulular, Peru'nun vatandaşları ve evlatları olarak tanımlamış, beyaz ve yerli toplulukları tek bir ulus çatısı altında toplamıştır. Peru bir ulus olarak inşa edilirken “İnkalar evet, yerliler hayır”¹⁹ şeklinde bir kabul ve ret söz konusu olmuştur. Yerlinin vatandaş olarak kabul görmesi ve tüm kesimlerin yurttaş olarak eşitlenmesi fikri toplumsal dönüşümün de habercisidir. Eğitim projeleriyle

¹⁹ Tarihçi Cecilia Méndez Gastelumendi tarafından 2000 yılında kaleme alınan makalenin başlığıdır, tam adı *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú* (İnkalar evet, yerliler hayır: Peru'da *kreol* milliyetçiliğinin incelenmesi üzerine notlar). Çalışma, görkemli İnka geçmişine sahip olduğunu iddia eden bir ülkenin, o geçmişi yaratanların torunlarını nasıl hor gördüğüne odaklanmıştır.

uygarlaştırma hedeflenmiş, Avrupa kodlarıyla yerliyi modernleştirme amacı bağımsız bir ulus devlet olan Peru'nun ideali haline gelmiştir. 1870 yılında yerlilere medeniyet getirmek ve onları Andlardan çıkarmak için demiryolu inşaatına başlanmıştır. Bunlar yerli-vatandaş projesinin, yani homojenizasyonun gerçekleşmesine katkı sağlamıştır. Hayal edilen Peru toplumu yerlilikten arınmış bir ulustur. Bu, yerliyi fiziki anlamda devre dışı bırakmak değil, onu Avrupalılaştırmak anlamına gelmektedir (Yvinec, 2013: 287-293). Milliyetçi ideolojilerde ulusal kimlik çalışkanlık, mücadele azmi ve gelişme arzusu gibi toplumu ileriye taşıyabilecek nitelikler taşınmalıdır ve yerli de bu ilerlemeye katılmak zorundadır. Avrupalı milliyetçi değerler üzerinden yeniden inşa edilen toplumlar bunlara uymayan yerli halkları ötekileştirmiştir. Bauman, devletlerin ulusal birliğe zarar verecek hiçbir şeye izin vermeyeceklerinden bahsetmektedir: “Bunun için yerliliği teşvik etmekte, homojenliği övüp dayatmaktadır. Ortak tarihsel bellek, ortak misyon, ortak kader inşa etmek için uğraşırlar. Ulusal devletler, tekbiçimciliği teşvik ederler ve bu kutsal birliğin dışında kalan herkese karşı düşmanlığı besler” (2003:88). Peru için de aynı durum geçerlidir, İnka geçmişi ortak toplumsal bellek için gerekliyken, yerli kimliği asimilasyona maruz kalmıştır.

Cumhuriyet rejiminde kastları yakınlaştırmak ve ulusal birliği içselleştirmek gibi hedefler ön plana çıkmış ve vatanseverlik yükselmiştir. 1822’de kullanılan “Yaşasın Vatan!” sloganı, 1823’te yapılan kongrede “Yaşasın Peru” şeklinde yasalaşmıştır. 1825’te basılan paralarda yer alan “Birlik için mutlu ve kararlı” cümlesi olası bir iç savaş tehlikesinden duyulan endişeyi çağrıştırmaktadır. Peru’da ülke birliği kolektif olarak yükselen bir ideal olmuştur (Holguín Callo, 1999: 159-160). Ancak yüzyılın ortalarına gelindiğinde toplumsal uygulamalardaki ırkçılığın devam ettiği ortaya çıkacaktır. Cumhuriyet rejiminin kanun önünde eşitliği kutsamasına ve

kanunların ayrıcalıkları yasaklamasına rağmen sömürge kurallarının pratikte değişmesi zaman alacaktır. Fakat tüm uyanış hareketlerinde olduğu gibi, burada da geçmişin şimdiyle bağ kurmasını engelleyen yabancı boyunduruğu kaldırılmış ve ulusal direniş çerçevesinde folklor denilen olgunun önü açılmıştır (Assmann, 2015: 166).

2. 3. 3. İstikrarsızlık ve ekonomik kriz

Ulus devlet projesi, yerlinin ekonomik ve sosyal koşullarını iyileştirmeyi vaat etse de cumhuriyetin ilk yıllarında yerli emeğinin sömürülmesinde değişen birşey olmamıştır. Verilen sözlerin yerine getirilmemesi ise toplumsal ve ekonomik karışıklıklara yol açmıştır. “1824'te Simon Bolívar, Peru yerlilerinin haklarını korumak ve toprak mülkiyeti sistemini yeniden düzenlemek amacıyla Trujillo kararnamesini çıkardı. Peru oligarşisinin ayrıcalıkları yasal olarak hiçbir şekilde zedelenmemişti. Kurtarıcının iyi niyetine karşın oligarşinin durumu sarsılmadı, yerlilerin sömürülmesine devam edildi” (Galeano, 2015: 155-156). Bunun üzerine yerliler bazen yasal yollarla bazen de barışçıl ya da şiddet içeren eylemlerle mücadeleye devam etmişlerdir. Yerliler ve *kreoller* arasında derinleşen farklılıklar Peru’da resmi olan *kreol* cumhuriyeti ve resmi olmayan yerli topluluğunu iki karşıtlık olarak beslemiştir (Cosme Solano, 2015:8). Yerli meselesinin ortaya çıkışı cumhuriyetin bu ilk yıllarına dayanmaktadır. Bağımsızlık savaşı yüzünden yaşanan ekonomik sıkıntılar ve liderler arasındaki siyasi sorunlar yerlilere odaklanmayı engellemiştir. Kurtarıcılar meseleyi kapanmış olarak kabul etmiş ve yaklaşık yirmi yıl boyunca yerliler hakkında pek fazla konuşmamışlardır. Bu dönemde yerlileri savunan

tek kaynak Arequipa ve Ayacucho liberal basınının makaleleri olmuştur (Yvinec, 2013: 287-293).

Latin Amerika topraklarında sömürge döneminden beri süregelen tek ürüne dayalı tarımsal üretim bağımsızlık döneminde de devam etmiştir. Peru yerlileri denilince sürekli olarak Andlardan bahsedilse de Amazon yerli halkları da Peru devletinin sömürüsüne maruz kalmıştır. Çünkü bölge kauçuk bakımından çok zengindir ve bu madde yeni bir *kreol* burjuvazisi doğurmuştur. Yerliler bu işte çalıştırılmak üzere bir hayvan gibi avlanmakta, kaçmayı denerse cezalandırılmaktadır. Devlet ayaklanma çıkacak korkusuyla herhangi bir isyanı çok sert bir şekilde bastırmaktadır (Cosme Solano, 2015:8). Hâlbuki kısa bir süre önce İspanyol sömürüsüne karşı topluca mücadele verilmiştir. “Ancak milliyetçi mücadelenin başını kısmen sömürge iktidarı tarafından oluşturulan ve bir dereceye dek üretilen burjuvazi çeker; bunlar Fanon’un son derece uğursuzca söz ettiği ulusal burjuvazilerdir. Bu burjuvaların yerini aslında çoğu zaman yeni bir sınıf temeli ve sömürücü gücü olan sömürge gücü almıştır; sömürgesizleşme sonrası kurtuluş yerine eski sömürge yapılarının yerini yeni ulusal koşullar almıştır yalnızca” (Eagleton, Jameson, Said, 1993: 71).

İspanyol sömürgelerindeki başlıca ekonomik faaliyetler madencilik ve tarım olmuştur. Peru kıyılarında deniz kuşlarının dışkılarından oluşan guano adı verilen madde XIX. yüzyılda tarımda gübre olarak kullanılmıştır. İngilizlerin bu zengin gübreyi keşfetmesinin ardından 1840’ta yoğun bir guano ihracatı başlamış, tarım ürünlerine talep artmıştır. “Latin Amerika ülkeleri bağımsızlık ve ulus devlet kuruluş süreçlerinde, yerli cemaatlerin toprak haklarını tartışmaya açtı. Tarımda kapitalist gelişmenin önünü açabilmek amacıyla bölge ülkelerinin çoğu cemaatlerin toprakları

üzerindeki mülkiyet ve/veya tasarruf haklarını ilga eden ve bu toprakları satışa ve özel mülkiyete açan yasal düzenlemelere gittiler (Peru’da 1845’te). Böylelikle geniş yerli topraklarının haciendalar tarafından temellükü olanağı doğacak, yerliler bu kez serflere dönüşecekti. Bu durum topraksızlaşan yerli cemaatleri köylü hareketi içinde örgütlenmeye ve toprak haklarına yönelik talepleri eksen alan bir mücadele hattına yöneltecekti” (Özbudun, 2006: 253-254). Guanonun ihracatı hızla devam ederken Peru topraklarında yüksek miktarda bulunan güherçilenin gübre olarak guanodan daha besleyici olduğu keşfedilmiştir. Avrupa topraklarının verimliliğini arttırmak üzere bu yeni gübre gemilere yüklenmeye başlamıştır. “Bir zamanlar Potosı'nın gümüşüyle zengin olan Limalı soylu aileler, şimdi kuş dışkısı ve güherçilenin parlak beyaz tortuları sayesinde hayatlarını sürdürüyorlardı. Peru kendini bağımsız sanıyordu, oysa İspanya'nın yerini İngiltere almıştı.” (Galeano, 2015: 183-185). Sömürgeciler değişse de madenlerde ya da toprakta çalışanların sosyo-ekonomik koşulları iyileşmemiş, Peru kaynakları sömürölmekten kurtulamamıştır. Sömürge sisteminin kölesi olan yerliler, bağımsız bir ölkenin bağımlı işçisine dönüşmüştür. Öte yandan Marc Ferro *Sömürgecilik Tarihi* adlı çalışmasında İngilizlerin uyguladıkları strateji sayesinde Güney Amerika'daki hâkimiyet ilişkisini sürekli kıldıklarından bahsetmiştir. Bunun sonucu olarak “efendi hep efendi olarak kalır” (2017: 566-567). Sömürölenler de efendiler gibi hep aynı kalacaktır. Sömürge imparatorluğundan bağımsızlık kazanılmış ancak diğör eski sömürge devletlerinde olduğu gibi Peru'da da topraklar ve halklar piyasalardan bağımsızlıklarını kazanamamışlardır.

Ekonomik sıkıntılara ek olarak 1879 yılında Peru, Şili ve Bolivya arasında Pasifik Savaşı çıkmıştır. Güherçile zengini Atacama bölgesinin paylaşımı konusunda anlaşamazlığa düşen üç öлке beş yıl boyunca savaşımıştır. Peru'nun bu savaşta Şili'ye

yenilmesi yerlilerin Peru toplumuyla bütünleşmesindeki başarısızlığını ortaya koymuştur (Yvinec, 2013: 287-293). Pasifik Savaşı sırasında tutulan vakayinamelerde sıklıkla toplumsal yapıdan bahsedilmektedir ve Peru yerlileriyle ve melezleriyle ilgili pekçok veri içermektedir. “Pasifik Savaşı sırasında müttefik yerli ve melez halka yönelik olumsuz bakışların çoğu İspanyol sömürgesi boyunca yerleşen kalıpyargılar ve homojenleştirici konuşmalara dayanmaktadır. Zira yerlilerin putperestlik, nikâhsız evlilik, sarhoşluk, şiddet, tembellik ve akılsızlık gibi özelliklerle ilişkilendirilmesi, yani Avrupalı-Hristiyan davranış biçimine göre geri kalmışlığı sömürge yazınının çoğunda bulunmaktadır. Bu savaş boyunca da hem Şili hem de Peru toplumlarının ırksal ve kültürel özelliklerinin yüceltilmesine karşı çıkmıştır (Ibarra Cifuentes, 2019: 115). Peru’da bir yandan savaş devam ederken öte yandan çok sayıda yerli ve köylü isyanı ortaya çıkmıştır. Yerli halk, köleleştirilmiş göçmen işçiler ve hâkim sınıf beyazlar arasındaki etnik çatışmalar devam etmiştir. Savaşın ardından Peru, topraklarını ve doğal kaynaklarının bir kısmını kaybetmiştir. Bu elbette ekonomisini olumsuz yönde etkilemiştir, ancak asıl tehlike iç karışıklıklardır. Yerli-köylü ayaklanmalarının genel bir isyana dönüşmesi korkusuyla Peru hepsini sert bir şekilde bastırmıştır.

2. 4. XX. YÜZYILDA PERU

XX. yüzyıla gelindiğinde Peru, milli projelerini çokkültürlü toplumuna dâhil etme çabasını hâlâ sürdürmektedir. Perulu antropolog Carlos Ivan Degregori (1945-2011), bu süreci ulus devletin iki ayrı tutumu üzerinden değerlendirmiştir: Birincisi dışlayıcı oligarşik paradigma; ikincisi ise kapsayıcı ancak homojenleştirici popülist paradigma. XIX. yüzyıl, yerliler ve Afro-Perulular için vaadedilen şeylerin yerine getirilmesini beklemekle geçmiştir. *Kreol* 'lerin hayalini kurduğu 'Perulu' vatandaş modeli, şehirli, yetişkin erkek, *kreol*, melez, İspanyolca konuşan, eğitilmiş ve iyi ekonomik duruma sahip bir kimliğe indirgenmiştir. Oy kullanma gibi temel vatandaşlık hakkından dahi sadece bu kişiler yararlanabilmektedir. Mutlak çoğunluğu oluşturan dağlarda ve ormanlarda yaşayan yerliler, kadınlar, okuryazar olmayanlar vatandaşlığın dışına itilmektedir. Bu durum ülkeyi derin ayrışmalara ve çatışmalara hazır hale getirmiştir. Devletin bu dışlayıcı tutumuna yönelik eleştiriler artmıştır. Bu derin ayrışma, Pasifik Savaşı'nın kaybedilmesinde de rol oynamıştır.

XX. yüzyıl itibarıyla dönüşüm süreci başlamış, Oncenio de Leguía (1919-1930) ve Fernando Belaúnde (1963-68) gibi başkanlar tarafından yerli halklar resmi söylemlere dâhil edilmiştir. Bundan sonraki dönemde yerlilerin siyasette referans gösterildiği pekçok örnek vardır: General Velasco (1968-75) askeri hükümeti II. Túpac Amaru'yu merkezi simgelerinden biri haline getirmiştir. Alan García'nın (1985-1990) popülist hükümeti, 1980'lerde kentlerdeki kayıtdışı ekonomiyi elinde tutan And göçmenlerini 'yeni kahramanlar' olarak yüceltmıştır. Bu kapsayıcı popülist

paradigma, toprak aristokrasisine ve ırkçılığa karşı bir tavır ortaya koymuştur. Bu yaklaşıma göre, yerli halkın çoğunlukta olduğu böyle bir ülkede melezlik bir çıkış noktası olarak görülmelidir, ancak melezlik de bir çeşit tahakküm içermektedir: Bu tahakküm, yerli halkların ‘ulusal entegrasyonu’ ya da kültürlenmesi şeklinde ifade edilebilir. Toplumu homojenleştirme planı okullaşma, zorunlu askerlik hizmeti, tarım reformu ve oy kullanma hakkının verilmesi gibi adımlarla ilerlemiştir (Degregori, 2003: 212-223). Fransız sosyolog Alain Touraine’e (1925-...) göre, melezlik kültürel çeşitliliğin fazla, hoşgörünün az olduğu durumlarda bir çözüm olarak çekici görünmektedir, ancak bu bir yanılsamadır: “Kültürlerin birbiriyle karşı karşıya gelmesi sorunu, tıpkı toplumsal sınıfların karşı karşıya gelmesinde olduğu gibi, hiçbir zaman karşıt tarafların birbiriyle karışımıyla çözülmez” (2007: 232-233). Bir yandan melezlik beklenen sonucu vermemiş, öte yandan merkezîyetçiliğin Peru’yu Lima’dan ibaret görmesi, diğer şehirlerde Lima karşıtlığı yaratmış; bölgecilik ve şehircilik gibi eğilimleri tetiklemiştir.

Marc Ferro, sömürgeci baskıdan kurtulmuş ülkelerde ülkenin muhafazası için meşrulaşan güçlü bir devletin ortaya çıktığına ve bu devletin eski sömürge devletlerinin bağımsızlığını kazanan ve kimliklerini yeniden keşfeden koskoca toplulukları, mikro-ulusları ya da ulusları hor gördüğüne dikkat çekmiştir. Bu farklı toplulukları homojenleştirmek için kurumsal ve bürokratik tektipleştirmeye başvurmuşlardır. Sırasıyla din adamları, askerler, memurlar, yüksek bürokratlar ve akademisyenler gibi merkezi iktidarın yayılım alanlarını genişleten toplumsal grupların sayılarını arttırmıştır (2017: 578-579). Bu durum toplulukların kendine bakışını da etkilemiştir. Edward Said (1935-2003), Avrupa sömürgeciliğine uğramış halkların kendilerini görme biçimlerinin sıkıntılı olduğunu düşünmektedir. Boyun

eğdirilen bütün halklarda yöneten, öğreten, yasalar uygulayan, zaman zaman Avrupalı olmayanları yok eden, gelişmiş, ileri ve ahlaki açıdan olgun bir Avrupa'nın kulu olarak görüldüklerine dair bir düşünce olduğunu iddia etmiştir (1993: 70).

2. 4. 1. Marksizm, APRA'nın kuruluşu ve yerliliğin yükselişi

Latin Amerika Marksizmi başlıklı kitabın yazarı sosyolog ve filozof Michael Löwy (1938-...), bu süreci üç dönemde incelenmektedir: Birinci dönem, 1920-1935 arasında Mariátegui'den²⁰ Salvador ayaklanmasına²¹ kadar geçen süredir ve bu döneme devrimci dönem adı verilir. İkinci dönem, 1935-1959 yılları arasında Stalin'in aşamalı devrim doktrininin hâkim olduğu yıllardır. Üçüncü dönem ise 1959'dan günümüze dek devam eden Che Guevara'nın izinde devrimin sosyalist karakterine vurgu yapan ve silahlı mücadelenin gerekliliğinin savunulduğu aşamadır. Latin Amerika'da Marksizm, birbirine zıt iki yaklaşımla karşı karşıya kalmıştır: Yerli Amerikan egzotizmi ve Avrupa merkeziliği. İlki, Latin Amerika'nın tarihi, kültürel ve toplumsal özelliklerini evrensel olarak mutlaklaştırmaya eğilimlidir. İkincisi ise Avrupa'da XIX. yüzyıla kadar yaşanan toplumsal ve ekonomik gelişme yöntemini Latin Amerika'ya aktarmak anlamına gelmektedir (Löwy, 1998:7-8). Latin Amerika ülkelerinde komünist partiler XX. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır: Arjantin (1918), Meksika (1919), Uruguay (1920), Brezilya (1922), Şili (1922), Küba (1925),

²⁰ José Carlos Mariátegui (1895-1930), Perulu gazeteci, yazar ve düşünür. Ülkesinin problemlerinin çözümü için Marksizmi öneren Mariátegui, Peru Sosyalist Partisi'nin kurucusudur.

²¹1932 yılında Salvador'un batısında komünistlerin önderliğinde gerçekleşen yerli-köylü ayaklanmasıdır. Kahveyle zenginleşen toprak sahipleri ve köylüler arasındaki hak eşitsizlikleri ve ekonomik koşulların neden olduğu bu isyan ordu tarafından binlerce köylünün öldürülmesiyle bastırılmıştır.

Ekvador (1926), Peru’da ise 1928 yılında José Carlos Mariátegui tarafından kurulan Peru Sosyalist Partisi, 1930 yılında Peru Komünist Partisi adını almıştır.

Mariátegui, Latin Amerika’daki mevcut koşullarda feodalizmin devam ettiğini ve yerli halkların sömürüldüğünü vurgulamasıyla dikkat çekmiştir (Young, 2016: 261). Yaptığı Avrupa seyahatinin ardından Peru’ya dönen Mariátegui, tarım ve sanayide çalışan işçi sınıfının sendikalaşmasına katkıda bulunmuş; 1926’da *Amauta* adlı dergiyi kurarak, çok sayıda siyasi eserin Peru’da tanınmasına vesile olmuş. 1927 yılında bir süreliğine Amerikan Devrimci Halk İttifakı’na (APRA- Alianza Popular Revolucionaria Americana) katılmıştır.

APRA, 1924 yılında o dönemde Meksika’da sürgünde olan Perulu Victor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) tarafından Meksika şehrinde kurulmuştur. APRA’nın kuruluşunda özgün bir ‘yerli Amerikan’ öğretisi oluşturmak için Meksika devrimi örneğinden yararlanılmıştır. Bu oluşumun amacı emperyalizme karşı mücadele etmek, Latin Amerika’da siyasi birlik sağlamak, toprakları ve sanayiye ulusallaştırmak ve dünyada ezilen tüm halklar ve sınıflarla dayanışma içinde olmaktır. 1920’lerde APRA, kıtasal bir harekete dönüşerek diğer Latin Amerika ülkelerindeki siyasi hareketlere ilham kaynağı olmuştur, ancak daha sonra kendini Peru ile sınırlayarak orada bir kitle partisi haline gelmiştir. APRA, başlangıçta kendini antiemperyalist bir güç olarak görmesine karşın, bu özelliği zamanla belirsizleşip kaybolmuştur (Löwy, 1998: 81), Mariátegui, Haya de la Torre ile yollarını ayırmış ve 1928’de III. Enternasyonalı savunan Sosyalist Parti’yi kurarak Peru’ya yönelik kendi devrimci stratejisini geliştirmiştir: “Ülke ekonomisinin kurtuluşu, yalnızca dünya çapındaki anti-emperyalist mücadeleyle dayanışma içinde olan proleter yığınların eylemiyle olanaklıdır. Ancak proletaryanın eylemidir ki, burjuva demokratik devriminin

görevlerini önce ortaya koyar ve sonra çözer; görevleri ortaya koymaya ve tamamlamaya burjuva toplum düzeninin gücü yetmez." (20-21). Hayatı boyunca enternasyonalist bakış açısına sahip olan Mariátegui, Gandi, İrlanda ve Çin hakkında önemli makaleler yazmıştır. Ancak çalışmalarının odak noktasında genellikle ülkesi Peru'daki ekonomik durumun kültürel sonuçları yer almıştır. Kültürel bağımlılık sorununu ilk ortaya atan kişi olan Mariátegui, çözüm olarak ahlaki açıdan canlanmayı, kültürel yenilenmeyi ve sınıf mücadelesinin temelinde güçlü bir devrimci bilicinin geliştirilmesini önermiştir.

Mariátegui, politik faaliyetlerinin yanısıra teorik çalışmalarını da sürdürmüştür. 1928'de *Labor* adlı işçi gazetesini çıkarmış ve *Peru Gerçekliğinin Yorumlanması Üzerine Yedi Deneme* (Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana) adlı eserini yayınlamıştır. Mariátegui, bu çalışmasında Peru ulusunun fetihden bugüne oluşum sürecini en iyi şekilde anlamak için Peru'nun ekonomik gelişimine bakmak gerektiğini savunmuştur. Ona göre, yerli sorunu genellikle varsayıldığı gibi ırksal, kültürel veya ahlaki değil, temelde sosyo-ekonomiktir: Yerli sorunu esasen ekonomik ve sosyal sömürülerin sonucudur. Irk sorununu feodalizm ve köleliğin ürünü olarak gören Mariátegui, yerlileri ve toprak meselesini Peru'nun temel sorunu olarak tanımlamış; yerliyi ırkla ilişkilendirmekten veya romantize etmekten kaçınmıştır (Young, 2016: 263-264). Bu eser, Peru'nun marksist açıdan ilk analizi olarak tanımlanabilir. Ancak Mariátegui, bu analizi tüm Latin Amerika'yı kapsayacak biçimde genişletmiştir: Latin Amerika devrimi, tarım politikasıyla ilgili ve anti-emperyalist hedefleri de içeren sadece sosyalist bir devrim olabilir. Ona göre, emperyalizmin egemenliği altındaki kıtada artık bağımsız bir kapitalizme yer yoktur: Yerli, burjuvazi tarih sahnesine çok geç çıkmıştır. Peru üzerine yazdığı bazı

yazılarında Mariátegui, özellikle kırsal kesimde ‘İnka komünizminin’ kalıntıları nedeniyle sosyalizmin mümkün olduğunu düşünmektedir (21-22).

Mariátegui, APRA taraftarlarınca Avrupa merkezci, bazı Sovyet yazarları tarafından da yerli-Amerikan ulusalcı popülist olmakla suçlanmıştır. Onun düşüncesi ise, Avrupa'nın ilerici kültürel mirası ile binlerce yıllık yerli topluluklarının geleneği arasında doğrudan bir bağlantı olduğu yönündedir. Bu nedenle köylü yığınlarının toplumsal tecrübelerinin Marksist teori çerçevesinde işlenmesini önermiştir (19-20). Kültürel bir direniş türü olarak yerli kültürüne başvurma, 1920’li yıllarda Latin Amerika’da ve özellikle Meksika, Bolivya ve Peru’da yerliler (indigenismo) hareketinin ortak özelliği olarak ön plana çıkmıştır. Çağdaşları yerlileri romantize ederken ya da modern kent kültürü karşısında komünal yerli hayatını savunurken yalnızca Mariátegui yerlilerin modernliğini ve yerli kültürünün sosyal devrimci potansiyelini vurgulamıştır (Young, 2016: 265).

Mariátegui’ye göre, Latin Amerika ülkelerinin ekonomisinin tek kurtuluşu proleteryanın dünyadaki diğer anti-emperyalist hareketlerle yapacağı işbirliği sayesinde gerçekleşebilirdi. Çünkü kendisi, burjuva demokratik sistemiyle yaşanan bir sorunun, burjuva devrimleriyle değil, ancak proleteryanın eylemiyle çözülebileceğini düşünmüştür. Ancak burada konuyu burjuva-proletarya ekseninden çıkaran unsur yerli halkların özel durumu olmuştur. Bu nedenle Latin Amerikalı komünist önderler, kıtada sosyalizmin yerli komünlerinden destek alabileceğine karar vermişler, ama temel olanın büyük kapitalist işletmelerin kollektif mülkiyete geçirilmesi olduğunu kabul etmişlerdir (Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi 2, 1988:478).

Mariátegui'nin fikirleri, 1930'daki ölümünden 60'lı yıllarda çalışmaları yeniden yayımlanana dek görece karanlığa mahkûm olmuştur. Sonuç olarak ideolojisi sol siyaset tarafından yaygın biçimde benimsenmiştir: Maoizm ile özellikle köylü sınıfının birincil devrimci rolü konusunda bariz bir şekilde örtüşmüş; Che Guevara'yı büyük ölçüde etkilemiştir. Mariátegui, o zamana kadar genel itibarıyla yerel meseleler üzerinden mücadele eden köylü hareketlerini daha geniş radikal siyaset çerçevesine çekmeyi başarmıştır (Young, 2016: 266).

XX. yüzyılda Peru'nun toplumsal gerçekliğini yorumlamaya ve şekillendirmeye çalışan çeşitli yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Milliyetçi değerler çerçevesinde yükselen *Hispanizm*²², Perululuğu ve melezliği yüceltmekte; eski Peru'nun tarihini reddedip, onu sadece arketip olarak kabul etmektedir. Bu akımın karşısında yükselen *Indigenismo* (yerlilercilik) ise başlangıçta Latin Amerika devletlerinin yerli kültürlerini korumaya yönelik uyguladığı politikalar olarak tanımlanabilir. Meksikalı antropolog Manuel Gamio (1883-1960) bu akımın öncüsüdür. Ona göre, yerlilerin günlük yaşam pratikleri ve yönetim biçimleri tekil bir ulus fikriyle uyuşmamaktadır. “Yerliyi bütünleştirebilmek için der, onu hemen Avrupalılaştırmaya kalkışmayalım. Aksine biraz kendimizi yerlileştirip uygarlığımızı onunkıyla sulandırılmış bir tarzda ona sunalım. Bu şekilde uygarlığımızı egzotik, acımasız ve anlamsız bulmayacaktır. Tabi yerliye yakınlık gülünç ölçülere vardırılmamalı” (Özbudun, 2006, 251-252). Meksika'da bir devlet politikası olarak böyle bir yaklaşımla başlayan yerlilercilik, kısa sürede benzer toplumsal yapılara ve sorunlara sahip diğer Latin Amerika ülkelerinde de benimsenmiştir.

²² İspanyol mirasına odaklanan ideolojik bir akımdır. Latin Amerika ülkelerinde İspanyol köklerinin değerine vurgu yapan öncüleri, genellikle ulusal kimlik olarak melezliği önermektedir.

Perulu tarihçi Manuel Burga (1942-...), bu eğilimi, çeşitli alanlar üzerinden And ulusal kimliğinin arayışı olarak görmektedir: “Müzik, tiyatro, resim, edebiyat, tarih ve hatta hukuk Andlara ait olanı kurtarmaya ve kimliğimizi besleyen eski gelenekleri keşfetmeye başlamıştır. Böylece dönemin Perusu için ihtiyaç duyulan gelenekler icat edilecek ve yeniden keşfedilecektir” (2005: 104). Peru yerlililik akımının öncülerinden biri olan etno-tarihçi Luis Eduardo Valcárcel (1891-1987), 1927’de yayımladığı *Tempestad en los Andes* (Andlarda Fırtına) adlı eserinde And yerli halklarının yaşadığı sefaleti ve dışlanmayı kınamış, yerli kültürünün yeniden değer görmesi gereğine dikkat çekmiştir. Valcárcel’in çalışmasını ilginç kılan nokta ise yerlilerin beyaz ve melez sömürgecilere karşı beslediği kini tüm gerçekliği ile ortaya koymuş olmasıdır. Peru’da bu konuda çalışmalar yürütenlerin arasında Hispanizmin karşısında yerlililiği yücelten melezlerin de olduğu görülebilir. And çalışmalarının önemli isimlerinden birisi olan ve yerli ruhunu derinden tanıyan melez yazar José María Arguedas (1911-1969), yerliyi Peru yaşamının kurucu ve yüceltici unsuru olarak tanımlamıştır. Ona göre, İspanyol öncesi mirası kabul etmek yerlileri ata olarak yeniden tanımak anlamına gelmektedir; melezliği Peru karakterinin anahtarı olarak kabul etmek ise ulusal kimliğin inşasında büyük bir adım atmak demektir. (Holguín Callo, 1999: 160-162). Latin Amerika melezleri, kimliklerini belirleyen unsuru yerli atalarında aramışlardır. Bu kapsamda geçmişin telafisi, yerliyi sembolik olarak yeniden değerli kılma çabasıyla gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

İdeolojik bir kavram olarak yerlililik, *kreol* elitlerin siyasi ideolojisi olan milliyetçilik çatısı altında gelişmiştir. Eski Peru’nun değerlerini yücelten yerliler, zaman zaman etnomerkezci oldukları yönünde eleştirilmiştir. Etnik ve kültürel melezlik fikri üzerine kurulu ulus devlet, yerlilikle kültürel bütünleşmeyi

hedeflemiştir. Latin Amerika yerlililiği, ilk karşılaşmadan katılım sürecine kadar kültürel çarpışma (choque cultural), kültürel temas (contacto cultural), toplumsal değişim (cambio social) ve kültürlenme/kültürel etkileşim (aculturación) gibi aşamalardan geçmiştir. Yerlinin tarım işçiliğine evrildiği sırada ise sosyo-ekonomik bütünleşme sağlanmıştır. Tüm bu adımlar, modernitenin ve ulusal bütünleşmenin yararına sonuçlanmıştır. (Báez-Jorge, 1994: 59-76). 1786'da Peru'daki melez nüfusun oranı %23'tür, 1940'ta yapılan ve ırk kategorisini içeren son nüfus sayımında ise melez ve beyaz nüfusun oranı %53'ten fazla çıkmıştır. XX. yüzyılın ortalarında Peru, ağırlıklı olarak melezleşmiş bir ülke haline gelmiştir. Akabinde yaşanan göçler ve kentleşme süreçleri, bu melezleşme eğilimini artırmıştır (Fernández, 2012: 1-17).

Bu dönemde Peru'da ulus olarak başarılı bir kenetlenme sağlanamamıştır. Halk, birbirinden ayrı düşünölemeyecek ancak beraberliğı de problemli üç ayrı bölgede toplanmıştır: Bunlar kıyı kesimi, dağlar ve ormanlık bölgedir. Peru'nun bu gerçekliğini ne İspanyolcular, ne yerliler, ne de Perucular yansıtmıştır (Holguín Callo, 1999: 160-162). Ancak devletin yerli halklarla arasındaki ilişkiyi düzeltmesi için eşitlik, sosyal adalet, yoksullukla mücadele, toplumsal eşitsizliğin azaltılmasına yönelik politikalar geliştirmesi gerekmiş; bu sebeple 1920 anayasasında yerli topluluklarının yasal varlığı tanınmıştır. Ancak 66. maddeye göre okuma yazma bilenler dışındaki büyük yerli nüfusuna oy hakkı verilmemiştir. 1933 anayasasının 86. maddesinde de oy hakkı okuma yazma şartına bağlanmıştır. 1946 yılında Luis E. Valcarcel yönetiminde Instituto Indigenista Peruana (Peru Yerli Enstitüsü) kurulmuştur. Uluslararası Çalışma Örgütü önderliğinde 1952'de hayata geçirilen Acción Andina (And Hareketi) adlı proje Peru, Ekvador ve Bolivya'da yerlilerin sosyal ve ekonomik sorunlarına eğilmiş; Peru'da Puna-Tambopata bölgesine

yoğunlaşmıştır. Cornell Üniversitesi tarafından 1957 yılında üretilen Proyecto Vicos (Vicos Projesi), gücün yerli halka geçmesi, yüksek tarımsal üretim ve gelişkin bir dağıtım ağı, modern tekniklerin yayılması, sağlık ve refah düzeyinin yükseltilmesi, toplumsal yapı içerisinde yerli rolünün geliştirilmesi, okullar ve diğer kaynaklar aracılığıyla modern sistemin yaratılması için çalışmıştır (Báez-Jorge, 1994: 59-76). General Juan Velasco Alvarado'nun (1910-1977) 1968 yılında Belaúnde hükümetine yaptığı darbeden bir yıl sonra “yerli halklar”, “köylü halklar” olarak tanınmış, ancak ormanda yaşayan kabileler “vahşi” olarak görülmeye devam etmiştir. Ormandaki bu yerli halklar hakkında 1974 yılında bir kanun çıkarılmıştır. Bu kanuna göre, Amazon'daki kabileler de “yerli topluluk” statüsü kazanmış, yasal varlıkları ve hukuki kimlikleri tanınmıştır. Okuma ve yazma bilmeyenlerin oy kullanma engeli²³ bu dönemde aşılmıştır. 1979 anayasasının 65. maddesinde 18 yaşını aşan tüm Perulular vatandaş olarak kabul edilmiş ve hepsine oy hakkı tanınmıştır. Bu hak, 1993 anayasasının 30. maddesinde de aynı şekilde korunmuştur (Chuecas Cabrera, 2006: 9-17).

Yerlinin vatandaşlık haklarına ilişkin hukuki gelişmeler ve toplumsal örgütlenmelerin yanısıra 30'lu yıllardan itibaren artan köylü hareketlerinden bahsetmek gerekmektedir. Bu dönemde yerli köylüler, genellikle Peru Aprista Partisi'ne (PAP) veya Komünist Parti'ye (PC) bağlanmıştır. Partiler için bu işçi-köylü ittifakı, Peru'daki olası proleter devrimi yürütebilecek sağlam bir birliktelik anlamına gelmiştir. Peru toplumuna 1930'lardan itibaren giren Marksizm, yavaş yavaş köylü

²³ Peru'da 1950 yılına kadar yapılan seçimlerde yalnızca 21 yaşından büyük ve okur-yazar olan erkekler oy kullanmıştır. 1956 seçimlerinde erkeklerle birlikte 21 yaşından büyük, okur-yazar ve evli olan kadınlar ilk defa oy kullanmıştır. 1978 seçimlerinde oy kullanma yaşı 21'den 18'e düşürülmüş ve ilk kez okur-yazar olma şartı aranmamıştır.

algısını değiştirmiş ve köylüyü zamanla potansiyel bir "devrimci özne" haline getirmeyi planlamıştır. Kırsal bölgelerde yaşayan halklar, artık sadece bir yerli ve köylü değil; aynı zamanda, Peru'da devrim yapmak ve sosyalizmi inşa etmek gibi tarihsel misyona sahip devrimci bir sınıf olarak hayal edilmiştir. Köylünün devrimci sürecin kahramanına dönüşmesi fikri, 60'lı yılların başında Peru Komünist Partisi'nin bölünmesine ve Çin yanlısı başka bir Peru Komünist Partisi'nin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu dönemde Peru'da etkili olan Maoizm, tarımsal ve geri kalmış ülkelerdeki devrimci süreçte yoksul köylünün proletaryadan bile daha önemli bir role sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Bu görüşe göre, yoksul köylülük "devrimin motoru" olmalıdır (Fernández, 2012: 1-17). Yerli liderleri önce Marksizm-Leninizm sonra da Maoizm'den etkilenmişlerdir. 60'lı yıllarda radikal sol, toprak işgallerini ve silahlı mücadeleyi teşvik etmiştir. "1970'li yıllardan itibaren kıtadaki yerli mücadelelerinin geçim (toprak hakları) temelinden kimlik (özerklik) temelli taleplere doğru yöneldiğı görülmektedir. Böylece bazı girişimlerde bulunulmuş; onlar sayesinde uluslararası örgütler, yerli sorunlarını uluslararasılaştırmış; bölgesel-ulusal nitelikli yerli örgütleri de köylülüğü ve yerelliğı aşan kültürel bir kimlik bilincinin biçimlenmesine zemin hazırlamıştır" (Özbudun, 2006: 256-263). 80'li yıllarda Aydınlik Yol ve Túpac Amaru Devrimci Hareketi'nin kırsal bölgelerde varlık göstermesi, köylü hareketinin geri çekilmesine ve neredeyse yavaş yavaş dağılmasına neden olmuştur.

1990'ların başı itibarıyla dünyada meydana gelen önemli gelişmeler, Peru'daki yerli hareketini yeni bir boyuta taşımıştır: 1989'da Berlin duvarı yıkılmış, 1991'de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliğı sona ermiştir. Bu gelişmeler karşısında yerli militanlar hayal kırıklığıyla Marksizm-Leninizm ve Maoizmi bırakmışlar ve yeniden

toprak ana Pachamama'yı aramaya koyulmuşlardır. *Aylluların* tekrardan inşa edildiği yeni bir dönem başlamıştır. Yerli elitler, insan ve doğa arasındaki uyumu canlandırmak için daha adil ve dayanışmacı bir toplum yaratmayı hedeflemişlerdir. Böylece ortaya çıkan yeni-yerlicilik (neo-indigenismo), egzotizm, kültürel saflık ideali, kültür ve toplumun evrensel tekilliği gibi konuları gündemine almıştır. Bu dönemde yerli hareketleri güçlenmiş; *kreol* devlet tarafından uzun süredir unutturulan yerlilerin görünürlüğü yeniden artmıştır. Aymara, Amazon ve Quechua Halkları Ulusal Örgütü (Organización Nacional de Comunidades Aymaras, Amazónicas y Quechuas), Etnilerarası Peru Ormanlarını Geliştirme Derneği (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana), Ayllu Entegrasyonu (Integración Ayllu), Peru Amazon Ulusları Konfederasyonu (Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú) gibi yerliler üzerine çalışan çok sayıda örgüt kurulmuştur (Cosme Solano, 2015: 8-9).

2. 4. 2. Peru'nun derdi ve devası: Toprak meselesi

Peru'da XX. yüzyıl, tarım ürünlerine artan yoğun talep, bu talebi karşılamak üzere köylülere uygulanan baskılar, toprak işgalleri ve toprak reformu meseleleri ile geçmiştir. XIX. yüzyıla damgasını vuran guano ve güherçile ticareti olmuştur; ancak Eduardo Galeano'nun dediği gibi 1900'lerin başında Perulular kauçuk ormanlarıyla kaplı dağlarda yeni bir *El Dorado* görmüştür (2015: 125). Artan kauçuk talebi, ormanları tahrip ederken *kreol* burjuvazisini yaratmıştır. “Troçkist Hugo Blanco (1934-), La Convención içindeki köylü sendikası aracılığıyla, 1961-1963 yılları arasında kıtanın yakın tarihindeki en büyük köylü hareketi olan toprak işgallerini

yönetmiştir. Hugo Blanco aynı zamanda bir köylü milisi örgütleyerek, hareketi büyük toprak sahiplerine ve polise karşı savunmaya çalışmış, ama köylü sendikaları askerler tarafından dağıtılıp önderleri tutuklanmıştır” (Löwy, 1998: 62-63). Bu olayların ardından yerlilerin görülme talebi siyasi arenada karşılık bulmuştur. 1963 yılında gerçekleştirilen seçimleri Fernando Belaúnde Terry (1912-2002) kazanmış; APRA’nın kurucusu Haya de la Torre ise ikinci olmuştur. Belaúnde, devlet başkanlığını halkın gözünde daha da meşru kılma amacıyla ilginç bir girişimde bulunmuştur: “Başkan seçilir seçilmez Cuzco’dan kalkan bir helikopterle derhal İnkaların köken yeri olduğuna inanılan Pacaritambo kasabasına gitmiş ve kasaba meydanına inmiştir. Burada *vara* denilen ve tahtadan yapılmış geleneksel bir başkanlık asası kendisine hediye edilmiş, yerel yöneticilerle tokalaşmış, ardından helikoptere binip tekrar Cuzco’ya geri dönmüş ve ancak bundan sonra Lima’daki başkanlık sarayına gitmiştir” (Urton, 2009: 124). Bu şekilde göreve başlayan başkan, 1968 yılında Milliyetçi General Juan Velasco Alvarado (1910-1977) tarafından askeri bir darbeyle görevden alınmıştır.

Peru, zengin doğal kaynaklarının yanı sıra yüksek tarımsal verimliliğe sahip bir ülkedir; ihraç edebileceği en önemli tarım ürünlerinden biri pamuktur. Ancak General Alvarado, 1968’de iktidara geldiğinde, verimli toprakların çok az bir kısmını ekili halde bulmuştur. Pamuk gibi ihracatı iyi olan bir başka ürün şekerdir ve o da yabancı kapitalist şirketler için üretilmektedir. Mariátegui’ye göre yabancı kapitalistler sürekliliği olan bir toprak, işgücü ve pazar arayışı içindedir ve borcu olan toprak sahiplerinin ipoteklerini kaldırmayarak onları ihracata mecbur bırakmışlardır. Ülkenin en verimli toprakları kıyı şeridindedir ve buralar ancak Kuzey Amerika ya da Lima burjuvazisine aittir. Tarım işçileri açısından gelişmiş kıyı şeridindeki pamuk ve şeker

plantasyonlarında çalışma koşulları dağlardaki latifundiumlardan daha kötüdür (Gaelano, 2015, 131). 1969 yılında Peru’da gerçekleştirilen toprak reformuyla plantasyonlar kamulaştırılıp işletme hakkı işçi kooperatiflerine devredilmiştir. General Alvarado, bunları gerçekleştirirken ölümünün üzerinden iki asır geçen Túpac Amaru'nun şu sözlerini tekrarlamıştır: "Köylü! Patron senin yoksulluğunla beslenemeyecek artık!" (71). “Alvarado, iktidara geldiğinde Küba ve Çin hükümetlerini tanıyarak Sovyetlerle yakınlaşmış, Amerika Birleşik Devletleri ile arasını açmıştır. Tarım reformuyla yabancı işletmeler devlet kontrolüne geçmiş, maden ocakları, tarım arazileri banka şubeleri ulusallaştırılmıştır. Sendikalaşma artmış, eğitimi ve gecekondü bölgelerindeki yaşam koşullarını iyileştirmeye yönelik çalışmalar başlatılmıştır. 1976’ya kadar yedi milyon hektar alan kamulaştırılarak devlet denetiminde büyük kooperatif birimleri halinde yeniden gruplaştırılmıştır. Ancak pratikte bu reformlardan sadece tarım işçileri yararlanmış, yerli toplulukları ise tersine, yüzyıllar boyu kurbanı oldukları toprak hırsızlığının kabullenildiğini görmüşlerdir. Herşeye rağmen toprak reformu, kırlardaki büyük feodalleri ortadan kaldırmış; köylülere belli bir saygınlık kazandırmış ve herşeyden önemlisi örgütlenmelerine ve askeri rejimin amaçlarının ötesine geçmelerine fırsat vermiştir. Rejimin popülist politikası, sonraki dönemde halk hareketinin ve sol güçlerin gelişimine katkıda bulunacaktır. Sömürge döneminin en büyük yerli isyanının lideri Tupac Amaru’nun yüceltilmesi ise ülkenin iç taraflarındaki yerli ve melezlerde bir kimlik bilinci oluşmasına ya da olanın pekiştirilmesine yaramıştır. Halkın hayal kırıklığı, askeri hükümetin halkta yarattığı büyük değişim umudundan daha büyük olmuştur. Ancak ülkede toplumsal bir bilinç doğmuştur. Nüfusun politik yaşama hiç

katılmamış katmanları, bütün talepleriyle ulusal sahneye fırlamışlardır” (Hertoghe ve Labrousse, 1991: 46-47).

Çalışmanın başından beri görüldüğü üzere büyük toplumsal gelişmelerin yaşandığı dönemlerde inanç da bunların körükleyicisi olmuştur: İnka İmparatorluğu’nu bir arada tutan İnti; sömürgeciliğin kaldırıcı kilise; modernleşmenin itekleyicisi ise gelişme teolojisidir. Fakat diğer yandan Perulu Cizvit Rahibi Gustavo Gutierrez (1928-), 1971’de *Kurtuluş Teolojisi* başlıklı bir kitap yayımlamış ve eserde kilisenin öğretisini radikal biçimde sarsacak bir dizi aykırı düşünceye yer vermiştir. Marksizmin etkisi altında, yoksullar artık acıma ve merhametin nesnesi olarak değil, tersine kendi kurtuluşlarının öznesi olarak aktarılmıştır. Perulu teolog, bunun için gelişme teolojisini (arrollismo) suçlamış; bu görüşün bağımlılığı sadece derinleştiren, sınırlı, ürkek ve etkisiz önlemlerini eleştirmiştir. Gutierrez’e göre, çözüm sosyalist bir toplum yaratmaktır, kendisi bunun koşullarını şöyle sıralamıştır: “Ancak var olan yapının radikal bir biçimde parçalanması, mülkiyet ilişkilerinin temelden değişikliğe uğratılması, sömürülen sınıflarca iktidarın ele geçirilmesi ve var olan bağımlılığı ortadan kaldıracak bir toplumsal devrim sosyalist bir topluma gidişi olanaklı kılabilir” (Löwy, 1998: 76). Bu gelişmelerin ardından 1975’te Alvarado hükümeti, General Francisco Morales Bermúdez (1921-...) tarafından gerçekleştirilen bir askeri darbeye devrilmiştir²⁴. Bu kez de ABD ile ilişkilerin düzeltildiği, kamu kaynaklarının özelleştirilmeye ve yabancı sermayeye açıldığı bir dönem başlamıştır. Alvarado’nun toprak reformuyla başlattığı, yabancı sermayenin elindeki kaynakları millileştirdiği büyük hareket sona ermiştir. Örgütlenmiş halk temeline oturmadığı için kırılğan olan

²⁴ Peru’da XX. yüzyıl boyunca 11 darbe teşebbüsü yaşanmış; bunların 8’i amacına ulaşmıştır. Bu nedenle darbeye kurulan pekçok hükümet başka bir darbeye yıkılmıştır.

bu hareket, sermaye sahipleri ve tüccarların baskısına dayanamamıştır (Galeano, 2015: 338). Ancak halkın bu gelişmeler karşısında tepkisi gecikmemiştir. Grevler ve toprak işgalleri başlamış, solda çeşitli örgütlenmeler ortaya çıkmıştır. Bu dönemde diğerlerinden farklı olarak parti tabanlarında işçilerin ve köylülerin sayısı büyük oranda artmıştır.

Fredrik Barth'a göre, baskıcı siyasal rejimlerin yer aldığı toplumlarda bireylerin kendilerini cemaatleri dışında güvende hissetmiyor olması mümkündür. Barth için, bireyin kendini bir topluluğa ait hissetmesi ancak o toplulukta kendini güvende hissetmesiyle mümkündür: Herhangi bir kimse güvenlik konusunda kendi cemaati dışında başka bir unsuru dikkate alamıyorsa, bu kimse her fırsatta cemaatine aidiyetini dile getirecektir. (2001: 39-40). Yani bireyin bulunduğu ortama duyduğu güvensizlik arttıkça, kendi cemaatine duyduğu aidiyet hissi de artacaktır. Peru'da yerli ya da köylü halkların etnik bağlarının vatandaşlık bağlarından daha güçlü olmasının sebebi de budur. Yerli halklar, nesiller boyu yaşamış oldukları baskıdan ve sömürden dolayı siyasal sisteme güven duymamışlardır. Devlet kontrolünü bu baskının sembolü olarak görmüşler ve ona karşı mücadele etme geleneği geliştirmişlerdir. Bu direniş geleneği, hikâyeler ve mitler yoluyla nesilden nesile aktarılmıştır (Hertoghe ve Labrousse, 1991: 87).

2. 4. 3. 80'li yıllar ve şiddetlenen Aydınlik Yol Hareketi

1980'li yıllar Peru'da Fernando Belaúnde Terry'nin yeniden iktidara seçilmesiyle başlamıştır. Bir önceki darbeci hükümetin sağcı politikaları yüzünden güçlenen APRA, bu seçimlerde ikinci sırada yer almıştır. Ancak 1985 seçimlerini

APRA'nın adayı Alan García (1949-2019)²⁵ kazanabilmiştir, onu takip eden ise Birleşik Sol'dan (Izquierda Unida) Alfonso Barrantes (1927-2000) olmuştur. García döneminde bazı iyileştirmeler yapılmış olmasına rağmen, ülkedeki gelir adaletsizliği hâlâ çok yüksektir. Gençler, özellikle de üniversite öğrencileri arasında etkili olan APRA'nın kırsal bölgelerde varlığından neredeyse söz edilemez (37-38). Artan yoksulluk halkın yasadışı ve kayıtdışı işlerde yer almasına neden olmuştur. Koka yaprağı üretimi yapan köylüler, ABD'nin Peru'da bu üretimle mücadele etmek amacıyla yürüttüğü faaliyetlerden etkilenmemek için Amazon'un derinliklerine yerleşmişlerdir.

Bu dönemde başkent Lima çevresinde gelişen *pueblo joven* (yeni köy) adı verilen gecekondu mahalleleri genişlemeye başlamıştır. Çoğunluğu yerli topluluklara mensup olan yoksul gençler, burada Lima'nın Avrupa yaşam tarzını benimsemiş kesimleriyle içiçe yaşamak durumunda kalmıştır. Ancak bu birlikte yaşam, Andlardan inen halklar için hiç de kolay olmamış; Lima'da *cholo* olarak anılmış ve aşağılanmışlardır. 80'li yıllarda yerliler kırsal bölgelerden Lima'ya; Lima burjuvazisi ise yakınlardaki Yeni Lima adı verilen bölgeye taşınmıştır. Gelir adaletsizliği, halkın birbirini tehdit olarak görmesine neden olmuştur. Köylerin boşaldığı, başkent nüfusunun hızla arttığı böyle bir ortamda toplumun farklı kesimleri arasında hoşgörünün gelişmesi olanaksız hale gelmiştir. Kent nüfusunda her geçen gün yerlilerin artmasıyla iki paradoksal dinamik ortaya çıkmıştır; bunlar melezlik ve ayrımcılıktır. And kültürü, Lima'nın dört bir yanına yayılırken ırkçılığın duvarlarına çarpılmaktadır. Elbette dışlanmışlık bu kitleleri kabul görecekları başka bir ortama

²⁵ Peru'nun eski Devlet Başkanı Alan García, hakkında çıkan yolsuzluk iddiaları nedeniyle 17 Nisan 2019 tarihinde intihar etmiştir.

doğru hızla itecektir. Bu koşullar altında Maoist örgüt Aydınlık Yol, atağa geçecek ve kentte ötekileştirilen bu yerlilere kucak açacaktır.

1960'ların sonu 70'lerin başında Peru Komünist Partisi içindeki bir bölünmenin neticesinde ortaya çıkan Aydınlık Yol, adını partinin kurucusu olan José Carlos Mariátegui'nin "devrime giden aydınlık yolu Marksizm-Leninizm açacaktır" sözlerinden almıştır. Aydınlık Yol'un kurucusu felsefe profesörü Abimael Guzmán'ın (1934-...) ²⁶ 1962 yılında Huamanga San Cristóbal Ulusal Üniversitesi'nin rektörü tarafından ders vermek üzere davet edilmesi hareketin tanınırlığı açısından önemli bir gelişme olmuştur. Ayacucho'da bulunan bu üniversitenin rektörü antropolog Efraín Morote Best de ileride Aydınlık Yol hareketinin fikir önderlerinden birisi olacaktır. Bahsi geçen üniversite, 1677'de Katolik başpiskopos Cristóbal de Castilla y Zamora (1618-1683) tarafından kurulmuştur. 1886'da kapatılıp 1959'da yeniden açıldığında ülkenin ilerici akademisyenleri, tarihçileri ve yazarları ders vermek üzere bölgeye gelmişlerdir. Bölgenin ihtiyacı olan tarım, antropoloji, eğitim, hukuk ve tıp gibi alanlarda eğitim veren üniversitede sol görüşten Mao, Troçki ve Guevara yanlısı gruplar ortaya çıkmıştır. Ancak hiç birisi Aydınlık Yol kadar etkili olamamıştır. Merkez hükümetin görmezden geldiği bu yoksul bölgede baskı ve sömürünün

²⁶ San Agustín Ulusal Üniversitesi'nde felsefe ve hukuk eğitimi alan Abimael Guzmán Reinoso, bu süreçte Marksizme ilgi duymaya başlamış ve Peru Komünist Partisi'nin kurucusu José Carlos Mariátegui'nin *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (Peru Gerçekliğinin Yorumlanması Üzerine Yedi Deneme)* başlıklı eserinden çok etkilenmiştir. 1962 yılında San Cristóbal Ulusal Üniversitesi'nde ders verdiği sırada Quechua dilini öğrenmiş ve siyasetle ilgilenmeye başlamıştır. Kendisiyle benzer görüşleri paylaşan akademisyenlerle Peru'da devrim yapma fikrine kapılmıştır. 1965 yılında Çin'e bir seyahat gerçekleştirmiş, ülkeye döndüğünde üniversiteden ayrılmış ve yeraltına çekilmiştir. Başkan Gonzalo takma adıyla Aydınlık Yol hareketinin kurucu lideri olmuştur. Hareket başlangıçta Peru üniversitelerinde sınırlı kalmasına rağmen, 1970'li yıllarda Ayachucho bölgesine yayılmış; 1980'derde ise ülkeyi yoğun bir iç savaş ortamına sürüklemiştir. Alberto Fujimori iktidara geldiğinde Aydınlık Yol Hareketini bitirmek için bir mücadele başlatmış, 1992 yılında Guzmán'ı yakalatmıştır. Hükümet, teröristler tarafından öldürülmelerinden korktuğu için hâkimlerin yüzleri kapalı bir şekilde yargılamayı gerçekleştirmesini istemiştir. Üç gün süren davanın ardından Guzmán, ömür boyu hapse mahkûm edilmiştir.

sürekliliği çeşitli etnik gruplardan oluşan halkın devlete, İspanyollara, beyazlara ve mezlere karşı kin beslemesine neden olmuştur. “And kökenli hocalar – bunların çoğu Lima merkeziliğine karşı bölgeci taleplerle yoğurulmuş melezlerdi- kendilerini tümüyle bu dönüşüm projesine verdiler. Üniversite sayesinde yerli/melez hoca ve öğrenciler orta sınıfla kaynaştılar. Üniversite kırdan kente göçü arttırdı, bölgeye ekonomik katkı sağladı. Üniversite eğitimi almak gençler arasında yaygınlaştı. Aydınlık Yol üyesi antropologlar yerliler hakkında eserler vermeye başladılar” (Hertoghe ve Labrousse, 1991: 56-58). 80’li yıllarda üniversite kadroları iki karşıt gruba ait hocalarla dolu hale gelmiştir: Bir yanda kıyı burjuvazisi mensupları; öte yanda ise etrafı taşralı öğrencilerle dolu Aydınlık Yol mensupları vardır.

Üniversitelerdeki etkinliği ile dikkat çeken ve giderek şiddetlenen Aydınlık Yol eylemlerine karşı Peru devleti bir mücadele stratejisi ortaya koymuştur. “And yerlileri ve melez köylüler, Aydınlık Yol’un Halk Ordusu ya da Peru Devleti Silahlı Kuvvetleri tarafından zorla savaşa dâhil edilmeye çalışılıyorlardı” (Fernandéz, 2012: 1-17). Aydınlık Yol, kurulduğu yıllardan 80’li yıllara kadar âdeti bir alev topuna dönüşmüştür. Bu dönüşüm, Peru gençliğinin yirmi yıl içerisinde nasıl bir gelişim kaydettiğinin de göstergesidir. Çünkü 60’lı yıllarda eğitim almış, iş sahibi bir gençliğin desteklediği örgüt, yaklaşık yirmi yıl sonra kenti dolduran ama o kentte kendine bir iş ve yer bulamayan, sistematik bir şekilde aşağılanan, proleter devrim inancı hayal kırıklığına dönüşen, bunların sonucunda saldırganlaşarak şiddete yönelen bir gençlik tarafından desteklenmektedir. Antropolog Rodrigo Montoya Rojas (1943-...), “Birleşik Sol ve Aydınlık Yol: Olasılıklar ve Sınırlar” başlıklı makalesinde Aydınlık Yol’un kentte kaybedecek hiçbir şeyi kalmamış marjinallerin tutunduğu bir yapı

olduğundan bahsetmektedir. Bu marjinalleşme yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda toplumsal, kültürel ve ırksal açıdan yaşanmaktadır (1983:27-36).

Aydınlık Yol, üniversitelerde ve kentte olduğu kadar koka tarlalarında da etkilidir. Peru'nun Amazonlara uzanan Yukarı Huallaga bölgesinde yoğunlaşan koka yaprağı ekimi köylülerin vazgeçemeyecekleri bir geçim kaynağına dönüşmüştür. Tarlalarına kahve, kakao ya da mısır ektiklerinde mahsullerinin değer görmediğini anlayan köylüler, 70'lerin başından sonuna kadar koka yaprağı ektikleri araziye on misli büyütmüşlerdir. Koka yapraklarını işleyen ve satanlar, ülkenin yeni zenginleri olmuş; dönen büyük miktarlarda paranın harcanabileceği yeni bir piyasa Peru'yu kuşatmıştır. Bu koka burjuvazisi karşısında kaybeden yine köylü olmuştur, çünkü bir yandan hayat pahalılığı, öte yandan uyuşturucu tüccarlarının tehditleri ile karşı karşıya kalmıştır. Aydınlık Yol da bu alana girmekte gecikmemiştir. 80'lerde silahlı mücadeleye geçmiş olan örgüt, 1983'ten itibaren koka tarlalarının sökülmesine yönelik faaliyetleri engellemeye çalışmıştır. Beş yıl sonra hareketin bölgedeki nüfuzunu hissettirebileceği bir fırsat ortaya çıkmıştır: Aydınlık Yol militanları, ABD'nin koka tarlalarına müdahale edeceği projesine karşı neredeyse yetmiş saatlik silahlı bir grev örgütlemiştir. Bu eylemle örgüt bölge köylülerinin büyük desteğini kazanırken, devlet halkına karşı emperyalizmin yanında yer almakla suçlanmıştır. Bu olayın akabinde koka işi Aydınlık Yol'un eline geçmiştir. Baştan sona tüm süreci onlar yönetmiş, bir yandan üreticiyi korumuş, bir yandan da onlara yeni bir ahlak düzeni dayatmıştır.

Aydınlık Yol'un böylesine büyümesinin ve Yukarı Huallaga'da kök salmasının nedeni devletin yetersizliği ve başka ideolojik örgütlenmelerin ortaya çıkmamış olmasıdır. Bu noktada 1982 yılında kurulan ve 1984-1997 yıllarında aktif faaliyet

gösteren Túpac Amaru Devrimci Hareketi'nden (MRTA, Movimiento Revolucionario Túpac Amaru) bahsetmek gerekir. MRTA, kendisini Marsist-Leninist çizgide ve savunma dışında silaha başvurmayan bir örgüt olarak tanımlamaktadır. Tupac Amarucular, solda düşman görmediklerini ifade etseler de Aydınlık Yol onları yok edilmesi gereken bir düşman olarak görmüştür. Ne Aydınlık Yol ne de bu dönemde iktidara gelen başkanlar yerli meselesine gereken önemi vermemişlerdir. Aydınlık Yol militanları, köylüler arasında yaygın bir şekilde örgütlenmelerine rağmen, onların etnik kimlikleriyle ilgilenmemiş ve hiçbir zaman taleplerini dile getirmemişlerdir. Aksine köylerde geleneksel otoritelerin yerine yönetimi köylü olmayan genç örgüt elemanlarına vermişlerdir. Örgüt, yerlilerin geleneksel takas ticaretini yasaklamış; topraklarına ekecekleri tarım ürünlerine müdahale etmiştir. Aydınlık Yol, söylemini Maoizmin odaklandığı dört sınıf üzerinden geliştirmiştir: Bunlar proletarya, köylülük, küçük burjuvazi ve milli burjuvazidir; yerliler ise bu sınırların dışında kalmıştır. Antropolog Degregori, Aydınlık Yol'u homojen bir ülkede faaliyet göstermişçesine etnik, dilsel veya kültürel farklılıklardan söz eden tek bir satır kaleme almamış olmakla eleştirmiştir. Ona göre, Aydınlık Yol'un başarısız olmasının nedenlerinden biri de kültürel çeşitliliğe karşı yaşadığı körlük olmuştur (2003: 212-223).

2. 4. 4. Andlardan Lima'ya akan insan seli ve kimlik bunalımı

XX. yüzyılın sonu itibarıyla büyük kentlerdeki nüfus artışı, çeşitli kimlikleri bir arada yaşamaya mecbur etmiştir. Terry Eagleton, ulusun temelini oluşturan kültürel ve siyasal birlik mitinin, çokkültürlülüğün ortaya çıkmasıyla kendi kendini boşa çıkardığını iddia etmektedir. Ona göre, kültürün koruduğu ulusal birlik, kültür

tarafından parçalanmıştır (2005: 77). Çokkültürlü Peru toplumunda birlik ideali yıkılmış; birbirinden tamamen ayrışan hayatlar, varlığını yanyana sürdürmeye devam etmiştir (95). Küreselleşmeyle birlikte en ücra noktalarda yaşayan topluluklarla temaslar yoğunlaşmıştır. Böylece bu halkların da kendi kimliklerini teyit etme arzusu artmıştır; “biz”i güçlendirme ihtiyacı ya da en azından olasılığı ortaya çıkmıştır. Ancak kişinin yabancı düşmanlığı ya da ırkçılıkla karşılaştığında kendi kültürünü unutmak hâkim kültürü özümsemek sıkça rastlanır bir durumdur. Yurt dışındayken İspanyolca konuşmak istemeyen Perulular ya da Lima’da kendi dillerini konuşmak istemeyen - hatta bundan utanan- Quechua veya Aymara göçmenleri buna örnek gösterilebilir (Degregori, 2003: 212-223).

Peru’daki toplumsal çeşitliliğin artışı ve buna bağlı sorunların ciddiyeti her geçen gün daha çok hissedilmektedir. Büyük kentlere göçen milyonlarca Perulu işsizlik, yoksulluk ve ötekileştirilme gibi pekçok sorunla karşı karşıya kalmaktadır (Holguín Callo, 1999: 163-164). Galeano, benzer bir kaderi paylaşan Latin Amerika başkentlerindeki gecekondu mahallerinden şöyle bahsetmektedir: “Kentlerin çevresinde gün doğmadan tamamlanan teneke, kerpiç ve tahtadan barakalar, sefalet ve çaresizlik yüzünden kenara itilmiş yığınları barındırır. Quechua dilinde *huaico* sözcüğü yer kayması anlamına gelir. Perulular, dağlardan kıyıdaki başkente inen insan seline de aynı adı verirler. Lima nüfusunun yüzde 70’ini taşradan gelenler oluşturur” (2015: 315-316).

Meksika’da devrim toplumun bütünleşmesinde önemli bir eşik olmuştur, ancak Peru tarihinde böyle bir gelişme yaşanmamıştır. Lima’da hâlâ Francisco Pizarro’nun

atının üzerinde şahlıldığı heykelini görmek mümkündür.²⁷ *Barriada* adı verilen gecekondu mahallelerinde halk, dayanışma gelenekleriyle hayatta kalabilmektedir ve kamu hizmetlerini geleneksel imece usulleriyle denetim dışı bir şekilde karşılamaktadır.

Andlı anne babaların çocukları olarak Lima’da dünyaya gelen gençler, iki kültür evrenin arasına sıkışıp kalmıştır. Aile içinde And kültürünün ve değerlerinin etkisi altındaki bu grup, etrafını saran modern yaşamda kendine bir konum edinme gayretindedir. Hâlbuki cezbedici bu modern yaşam, onu düzenin hep dışında tutarak *serrano* (dağlı) ya da *cholo* (melez/yerli/köylü) gibi adlandırmalarla retorik düzeyde ötekileştirmektedir. Perulu yazar Manuel Scorza (1928-1983), Peru’nun geleneksel sol yapılarında dahi ırkçı bir taraf olduğuna dikkat çekmiştir. Kendisiyle üniversitede yapılan bir söyleşide dünya çapında bir yazar olarak değerlendirildiğini, ancak Lima sokaklarında ‘boktan bir *cholo*’dan başka bir şey olmadığını söylemiştir (Hertoghe ve Labrousse, 1991:161).

Peru halkı, kendini Avrupa’nın gözleriyle görmeye, dinlemeye, okumaya ve konumlandırmaya öylesine alışmıştır ki ülke olarak büyük ve zengin kaynaklara sahip olduklarına inanmakta güçlük çekmektedir. Fetihle başlayan kimliksizleştirme ve yüzyıllardır süregelen ötekileştirme ortamında yerli, kültürel, etnik ve ırksal çeşitliliği olumlu bir şey olarak kabul etmekte de zorlanmaktadır. Degregori, Peruluların kültürel

²⁷ Fatih Francisco Pizarro’nun heykeli, 1935 yılında şehrin kuruluşunun 400. yılı sebebiyle yapılan kutlamalar kapsamında Lima Katedrali’nin önüne yerleştirilmiştir. Dönemin Lima Belediye Başkanı Luis Gallo Porras, açılış konuşmasında “uygarlık getiren kahramanın meşhur figürü” sözleriyle dikkat çekmiştir. Ancak Lima Başpsikoposluğu’nun şikâyetleri üzerine heykel, 1952 yılında Pizarro Meydanı’na taşınmıştır. Son olarak 2003 yılında ise Muralla Parkı’na gönderilmiştir.

çeşitliliği folklor ve turizmin ötesinde bir varlık olarak kabul etmekte zorlanmalarının sebebi olarak Peru ulusunun inşa edilme şeklini işaret etmiştir (2003: 212-223).

Modernlik ve barbarlık kavramları, yıllarca Peru'nun üzerinde bir baskı dinamiği olarak varlığını sürdürmüştür; halkların kendi geleneklerini bırakıp ait olmadıkları bir değerler dizisine göre kendilerini hor görmelerine neden olmuştur. Geleneğe uygun olanın daima moderniteyle çatıştığına; gelişmenin anahtarının homojenleştirici modernleşme süreci olduğuna ilişkin yaygın bir kanı vardır. Degregori, muhafazakârlar, milliyetçiler ve devrimcilerin aynı söylem üzerinden ilerleyip farklı bir sonuca ulaştıklarına dikkat çekmiştir: Bazılarına göre, sonunda herkes Amerikan yaşam tarzını benimseyecek; milliyetçiler ve popülistlere göre, herkes bir gün İspanyolca konuşan mestizo olacak; devrimcilere göre ise herkes yeni proleter insanın idealine ulaşmak için proleterleşme sürecinden geçecektir. Ancak bugün modernite ve gelişmenin farklı yolları olduğu; sürecin mutlaka benzersiz ve doğrusal ilerlemeyeceği veya zorunlu olarak standartlaşmaya yol açmayacağı anlaşılmıştır. Gelenek ve modernite arasındaki ilişkinin salt bir çatışma olmadığı; aksine, geleneklerin ya da en azından bazılarının, kalkınma için yararlı olabileceği; bu gelişmenin sadece gayrisafi yurtiçi hasıla (GSYİH) veya kişi başına gelir gibi makroekonomik göstergelerle değil, aynı zamanda yaşam kalitesi, sosyal ve kültürel faktörlerle ölçülebileceği görülmüştür. (2003: 212).

XXI. yüzyıl dünyada çokkültürlü politikaların gündeme taşındığı bir dönem olmuştur. Peru'da 2001 yılında iktidara gelen Alejandro Toledo (1946-...), yerli meselesi konusunda büyük beklentiler yaratmıştır. Cumhurbaşkanlığı yeminini Cuzco'da ettikten sonra And Ulusları Birliği başkanları ile yerli halkların haklarını korumak ve yoksullukla mücadele etmek için Machu Pichu Demokrasi Bildirgesi'ni

imzalamıştır. Toledo, bu sırada yaptığı konuşmada toplumun çok kültürlü ve çok etnili yapısının ulusun oluşumunda ve ülkenin tarihsel kimliğinde önemli bir faktör olduğunu vurgulamıştır. Toplumsal çeşitliliğin zenginlik olduğunu vurgulayan başkan, yerli halkların ve etnik azınlıkların toplumsal hayata tam katılımını teşvik etmek için etnik çoğulculuğu ve çokkültürlülüğü yeniden değerlendirmeye yönelik siyasi stratejiler geliştirmeye devam edeceklerini açıklamıştır. İmzalanan bildirge, yerli halkların temel hak ve özgürlüklerini desteklemeyi ve korumayı amaçlayan manevi, kültürel, dilsel, siyasi, sosyal ve ekonomik hakları içermektedir. Bunlar kimlik ve geleneklerine sahip olma; bireysel ve kolektif olarak topraklarını koruma; kolektif fikrî mülkiyet; tarihsel, dini ve kültürel mirasını koruma ve geliştirme; geleneksel tıp sistemleri, bilgi ve uygulamalarını sürdürme; çeşitliliğe uygun eğitim; seçilme ve kamu görevinde bulunma gibi haklardır (Chuecas Cabrera, 2006: 9-17).

2003 yılında Peru'nun tüm bölgelerinden iki yüz yerli delegeyle anayasal reform hakkında bir görüşme gerçekleştirilmiş ve Cumhurbaşkanı Alejandro Toledo'ya Yerli Halkların ve Toplulukların Haklarının Peru anayasasına dâhil edilmesi için ortak bir öneri sunulmuştur. Reform içeriği halk olarak tanınma, kültürel hakların tanınması, özerklik, özgür kararlılık ve siyasi katılımın tanınması, bölge ve doğal kaynakların tanınması, yerli özel yargı yetkisinin tanınması şeklindedir. Peru devleti, 2010 yılında yerli halkların temsilcilerinin taleplerine yanıt olarak, And, Amazon ve Afro-Peru Halkları Ulusal Kalkınma Enstitüsü INDEPA'yı kurmuştur. Merkezi olmayan bir kamu kurumu olarak faaliyet gösteren bu yapılanma, Peru Kültür Bakanlığı'na bağlıdır. Bu kurumun amacı yerli ve Afro-Perulu halkların haklarının geliştirilmesi ve savunulması için ulusal kamu politikalarına uyumu teklif etmek ve denetlemektir (2006: 9-17).

3. EDEBİ ESERLERDE PERU YERLİ KİMLİĞİNİN TEMSİLİ

Peru edebiyatı temelde İnka Dönemi Edebiyatı, Sömürge Dönemi Edebiyatı ve Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı şeklinde sınıflandırılmaktadır. Mariátegui ise Peru edebiyatını bağımlılığı ve özgünlüğü üzerinden değerlendirmiş ve şu şekilde bir sınıflandırma yapmıştır: Edebiyatın hâlâ metropole bağımlı olduğu sömürge dönemi; çeşitli yabancı edebi unsurların etkisinde kaldığı kozmopolit dönem ve kendi milli karakterini ve özgün ifadesini iyi bir biçimde yansıttığı ulusal dönem (2007: 200). Bu tez çalışması kapsamında edebi eserlerin incelenmesine Peru yerlilerinin ve İspanyolların ilk karşılaşmasıyla başlanacak, Mariátegui'nin sıralaması doğrultusunda devam edilecektir.

Peru yerlilerinin yazılı edebiyata konu edilmesi İspanyolların bu bölgeye gelmesinden sonra mümkün olmuştur. Buradaki halklar herhangi bir yazı sistemine sahip olmadığı için tüm edebi birikimleri sözlü eserlere dayanır. Bölgeye gelen ilk İspanyollar tarafından İspanya Krallığı'na yazılan mektuplar, tutulan günlükler ve vakayinameler yerlinin ilk defa öteki olarak tanımlandığı kaynaklardır. Yeni Dünya'daki bu kayıt tutma geleneği, zamanla zengin bir anlatı türünün gelişmesine de neden olmuştur. Peru'nun ilk vakanüvisleri, fetih sırasında Francisco Pizarro'ya eşlik eden askerler ve din adamlarıdır. Bu yazarların anlattıkları neredeyse tamamen kendi tanıklıklarıdır. Ancak İnka İmparatorluğu'nun yıkılmasının ardından Yeni Dünya'ya gelerek fethin etkilerini ve yerlilerin yaşamını gözlemleyen vakanüvisler de vardır. Bazı yazarlar ise eserlerini Peru'ya hiç ayak basmadan, birincil tanıkların anlattıklarına

dayanarak yazmışlardır. XVI. ve XVII. yüzyılda toplumun homojenleşmeye başlamasıyla melez ve yerli yazarlar ortaya çıkmıştır. Bu yazarlar, hem İnka kültürünü yakından tanıdıkları, hem de İspanyolların sömürgecilik faaliyetlerine tanık oldukları için olayları farklı bakış açılarıyla değerlendirmişlerdir.

XVI. Yüzyıldan itibaren Yeni Dünya ve bu topraklarda yaşayan halklar Avrupa yazınında da yer bulmuştur. Avrupa’da Michel de Montaigne (1533-1592), Voltaire (1694-1778) veya Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) gibi düşünürler ve yazarlar, rönesansın etkisiyle yerli halkın temsiline ilişkin yeni bir yaklaşım ortaya koymuşlardır.²⁸ Fransız yazarlar Jean-François Marmontel (1723-1799), *Les incas* (1777) adlı eseri; François-René de Chateaubriand (1768-1848) ise *Atalá* (1801) ve *René* (1802) adlı romanları bu yaklaşımın önemli örnekleridir. Bahsi geçen eserlerde yerli, ütöpik bir dünyada egzotik ve idealize edilmiş bir şekilde yansıtılmış; böylece gerçeklik çarpıtılmıştır. Yerlilerin durumu Avrupa yazınında bir anlatı odağına dönüşmesine rağmen, düşünce biçimleri ve dünya görüşleri gibi temel konular gözardı edilmiştir. Bu eserler, dönemin Avrupa koşullarına ilişkin ayrı bir araştırma ve incelemeyi gerektirdiği için bu tez çalışmasının kapsamı dışında tutulmuştur.

Bağımsızlığın ardından Peru, siyasal, sosyal ve edebi açıdan yeni oluşumlar içine girmeye başlamıştır. Bunların içinde yerlinin durumunu ve yeni ulus devlet içindeki rolünü düzenlemeye yönelik yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bu sırada yerlilerin korunması ve gelişimlerinin desteklenmesi yönünde bir tutum da ortaya çıkmıştır. Ancak XIX. yüzyıl boyunca yazarlar yerlilerden ve koşullarından

²⁸ Montaigne’nin *Denemeler* (1580) adlı eserinde “Amerika’nın Bulunuşu” ve “Yamyamlar Üzerine” başlıklı denemeleri; Voltaire’in *Candide* (1759) ve Rousseau’nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (1755) adlı eserleri konuya ilişkin örneklerdir.

bahsederken aslında bu kişilere hâlâ yabancılardır. Latin Amerika Edebiyatı üzerine uzmanlaşan Porto Rikolu Profesör Concha Meléndez (1895-1983), *La novela indianista en Hispanoamérica* (İspanyol Amerika’da Yerli Romanı) adlı çalışmasında geniş bir derlemeye yer vermiş ve bu konuya değinmiştir. Meléndez’in çalışması, yerlinin romanlarda Avrupa bakış açısıyla nasıl dönüştürüldüğünü ve hiçbir ayırt edici özelliği olmayan bir karakter olarak nasıl yansıtıldığını ortaya koymuştur. Bu kurgu eserlerde yerli, aynı Avrupa yazınındaki gibi kendi gerçekliğinden uzak ve mistik bir figür olarak yansıtılmıştır.

XX. yüzyılın başlarında yerliler hakkında yazılan romanlar, toplumsal ruhu ön plana çıkarma eğilimindedir, ancak sonrasında bu eğilim yerini çok çeşitli bir yerli anlatısına bırakmıştır. Bu dönemde yerliyi konu alan eserler, Avrupa bakış açısından sıyrılarak çok kültürlü bir zeminde yol almaya başlamıştır. Bu dönemin edebiyatına damgasını vuran ise *yerlilik* akımının ortaya çıkışı olmuştur. Yerliyi romantik bir şekilde idealize etme alışkanlığı bu sırada aşılmış, geleneksel ve folklorik temsil yerini doğal bir temsile bırakmıştır. Yerli anlatısı, salt edebi bir araç olmaktan çıkıp, toplumsal bir işlev de yüklenmeye başlamıştır. Bu dönemin eserlerinde sıklıkla yerlinin iyiliği, *kreolün* ise kötülüğü temsil ettiği örneklerle yer verilmiştir. Bu karşıtlık, eserlerde edebi çatışmayı yaratmıştır. Ancak yazarların bu çatışmaya başvurmasının nedeni muhtemelen toplumda bir bilinç yaratmaktır; amaçları Amerika’nın geleceği için ideal bir model olarak geçmişin uyandırılmasını sağlamaktır. 1950’lerden itibaren konuların ve anlatım tekniklerinin yenilenmesiyle İspanyolların ve yerlilerin dilleri ve kültürleri içiçe geçmeye başlamıştır. Dilin ve edebiyatın bu melezleşmesi *yeni yerlilik* adıyla bir akıma dönüşmüştür. Dilsel ve kültürel unsurların içiçe geçmesi, melez kimliğinin toplumsal hayatta da güçlenmesine katkı sağlamıştır. Ancak yüzyılın

sonuna gelindiğinde yerliler, göç ettikleri kent kültüründe geçmişi uyandıran ideal bir model olarak değil, toplumun marjinalleri olarak ele alınmışlardır.

Yerlinin tarih boyunca dışarıdan aktarılma geleneği 80’li yıllardan itibaren değişmiş, yerli yazarların kendi hikâyelerini anlattığı örnekler de ortaya çıkmıştır. Ricardo Valderrama Fernández’in *Ñuqanchik runakuna/ Nosotros los humanos* (1992, Biz İnsanlar) ve Carmen Escalante Gutiérrez’in *Gregorio Condori Mamani – Autobiografía (Otobiografía)* adlı eserleri Quechua ve İspanyolca olmak üzere iki dilde basılmış örneklerdir. Ancak bu tez çalışmasında yerliyi dışarıdan gören ve ötekileştiren bir yaklaşıma odaklanıldığı için içeriden bakış açısına sahip bu yazarlara ve eserlerine yer verilmeyecektir.

3. 1. İLK KARŞILAŞMADAN BAĞIMSIZLIĞA

XV. yüzyılın sonu itibarıyla Yeni Dünya'ya gelmeye başlayan İspanyollar, burada o zamana dek tanıdıkları dünyadan tamamen farklı halklarla ve kültürlerle karşılaşmışlar ve tanık oldukları herşeyi kendi paradigmalarından yorumlamışlardır. Vakanüvislerin Peru yerlilerinde ilk dikkatini çeken şey, Avrupalılardan oldukça farklı olan fiziki özellikleri, günlük hayata dair pratikleri, inanç sistemleri, toplumsal örgütlenme biçimleri, savaş ve savunma yöntemleridir. Fethin başında kaleme alınan ilk metinler bu farklılıklara odaklanmıştır. İlk eserlerde hâkim olan betimleyici anlatım, kıtanın zenginliklerine dair efsanelerin yayılması ve sömürgecilik faaliyetlerinin başlamasıyla yerini olumsuzlukların yüklendiği yorumlayıcı bir anlatıma bırakmıştır. Başlangıçta Yeni Dünya yerlileri “doğal insan”, “soylu vahşi” kavramlarıyla yüceltilirken, daha sonra Avrupalılar tarafından “uygarlaştırılması gereken barbarlar” ve “vahşiler” olarak gösterilmiştir. Bunun sonucunda Yeni Dünya'nın “doğal olarak iyi halkları” (soylu vahşi fikri) ve “acımasız yamyamları” (ahlaki açıdan aşağılık oldukları fikri) şeklinde iki kalıpyargı (stereotip) karşıtlık içinde ortaya çıkmıştır (Vazquez, 1978: 317). Yazarların siyasi, ahlaki, dini eğilimlerinin ve çıkarlarının da etkili olduğu bu çift yönlü anlatı egzotikleştirici ve dışlayıcı özelliktedir.

Vakayinamelerde yerli, çevresiyle birlikte sembolik bir figür olarak işlenmiştir. Bu eserler, tek sesli ve hâkimiyetçi olmasına rağmen, o dönemin gerçekliğini en iyi yansıtan kaynaklardır. Bilhassa Peru'da yazılı edebi mirası olmayan bir uygarlıkla

karşılaştan İspanyollar, kaleme aldıkları mektuplar, günlükler ve vakayinamelerle Peru'ya ait ilk yazılı eserleri vermişlerdir. Burada yaşayan halklar hakkındaki birincil kaynakların sınırlı olması sebebiyle bu ikincil kaynaklar daha da değerli hale gelmiştir. Öte yandan bahsi geçen eserler, Yeni Dünya'da yaşananların Avrupa değerlerine dayalı bir paradigmaya nasıl nüfuz ettiğini incelemek için birincil kaynaklar sayılmaktadır (Löwenthal, 2017). Bu kaynaklar sınıflandırılırken sıklıkla vakanüvislerin kökenleri ve meslekleri ölçüt alınmaktadır. Ancak her iki ölçüt de keskin sınırlara sahip değildir. Askerlerin ve din adamlarının yazdığı vakayinamelere bakıldığında mesleki uzmanlıkları dışındaki gözlemlerini de aktardıkları görülmektedir. Örneğin Pedro Cieza de León (1520-1554), asker kökenli bir vakanüvis olmasına rağmen yerlilerin gelenekleri ve inançlarına geniş bir yer ayırmıştır. Öte yandan aynı köken ya da etnik kimliğe sahip yazarların da olayları her defasında benzer bir bakış açısıyla ele almadığı açıktır. Bu konudaki en bariz örnek, Bartolomé de las Casas'ın tüm İspanyol vakanüvislerden farklı bir şekilde fethin yarattığı zulme ve yerlilerin masumiyetine dikkat çekmesidir. Bu tez çalışmasında ise sınıflandırma, yerlinin eserlerde yansıtıldığı özelliklerine göre gerçekleştirilecektir. Çalışmanın bu bölümünde aşağıdaki vakainüvislerin eserleri incelenmiştir:

Francisco de Jeréz (1497-1565), Francisco Pizarro'nun kâtibi ve fethin resmi vakanüvisidir. *Verdadera relación de la conquista del Perú* (1534, Peru Fethinin Gerçek Anlatısı) başlıklı eserinde tüm fetih sürecini ayrıntılarıyla kayıt altına almıştır.

Cristóbal de Mena (1492-?), Francisco Pizarro ile İnka Krallığı'na karşı savaşmıştır. Fetih sürecini *La Conquista del Perú llamada la Nueva Castilla* (1534, Nueva Castilla Denilen Peru'nun Fethi) başlıklı vakayinamesinde anlatmıştır.

Pedro Sancho de la Hoz (1514-1547), Pizarro'nun sekreterlerinden biridir. *Relación para Su Majestad de lo sucedido en la conquista* (1534, Fetihde Olup Bitenin Majesteleri için Anlatısı) başlıklı vakayinamesinde Atahualpa'nın infazından elde edilen gaminetlerin ayrıntılarına kadar pekçok unsuru kayıt altına almıştır. Ayrıca İnka kenti Cuzco'ya dair ilk tasvirleri yapanlardan biridir.

Miguel de Estete (1495?-1572?), fethde asker olarak katılmış ve tüm süreci eksiksiz bir şekilde kayıt altına almak için Peru'ya ulaşmadan önce yazmaya başlamıştır. Eseri sefer hazırlıklarından Cajamarca'ya ulaşana dek geçen süreyi kapsadığı için pekçok ayrıntı içermektedir. İnka Kralı Atahualpa'nın yakalanışında ve krallığın en büyük tapınağı olan Pachacámac'ın yıkılışında bulunmuştur. Atahualpa'nın başındaki krallık tacını söküp çıkaran da Estete'nin bizzat kendisidir. Lima şehrinin kuruluşunda bulunan Estete, tanık olduğu tüm olayları *Noticia del Perú* (1535, Peru'dan Haber) başlıklı eserinde kaleme almıştır (2017: 29-30).

Diego de Trujillo (1505-1575), fethin başından Pizarro'nun 1533'ün sonlarında Cuzco'ya girişine dek geçen sürede yaşanan olayları *Relación del descubrimiento del reino del Perú* (1571, Peru Krallığı'nın Keşfinin Anlatısı) başlıklı vakayinamesinde yazmıştır. Trujillo, asker olmasına rağmen metni edebi açıdan incelikli bir eser olarak değerlendirilmiştir.

Los Quipucamayoc²⁹, Peru Valisi Cristóbal Vaca de Castro'nun (1492-1566) talebi üzerine dört quipucamayoc, quipu'ları okuyarak *La relación de la descendencia, gobierno y conquista de los incas* (1542, İnkaların Soyu, Yönetimi ve Fethinin Anlatısı) başlıklı bir eser kaleme almıştır. Eserde bu dört yazardan sadece Collapiña

²⁹ İnkaların sicimlere düğüm atarak kayıt tutukları quipu sistemine hâkim olan kişiler.

ve Supno'nun isimleri açıkça verilmiştir. Yazarların kimliklerine ilişkin yapılan araştırmalar, soylu yerli kadınlarla evli olan ve Quechua diline hâkim olan Juan de Betanzos'u (1510-1576) ve Francisco de Villacastín'i (?-1549?) işaret etmiştir. Ayrıca Vaca de Castro'nun tercümanı olan ve çok iyi İspanyolca konuşan yerli Pedro Escalante'nin (?-?) de *quipucamayoc* 'lardan biri olduğu düşünülmüştür. 1608 yılında Fray Anotonio adlı bir rahip tarafından İspanyol yetkililere teslim edilen eserin, yıllar içerisinde değişikliğe uğradığı düşünülmektedir.

Cristóbal de Molina (1529-1585), Endülüs kökenli bir din adamı olmasına karşın And kültürüne hâkimiyeti nedeniyle kültürel melez olarak tanınmıştır. Molina, *Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú* (1553, Peru'da Olup Biten Pekçok Şeyin Anlatısı) başlıklı eserinde İspanyolların Peru'ya gelişine, Andlardaki yerlilerin inançlarına ve Diego de Almagro ile Şili'ye yaptığı sefere odaklanmıştır. Yazar, 1575 yılında yayımlanan *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* (İnka Ritüellerinin ve Masallarının Anlatısı) başlıklı eserinde ise İnka köken mitlerine ve dini uygulamalara yer vermiştir.

Pedro Cieza de León (1520-1554), asker olarak fethetmiş ancak And evreninde tanık olduğu tüm ayrıntıları kaleme almıştır. *Crónica del Perú* (1553, Peru Vakayinamesi) başlıklı eserini yazmak için dört amacı vardır: Bunlar Peru'da olup bitenleri unutulmaktan kurtarmak; fethin nihai hedefi olan yerlileri şeytanın elinden kurtarıp kutsal kiliseye yönlendirmek; Kastilya Krallığı'nı genişleten İspanyol fatihleri ve fetihlerini övmek; krallığa sadık bir şekilde hizmet edenleri örnek almak ve ihanet, soygun ya da zulüm gibi hatalar işleyip cezalandırılanlardan ders çıkarmaktır.

Polo de Ondegardo (1500-1575), Charcas'ta vali olarak görev yaptığı sırada yerlilerin tapınaklarından kurban törenlerine kadar inançları hakkında pekçok bilgi ve yorumu içeren *Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo de Ondegardo* (1559?, Polo de Ondegardo'nun Yaptığı Araştırma ve Çalışmadan Çıkan Yerlilerin Hataları ve Batıl İnançları) başlıklı eseri yazmıştır. *Relación de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos (zeques) que salian del Cuzco* (1561?, Cuzco'dan Ayrılan Dört Yoldaki Yerli Tapınaklarının Anlatısı) başlıklı yapıtında ise Ondegardo, İnkaların Cuzco'dan başlayarak dört kola ayrılan, hâlâ çözölememiş *ceque* adlı sistemlerini ve buralardaki tapınakları anlatmıştır.

José de Acosta (1539/1540-1600), Cizvit rahibi olarak Peru'da görev yaparken *De Procuranda Indorum Salute* (1588, Yerlilerin Sıhhatinin Sağlanması Hakkında) başlıklı bir eser kaleme almıştır. Bu eser, XVI. yüzyılda İnka İmparatorluğu'nun Hristiyanlaştırılmasına odaklanmış bir misyonerlik çalışmasıdır. Acosta, amacının yerliler gibi doğası gereği mahkûm edilmiş ve kendi kurtuluşunu bulamayan insan ırkına İsa'nın evrensel kurtuluş teolojisini göstermek olduğunu ifade etmiştir. *Historia natural y moral de las indias* (1590, Yerlilerin Ahlaki ve Doğal Tarihi) eserini yazarken de iki şeyi hedeflemiştir: Bunlardan ilki, yerliler hakkında yayılan vahşi olduklarına ilişkin hiç haketmedikleri yanlış görüşü düzeltmektir. Diğeri ise Peru yerlilerinin gelenekleri, yönetim ve güvenlik güçleri hakkında bilgi sağlayarak Hristiyanlığa uygun bir biçimde kendi kendilerini yönetmelerine yardımcı olmaktır (2013: 503-504).

Blas Valera (1545-1597), Peru'daki Cizvit Tarikatı'nda yetişen ilk melezlerden biridir. Babası İspanyol, annesi Hristiyanlığı kabul etmiş bir yerlidir, bu sebeple

kendisi *kreol* bir melez olarak tanımlanır. Vakanüvis, tarihçi ve dilbilimci olan rahip, 1590 yılında kaleme aldığı *Las costumbres antiguas de los naturales del Perú y la historia de los incas, siglo XVI* (İnkaların Tarihi ve Peru Yerlilerinin Eski Gelenekleri, XVI. Yüzyıl) başlıklı eserinde yerlilerin kutsal mekânlarından bu toprakların doğal güzelliklerine, inanç sistemlerinden toplumsal örgütlenmelerine kadar pekçok konuyu ele almıştır. Valera, eserinde Polo de Ondegardo gibi bazı yazarların yerlilere dair olumsuz yorumlarını yalanlamasıyla dikkat çekmiştir.

Garcilaso de la Vega (1539-1616), biyolojik olarak melezdir, ancak Amerikan ruhu taşıyan ilk melez olarak tanımlanmış ve Inca lakabıyla anılmıştır. Babası İspanyol Subayı Sebastián Garcilaso de la Vega, annesi ise İnka Kralı Atahualpa'nın kuzeni olan Prenses Isabel Chimpú Occllo'dur. Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca* (İnka'nın Floridası) adlı eserinde Quechua dili hakkında bildiklerini anlatırken İnka soyundan geldiğini kendisi de onaylamıştır: “İnkaların kendi aralarında konuştukları özel başka bir dil bulunmasına karşın, Peru'nun her tarafında konuşulan genel dil olan kendi ana dilimi İspanya'da konuşacak kimse bulunmaması nedeniyle unuttum. Oysa, prenses çocuğu ve İnka yeğeni (İnka sözcüğü burada Kral anlamındadır) olduğum için, bu dili İnka olmayan yerlilerden daha güzel, düzgün ve zarif konuşabiliyordum” (aktaran Kutlu, 2012: 174). 1609 yılında İnkaların ve Peru yerli halklarının tarihine ve kültürüne yer verdiği *Comentarios Reales de los Incas*'ı (İnkalar Hakkında Kraliyet Yorumları) kaleme alan yazar, 1617 yılında onun ikinci kısmı olan *Historia General Del Perú*'yu (Peru'nun Genel Tarihi) yazmıştır. Eserlerinin amacı İnkaların ve bir İspanyol olan babasının ve arkadaşlarının tarihini anlatmak, aynı zamanda bir melez olarak kendi kimliğini inşa etmektir. İnka İmparatorluğu'nun kolektif ve sözlü tarihini canlı tutmayı görev edinmiştir. Garcilaso, eserinde yakından tanıdığı Quechua halkını

ve kültürünü yansıtmıştır. Tamamen ait olamadığı iki dünyanın da tercümanı olan yazar, hem annesinin hem de babasının dünyasında   tekidir. Bu nedenle kendisinin sıklıkla Peru'nun oğlu olarak olağanüstü bir uygarlık dünyasına ait olduğunu vurgulaması kimliğini bir şekilde onaylanma ihtiya  ı olarak yorumlanabilir. Garcilaso'nun yazma nedeni, vatanını ve ulusunu dünyaya tanıtmak ve Peru'nun zenginliklerini anlatmaktır. Peru toprakları değerli madenler ve mineraller bakımından zengin olduğu kadar yerlileri, melezleri ve *kreol*leriyle entelektüel kapasitesi de çok yüksek bir ülkedir. Garcilaso'nun yazma nedenlerinden biri de tanrı ve krallık adına kazanılan askeri kahramanlıklarından ötürü İspanyolların büyüklüklerini ta  landırmaktır (Chang-Rodriguez, 1982:38-39).

Felipe Guaman Poma de Ayala (1534-1615), İnka kökenli bir vakan  vistir. *Primer nueva cr  nica y buen gobierno* (1615, İlk Yeni Vakayiname ve İyi Hükümet) başlıklı eserinde tasvirlerle ve çizimlerle And dünyasının ayrıntılı bir temsiliini sunmuştur. Yerli anlatısına öncüllerinden farklı bir yaklaşım getirmiştir. Eserini kral III. Felipe'ye göndermek üzere yazan Guam  n, sömürgeci uygulamalara kar  şı şiddetli bir protesto ortaya koymuş ve İspanya kralının himayesi altında bir yerli devleti kurma planını ayrıntılarıyla anlatmıştır. Yazar, fethin ve sömürgeciliğin ilk yıllarının farklı ve tartışmalı bir yanını ortaya koyu  ; İnka'nın düzenli dünyasının neden şimdi tam bir kaosa dönüştüğünü sorgulamıştır. Poma, bu sorunun cevabını eserinde vermiştir; herşeyin tanrının onu yarattığı yerde kalması gerektiğini savunmuştur: İspanyollar İspanya'da, yerliler Yeni Dünya'da, siyahlar ise Gine'de kalmalıdır (Poma de Ayala, 1980b:302).

Yukarıda bahsi geçen çeşitli kökenlerden ve mesleklerden gelen bu vakanüvisler yerlileri betimlerken bazı noktalarda birleşmişler; bazılarında ise

ayrışmışlardır. Yazılanların çoğu, yerlilerin doğal karakteri ya da yaşam biçimleri ve gelenekleri ile ilgilidir. Tezin bu bölümünde Peru yerlilerine yönelik en sık tekrarlanan ötekileştirici ifadeler yedi başlık altında sunulacaktır.

3. 1. 1. Uygarlaştırılması gereken barbarlar ve yamyamlar

İspanyolların Yeni Dünya yerlilerini tanımlamak için kullandıkları barbarlık kavramı oldukça eski bir geçmişe sahiptir ve ötekileştirmenin en temel kalıpyargılarından biridir. Barbar kelimesi, Antik çağda Yunan olmayanları; Roma İmparatorluğu'nda resmi dil Latince'yi konuşmayanları; Orta Çağ'da paganları nitelemek için kullanılmıştır. Fethettikleri Yeni Dünya halklarını Hristiyanlaştırmaya çalışan Katolikler için ise dinlerini kabul etmeyen yerliler barbar olmakla suçlanmıştır. Ancak bu inancın varlığından habersiz olanlar masum kabul edilmiştir (Lepe-Carrión, 2012: 63-88). Peru'nun fetih sürecinde kimi yazarlar yerlilere karşı daha anlayışlı yaklaşmıştır, çünkü onlara göre yerli halklar Hristiyanlıkla ya da Avrupa medeniyetiyle daha erken tanışmadıkları için bu haldedir. Ancak bu sözde anlayışlı tutum, Avrupa inanç ve kültürünü yücelttiği ve yerlininkini aşağıladığı için ayrıştırmacı söylemin önüne geçememiş, yalnızca onu gerekçelendirmiştir. Çalışmanın bu bölümünde vakanüvislerin yerlileri hangi özellikleri üzerinden barbar olarak nitelediği açıklanmaya çalışılacaktır.

Peru'nun fethini başından itibaren kayıt altına alan Francisco de Jeréz, İspanyolların yerlilere karşı nasıl bir tutum takınacakları konusunda başından beri fikir ayrılıkları olduğundan bahsetmiştir:

“Bazıları kendilerine karşı savaşılan herkesin öldürülmesi ya da ellerinin kesilmesi gerektiği görüşündeydi. Vali, böyle büyük bir zulüm yapmanın yanlış olduğunu söyleyerek rıza göstermedi; Atabalipa'nın gücü büyük olmasına rağmen, Tanrı'nın gücü şüphesiz çok daha büyüktür. İyi Hristiyanların niyeti, barbar yerlileri tanrının hizmetine sokmak ve kutsal Katolik inancıyla tanıştırmaktır” (1534: 93).

Fethin birincil tanıklarından vakanüvis Cristóbal de Mena, Pizarro'nun Cajamarca'da görevlendirdiği rahip Vicente de Valverde'nin Atahualpa ile konuşma sahnesini aktarmıştır: Rahip, elinde haç ve İncil ile Atahualpa'ya yaklaşarak tanrı ve İspanya kralı adına orada bulunduklarını, İspanyolların kendilerinin dostu olduğunu, bunu kabullenmelerinin kendilerinin yararına olacağını dile getirmiştir. Mena'nın aktarımına göre, Atahualpa'nın kendisine uzatılan İncil'i yere atması üzerine rahip, *“Hristiyanlar koşun, kutsal kitabımızı yere atan ve tanrının sözlerini dinlemeyen bu düşman köpeklere hadlerini bildirin”* sözleriyle yerlilerle inanç üzerinden bir savaşın fitilini ateşlemiştir (1534, 221). Yeni Dünya vakayinamelerinin büyük bir kısmında fethi karşı gelmek Hristiyan inancına ve tanrıya karşı gelmekle eş tutulmuş, sözde tanrı buyruğuna uymayanlar barbar olarak tanımlanmış ve böylece İspanyol işgali haklı gösterilmiştir.

Vakanüvis Jeréz, Pizarro'nun İnka Kralı Atahualpa'yı esir alırken yaptığı konuşmasında bu görüşlerini açıkça dile getirdiğini yazmıştır:

“...Bu toprakları tüm kâinatın ve İspanya'nın efendisinin emriyle fethetmeye geldik, herkes tanrıyı ve onun kutsal Katolik inancını tanıyıp bilsin diye. Böyle iyi bir amaçla geldiğimiz için yerin ve göğün ve geri kalan herşeyin yaratıcısı

olan Tanrı bunun için bize izin verdi, siz de onu tanıyın ve içinde bulunduğunuz şeytani yaşantıdan ve hayvanilikten çıkın diye...” (1534:90).

Pedro Sancho de la Hoz da Peru’daki yerlilerin barbarlıktan uygarlıkla değil, kendi tanrılarını ve Hristiyanlık inancını tanıyarak kurtulabileceklerini ifade etmiştir. Ancak İspanyollara göre, yerlilerin hepsi Hristiyan olmak için uygun niteliklere sahip değildir:

“Cajamarca ve Jauja şehirleri arasındaki altın ve gümüş açısından zengin olan dağlık bölgede yaşayan halk diğerlerinden daha makul ve iyi koşullardadır. Fakat dağların arka tarafında yaşayan halklar vahşilere benzemektedir; ne evleri ne de herhangi bir ekinleri bulunmaktadır. Daha önceki savaşlarla talan edilmiş bu verimsiz topraklarda Hristiyan toplulukları inşa edilemez” (1534: 189-190).

Sancho de la Hoz, fethi sürekli dinselikle ilişkilendirirken, sebepsiz yere öldürülen yerlilerden ve İspanyol askerlerin bu topraklardan çıkarılan altınları nasıl toplayıp İspanya’ya döndüklerinden de bahsetmiştir (137). Pizarro ile bizzat fethetilen Miguel de Estete de diğer vakanüvislerle aynı görüşe sahiptir; tanrının kendilerini bu misyonu yerine getimeleri için görevlendirdiğine inanmaktadır: *“Rabbimiz kutsal inancının bu barbarlar arasına ekilmesini istiyordu” (1535: 252).* Aynı söylem Meksika vakayinamelerinde de yaygın bir şekilde görülebilir. Quipucamayoc’lar, İnka İmparatorluğu’nu kuran Manco Cápac’ın üzerlerinde egemenlik kurduğu halklardan şöyle bahsetmişlerdir: *“Cuzco vadisindeki yerliler öylesine barbarlar ki Manco Cápac’ın Güneş’in oğlu olduğuna inanmış ve ona tanrı diye tapmaya başlamışlar” (1542: 49).* Quipucamayoc’ların İspanyol olduklarına ya

da yazdıkları eserin İspanyollar tarafından değiştirildiğine dair görüşler bulunmaktadır. Çünkü eserde İnka inançları yalan, aldatmaca ya da saçmalık gibi ifadelerle aşağılanmaktadır.

Pedro Cieza de León, dağların eteklerinde yaşayan çeşitli etnik gruplarda barbarca uygulamaların olduğunu iddia etmiştir:

“Andların sınırında yaşayan Chuncho, Moxo ve Chiriguano gibi yerli halklar barbarlar, savaşıma çok meyilliler ve onların çoğu insan eti yerler; çoğu zaman buranın yerlilerine karşı savaşıma çıkmışlar, tarlalarını ve kasabalarını tahrip etmişler ve onlardan yiyebileceklerini esir almışlardır” (2005: 349).

Cieza, şeytanın yerlileri insan eti yemeye teşvik ettiğini ve yerlilerin bu durumun bilincinde dahi olmadıklarını iddia etmiştir:

“Yerliler, savaşa girdiklerinde yakaladıkları diğer yerlileri kendilerine köle yapıyorlar, bazılarını komşu ve akraba kadınlarla evlendiriyorlardı. Bu köleler var olan çocukları yiyordu. Aynı köleler çok yaşlanıp üreme güçlerini kaybedince başkaları da onları yiyordu. Gerçekten bu yerlilerin inancı yoktu, kendilerini bu şekilde günaha sokan şeytanı dahi tanımıyorlardı. O bölgeleri keşfederken bir sürü insanın ölüsüyle karşılaşılırdık” (42).

Cieza, İspanyolların da Anserma Vadisi’ne ulaştıklarında ciddi bir açlıkla karşı karşıya kaldıklarından ve bilmeden insan eti yediklerinden bahsetmiştir:

“Yirmibeş otuz kadar asker yiyecek bulmaya gittiler daha açık söylemek gerekirse ne bulurlarsa çalmaya, büyük nehrin kenarında bazı insanlar gördüler. Orada içi pişmiş etle dolu bir tencere buldular ve öylesine açlardı ki

onu cuy³⁰ eti zannederek aldılar. Bir Hristiyan tencereden parmakları ve tırnakları olan bir el çıkardı ve sonra iki üç parça insan ayağı gördüler. Oradaki İspanyollar elleri ve parmakları görünce tiksinti duydular ve o yemeği yemiş oldukları için üzüldüler, fakat sonra üzgünlükleri geçti ve açlıktan ölmek üzere oldukları yerden karınları dolu bir şekilde karargâha döndüler” (51).

Cieza'nın aktarımına göre, bazı topluluklar İnkaların hâkimiyetine girdikten sonra insan eti yemeyi bırakmışlardır: “Popayán'daki bazı yerli topluluklarında insan eti yeniyordu. İnka krallarının onları fethedip egemenliği altına almasıyla bu geleneklerinin büyük bir bölümünü kaybetmişlerdir. Böylece topluluklar eskisinden daha düzenli hale gelmiştir” (168). Cieza'ya göre, yerlilerin pekçok kötü alışkanlığından kurtulmasını sağlayacak tek yol İspanyollar tarafından Hristiyanlaştırılarak uygarlaştırılmalarıdır. Ayrıca Cieza, İnka Uygarlığı'nın barbar ve yamyam olan yerli kabileleri kendilerinden önce uygarlaştırmasını bir avantaj olarak görmüş, Hristiyanlığın gelişini kolaylaştırdığını düşünmüştür (De León Azcárate, 2015: 210).

José de Acosta, Meksika ve Peru gibi ülkelerdeki yerli toplulukların gelişimini üç aşamada anlatmıştır:

“Birinci aşamada insanlar vahşidir ve avcılıkla uğraşırlar; yerleşim, hayvancılık, kral, tanrı hatta mantık bile yoktur. İkinci aşamadakiler çok barbar olsalar dahi yeni ve daha iyi topraklar aramaya başlamış; yerleşik hayata geçmişler; cumhuriyete benzer bir yönetim, düzen ve asayiş sağlamışlardır. Son aşamada ise daha fazla güç ve beceriye sahip olanlar

³⁰ Kobay ya da Gine domuzu olarak bilinen evcil kemirgenlerdir. And mutfağının tipik yemeklerinden biridir.

diğerlerini baskılayıp krallıklar ve büyük imparatorluklar kurmuşlardır”
(2013: 586).

José de Acosta, yerlilerin Yahudi soyundan geldiğine, korkutucu batıl inançlara sahip, şiddete eğilimli ve yalancı olduklarına dair iddiaları yalanlamıştır. Ona göre, aralarında barbarların bulunduğu uluslar vardır, fakat genelleme yapılamaz (2013: 93-94). Acosta, yerlilerin barbarca uygulamalarının yanında öğrenmeye yatkınlık gibi hayranlık uyandıran özelliklerinin de olduğuna dikkat çekmiş; Roma ve Yunan gibi en ileri uygarlıklarda dahi gülünç hatalar yapıldığını hatırlatarak daha hoşgörülü bir yaklaşım sergilemiştir (503-504).

Blas Valera, Peru yerlilerinin karakterinin salt bir açıdan tanımlanamayacağını ve büyük bir çeşitliliğe sahip olduğunu yazmıştır:

“Bazıları uysal bir yaratılışa sahiptir; mütevazı, yumuşak, barışçıl, sevgi dolu, sıcakkanlı, merhametli, insancıldır. Ancak zalim, öfkeli, kibirli, gürültücü, sevgisiz, şefkatsiz, inatçı, asi, nankör olanlar da vardır” (1590: 265-266)

Valera, bu betimlemelerle yerliler hakkında geçmiş vakayinamelerde yer alan bazı nitelermeleri onaylarken bazı iddiaları yalanlamıştır. Örneğin, Peruluların insanları kurban ettiklerinin ve insan eti yediklerinin doğru olmadığını yazmıştır: *“Topa Inca Yupanqui tarafından fethedilen Quixos, Motirones, Moyopampas, Rupa-rupa, Vilcabamba’daki tüm yerliler bu kötü alışkanlığı bırakmış durumdadır. İspanyollar geldiklerinde önceden insan eti yiyen bu halkları İnka fethinden sonra belli bir insanlık düzeyine erişmiş buldular”* (221).

Garcilaso de la Vega da bölgedeki halkların İnka Krallığı'ndan önce ne kadar barbar olduklarını anlatmak için kral Huayna Cápac'ın fetih seferlerinden bir örnek vermiştir:

“Passau bölgesini fethetmek üzere gelen kral, buradaki toprağın engebeli, halkının bu denli hayvani, pis ve iğrenç olduğunu gördüğünde onları bir düzene sokmaya çalışmanın boşa olduğu fikrine kapılmış ve krallıklarını haketmediklerini düşünerek geri dönmeye karar vermiştir” (2009a: 467).

Garcilaso, ilk çağlarda bölgede yaşayan bazı halkların uysal hayvanlardan daha iyi, bazılarının ise vahşi hayvanlardan çok daha kötü olduğundan bahsetmiş, ancak bu tür şeylerin her bölgede ve ulusta olabileceğinin altını çizmiştir (2009a: 38-47). Kendi gözlemlerinin yanısıra İnka olan dayısından dinlediklerini de kaleme almıştır:

“Eski yüzyıllarda bu topraklarda yaşayan yerliler, hayvanlar gibi yerdeki otları, ağaç köklerini, meyveleri ve insan eti yiyorlardı. Bedenlerini ağaç yapraklarıyla ve hayvan derileriyle örtüyorlardı. Özetle yerliler, vahşi hayvanlar gibi yaşıyorlardı. Kadınlar dahi yabaniydi çünkü kendi kendilerinin farkında değillerdi” (2009a: 49).

Garcilaso, birçok şehirde yerlilerin insan eti yemeye meyilli olduğunu iddia etmiş ve bu iddialarını önceki vakanüvislerin eserlerinden alıntılar yaparak sıklıkla tekrarlamıştır. Bunlardan biri de Pedro de Cieza'nın gözleriyle gördüğünü iddia ettiği şu sahnedir:

“İnsan eti yeme konusunda öylesine istekli bir ulus vardı ki ölüleri hemen midelerine indiriyorlardı. Kişi öldükten sonra aile biraraya gelip cesedi pişirip yiyordu. Sonra kemikleri toplayıp gözyaşları içinde ağaç ve kaya oyuklarına

gömmüyorlardı. Tanrıları yoktu, ibadet etmenin ne olduğunu dahi bilmiyorlardı, bugün de aynı şekilde. Bu insan eti yeme olayı sıcak toprakların yerlilerinde soğuk topraklardakilere göre daha yaygın” (2009a: 44).

Garcilaso, yerlilerin İnka egemenliğine girmeden önceki hallerini akılsız hayvanlara benzetmiştir: bunun nedeni bu toplulukların evlerin ve caddelerin bulunmadığı köylerde yaşamaları ve giyinmeyi bilmemeleridir. Garcilaso’nun aktarımına göre, İnka Yupanqui, her tür vahşiliği barındıran Chirihuana yerlilerini fethetmek ve onları bu hayvanilikten çıkarıp insani bir yaşama geçirmek zorunda olduklarını düşünmüştür. Çünkü tanrıları Güneş’in İnkaları bunun için o topraklara gönderdiğine inanmıştır (2009a: 372). İnkalar, tanrılarının kendilerine böyle bir uygarlaştırma görevi yüklediğini düşünmüşlerdir. Daha sonra kendilerini fethetmek üzere topraklarına gelen İspanyollar da kendi tanrıları tarafından aynı amaçla gönderildiklerini iddia etmişlerdir. Garcilaso, Inca Yupanqui’den bahsederken onu yüceltmek için El Gran Inca Yupanqui (Yüce İnka Yupanqui) ifadesini kullanmış ve onun gerçekleştirdiği fetihleri övmüştür: Inca Yupanqui, topraklarını genişletmek üzere gerçekleştirdiği fetihler sırasında yerlileri insanlıkdışı, kaba saba ve hayvani yaşam tarzından çıkarıp Güneş tanrısının kendilerine vaazettiği şekilde bir ahlaki ve siyasi yaşama geçirmeyi hedeflemiştir (2009a: 398). Garcilaso, çok sayıdaki küçük yerli topluluğunun sözde hayvaniliğini vurgulayarak İnkaları bölgenin uygarlaştırıcı fatihleri olarak ön plana çıkarmıştır.

Yerli vakanüvis Guaman Poma de Ayala da eski çağlarda bölgede yaşayan yerlilerin barbar olduklarını ancak İspanyollarla birlikte bunun sona erdiğini yazmıştır: *“İspanyolların geldiği dönemde artık onlardan barbar hayvanlar olarak bahsetmek mümkün değil; aksine pekçok kötü alışkanlıktan uzak yaşıyorlar” (1980a: 72).*

Guaman, kral naipliği döneminde yerlilerin uygarlaşması için İspanyollar gibi Castilla dilini okuyup yazmaları gerektiğini, bunu bilmeyenlerin barbar hayvanlar gibi kalacaklarını ve Hristiyan olamayacaklarını kaydetmiştir (189). Bunların ardından yerli yazar, asıl barbarların açgözlü İspanyollar olduğunu iddia etmiştir, çünkü onlar İnka topraklarına göz dikmiştir (305). Bölgedeki yerli uygarlığının oluşum evrelerini çizimleri ve sözleriyle betimleyen Guaman, ilk zamanlar yerlilerin dağlarda vahşi hayvanların arasında yaşadıklarından ve insan eti yediklerinden bahsetmiştir (55). Aynı şekilde Andesuyo bölgesinin yerlilerinin de insan eti yiyip dağlarda çıplak dolaştıklarını yazmıştır (127). Guaman, bazı yerli topluluklarında ölülerini defnetme geleneğinin dahi olmadığını kaydetmiştir:

“Bir gün boyunca ağıtların ve şarkıların birbirine karıştığı törenler yaparlardı. Ancak dağlarda yaşayanlar ölülerini gömmezler ve kemikleri kalana dek yerlerdi. Kadınlar da erkekler de ağlamadan kemikleri toplayıp kurtların ağacın gövdesinde açtığı deliğe yerleştirerek üstünü iyice örterlerdi” (209).

3. 1. 2. Şeytanla işbirliği içindeki putperestler

Yeni Dünya’daki yerli inançları, XVI. yüzyıl İspanyol vakanüvislerin eserlerinde geniş bir yer bulmuştur. Yerliler sıklıkla putperestlikle suçlanmış ve şeytanla ilişkilendirilmişlerdir. Francisco de Jeréz, İspanyol Fatih’in İnka kralı ile ilk karşılaşmasında bunu açıkça dile getirdiğinden bahsetmiştir. Atahualpa, Cajamarca ve Cuzco arasında bulunan tüm inananların altınlar ve gümüşler sunduğu en kutsal

tapınaklarından bahsederken Pizarro, ona tüm bunların boş bir putperestlik olduğunu söylemiştir:

“Hristiyanların inandığı tanrı tektir ve herşeyin yaratıcısıdır, bu tapınaklarda yerlilerle konuşan tanrı değil şeytandır ve yerliler adaklar adayıp, kurbanlar vererek, tapınaklar inşa ederek şeytana hizmet etmektedir” (1534: 99).

Jerez’e göre, şeytan tapınaklarda bulunan putların içindedir ve yerliler onlara taparak şeytanın bir temsiline tapmaktadır. İspanyollar, yerlilerin şeytan tarafından kandırıldığını öne sürerek Pachacámac tapınağındaki heykelleri herkesin gözü önünde yıkmışlar ve yerine haçlarını dikmişlerdir. Ardından kutsal Hristiyanlık inançlarını yerlilere anlatmaya ve onları kendi inançlarından vazgeçirmek için çalışmaya başlamışlardır (111-112). Sancho de la Hoz da Collao bölgesi için benzer şeylerden bahsetmiştir: *“Titcaca gölü civarındaki adalardan birinde bir tapınak ve güneş evi bulunur. Şeytan burada saklanarak kendisine adaklar ve kurbanlar sunan yerlilerle konuşur”* (1534: 195).

Cristóbal de Mena, bu şeytan yakıştırmasının İspanyollar ve yerliler arasında karşılıklı olduğunu gösteren bir aktarımda bulmuştur: İspanyollar yerlilerden bazılarıyla dostluk kurmuş, İnka Krallığı ile haberleşme ve tercüme gibi çeşitli konularda onlardan destek almışlardır. Bir gün İspanyolların Atahualpa’ya iletme istedikleri mesajı götüren bir yerli, İnka muhafızları tarafından durdurulmuş ve *“Şeytanların habercisi nereden geliyorsun?”* diye sorgulanmıştır (1534: 218). Bu aktarımdan anlaşıldığı üzere, İspanyollar yerlileri şeytanlaştırırken yerliler de aynı şeyi onlar için yapmaktadır. Mena’nın dikkat çektiği diğer bir husus ise İspanyolların yerli hazineleri ve tapınakları arasında kurdukları ilişkidir: Jauja civarını betimlerken

buranın altın ve gümüş açısından zengin olduğunu, ancak yerlilerin altınları tapınaklarda bulunan ve içinde şeytanın yaşadığı pis ve karanlık bir odada sakladığını yazmıştır (2017: 227).

“Yüce Vali ve diğer Hristiyanlar, Guamachuco adlı vilayette bulunan bir tapınakta çok miktarda altın olduğunu öğrenmiştir. İspanyol fatihin kardeşi Hernando Pizarro, bu tapınağa gitmek için validen izin istemiştir. Çünkü o şeytanın ta kendisi olan yalandan tanrılarını görmek ister. Orada öyle çok altın vardır ki vali hemen izin vermiştir” (2017: 225).

Miguel de Estete ise Pachacámac tapınağına geldiklerinde içinde heykelin bulunduğu altın ve gümüş yapraklarla süslenmiş bir bölmeden bahsetmiştir: Kapıları açıldığında buranın şeytana ait bir yer olduğu izlenimini edindiklerini yazmıştır.

“Burası ancak bir insanın sığabileceği, çok karanlık ve hiç de iyi kokmayan bir yerdir. Şeytan bu mağarada rahiplere görünüp onlarla konuşmakta, hacca gelenlerin isteklerini ve adaklarını kabul etmektedir. İspanyollar burayı talan etmiş, şeytana ait olan yere büyük bir haç koymuşlardır. Otuz gün kaldıkları bu yerde yerlilerin sakladıklarına inandıkları altın ve gümüş depolarını aramışlar, ancak bunların çok azını bulabilmişlerdir” (1535: 262-263).

Diego de Trujillo da Coaque kentine geldiklerinde buranın altın, gümüş ve yakut açısından ne kadar zengin olduğunu, güçlü ve savaşçı halkının pamuktan beyaz kıyafetler giyip, büyük evlerde yaşadıklarını ve çok sayıda putları olduğunu yazmıştır. Tumbez civarında ise üç yaşında bir çocuk büyüklüğünde altından yapılmış putlarla karşılaştıklarından bahsetmiştir (1571: 283-287). Vakanüvisler, İspanyolların tapınaklarda karşılaştığı bu heykeller için sürekli put kelimesini kullanmıştır. Onlara

göre, bu putların içinde şeytan bulunmaktadır ve yerliler tüm altınları ve gümüşleri şeytanın nöbet tuttuğu bu tapınaklarda saklamaktadır.

Diğer vakanivüsler gibi Quipucamayoc'lar da bu topraklarda sonsuz sayıda put ve tapınak bulunduğu ve din adamlarının sıklıkla şeytanla konuştuğundan bahsetmişlerdir:

“İnkaların hâkimiyetiyle birlikte eskisinden çok daha fazla putperestlik örneği ortaya çıkmıştır. Çünkü İnkalar Güneş’e inanıyorlar, çocukları, bakire genç kızları ve daha pekçok şeyi kurban ettikleri sonsuz törenler yapıyorlardı. Ancak rabbimiz yüce merhametiyle onları düzeltti” (1542: 58).

İspanyollar, Cuzco'ya geldiklerinde çok kalabalık; altın, gümüş ve giyim kuşam açısından zengin; putlar ve büyük tapınaklarla dolu bir yerle karşılaşmışlardır. Cristóbal de Molina'ya göre bu krallıktaki tüm putların kaynağı Cuzco şehridir. Çünkü İnkalar bir kenti fethettikleri zaman oraya kendi kutsallarını da taşıyorlardı. Bu nedenle egemenliği altındaki yerlerde Güneş'e tapılıyor ve içlerinde putların bulunduğu tapınaklar inşa ediliyordu. (1553: 113).

Pedro Cieza de León, yerlilerin inançlarını ve geleneklerini en ayrıntılı anlatan vakanüvislerden biridir. Yazar, Hristiyanlığa benzemeyen inançları yüzünden yerlileri suçlayıcı bir tavır takınmamış, fakat onları şeytanın kurbanları olarak göstermiştir:

“Biz ve bu yerliler, hepimiz Adem ve Havva'nın soyundan geliyoruz; tanrının oğlu tüm insanlar için yeryüzüne indi ve insan silüetinde bizleri şeytanın egemenliğinden kurtarmak ve özgür bırakmak uğruna çarmıha gerildi. Şeytan çoğu kez bu halkları tanrının izniyle baskılayıp esir olarak almıştır. Bu yerliler gibi nice halkların İspanyolların çalışmaları sayesinde Kutsal Meryem Ana

Kilisesi'nin himayesine girdiğini tüm dünya biliyordu. İspanyollardan başka hiçbir ulus onlara dayanamazdı. Bu nedenle tanrı böylesine büyük bir iş için de başka bir milleti değil, İspanyolları seçmiştir” (Cieza de León, 2005: 10-11).

Cieza, İspanyolları yerlilerin ruhani kurtarıcıları olarak görmüştür. Bu nedenle kendisinin durumu idealize ettiği ve fethi mistik bir anlam yüklediği düşünülmüştür. Ancak bu, sadece Cieza'ya özgü görüş değildir: İspanyollar, Yeni Dünya'da yalnızca barbarları uygarlaştırmayı değil, aynı zamanda şeytanın elindeki yerlilerin ruhani fethini de gerçekleştirmeyi hedeflediklerini ifade etmişlerdir.

Cieza, tüm Peru'da 'Sopay' adlı bir şeytanın varlığına inanıldığından bahsetmiştir. Vakayinamesinin ikinci bölümünde yerlilerin bu kelimeyi İnka tapınaklarında hizmet eden bakirelere yaptıkları zulüm nedeniyle İspanyollar için kullandıklarını yazmıştır: “*Onlar tanrının oğulları olmayı bırak şeytan Sopay'dan bile daha kötüydüler*” (2005: 308). Bu da iki grup arasındaki karşılıklı şeytanlaştırmanın başka bir örneğidir. Cieza, yerlilerin şeytan tarafından kandırılmasının çeşitli biçimlerde gerçekleştiğini kaydetmiştir: Bunlardan ilki cinsellik yoluyla (sodomi³¹, ensest, hayvanlarla ilişki), ikincisi kültür yoluyla (yamyamlık) ve sonuncusu inanç yoluyla (insan kurban etme, ölümlerin hizmetçileriyle birlikte gömülmesi) olmuştur (De León Azcárate, 2015: 203).

Önceki vakanüvisler gibi Cieza da şeytan imgesinin çıkış noktası olarak yerlilerin kutsal mekânlarını işaret etmiştir. Yerliler, Quechua dilinde “kutsal” anlamına gelen *guaca* ya da *huaca* adlı tapınaklara sahiptir. İspanyollara göre, şeytan

³¹ Her türlü anormal cinsel ilişki, özellikle anal ilişki. Kelime Sodom ve Gomora efsanesinden türemiştir.

yerlilerle çoğunlukla bu tapınaklarda iletişime geçmektedir. Hatta bir yerlinin kendisine verdiği bilgiye göre, şeytan bir tapınakta yerlilere vahşi bir hayvan olarak görünmüş ve onlara Hristiyanlara karşı savaşmalarını söylemiştir (Cieza de León, 2005: 308). Yazara göre, şeytan yerlilerle çeşitli yollar aracılığıyla iletişime geçmektedir:

“Şeytan, kaplanlar ve kuşlar gibi bazı hayvanlar ya da yerlilerin hayvanlarla girdiği ilişkilerden doğan yarı insan yarı hayvan yaratıklar vasıtasıyla cisimleşmektedir. Şeytanlar, ölümler üzerinden de iletişim kurabilmekte; ölümlerin kafatasları ya da külle doldurulmuş düşman bedenleri vasıtasıyla tezahür edebilmektedir. Şeytan din adamları, büyücüler ve kâhinler gibi araçlar kanalıyla da yerlilerle iletişime geçmektedir. Çünkü tanrının müsaadesiyle İnka Krallığı’nın merkezi olan Cuzco şehrinde yaşayan çok sayıda insanın üzerinde üstünlük kurmuştur, bu nedenle burada çok fazla büyücü ve putperest kâhin bulunmaktadır” (242).

Cieza, Peru’da altın ve gümüş malzemelerden yapılmış putlara olduğu kadar ölümlere tapınmanın da yaygın olduğundan bahsetmiştir. Bu krallıkta yeryüzünün yaratıcısı olduğuna inanılan Pachacámac ya da dünyanın, güneşin ve ayın yaratıcısı olan Viracocha adına tapınaklar inşa ediyorlar, hatta İnka kralları dahi buralara adaklar sunuyordu. Fakat Cieza’ya göre, bu kutsal alanlarda şeytana tapılıyor ve pekçok putperestlik uygulaması gerçekleştiriliyordu (391).

Polo de Ondegardo da İnka krallığının müsaade ettiği birtakım putperestlik, büyücülük ve falcılık uygulamalarına değinmiştir.

“Bunlar çeşitli biçimlerde gerçekleştirilir; tapınaklarda adaklar adayıp oruç tutmaktan başlayıp, şeytanla konuşup gelecekte haberler vermeye kadar uzanır. Hatta İspanyollara hizmet eden yerliler efendilerinin bir şeyi kayb olduğunda, geçmiş ya da gelecekleri hakkında bir şeyler öğrenmek istediklerinde bu yola başvururlardı. Özel ya da kamu işlerinin iyi gidip gitmeyeceği, hastaların iyileşip iyileşmeyeceğini şeytanla karanlıklarda konuşan falcılar söylerdi (1559?: 166).

Polo bu topraklarda sırlarla dolu binlerce batıl inancın olduğunu iddia etmiştir. *“Büyücülük yapanların neredeyse tamamı kadınlardır, çeşitli hayvanların başları, kulakları, dişleri, deniz kabukları ve çeşitli kök bitkileri kullanarak büyüler yaparlardı. Kendisine kötülük yapıldığına inananlar ve hasta olanlar sıklıkla büyüye başvururdu” (1559?: 165).* Polo de Ondegardo, yerlilerin şeytanla konuşarak bir takım büyücülük ve falcılık işleri gerçekleştirdiklerini kaydetmiştir. *“Bazıları eline bir figür alıp onu elinde kısa bir süre dolaştırır neler olduğunu görürdü, bazen de şeytan kimi taşlar üzerinden onlara cevap verirdi. Şeytanla karanlık yerlerde konuşmak büyücülerin işiydi. Kimse kiminle konuştuklarını göremez, ne dediklerini duyamazdı” (1559?: 166).*

Polo de Ondegardo’nun eserinde bahsettiği üzere, ayllu denilen yerli topluluklarında İnka krallarının heykelleri de kutsal sayılmaktadır. Yerli halk savaşa girerken ya da hava koşullarının iyi olması için onlara adaklar sunmaktadır. Ayrıca kral mezarlarında da putlar bulunmaktadır: *“Som altından yapılmış Intiillapa adlı put, İnka Yupanqui’nin mezarının bulunduğu tapınaktadır; bu puta sık sık çocuklar kurban edilir ve ondan İnka’nın güçlerini koruması istenir” (183).* Ondegardo’nun anlatımına

göre, eserde bahsedilen putların büyük bir kısmı Cuzco'da bulunmaktadır, ancak İspanyollar onları keşfettikten sonra bu bölgede taşlara tapınma sona ermiştir (156).

José de Acosta, yerlilerin güneşe, aya, yıldızlara, dünyaya, denize ve doğayla ilgili herşeye tapmasını bir körlük olarak yorumlamıştır. Bu körlüğü de barbarlıkla ilişkilendirmiştir. Ona göre, yerlilere kandırıldıkları açıklanabilir ancak bu, tanrının herşeyi yaratan bir güç olduğunu anladıklarında mümkün olacaktır:

“Özellikle Peru'daki yerliler nehirlere, kaynaklara, vadilere, kayalara, büyük taşlara, tepelere, apachitas adını verdikleri dağların zirvelerine tapıyorlar ve onlara büyük bir bağlılık duyuyorlar. Sonuç olarak, doğada dikkat çekici herşeyin bir tür tanrısallık içerdiğini düşünerek onlara tapıyorlar. Hatta metaller, topraktan aldıkları ürünler de onlara ilahi gelir, ayrıca aylara, aslanlara, kaplanlara ve yılanlara taparlar” (2013: 397-398).

Acosta, İnka inancında Hristiyanlıktaki teslise benzer bir üçlemenin bulunduğu bahsetmiştir: *“Apointi, Churiinti ve Inticuaquí; baba, oğul ve güneş tanrısının isimleridir. Şeytan bunları temsil eden heykellerin içinde bulunur”* (483). José de Acosta'ya göre, Peru'da büyücülerle ve şeytanla çok fazla işbirliği yapılmıştır, kâhinler, falcılar, büyücüler, sahte peygamberler saymakla bitmez. Ancak kendisinin Peru'da bulunduğu yıllarda yerlilerin bunları açıkça gerçekleştirmeye cesaret edemediklerinden ve gizlice sürdürdüklerinden bahsetmiştir. Öte yandan yerliler arasında İnka krallarının da müsaade ettiği bir çeşit büyücünün varlığına dikkat çekmiştir. *“İstedikleri bir figürü alıp havada kısa bir süre tutarak neler olup bittiğini görürler, şeytanla konuşurlar ve kutsal saydıkları taşlar ve diğer şeyler vasıtasıyla sorularının cevaplarını alırlar”* (475). Vakanüvise göre, bu tür pekçok putperestlik

ayininin ve batıl inancın mucidi, büyük bir fatih ve yönetici olan Pachacuti Inga Yupangui'dir (554).

Acosta, yerlilerin genellikle ve yaygın bir şekilde üç olumsuz özellikten birini taşıdığını düşünmüştür:

“Zalimlik, pislik ya da tembellik. Çünkü hepsi insan öldürmek, kan dökmek gibi şeyler yaptıkları için zararlı ve acımasızlar ya da putları adına yiyip içtikleri, hatta idrarlarını yaptıkları için pis ve iğrençler. Tüm bunlara niyeti kötülük yapmak olan kötücül ruh sebep oluyor. Aynı yerliler, bizim inancımızla aydınlandıktan sonra sahte tanrılarının onları meşgul ettiği çocukça şeylerle dalga geçiyorlar. İnanılmaz sayıda tapınak bulunan Meksika ve Cuzco krallıklarında batıl inanç yüksektir; sadece Cuzco şehrinin içinde üç yüzden fazla tapınak vardı. Cuzco krallarından Mango Inga Yupanqui, binlerce farklı kurban töreni, bayram ve kutlama icat ederek put kültürünü en çok artıran kişi olmuştur. Aynı şey, Meksika'nın dördüncü kralı olan Izcoatl tarafından da yapılmıştır” (479-480).

Blas Valera, İnkaların inancını ayrıntılı bir şekilde betimlemiştir. Ancak bu inancı salt kötücül olarak değerlendirmemiş, pekçok inanıştaki gibi iyi ve kötü güçler üzerine kurulu bir betimleme yapmıştır:

“Yüce tanrıları Viracocha'ya hizmet eden ve gözle görülemeyen pekçok varlık mevcuttur. Bunların bazıları Huaminca adı verilen gökyüzünün koruyucuları iyi meleklerdir; Çupay³² adı verilen diğerleriyse kötü varlıklardır. Yerliler bunların ilkinde tanrılar gibi tapıp heykellerini yaparken, Çupay'a asla

³² İnka inancında şeytanı ifade eden bu kelime, bazı metinlerde Supay ya da Zupay olarak yazılmıştır.

tapmazlardı. Dolayısıyla bu kötücül şeytan, yerli halkın kendisine tapınabilmesi için çeşitli yollar icat etmiştir” (1590: 219).

Valera’ya göre, büyücüler ve falcılar bu amaca hizmet etmektedir: *“Bu kişiler kuşların uçuşuna, kurbanların bağırsaklarına, yıldızların konumuna bakarak kehanetlerde bulunurlar. Çünkü kendilerine çeşitli vasıtalarla cevap veren şeytanla bir anlaşma yapmışlardır” (234).* Valera, şeytanın nerede ortaya çıktığını anlamının zor olduğuna inanmıştır, ancak yine de birçok batıl inançta, yalanlarda ve putperestlik işlerinde kendini gösterdiğini iddia etmiştir (249-250). Yerlilerin tapınaklarında bulunan putların taştan, ahşaptan, altından ve gümüşten yapıldığını doğrulayan Valera, aslan, yılan, koyun gibi çeşitli figürlerde olan bu putların gökyüzü tanrılarını temsil ettiğine inanıldığından bahsetmiştir (219). Fetihle birlikte İspanyollar tarafından Santo Domingo kilisesine çevrilen Güneş Tapınağı’nda ise ışınlarına kadar altından yapılmış güneş şeklinde bir put bulunmuştur (224). Roma’daki panteon gibi Cuzco’da da İnka inandığındaki tüm tanrıları barındıran bir panteonun varlığından bahsetmek mümkündür. Burada İnka Krallığı’na bağlı tüm halkların inançlarını temsil eden putlar bulunmaktaydı (225).

Yerlileri Katolik dinine döndürme görevini Quechua dilini öğrenen din adamları üstlenmiştir: Kasaba kasaba dolaşarak Hristiyanlık vaazları vermeye başlamışlar, putperestliği ortadan kaldırmayı hedeflemişlerdir. İspanyollara göre, yerlilerin artık putlara başvurmalarına gerek yoktur, bu nedenle eski tapınakları yakıp yıkabileceklerini düşünmüşlerdir. Valera’nın iddialarına göre, putların ve tapınakların pekçoğu yerlilerin kendileri tarafından parçalanmış, gizli olanlar da ortaya çıkarılmıştır (273). Valera’ya göre, İspanyollar Peru’ya altın ve gümüş aramaya gelmişlerdir ve akabindeki otuz yıl boyunca kendi aralarındaki iç savaşlar bitmediği

için bu toprakların yerli halkının eski inançları hakkında derinlemesine bilgi sahibi olamamışlardır; öğrenmek istedikleri şey altın ve gümüş dolu hazinelerin yeridir (242).

Garcilaso de la Vega, melez bir yazar olmasına karşın, bölge halklarının inançları hakkında İspanyol yazarlarıinkiyle benzer yorumlar yapmıştır. İnkalardan önceki halkların inançlarını şöyle betimlemiştir:

“Her topluluğun gelenekleri ve inançları birbirinden farklıdır ve gördükleri şeylere inanırlar. Bitkilere, çiçeklere, ağaçlara, yüksek tepelere, derin mağaralara ve taşlara taparlar. Ayrıca aslan, kaplan, ayı gibi hayvanları tanrısallaştırırlar, kendilerini yemeğe çalıştıklarında izin verirlerdi. Kimi topluluklar da kurnazlıkları nedeniyle tilkilere ve maymunlara, sadakat ve asaletleri nedeniyle köpeklerle, soyundan geldiklerine inandıkları kartallara ve gece görüşü için yarasalara taparlardı. Bu halklarda herşey öylesine basitti ki aynı çobansız koyunlara benziyorlardı” (2009a: 38-39).

Garcilaso, İnkaların egemenliği altına aldığı yerli topluluklara güneşe ve diğer İnka tanrılarına tapmalarını emrettiklerini, bu doğrultuda kurban gibi eski uygulamaları da yasaklandıklarını kaydetmiştir. Ancak yazar, yerlilerin putlara tapmaya ve şeytanın bu putların bulunduğu tapınaklarda onlarla konuşmaya devam ettiğinin de altını çizmiştir (87).

Melez yazar, eserinde yerlilerin şeytanla ilişkisini anlatırken sık sık Pedro de Cieza ve Blas Valera’nın eserlerinden alıntı yapmıştır. Bu nedenle o da yerlilerin şeytana taptıklarını ve şeytanla konuşarak büyücülük yaptıklarını yinelemiştir. Hatta Garcilaso, Antis yerlilerini vahşi yamyamlar olarak tanımlamıştır: çünkü taptıkları put

ya da benzeri bir şey dahi yoktur ve herhangi bir hayvan kılığına bürünerek onlarla konuşan bir şeytana inanmışlardır (2009a: 41).

“İnkalarda da çok sayıda kâhin ve büyücü vardır, bunlar en meşhur şeytanlara danışarak sorulara yanıt ararlardı. Özellikle de yüce Pachacámac ve iblis Rímac’a başvururlar ve gelecekte iyi ve kötü haberler verirlerdi (478). Bunu büyücüler kadar tapınaklardaki rahipler de yaparlardı, gizli köşelere girip şeytanla konuşurlardı” (87).

Hristiyanlar, Pachacámac’ı yerlilerin tanrısallık yükledikleri bir şeytan olarak yorumlamışlar ve yerlilerin sahip olduğu bu tanrı inancını kendi yüce tanrılarına aktarabileceklerini düşünmüşlerdir. Garcilaso, Katolik Hristiyan bir yerli olarak kendi dilinde “Tanrının adı nedir?” diye sorsalar, “Pachacámac” olarak cevap vereceğini söylemiştir. Çünkü Peru yerli dilinde tanrıyı adlandırmak için başka bir sözcük yoktur (73). Öncülleri gibi Garcilaso da rahiplerin ve büyücülerin şeytanla konuştukları yer olarak tapınakları işaret etmiştir (87). Yazar, yerliler arasında büyücülüğün çok yaygın olduğundan ve erkeklerden ziyade kadınların bununla uğraştığından da bahsetmiştir:

“Çoğu bunu sadece şeytanla konuşarak gelecek hakkında cevaplar almak amacıyla yapardı. Ancak kıskançlık ya da başka kötü niyetlerle yapılan büyüler de vardır ki bunlar zehirle aynı etkiye sahiptir (46). Aynı zamanda bu falcılar ya da büyücüler rüyaları da yorumlardı (204). Gelecekte haber veren bu büyücüler, şeytanla istişare edip Huayna Cápac’ın ölümünü, krallığın yıkılışını ve akabindeki felaketleri görmüşlerdir, ancak halk bu tür haberlere çok kolay inandığından dolayı korku salmamak için bunları açıklamaya cesaret edememişlerdir” (479).

İspanyolların elçisi olan Hernando de Soto, İnka kralı Atahualpa'ya dünyada herşeyin üzerinde iki büyük güç olduğundan bahsetmiştir. Garcilaso, bu olayı şöyle aktarmıştır:

“Bunlardan biri ilahi gücün temsilcisi Papa, diğeri ise Romalıların İmparatoru, İspanya Kralı V. Carlos'tur. Herşeyin yaratıcısı ulu tanrı bu topraklardaki yerlilerin şeytan tarafından kandırıldıklarını bildiği için kutsal inancı öğretmek üzere Genel Vali ve Komutan Francisco Pizarro'yu göndermiştir” (2009b: 68).

Garcilaso'nun aktarımına göre, İspanyollar, Peru'da kiliseleri inşa edip, yerlileri vaftiz etmeye başladıktan bir süre sonra halk açık yerlerde önceden inandıkları şeytanlardan bahsetmeyi bırakmış, fakat bu konu az da olsa gizli gizli konuşulmaya devam etmiştir (2009b: 90).

“Ancak insan ırkının düşmanı olan şeytan, yerlilerin dinlerini değiştirmelerine engel olmak için var gücüyle çabalar. Bunu tamamen engelleyemese de yedi ölümcül günahın işlenmesi için herşeyi yapar (2009b: 129). *İspanyolların kutsal İncil'i, Peru'daki İspanyollar ve yerlilerin yararına barış ve refahı sunarken, şeytan bu ortamı bozacak yedi ölümcül günah için yeryüzündeki temsilcilerini uyandırır. Amacı kutsal Hristiyanlığın yayılmasını engellemektir, çünkü bu halktan edindiği çıkarı kaybetmektedir”* (286).

Guaman Poma de Ayala, yerlilerin Cizvit ya da Fransisken bir rahip ya da keşiş gördüklerinde kaçtıklarından bahsetmiştir. Yazar, Hristiyanlık öğretisi onları cezalandırdığı, zorladığı, topraklarını ve kızlarını ellerinden aldığı için bu konuda yerlilere hak vermiştir (1980b: 313). Guaman, yerlileri kendi tanrılarını ve ilahi

yasalarını tanımadıkları için vahşi hayvanlara benzeten İspanyolları eleştirmiştir: Kendilerine bunca peygamber ve öğreti gönderilmesine rağmen, yerlilere öğrettikleri dinî gereklilikleri kendilerinin uygulamadıklarını ifade etmiştir (1980a: 46). Guaman’a göre, İnkaların ilk dönemlerinde yerlilerin arasında cinler ve kötü ruhlar dolaşmaktadır (1980a: 197). Öncülleri gibi o da bu dönemde yerlilerin çeşitli şekillerde büyücülükle uğraştıklarından, hatta kraliyette bile bunların uygulandığından bahsetmiştir:

“İlk İnka kralı Manco Cápac’ın babası bilinmemektedir, bu nedenle onun Güneş Inti’nin oğlu olduğu söylenir; annesi ise büyük bir büyücü ve putperesttir, şeytanlarla konuştuğu söylenir (1980a: 58). İlk İnka kralının eşi olan Mama Uaco’nun da tapınaklardaki putlarla ve taşlarla konuşarak şeytanlarla iletişim kurduğundan bahsedilir” (1980a: 89).

Kendisi de bir İnka yerlisi olan Guaman’ın kendi atalarına ilişkin yorumları son derece ilginçtir. Aynı İspanyollar gibi İnkaları putperestlik, büyücülük ve şeytanilikle ilişkilendirmektedir: *“İspanyolların bölgeye geleceğini dahi bilen Supay adını verdikleri büyük bir şeytana inanmaktadırlar, öyle ki bu şeytan İspanyolların Şili’den Quito’ya kadar neler yaptıklarını ve yapacaklarını bilmektedir” (1980a: 183).* Ayrıca Guaman, şeytanların bu krallıktaki gümüş, altın, bakır gibi tüm madenlerin yerini, alet kullanmadan onları nasıl çıkaracaklarını bildiğinden bahsetmiştir. Bütün İnkaların putlara taptığını ve aralarından şeytanla temas kuran çok sayıda büyücü ve rahip çıktığını yazmıştır (1980a: 187). *“Bunlar geleceği söylemekten, şeytanla konuşup yerlilerin hastalıklarını sağaltmaya kadar pekçok şekilde yerlileri kandırmaktadırlar” (1980a: 197).* Guaman’a göre, yerlilerin Paskalya bayramına ve pazar ayinlerine katılmamasının nedeni de Supay adlı şeytanın yerlilere tanrıdan korkmamaları gerektiğini söylemiş olmasıdır (1980b: 256). Guaman, İspanyol

egemenliğine girdikten sonra Hristiyanlığı kabul eden, bir İspanyol gibi giyinen ve okuyup yazan yerlilerin dahi sarhoş olduklarında şeytanlarla konuştuklarına ve putlara taptıklarına dikkat çekmiştir (1980b: 258). Yerli yazar, Hristiyan inanç sistemi altında yeni bir yerli devletin hayalini kurmuştur, bu nedenle kendi toplumunun inanışı hakkında böylesine olumsuz şeyler yazdığı düşünülmüştür,

3. 1. 3. Kurban edenler ve edilenler

Yeni Dünya'ya giden pekçok vakanüvis eserlerinde yerlilerin insan kurban ettiğine dair iddialara yer vermiştir. Francisco de Jeréz, Cajamarca yakınlarında yaşayan halkların her ay kendi çocuklarını kurban ettiklerinden bahsetmiştir:

“Kurbanların kanını putların yüzlerine ve ibadethanelerinin³³ kapılarına sürüyor, ölülerin mezarlarının üzerine döküyorlardı. Kurban edilen bu kişiler gülererek, şarkı söyleyip dans ederek ölüme gidiyorlar, başları kesilmeden önce tıkanana kadar içki içmek istiyorlardı” (1534:72).

Miguel de Estete, Atahulpa'nın ölümünü betimlerken dünyadaki en tuhaf şeylerden birinin yaşandığını kaydetmiştir:

“Atahualpa'nın cesedi kiliseye getirilmiş, cenaze işlemleri yapılmaktadır. Bu sırada bazı soylu kadınlar, kız kardeşleri, eşleri ve diğer yakınları büyük bir gürültüyle içeriye girip çok daha büyük bir mezar hazırlamalarını söylerler. Çünkü yüce bir efendi öldüğü zaman sevenlerinin onunla birlikte canlı canlı gömülmesi adettir. İspanyollar, Atahualpa'nın bir Hristiyan olarak öldüğünü

³³ Vakanüvis Francisco de Jeréz, eserinde bu ibadethanelerden bahsederken İspanyolcada cami anlamına gelen “mezquita” kelimesini kullanmıştır. Ancak sözü edilen yerler yerli tapınaklarıdır.

ve bu tür kendini kurban etme geleneklerinin Hristiyanlığa aykırı olduğunu söylerler. Bunun üzerine hepsi evlerine gidip kendilerini asarlar” (1535: 265).

Estete, yukarıdaki satırlarda gönüllü bir kurbanlıktan bahsetmiştir, ancak İnkalar hakkındaki yamyamlık ve insan kurban etme iddialarını reddetmiştir: *“Hepsinin bir inanç ve dinî törenleri var ve güneşe tapıyorlar. İnsan eti yemiyorlar, ayrıca insanları değil hayvanları kurban ediyorlar” (270).* Quipucamayoc 'lar ise tam tersi yönde bir iddia ortaya atmışlardır. Onlara göre, sekiz on yaşında çocuklar, kadınlar ve bakireler güneşe kurban edilmektedir ve bunları İnka Yupanqui, yani dokuzuncu kral Pachacuti İnka icat etmiştir (1542: 56). Ayrıca Quipucamayoc 'lar, Jauja kentinde yaşayan yerlilerin esir aldıkları İspanyol askerlerinden ve atlarından her sabah ikisini kurban ettiklerini kaydetmişlerdir (80). Cristobal de Molina da Cuzco vadisinde hasat zamanı iyi verim alabilmek için Güneş'e adak ve kurban verildiğinden bahsetmiştir, ancak konunun ayrıntılarına yer vermemiştir.

Cieza'nın eseri, 1550-1551 yıllarında Valladolid'e ulaşır ulaşmaz bu konu hakkında yazdıkları yankı uyandırmış; Bartolomé de las Casas (1484-1566) ve imparatorun vakanüvisi Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) arasında geçen “Gran Controversia” (Büyük Polemik) adı verilen büyük tartışmaya damgasını vurmuştur. Sepúlveda, bahsi geçen kurbanları savunmak için yerlilere karşı savaşmanın meşruiyetini savunurken Las Casas ona karşı çıkmıştır (De León Azcárate, 2015: 206). Cieza, söz konusu eserinde yerlilerin insan kurban ettikleri törenleri genellikle tanrılarına adak sunmak amacıyla gerçekleştirdiğinden bahsedilmiştir: *“Tohumlarını ettikleri zaman tanrılara insan kanı ve kalbi kurban ediyorlardı. Soylu kişiler hastalandığında onlara şifa istemek ve tanrıların öfkesini yatıştırmak için insanları kurban ediyorlar ya da insan kanıyla batıl inanca dayalı başka uygulamalar*

yapıyorlardı” (Cieza de León, 2005: 162). Cieza, insan kurbanlarının İnkâ İmparatorluğu’ndan ziyade uygarlıkla tanışmamış, vahşi yerli topluluklar arasında yaygın olduğuna dikkat çekmiştir. Ancak İnkâ Uygarlığı’nda Güneş tapınağına iki yüzden fazla güzel bakire kadının adandığını da eklemiştir (108).

Polo de Ondegardo, yerlilerin yüce tanrıları Viracocha’ya olduğu kadar güneşe, yıldızlara, fırtınaya, toprak tanrıçası Pachamama’ya da taptıklarından bahsetmiştir. Ayrıca Vrcuchillay adlı yıldız çeşitli renklerde koçlar³⁴ kurban ettiklerini eklemiştir. Ondegardo’nun aktarımına göre, yerli inancında yeryüzündeki tüm hayvanlar gökyüzünde bir yıldızla temsil edilmektedir:

“İnkaların Viracocha ve Güneş tanrısından sonra en kutsal varlıklarından biri de Chuquiilla, Catuilla, Intiillapa isimleriyle anılan gök gürültüsü tanrısıdır. Kendisine çeşitli kurbanlar sunulur, hatta Cuzco’da Güneş’e verildiği gibi küçük çocuklar da kurban verilmektedir. Eğer bir kadın gök gürültülü bir günde tarlada kaldıysa ileride doğuracağı çocuğun gök gürültüsü tanrısının oğlu olduğu ve onun hizmetine adanması gerektiği söylenir” (1559?: 153-154).

Ondegardo da eserinde bir İnkâ kralının ölümünün ardından yerine getirilen geleneklere ayrıntılarıyla yer vermiştir. Ancak Miguel de Estete’den farklı olarak kralla birlikte gömülecek kişilerin intihar ettiklerini değil, öldürüldüklerini yazmıştır:

“Bir İnkâ kralı öldüğü zaman hazinesinden ve kıyafetlerinden hiçbirisi varisine geçmezdi, bunlar adak olarak sunulurdu. Ayrıca öldüğü gün sevdikleri ya da

³⁴ Polo de Ondegardo, eserinde koçların ve kuzuların tanrılara kurban edildiğini kaydetmiştir. Ancak bu hayvanların Amerika kıtasına İspanyolların fethiyle birlikte geldiği bilinmektedir. Ondegardo’nun bu çelişkili ifadelerine Blas Valera açıklık getirmiştir. Ona göre, burada kurban edilenler lama ve alpaka gibi hayvanlardır, fakat İspanyollar onları koyunlar ve koçlar diye kaydetmişlerdir. Dolayısıyla bu tez çalışması kapsamında yapılan alıntılarda özgün metne sadık kalındığı için kurban edilen hayvanlar arasında koçlar ve koyunlar olduğundan bahsedilmiştir.

yardımcıları olan kadınlar da öldürülerek öteki hayatında hizmetine sunulurdu. Huayna Cápac öldüğünde bu amaçla bin kişi öldürülmüştür. İnkaların ve bu kadınların bedenleri mumyalanır, böylece iki yüz yıl dayanırdı. Onlar için daha pekçok şey kurban edilirdi; özellikle de çocuklar. Onların kanyla ölülerin yüzüne bir kulağından diğerine bir çizgi çekilirdi. Bu batıl inanç keşfin ardından sona ermesine rağmen, yerliler arasında atalarının bedenlerini kutsama, onlara adaklarda bulunma geleneği devam etmiştir (155).

İnkaların yılın ilk ayı olarak saydıkları aralık ayında başlayan ve her ay tekrar eden Cápac Raymi adlı bir bayramları vardır. Ondegardo'nun aktarımına göre, bu bayramlarda çok miktarda koç ve kuzu kurban edilirdi. Bu kurbanlarla beraber güneşi ve gök gürültüsü tanrısını temsil eden üçer heykele altın ve gümüş sunulurdu (160-162). Ondegardo, eserini kaleme aldığı dönemde yerlilerin bu kurban törenlerini bıraktıklarından, en azından artık ulu orta yapmadıklarından bahsetmiştir. Buna rağmen, hâlâ eski bayramlarını ve batıl inançlarına dayalı törenlerini sürdürdüklerini de eklemiştir (163). Yazar, yeni bir İnka kralı göreve gelirken büyük kutlamalar yapıldığını ve kendisine kraliyet nişanının takdim edildiğini aktarmıştır. Ayrıca bu kutlamalarda yaşları dört ile on arasında olan iki yüz kadar çocuğun yeni kral için kurban edildiğini kaydetmiştir. Ancak artık bu kurban törenleri yapılmadığı için daha fazla bahsetmeye de gerek olmadığı için altını çizmiştir (164).

Ondegardo, yerlilerin adak ve kurban uygulamaları konusunda çeşitli örneklerle de yer vermiştir: “Yerliler arasında hasta olan bir kişinin sağlığına kavuşabilmesi için oğlunu kurban etme geleneği de vardır, böylece oğlanın ömrünün babasına geçtiği söylenir” (168). Ondegardo'nun anlattıklarına göre, mabetlerde kurban edilenler

öncelikle on yaşına kadar olan çocuklardır, ardından sığırlar gelir. Ancak yerliler üremeye duydukları saygıdan ötürü dişi olan sığırları asla kurban etmezlerdi. Kurban edilen başka bir hayvan da fareden daha büyük olan evlerde besledikleri cuy adlı kemirgendir. Ondegardo, eserini yazdığı zamana atıfta bulunarak hâlâ dağlık ve düzlük bölgelerde cuy kurban etmenin çok yaygın olduğundan bahsetmiştir.

“Savaşa giderken düşmanlarının gücünü azaltmak için La Puna³⁵ kuşlarını kurban etme geleneği vardır. Çeşitli kuşları toplayarak etrafı yılan, aslan, kurbağa ve kaplan gibi figürlerle bezenmiş taşlarla çevrili bir ateşe atarlar ve şanlı bir zafer dilerler. Ardından bir süredir aç bırakılan birkaç koç kurban edilir. Onların kalbi durduğunda düşmanlarının kalbinin de duracağını söylerler. Sonra apurucus denilen siyah köpekleri getirir ve onları kurban ederlerdi. Bazı kişiler bu hayvanların etinden yerdi. Deniz kabukları, kuş tüyleri, koka yaprağı, altın ve gümüş gibi kurbanlar sunmak da çok yaygındı” (172-173).

İnka Krallığı, Cuzco’nun merkezi olan Güneş tapınağından itibaren kendi içinde pekçok kolu olan dört bölgeye ayrılmıştır. Bu bölgeleri ayıran yolların üzerinde pekçok tapınak bulunmaktadır. Ondegardo, ikinci vakayinamesinde dört bölgeden biri olan Chinchaysuyu’na doğru yolculuk ederken karşılaştıkları yerli tapınakları hakkında ayrıntılı bilgilere yer vermiştir:

“Burada deprem olmasın diye kurban verme geleneği vardır. Yer sarsıldığında çocuklar öldürülür, koçlar ve kıyafetler yakılır, altın ve gümüşler gömülürdü.

³⁵ And dağlarında bulunan 3.200 metre yükseklikteki bölgenin adıdır. Peru’nun Orta ve Güney kesimlerini, Bolivya’nın batısını, Şili ve Arjantin’in kuzey bölgelerini kapsayan çok geniş bir alandır. Bu sebeple çeşitli ekosistemleri içinde barındırır, fauna ve florası oldukça zengindir.

Ayrıca Güneşe ve öteki tanrılara İnka kralının sağlığını ve imparatorluğun gücünü koruması için çocuklar ve daha pekçok şey kurban edilirdi” (1561?: 182-183).

“Rüzgâr kendilerine zarar vermesin diye Guayra adlı tapınakta kurbanlar verirlerdi. Kral İnka’nın banyolarını yaptığı Çapipachan tapınağında su ona zarar vermesin diye kurbanlar adarlardı. Çapi adı verilen ve kök anlamına gelen tapınak Cuzco’nun kökenidir burada da şehri korumak için kurbanlar verirlerdi” (187).

“Churuncana adlı tapınakta Ticciviracocha’ya³⁶ başta çocuklar olmak üzere çeşitli kurbanlar sunarlar ve ondan İnka kralının tüm denizlerin dibine kadar bütün topraklarda zafer kazanmasını dilerlerdi” (189).

“Sucanca adı verilen tapınakta mısır ekimi sırasında Güneş’e koçlar, kıyafetler, altın ve gümüşler adarlar ve ekinlerin lezzetli olması için zamanında olgunlaşmasını dilerlerdi” (190).

“Antisuyu yolundaki tapınaklarda da tüm yerlilerin sağlığı ve ihtiyaçları için Güneş’e adaklarda bulunulurdu: Kimi tapınaklarda çocuklar kurban edilmezken, Mantocalla tapınağında bazı çocuklar kurban edilirdi. Pilcourco’da ise yeni bir İnka kralı başa geçerken oniki yaşından küçük bir kız çocuğunun kurban edilmesi olağandı” (190-198).

“Collasuyu’da da çocuk kurban etme geleneği vardı; özellikle tohumların ekildiği sırada yapılan şenliklerde Güneş’e altın ve gümüş sunulur, çocuklar

³⁶ Herşeyin yaratıcısı, İnkaların en yüce tanrısı Viracocha’nın adlarından biridir.

kurban edilirdi. Llulpacturo adlı tapınakta Ticci Viracocha'ya başka yerlerde olduğundan daha fazla sayıda çocuk kurban edilirdi. Bu bölgedeki tapınakların çoğunda çocuk kurbanlarına rastlanmaktadır. Contisuyu bölgesinde bulunan tapınaklarda da çocukların kurban edilmesine sıklıkla rastlanmaktadır” (200-201).

Ondegardo, Cuzco bölgesinde adakların adandığı, kurbanların verildiği, çeşitli ayinlerin yapıldığı üç yüzden fazla kutsal noktayı yerlilerin tarihinin ve mitolojisinin geliştiği yerler olarak kayıtlara geçirmiştir.

José de Acosta da yerlilerin tanrılara ya da şeytana cansız şeyler, hayvanlar ve insanlar kurban ettiğini yazmıştır:

“Peru yerlileri, çok kullandıkları bir bitki olan koka yaprağı, sürekli tükettikleri mısır, mollo adını verdikleri takılar, deniz kabukları, bazen altın ve gümüş hayvan figürleri, geleneksel kıyafetler, yontulmuş ahşap heykelcikler ve yanmış donyağı ile adaklar hazırlardı. Bu adaklar, kötülüklerden ve tehlikelerden kurtulmak, sağlıklı ve güzel günler görmek için adanırdı. Yerlilerin çokça yediği hayvan olan cuyun kurban edilmesi de yaygındı” (2013:441).

Acosta, Peru'da dört ile on yaş arasındaki çocukların kurban edildiğini iddia etmiştir. Bu kurban törenlerinin daha çok İnka kralı için önemli olan savaş ya da hastalık gibi durumlarda yapıldığından bahsetmiştir.

“İnka, kendisinden sonraki İnka'ya krallık nişanı olan tacı ve asayı verirken dört ile on yaş arasındaki iki yüz civarında çocuk kurban edilirdi: bu ağır ve insanlık dışı bir gösteriydi. Onları kurban etme yöntemi boğmak ve belli

törenlerle gömmekti, bazen de boğazlarını kesiyorlar ve kanlarını kulaklarına sürüyorlardı ” (445).

Daha önceki kısımlarda bahsedildiği gibi, Acosta da Güneş Tapınağı'na adanan ve manastıra kapatılan bakirelerin bu çocuklarla beraber kurban edildiğini yazmıştır. Ona göre, pekçok kutsal kitapta bulunan kurban törenleri, insanların tüm kötülükleri ve yanlışlıkları yapıp daha sonra da kan dökerek tanrıyı kandırmaya çalışmalarıdır (446).

Kurban törenleri hakkında ayrıntılı bilgiler veren diğer bir vakanüvis de Blas Valera'dır:

“Kurban edilenler genellikle Huacayhua³⁷, lama, guanako³⁸, vikunya³⁹ gibi evcilleştirilen hayvanlardır, İspanyollar onlardan koçlar ve kuzular diye bahsederler. Ayrıca siyah ya da beyaz köpekler de kurban edilirdi. Savaş tanrısına kafalarını ve kalplerini sunmak için aslanlar ve yılanlar⁴⁰ öldürülebilirdi. Anta, boynuzsuz dağ ineğine benzeyen bir hayvandır ve o da hayvanlar tanrısı için kurban edilirdi. Ayrıca kök bitkileri, şifalı otlar, koka yaprakları, tütün, kuş tüyleri, deniz kabukları, yün giysiler, altın, gümüş, metal ve kokulu ahşap objeler adanırdı... Bahsi geçen hayvanlara ek olarak çeşitli ihtiyaçlar için cuy ve farklı kuş türleri de kurban edilirdi” (1590: 219-220).

³⁷ Huacaya da denilen bir alpaka cinsi.

³⁸ Devegiller familyasından bir türdür. Valera, bugün vahşi olarak tanımlanan bu hayvandan evcil olarak bahsetmiştir.

³⁹ Devegiller familyasının bir başka türüdür. Guanako ile çok benzeyen bu cins, biraz daha küçüktür.

⁴⁰ José de Acosta eserinde Avrupa'da bulunan bazı hayvan türlerinin aynılarının burada da bulunduğunu vurgulamıştır (2013: 352). Vakanüvislerin aktarımlarına göre aslan, kaplan, ayı, tilki ve yılan gibi bu hayvanlar İspanyollar tarafından getirilmemiştir.

Valera, yerlilerin insan kurban etmesi konusunda öncüllerinin aksini iddia etmektedir. Özellikle de Polo de Ondegardo'nun yazdıklarını Perululara sürülmüş bir leke olarak görmüştür. Valera'nın bu konu hakkında aktardıkları şöyledir:

“Polo, 1554 yılında yargıç olarak neredeyse hiç Quechua bilmeden ve tercümanı⁴¹ olmadan Cuzco'da soruşturmalar yürütmüştür, antik çağın kökenini öğrenebileceği bir yer yoktur. Buna rağmen yerlilerin ona anlattıklarının tersi şeyleri yazmaktan kendini alamamıştır. Çünkü yazdıkları varsayım ve yorumlara dayalıdır, yerlilerin söylediği bir kelime üzerine kendi yorumlarını katarak yüz kelime yazmıştır. Onların ayinleri hakkında yazdığı kitabında kralların taç giyme törenlerinde iki yüz çocuğun kurban edildiğine ilişkin iddiaları aldatmacadır. Çünkü çok eski bir krallık kanunu insan kurban etmeyi yasaklamıştır. Ayrıca İnkalar, Andlarda fethettikleri diğer şehirlerde yemek ya da kurban etmek amaçlı yetişkinlerin ya da çocukların öldürülmesini yasaklamıştır. İspanyollar geldiklerinde, İnkalar tarafından fethedilmeden önce Quixos, Motirones, Moyopampas, Rupa-rupa ve Vilcabamba gibi yerlerde insan eti yendiğini öğrenmişlerdir. Öte yandan İnkalar her zaman merhametli olmakla övünürlerdi, taç giyme törenleri sırasında işledikleri suçlar sebebiyle ölümü hak eden tutuklular serbest bırakılırdı” (221-222).

Vakanüvis Valera, bu kralların mahkûmları affedip çocukların ölmesini emretmesinin nasıl mümkün olabileceğini de sorgulamıştır:

“Zaten İnka yasalarında bir çocuğu öldürmenin ya da kurban etmenin cezası yetişkin birini öldürmekten daha fazladır. Yani Polo'nun iddia ettiği şekilde

⁴¹ İspanyolca ve Quechua dillerini bilen.

Peruluların kanunları çiğnemesi o kadar kolay değildir. Savaşlarda alınan zaferlerin ardından Cuzco’da esir tutulan komutanlardan ve askerlerden hiçbiri kurban edilmezdi. Aksine, yasalar Romalılardaki gibi, onları öldürmek yerine birer hain ya da düşman olarak ölmelerini emrederdi. Sonuçta mahkûmlar yerine koçlar kurban edilirdi. Gerçek tarih Polo’nun anladığı şekilde değildir. Huayna Cápac’ın taç giyme töreninde Quechua dilinde ‘çocuk/yavru’ anlamına gelen iki yüz ‘huahua’nın öldürüldüğü söylenirken ‘küçük kuzular’; ‘yuyac’ kelimesiyle ise ‘yetişkin kuzular’ kastedilmiştir” (222).

Inca Garcilaso de la Vega, bazı toplulukların tanrıları için kurbanlar verdiklerini; bu kurbanların hayvanlar, yiyecekler, her yaştan kadınlar ve erkekler olduğunu yazmıştır:

“Bazıları öylesine acımasızdır ki düşmanlarını kurban etmekle kalmaz, kendi öz çocuklarını dahi kurban ederlerdi. Kurban edilecek kadınların, erkeklerin, gençlerin ve çocukların canlı canlı göğüsü kesilir, kalpleri ve akciğerleri yerinden sökülür, cesedi soğumadan kanı akıtılırdı. Bunlar tanrılara sunulur, kalanı ise kendi çocukları bile olsa büyük bir zevkle yenirdi” (2009: 40-41).

Garcilaso, tüm toplulukların kurbanlar konusunda bu kadar zalim davranmadıklarını belirtmiştir. Bazı topluluklarda insan kanı kurban etmek gerektiği zaman, hiçkimseyi öldürmeden bacadan, koldan ya da iki kaşın ortasından kan alarak adak yapıldığını yazmıştır. Garcilaso, kendi soyunun da dayandığı İnka İmparatorluğu’nda insan kurban etme ve yamyamlığın yasaklandığını; koyun, tavşan, kuş gibi hayvanlar ve koka, mısır gibi ürünlerin kurban edildiğini vurgulamıştır (86).

Tanrılara kurban edilen şeylere altından yapılmış kocaman objeler ve çok değerli eşyalar eklenmiştir (76). “*Kralları hastalandığında dahi tanrılara insan kurban verilmezdi. Çünkü böyle bir durumda İnka kralları, Güneş Tanrısının onları yanına almak istediğine inanırlardı*” (87).

Yerli vakanüvis Guaman Poma de Ayala da eserinde önceki vakanüvislerin bahsettiği kurban törenlerine yer vermiştir. “*Tüm İnka Krallığı’nda aylara göre kutlanan bayramlarda büyük miktarda altın ve gümüşü, koçları, beş yüz tane on yaşlarında masum kız ve erkek çocuklarını, yiyecek ve içecekleri, koka yapraklarını, çeşitli hayvanların kanlarını, giyim eşyalarını Ay’a, Güneş’e, yıldızlara, tapınak ve tanrılara kurban etmişlerdir*” (1980a: 168-181). Ayrıca Guaman’a göre, putlara tapılmasını; insanların uzun tırnakları ve saçlarıyla kurban edilmesini ilk defa emreden İnka Manco Cápac olmuştur. Bu kral, himayesindeki yerli kadınların ve erkeklerin tırnaklarını ve saçlarını kesmemelerini emretmiştir. Guaman, yerli din adamlarının köpeklerin ve şeytanlarınki gibi tırnaklara sahip olduğunu yazmıştır (1980a: 185).

3. 1. 4. Çıplaklar ve günahkârlar

Vakanüvisler, Yeni Dünya halklarının görselliğine ilişkin çok çeşitli tanımlamalar yapmışlardır: Bunların başında da bedenlerini örtme biçimleri gelmiştir. İlk vakanüvislerden Francisco de Jeréz (1497-1565) bölgede dokumacılığın olduğundan ve kıyafet bolluğundan bahsetmiştir. “*Yerli kadınlar, Kastilyalı kadınlar gibi yere kadar uzanan kıyafetler; erkekler ise kısa gömlekler giyiyorlar*” (1534: 57-72). Sancho de la Hoz, Mena, Estete ve Trujillo gibi yazarlar altın ve gümüşün yanısıra giyim kuşamı da bir zenginlik göstergesi olarak anlatmışlardır. Vakanüvisler bir

yandan yerlilerin giyim tarzı hakkında pekçok ayrıntıya yer vermiş, diğer yandan da beden mahremiyeti konusundaki yargıları nedeniyle sık sık yerlilerin çıplaklığını vurgulamışlardır.

Quipucamayoc'lar dağlarda ve mağaralarda yaşayıp çıplak gezen insanların varlığına değinirken, Cristóbal de Molina İnka Krallığı'na tâbi tüm yerlilerin giyinik olduğunu iddia etmiştir (1553: 110). Bölgede karşılaştığı çok sayıda yerli topluluğunu gözlemleyen Cieza da hem çıplak dolaşan, hem de giyinen halklardan bahsetmiştir:

“Kadınlar ve erkekler çıplak dolaşıyorlar, sadece mahrem yerlerini örtmek için önlerine avuç içi kadar bir bez bağlıyorlar. Bu sayede ön taraf örtünüyor, geri kalan herşey açıkta. Bu topraklarda erkekler kadınların bacaklarını görmeyi arzulamayacaktır, çünkü hava sıcak da olsa soğuk da olsa onları hiç örtmüyorlar” (2005: 59).

Urabá yerlilerini gözlemleyen Cieza, giyinme konusunda kadınların ve erkeklerin arasındaki farka değinmiştir:

“Kadınlar giyinik dolaşıyor, göğüslerinden ayaklarına kadar olan kısmı bir kumaşla, göğüslerinden yukarısını ise başka bir kumaşla örtüyorlar... Erkekler çırılçıplak ve yalınayak dolaşıyor, ne bir örtü ne bir giysi giyiyorlar. Yalnızca cinsel organlarına iplerle salyangoz kabukları ve küçük altınlar takıyorlar” (31).

Cieza, çıplak dolaşan yerli toplulukların İnka hâkimiyetine girdikten sonra bu alışkanlıklarından vazgeçerek yetiştirdikleri hayvanların yününden kıyafetler giydiklerini kaydetmiştir (168). Hatta karşılaştığı bazı topluluklarda elit kesimin uzun tunikler giyerek bellerine kemerler taktıklarını, kadınlarının saçlarının bakımlı

olduğunu ve altından takılar taktıklarını yazmıştır (52). Polo de Ondegardo ve Blas Valera, İnka uygarlığında dokumacılığın çok gelişkin olduğundan; giyinmek ya da adak olarak kullanmak üzere yünden ya da pamuktan kıyafetlerin üretildiğinden bahsetmişlerdir.

Inca Garcilaso de la Vega, yerlilerin çıplaklığı konusunda Pedro de Cieza'nın eserinin otuz sekizinci bölümüne atıfta bulunarak İnka egemenliğinden önce bölgede çıplak dolaşan vahşi halkların yaşadığını iddia etmiştir (2009a: 90) Bu halkların İnkalarla karşılaştıkları sırada çıplak olmaları, yazara göre karşı koymak için bir donanmalarının da olmadığı anlamına gelmiştir (161). *“Antis'teki halkların tamamında savunma aracı ok ve yaydır. Çıplak bedenlerini çeşitli renklere boyayıp, başlarına papağan tüyleri takıyorlar”* (366-367). Garcilaso'nun aktarımına göre, İnkalar bugünkü Ekvador topraklarında yaşayan pekçok yerli halkla karşılaştığında benzer bir durumda olduklarını görmüşlerdir. Gonzalo Pizarro da Quito'ya girdiği sırada giyinmekten hoşlanmayan çırılçıplak, yalınayak yerlilerle karşılaşmıştır (2009b: 271). Vakayinamelerde hem İnkaların hem de İspanyolların çıplak dolaşan yerlileri giyinmeye sevkettiğinden bahsedilmiştir Bunların bir örneği de Guaman Poma de Ayala'nın çizimlerle dolu vakayinamesidir. Bu eserde yazar, İspanyol bir rahibin soylu ya da yoksul oluşuna bakmaksızın çıplak bir yerliyi döverek cezalandırdığı bir sahneyi resmetmiştir (1980b: 27).

İspanyolların yerliler hakkında sıkça değindiği bir başka husus da cinsel yaşamları olmuştur. İlk vakayinamelerde bu konuyla ilgili çok fazla ayrıntı bulunmamaktadır. Miguel de Estete, yalnızca kraliyet ailesinden bahsederken yüzlerce çocuğa sahip olabildiklerine çünkü kralların çok sayıda eşinin olduğuna değinmiştir (1535: 269). *Quipucamayoc* 'lara göre, İnka uygarlığında ilk defa kendi kız kardeşi

Mama Ocllo'yu eş olarak kabul eden onuncu kral Topa Inca Yupangui'dir; kendisinden önce böyle bir gelenek yoktur. Krallar, İnka soyundan gelen Mamacona'lar arasında büyütülmüş bir asilzade kızıyla evlenirlerdi. Fakat Yupanqui'nin bu kararıyla birlikte İnka krallarının varisi de bu kızkardeş eşten doğan erkek çocukları olmuştur (1542: 60). *Quipucamayoc*'lar, İnka krallarının çok eşli olduklarına da dikkat çekmiştir: Kralların bu cariye kadınlardan sonsuz sayıda çocuğu vardır, ancak bu çocuklar yasalara göre varis olamazlardı (50). Cristóbal de Molina, kız kardeşleriyle sadece kralların evlenebildiğini, İnka soyunun devamı için böyle bir evlilik yapıldığını vurgulamıştır. Eğer halktan birileri kız kardeşini eş olarak almak ya da onunla cinsel ilişkiye girmek isterse bu kötü karşılanmaktadır (1553: 118).

Cieza'nın ve pekçok vakanüvisin yerlilerin cinsel yaşamıyla ilgili ortaya attığı bir diğer iddia ise ensest, sodomi ve hayvanlarla ilişki yaşadıklarıdır. Cieza, bunlar için sıklıkla büyük günah anlamına gelen *pecado nefando* ifadesini kullanmıştır. Ona göre, bu günahlar And dağlarının iç kısımlarında şeytanın etkisiyle işlenmiştir:

“Diyorlar ki (ben onları hiç görmedim) ağaçların arasında dolaşan çok büyük dişi maymunlar vardır ve şeytanın baştan çıkardığı erkekler onları kadın olarak kullanmaktadır. Bunlardan bazılarının insan gibi kafası ve cinsel organı; maymun gibi elleri ve ayakları olan canavarlar doğurduğunu iddia ediyorlar. Söylenenlere göre küçük bedenleri kıllı ve korkunçtur. Sonuçta (eğer var oldukları doğruysa) babaları olan şeytana benzeyeceklerdir. Kadınlarını bırakarak katırları, dişi maymunları, köpekleri, kısırakları ve diğer hayvanları kirletiyorlar; tanrının, cennet ve cehennemin varlığından haberdar, akıl fikir sahibi pekçok insan gibi bunu ne anlayabiliyorum ne de onaylıyorum. Bunun

böyle olabileceğinden bahsetmek beni üzüyor” (Cieza de León, 2005: 246-247).

Cieza, çok eşlilik ve ensest ilişkiler konusunda da bir takım iddialara yer vermiştir: Arma bölgesinde yaşayan yerli elitler beğendikleri kadınlarla evleniyor, içlerinden birisi asıl eşleri oluyordu. Diğer yerli erkekler ise hiçbir düzen olmaksızın kuzenleri, kardeşleri veya kızlarıyla evleniyorlardı ve çok az bakire kadın bulunuyordu. Soylular çok sayıda, diğerleri ise imkânlarına göre, bir, iki veya üç eşe sahip olabiliyordu (59). *Quipucamayoc*’ların aktarımına göre ise İnka İmparatorluğu’nda kral anne ve babasının meşru kızı olan kardeşiyle evleniyor, böylece kraliyet soyu saray içerisinde devam ediyordu (318). Cieza, Tumbes yakınlarındaki La Puná adasında yerlilerin kendisine bu konuda bazı şeyler anlattıklarını ileri sürmüştür: *“bu ada sakinlerinin çoğu iğrenç bir günah olan sodomi yaşıyor, öz kardeşleriyle uyuyor ve daha başka büyük günahlar işliyorlar”* (22). Yazar, bu günahların sadece belli bölgelerde işlendiğini, bunun da şeytanın kışkırtmasıyla ortaya çıktığını aktarmıştır:

“Şeytanın büyük bir kötülüğünden bahsedeceğim, bu büyük Peru krallığının bazı bölgelerinde, sadece Puerto Viejo yakınlarındaki bazı kasabalarda ve Puná adasında -diğerlerinde değil- büyük günahı işliyorlardı. İnka ve diğer yerli asilzadeler temizdi... Şeytanın hapsedildiği tapınaklarda ona hizmet etmesi için çocukluğundan beri orada bulunan gençler vardır. Zaman zaman kurban törenleri ve bayramlar yapılırken asilzadeler ve diğer ileri gelenler bu gençleri ölümcül sodomi günahı için kullanırlardı” (182).

Cieza'ya göre, tüm bu uygulamalar yerlilerin şeytan tarafından kandırılması sonucunda ortaya çıkmaktadır ve bundan kurtulmalarının tek yolu onların Hristiyanlaştırılmasıdır.

José de Acosta, İnkalarda zinanın ve ensest ilişkinin cezasının ölüm olduğunu belirtmiş, ancak serbest olduğu bazı koşullara da dikkat çekmiştir: Burada yasaklı olan anne, büyükanne gibi üst kuşaklar ve kız evlat ve torun gibi alt kuşaklarla yaşanan ensest ilişkidir. Cieza'nın da belirttiği gibi buna kuzenler ve kızkardeşler dâhil değildir. Zinaya gelince ise pekçok kadınla ya da genç erkeklerle birlikte olmak zina sayılmıyordu. Çünkü evlenilen asıl eş birlikte olunan diğer kadınlar tarafından tanınır ve onlardan hizmet görürdü. Bu kadın kocası öldüğünde bir yıl yas tutar ve kimseyle evlenmezdi (2013: 547-548)⁴². Örneğin İnka Yupanqui, Coya adlı kız kardeşi ile evlidir. Kralın birlikte olduğu başka kadınlar olsa da krallığın varisi Coya'nın oğludur (532).

Blas Valera, bu kız kardeş-eş örneğinin İnka inancında da bulunduğundan bahsetmiştir: “*Ay güneşin kız kardeşi ve eşidir. Denizin, rüzgârların, gökyüzünün, tüm kadınların, prenseslerin ve kraliçelerin efendisidir* (1590: 218). Valera'nın aktarımına göre, İnka'nın hâkim olduğu yerlerde çok eşlilik örnekleri olsa da kaçırma ve tecavüz, zina, ensest ya da doğaya aykırı öteki günahlar işlenmezdi, çünkü bu dört çeşit günah kanunlarca ciddi bir şekilde cezalandırılırdı, bu suçları kim işlerse işlesin affedilmezdi:

⁴² 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu'nun 132.maddesine göre de boşanma sonrasında kadınların yeniden evlenebilmesi için 300 günlük bir süre geçmesi gerekmektedir. İddet müddeti adı verilen bu süre, eski evlilikten gelen olası bir hamilelik durumunun anlaşılması ve çocuğun babasının belirlenmesinde ortaya çıkabilecek karışıklıkların önlenmesi içindir. İnkalarda da benzer bir sebeple böyle bir bekleme süresi olduğu düşünülebilir.

“Kutsal bakirelere tecavüz edenler, zina yapanlar, ensest ilişkide bulunanlar kanun gereği kesinlikle infaz edilirlerdi. Eğer bir kişi kaçırma ve şiddet olmadan kasabadan genç bir kızla zorla beraber olmuşsa ölümle cezalandırılmaz, kırbaç cezası alır, hapse, madenlere ya da tapınaklarda köleliğe gönderilirdi” (1590: 257-258).

“Her kim kendi kızıyla ya da öz kardeşiyle ilişkiye girer; evli bir kadına ya da kutsal bakirelere cinsel bir saldırıda bulunursa ikisi de taşlanarak ya da asılarak öldürülür. Birinci dereceden ya da kuzenler arasındaki gibi ikinci dereceden akrabalık ilişkilerinde kadınlar bakire ya da evli olmalarına rağmen enseste rıza göstermişlerse ölüm cezası kaçınılmazdır. Ancak eğer kadınlar bakire ya da evli değillerse her ikisi de diğer tür cezalar alırlar. Ayrıca ensest ya da tecavüz suçunun işlenmesine aracılık edenler de asılarak öldürülür. Sodomi günahını işleyen, yerlerde sürüklenip asılır ve sonrasında da tüm kıyafetleriyle yakılarak öldürülür. Eğer herhangi bir hayvanla birlikte olunduyorsa yine aynı şekilde cezalandırılır” (263-264).

Garcilaso, ilişkiler konusunda Blas Valera’ya atıfta bulunmuş, Inca Pachacútec’in koyduğu kanunlarla doğaya aykırı bir takım ilişkileri ve ensesti yasakladığına değinmiştir (332). Garcilaso da önceki pekçok yazar gibi, İnka krallarının yasal eş olarak kız kardeşleriyle birlikte olduklarından bahsetmiştir: İnka kralları kızkardeşi Ay ile evli olan Güneş’i taklit etmektedirler. *“Bu evliliği saf İnka kanını korumak ve krallığın varisinin bu soydan devamını sağlamak için gerçekleştirirler. Hatta diğer kardeşler de birbiriyle evlenerek İnkaların devamını sağlarlardı. Bu, İnkalara Güneş Tanrısı tarafından emredilmiştir (2009a: 64). Eğer kızkardeşi yoksa en yakın kadın akraba ile evlenilir, ilk kardeş-eşten çocuk olmamışsa,*

ikinci ve üçüncüyle denenirdi” (184). Garcilaso, yerlilerin yaşadığı doğaya aykırı ilişkilerden bahsederken yine Pedro de Cieza’ya atıfta bulunmuş ve Manta civarında üyeleri dev gibi olan bir topluluktan bahsetmiştir:

“Bunlar kadınları olmadığı ya da vücutlarının iriliğinden dolayı yerli kadınlar onlara uymadığı için birbirleriyle sodomi günahını işlerlerdi. Çünkü şeytan onları baştan çıkarırdı. Tanrı korkusu olmadan ya da utanç duymadan herkesin gözü önünde bu günahı işlerlerdi” (Cieza de León, 2005: 151, Garcilaso de la Vega, 2009a: 468).

Garcilaso, bazı topluluklarda yerlilerin kız kardeşleri, kızları ya da anneleriyle hiç düşünmeden hayvanlar gibi ilişkiye girdiklerinden bahsetmiştir (2009a: 46). Ancak İnka egemenliğine giren yerli topluluklarında sodomi ilişkinin nasıl cezalandırıldığına değinmiştir. *“İnka, titizlikle araştırılmalarını, halka açık bir meydanda diri diri yakılmalarını, evlerinin yıkılmasını ve yerle bir edilmesini, ağaçlarının köklerinden sökülerek yakılmasını emretti”* Kralın amacı, böyle bir şeyin en ufak bir hatırasını dahi bırakmamaktır (2009a: 148). *“İnka Manco Cápac, birden fazla kadınla olmamalarını, soyları karışmasın diye sülale içinde ve evlerini yönetip çiftliklerinde çalışabilsinler diye yirmi yaşından itibaren evlenmelerini emretmiştir”* (58).

Guaman Poma de Ayala, İnka Krallığı sırasında burada yaşayan yerlilerin zina ve fahişelik yapmadıklarını, ancak bu durumun kendi döneminde bazı nedenlerle değiştiğini iddia etmiştir. *“Birincisi, İspanyol kadınlarını görüyorlar, ikincisi kadınlar çok sarhoşlar ve hediye kabul ediyorlar, böylece şehvet artıyor”* (1980b: 313). İspanyollardan önce annesi, kız kardeşi ya da kızı gibi herhangi bir akrabasıyla ilişkiye giren yerliler şehirden kovuluyorlardı (54). İspanyol rahipler yerlilere zina, ensest,

tecavüz gibi büyük günahlar için günah çıkarmayı öğretmişlerdir; kişi ruhunu da arındırmalıdır. Ayrıca bu krallıkta işlenen günahları cezalandırmak için Kutsal Engizisyon Mahkemesi de çalışmaktadır (59). Zina ya da ensest ilişkiye girerek günah işleyenler kral, komutanlar ve yargıçlar tarafından büyük cezalara çarptırılırlardı (1980a: 50). Guaman'a göre, tüm zina ve diğer ölümcül günahlar bu topraklara Hristiyanlarla beraber gelmiştir: Hristiyanlar sineğin bile kendilerine dokunmadığı kutsal İnka bakireleriyle dini öğretiyi bahane ederek birlikte olmuşlar ve böylece bu krallıkta pekçok melez doğmuştur (158). Ayrıca Guaman, İspanyolların ve siyahilerin yerli kadınlarla birlikte olmaları neticesinde çok çeşitli melezler, *cholo* 'lar, kötü karışımlar ortaya çıktığını da ifade etmiştir. (1980b: 256). Garcilaso melezliği yüceltirken, Guaman onu aşağılamıştır.

3. 1. 5. Melankoliye eğilimli tembeller

İspanyollar, İnka Krallığı'nın egemen olduğu bölgelerde halkın belli bir düzen içerisinde ve çalışkanlıkla yaşamını sürdürdüğünü gördüklerini aktarmışlardır. İlk vakanüvisler dokumacılık, engebeli arazilerde tarım, maden işçiliği gibi konularda son derece gelişmiş olan bu toplumda melankoli ve tembellikten neredeyse hiç bahsetmemişlerdir. Sömürgecilik faaliyetleri sırasında ağır kölelik şartları etkili olmuş, İspanyollar bu dönemde yerlileri işten kaçmakla ve melankoliye meyletmekle suçlamaya başlamıştır. Öte yandan İspanyollar, yerlileri tembel, melankolik, korkak ve utangaç göstererek onların yönetilmeye muhtaç oldukları iddialarını da pekiştirmişlerdir. Sömürgecilik tarihine bakıldığında çeşitli uluslarda “tembel yerli” söylemine rastlanmak mümkündür:

“Sırasıyla İspanyollar, Hollandalılar, İngilizler vb., Filipinliler, Javalılar, Hindular üzerinde olumsuz görüşlerini dile getirmişlerdir, ardından da Fransızlar ya da diğerleri, siyahlar ya da Araplar, “şu tımarlı tembeller” hakkında benzeri sözleri sıralayarak bayrağı devralmışlardır...” (Ferro, 2017: 587-588).

Cieza de León, Popayán yerlilerinin rahatına düşkün ve tembel olduklarını, bir işe yaramaktan ya da bir inisiyatif almaktan özellikle nefret ettiklerini iddia etmiştir (2005: 45). İspanyol bir hukukçu olan Juan de Matienzo (1520-1579), *Gobierno del Perú* (1567, Peru Hükümeti) başlıklı vakayinamesinde bölgede keşfedilmiş pek çok yerli ulusun korkak ve utangaç olduklarını bunun da melankolik yapılarından kaynaklandığını yazmıştır (1910: 14). Cizvit Rahibi Bernabé Cobo ise yerlilerin doğaları gereği soğukkanlı olduklarını ve bu doğal kayıtsızlıklarının vücutlarını gevşettiğini yazmıştır. *“Bedenleri öylesine yumuşak ve narindir ki hemen yorulurlar, Avrupalı erkekler kadar çalışmaya uygun değildirler. Onların bu yapısı öğrenilmesi zor olan işler için sonsuz bir sabır gerektiriyordu”* (1892: 22).

Guaman Poma de Ayala, önceki konularda olduğu gibi bu konuda da farklı bir bakış açısı ortaya koymuş ve İspanyolların yerlilere yüklediği olumsuz özellikleri tüm kimliklere atfetmiştir:

“İspanyollar, yerliler, siyah kadınlar ve erkekler tembel, korkak ve beceriksizdir. Çok yemek yerler, çok şarap ve chicha içerler, iyi asker olamazlar ve tembeller. Siyahlar, kötü köleler ve üşengeçler. Kocaman kafalı olanlar ise Extremadura’nın Coria şehrinden gelen aptallar, onlar da dolandırıcılar. Mulato melezleri ise kadırgalar için iyidir ancak ne tanrıya ne

de krala hizmet edebilirler. Erkekleri sıkıcı, kadınları aşırı tembeller ve çok kıskançlar. Hristiyan dünyasını ancak çalışmayı bilen, sevgi dolu, derin bilgi ve beceri sahibi olan kişiler yönetir; bunlar dünyadaki İspanyollar, yerliler, siyah kadınlar ya da erkekler olabilir” (1980a: 409).

Guaman Peru’da yaşayan tüm toplulukları aralarındaki ilişkilere atıfta bulunarak olumlu ve olumsuz yönleriyle de ele almıştır:

“Yerliler son derece tembeldir ancak bunu onlara İspanyollar öğretmiştir. İspanyolların metres, aşçı, fırıncı olarak yanlarına aldıkları bazı yerliler ortadan kaybolmuş ve bir süre sonra fahişe olmuşlardır. Bunun sonucunda melezler dünyaya gelmiş, kasabalar boşalmış, yerliler kan kaybetmiştir. Melezler çoğalmış ve Majesteleri bu krallığı kaybetmiştir. Öte yandan hem İnka topraklarında, hem de Castilla’da, siyahlardan daha yalancı, hırsız ve zorba olanlar vardır: İspanyollar. İnka krallığı döneminde kapılarda kilit dahi yoktur fakat artık yerliler de İspanyollar gibi çalıp çırpmaktadır” (1980b: 313).

Keşiş vakanüvis Martín de Murúa (1525-1618) ise *La Historia General del Perú. Origen y Descendencia de los Incas* (1611, Peru’nun Genel Tarihi, İnkaların Kökeni ve Soy) başlıklı eserinde İnkaların bölge yerlilerinin doğal koşullarını ve eğilimlerini dikkate alarak kurmuş oldukları siyasi yapının başarısını kabul etmiştir. Murúa’nın aktarımına göre, yerliler hâlâ İnkalar tarafından yönetilselerdi, daha fazla çalışacaklarına, emeklerinin karşılığını alacaklarına ve nüfuslarının artacağına inanmaktadır. Keşiş, yerlilerin bu görüşü karşısında onları şu şekilde itham etmiştir:

“Yerliler çoğunlukla tembeldirler, zorlanmadıkları ve muhtaç kalmadıkları sürece çalışmaktan yana degillerdir. Hüzünlü, melankolik, korkak, tembel, kayıtsız, aşağılık, kötü niyetli, yalancı, kendilerine iyilik yapanlara karşı nankörlerdir, hafızaları zayıf ve davranışlarında tutarsızlardır. Bazıları hırsız ve dolandırıcıdır, genel olarak hepsi kendini batıl inançlara ve büyücülere kaptırılmış, sarhoşluğa ve şehvete teslim olmuşlardır. Bu süreçte çok gizli sırları keşfedilmiştir; krallıktaki tapınakların, zenginliklerin, altın ve gümüş dolu hazinelerin yerini saklamışlardır” (Segundo Libro, Capitulo IV)

Keşiş Murúa, yerliler hakkındaki bu görüşleriyle Guaman'ın eserine konu olmuştur. Guaman keşişi elinde sopayla bir yerliyi çalıştırırken resmetmiş ve altına şu notu düşmüştür: *“Öyle cesur ve hakkaniyetliler ki, öğretilerindeki bu krallıkta yerlilere kötü davranıp onları bir sopayla çalıştırıyorlar, çare yok”* (1980b: 81). Antropolog Lévi-Strauss bu duruma bir açıklık getirmiş; ilkel denem toplumların rekabetten uzak yapıları yüzünden pasiflik ve kayıtsızlıkla eleştirildiklerini belirtmiştir. Ona göre, yerlilerin bu hali en baştan beri mevcut bir durum değildir, temasın akabinde ortaya çıkan travmanın sonucudur (2014: 60-61).

3. 1. 6. Chicha içenler ve koka yaprağı çiğneyenler

İspanyolların Yeni Dünya'da anlatmaya değer gördükleri konulardan bir diğeri de yerlilerin tükettiği yiyecekler ve içecekler olmuştur. Bu bağlamda eserlerde yerlilerin kendilerine özgü bir takım alkollü içkiler içtiklerinden ve koka yaprağı çiğnediklerinden bahsedilmiştir. İspanyollar, özellikle, bu topraklarda tanıştıkları koka yaprağı ve onun kullanım alanları hakkında ayrıntılı bilgilere yer vermişlerdir.

Jeréz, Sancho de la Hoz, Mena ve Trujillo gibi vakanüvisler, yerlilerin kutlamalarda mısırı fermente ederek ürettikleri chicha adlı alkollü bir içki içtiklerini kaydetmiştir. Trujillo, Cuzco'ya girdikleri sırada yerlilere ait çok miktarda gümüş ve mühimmat depoları, her çeşit giyim ve koka yaprakları bulunan depolarla karşılaştıklarını yazmıştır (1571: 298). Ancak erken dönem vakanüvislerinin bu konuyla ilgili herhangi bir yargıları bulunmaz.

Quipucamayoc'lar, koka yapraklarının tanrılara yapılan adakların başında geldiğine değinmiştir. Molina, Cuzco'da Güneş'e adakların sunulduğu törende iki yüzden fazla kadının sepetler dolusu koka bitkisini taşıdıklarını anlatmıştır (1553: 126). Ondegardo da Guarochiri, Cuzco, Guánuco ve Chachapoyas gibi pekçok kentte yerlilerin hayvanlar, saçlar, kıllar, donyağları ya da kıyafetlerle birlikte koka yapraklarını kullanarak büyüler yaptıklarından bahsetmiştir (1559?: 167). Ayrıca yerlilerin bu yaprakları gelecekte haber vermek için de kullandıklarını belirtmiştir:

“Falcılar bir miktar koka yaprağını çiğner, salyalı koka suyunu avuç içine tükürürdü. Bunu iki büyük parmağından akıtır, ikisinden de aynı şekilde akarsa iyiye, sadece birinden akarsa kötüye işarettir” (1559?: 168).

Vakanüvis Cieza, Cali, Popayán ve Perú'daki halkların neredeyse tamamının sabahtan akşama kadar koka yaprağı çiğnediklerini kaydetmiştir. Bazı yerlilere neden tüm gün bu bitkiyi çiğnediklerini sorduğunda, bunu çiğnedikçe açlıklarını daha az hissettikleri ve kendilerini zinde buldukları cevabını almıştır (2005: 248). Sahip olduğu bu etki nedeniyle sepetler dolusu koka yaprağı Potosi madenlerinde çalıştırılan yerli işçilere satılmıştır. Sadece Potosí'de her yıl yarım milyondan fazla peso koka için ayrılmıştır. Yeni Dünya'da yetişen ürünler arasında en çok değer görenler, Peru'da

koka yaprağı; Meksika’da ise kakao olmuştur. Her ikisinin de pekçok batıl inancın kaynağı olduğu yerli halklar arasında kuşaktan kuşağa aktarıldığı yazılmıştır. “*Koka yaprağı çiğneme geleneği bölgedeki pekçok yerli halka İnkalardan geçmiştir*” (Guaman, 1980a: 114). Acosta’nın aktarımına göre, yerliler bu yaprakları ağızlarına alır, emerek çiğnerler ancak yutmazlardı. Bu maddenin kendilerine enerji veren eşsiz bir hediye olduğunu söylerlerdi. Pekçok kişi bunun saf bir hayal gücü sunduğu inancına sahipti (2013: 317-319).

Sömürge döneminde koka yaprağı çiğneme alışkanlığı İspanyollar arasında da görülmeye başlamıştır. Cuzco’dan Rímac’a ilerleyen İspanyol Komutan Rodrigo de Pantoja, koka yaprağı çiğneyen İspanyol askerini görünce neden yerliler gibi bu bitkiyi çiğnediğini sormuştur. Asker durumu şöyle açıklamıştır: “*Efendim, gerçekte ben de herkes kadar nefret ediyorum bundan. Ancak şartlar beni yerliler gibi davranmaya zorladı. Çünkü onu almadığımda kendimi bu işin üstesinden gelebilecek güçte hissetmiyorum*” (Garcilaso, 2009a:427). İspanyollar ve yerliler arasında pekçok malın ticareti de yapılmıştır: Cuzco’dan Potosi’ye getirilenler arasında yerli kumaşları, şarap, zeytinyağı, çeşitli konserve ve mutlaka koka yaprağı bulunuyordu (428). Garcilaso, gözlerinin önünde koka yaprağının bir sepetini otuz pesodan fazlaya satıldığını kaydetmiştir (430). Bir sepet ot, otuz altı duka⁴³ ederken, bir kile⁴⁴ buğday yirmi dört, yirmi beş duka etmektedir. Yani koka yaprağının bedeli mısıra, giyim kuşama ve görece şaraba denktir (448). Quipucamayoc’lar ve Cristóbal de Molina yerlilerin törenlerde ve kutlamalarda chicha içtiklerinden de bahsetmiştir. Ancak onların aksine Ondegardo, yerlilerin Ytu adlı bayramlarında chicha içmelerinin yasak olduğunu

⁴³ Avrupa’da XX. yüzyıla kadar kullanılan altın ve gümüş madeni para.

⁴⁴ Genellikle tahıl için kullanılan yaklaşık 25 kilogramlık ölçü birimi.

yazmıştır. Çünkü bu dönemde yerliler oruç tutmakta, chicha ile birlikte cinsel ilişkiden ve tuzlu yiyeceklerden de kaçınmaktadır (1559?: 163). Daha önce bahsedildiği üzere, İnka kralları öldüğünde kendisine yakın olan kadınlarla birlikte gömülmektedir. Ondegardo, yapılan törenlerde bu kişilerin iyice sarhoş olduktan sonra öldürüldüklerinden bahsetmiştir (155).

Aktarılanlara göre, chicha da koka yaprağı gibi hem büyücülük hem de falcılık işlerinde kullanılmıştır. Ondegardo geleceği okuyan bazı yerlilerin bir eve kapanıp kendilerinden geçene dek sarhoş olduklarını ve bir gün sonra ne sorulursa cevapladıklarını aktarmış; aslında onların orada şeytanla konuştuklarını iddia etmiştir (1559?: 166). Ona göre, kişi sarhoşluğun getirdiği kendinden geçme haliyle hem kurban etmeye ve edilmeye hem de şeytanla işbirliği yapmaya açık hale gelmektedir: *“Antisuyu bölgesindeki Mantocalla adlı tepede yaşayanlar mısır ayıklama zamanı geldiğinde bazı adaklar yaparlardı. Bu esnada çok fazla sarhoş olup koçları ateşe atarlar ve çocukları öldürürlerdi”* (1561?: 194).

Acosta'nın aktardığına göre, chicha aşırı tüketildiğinde sarhoşluğa sebep olduğu için İnka Krallığı tarafından özel günler dışında içilmesi yasaklanmıştır (2013: 300). Ancak bu yasağa rağmen, eserlerde sarhoşluğun büyücülüğün ve falcılığın vazgeçilmez bir parçası olmaya devam ettiği görülmektedir. Ondegardo'nun aktardığı ritüelin aynısına Acosta da eserinde yer vermiştir (2013: 475-476). İnka kralı, Peruluların toplu ziyafetlerde ve herkesin gözü önünde içki içmelerine izin vermiştir. Blas Valera'ya göre, bunun nedeni gizlice içmelerini yani sarhoş olup cinayet, tecavüz ve zina gibi suçlar işlemelerini engellemektir: *“Kral, bu içkili toplantılara evli erkeklerin eşleriyle, bekâr olanların da fahişelerle katılmalarına izin verirdi. İnka Krallığı, alkolün etkisiyle kontrolden çıkan yerlileri her türlü gınahtan korumak için*

bir, iki, üç ve bazen otuz gün süren bu içkili etkinlikleri kontrollü bir şekilde sürdürürdü” (1590: 256-257). Bu konu İnka kanunlarında da yer almaktadır: “Her kim yemek yemede, özellikle de içki içmede ölçüyü kaçırırsa, iradesini kaybedecek kadar sarhoş olursa ilk seferde yargıcın uygun gördüğü şekilde cezalandırılır, ikincisinde sürgün edilir, işinden alınıp madenlere gönderilirdi” (261). Valera’nın iddialarına göre, bu yasalara başlarda titizlikle uyulmuş, ancak daha sonra uygulamada bazı gevşemeler ortaya çıkmıştır. Zira Adalet Bakanları en çok içenlerin başında yer almış ve sarhoş olsalar da ceza almamışlardır.

Guaman Poma de Ayala, yerli toplumunu düzenlemek için konan pekçok yasal sınırlamadan bahsetmiştir, chicha içmek de bunlardan biridir. Örneğin, gençler otuz yaşına kadar sağlıklı bir yaşama sahip olup savaşlarda yer alabilmek için bazı besinlerden ve chichadan uzak durmalıdır (1980a: 51). Öte yandan İnka asilzadeleri ve şefleri yüz elli, iki yüz yıl yaşıyorlardı; bunun için yağlı, ballı, acılı, tuzlu şeyler yemiyorlar, chicha içmiyorlar, elli yaşına kadar bir kadınla uyumuyorlardı (86). Guaman, sarhoşluktan dolayı verilen ağır cezalara da değinmiştir: “*Tauantinsuyo’da sarhoşluğun cezası ölümdür, yerlilere sarhoşun karnına basmaları emredilir, böylece safrası patlar ve sarhoşlar cezalandırmış olurdu*” (223). İspanyol egemenliği sırasında ise Kral Naibi Francisco de Toledo, yerlilerin chicha içmek ve koka yaprağı çiğnemek gibi alışkanlıkları bırakmaları için bir dizi düzenleme getirmiştir. Fakat Guaman’ın aktarımına göre, yerlilerden bunlara uymayanlar olmuştur (1980b: 258). Ancak iyi birer Hristiyana dönüşen yerliler sarhoşluğa son verip koka yaprağı çiğnemeyi ve tembelliği bırakmıştır (331). Guaman’a göre, yerlilere nazaran daha kötü sarhoş olan başka bir topluluk olduğunu iddia etmiştir: Bunlar *mulato* melezleridir ve sarhoşken birbirlerini öldürür, yerlileri düşman olarak görürler (1980a: 412). Halkın

yanısıra *cacique* 'ler, patronlar ve belediye başkanları arasında da sarhoşluk, koka çiğnemek ve gariban yerlilerin hediyelerini kabul etmek yaygındır (1980b: 174).

3. 1. 7. Yahudilere, Mağribîlere ve Türklere benzeyenler

İspanyollar Yeni Dünya'ya doğru yola çıkmadan yüzyıllar önce topraklarını Yahudilerden ve Mağribîlerden geri almayı hedeflemişler ve “reconquista” adı verilen yeniden fetih hareketini başlatmışlardır. İspanyolların yüzyıllardır bu iki topluluk üzerinden geliştirdiği “öteki” algısı Yeni Dünya halklarına bakışını etkilemiş ve onları aralarında birtakım benzerlikler kurarak betimlemelerine neden olmuştur. İlk vakanüvislerden Jeréz, Sancho de la Hoz, Mena ve Estete, yerlilerin ibadet ettikleri, adaklarını ve kurbanlarını sundukları, tanrıların temsilleriyle donattıkları yerlere İspanyolcada tapınak anlamına gelen “templo” kelimesi yerine cami için kullanılan “mezquita” sözcüğünü tercih etmişlerdir. Estete, Hernando Pizarro ve bir grup askerle Cajamarca'ya ulaştıklarında İnka kralı Atahualpa'yı gördükleri bir ânı aktarmıştır. İspanyollar, köprüden geçerken kralın kanalda suya girdiğini görmüşlerdir.

“Hakkında çok şey söylenen Yüce Kral Atahualpa, büyük bir yerli topluluğunun arasında başında tacı ve alnında krallığını temsil eden püskülleriyle alçak bir sandalyede oturuyordu tıpkı Türkler ve Mağribîlerin oturduğu gibi. Görülmemiş bir ihtişam içindeydi, etrafı altı yüzden fazla asilzadeyle çevriliydi” (1535: 252).

İspanyollar Cuzco'ya yaklaşırken yerlilerin başlıca mabedi olan Büyük Pachacámac Tapınağı'na uğramışlardır. Çünkü burasının altın ve gümüşle dolu olduğuna dair duyumlar almışlardır. Estete, bu tapınağı çok pis bulduklarını ve

yerlilerin böyle bir yeri nasıl önemsediklerine anlam veremediklerini aktarmıştır. Yerliler, onlara tapınağın içinde bulunan kutsal heykelin tanrılarından biri olan Pachacámac'ı temsil ettiğini ve bu tanrının hastaları iyileştirdiğini söylemişlerdir. Yerliler için burası adaklarını sundukları, dileklerini dileyip şifa bulduklarına inandıkları bir hac merkezidir. Vakanivüs Estete'ye burada gördükleri şeyler, İslami haccı çağrıştırmıştır: *“Atahualpa'nın tüm tebaası oraya giderdi, tıpkı Mağribîlerin ve Türklerin Mekke'ye gittiği gibi”* (1535: 262).

Estete'nin İnkaların pis olduklarına dair iddialarını yaklaşık seksen yıl sonra Guaman yalanlamış ve eserinde İnkaların halkı pislik ve tembellik yüzünden cezalandırdığını yazmıştır: Eğer vatandaşlar temizliklerini yerine getirmiyorsa kirli yerlerine yüz kırbaç vurulmaktadır (1980a: 224). Yeryüzündeki pekçok inançta temizlik ve pisliğin fiziki ve ruhani boyutları içiçe geçmiştir. Bu nedenle ruhani arınma ritüelleri fiziki arınmalarla gerçekleştirilmektedir. Vakanüvisler Ondegardo ve Acosta, Musa'nın eski ahitinde, Mağribîlerde, Hristiyanlarda ve İnkalarda günahlardan arınmak için suya girilen çeşitli banyolar olduğundan bahsetmişlerdir:

“İnka Kralı, hiç kimseye günah çıkarmazdı bunu yalnızca Viracocha'ya iletecek ve kendisini affedecek olan Güneş'e karşı yapardı. Günah çıkardıktan sonra hatalarından tamamen arınmak için akan bir ırmağa girer ve şu sözleri söylerdi: Günahlarımı güneşe söyledim. Irmak, sen al onları bir daha ortaya çıkmayacakları denizlere götür. Bu banyolar, Mağribîlerinkine çok benzeyen bir törenle, günah çıkartmak isteyen başka kişiler tarafından da yapılırdı. Mağribîler buna guadoi, yerliler ise opacúna derdi” (Ondegardo, 2017b: 158; Acosta, 2013: 468).

Blas Valera, Ondergardo'nun İnkaların ve Mağribîlerin bu arınma banyoları arasındaki benzerlik iddialarını yalanlamıştır. Ona göre, Ondergardo her konuda kendi yorumlarına yer vermektedir. Bu konuda da İnkaların banyolarını Araplarınkine benzetmiş ve bunu öylece tarihe geçirmiştir. Valera, İnkaların günah çıkarma ritüellerinde böyle banyolar yapmadıklarını aktarmıştır (2017b: 238).

Vakanüvislerin yerlileri Mağribîlere benzettiği diğer bir konu da kurban törenleri olmuştur:

“Nüfuzlu kişiler, tören zamanlarında belli sayı ve renklerde tüylü ya da tüysüz alpakalar veya koçlar kurban ederlerdi. Eski adetlere göre yapılan bu törenler Mağribîlerin alquible dedikleri şeyin aynısıydı. Hayvan sağ kolun üzerine alınır, gözleri güneşe çevrilir, öldürülen hayvanın niteliğine göre çeşitli sözler söylenir. Bu kurbanlar Gök gürültüsü tanrısına, Güneş tanrısına ya da yaratıcı tanrı Viracocha'ya adanırdı” (Ondegardo, 1559?: 157-159; Acosta, 2013: 441).

Blas Valera bu konuda da karşıt görüş bildirmiştir. Peruluların çeşitli hayvanları kurban ettiklerini doğrulamış, ancak bu törenlerin anlatılanlar gibi gerçekleşmediğini yazmıştır:

“Kuşları ve sığırları öldürme şekline gelince, bu Homeros ve Vergilius'un ve diğer şairlerin anlattığı gibi, Yunan ve Roma paganlarının yaptığı şekilde olur. Perulular bunu, Polo'nun çarpıttığı şekilde, Mağribîlerin törenlerindeki gibi yapmazlardı. Bu topraklarda hiç öyle şeyler olmadı, Perulular ne onların kiblesini işaret etmişler ne de Kuranlarındaki herhangi bir ayini yerine getirmişlerdir” (1590: 220).

Ondegardo ve Acosta, İnkaların aynı *Mağribîler* gibi oruç tuttuklarını iddia etmişlerdir: “*İnkalar belli zamanlarda sabahdan yıldızlar çıkana dek oruç tutarlardı ve karınlarını doyurmak için aynı Mağribîler gibi sahur yaparlardı*” (Ondegardo, 2017b: 173; Acosta, 2013: 442). Valera, Peru yerlilerinin *Mağribîler* gibi sahur yaptıkları iddiasının da bir aldatmaca olduğunu yazmıştır:

“Yıldızlar çıkıncaya kadar oruç tutmaları geceye kadar anlamına gelmez. Quechua’da “chasca” olarak bilinen çoban yıldızı (Venüs) görünene kadar aç kalırlardı ki bu yıldız güneş batmadan görülebildiği için oruç süresi iddia edildiği kadar uzun değildir. Oruçlarını sıradan yemeklerle açarlar; iddia edildiği gibi köpek etiyle değil. Ayrıca sahur yapma gelenekleri de yoktur. Biz, aynı Polo’nun yaptığı gibi, Romalı paganların da uyguladığı herşeyi sadece Mağribîlere yüklemek ve onların adıyla anmak istiyoruz” (2017b: 220).

Garcilaso, yerlileri ve *Mağribîleri* Hristiyanlığa karşı olmaları ya da Hristiyanların hasmı konumunda bulunmaları bakımından benzetmiştir. “*Bir yandan Mağribîlerin İspanya’da sekiz yüzyıldan fazla süren işgalleri sona ererken, diğer yandan yerlilerinki başlamıştır. İspanyollar daima İsa Mesih’in kutsal inancına itaat etmeyenler ve düşmanlık gösterenlerle mücadele etmiştir*” (2009b: 42). Garcilaso, İspanya kralığını *Mağribîlerin*; Peru’yu ise putperestlerin elinden kurtarmak için uğraştıklarını ifade etmiştir (2009b: 320). *Mağribîler* İspanya’da; yerliler ise Yeni Dünya’da tam bir Hristiyan İspanyol hâkimiyeti kurmak için alt edilmesi gereken iki benzer güç olarak betimlenmiştir.

Guaman, yerlilerin kökeni ve başka halklarla benzerlikleri konusunda çeşitli söylentilere yer vermiştir: “*Ötekiler, yerlilerin Yahudi soyundan geldiklerini ve onlara*

benzediklerini söylerler; İspanyollar gibi sarışın, mavi gözlü, sakallıdırlar ve okumayı, yazmayı, törenleri bilirler. Eğer Türklerin ya da Mağribîlerin soyundan geliyorsa yine sakallılardır ve Muhammed'in dinini taşırlar" (1980a: 46). Öte yandan Guaman, Hristiyanlığa tam anlamıyla itaat eden Peruluları bu yönleriyle ne İspanya'daki halklara ne de Romalılara, Yahudilere, Mağribîlere, Türklere, Fransızlara ya da İngilizlere benzetmiştir: Çin ya da Meksika yerlilerinde dahi Cizvit ve Fransisken rahiplerine karşı bu denli itaat edildiği görülmemiştir (1980b: 271). Guaman'a göre, tüm dünya tarihine bakıldığında ne Hristiyan, ne Türk, ne Çin, ne Yahudi, ne de Roma İmparatorları İnka kralları Topa Inga Yupanqui ve Guayna Cápac kadar heybetlidir. Ancak hiçbiri öylesine heybetli olmamasına rağmen, İnka Kralları kadar hor görülmemiştir (1980b: 329).

Çalışmanın bu bölümünde incelenen eserlerde yerliler hakkında verilen bilgilerin çelişkili olması dikkat çekicidir. Daha önce bahsedildiği üzere, İspanyolların Peru'ya geliş amacı, Kolomb'tan beri izini sürdükleri hazinelere ulaşmaktır. Bu nedenle yerliler hakkındaki iddialar da bu amaca hizmet edecek şekilde gelişmiştir. Eserlerin çoğu Avrupa paradigmasından yazılmış, bunlarla zıt düşecek ifadeleri içerenler ise melez yazarlar Blas Valera ve Garcilaso de la Vega'ya ya da yerli yazar Guaman Poma'ya aittir. Öte yandan yerli yaşam biçimi ve gelenekleri Hristiyanlığa uygunluğu ölçüsünde değerlendirilmiştir, yazarların hepsi de Hristiyandır. İspanyolların Latin Amerika topraklarına gerçekleştirdiği ilk seferlerde kullandıkları betimleyici dil ve egzotik yerli tasviri bu dönem eserlerinde yerini amaçları doğrultusunda ötekileştirici bir üsluba bırakmıştır. Yerlilerin ötekiliğine ilişkin en yaygın karşılaşılan iddia barbar ve yamyam olduklarına yöneliktir. Hristiyan İspanyollar, yerlileri bu şekilde tanımladıklarında gerçekleştirdikleri fethi

gerekçelendirmiş olacaktırlar. Zira tanrının yerlileri barbarlıktan kurtarıp uygarlığa ulaştırmak için onları görevlendirdiğini iddia etmişlerdir. Vakanüvislerin çoğu bölge yerlilerinin İnka Krallığı'nın himayesine girdikten sonra kötü alışkanlıkları bıraktıklarını bunun da İspanyolların işini kolaylaştırdığını yazmışlardır. İnka öncesinde vahşi hayvanlar gibi yaşayan ve insan eti yiyen halkların varlığına yönelik iddialar, o dönemdeki gelişmiş bölge halkları düşünüldüğünde şüphe uyandırmaktadır. Buna ek olarak, Guaman Poma da İspanyolların topraklarına göz diktikleri yerlilere yönelik suçlamalarda bulunduğunu açıkça kaleme almıştır. İspanyolların yerliler hakkındaki iddialarının çoğu inanç üzerinden gelişmiştir. Vakanüvisler, yerlileri şeytanla işbirliği, büyücülük, falcılık ve putperestlik gibi faaliyetlerle ilişkilendirirken sıklıkla tapınaklarda altın ve gümüş sakladıklarına dikkat çekmişlerdir. Bu durum yerlilerin inançlarıyla ilgili iddiaların nedenini açıklar niteliktedir. Ayrıca melez yazar Blas Valera, Quechua dilini bilmeyen bazı İspanyol vakanüvislerin objektif bir anlatıma sahip olmadıklarını, olayları yorumladıklarını açıkça yazmıştır. Bu bölümdeki okumalarda yerlilerin kurban törenlerinden dış görünüşlerine, cinsel ilişkilerinden yiyip içtiklerine kadar pekçok konuda çelişkili ifadelerin olduğu fark edilmiştir. Hristiyan İspanyolların zihninde yer eden öteki imgesi inançla birleşmiş, bu noktada Hristiyanlık dışında temas ettikleri toplumlar benzer olumsuz özelliklerle betimlenmiştir. Blas Valera, Roma paganlarında da görülen bir takım özellik ya da uygulamaların, İspanyollar tarafından Hristiyan olmayan başka toplumlarda görüldüğünde bir çeşit ötekileştirme gerekçesine dönüştüğünü iddia etmiştir. Bu koşullar altında vakanüvislerin yerliler hakkında yazdıklarının gerçekliği tartışmalıdır. Ancak bu tez çalışması için mühim olan anlatılanların gerçeklikle örtüşmesi değil, anlatılanlarla yerliler hakkında çizilen imgeler ve bunların kemikleşmesidir.

3. 2. BAĞIMSIZLIK DÖNEMİ VE YERLİCİLİĞİN İLK ADIMLARI

XIX. yüzyılın başında Latin Amerika topraklarında “biz” ve “öteki” kavramları yeniden şekillenmiştir. Bağımsızlık hareketinin öncüsü olan ve yeni ulusal kimliği inşa eden *kreoller* “biz”i temsil etmeye başlamıştır. Siyasi gücün kontrolünü elinde tutan *kreoller* yeni toplumsal düzenin olduğu kadar edebi üretimin de belirleyicileri olmuştur. Bağımsız, liberal ve İspanya karşıtı görüşün hâkim olduğu bu dönemde edebiyatta özgürlük ve egemenlik gibi kavramlar yüceltilmiştir. Sömürge ve cumhuriyet dönemi arasında gelişen bu ilk aşamada ortaya çıkan edebi üretim, kurtuluş edebiyatı olarak adlandırılmaktadır. Bu anlatı, bağımsızlık sürecinin etkisinde gelişmesine karşın, verilen eserler estetik açıdan incelendiğinde çoğunlukla Avrupa’ya ait yapıların kullanıldığını görmek mümkündür. Bu biçimsel etkiye rağmen, dönemin yazarları İspanya karşıtı, bölgeci ve Amerikancı bir tutum içindedir ve bu doğrultuda bir ulusal kimlik inşa etmeye çalışmışlardır. Bunun neticesinde “costumbrismo” adı verilen ve gelenekçilik anlamına gelen bir akım ortaya çıkmıştır. Edebiyatta bu gelenekselci-vatansever anlatının ardından romantizm akımı etkili olmuştur. Fakat romantik *kreoller*, And toplumuna ve ülkenin kırsal gerçekliğine ilgi göstermemişlerdir. Ancak Pasifik Savaşı’ndan sonra realizm akımı yükselmiş, yerliler yeniden yazınsal üretimin konusu olmuşlardır. Romantizm ve realizm ile birlikte Peru edebiyatında Fransız etkisi de görülmüş, ancak bu etkiye rağmen bölgenin İspanya ile bağı hiç kopmamıştır.

Perulu Edebiyat Profesörü Antonio Cornejo Polar'a (1936-1997) göre, sömürge edebiyatı XIX. yüzyıl Peru edebiyatının kaynaklarından biridir. Peru'da bağımsızlık kazanılmasına rağmen hispanizmin etkisi diğer Latin Amerika ülkelerinde olduğundan daha güçlüdür. *Kreol* edebiyatı, resmi olarak 1821'de bağımsızlıkla başlayan tarihsel sürece kolaylıkla uyum sağlamıştır (1984a: 93-95). Bağımsız Peru edebiyatı da sömürge edebiyatındaki gibi kültürel unsurları farklılık olarak değil; karşılık olarak yansıtmaya devam etmiştir. Cornejo Polar'a göre, vakayinamelerde daha sonra cumhuriyetçi Peru edebiyatını filizlendirecek unsurlar bulunmaktadır. Bu etkiler bağlamında cumhuriyet edebiyatında iki temel eğilim bulunur: Bir yanda sırasıyla hispanik, kozmopolit ve günümüzde uluslararasılaşan bir gelişim mevcuttur. Öte yanda ise ulusal olana bağlılığıyla tanımlanan bir edebiyat vardır; yerli (nativista), bölgeselci (regionalista) ve yerlici (indigenista) terimleriyle adlandırılabilir. Bu, kökleri eski Peru'ya ve yerli moderniteye dayanan ulusal bir edebiyat üretme projesidir (1984a: 93-95). Yerli geçmişi yeniden canlandırıldığında Cumhuriyet dönemindeki yerli imgesinden bahsedilmez, dolayısıyla yerlinin güncel gerçekliğine uzaktır. Bu dönemde yerlinin üç halinden bahsetmek gerekmektedir: tasarlanan yerli, güncel yerli ve problem olarak yerli (Yvinec, 2013: 287-293).

Yerlililik akımının başlangıcı, 1920'ler ya da 1930'lar gibi görünse de fethin hemen sonrasına dayanmaktadır. Yerlililiğin temeli olan sosyo-kültürel heterojenlik, İspanyolların kaleme aldığı mektuplar ve vakayinamelerde bulunmaktadır (Cornejo Polar, 2005: 37). Bağımsızlıkla birlikte ise yerli figürü, edebiyatta zorunlu bir referans haline gelmiştir. Romantik estetik çerçevede gelişen bir eğilim ortaya çıkmıştır. Yazar, özne olarak Amerikalı yerlileri konu almış ve onların hikayelerini beyaz okura sunmuştur. Peru'nun fethinden beri kaleme alınan eserlerde yerliye bakış

Mariátegui'nin de sıraladığı gibi kolonyal ve kozmopolit düzlemde şekillenmiştir. Yani yazılanlar öncelikle İber yarımadasının ardından Avrupa paradigmasının etkisi altındadır.

Perulu yazar ve edebiyat eleştirmeni Luis Alberto Sánchez (1900-1994), romantik estetikçi yazarların yerli halkı yalnızca dekoratif bir unsur olarak işlediğini belirterek tamamen egzotik bakışla yazılan eserleri *indianismo*⁴⁵, yerlinin toplumsal meselelerine odaklananları ise *indigenismo* akımıyla ilişkilendirmiştir (1953: 545). Bağımsızlıktan 1920'lerde yerlilik akımı ortaya çıkana kadar erken yerlilik varlığını sürdürmüştür. Erken yerlici yazarlar, yerli değildir; yalnızca yerli kültürünün sözcüleridir. Bu nedenle yerli dünyasını ya da düşüncesini içselleştirme çabaları yoktur. Sıklıkla aynı karakteristik unsurları kullanmışlardır: Bunlar, yerli-İspanyol ya da yerli-yerli arasındaki aşk, yerel çevre, yerli şarkıları, geleneklerin tasviri şeklindedir. İki akım arasındaki fark basitçe şöyle tanımlanabilir: Erken yerlici edebiyat, yerliyi sorunlarıyla düşünmeden, psikolojisini incelemeyen, mizacına bakmadan yüzeysel bir düzlemde ele almış, yerlici edebiyat ise yerli gerçeğine ulaşmaya ve onunla temas etmeye çalışmıştır (Cometta Manzoni, 1940: 255-259). Erken yerlici roman (novela indianista), referansı olarak aldığı yerlileri egzotik bir figür olarak değerlendirmekte ve bu olay referans ve eserin alıcısı arasında bir mesafeye yol açmaktadır. Bu mesafe, yazar ile kurgulanmış özne arasındaki mesafenin yansımasından başka bir şey değildir. Bu akım içindeki yazarların konumu, kesinlikle anlatı dünyalarının dışındadır. Anlatıcı, dış anlatıcıdır; yani karakterlerin hiçbirisiyle özdeşleşmez. Kullanılan dil de yazar ile özne arasındaki bu mesafenin göstergesidir.

⁴⁵ *Indianismo* ve *indigenismo* kelimeleri yerlilik anlamına gelmektedir. Ancak aralarındaki dönemsel ve yaklaşımsal farktan ötürü bu tez çalışmasında "indianismo"dan erken yerlilik, "indigenismo"dan ise yerlilik olarak bahsedilecektir.

Çünkü yazar, bu dış perspektiften aktardığı uzun pasajlar aracılığıyla etkili olmaktadır (Nagy, 1995: 1). Yazar, feodal sistemin dışında durarak ve yerlileri dışardan bir gözlemci gibi izleyerek aktarmaktadır. Yerli işgücünün sömürülmesine ve yerlilerin eğitimsizliğine tepki göstermektedir. Burada yazar iki yoldan birini seçmektedir: Ya gözlemlediği yerlileri bilimsel gerçekliğe uygun olarak anlatır ya da siyasal veya insancıl bir amaç güder. İkincisini seçen yazarların gerçeği çarpıtmış olmaları muhtemeldir. Bu çarpıtma çeşitli şekillerde cereyan etmiştir: Eserlerde egemen sistem yerin dibine geçirilmiş ve yerliler soylu vahşi olarak yansıtılmıştır (Heintz, 1983: 6).

Yazarın, okurun ve aktarım dilinin yerli dünyasına ait olmadığı bu dönemde yerliler iki tür kalıpyargı üzerinden eserlere yansıtılmıştır: Önce egzotik, idealize edilmiş bir yerli figürü yaratılmış; ardından bu figür ulusal yükseliş için öngörülen birlik, ilerleme ve eğitim formülüne tâbi tutulmuştur. Her iki yaklaşımda da yerliye tepeden bakan mesafeli bir tutum söz konusu olmuştur. *Kreol* aydınlara göre, kayıp cennet olarak yansıtılan dağlar ve ilerleyişin sembolü olarak gösterilen kıyılar arasındaki fark kapanmalı, dağlar cehaletten arındırılmalı, yerli özgün özelliklerini bırakıp Peru yurttaşlığını benimsemelidir. Çalışmanın bu bölümünde aşağıdaki yazarların eserleri incelenerek bu iki temel yaklaşıma ait örneklerle yer verilecektir.

Mariano Melgar (1790-1815), kurtuluş edebiyatının önemli bir temsilcisidir. Yerli şiir geleneği “Yarawi”yi yeniden canlandırmış ve böylece dönemin Avrupa kalıplarının dışına çıkarak erken dönem edebi melezleşmenin örneğini sunmuştur. Aşk temasıyla sınırlı kalan bu şarkılı şiir türü Yarawi, yerlici bir edebiyattan çok halk edebiyatı olarak değerlendirilebilir (Cornejo Polar, 1981: 83-93). Melgar’ın dönemin bağımsızlık ruhuna uygun eserleri de bulunmaktadır, vatansever şiirleri bu dönemin ilk eserleri olarak örnek verilebilir.

Narciso Aréstegui Zuzunaga (1820-1869), İdealist-realist romantik yerlilciğin (indianismo) temsilcisidir. *El padre Horán* (Peder Horán) adlı eseri ilk Peru romanıdır ve “Cuzco Yaşamından Sahneler” başlığıyla 1848 yılında *El Comercio* gazetesinde bölümler halinde yayınlanmıştır. Kendi çocukluk anılarını içeren eser, XIX. yüzyılda Cuzco’da yaşayan yerlilerin yoksulluğunu gözler önüne sermiştir.

Manuel González Prada (1844-1918), XIX. yüzyıl Peru siyaseti ve edebiyatının etkili isimlerinden biridir. Raúl Haya de la Torre ve José Carlos Mariátegui gibi düşünürler tarafından ideolojik bir önder olarak görülen yazar, Peru realizminin en önemli temsilcilerindendir. Toplumsal ve siyasi eleştirilerini deneme türünde kaleme almıştır. Bu çalışma kapsamında *Páginas libres* (1894, Boş Sayfalar), *Horas de lucha* (1908, Mücadele Zamanları) adlı eserlerindeki bazı denemeleri incelenecektir.

Clorinda Matto de Turner (1852-1909), Latin Amerikalı kadın yazarların öncülerindendir ve eserlerinde kadınların eğitiminin gerekliliğini vurgulamıştır. Çocukluğu Cuzco’da geçen yazar, yerli kültürünü yakından tanımaktadır. Yerlilere karşı olumlu bir yaklaşım içindedir ve toplumda da bu tutumu geliştirme sorumluluğunu üstlenmiştir. Bu çalışma kapsamında incelenen *Aves sin nido* (1889, Yuvasız Kuşlar) adlı eseri gelenekselci dokunuşları ve romantik Volksgeist⁴⁶ konseptinden dolayı erken yerlici romanının mükemmel bir örneği sayılmaktadır (Nagy, 1995: 1).

Ventura García Calderón (1886-1959), Fransa’da doğup büyümesine rağmen, öykülerinin çoğunu And bölgesine yaptığı seyahatlerde ilham aldığı yerliler hakkında

⁴⁶ Almanca’da milli ruh, halkın ruhu anlamına gelmektedir.

yazmıştır. Çift anadilli olan yazar dünyada en çok tanınan Perulu yazarlardandır. Eserleri çoğunlukla kurguya dayansa da Peru gerçekliğine dair bilgisizliği ve yerlilere yönelik önyargılı tutumu oldukça eleştirilmiştir. Bu çalışmaya da konu olan *La Venganza del Condor* (1924, Kondorun İntikamı) adlı eserindeki öyküleri İnka geçmişine dair modernist bir egzotizmin örnekleri olarak görülmektedir.

3. 2. 1. Soylu vahşiler

“Soylu vahşi” kavramı, Jean-Jacques Rousseau’nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni* (1755) başlıklı yapıtında olduğu gibi henüz uygarlıkla kirlenmemiş yerli insanını tanımlamak için kullanılmaktadır. Voltaire, Montaigne, Rousseau ve Marmotel gibi Fransız yazarlar, Peru edebiyatının kozmopolit olarak tanımlanan evresinde oldukça etkili olmuşlardır. Bu yazarlar, Amerika kıtasında yaşayan halkların gerçekliği hakkında derinlemesine bilgi sahibi değildir. Avrupa kültüründeki yozlaşmanın karşısında kayıp bir cennet ideali yaratmışlardır. Bu görüşün etkisinde kalan ve yerli dünyasıyla yüzeysel bir teması bulunan Perulu yazarlar da yerliyi soylu vahşi olarak betimlemişlerdir. Bu eğilimle yazılan eserlerde yerli duygusal bir kahraman olarak işlenmiş, onun mağduriyeti ve öfkesi vurgulanarak ayırt edici özellikleriyle de yüceltmıştır. Yerlinin cesareti, topraklarını savunması, vatanına ve özgürlüğüne düşkünlüğü ön plana çıkarılmıştır. Yerli evreninin idealize edildiği bu eserlerde, İspanyol fatihleri zalimlikle ve açgözlülükle suçlanmıştır. Bu anlatıda yerli, egzotizm dolu pastoral bir atmosferde, nostaljik bir kahraman olarak işlemiştir. Yerli dünyası duygusal bir bakış açısıyla renkli ve betimleyici bir dille yansıtılmıştır (Artiles Martín, 2015: 50-52).

Matto de Turner'ın *Aves sin Nido* adlı eserinde hikâye Kíllac adlı kurgu bir kasabada geçmektedir. Burada yaşayan üç şehirli İspanyol Lucía, Fernando Marín ve Manuel'in amacı Peru'nun kırsal ve barbar ortamında yerlilere yardım etmek ve onları kasabanın ileri gelenlerinin cehaletinden ve yolsuzluklarından kurtarmaktır. Romanın temel çatışması yerliler, kasabanın ileri gelenleri ve beyazlar arasındaki ilişki üzerinden aktarılmaktadır. Hikâye boyunca beyazlar, hem iyi hem de kötü; bütün yerliler ise sadece iyi olarak betimlenmiş ve soylu vahşi imgesi çizilmiştir. Cornejo Polar, bu imgeyi şöyle değerlendirmiştir: “Yerlinin doğal iyiliği, çocukluk dönemine benzer bir durum olarak okunur ve zor bir dünyada savunmasız bir çocuk gibi mücadele eden bir ırkı koruma ihtiyacını ifade eder. Açıkçası, yabancılar, yerlilere karşı babalık rolünü üstlenmeye çalışacaklardır” (1994: xiv).

Matto, geçmiş yıllarda yerlilerle ilgili gelişen kalıpyargıları boşa çıkarma gayretindedir:

“Yerlilerin nankör olduğunu söylerler, Juan Yupanqui ise minnettarlıktan ölecek”.

Lucía karşılık verir:

“Bana göre, Peru’da Pizarro’nun fethettiği İmparatorluğun kurucularını tanımlayan, doğruluk ve asalet ilkelerine sahip bu ırk henüz yok olmadı”
(Matto, 53).

Lucía karakteri, yerlileri “*Amerikalı melekler*” (146) diye betimlemiştir, kötü bir şey yaptıklarında dahi onu mutlaka baskı altında yapmış olduklarına emindir (140). Matto, And insanını kenttekilerle karşılaştırmış ve onun benzersiz mizacını vurgulamıştır:

“Bayan Petrolina dağlık bölgeden bir sima, cömert olduğu kadar iyi kalplidir, herkese hediyeler getirir ve tanısa da tanımasa da ölen herkes için gözyaşı döker. Şıklığın ve zarafetin olduğu Peru kıyılarında rastlanmayan bir tiptir, bu kadınlar âdeta kilden derme çatma yapılmış bir büstün içinde melek gibi bir ruha ve altından kalbe sahiplerdir” (30).

Eserde yerlinin iyiliğinin övüldüğü, kırsal kesimin ise kötülendiğı bölümlere de rastlanır, kasabadaki beyazlar da tam olarak bununla mücadele etmek için oraya konumlandırılmıştır:

“Killac’ta olanların bu vahşetin yalnızca bir türü olduğunu düşünüyoruz, tıpkı Peru’nun iç kesimlerindeki tüm küçük kasabalarda olduğu gibi. Okulların eksikliği, cemaat rahiplerinin kötü niyetleri, tacirlerin ahlaksızlığı ve kitlelerin bunlara boyun eğmesi her geçen gün o halkları gerçek medeniyetten daha da uzaklaştırıyor” (25-26).

Matto, yerlinin soyluluğunu iyiliğiyle, vahşiliğini ise cehaletiyle ilişkilendirmiştir. Hatta Fernando karakteri üzerinden yerlilerin geri kalmasına yol açan biyolojik nedenler olduğunu iddia eden görüşlere de yer vermiştir:

“Başka bir şey daha var kızım - dedi Don Fernando; beslenme sisteminin yerlilerin beyin fonksiyonlarını bozduğu kanıtlandı. Daha önce fark etmiş olabileceğın gibi, bu yoksullar çok nadiren et yerler ve modern bilimin öncüleri beyin aktivitesinin beslenmeyle ilişkili olduğunu kanıtlıyor bize. Yüksek oranda sebzeyle beslenmeye mahkûm olan yerli, turpgillerin yaprakları, haşlanmış fasülye, kinoa yaprakları yiyerek; albüminoidler ve organik tuzlar tüketmeden yaşamaktadır. Bu durumda beyninin hiçbir çaba harcamadan fosfat ve lesitini

alabileceği yer yoktur. Bunlar, yalnızca beynin yağlanması yol açar; bu da onu karanlık düşüncelere sevk eder ve çiftlik hayvanlarıyla aynı seviyede yaşamasına neden olur” (53).

Yukarıdaki olumsuz yorumlara rağmen, Matto modernizmin bir ilkesi olarak yerlilere birey bilincini yüklemiştir. Çok az sayıda Latin Amerikalı aydının yerlilere insancıllaştırıcı bir nitelik yüklediği bir dönemde Matto, onların hislerine yer vermiştir (Farfán, 2005: 55-63).

Ventura García Calderón (1886-1959), *La venganza del cóndor* (1924, Kondorun intikamı) adlı eserinde Avrupalıların yerlilere yönelik kalıpyargılarını hicvettiği öykülere yer vermiştir. *Historias de caníbales* (Yamyam Hikâyeleri) başlıklı öyküde Peru yerlisi bir kadınla evli olan Fransız kâşif Lucien Vignon, ikinci kitabı için malzeme toplamak üzere Paris’ten Peru ormanlarına gittiği sırada eşinin kabilesi tarafından yakalanmış ve düzenlenen bir seremoniyle yenmiştir. García Calderón, kâşifin Peru’nun vahşi ormanlarına ziyaretini şu şekilde betimlemiştir:

“Orada, maymunları ve dev kaplumbağaları yalayıp yutan muhteşem cehennemde bir ay boyunca kayıptılar. Kendini kaplanlardan ve onlardan daha kötü olan yerlilerden korumaları gerekiyordu. Mızraklar kadar uzun okları doğruca gökten düşer ve bir adamı sonsuza dek çiviler” (García Calderón, 1986: 434).

García Calderón, tersine bir görüşü de okuyucuya sunmuş; bu hikâyede yerlilerin uygarları kirli, aldatici ve hırsız olarak küçümsediklerine dikkat çekmiştir. Bu tutumuyla yazar, Amerikan cumhuriyetlerini küçümseyenlere kızgınlığını yansıtmıştır (Krummrich, 2012: 1-5) Lucien Vignon’un ölümünden kısa bir süre sonra

eşi Paris’te giydiği kıyafetleriyle kendi ormanına geri dönmüştür, ancak bu yeni haliyle topluluğu tarafından kabul görmemiştir:

“Kabilesinin yerlileri onu küçümsemiştir, çünkü o artık bir medenidir: yani yalan söylemeyi, başka kadınların kocalarını çalmayı öğrenmiştir, toprağının kutsal nehirlerinde arkadaşları gibi sabah akşam yıkanmayı reddetmektedir” (438).

Yazar için ormanın yerlileri, uygar dünyanın karşısında uyum içinde yaşayan doğal toplumu temsil eder. Hikâyede Vignon’un yerli eşi çok hızlı bir şekilde üç İspanyolca kelime öğrenmiştir: *“pisler, yalancılar ve hırsızlar”* (436). Onun için bu sözcükler özetle uygarlığı ifade etmiştir. Aslında bu kadının gençliği, kutsal günlerde kıyılarda çıplak denize girerek geçmiştir. Her zaman gerçeği söylemiştir. Topraklarındaki vahşilerin geleneklerinde hırsızlık yoktur (436). Ventura, yerlileri betimlerken *“ırkın haksız yıkılışı”* (444) *“yenilenlerin teslimiyeti”* (402) *“savunmasız bir ırkın köleleri”* (420) *“ayaklanmayı hiç bilmeyen ırk”* (432) ifadeleriyle “soylu vahşi” imgesini tekrar tekrar üretmiştir (López Alfonso, 2009: 94-102)

La Vengaza del Condór, beyazların yerlilere uyguladığı istismarın yarattığı bir intikam duygusunun kurgu aracılığıyla somutlaştığı hikâyelerle doludur. Eserde hiçbir yerli aşağılanma karşısında ses çıkarmaya cesaret edemez; üç yüz yıllık korku en kötü trajediyi bile kabullenmelerine neden olmuştur (403). Kendisi de bir beyaz olan yazar, bu kayıp cennetin yitirilmesinden kendilerini sorumlu tutmaktadır:

“Biz, Peru’da beyaz olmayanlar için üç yüz yıllık adaletsizliğin sorumlusuyuz. Uzun zaman önce İspanyol topraklarından geldik ve yerli halk silahlarımızın ateşlenmesiyle dehşete düştü” (446).

3. 2. 2. Eğitilmesi gereken dağlılar

Soylu vahşi miti çerçevesinde yerlilerin idealize edildiği eserlerde yazar, yerli kültürüne ve değerler dünyasına oldukça yabancıdır. Bu bakış açısı, yerliyi hümanist beyazların dünyasına dâhil etmekten yanadır. Ancak bu sınırları ve koşulları *kreoller* tarafından belirlenmiş bir dâhil olma şeklidir. *Kreollerin* tasarladığı ulus devlet projesine göre, yerlinin bu milli kimliğe dâhil olması için uygarlaşması ve ruhsal olarak yükselmesi gerekmektedir. Bunun için önerilen tek şey yerlinin eğitilmesidir. Bu yeni kimliğin inşa süreci devam ederken yazarlar, yerliye yönelik kapsayıcı bir dil kullanmalarına rağmen, hiyerarşik bir yaklaşımda bulunmuşlardır. Bağımsızlıkla birlikte yeniden yazılan Peru tarihinde yerliler üç yüz yıl boyunca İspanyolların yarattığı zulmün mağduru, *kreoller* ise onların kurtarıcılarıdır. *Kreoller*, kırsal bölgelerdeki hayatı tüm olumsuzluklarıyla anlatırken kendi bağımsızlık mücadelelerini ve egemenliklerini perçinlemişlerdir. Bu anlatıya göre, ulus devlet, zor koşullardaki yerli halka kurdukları yeni düzende Perulu bir yurttaş olma şansı tanımıştır. Ancak bu sömürge mağduru yerlilerin bir aidiyet ve gelişmeye dâhil edilmesi karşılıksız olmamıştır.

Kendisi de bir *kreol* olan şair Mariano Melgar, yerliyi çaresiz, kederli ve ezilen bir konumda aktarmış, kurtuluşunu *Özgürlüğe* (A la Libertad) adlı şiirindeki gibi Perululuk fikrinde görmüştür:

“Dinleyin; bitsin artık gözyaşı

Kaldırın öne eğik başlarınızı

Ezilen köleler;

Yerden gökten korkan

Çaresiz yerliler

Tutsak oldunuz kendi toprağınızda” (Melgar, 45)

...

“Öyle olacak,

Zevkle söyleyeceğim; tüm dünya benim vatanım diye

Yerlinin ve İberyalının kardeşiyim ben,

Şanlı Amerikalı” (51).

İlk Perulu roman Narciso Arestegui'nin kaleme aldığı *El Padre Horán: escenas de la vida en el Cuzco*'dur (*Peder Horán: Cuzco'daki Yaşamdan Sahneler*). Romanın arka planı Cuzco, ana teması ise burada yaşayanların çektiği genel yoksulluktur. Yazar, sıklıkla tekrar eden iç savaşlarla zarar gören şehri, halkın dayanılmaz vergi yüklerinden ve aldıkları düşük ücretlerden şikâyetlerini dile getirmiştir. Arestegui'nin eserinde yerli anlamına gelen “indio” ya da “indígena” kelimeleri çok az kullanılmıştır. Bunun yerine yazar, ekonomik veya toplumsal cinsiyet baskısını açığa çıkarmayı tercih etmiş ve kimliğe vurgu yapan bu ifadelere nadiren yer vermiştir. Kendisi Yerli Dostluk Derneği (Sociedad de Amigos de los Indios) Başkan Yardımcısı olan Arestegui, derneğin yaklaşımını eserlerine yansıtmıştır. Buna göre, yerli olmak geçici bir durumdur, yalnızca cehalet ve baskının ürünüdür. Dernek, yerlilerin vatandaşlıklarının tanınmasını, temelde "yerli olmayı bırakmalarını" sağlayacak bir eğitim programı ve modern cumhuriyetçi değerlerin yayılmasını önermektedir. Arestegui, edebiyatı toplumsal eleştiri aracı olarak görmüştür ve eserinde toplumsal yapıyı yerlilerin lehine yansıtmıştır. Ancak yerlileri

savunmasına karşın, yerlinin sesini değil; ona tepeden bakan, acıyan ve iyilik bahşeden beyaz adamı temsil etmektedir.

“Bu zavallı ırkın çilesi hâlâ devam ediyor! Yoksulluklarına bakılmaksızın mutsuzlar denilerek alay ediliyorlar. Çünkü susuyorlar, acı çekiyorlar, boyun eğiyorlar, belki de zorla... Bizim kalemi elimize alırkenki amacımız, mektupta yer alan herkesin beraber yararlanacağı kanun önünde eşitlik talep etmek ve kendi türümüzden bu bireylerin sefaletini açığa çıkarmaktır. Yasa koyucuların zavallı yerlilerin kaderi hakkında yaptığı tek şey onlara paternalist bir bakış atmaktır” (Aréstegui, 1974: 235-236).

Clorinda Matto de Turner, yerli meselesini ırksal-etnik, sosyo-ekonomik, dinî-politik ve kültürel açılardan yansıtmıştır. Yazar, XIX. yüzyıl Peru kırsal toplumunda *kreoller* tarafından yerlilere uygulanan istismar, kötü muamele ve baskılara yer verdiği için dinî, siyasi ve sosyal alanlarda ses getirmiştir. Siyasi sınıfın beceriksizliğini, kilise ve yargıdaki yozlaşmaları kınamıştır. Devletin ve kilisenin çifte standartlarına, sistemin zorbalığına, ırk ayrımcılığına ve kölelik sömürüsüne karşı güçlü bir protesto ortaya koymuş ve yerli dramına vurgu yapmıştır. Yolsuzluk, kilise ve toprak sahiplerinin arasındaki daimi ittifak, tefecilik, şehvetli rahiplerin kötülüklerinin cezasız kalması ve toplumun çeşitli kesimlerinin ahlaksızlığı gibi feodal sisteme özgü bir dizi sorunu gözler önüne sermiştir. Bu yönüyle eser bir yerlililik (indigenismo) örneği gibi görünse de metinde yerliler çok bulanık tasvir edilmiştir: Sánchez onları “yerli bedenindeki beyaz ruhlular” olarak tanımlamıştır. Ayrıca işlediği tematik konular ve kullandığı yüceltilmiş dil onun ilk yerlici (indigenista) eser değil, son erken yerlici (indianista) eser olarak yorumlanmasına neden olmuştur (Escajadillo, 1994: 40-42). Matto, *kreol*-yerli anlaşmazlığının çözümünün ancak modernliğin, ilerlemenin ve

eğitimin gelişiyle çözülebileceğini varsaymıştır: Bunun için yerli, bir kültürlenme sürecine tâbi olmak zorundadır; mitlere, efsanelere ve dinî düşünceye dayanan kültürünü terk etmesi, yavaş yavaş medeniyete dâhil olması kaçınılmazdır. XIX. yüzyıl Avrupa pozitivizminden alınan bu yaklaşım, yazarın *Aves sin nido* (1889) adlı romanının arka planını oluşturmaktadır.

Modernlik, geleneksel fikirlerin, doktrinlerin ve kültürel değerlerin reddedilmesi, çağdaş veya radikal değerler ve inançların (esas olarak bilimsel rasyonalizm ve liberalizm) benimsenmesini içeren entelektüel bir eğilim ve sosyal bir bakış açısıdır. *Aves sin Nido*, tam olarak bu iki unsuru da barındırmaktadır. Clorinda bu ilk eserinde modernlik ve geleneksellik arasında tam bir çarpışma ortaya koymuştur: Geleneksel değerlerdeki kırılmayı yerlilerin ve kadınların davranışlarıyla, politikacıların ve din adamlarının fikirleriyle ve kırsala karşı kent önermesiyle somutlaştırmıştır. Latin Amerika’da genel olarak yerliler ve melez ırklar, Avrupa gelişim modelinin önündeki engeller olarak görülmüştür. Ancak Matto, yerli halkı küçümsemek yerine, onların eğitilerek ulusa dâhil edilebileceğine dair inancını korumuştur. Yerlilerin bir vatandaş olarak eşit şartlarda ulusla bütünleşmesini arzu etmiş ve bu arzuyu eserinde işlemiştir: Karakterleri Juan, Marcela ve kızları, hepsi yerli olmalarına rağmen İspanyolca konuşurlar. Bu özellik onları barbarlıktan uygarlığa götüren önemli bir adımdır. Matto, yerliler ve *kreoller* arasındaki tüm eşitsizliklere rağmen, insan olarak eşit olduklarını vurgulamak için ikisinin de aynı duyguları yaşadığından bahsetmiştir:

“Marcela, yüreği umut dolu bir halde kulübesine döndü, kızları uyanmışlardı ve küçük olan annesinin olmadığını fark etmiş içli içli ağlıyordu. Kulübedeki paçavralar arasında doğan bu masumu sakinleştirmek için biraz pıspışlamak

ve bir avuç mote⁴⁷ vermek yeterliydi. Şüphesiz, o da kralın çocuklarının döktüğü aynı tuzlu ve saydam gözyaşlarını döküyordu” (Matto, 15).

Matto, eserinde savunmasız ve naif bir yerli imgesi sunmuştur: Yerliler problemlerini çözme konusunda yetersizdir; bu nedenle beyazlar tarafından savunulmaları ve kurtarılmaları gerekmektedir. Bunun sonucunda da kendilerine yardım eden bu beyazlara müteşekkür olmaları beklenmektedir. Matto, Lucía’nın şu nidalarıyla yerlilere çaresizlik, beyazlara üstünlük atfeder: “*Ah, zavallı yerliler! Zavallı ırk! Keşke Isidro’yu kurtaracağımız gibi hepsini özgürlüklerine kavuşturabilsek*” (Matto, 130). Ayrıca romanda kız çocuklarının yetimliği vurgulanmakta ve yerliler sıklıkla geçmişin mirasından yoksun halde yansıtılmaktadır: “*Kim kurtaracak bütün bu mirastan mahrum bırakılmış ırkı?*” (158).

Matto’nun eseri, yerlinin Avrupa kültürüyle asimile olması gerektiği mesajını içermektedir. Homojen bir ulusal kimlik yaratmaktan ziyade eğitimle, giyim kuşam tarzıyla, hatta soyadı değişimiyle kültürel asimilasyonu gerekli göstermektedir. Cornejo Polar’a göre, Matto’nun yerlileri eğitme fikri, yerlinin kendi kimliğine ilişkin özelliklerini yitirmesine neden olacaktır. Ancak *kreol*’lerin dilinde konuşursa yerlinin sözde kurtuluşu mümkün olacaktır (1994, xix-xx). Matto, melez bir kız olan Margarita’nın hikâyesine yerli olan Rosalía’nınkinden daha çok ilgi göstermiştir. Matto, bu karakteri milli kimliğin bir prototipi gibi tasarlamıştır. Margarita, Perulu ve İspanyol karışımı güzel bir melezdır, Avrupalı eğitim sisteminde başarılı bir şekilde okumuş ve topluma entegre olmuştur (xxiii). Cornejo Polar’ın dikkat çektiği en önemli noktalardan biri de Kíllac kasabasına gelen Marín ailesidir. Modernliğin sembolü olan

⁴⁷ Amerika kıtasının çeşitli bölgelerinde tüketilen, suda pişirilen farklı tahılların veya baklagillerin genel adı.

bu aile, uygarlığın barbarların dünyasına girişini temsil etmektedir. Onların gelişyle başlayan hikâye, gidişleriyle son bulmuştur. Onlar olmasa bu hikâye hiç olmayacak; yerlilerden ve onların And dünyasından anlatılacak hiçbir şey kalmayacaktır (xvii). Ayrıca eserde yerliler, haklarının savunucuları olarak işlenmemiştir. Onların haklarını savunanlar, bölgedeki yabancı *kreoller* olan Marín çiftidir.

Matto'nun eserinin dikkat çeken diğer bir yönü, kadınların toplumsal rollerine yönelik görüşlere yer vermesidir. González Prada gibi dönemin aydınlarından etkilenmiş olan Matto, eserinin başında isyan etmeyen, itaatkâr ve özverili bir kadın modeli çizmesine rağmen, modernizmin gereği olarak kadınların eğitime dikkat çekmiştir. Bu dönemin modern görüşüne göre, kadınların baskılardan kurtulup, özgürlük mücadelesinde yer alabilmeleri eğitim yoluyla mümkündür. Matto, bu konuda pekçok örnek ortaya koymuştur: Yetim Margarita ve Rosalia'nın eğitimi çok önemlidir, onların eğitilmesi rolünü İspanyol Lucía üstlenmiştir. Lucía bu anne-öğretmen rolünden son derece memnundur ve Margarita ile gurur duymaktadır: “*Şaka gibi geliyor ancak her geçen gün vaftiz kızımdan daha da memnunum*”. Bay Fernando da kızların okula gitmelerini önemsemektedir: “*Bu yüzden Manuel, kızları eğitilmeleri için başka bir yere göndermeye karar verdik*” (Matto, 88).

Matto, yerlileri köleleştiren ve sömüren dinî ve siyasi yapılara karşı çıkmış, eserlerinde politikacıları yerlilere kötü muamele eden canavarlar olarak temsil etmiştir. Halklar, bilhassa da yerliler devletin pekçok yaptırımına tâbidir, yüksek vergi ödemek de bunlardan biridir. Bu vergiler bağımsızlığa rağmen XIX. yüzyılın sonlarına kadar yerli halklardan alınmaya devam etmiştir. Madenlerdeki üretimi sürdürebilmek için mita çalışma sistemi korunmuştur. Matto, toplumun yozlaşmasında din adamlarını suçlamıştır. *Aves sin Nido*'da rahip Pascual, Marcela'ya ve Bayan Petrolina'ya cinsel

istismarda bulunmaktadır. İspanyol kökenli Lucía bu problemlere de bir çözüm olma ihtiyacındadır ve böylece yerliler için sığınabilecekleri bir yuvaya dönüşmüştür: *“Kızlarınız yuvasız kuşlar değil; burası onların evi, ben de onların annesi olacağım”* (Matto, 66).

Yerlilerin eğitimi konusuna yoğunlaşan yazarlardan biri de Manuel González Prada’dır. Onun yerlililiği üç aşamada gelişmiştir: Bunlar sosyalist hümanizme bağlı şiirsel idealizm, evrensel gelişim fikirlerine bağlı pozitivizm ve son olarak da yerlilere tarih boyunca verilmeyen haklarını şiddet yoluyla arayan anarşizmdir. Birinci aşamada yerli, geçmişte yitirilmiş nostaljik bir sembol olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak zamanla González Prada’nın görüşleri değişmiştir: mirastan mahrum bırakılan bu halkın din ve devlet olmadan özgürlüğüne kavuşmasını sağlayacak tek şeyin gurur, güç ve şiddet olduğunu ifade etmiştir. González Prada bir ütopyacı ve hayalperesttir. Ancak idealizmi romantik değil, anarşisttir. Halkların aydınlanmış kurtuluşunu "ilerleme, düzen ve eğitim" kavramları altında çerçevelenen rasyonalist pozitivizm sloganlarında görmüştür. Ona göre, yerlinin ruhunu erdeme ve sadakate çevirmesini sağlayacak tek şey eğitim olacaktır; özgürlük ve ilerlemeyi temel alan bir ulus kurmak ancak eğitim yoluyla mümkündür. Yazar, ortaya attığı bu kurtuluş formülü ile kendini yerli halka göre üstün bir konuma yerleştirmiştir (Largo Gaviria, 2016: 41-56). “Prada, hiçbir zaman yerli toplumunu barbar olarak tanımlamamıştır. Ancak yerlileri medenileştirme arzusu herşeyden önce ilerlemeye olan inancına ve rasyonel analitik tutumuna dayanmaktadır. Yerliler özgürleşmelidir; ulusun oluşumuna ve savunulmasına katkıda bulunmalıdır" (Núñez Tayupanta, 2015:194).

1888 yılında yaklaşık on yıldır Şili’nin egemenliğinde olan Tacna ve Arica illerini kurtarmak için Peru’da büyük bir milli ruh uyandırılmaya çalışılmıştır. Lima

okulları Eski Politeama Tiyatrosu'nda bir gece düzenlemişler ve González Prada'yı konuşmacı olarak bu etkinliğe davet etmişlerdir. Yazar, bu gece için *Discurso en el Politeama* (Politeama'daki Söylev) başlıklı konuşmayı kaleme almış ve bir çocuğa okutmuştur. “*Şili'nin acımasız eli bizim bedenimizi parçalayıp, kemiklerimizi kırdı; fakat düşmana bu savaşı kazandıran asıl silahlar, bizim cahilliğimiz ve köle ruhumuz oldu*” (Prada, 1976: 44). González Prada, “*Disipline edilmiş ancak özgür olmayan yerli ordularıyla Peru hangi zaferi kazanabilir?*”, “*Yerli, köle olduğu müddetçe hangi vatani savunabilir?*” sorularına yanıt aramıştır. Ona göre, yerliler Ortaçağ köleleri gibi ancak derebeyi için savaşacaklardır. Fakat yazar, bu durumun sadece yerlilere özgü olmadığını da belirtmiştir:

“*Sanmayın ki köle ruhu yalnızca Puna yerlilerine özgüdür. Kıyılı melezler olarak bizim de damarlarımızda II. Felipe'nin olduğu kadar Huayna Capac'ın da kanı dolaşmaktadır. Omurgamız eğilmeye müsaittir... Punalı ve dağlı yerliler, kıyılı melezler olarak hepimiz cahildik ve köleydik; yenmedik, yenemedik*” (Prada, 44-45).

Bu noktada González Prada, Peru'nun değişim ve dönüşümünde eğitimin temel rolüne dikkat çekmiştir. Eğer yenilgiye sebep olan yönetenlerin cahilliği, yönetilenlerin köleliği ise bilime başvurmak ve özgürlüğü kutsamak gerektiğini düşünmektedir. Yazar burada özgürlük derken herkesin özgürlüğünden bahsetmektedir:

“*Gerçek Peru'yu Pasifik ve Andlar arasındaki bölgeye yerleşen yabancılar ve kreol toplulukları oluşturmaz. Ulus, sıradağların doğu bandına dağılmış yerli yığınları tarafından oluşturulur. Yerli, üç yüz yıldır medeniyetin alt*

katmanlarında sürünüyor; Avrupa erdemlerinden yoksun, barbarlığın kısılcığında bir melez olarak. Ona okuma yazma dahi öğretseniz, çeyrek asırda insanlık mertebesine nasıl erişeceğini göreceksiniz. Acımasız bir baskı altında kalmış yerli ırkı canlandırma işi siz okuldaki öğretmenlere düşüyor” (45-46).

Nuestros Indios (1904, Bizim Yerlilerimiz) başlıklı denemesinde González Prada'nın düşüncesinde bir kırılma olduğu görülmektedir. Peru sosyolojik romanında büyük bir yankı uyandıran bu denemesi, Victor Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui ve Luis E. Valcárcel'in yerlici çalışmalarına ilham olmuştur. Yazar yerliyi biyolojik bir ırk olarak değil, ekonomik durumuna göre toplumsal bir ırk olarak yansıtmıştır (332). Prada, bu eserinde yerlinin Cumhuriyet döneminde İspanyol sömürgesinde olduğundan daha az acı çekip çekmediğini sorgulamaktadır. *“Onları cehalet ve kölelik içinde tutuyoruz. Kışlada küçümsüyoruz, alkolle uyuşturuyoruz, iç savaşlarda ölüme sürüyoruz, ara ara da katliamlar yapıyoruz. Yazılmıyor ancak yerlilerin haklarının değil, yükümlülüklerinin olduğu görülmektedir” (338-339).* Tüm bunların sonucunda yerli medeniyete kayıtsız kalmakla suçlanmaktadır. Ancak González Prada adaletin, merhametin ve iyiliğin olmadığı yerde medeniyetin de olamayacağını, yaşam mücadelesinin sosyal hukuk sayıldığı yerde barbarlığın hüküm süreceğini ifade etmiştir (340). *“Ahlaki açıdan konuşursak cumhuriyet dönemi yerlileri fatihler tarafından bulunan yerlilerden daha aşağıdadır; siyasi kölelik yüzünden daha fazla ahlaki bunalım söz konusudur” (341).* *“Şayet yerli okutulur, medeni insanlarla temas içinde eğitilirse İspanyolların soyundan biriyle aynı ahlak ve kültür düzeyine ulaşır” (341).* Ancak sonrasında yazarın ilerleme ve eğitime olan inancı bir isyan ve saldırı fikriyle yer değiştirmiştir. Açlık, esaret, vahşet, ahlaksızlık, batıl inanç ve vahşilik gibi yerlinin sert gerçekliği karşısında pedagoji başarısız

olmuştur. “Yerli meselesi pedagojik olmaktan çok ekonomik ve toplumsaldır. Peki, nasıl çözülecek?” sorusuna yanıt arar González Prada. Bugün İnka İmparatorluğu’nu yeniden tesis etmek mümkün olmadığı için ona göre yerlinin durumu iki şekilde iyileşebilir: Ya zalimler ezilenlerin duygularını anlayacak ve onlara hak verecek ya da ezilenler zalimleri cezalandırma cesaretine ve gücüne ulaşacaklar:

“Eğer yerli alkole ve eğlencelere harcadığı tüm parayı tüfeklere ve mermilere harcasaydı, kulübesinin bir köşesinde veya bir kaya deliğinde bir silah saklasaydı, durumunu değiştirecekti, malına ve hayatına saygı duyulacaktı. Şiddete şiddetle karşılık verecek, yünlerini elinden alan patronu, hükümet adına kendisini silahaltına alan askeri, sığırlarını ve yük hayvanlarını çalan sokak çetelerini cezalandıracaktı. Yerli tevazu ve teslimiyetle değil, gurur ve isyanla anılmalı” (343).

González Prada, yerlinin üç yüz yıldır sömürüldüğünü ve hâlâ yargı sistemi ve toprak sahipleri tarafından sömürülmeye devam ettiğini vurgulamıştır. Bu konuda onların elini kolunu bağlayan iki etken olduğunu düşünmüştür: biri fanatizm diğeri ise aguardiente. Bunlar belki de çok eski çağlardan beri And külürüne özgü unsurlardır; ancak González Prada sömürge mirası olduklarına inanmıştır.

Çalışmanın bu bölümünde incelenen eserlerde yerlilerin hangi koşullarda ulus devlet projesine dâhil edildiği okunmaktadır. Yazarlar, sömürge döneminin tüm ötekileştirici kalıpyargılarının ardından, Peru topraklarında yaşayan herkesin yurttaş sayıldığı bağımsızlık döneminde yerlilerin konumlandırılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Ulus devletin inşasında tüm kavramlar ve değerler yeniden şekillendirilirken edebiyat, toplumsal yaşama bunları yerleştiren ve kolektif düşünceye

yön veren bir misyonu yerine getirmiştir. Elbette bağımsız Peru, bir kreol projesidir ve edebiyatın yerliyi görme biçimi de bu doğrultudadır. Perululuğun milli kimlik sayılması ve yerlilerin Perulu yurttaşlar olarak görülebilmesi için haklarındaki kalıpyargıların yumuşatılması gerekmiştir. Soylu vahşi mitiyle bu ihtiyaç karşılanmıştır. Bu bağlamda yerliler pasif, naif ve egzotik olarak yansıtılmıştır. Toplumsal gelişmelerle paralellik içinde ilerleyen edebi eserlerde yerliler mağdur, kreoller ise onların kurtarıcılarıdır. Kreoller, yerlinin iyiliğini soyluluk; cahilliğini ise vahşilik olarak göstermiştir. Yeni toplumu tasarlayan kreollere göre, ulusal yükseliş için yerlilerin eğitime tabi tutularak kendi özünden arındırılması ve Perululuğu benimsemeleri gerekmektedir. Bu dönem eserleri, bir önceki dönemin yerliler hakkındaki ağır iddialarını bertaraf ederken, çok iyi niyetli ama vahşi ve kreoller tarafından korunup eğitilirse değer kazanacak bir yerli kimliği tasarlamıştır. Edebiyatın yerlilere yönelik bu paternalist yaklaşımı, yeni kreol devletin onlara ilişkin tutumunun yansımasıdır. Şüphesiz bu dönem yazarları, sömürge sisteminden doğan pekçok sorunu da gündeme getirmiştir. Bu dönem eserlerinde yerlilerin İspanyollara yönelik olumsuz görüşlerine de yer verilmiştir. Bu durum, Avrupa yazınındaki soylu vahşi mitinin yansımasıdır. Yerli meselesinin eğitimle çözülebileceği inancı zamanla yitirilerek sorunun yerlinin pasif karakteri ve melezlerde dahi görülen köle ruhunda olduğu görüşü yaygınlaşır. Bu durum, ulus projesinde ortaya çıkan sıkıntıların ve akabinde ortaya çıkan yerlinin politik uyanışının habercisidir.

3. 3. YERLİCİLİK: YERLİYE DIŞARIDAN BİR BAKIŞ

Latin Amerika’da çatışmalı iki toplumun ve kültürün arasında gelişen heterojenleşme sonucunda bazı akımlar ortaya çıkmıştır: And ülkeleri, Meksika ve Guatemala’da *Indigenismo*⁴⁸; Orta Amerika ve Karayiplerde *Negrismo*⁴⁹; Río de la Plata bölgesinde ise *Gauchesca*⁵⁰ etkili olmuştur. *Indigenismo*’nun yani yerlililiğin etkili olduğu bölgelerde anlatım yerliyi sadık, özveri dolu, boyun eğmiş köle olarak yansıtmaktan uzaklaşmaya; yerli yaşam tarzını ve geleneklerini artık daha gerçekçi bir şekilde aktarmaya başlamıştır. Köktenci siyasal tavır yerini siyasal-toplumsal bir tepkiye bırakmıştır. Peru’da And evreni ikiye ayrılmıştır; kıyılarda modern sistem, dağlarda ise marjinal yaşam sürmektedir. İki güç karşı karşıyadır: Yerlililik ve İspanyolculuk. Dağlar ve kıyılar birbiriyle zıtlık içindedir. Yerlililik, tarihsel bir derinliğe sahip olmasına karşın, XX. yüzyılda Mariátegui’nin Peru gerçekliğini tanımlaması ve yorumlamasıyla önü açılmıştır. Ona göre, Peru’da birlik sorunu çok daha derindir. Ülkenin yabancılar tarafından işgal edilmesinin sonucunda ırk, dil ve duygu ikiye ayrılmıştır. Bu işgal, yerli halkı ne yok edebilmiş, ne de içine alabilmiştir (Mariátegui, 2007: 177). Bu koşullarda oligarşi karşıtı bir akım olarak doğan ideolojik yerlililik, 20’lerde ve 30’larda köklere dönmek, ulusal özelliklere ve eski geleneklere

⁴⁸ Yerli anlamına gelen *indígena* kelimesinden türemiş bir düşünce ve edebiyat akımıdır. Yerliyi dış bir bakış açısıyla değerlendirdiği için Türkçeye yerlililik olarak tercüme edilebilir.

⁴⁹ XX. yüzyılın başlarında Karayiplerde etkili olan edebi bir akımdır. Odak noktası, bu bölgede yoğun bir nüfusa sahip olan siyahların kültürü ve sorunlarıdır.

⁵⁰ *Gaucha* kelimesi, Arjantin, Uruguay, Paraguay, Brezilya ve Şili’nin güneyindeki otlaklarda yaşayan, tarım ve hayvancılık işleriyle uğraşan melezler için kullanılmaktadır. *Gaucha*’lar, iyi ata binmeleri, kendilerine özgü giyim kuşamları, dansları ve dilleriyle bilinirler. *Gauchesca* ise XIX. yüzyılda ortaya çıkan ve *gaucha*’ların yaşam tarzını konu alan edebi akımdır.

yeniden değer vermek şeklinde gelişmiştir. Bu farklılaştırıcı kimlik arayışı sanatsal yaratı, bilimsel düşünce ve ideoloji için yerliyi temel almaktadır. Yerlici edebiyat, Mariátegui'nin düşüncelerini taklit etmiştir. Ancak Quechua kültürünün gizemli kökeni Avrupa'nın akılcılığı ile çarpışmıştır. Yerli evreni ve yerliliğin ürettiği evren arasındaki farklılaşma sonucu yerlilik çıkış noktasını kaybetmiştir. Bu farklılaşma yalnızca edebiyatta değil toplumsal ve kültürel bilinç ve gerçeklikte de yaşanmıştır (Nitschack, 1990: 221-239).

Yukarıda bahsedilen ayrılmış toplum yapısına karşın Peru kültürü ve edebiyatı *kreol* aydınların elinde gelişmiştir, bu nedenle melez bir karaktere sahiptir. 20'li yıllardan itibaren edebiyatta etkili olan yerlilik de kültürel bir melezliğin ürünüdür. Bu akım, Avrupa etkisi ve geleneksel yerli kültürü arasındaki karşılaşmanın sonucudur, her ne kadar özgün gibi görünse de orjinal bir Latin Amerika buluşu değildir. Hem Mariátegui hem de Sánchez bu akımın gelişiminde Avrupa etkisinin varlığını vurgulamıştır: Sánchez'e göre, edebi yerlilik Avrupa geleneklerini uyarlamıştır. Mariátegui'ye göre ise yerlilik, Peru'nun Avrupa'yı dışlamak yerine dahil ederek kendini arayışı ve buluşu anlamına gelmektedir (Sánchez, 1965). Cornejo Polar, ulusal bir kriz dönemi olan 1920'li ve 1930'lu yıllarda yeni bir tarihsel derinlik kazanıldığını düşünmüştür. O zaman, aslında, İspanyol öncesi yerli edebiyatların da edebi geleneğin bir parçası olduğu varsayılmıştır. O zamana kadar Peru edebiyatına ait tüm hikâyeler sömürge edebiyatı üzerine bir bölümle başlarken, o zamandan itibaren eserlere İspanyol öncesi edebiyatına ait bir bölümle başlamak yaygınlaşmıştır. Böylece eski çağdan yeni bir gelenek kazanılmıştır. Sömürge edebiyatının icrası hispanistlerin eseriye, yerli dili ve edebiyatına ilişkin özelliklerin XX. yüzyılda canlandırılması da yerlilerin eseri olmuştur.

Peru edebiyatında yerlici eserlerle en çok benzeşen şüphesiz vakayinamelerdir. Vakanüvisler, Avrupalı okuyucuya hitap etmişlerdir. Metin tarafından inşa edilen alıcıya/okura sömürge öncesi dünyanın özellikleri anlatılmaktadır. Yaratılan bu alıcı, And insanı değildir, hatta And yerli evrenine çok uzak bir okurdur. Hem vakanüvis (İspanyol ve melez olanlar, yerliler için aynısı söylenemez) hem de okur temel olarak Avrupa'ya; referansı ise yerli dünyasına aittir. Yerlici eserlerde de benzer bir durum söz konusudur: Yazın dili İspanyolca'dır ve çoğunlukla Avrupa kökenli bir edebi tür olan roman tercih edilir. Yerlici roman, "öteki"leri dışlayan Avrupa düzeninden kaçarken aslında heterojenleşmeyi ön plana çıkarmıştır. Cornejo Polar, yerli evreni ve yerliliğin ürettiği evren arasındaki temel farka dikkat çekmiştir: Vakayinamelerle arasındaki en büyük fark yerlici romanda alıcı/okur artık Avrupalı okur değildir. Kırsaldan kente göçen kent insanıdır. Çünkü yerlilik, Peru'nun kırsal kesiminde yaşayan yerlilerin şehirli bir perspektiften aktarımıdır. Yerli meselesi Andlardaki şehir merkezlerinin gündemini meşgul etmektedir.

Yerlici eserlerin çoğu yerlinin toprak sahiplerine nasıl mahkûm olduğunu ve hakları için verdiği mücadeleyi ele almıştır. Ayrıca bu eserlerde yerli halkın henüz feodalizmin köleliği altına girmeden önceki ideal geçmişinin inşası da mevcuttur. Hatta bazı durumlarda İnka devleti ütopyası ortaya çıkmıştır, ancak burada idealize edilen çoğunlukla sömürge öncesi dönemdir (Cornejo Polar, 1979: 63). Yerlilik (indigenismo), benzerlikleri nedeniyle erken yerlilik (indianismo) akımının devamı sayılabilir. İkisi de yerlilerin sömürülmesine karşı, onların ulusal yaşama uyumunu savunan, sosyo-ekonomik kutupluluğu ve kültürel ikililiği vurgulayan yaklaşımlardır. Mariátegui'ye göre, her iki yaklaşım da yerlinin gerçek görüşünü tam anlamıyla yansıtamaz, bu nedenle onu idealize ederek şekillendirmektedir. Ayrıca bu anlatılar

yerliye kendi ruhunu da veremez çünkü söz konusu edebiyat hâlâ melezlerin edebiyatıdır. Bu nedenle ona “yerli” değil “yerlici edebiyat” denebilir. Yerli edebiyatı ancak yerlilerin kendileri onu üretmeye başladıklarında ortaya çıkacaktır (2007: 287). Çalışmanın bu bölümünde aşağıdaki yazarların eserlerinde yerli imgesi incelenecektir:

Enrique López Albújar (1872-1965) *Cuentos andinos* (1920, And Öyküleri) ve *Nuevos cuentos andinos* (1937, Yeni And Öyküleri) adlı eserleri ile kronolojik olarak modernizme yakın olmasına karşın, yerlilik akımı içerisinde değerlendirilmektedir. Hukuk Fakültesi mezunu olan yazar, ilk öykülerini hâkim olarak atandığı Huánuco’da (1917-1923) ve Piura’da (1923-1928) kazandığı mesleki deneyimlerine dayanarak yazmıştır. Adli davalardan esinlenerek kaleme aldığı eserlerinde gerçekçi bir üslup benimsemiştir. Yerli insanının davranışlarını ve varolma biçimini olumlu ve olumsuz yönleriyle ortaya koymuştur. Bir önceki bölümde yer verildiği üzere, yerlilere Aréstegui ve Matto gibi hiyerarşik bir bakış yöneltmeyen López Albújar, karakterlerine psikolojik yoğunluk kazandırmaya çalışmıştır.

Ciro Alegria (1909-1967) *La serpiente de oro* (1935, Altın Yılan) ve *Los perros hambrientos* (1939, Aç Köpekler) adlı eserleriyle yerlici edebiyatın bariz örneklerini vermiş, *El mundo es ancho y ajeno* (1941, Dünya Geniş ve Yabancı) romanıyla Peru edebiyatında yerlici protestoyu yükseltmiştir. Yerlilere yapılan baskılara dikkat çekerek bu konuda toplumda bir bilinç yaratmak istemiştir. Bir çiftlik sahibinin oğlu olan yazarın çocukluğu tarım işçileriyle geçmiştir. Bu süreç, onun yerlici kalemini beslemiştir. APRA hareketinin içinde aktif rol oynamış, APRA’nın yerlici söylemiyle örtüşen romanlar yazmıştır. 1934’te sürgün edildiği Şili’de eserleri pekçok ödüle layık görülmüştür. 1960’ta Peru’ya dönmüş ve Halk Hareketi (Acción Popular) partisinden Lima milletvekili olarak görev yapmıştır.

José María Arguedas (1911-1969), *Yawar Fiesta* (1941, Yawar Şenliği⁵¹), *Los ríos profundos* (1958, Derin Irmaklar), *El Sexto* (1961, Altıncı), *Todas las Sangres* (1964, Tüm Kanlar), *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971, Yukarının Tilkisi ve Aşağının Tilkisi) eserleriyle dönemine damga vurmuştur. Eserlerinin yoğun içeriği ve biçimsel özellikleri yazarın hem yerlilik hem de yeni yerlilik kapsamında değerlendirilmesine neden olmuştur. Çocukluğu Quechua konuşan yerliler arasında geçen melez yazar, çift anadillidir. Bu, ona And yerli evrenini içeriden aktarma imkânı sağlamıştır. Antropolog olan yazarın odak noktası, birarada yaşamak zorunda kalan Quechua ve İspanyol kültürlerinin oluşturduğu heterojen toplumdur. Arguedas, bu iki kültür arasında kalmanın getirdiği aidiyetsizlik konusunu derinlemesine işlemiştir. Eserlerinde örneklerine yer verdiği And bölgesi şarkılarının ve danslarının tanınmasına katkı sağlamıştır. Eğitim bakanlığı yapmış, And dünyası hakkında etnografik makaleler yayımlamıştır. 1944'te uykusuzluk ve anksiyetenin baş gösterdiği bir depresyona sürüklenmiştir. Yaşadığı buhran, ülkesinin durumundan ve kaleminden bağımsız değildir. Yıllar içinde tekrar eden bu depresyon atakları kendisini intihara sürüklemiştir.

3. 3. 1. Kendi adaletini yaratanlar

Enrique López Albújar, ideolojik yenilenme, milli duygu arayışı ve yerlinin yeniden ele alındığı bir iklimde çağdaşlarından farklı bir yerli imgesi yaratmıştır. Çağdaşları idealize edilmiş, romantik ve egzotik bir yerli imgesi sunmuşlardır. Hukuk alanındaki çalışmalarını gazetecilik ve edebiyat çalışmalarıyla birleştiren López

⁵¹ Peru Kral Naipliği döneminde yerliler tarafından düzenlenen bir çeşit boğa güreşi

Albújar, yaklaşık yedi yıl boyunca hâkimlik yaptığı Huánuco'da And dağlarının yerli sakinleriyle tanışma ve yaşama fırsatı bulmuştur. Böylece buralardaki hayatı yakından tanıyabilmiş ve buraların sakinleriyle konuşma fırsatı bulabilmiştir. Bu yerliler, beyazların ya da melezlerin çiftliklerinde köle olanlar değil; özgür yerli topluluklarının üyeleridir. Hikâyeler, Dos de Mayo civarında ve Marañón Irmağı kıyısındaki Chupán topluluğunda geçmektedir. Yazar, okuyucuya kendi yasalarına sahip ve bunları devletin dışında etkili bir şekilde uygulayan, sosyal ve yasal olarak örgütlenmiş bin yıllık bir yerli toplumu sunmaktadır.

López Albújar'ın *Cuentos Andinos* adlı eserindeki öykülerin iki temel özelliği bulunmaktadır: Yazar yerli karakterleri doğrudan ya da dolaylı olarak suçla ilişkilendirmiştir ve tüm anlatılanlar bireysel vakaların analizinden ibarettir. Mario Vargas Llosa, López Albújar'ın yerlileri okura şiddete eğilimli karakterler olarak sunduğunu iddia etmiştir. Yazar, yerli halkın kısmen, bozulmuş ve negatif bir görüntüsünü yansıtmıştır. Eserlerindeki bu şiddete meyilli karakterler, gerçekliğe karşı bir direnç gösterme becerisine ve kolektif bir şekilde isyan etme eğilimine sahiptir. Bu eğilim, öylesine yoğunur ki yerliyi ilkel ve vahşi bir tür olarak göstermektedir. López Albújar yerli karakterleri, Matto de Turner ya da García Calderón'unkiler gibi pasif ve hizmete hazır değildir.

Yazar, İspanyolca ve Quechua dillerini konuşan yardımcısı ile Chupán topluluğuna yakın bölgeleri ziyaret ederken gördüğü herşeyi elinde gezdirdiği defterine not etmiştir. Sánchez'e göre López Albújar'ın üslubu doğrudandır ve vakaları hâkimin önünde anlatır gibi aktarmaktadır. Ancak eser derinlerde acı hikâyelerle doludur ve edebîden ziyade sosyolojiktir (1965: 1216-1217). Eserlerinde yerli, çağdaş And insanına yakın duygusal ve psikolojik boyutuyla bir öznedir. López

Albújar yerliyi muğlak, mesafeli, aşır derecede idealize edilmiş geleneksel görüntüsünden çıkarıp ete kemiğe büründürmüştür. Onun yerli karakteri iyi tasarlanmış, aktif ve inandırıcıdır. Kendisinin öncülü olan Ventura García Calderón, yerlileri hiçbir savaşı kazanamayacak bir ırk olarak betimlemiştir: Ona göre, yerliler korkak ve köle ruhludur; ayaklanma becerileri olmadığı için hep köle olarak kalacaklardır. López Albújar'ın hikâyelerinde ise durum tam tersidir. Onun hikâyeleri cumhuriyet yasalarının ulaşmadığı yerli köylerinde halk arasında adaletin nasıl işlediğini anlamak için iyi birer örnektir: "Beyazlardan uzak köylerde ve topluluklarda", yani resmi adaletten uzakta olan halkın kendi adaletini yaratması hakkındadır (Mariátegui, 2007: 285).

López Albújar'ın "Cachorro de tigre" (Kaplan Yavrusu) başlıklı hikâyesinde hâkim, öldürülen bir eşkıyanın oğlu olan Ishaco'yu evine almış ve ona kol kanat germiştir. Ancak bir gün çocuk babasını öldüren adamı sokakta yakalamış, büyük bir taşla onu yaraladıktan sonra olay yerinden kaçmıştır. Hâlbuki bu olay olmadan önce çocuk herkesin güvenini kazanma çabasıındadır. Olayın ardından Ishaco kendisini koruyup kollayan hâkimi ziyaret etmek üzere geri dönmüştür. Bu esnada çocuk ve hâkim arasında şöyle bir diyalog geçer:

“Ayağa fırladım, yakından baktım yerlinin elinde tuttuğu gerçekten iki tane gözdü. Dehşet içinde ona sordum:

– Kimin bu gözler, aşağılık adam?

– Valerio'nun. Adalet peşime düşmesini diye çıkardım onları.

Jelatinimsi ve soluk iki yuvarlak et parçası, gerçekten de bunlar iki insan gözüydü” (López Albújar, 1920: 58).

“El campeón de la muerte” *Cuentos andinos*’un en yoğun şiddet içeren hikâyelerinden biridir. Bölgedeki eşkıyalardan biri olan aylak, şiddet yanlısı ve cahil Hilario Crispin, kızıyla evlenmek üzere Liberato Tucto’dan izin ister. Ancak baba, bu eşkıyanın geçmişini bildiği için evliliğe müsaade etmez. Bunun üzerine, kızı eşkıya tarafından kaçırlır. Hikâye, kızın babasının koka yaprağı çiğneyip kızının kaçırıldığı anı düşündüğü sahneyle başlar. Bu sırada eşkıya gelir ve yaşlı adamın önüne içinde kızının parçalanmış eli bulunan bir torba atar. Baba, kızının intikamını almak için katili öldürecek gerçek bir ölüm şampiyonu, yani iyi bir tetikçi aramaktadır. Bu iş için Juan Jorge’yi bulan Tucto, kızının katilini öldürtür. İncasına göre, öldürülen kişiler katillerini takip ettiği ya da ifşa ettiği için bıçağıyla Crispin’in gözlerini çıkarır (21).

López Albújar tarafından tasvir edilen yerliler, olumsuz yanlarıyla ve olaylar karşısındaki tepkileriyle yansıtılmıştır: Zulüm, yalana düşkünlük, cehalet, dikkatsizlik, batıl inanç, pasiflik, hınç, güvensizlik, üzüntü, uyuşukluk en sık yer verilen unsurlar arasındadır. Böylelikle yazar, o zamana kadar edebiyatta hâkim olan ve romantizm tarafından beslenen “idealleştirilmiş yerli” imgesine son vermiştir. Onun karakterleri yaşamın içindedir ve tıpkı gerçek hayattaki gibi çoğu kusurludur, duyguları ve endişeleri vardır. López Albújar, yerlileri tanımaktadır, mesleği gereği suç işleyen yerlileri daha da iyi tanımaktadır. Dağlardaki halkların yaşamına ve sorunlarına hâkimdir, “El caso Julio Zimens” (Julio Zimens Vakası) başlıklı öyküde bu durumu şöyle tanımlamıştır:

“Her suçun ayrı bir vahşet, her suçlunun bir insan müsveddesi olduğu; kurbanların atalardan kalma yamyamlığı uyandırdığı ve batıl inançların kanlı ritüellerle cinayetlere karıştığı bir şehrin yargıcıyım ben” (López Albújar, 42).

López Albújar, yerlilerin karakter özellikleri hakkında pekçok gözlem yapmış ve bu gözlemlerine dayanarak yaptığı yorumlar eserini antropolojik bir çalışmaya yakın hale getirmiştir. Yazar, yerlinin özgürlük arzusu, pasifliği, köle ruhu, bağımlılığı, şüpheciligi, zalimliği ve kişiliğinin anlaşılmazlığı gibi noktalara değindiği “Sobre la psicología del indio” (Yerli Psikolojisi Hakkında) başlıklı bir makale yayımlamıştır. Bu makaledeki aktarımına göre, yerlinin iki yüzü bulunur: Birincisi, anlaşmalarda dürüst, törenlerde ciddi, haklarından taviz vermeyen, adalet konusunda şaşmaz; ikincisi ise ikiyüzlü, kurnaz, güvenilmez, sahtekâr, ahlaksız, ihmalkâr, pis (López Albújar, 1926). Bunların yanısıra dağlardaki altyapı eksikliği, vatan kavramının yaygınlaştırılamaması, yerli halkın kilise ve ordu ile ilişkisi, yerlilerin topraksız bırakılması, maruz kaldığı aşırı çalışma koşulları ve vatandaş olarak daha alt tabakada görülmeleri de yazar tarafından eleştirilmiştir (García Sierra, 2010).

López Albújar’ın yerliler hakkında çok sık tekrarladığı dört özellik mevcuttur: İlki batıl inançlardır, bunlar Kolomb öncesi ata inançlarına dayanır ve cehaletten beslenen bir korku kültürüdür. Örneğin yazar, “El campeón de la muerte” başlıklı öyküde ölü adamın gözlerini söktüklerini ifade etmiştir. Çünkü böylece öldürülen kişi ailesine katilinin yerini gösteremez; aynı şekilde dilini de ailesini uyaramasın diye keserler. Eğer ölen kişi cesur biriyse kalbini de yemek için sökerler (18). İkinci özellik şiddet ve hayvaniliktir. Yerliler belli bir toplumsal düzene, inanç ve düşünce sistemine sahip olarak betimlenmelerine rağmen, yazar tarafından hâlâ ilkel ve hayvan dünyasına özgü bir takım uygulamalar içinde tasvir edilmişlerdir. Örneğin “Cachorro de tigre” (Kaplan Yavrusu) başlıklı hikâyenin kahramanı, uygar bir yaşama adapte olmaya çalışmasına karşın ölü hayvanların kanını içmeyi sever ve sırf yemek için çiğ et çalar. Anlatıcı, çok parlak bir zekâyâ sahip olan bu çocuğun bir psikoloğun bile

kafasını karıştırarak kadar tuhaf ve böylesine hayvani bir yaklaşımda bulunmasına anlam verememiştir (51). Ancak hikayelerdeki şiddet tepkisellik içermektedir. Bu eğilim, sömürülen, aldatılan ve mülksüzleştirilen bir toplulukta ortaya çıkmaktadır. Üçüncü özellik koka tüketimidir. Yerlilerin koka yaprağı ile ilişkisi, ilk vakayinamelerden beri eserlere konu olmuştur. Bu dönem eserlerinde de yerlinin yaşadığı talihsizlikler karşısında kendini teselli etmek ya da ataları gibi tanrılarla iletişim kurmak üzere koka çiğnediği görülmektedir. Yerlinin onunla haşır neşir olmadığı gün yoktur (72): “*Muhtemelen yerlileri eşeğe çeviren koka yaprağıydı. Fakat bu insansı eşeği madenlerimizde sessizce çalıştıran, dağlarımıza ekin ektiren, henüz hayvanların ve makinaların geçemediği yerlerden yükleri taşıtan da yine bu maddedir*” (73). López Albújar’ın sık kullandığı betimlemelerden sonuncusu ise kindir. Makalesinde yerlinin en büyük düşmanının kendisi olduğundan bahsetmiştir (1926: 17). Ona göre, yerliler kendi topluluklarına karşı da kinci davranmaktadır. López Albújar ile birlikte yerli artık Andlardaki bir dekor değildir. Yaşayan, hisseden, doğru ya da yanlış kararlar veren, bazen kusurlu bazen kusursuz bir insandır (García Sierra, 2010).

Mariátegui’ye göre, yerli toplumu dört yüz yıllık egemenliğin ardından ruhsal açıdan çok az değişmiştir, bunun nedeni kölelik altında yaşamış olmalarıdır: “Ruhunun karanlık derinlikleri neredeyse hiç değişmemiştir. Yerliler, beyazların yasalarının henüz ulaşmadığı sarp dağlarda ve uzun vadilerde atalarının yasalarını korumaya devam etmiştir. Radikal bir kuşağın yazarı olan Enrique López Albújar’ın *Cuentos andinos* (And Öyküleri) kitabı bizim zamanımızda bu yolları keşfeden ilk eser olmuştur” (2007: 284).

3. 3. 2. Kayıp cenetten kovulanlar

Yerlici roman, mitik perspektifi tarihi perspektifle beraber kullanmaktadır. Avrupalı anlatım türü olan roman, zamanın tarihsel bilincine ihtiyaç duymaktadır; bu, onun varoluş koşuludur. Ancak yerli dünyası modern değil, geleneksel bir topluluktur. Bu nedenle kendi kendini ifade etmek için mitik unsurları kullanmaktadır. Yerlililik akımı yazarları, referanslarını kendisine uzak olan bir bilince adapte etmeye çalışmıştır. Böylece yerlici roman, miti tarihselleştirmiştir. Mitsel olandan tarihsel olana geçilirken buna maruz kalan halk, iki dünya arasındaki boşlukta konumlandırılmıştır. Bu esnada nesnel tarihe uymayan yerlilerin mitik evreni idealize edilerek tasvir edilmiştir.

Ciro Alegría'nın *El mundo es ancho y ajeno* (Dünya Geniş ve Yabancı) adlı romanı, mitsel ve tarihsel olanın birlikteliğini bariz bir şekilde ortaya koyan eserlerin başında yer almaktadır. Eser Rumi adlı yerli topluluğunun topraklarında faaliyet göstermeye çalışan şirketler karşısındaki inatçı ve cesur mücadelesini konu almaktadır. Roman, yerli ruhunun gelişimini yansıtmaktadır: Yazar, eserin kahramanı olarak başlangıçta şiddet yanlısı olmayan ve topluluğun taleplerini sabırla dile getiren ihtiyar Rosendo Maqui'yi seçmiştir. Ancak daha sonra bu rolü halkı etrafında toplayıp kahramanca bir isyana kalkışan melez Benito Castro'ya vermiştir. Silahlar karşısında yerli isyanı başarısız olmuştur, fakat yazar romanıyla bir iyimserlik ve psikolojik bir derinlik ortaya koymuştur. Daha iyi bir gelecek hayalinin yerini ülkenin hüznünlü görüntüsü almıştır. Yazar, mitsel ve tarihsel olmak üzere iki zaman dilimini sağlam bir kurgu üzerine işlemiştir. Ağırlıklı olarak ilk bölümlerde karakterler, alametlerde ifade

edilen bir takım mitsel yorumlara başvurarak dünyayı anlayıp ona egemen olmaya çalışmışlardır. Ancak yerli belediye başkanı Rosendo Maqui'nin yerine kentte Avrupa eğitiminden geçmiş olan manevi oğlu Benito Castro'nun geçmesiyle dünyanın mit yoluyla algılanması sona ermiştir. Böylece olayları doğaüstü güçlere başvurmadan sıradan bir düzende açıklayan nesnel, tarihsel bir bilinç ortaya çıkmıştır. Çünkü Benito onaltı yıl boyunca ülkeyi dolaşmış, okuma yazma öğrenmiştir ve pekçok adaletsizlik görmüştür. Kreollerin dünyasına yaptığı bu yolculukta toplumsal dinamikleri yorumlamayı öğrenmiştir. Topluluğuna geri döndüğünde sosyal olaylarda belirleyici faktörler olarak hâlâ doğaüstü olaylara inanan topluluk üyeleriyle yüzleşmek zorunda kalmıştır. Bir anlamda, Benito Castro figürü, modern bir toplumun değerlerinin geleneksel bir topluma girişini temsil etmektedir. Romanın ilk bölümlerinde yerlinin mitik dünyası mükemmel geçmiş olarak inşa edilmiştir. Ancak Benito'nun toplululuğuna modern yaşama dair unsurları getirmesi, yerli evrenin dönüşümü ve hatta sonu olarak değerlendirilebilir. Fakat bu dönüşüm, eserde etkili bir hayatta kalma becerisi olarak verilmiştir. Elbette Benito Castro'nun bu düşüncesi geleneksel yerli düzenin modern bir kapitalist toplumun gelişmesi için elverişsiz olduğu görüşüne hizmet etmektedir. Ancak Benito'nun niyeti ve planları bu yönde değildir.

Alegria'nın bu eserinde yerli, topluluk içine yerleştirilmiş bir insan olarak görülür, el değmemiş otantik bir özne değildir artık. Kısmen kültürlenmiş, kültürel ve bazen etnik olarak melezleşmiştir. Yerlilerin arasında Quechua konuşmayanlar mevcuttur, bu kişiler ne yerli dünyasından yalıtılmış ne de beyazların dünyasıyla bütünleşmiştir. Rumi kasabası toprak sahipleri tarafından yıkıldığında bir yaşam biçiminin sonu gelmiştir.

“Ne olmuştu? Belki veba, fakat geriye hiç kimsenin kalmaması çok tuhaftı. Neden hepsi gitmişti? Gamonalin biri mi kovmuştu onları? Ya Rosendo? Peki Pascuala? Benito’nun hayatında çektiği tüm acılar birden son buldu: topluluğu yok olmuştu. Şaşırmıştı ve sonuç olarak ne düşüneceğini bilmiyordu. Yoğun bir terk edilme duygusu çöktü üzerine, öyleki hareket dahi edemedi. Birden yüzünde bir ıslaklık hissetti. Nemin süzüldüğü dağlardaki o eski taşlar gibi durgun ve sessizce ağlıyordu. Fırtınayla devrilen bir dağdaki son taş olabiliirdi” (Alegria, 1971:464).

Ciro Alegria, bu eserde yerlilerin yabancı güçler tarafından kuşatılmadıkları sürece kendi koşulları içinde hayatlarından memnun olduğunu vurgulamıştır:

“Kasabanın neşeli halini görmek güzeldi, hele içinde yaşamak daha da güzeldi. Medeniyetten haberleri var mıydı? Yüzyıllardır orada olanlar mutluluğun adaletle doğduğunu ve adaletin de herkesin iyiliğinden doğduğunu anlıyorlardı. Onu bu şekilde inşa eden şey zaman, geleneğin gücü, insanların iradesi ve toprağın armağanıydı. Rumi halkı hayatından memnundu” (1971: 28).

Eserde bu ideal topluluk, bozulmamış, adil, kendi doğal çevresinde huzur içinde yaşamasına rağmen her zaman dış bir tehdidin varlığı vurgulanmıştır. Bunun için toprak sahibi Amenábar’ın ortak arazileri ele geçirme manevralarını beklemeye gerek yoktur. Topluluk içi sosyal eşitsizlikler, topluluk üyelerini sermaye dolaşımının döngüsüne sokan kapitalist ve ticari ekonomi, devletin genişlemesi ve bölgenin idaresi, yerli toplumu için tehdit oluşturmuş, bunlara daha pekçok unsur eklenmiştir: Örneğin, yalnızca topluluk üyelerini etkileyen yerli vergi yasasının çıkması. Yerlilerin

bu durum karşısında verdiği tepki durumu gözler önüne sermiştir: "*Lanet olsun, beyaza boyanmamız gerekecek!*" (Alegría, 1971: 35). Bütün bunlar, olay örgüsünde Rosendo Maqui'nin ölümünün ardından yerini alan Benito Castro karakterinde açıkça sentezlenmiştir. Çünkü ölüm aynı zamanda gerçeği görmenin geleneksel ve apolitik bir yoludur. Yazar, yukarıda bahsedilen unsurları, eserdeki dış tehditler; toplumu korkutan ve engelleyen mitleri ve efsaneleri ise iç tehditler olarak göstermiştir (Máiz, 2005: 15).

Topluluktan ayrılıp şehre giden Benito Castro, burada kendi düşünce evreninin dışında fikirler ve deneyimler edinmiştir. Topluluğuna *gamonal*'lerle ve orduyla yüzleşmek üzere siyasi bir lider olarak geri dönmüştür. Yerli toplumunu saran, gelişmelere uyum sağlamasını, gerektiğinde savaşmasını ve hayatta kalmasını engelleyen batıl inançlar söz konusudur. Topluluk bunlardan kurtulmalıdır, çünkü topraklarındaki tahribata ve kötülöklere karşı mücadele edebilmesi gerekmektedir. Yazara göre, topluluğun hayatta kalması için naif ve korumacı bir bakış açısından öte, kültürel, ekonomik ve politik bir dönüşüme ihtiyaç vardır. Ama sonra, büyük ölçüde, kendisi olmaktan çıkacaktır: topluluğun özünü kaybetmesi, hayatta kalmasının bedeli haline gelecektir (Máiz, 2005: 16).

Ana karakterin Rosendo Maqui'den Benito Castro'ya geçmesi aynı zamanda iki dünya ve iki anlatı arasında da bu değışikliğin yaşandığı anlamına gelmektedir. Böylece kehanetler ve efsanelerle dolu ilk büyölü dünyanın yerine gerçekçi bir dünya geçmiştir. Bu ikinci aşamada topluluk gördüğü zulüm karşısında kendini savunmak için silahlı mücadeleye girişmiş; topluluk üyeleri ve Maqui öldürölmüştür. Bu doğrultuda hikâyenin aktarım tonu başlangıçta nostaljikken son bölümde eleştirel ve hayal kırıklığıyla doludur (Villanes, 2000: 56).

Yazar, Benito Castro karakterinde Peru'nun tarihsel karmaşasını yansıtmıştır. O bir yerli değildir, tecavüz sonucu dünyaya gelen bir melezdır. Peru'nun kuzeyindeki dağlık bölgede konuşulan Quechua'yı ve lehçelerini konuşmamaktadır. Politik bilinci topluluğundan uzakta, ulus devleti tanıma fırsatı bulduğu bir seyahat sırasında doğmuştur. Eser dağ ve kıyı arasındaki karşıtlıktan ziyade Amazon ormanının mikroiklimsel özelliklerini barındırmaktadır. Benito, Lima şehrinde okumuş bir *cholo*'dur. Kentte çeşitli işlerde çalışmıştır, ama herşeyden önce, Lorenzo Medina'nın elinden sendikacılığın ilkelerini öğrenmiştir. 1919'daki genel grevlere katılacaktır. Orduda devletin meşru şiddetini kendi bedeninde hissetmiş ve Peru'nun büyük ölçüde toprak sahiplerinin hizmetinde bir devlet olduğunu anlamıştır. Topluluğuna geri döndüğünde ise orada yalnızca toprak sahipleri ve ordunun gücü ile karşılaşmamıştır. Vadesi dolmuş bir liderlik, tükenmiş bir kadercilik ve geleneksel yerli kültürünün kendisiyle karşılaşmıştır.

Eserin I. bölümünde yer alan “*Önceden herşey topluluktur. Bir yanda büyük çiftlikler öte yanda kuşatılmış topluluklar yoktu*” (Alegria, 1971: 34) ifadesi herşeyin değiştiğine işaret etmektedir. XVII. bölümde “*Şimdi herşeyin topluluk olmadığını göreceksin*” (419) sözleriyle Benito'nun özlemini çektiği topluluğun artık var olmadığı doğrulanmıştır. Kayıp topluluğa dönüş hayal kırıklığıyla sonuçlanmıştır. Artık orası bir yer değildir, bir ütopyadır hatta *uchronia*⁵²'dir. Çünkü topluluk yıkılmıştır, burası artık Benito'nun terk ettiği kayıp cennet değildir. Kendini topluluğun diğer üyeleriyle kolektif bir kimlik üzerinden tanımlayan yerliler için aidiyet yitirilmiş, topluluk bütün bir halkın mezarı haline gelmiştir (Máiz, 2005: 16-

⁵² Geçmişteki olayları değiştirerek tarihin o noktadan itibaren gelişimini anlatan kurgusal bir anlatı türü.

17). Eserin sonunda çatışma altında kalmış bir yerli kasabasının kana bulanık sokaklarında “*Aileler nereye gidecek?*” sorusu yankılanır. Kucağında çocuğuyla Marguicha kocasına, oğluna, dünyaya, yalnızlığına çılgın gözlerle bakarak yalvarmaktadır: “*Nereye gideceğiz? Nereye?*” (Alegría, 1971: 495,).

Eserin sonunda Benito Castro, modern düşünce yapısını topluluğuna aşlamış, böylece topluluğu eski düşüncelerini ve batıl inançlarını bırakmak zorunda kalmıştır. Yanañahui'yi savunan topluluk üyeleri, daha geniş bir tarihsel sürece uyum sağlamışlar, sınıf mücadelesine dâhil olmuşlardır. Güç gruplarına karşı ulusal bir bütün olarak mücadele etmek gerektiğini anlamışlardır. Önceki mitsel bilincin açıkça karşısında olan bu tarihsel bilinç, romandaki anlatıcının bakış açısıyla aynıdır. Mitsel bilincin tarihsel bilinçle kesiştiği noktada ikincinin dayatılması, eserin heterojen ve çelişkili karakterini ön plana çıkarmıştır.

José María Arguedas’a gelince ise, onun da *Yawar Fiesta* (1941) adlı eserinin ilk bölümlerinde mutlu bir geçmişin inşasını görmek mümkündür. Bu, sonsuza dek kaybolmuş bir cennet düşüncesini uyandırmaktadır. Yazar, eserde gerçek bir topluluk olan Puquio’nun geleneksel olarak idealize edilmiş bir halini anlatmaktadır. Ekonomik sömürü ve hâkim güçler karşısında yerli kültürünün etnik boyutu savunulmaktadır. Yasaklanmaya çalışılan yerli boğa güreşi *yawarpunchay*’ın savunulması, kıyıların ve başkentin modernleşmesi karşısında yerli kültürel değerlerinin savunulması anlamına gelmektedir. Böylece yerli kültürel unsurlarının beyazlar tarafından asimile edilmesine karşı çıkılmaktadır. Eserde idealize edilen yerli topluluğu, adaletli, kardeşçe, doğaya saygılı, ortak çalışmaya dayalı, özel mülkiyete yabancı bir dünya olarak okunmaktadır:

“Eskiden tüm tepeler ve yaylalardaki çayırlar topluluğun üyelerine aitti. Büyük yayla herkesindi, sahibi yoktu. Yerliler her yerde özgürce yaşıyorlardı... ve mahalleler arasında toprak yüzünden hiçbir zaman anlaşmazlıklar olmazdı...”

(22)

Eserde aktarılanlara göre, topluluğun bu birlikteliği korunamamıştır; devlet görevlileri, valiler, yargıçlar ve kilisenin desteğiyle toprak sahipleri toprağı çevrelemiş, yağmalamış, yerlileri mülksüzleştirmiş ve ortak mülkiyet yerine özel mülkiyeti ikame etmiştir: *“Küçük kasabaları, süpürmeye başladılar; özgür yaylalarda dikenli ve taşlı çitleri dikmeye başladılar”* (23)

Los Ríos Profundos’ta (1958, Derin Irmaklar) ise anlatıcının tarzı ve bakış açısı daha farklıdır. Ana karakter Ernesto, beyaz bir adamın oğludur ancak yerliler tarafından büyütülmüştür. Abancay’da yatılı okula başlayınca beyazların dünyasına girmiştir. Çocukluğunu geçirdiği *ayllunun* yerli dünyasını umutsuzca özlemektedir: *“Beni yerliler büyüttü, onlar bunlardan daha insan”* (87) Eserde topluluk, çocuklukla beraber kaybedilen bir cennet olarak hayal edilmektedir. Puquio, belki de bir kez daha etnik-kültürel bir anne rahmi olarak sonsuz nostaljinin kaynağıdır, vahşi doğasındaki el değmemiş derin nehirleri ise kahramanı kayıp topluluğa bağlayan göbek kordonudur. Ernesto atalarının dini ve büyü kültürü sayesinde nehirlerle konuşmaktadır. Irmaklar Ernesto’nun beyaz dünyayla karşılaşmasında koruyucu tanrılarıdır (Máiz, 2005: 24).

Arguedas’ın *Todas las sangres* (Tüm Kanlar) romanının kahramanı Demetrio Rendón Willka da benzer bir durumdadır. O da yaptığı yolculuk neticesinde yerli dünyanın dışındaki devrimci alternatifi keşfetmiş ve halkını adeletsizliğe karşı isyana

yönlendirebilmiştir. Alegría'nın Benito Castro karakterine göre, Demetrio yerel geleneğe çok daha sadıktır. Bu nedenle isyanı gerçekleştirebilmek için dışarıda öğrendiklerinden faydalanması gerekmektedir. Her iki eserde de yerli dünyasının olumlu dönüşümü için öngörülen bu tarihsel açılım, çelişkili bir nostaljiyi ortadan kaldırmayı başaramamıştır. Bilgece normlara göre yönetilen, yoğun ve tutarlı bir mitsel dünya görüşü tarafından korunan takdire şayan bu antik dünyanın tarihsel tasfiyesinde bir tür kırılma olmuştur. Temelde bu eski dünya, *gamonalismo* ve yüksek burjuvazinin egemen olduğu ulusal toplum tarafından savunmasız bırakılmıştır. Eğer öyle olmasaydı, yerlilerin hayranlıkla uyandırdıkları o mitik zamanda mükemmellik mümkün olabilirdi. Bir yanda yerli toplulukların büyüdü dünyası tarihsellik içerisinde yok edilirken, yerlici yazarlar özellikle de Alegría ve Arguedas, yerli halkın kurtuluşunu hayal etmek için tarihi araç olarak kullanmışlardır (Cornejo Polar, 2005: 63-65).

3. 3. 3. İki dünya arasına sıkışanlar

Peru'da iki farklı dünya arasında kemikleşen karşıtlığı en bariz ortaya koyan Arguedas olmuştur. Onun konumu, feodal sistemin dışında değil içindedir. Toprak sahipleri ve yerliler arasında sürekli bir çatışma hali söz konusudur. Çocukluğu ve gençliği yerliler arasında geçen Arguedas, sistemi en alt tabakada bulunan yerlilerin gözüyle görmektedir. Bu noktadan anlam veremediği tüm çıkmazları okura açıklayamayan olaylar ve unsurlar olarak yansıtmıştır. Değişik kastların olduğu toplumlarda düşünceleri ve davranışları ortak bir çerçeveye sığdırmak olanaksızdır.

Taraflar, karşı karşıya dursalar bile birbirlerini anlayamazlar; birbirleri hakkındaki öngörülerini yanlış ve eksiktir (Heintz, 1983: 8).

Arguedas, 1935'te ilk öykü kitabı *Agua*'yı (Su) yayımlamıştır. Bu eserde And dünyasını bir bütün olarak ulusal topluma neredeyse tamamen yabancı bir gerçeklik olarak yansıtmıştır. Sadece iki toplumsal grup mevcuttur: bunlar yerliler ve toprak sahipleridir. Ancak 1941'de anlatısına üçüncü bir grubu eklemiştir: *Yawar Fiesta*'da And yaşamı üzerinde egemenlik kuran, Avrupalılaştırmış kıyılarda yaşayanları dâhil etmiştir. Yazar, sosyo-kültürel anlamda dağlar ve kıyılar arasındaki çatışmayı yerliler ve beyaz toprak sahipleri arasındaki çatışmanın önüne geçirmiştir. *Los ríos profundos* (Derin Irmaklar) ve *El sexto* (Altıncı) aynı karşıtlık evrenini içerirken, *Todas las sangres* (Tüm Kanlar) ile Arguedas'ın edebi temsiliinde yeni bir ufuk açılmıştır. Arguedas, yerliler-toprak sahipleri ve dağlar-kıyılar arasındaki çatışmaya tüm ülkenin karşı karşıya olduğu emperyalist güçleri dâhil etmiştir. Bu defa çatışma ulus ve emperyalizm arasına taşınmıştır. Ancak yeni çıkan çatışmalar bir öncekileri geçersiz kılmamıştır. Yerli köyleri ve dağlardaki çiftlikler, tüm ülkeyi içine almasa bile And halklarının uluslararası sistemle ilişkilerini belirleyen devasa bir yapıdır (Cornejo Polar, 2005: 63-69).

Yerlilik (indigenismo) ve yeni yerliliğin (neoindigenismo) en etkili eleştirmenlerinden biri olan Cornejo Polar, Arguedas'ın anlatı evrenini And yerli toplumlarının yazılı olmayan kültürel üretimlerine denk görmektedir. Gerçek hayatta halkla yazarın dile getirdiği “çatışmalı kültürel heterojenlik” karşı karşıyadır. Toplumsal, siyasi, etnik ve kültürel ikilemler yazarın tanımladığı “imkansız armoni”yi oluşturmaktadır. Arguedas bu imkânsızlığa rağmen, ülkesinin geleceği için yerlilerin çok önemli olduğu konusunda ısrar etmiştir. Gelecek ancak İspanyolcanın

Quechualaşması gibi dilsel ve kültürel uyum sonucunda inşa edilebilecektir. Bu nedenle Arguedas neredeyse tüm romanlarında Quechua dünyasının kültürel unsurlarına yer vermiştir. Bu heterojenleşmenin asimilasyon yoluyla değil, bütünleşme yoluyla gerçekleştiğini düşünen Arguedas, Inca Garcilaso de la Vega ödül töreninde yapmış olduğu konuşmada şu sözlere yer vermiştir: *“Ben kültürel asimilasyona uğramış biri değilim. Mutlu bir iblis gibi gururla Hristiyanlar ve yerliler adına İspanyolca ve Quechua konuşan bir Peruluyum. Bu gerçekliği sanatsal bir dile dönüştürmek istedim ve anlaşılan o ki, iyi ya da kötü bunu başardım”*⁵³.

Arguedas, *Yawar Fiesta*’daki olay örgüsünü geleneksel bir boğa güreşi etrafında kurgulamıştır. Hükümet, toplumun bu geleneği bırakmasını istemiş ve bu amaçla kaymakam vekiline güreşlerin yapılmasını yasaklayan bir genelge göndermiştir. Merkezi hükümetin temsilcisi olan vekil, kıyı kesimden gelmiş biridir ve yerli geleneklerinden nefret eder, bu yüzden yasağı uygulamak için hazırdır. Ancak kasabanın ileri gelenleri, ayaklanma çıkmasından korktukları için yerlilerin kararı bilmesini istemezler. Topluluğun yerli olmayan üyelerinin çoğunluğu merkezi hükümetin kararından yanadır. Bu arada yerliler tüm önlemlere rağmen boğa güreşlerine devam eder. Bu, medeniyet ile barbarlık arasındaki fikir çatışmalarını ele alan basit ve sonuçsuz bir olay örgüsüdür. Arguedas, eserde diğer yazarlar gibi yerlinin toplumsal sorunlarına, uygarlık ve barbarlık arasındaki çatışmaya odaklanmıştır. Eserde yerli, beyaz adam kültürünü ne anlayabilmekte ne de ona dâhil olabilmektedir. Öte yanda başkentte yaşayan ve yerli geleneklerini barbarca bulup reddeden bir melez topluluğu tasvir edilmiştir. Bu bağlamda yazar, yerliyi beyazın kültürüyle çatışan kolektif bir karakter olarak; melezleri (mestizo) ise beyazların kültürüne dâhil olmuş

⁵³ <https://www.servindi.org/actualidad/3252>

ve varoluşsal mücadelelerden yoksun olarak yansıtmıştır. Diğer yerlici yazarlarda olduğu gibi Arguedas'ta da anlatıcı tanrısal konumdadır.

Los rios profundos'ta olaylar, kimlik arayışı içinde olan on dört yaşındaki bir çocuğun varoluşsal problemi etrafında dönmektedir. Tıpkı yazarın kendi hayat hikâyesinde olduğu gibi ana karakter Ernesto, beyaz bir babanın ve yerli bir annenin oğludur. Bir süre yerliler tarafından büyütülmüştür. Bu nedenle eser boyunca doğayla ilişki içinde aktarılmaktadır. Çocuk, beyaz toplumdaki yerini bulamayan ve bu dünyanın gerçekliğinden kaçmak için yarattığı büyülü evrende yaşayan bir karakterdir. Eserde yazarın sunduğu toplumsal problem, kültürel melezliktir. Kimliğini arayan ve iki kültürden hangisinde yer alması gerektiğini bilemeyen Ernesto'nun varoluşsal acısı baskındır. Aidiyetsizlik eserde bir melankoli yaratmıştır. Yazar, rahibe karşı özel bir tutum takınmıştır: Bu karakteri bazen nazik, kimi zaman şehvet düşkün, kimi zaman da adaletsizliğin suç ortağı olarak yansıtmıştır. Rahibin bu çifte algısı, Ernesto'nun iki kültürü uzlaştıramadığı için hissettiği içsel kaygıdan ve kendisini bir kere bile bunlardan biriyle özdeşleştirememesinden kaynaklanmaktadır (Arenas, Arenas, 1994: 522). Eserdeki Felipa karakteri ise kasabaya tuz dağıtılmasını talep eden isyancıların lideridir. Ernesto için güç ve cesaretin temsilidir ve ondaki politik uyanışın kaynağıdır. Ayrıca bu eserde ilk kez bir kadın yerli hareketinin lideri olarak gösterilmiştir. Arguedas'ın iki kültürün diyalektiğinin yorumlanmasına ve ikisi çarpıştığında ortaya çıkan çatışmaya dair bir çözümü yoktur. Yazar, çatışmayı okura sunmakla sınırlı kalmış ve taraf tutmamıştır. Bu nedenle Ernesto beyaz kültüre katılamayacak ve içinde bulunduğu iki dünya -şu anki ve hafızasındaki- sürekli olarak çarpışacaktır. Yatılı okuldaki çocuklar arasındaki diyaloglar da bunu açıkça ortaya koymaktadır: Arkadaşı Rondinel'in Ernesto'ya karşı şu sözleri karşılıksız kalmayacaktır:

“- Herhalde büyük bir zumbayllu⁵⁴ ustası olduğuna da inanıyorsundur, ama derin istediği kadar beyaz olsun, sen küçük bir kızilderili parçasısın. Küçük, aşağılık kızilderilinin tekisin.

- Sen beyazsın da ne oluyor, ne işe yarıyor? Hayatta herhangi bir işe yarama umudu olmayan bir sıfırsın sen” (1983: 122)

Arguedas, çatışma ortamının sona ereceğine inanmaz, ancak tarafsız görüşe de yer vermektedir: “İşte yine ırk mitosu! Sonsuza dek birbirlerini kırsınlar isterlerse. Ben yalnız seyirciyim. Dünyada yerim belli” (205). Yazar, toplumdaki ayrışmanın her yere yansıdığına dikkat çekmiştir. Bu insanların öldürülme biçimlerinde dahi böyledir. Ayaklanan cholo’ların idam edilip edilmeyeceği hakkında Valle “hiçkimse bunu öğrenemeyecek. Çünkü cesetleri ırmağa atarlar olur biter” dediğinde Romero şöyle karşılık vermiştir: “Kadınlar, Kızilderili olsaydı öyle yaparlardı. Kızilderililer böyle ölüp giderler. Ama silahlı bir chichera⁵⁵ karşılarında olunca, iş değişir” (216). Arguedas, eski kalıpyargıları eserinde yeniden canlandırmıştır. Peder, Abancay kilisesinde yaptığı konuşmada şu sözlere yer vermiştir:

“Bütün hacienda’ların colono’ları⁵⁶, yürekleri temiz, bizden daha iyi Hristiyanlardır; chuncho’lar⁵⁷ da yaşadıkları ormanlardan hiçbir zaman ayrılmayan vahşiler. Ama şeytana uyup da gelmeye kalkarlarsa... tüfeklere karşı okla yayla ne yapabilirler ki?.. Cajamarca’yı hatırlayalım!..” (242-243)

⁵⁴ Topaç.

⁵⁵ Mısırın fermentasyonu ile elde edilen chicha adlı içkiyi üreten ya da satan kadın. Kadın meyhaneci.

⁵⁶ Bir hacienda’ya ait olan, dolayısıyla bir tür serf durumunda bulunan yerliler.

⁵⁷ Batı Peru ormanlarında yaşayan yerliler.

Nüfuzlu bir toprak sahibi olan Ernesto'nun amcası Don Manuel Jesús'un hizmetindeki yerliler kalıpyargıların dışındadır: “*Onun haciendasında sarhoş kıızılderililer göremezsin, öyle flütler, tamtamlar, içine şeytan girmiş çalgılar falan da yoktur*” (329). Bu betimlemeler ilk karşılaşmadan beri toplumda yerlilere karşı yönelik aşağılamaların ve şeytanlaştırmanın devam ettiğine işaret etmektedir.

Arguedas, çiftliklerde işçi olan yerlilerin yaşamlarının tamamen değersiz olduğuna dikkat çekmiş, onları bu kast sisteminin en altında göstermiştir:

“*Bir kıızılderilinin ölmesi kimseyi ilgilendirmiyor. Özgür köylerde ölünün ardından yas tutulur, yas için özel giysiler giyilir, colonolar zaten bu göreneği bile unutmuşlar. Başkalarının toprakları üzerinde solucan gibi sürünüyor, çocuklar gibi ağlıyor ve bizzat tanrı kadar ulaşılmaz olan, tanrının vekili durumundaki yöneticinin, patronun ve efendinin buyruklarına yumuşak başlı Hristiyanlar olarak boyun eğiyorlardı*” (319).

Kıyılar, dağlar ve ormanlar arasındaki somut farklılıklar, buralarda yaşayanların birbirlerine karşı önyargı geliştirmesine neden olmuştur. Çocuklar kıyılardakilerin üstünlüğü konusunda hemfikirdir: “*Bu tartışılmaz bile. Kıyı bölgelerde yaşayanlar bizden daha çok şey biliyorlar ve her konuda bizden üstünler*” (302). Romero, bir kıyı kenti olan Piura'dan gelen Gerardo'nun kendini hor gördüğünü düşünmektedir: “*O, Quechua bilmiyor ve Quechua konuşana da öyle bir bakıyor ki, insan kendini lama gibi hissediyor*” (303).

Arguedas, *El Sexto* (1961, Altıncı) eserini de dağ ve kıyı, kent ve kırsal çatışması üzerine konumlandırmıştır. Eserde Lima'da bulunan El Sexto adlı hapishanedeki siyasi tutuklu Gabriel'in hikâyesi anlatılmaktadır. Gabriel, hapishanede

Peru sol militanlarından uzak durmaktadır. Onların APRA yanlısı ya da komünist militanlığını, Quechua dağ kültürüne son derece yabancı olmakla suçlar. Kahramanla uyuşan tek kişi, dağ kökenli olması ve kent karşıtı kırsalcı ideolojisiyle komünist Cámac'tır. Eser, iki ulusun portresini barındırır: bunlar, Andlar ve kıyılarıdır. Modernitenin getirdiği yozlaşmaya karşı direnen Quechua kültürünün savunulması, köklerin kaybına yönelik endişe ve yozlaşmanın merkezi olarak şehri ön plana çıkarmıştır. Ancak bu iki karşıtlık üzerine kurulu düzeni bağlayacak köprü yoktur. Melezlik için ırkların karışımına yer yoktur. Melezleşme, modernizm ve kapitalizm öncesi yerli dünyasının, sosyo-kültürel özelliklerinin ortadan kaybolması tehlikesini beraberinde getirir:

“Yerliyi yozlaştırmakta, ona kâr zehri aşılama ve dilini, şarkılarını, danslarını, varoluş biçimini sökmekte ısrar ediyorlar; onu sefil bir taklitçiye, dili ve gelenekleri olmayan mutsuz insanlara dönüştürüyorlar” (Arguedas, 1974: 123).

Arguedas, eserlerinde sıklıkla And dünyasına ait şarkılara yer vermiştir: *“Nehirler, dağlar, ülkemizin güzel kuşları, uçsuz bucaksız çıplak ya da gizemli ormanlarla kaplı dağ silsilesi bu şarkılara ve danslara yansır”* (Arguedas, 1974: 132). Siyaset ve ideolojilerin yüzeyselliği karşısında etnik ve kültürel referanslar And varlığına ilişkin derin bir boyut yaratmaktadır: Uygarlık, modernite ve kentin karşısında kültür, doğa ve arkaizm bulunmaktadır. Beyazların barbarlığı ve sömürüsü, yalnızca yerlilere değil; aynı zamanda kutsal yaşam alanı olan doğanın kendisine karşıdır. Arguedas, bu eserinde Peru için bağımsızlıktan beri inşa edilmiş olanı kökten bir şekilde tersine çeviren yeni bir etno-kültürel sentez önermektedir. Yüzünü dışarıya, denize, sahile doğru değil; dağlara ve İnka geleneğine dönen ulusal bir etnik kökendir.

İnka'nın gölgesinde, bir yerli ve And milliyetçiliği ortaya çıkmış ve derinlerde kaybolan benliğin kurtarılmasını önermiştir. Bu yaklaşım And halk müziğiyle kendi ifadesini bulmuştur:

“*Kardeşim, arp, klarnet, pinkillu⁵⁸ ve siku⁵⁹ çalan veya dans eden insan bedenlerinde bir evren olduğunu hissediyor musun; İspanyol unsurlarını kendi yolunu izlemek için kullanan muzaffer eski Perulu adam... Bu bizim ruhumuzun gücüdür ”* (Arguedas, 1974: 79).

And milliyetçiliği ulusun kıyıda eklemlenmesine, Peru'nun sömürgeleştirilmesine, yabancılara ve çokuluslu şirketlere karşı çıkmıştır. Arguedas'a göre, Perulu bir ulusun yeniden inşasının tek bir yolu vardır; yerli köklerine sadık kalmak.

Arguedas'ın *Todas las sangres* (1964, Tüm Kanlar) adlı eseri, madencilik Lahuyamarca'ya gelişine ve burada yaşayan topluluk üzerindeki etkilerine odaklanmıştır. Bu gelişme, bölgenin tüm temellerini, kasabaları, sosyal ilişkileri, tarımı yok etmiş, yerlileri maaşlı kölelere çevirmiştir. Topraklarını ve uyum içindeki kültürlerini ölümcül şekilde yaralamıştır. Esere başlık olarak *Tüm Kanlar* adı verilerek Peru'da yaşayan tüm sınıflara, ırklara ve kültürlere atıfta bulunulmuştur. Yazar bu fikrini karakterlerle somutlaştırmıştır: Bruno Aragón, eski tarz bir *gamonal*'dir. Fermín Aragón, modern ulusal kapitalizm taraftarı olan bir işadamıdır. Rendon Willka, başkentte birkaç yıl geçirdikten sonra topluluğuna geri dönmüş, *ayllusuna* sadık "okumuş" bir yerlidir: "*Ben okumuş bir yerliyim; neticede daima yerliyim*" (35) sözleri ona aittir. Mühendis Cabrejos, madeni almak isteyen çokuluslu Wisther & Bozart

⁵⁸ And bölgesine özgü bir flüt çeşidi.

⁵⁹ Andlara özgü bir panflüt.

şirketinin temsilcisidir. Okur, bölünmüş bir Lahuaymarca topluluğu ile karşı karşıyadır. İyi - kötü karşıtlığında kötüler genelde beyaz, iyiler yerli olarak tasvir edilmiştir. Yerli-melez karşıtlığında ise melezler daima hikâyenin en kötü karakteri olarak sunulmuştur; Adalberto Cisneros bunun örneğidir. Eserde topluluk- bireycilik, dağ-kıyı, mit-akıl, antik çağ-günümüz, milli-yabancı, toplu çalışma-işçi sömürüsü gibi pekçok unsur karşı karşıyadır. Bu karşıtlıklar, ilerleme ve modernizasyon projelerine engel olarak görülmüş; çokuluslu şirketin temsilcisi Cabrejos tarafından yerliler doğrudan hedef gösterilmiştir:

“Onlar (yerliler) tehlikelidir, çünkü yüzyıllardır ayrılmış bir çetenin parçasıdır. Başka bir dünyayı oluşturuyorlar. Önce bu çeteyi yıkmak gerek. Bu...nasıl söyleyeyim? Bu ulus başka bir ulusla içiçe geçmiş. Asırlardır bir arada tuttuğumuz bu düşük tabakayı bütünleştirmeliyiz. Önce birbirlerine karşı hırs duygusunu kışkırtalım, sonra bireyin egemenliğini... Ve çok iyi iletişim kurdukları o eski dili ortadan kaldırmak lazım, yoksa yeniden ortalığı karıştırıp, tuzaklar kurarlar” (162).

Hikâye ilerledikçe karakterler, yerli yanlısı bir tutum içinde değişmeye başlarlar. Ancak her kesimden gelen bu topluluk girişimi, güvenlik kuvvetleri tarafından acımasızca bastırılır ve roman büyük bir katliamla sonuçlanır. Eserde yerliler, yabancılara olduğu kadar Peru sol hareketlerine karşı da tepkilidir. Yazar, yerlinin mevcut durumundan onları da sorumlu tutmuştur: *“Lima’da sosyalistleri, Apracıları, komünistleri gördüm. Hiçbirinin yerliden haberi yok” (433).*

Çalışmanın bu bölümünde incelenen eserlerde kurtuluş ve bağımsızlık dönemi eserlerindeki soylu vahşi, eğitilmesi gereken, sindirilmiş ve egzotik yerli imgesinin

aşıldığı görülmektedir. Bu dönemin yazarları, yerlileri yaşayan, hisseden, politik bilinci uyanmış karakterler olarak işlenmiştir. Bağımsızlığın ilanının üzerinden bir asır geçmiş ancak ulus devletin yasalarının ulaşmadığı dağlarda yaşam, yerlilerin kendi kurallarına göre devam etmiştir. Hayatın kendi olağanlığı içinde akıp gittiği bu ortamda yerliler, idealize edilmeden doğruları ve yanlışlarıyla yansıtılmıştır. Bu yaklaşımı benimseyen López Albújar, vakanüvis Blas Valera'yı çağırıştırılmaktadır. Valera da kendinden önceki yazarlardan farklı olarak yerlileri övmek ya da yermek yerine onların olumlu ve olumsuz yanlarını ortaya koyarak daha gerçekçi bir tablo çizmiştir. Her ikisi de yerliyle ilgili bazı olumsuz özelliklerin ortaya çıkmasında ya da devam etmesinde beyazların kurduğu düzenin etkili olduğunu savunmuştur. López Albújar ile başlayan yerlilerin politik uyanışı, akımın diğer yazarlarında da ortaya çıkmıştır. Ciro Alegría'nın eserindeki mitsel ve tarihsel olanın çatışması, yerlilerin ulus devletin bileşenleriyle bütünleşemediğini göstermektedir. Bu çatışmada mitsel olan sürekli olarak tarihsel olanın karşısında yenilir. Böylece medeniyet gelmeden önce mülkiyet kavgası nedir bilmeyen ve halinden memnun bir şekilde yaşayan topluluk yok edilir. Hayatta kalanlar ise kendi büyü evreninden kovulmuştur. Bunun üzerine yazar, cevabı verilemeyecek bir soru sorar: Bu insanlar nereye gidecekler? Yerlilerin bu dönemde hayatta kalmalarının tek koşulu kimliklerinden, yaşam biçimlerinden, kısacası sahip oldukları herşeyden vazgeçmeleridir. Önceki dönemde de yerliden beklenen budur. Ancak bu sefer Gonzalez Prada'nın hayal ettiği gibi yerli başkaldırmıştır. Arguedas ise beyazlarla bütünleşemeyen ve kendi evreninden de yalıtılmaya çalışılan bu halkların kurtuluşunu melezleşmede değil, İnka ve And milliyetçiliğinde görmüştür. Peru'da uzun zamandır devam eden iki dünya arasındaki çatışma, yaşamın her yanına yayılmıştır. Toplumun iki kutbu da ilk karşılaşmadan

beri süregelen kalıpyargılardan arınamamıştır. Bununla birlikte, ülkede yükselen sol görüş de yerli dünyasına oldukça yabancıdır. Arguedas ise beyazların egemen kültürü karşısında Quechua kültürünü yüceltmıştır. Ayrıca yazar, eserlerinde yerli kültürel unsurlarına sıklıkla yer vererek onların mücadele zemini dışındaki varlığına da dikkat çekmiştir. Buna karşın, Arguedas'ın yerli karakterleri de girdikleri mücadeleleri kaybetmişlerdir. Bu mütemadiyen yenilenler için kendi evrenleri nostaljik bir hal alırken beyazların dünyası hâlâ onlara yabancıdır. Yerlilerin başbaşa kaldığı aidiyet sorunu en yoğun bu dönemin eserlerinde okunmasına karşın, İspanyollarla ilk karşılaşmadan beri süregelen ve çözülecek gibi görünmeyen temel bir meseledir.

3. 4. YENİ YERLİCİLİK: BÜYÜLÜ GERÇEKÇİ BİR ANLATI

Yeni yerlicilik XX. yüzyılın yarısında Latin Amerika yazınında gelişen edebi bir akımdır. Başlangıçta mite, büyüye, gerçekdışı ve sıradışı olana dayanan, yerlinin yaşadıklarını gözlemleyerek kozmovizyonuna, ilişkilerine, doğasına ve kültürüne dâhil olmaya çalışan bir eğilimdir. Yeni yerliciler *boom*⁶⁰ yazarlarından pekçok yeni teknik öğrenmişlerdir. Bu dönemin yerli anlatısında daha doğrudan bir konuşma dili kullanıldığı görülmektedir. Yerlinin önceki dönemlerde çizilen sömürülmüş “soylu vahşi” imgesi aşılmıştır. Antonio Cornejo Polar’a göre yeni yerlicilikte büyülu gerçekçilik⁶¹ gibi yeni anlatım tekniklerine yer verilerek eserler biçimsel olarak çeşitlendirilmiştir. Edebi temsil, yerli sorununun gerçek dönüşümleri doğrultusunda genişlemiştir (Cornejo Polar, 1984: 549).

Perulu edebiyat profesörü Tomás Escajadillo (1939-...), *La narrativa indigenista peruana* başlıklı kitabında yeni yerliciliğin unsurlarını şu şekilde sıralamaktadır: And insanının mitik dünyasının el değmemiş noktalarını açığa çıkarmak için büyülu gerçekçiliğin sunduğu sanatsal özelliklerden yararlanılması; anlatıda lirizmin yoğunlaşması; birinci tekil şahsın kullanımının sıklaşması. Ayrıca yerli sorununa yönelik yaklaşımlar da gelişmiştir: Konu ırksal (yerli), mesleki (çiftçi, işçi, madenci) ve bölgesel (Andlı) olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım, yerli

⁶⁰ 1960 ve 1970 yılları arasında Gabriel García Márquez, Julio Cortázar, Mario Vargas Llosa ve Carlos Fuentes gibi yazarların yapıtlarıyla Avrupa’ya ve dünyaya açıldığı dönemdir.

⁶¹ Büyülu unsurların, gerçeğin bir parçası gibi gelişmesini sağlayan, fantastik ve gerçekçi olayları harmanlayarak sunan postmodern bir akımdır.

sorununu tüm ulusun dâhil olduğu bir mesele olarak görmektedir. Ayrıca bu dönemde eserlerde İspanyolca ve yerli dillerinin içiçe geçmiş hallerine yer verilmiş; şarkılar ve enstrümanlar dâhil edilmiş, ayrıca yerli mitlerinden yararlanılmıştır (Escajadillo, 1994). Bu tez çalışması kapsamında eserleri incelenecek olan akımın en önemli temsilcisi Manuel Scorza’dır.

Manuel Scorza (1928-1983), Arguedas’ın izlerini takip ederek 1970’li yıllarda *La guerra silenciosa* (Sessiz Savaş) adlı beş romanlık bir seri yayınlamıştır. Bunlar, *Redoble por Rancas* (1970, Dikenli Tel), *Garabombo, el invisible* (1971, Görünmez Garabombo), *El jinete insomne* (1977, Uykusuz Atlı), *Cantar de Agapito Robles* (1977, Agapito Robles’in Şarkısı) ve *La tumba del relámpago*’dur (1979, Şimşegin Mezarı). Scorza, yeni anlatım tekniklerini ulusal anlatının içine dâhil etmiştir. Bu nedenle yeni yerlilik kapsamında değerlendirilmektedir. Yazar, Arguedas’ın *Derin Irmaklar* eserine konu olan ve Mario Vargas Llosa’nın da öğrencisi olduğu Leoncio Prado Askeri Lisesi’nden mezundur. Üniversite yıllarında APRA ile bağlantılı “Halkın Şairleri” adlı bir grubun üyesi olmuştur. General Odría’nın askeri darbesinden sonra Peru’dan ayrılan yazar, Manuel Prado döneminde geri dönerek kalemını yerli köylüler ve yabancı maden şirketleri arasındaki çatışmaya adanmıştır. Bu teze konu olan *Sessiz Savaş* serisini bu dönemde kaleme almıştır. 1983 yılında son romanı *La Danza Inmovil* (Hareketsiz Dans) yayımlandıktan sonra geçirdiği uçak kazasında yaşamını yitirmiştir.

3. 4. 1. Andlarda Sessizce Savaşanlar

Yazarın bu eserlerindeki tarihsel referansı, 1950’lerde General Manuel Odría rejimi altında And yerlilerinin dağlardan kıyılara kitlesel göçüne dayanmaktadır. Bu

dönemde bir yanda toprak sahiplerinin yağma ve suistimalleri yaşanırken, diğer yanda Kuzey Amerika şirketleri her geçen gün daha fazla yerli toprağına el koymaktadır. Scorza, bu roman serisine *Sessiz Savaş* adını vererek *kreol* bir toplumda gasp edilen topraklarını geri almaya çalışan, ancak yıllardır sesi duyulmayan yerlilerin mücadelesine atıfta bulunmaktadır. İsyan eden yerlilerin hedefinde Kuzey Amerikalı maden şirketi Cerro de Pasco Cooperation bulunmaktadır. Topraksız köylüyü maden işçisine çeviren bu şirket, diğer yandan yerlilerin yaşam alanlarını daralttığı için dağlardan kıyılara göçü tetiklemiştir. Yazar, tüm bu süreci adım adım eserlerine işlemiştir.

Scorza, eserlerinde And dağlarında meydana gelen çeşitli olaylara yer vermiştir. Gerçek adlarını koruyan ve bir eserden diğerine atlayan karakterlerini kurgusal çerçevede işlemiştir. Yazar, Andların merkezindeki yerli halkın Kuzey Amerikalı şirketler tarafından suiistimal edildiğini ve bunun da hükümetin rızasıyla gerçekleştiğini yazmıştır. Scorza, alay ve hiciv yüklü üslubuyla yerli halkın Kuzey Amerika maden şirketi Cerro de Pasco ile şiddetli mücadelesine yer vermiştir. Ayrıca topraklarının gasp edildiğini gören köylü toplulukları, sorunlarına yabancılaşan yargı düzenine ve siyasi liderlere sert bir eleştiri yöneltmiştir. Tarımsal faaliyetlerin azalmasından, toprak sahiplerinin yağma ve istimarından, 1950’lerde madencilik sektörüyle bağlantılı Kuzey Amerika şirketleri tarafından topraklara el konulmasından ve And köylerinden yerlilerin Lima ve diğer kıyı şehirlerine göçünden onları sorumlu tutmuştur. Scorza, gerçekte olağandışı olayları ifade etmek için büyülü gerçekçi unsurlara yer vermiştir. Örneğin, *Dikenli Tel*’in bir sahnesinde ölüleri mezardan konuşturmuştur. Ayrıca eserlerinde 60’lı yılların *boom* edebiyatına ait çeşitli unsurlar

da barındırmaktadır: doğrusal olmayan zaman kullanımı, çok seslilik (farklı insan gruplarının sesleri) ve metinlerarasılık (*Kreol* valslerinin sözleri gibi).

Yazar, ilk eseri *Redoble por Rancas* 'a (Dikenli Tel), yerli ve kozmos arasındaki ilişkiyi tanıtarak başlamıştır. Önsözünde And dağlarında yalnızlık içinde mücadele eden birkaç köy halkının hikâyesini anlatmaktadır, ancak bazılarını gerçek adlarıyla, bazılarını ise adaletten korumak için adlarını değiştirerek hikâyeye dâhil etmiştir. Kendini ise romancıdan öte bir tanık olarak betimlemiştir. Bu eser, yerliyi kendi geleneksel toplumunda kapalı bir ortamda okurun karşısına çıkarmaktadır. Bu ortamda mitsel zaman döngüsü devam etmekte; yerli köylülerin yaşamını hâlen alametler, kehanetler ve önseziler gibi kutsal yorumlama biçimleri belirlemektedir. Kuzey Amerika madencilik şirketi topluluğa ait toprakların bir kısmını dikenli telle çevirmeye başlamıştır:

“Dikenli tel yolları kesiyordu. Dehşet içinde alanlara toplanıp yakarmaktan başka bir şey yapamıyorlardı. Çok geçti artık. Aslında tellerin geçişi yasakladığı yoktu, ama nereye kaçacaklardı? Aşağılarda yaşayanlar ormanlara ya da sıradağlara sığınabilirlerdi. Ama ya dünyanın tepesinde yaşayan onlar!” (2008: 8).

Dikenli tel, And coğrafyasında bir sürünge gibi gezinerek doğanın gidişatını değiştirmektedir. Bu yerli halkta büyük bir paniğe neden olmuştur: *“Ne zamandan beri yolların kıyısına tel çekiliyor? Dikenli tel, dikenli teldir; her dikenli telin ardında da bir mal sahibi vardır, Don Marcelino!”* (30). Ciro Alegría'nın eserinde yerli dünyasına giren ve modernleşmeyi getiren İspanyollar ve melezlerdir, bu eserde ise dikenli bir

tel çokuluslu şirketleri ve onların yeni nesil sömürülerini getirmiştir. Bu durumun yaşanmasında yerel yöneticilerin de etkili olduğundan bahsedilmektedir:

“-Bize ait olan toprakları boşuna isteyip duruyoruz. Topluluk liderimiz dava açacağını söylüyor, ama bir halt edemez! Başkanlar büyüklerin uşaklarıdır.

- Başkanlar, dedi At Hırsızı, yargıçla işbirliği yapıyorlar...

-Böyle sacayak oldukları için güçlüler! dedi Sulpicia.

- Tekerlerine çomak sokmaya kalkanın da vay haline, değil mi ha?” (9)

Bu sacayaklarından biri olan Yargıç Montenegro’yu öldürmeyi planlayan halk çok ağır bir bedel ödeyeceğinin de farkındadır. Polisin Yanacocha’yı yakıp herkesi öldürmesinden korkarlar. And halkları devletin merkezi yapılarına alışmış, ancak yabancılara kuşkuyla yaklaşmaktadır. Scorza, ulusal pratiklerin Rancas adlı köyde nasıl uygulandığından bahsetmiştir:

“Her yıl Peru Cumhuriyeti’nin bu pampada Silahlı Kuvvetler tarafından kurulmasının yıldönümünde Daniel A. Carrion de Cerro de Pasco Koleji’nin öğrencileri geziler düzenlerler. Öğrenci grupları köyü harman yerine çevirir... Öğleden sonra, öğretmenler bunlara belediyenin yeşilimtırak duvarına tunç harflerle kazınmış bildiriye okurlar: Büyük Kurtarıcı Bolívar’ın, burada, 2 Ağustos 1824 tarihinde, Junin Savaşı’ndan birkaç saat önce çektiği söylevdir bu. Kötü giyimli, soluk suratlı gençlerden oluşan topluluklar bildiriye dinlerler, epeyce sıkılırlar ve sonra hepsi çekip gider. Rancas, gelecek yıl yapılacak törene kadar yalnızlığına bürünür. Rancas’ta hiç ilginç bir şey olmazdı.. Daha doğrusu, ta ki bir gün bir tren gelip orada durana kadar hiçbir şey olmamıştı” (12).

Scorza, halkın devletle olan ilişkilerinde bir hayli güvensiz ancak saygılı davrandığını; buna karşın adaleti aramak üzere çıktıkları yolun dolambaçlı olduğunu ifade etmektedir. Devletin temsilcileri de halka karşı önyargılıdır. Chinche köyüne gelen bir müfettişin ağzından şu sözler dökülmüştür: “-Tanrım! Bu vahşiler bir gün ilerleyecekler mi? Ne zaman uygarlaşacak bunlar?” (47) Eserde yerli halkın kendi topraklarının sahibi olması ve hayvanlarını otlatabilmesi için bulduğu tek çıkış yolu intikamdır. Yargıç Montenegro’yu ve toprak ağalarını öldürmeyi planlarlar. Cerro de Pasco şirketinin dikenli telinin bütün dünyayı saracağını düşünseler de bedelinin çok ağır olacağını bilseler de intikamdan vazgeçmezler:

“- Vazgeç bu cinayetten.

- Cinayet değil bu. Adalet!

- Adaleti kendi başına yerine getirmeye hakkın yok!” (53)

Rancas’ta görevli Peder de Amerikan işi dikenli telden dövüşerek kurtulabileceklerine inanır. Ancak yerli temsilcisi Rivera, bunu sorgular: “- Şirketle nasıl savaşırız, sevgili Peder? Herşey onların: Polis, yargıçlar, tüfekler!” (119) Eserde mal sahiplerinin yerli toprakları üzerinde istedikleri gibi hareket ettiği okunmaktadır. Gücün toprak sahipliği ile ölçüldüğü bu yerlerde, topluluktaki tüm toprakların sahibi olduğunu iddia eden Pepita Hanımın hayvanları yerli Chacon’un patates tarlasını mahvetmiştir. Bu durum karşısında hakkını arayan Chacon, Pepita’dan şu sözleri işitmiştir: “...Pis kavgacı bir herifsin sen! Boktan bir kızılderiliden başka bir şey değilsin! Aksilik ettikçe başına daha neler gelecek” (61). Yargıç Montenegro, Yanacenza’da yaşayan yerlilere oradan gitmelerini emretmiştir.

Ancak onlar topraklarına sahip çıkmakta ve ölümü göze almaktadır. Scorza, Vali Figuerola'nın şu sözlerine yer vermiştir:

“Yıllardır memurluk yapıyorum. Hemen hemen bütün vilayetlerde hizmet ettim. Bir tek namuslu kızilderiliye rastlamadım. Bildiğiniz tek şey var: Şikâyet. Yalan söylersiniz. İnsanları kandırırsınız. Gerçekleri gizlersiniz. Peru'yu çürüten bir kansersiniz siz!” (71).

Eserde yerlilerin hâlâ koka yaprağını gelecektekilerden haber almak için kullandıkları görülmektedir: *“Coca ana, siz ki herşeyi bilirsiniz. Coca ana, Chacon bir sömürücüyı öldürmek için kadın kılığına bürünmek istiyor. Tehlike var mı? Size güvenirim yalnız, yaprak ana!” (113)* Teğmen, Rancas'ı ziyaret ettiğinde yerli halkı kendi topraklarının işgalcisi olarak suçladığında kendisine verilen cevap şöyledir:

“Bu toprakları bırakıp gidemeyiz, teğmenim. Burada doğduk biz! Hiçbir yeri işgal etmedik. Cerro de Pasco şirketi bizim topraklarımızı işgal etti, teğmenim. Buralarda dikenli telin ne olduğu bile bilinmezdi, teğmenim. Duvar nedir bilmedik biz. Büyükbabalarımızın zamanından, hatta daha eskiden beri topraklar herkesindi. Boyları devrilesi yankiler geldikten sonra öğrendik dikenli telin, kazıkların, kilitlerin ne olduğunu... Bize hayvanmışız gibi davranıyorsunuz. Yakınsak duymuyorsunuz, şikâyet etsek...” (117).

Yerliler mücadeleyi kaybetmiş ve köylülerin öldürülmesiyle hikâye son bulmuştur. Ulusal bütünleşme bir söylem olarak kalmıştır: *“Bayrak koca bir yalan! Milli marş koca bir yalan!” (118).* Yerliler, artık bu dünyada kendilerine yer kalmadığına inanmışlardır.

Yine iki dünya çarpışmakta ve kozmik evren yok olmaktadır. Dikenli telle simgeleştirilen ötekinin gelişi ile doğa, insanlar ve hayvanlar arasındaki denge yitirilecektir. Scorza'nın okura sunduğu yerlinin geleneksel toplumdan modern topluma geçerken çektiği acı olacaktır.

Garabombo el invisible (Görünmez Garabombo) adlı eseri adından da anlaşılacağı üzere, yerlinin beyaz dünyasındaki görünmezliğine odaklanmıştır. Ancak yazar bu durumu büyülu gerçekçi unsurlarla aktarmıştır: Garabombo, Fermín Espinoza, görünmezdir, bilhassa beyazlar onu görmemektedir. Beyazların dünyayla iletişimi bozulduğu için insanlararası iletişimi de azalmıştır. Fermín Espinoza, topluluğun toprakları üzerindeki haklarının tanınmasını talep etmek için yetkililerle görüşmeye gitmiştir. Ancak abaları nafiledir:

“ - *Bana sizin görünmez olduğunuzdan bahsettiler, nedir bu işin aslı?*

-Bu doğru! Chiruac köprüsünü geçerken şeffaflaştım (28).

(...)

- *Ve?*

- *Beni görmediler.*

- *Ama ben görüyorum.*

- *Sen bizim kanımızdansın ama beyazlar beni görmüyor. Dairenin kapısında yedi gün oturdum. Yetkililer gelip gidiyorlardı ama bana bakmıyorlardı (29).*

Sadece şiddetli bir yüzleşme Garabombo'yu yeniden görünür kılabilircektir. Bu nedenle hapislane tecrübesi olan Fermín Espinoza, topluluk üyelerinin mücadelesi

içerisinde bir köylü liderine dönüşmüştür. Bunu yaparken yetkililerin istemeden kendisine bahsettiği bir silahı kullanacaktır: Bu da kendi görünmezliğidir.

El jinete insomne (Uykusuz Atlı) adlı üçüncü eserde yazar, doğanın beyazların kendisine uyguladığı şiddete karşı tepkisini ortaya koymuştur: Doğanın bu tepkisine akan suların ve zamanın durması örnek verilebilir. Değişim, And insanının maruz kaldığı toplumsal şiddetin tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Uykusuz Atlı, Yanacocha topluluğundan Raymundo Herrera'dır. Toprak sahibi beyazlar ve uluslararası şirketler tarafından gasp edilen topraklarının planını çıkarmak için bir yolculuğa çıkmıştır. Yolculuk büyümlü bir şekilde iki yüz elli yedi yıl sürmüştür, bu süre her neslin, toprakların geri kazanılması için hukuk alanında vermiş olduğu yararsız mücadeleyi hatırlamak için yeterlidir. Yazar, topluluğun belleğinden bunları silebilmek için yerli köylülerin örgütlü mücadelesine duyulan ihtiyacı vurgulamaktadır. Eserde yerliye bakışla ilgili pekçok açık referans bulunmaktadır. Raymundo ile arazisini ölçtürmek isteyen toprak sahibi arasındaki diyaloglar şöyledir:

“- Kimsin sen?

- Peru'yu dolaşıp peyzajı inceliyorum. Bir çalışma hazırlıyorum.

- Kimin adına?

-Washington Coğrafya Derneği adına. Kimlik bilgilerimi görmek ister misiniz?

- Eğer Peru'yu bu kadar iyi tanıyorsanız, uygarlığın burada bittiğini biliyor olmalısınız. Daha ilerde hiçbir şey yok.

-Peki ya Q'ero halkı?⁶²(1978a: 137-138)

(...)

- (...) Q'ero halkı için dağlar, vadiler herşeydir. Sizi uçurumlardan atacaklar. Yabancılara karşı gelenekleri böyledir.

- Yabancı değilim ben: Peruluyum.

- Yerlilerin Peru kelimesinin anlamını bildiklerini mi sanıyorsunuz?

Tavsiyemi kabul edin. Geri dönün! (138)

(...)

Amerikalılar, kızılderilileri yok ederek sorunu çözdüler. İspanyollar yerlilerin yaşamasına izin vererek hata yaptılar. Bu insanlar sadece çocuk sahibi olmakla ilgileniyorlar. Her gün artıyorlar (138).

(...)

Q'ero halkını tanıdığında bu vahşilerin bizim tanrımıza inanmıyor olduklarını anlayacaksınız. İlerleme, batıl inancın tasfiye edilmesini gerektirir. Peru'nun yollara, mekanik tarıma ve sanayiye ihtiyacı var. Böylesine vahşilerin olduğu modern bir ülke hayal edebiliyor musunuz? Öğle yemeğine kalır mısınız?" (142)

Manuel Scorza, dördüncü romanı *Cantar de Agapito Robles*'e (Agapito Robles'in Şarkısı) kadar yeni yerlici romanın bilindik yapılarını kullanmıştır. Bu eserde köylüler bütün kötülüklere son vermek için siyasi militanlık yolunu seçmiştir.

⁶² Cuzco bölgesinin Paucartambo ilinde yaşayan Quechua halkı. İnka İmparatorluğu'nun en eski topluluklarından ve 2007 yılında kültürleri Peru ulusunun kültürel mirası olarak kabul edilmiştir.

Sonunda köylüler, kötülüklerin en büyüğünün yerlici romanlarda yansıtılan kilise, ordu ve iktidarın baskıcı temsilcisi olmadığına bilincine varmıştır. Onlar için artık en büyük kötülük, doğal olayları büyü – mitsel bakış açısıyla yorumlayan bin yıllık gelenekleridir. Böylece yeni-yerlicilik ve büyü gerçekçilik son bulmuştur. Bu eserde yerli temsilcisi Agapito, Huánuco’daki hapisanede bir buçuk yıl kaldıktan sonra Yanacocha’ya geri dönmüştür ve topluluğunda bazı değişiklikler gözlemlemiştir. Rancas, Chinche ve Yanacocha katliamlarının ardından yasal zeminde mücadele etmenin işe yaramadığına dair genel bir kanı oluşmuştur. Öte yandan kültürel bütünleşme aracılığıyla moderniteye doğru ilerlemede kimlik arayışı bireyselleşmiştir. Agapito, bütün yerliler gibi bakırımsı bir tene, belirgin elmacık kemiklerine, çekik gözlere ve düz saçlara sahiptir. Bir *kreol* alaycı bir şekilde sorar:

“-Bu San Pedro’nun meşhur kuzeni mi?

Güldü.

- Meryem Ana’nın kayınbiraderi olmasın aynı zamanda?

- Ne meleği olacak! Bizim kasabadan basit bir *cholo* işte” (1978b: 126).

Eserde *cholo* kelimesi yerlinin topluluktan ayrılıp ayrılmadığına melezleşip melezleşmediğine bakılmaksızın bir hakaret olarak kullanılmaktadır. Scorza karakterlerini yerli, *cholo*, melez (*mestizo*) ayırımından kurtarmış, bu kimlik meselesini kendi ve öteki düzlemine taşımıştır. Eserde pekçok karakter şehre gidip orada yaşamayı denemiş, ancak köyüne geri dönmüştür. Çünkü toplumun mevcut koşulları yerlinin bütünleşmesine izin vermemiştir, onu kentte bekleyen şey yoksulluktur. Ait olduğu topraklarda tehdit altında bile olsa bir kimliği vardır. Yerlinin kente göç etmesi, kimlik ve aidiyet duygusunu garantileyen yeni bir coğrafya anlamına

gelmemiştir. And kültür evreninin dağlardan kıyılarına inmesi, yerlinin asimilasyon meselesini aşan bir durum yaratmıştır. Yerli köylü kendi dağındaki kolektif yapıdan çıkıp öteki ile karşılaşmakta ve bu yolculuk sayesinde bir bireyselleşme sürecinden geçmektedir. Topluluk üyelerinin bazıları Lima’da yıllarca yaşadktan sonra geri dönmüştür. Eski madenciler, askerler, tutuklular, kısacası geri dönen köylüler kasabadaki siyasallaşma işini yürütmektedir. And bölgesinde konumlanan çeşitli kimliklerin dayanışması ve farklı toplulukların beraber hareket etmesi dağlardaki yaşamın mitten tarihe geçişine işaret etmektedir.

Yerliler, hem Hristiyanlığa saygı duymakta hem de yerli ritüellerine devam etmektedir. Bu durum esere oldukça açık bir şekilde yansıtılmıştır; yerliler kurtuluşlarını bir takım mistik hikâyelerde aramaktadır:

“Dünyada yerliler acı çekiyor ve rahatlamaya ihtiyaçları var. Arzum onları kurtarmak için bir melek göndermek. Serafin Cecilio: Pumacucho’ya iniyor ve yerlilerin kurtuluş zamanının geldiğini vaaz ediyor. Sodom⁶³ düşecek ve Tahuantinsuyo yeniden doğacak” (127).

Yazar, son romanı *La tumba del relámpago*’da (Şimşegin Mezarı, 1979) ben-öteki ilişkisinin kısılacındaki Peru toplumunun farklı bileşenlerini anlatmaktadır. Bu eserde Quechua köylüleri dışındaki karakterleri de ön plana çıkarmıştır. Örneğin, Genaro Ledesma, ayaklanmayı örgütleyen toplulukların savunma avukatıdır; İsa’nın sesini duyan ve köylülerin yanında mücadeleye katılan Papaz ve Scorza’nın kendisi karakter olarak metne girip mücadelede önemli rol oynamışlardır. Bunlar topluluğun mitsel bilincine karşı tarihsel bilinci temsil etmektedir. Mitselden tarihsel olana geçiş

⁶³ İncil’de günahlarının cezası olarak tanrı tarafından yok edildiğinden bahsedilen şehir.

çarpıcı bir örnekle anlatılmıştır: Tusi’li çoban Remigio Villena, Yanacocha’lı kör Doña Añada’yı paño dokurken görmüş ve dokumadaki motifleri hayatla ilişkilendirmiştir. Doña Añada, yerli kadercilik mitinin dairesel motifini tekrarlayarak toplulukların geleceğini dokumaktadır. Remigio Villena ise onları Gelecek Kulesi’nde yakacak ve retorik anlamda yerliyi özgürlüğünü bulacağı tarihsel düzleme yerleştirecektir:

“- Villena, bunu neden yaptınız? Geleceğin bu dokumalarda olduğunu bilmiyor muydunuz?

-Bu yüzden onları yaktım! Çünkü geçmişin geleceğini değil, geleceğin geleceğini istiyorum. Acılarım ve hatalarımla olanı seçiyorum.

- Belki de pañolardan birinde bizim işimizin akıbeti işlenmiştir.

- Bizim işimiz yalnızca bizim cesaretimize bağlı! Artık hiç kimse bizim yerimize karar veremeyecek! Varız! İnsanız, bir gölge tarafından dokunmuş gölgeler değiliz! Bedenim ve gölgem, cesaretimin ve korkaklığımın götürdüğü yere doğru takip edecek beni! Gerçek bir güneş ısıtıyor bizi! Gerçek bir kar üsütüyor! Hayattayız!” (1988: 186).

Avukat Genaro Ledesma karakteri, topluluğun özgür geleceğini talep ederken bu geleceğin yabancı fikirlerle inşa edilmesine karşı çıkmaktadır:

“Burada herşey farklı. Burada öncelikli olan şey köylülüktür. Bizim devrimci teorilerimiz her zaman başka kıtalarda düşünüldü. Avrupalı entelektüellerin çalışmalarından faydalanarak borçlu yaşıyoruz. Peki ne oluyor? Olan şey şu; Avrupa’da beyaz olan, burada siyah oluyor. Sen bir sürü şehir biliyorsun. Gördün mü? Hepsinde yukarı ve aşağı mahalleler var. Çoğu kez yukarı ve

aşağı mahalle bir düzlükte konumlanır. Neden? Çünkü yerliler, fetih öncesi dünyaya ait bir kavramla düşünmeye devam eder. İnkalar için dünya “aşağı dünya” ve “yukarı dünya” olarak ikiye ayrılırdı. Kuzey ve güneyin bir anlamı yoktur. Burada Avrupa teorilerinin ne anlamı var?” (210-211).

Ledesma, “Mücadelemizin talihsizliği ideolojilerimizle örtüşmemeleridir; öfke ve cesaret buradan, fikirler onlardandır” (235) derken yine Avrupa ideolojisine gönderme yapmaktadır. Devrimci düşünce, bu kapanmayan uçurum için tüm ulusun işbirliği yapmasını önermektedir (Cornejo Polar, 1984b: 556).

Scorza’nın bu eserinde köylüler artık pasif olmaktan vazgeçmişlerdir. Andların gerçek sorunlarına yabancı, taleplerinden habersiz siyasetçilerin manipülasyonlarını ve bu topraklarda bir türlü tutmayan Avrupa kaynaklı yaklaşımları reddetmişlerdir. Uzun süredir köylünün yerliliğini bırakması beklenirken, burada tam tersine yerli kimliği yeniden onaylanmaktadır. Diğer yerlici yazarlar gibi Scorza’nın da dikkat çektiği sorun, yerlinin kendi özellikleriyle tanınmıyor olmasıdır. Scorza’nın karakterleri melezleşmeyi kademeli bir şekilde yaşamışlar; Andlardaki kasabalarından çıkıp tekrar geri dönmüşlerdir. Ona göre, melezlik ırksal değil kültürel bir meseledir. Melezleşmenin hızla cereyan ettiği Peru’da Andlardaki mücadeleler görmezden gelinmiş ve bir türlü sonuç vermemiştir:

“Ledesma, köylü mücadelelerinin acı sonunu hatırlamadan edemez. Tarihçiler pratikte hiçbir şey söylemedikleri bu isyanlara adanmış tezlerini hazırlamak için Yerli Irkı Kurulu’nun tutanaklarına başvuruyordu. Onlara göre, 1922 ile 1930 yılları arasında Peru’da 697 isyan çıktı. Sekiz yılda 697 ayaklanma, yani yılda ortalama yetmiş! Her beş günde bir ayaklanma! Binlerce ölü!

Yüzbinlerce ölü! Ayaklanmalar sessizlik içinde oldu, sessizce savaştılar, sessizce bastırıldılar” (67-68).

Yazar, bu eserde hikâyenin kahramanlarından biri olarak okurun karşısına çıkmıştır. Scorza, topluluğun gerçekten varolan kahramanlarına katılarak mücadeleyi yeniden güncellemiştir. Bu kahramanlar, gelecek nesillerin hayranlık duyması gereken yeni efsanelere dönüşeceklerdir; buna Cerro de Pasco toplulukları tarafından saygı gören Garabombo adındaki Fermín Espinoza⁶⁴örnek gösterilebilir. (Rivas, 2005). Yazar, beyaz bir yerlici olarak Anları yeterince tanımadığı yönünde eleştirilmiştir. Bu nedenle esere kendini dâhil ederken konumunun farkındadır, o dünyadanmış gibi davranmaz. 52.bölümde yabancı statüsüne dikkat çekmiştir: Eserde Scorza’ya tereddüt ve şüpheyle bakarlar. Avukat Genaro Ledesma, Scorza’nın güvenilir biri olduğunu teyit etmiştir. “Ama o onlardan biri değildir, kimseyi de kültürü ve dünya görüşü hakkında samimi bir anlayışa sahip olduğuna ikna etmeye çalışmamıştır. Döngü boyunca metinsel varlığının genellikle kendisi tarafından yazılan makalelerin ve mektupların çoğaltılmasıyla sınırlı olduğu Peru Komünal Hareketi’nin Genel Sekreteri olarak görev yapmıştır” (Conway, 2004).

Scorza’nın herbir eseri, farklı bir yerli topluluğunun katliamı ile son bulmuştur. Topluluklar kesin ölüme gideceğinin bilincindedir; alametler bunu gösterir, ancak bu onları durduramaz. Katliam, gelecekteki toplum için canlandırıcı bir ritüel işlevi görmektedir. Kimliğe dayalı toplu bir fedakârlıktır bu (Rivas, 2005). Cornejo Polar’a göre, Scorza’nın serisi Andlardaki heterojenliğin güncel halini yeniden üretmektedir. Eğer modernite dâhil ediliyor ve yerli toplumunun arkaizmine atıfta bulunuluyorsa bu

⁶⁴ Yanahuanca topluluğunun başkanı olan gerçek bir kişidir.

sonucun ortaya çıkması normaldir. Çünkü bu modernite ve arkaizm, aynı ulusal alan içinde çelişkili bir şekilde birlikte var olmaya devam etmektedir (1989: 216).

Scorza, *Sessiz Savaş*'ta yerlinin mitsel bilincini yok etmemiştir. Ancak onda bir kırılma yaratarak tarihsel zamanda ilerlemeyi, mitsel olanla sadece kültürel ilişkiyi sürdürmeyi hedeflemiştir. Her eserde mit ve tarihin sentezini ortaya koymaktadır, toplulukların mücadelesinde büyü ve politik olanla karşılaşmak mümkündür. Beş eserde de yazar, yerli toplumunun mitlerinin ve efsanelerinin aktarıcısı olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bunlar halkın Cerro de Pasco'ya karşı mücadelesinde başarı sağlamamıştır (Cornejo Polar, 1984b: 556).

Bu bölümde incelenen eserler doğrultusunda yerlilerin kendi yaşam alanı olan dağlarda mitsel zamandan tarihsel zamana geçiş mücadelesi okunmaktadır. Bu sancılı süreçte yerlilerin ulusal bütünleşmeye dâhil olma ümidini yitirdikleri görülmektedir. Çünkü kente göçen kişiler, orada karşılaştıkları çeşitli güçlükler nedeniyle topluluğa geri dönmektedir. Ancak bu sırada topluluğun yaşam alanları da çokuluslu şirketler tarafından daraltılmaktadır. Scorza, yazmış olduğu bu seride kendinden önceki ve sonraki yazarların sorusunu yinelemektedir: Nereye gidecek bu yerli halklar? Bahsi geçen halklar ulusal bütünleşmeye dâhil olamıyor, kendi topraklarını dikenli teller çeviriyor, yetkililer onları görmezden geliyor, dağlarda sessizce savaşp, sessizce öldürülüyorlar. Ayrıca yazar, yerlilerin karakteri hakkında ilk karşılaşmadan kalma imgelerin tekrarlandığına dikkat çekmiştir: Bu halklar namussuz ve dolandırıcı olmakla; sürekli şikâyet etmek ve gerçekleri gizlemekle suçlanmıştır. Scorza, yerlilerin sömürge yıllarında ve ulus devletin inşasında olduğu gibi hâlâ Peru'nun ilerleyişine engel olan vahşiler olarak görüldüğü aktarmıştır. Eserlerden ulus devletin Peru dağlarına ulaşmadığı ve devletin sembolik bir varlık olarak hüküm sürdüğü bu

köylerde milli aidiyet bilincinin gelişmediği anlaşılmaktadır. Yazar, mitsel ve tarihsel olanın çarpışmasını ilk eserlerinde dikenli tel, görünmezlik ve asırlar süren yolculuk gibi sembollerle yansıtırken, dördüncü eserinde tarihsel bilinci uyandırmıştır. Buraya kadar yerlilerin koşullarından toprak sahibi beyazlar, yabancı şirketler ve bu ikisine destek sağlayan devlet görevlileri sorumlu tutulmuştur. Ancak yazara göre yerlilerin asıl sorunu, etraflarını saran kötülöklere rağmen yaşamı hâlâ mitsel bakış açısıyla yorumluyor olmalarıdır. Böyle bir uyanış yaşanmasına karşın, beşinci esere gelindiğinde yerliler hâlâ kaybetmeye devam etmektedir. Bunun üzerine yazar, konuyu yeniden tartışmaya açar: Ona göre, sorun yerlilerin örgütlü mücadelelerini özgün bir ideolojik zemine oturtamamış olmalarından kaynaklanmaktadır. Bir önceki dönemde Arguedas'ın önerdiği And milliyetçiliği, bu sefer yerini Avrupa ideolojisinden arınmış örgütlü And mücadelesi fikrine bırakmıştır. Ancak bunlar, gelecek okumalarda göröleceği gibi yerlilerin kendi yaşam alanlarında birliğı sağlamak için son çırpınışlarıdır.

3. 5. KENTSEL GERÇEKÇİLİK VE DEĞERLER KRİZİ

1950’li yıllar, And dağlarındaki geleneksel çiftliklerin yok olduğu ve daha iyi bir gelecek arayışındaki işsiz yerlilerin toplu halde büyük şehirlere, özellikle de başkent Lima’ya göç etmeye başladığı bir dönemdir. Ülke, hızlı ve düzensiz bir şekilde gerçekleşen güçlü bir sosyo-ekonomik değişim yaşamaktadır. Özel ve uluslararası yatırımlar arttıkça kenti çevreleyen tepeler gecekonduyla dolmaya başlamıştır. Bu sırada 50 Kuşağı edebi hareketi ortaya çıkmıştır. Çalışmanın bu bölümünde 50 kuşağının temsilcileri olan Enrique Congrains Martín ve Julio Ramón Ribeyro’nun, ayrıca José María Arguedas ve Mario Vargas Llosa’nın eserlerine yer verilecektir.

Kent edebiyatı, bu toplumsal sınıflar arasındaki çatışmaların sonucunda ortaya çıkan uçurumları ortaya koymuştur. Bu dönemin yazarları, kırsal göç ve orta sınıfın gelişimi gibi modernizmin sonuçlarını tanımlayan yeni bir edebi vizyon sunmuş, aynı zamanda edebi faaliyeti profesyonelleştirmeyi ve yenilemeyi de amaçlamıştır. Bahse konu sanatçılar, kendilerinden önceki milliyetçi ve kırsalcı perspektifi terk ederek Peru’da yeni bir anlatı geleneği yaratmışlardır. Yazarlar bu dönemi iki açıdan görmüşlerdir: Yerli isyanlarının arttığı, büyüğü bozulmuş And evreni ve kitlesel yerli göçüyle sarsılan kent panoraması. Yerlilerin şehre gelişi ve Peru oligarşisinin düşüşü büyük demografik değişikliklere yol açmıştır. Bu noktada Peru anlatısı, çağdaş sosyal gerçekliği temsil etme girişiminde bulunmuştur. Bu dönemde Peru edebiyatında iki temel problem üzerinde durulmuştur: Etnisite problemi ve sosyal sınıflar arasındaki çatışma. Yerli meselesi, yalnızca etnik farklılıklardan meydana gelmemiştir; kökleri

Peru'daki sosyo-ekonomik marjinalleşmeye ve eşitsizliğe de dayanmaktadır. Mariátegui'nin dikkat çektiği gibi yerli sorunu siyahi sorunu gibidir. Mesele ten rengi değil, sınıflararası çatışmadır. Bu romanlar Peru'nun makrokozmoslarını örneklemek için kenti sahneye almıştır (Gras, 1998: 173-184).

Latin Amerika edebiyatında yerlilikten kentsel anlatıya geçiş yerli ya da bölgeseli reddetme ve daha evrensel bir edebiyata evrilme şeklinde olmamıştır. Bu geçiş yerlilerin büyük şehirlere kitleler halinde gelişiyi alakalıdır, bu nedenle Peru kent anlatısı yerlilığın devamı olarak ortaya çıkmıştır. Şehirli okuyucu, ülkesinde çoğunluğu oluşturan ama başka bir coğrafi bölgede yaşadığı için kültürünü ve yaşam tarzını bilmediği bu nüfusa karşı merak duymaktadır. Ancak yerli şehre geldiğinde, ona olan merakı önemli ölçüde azalacaktır, çünkü Peru tarihinde şehrin sakinleri ilk kez yerlilerle birlikte yaşamak durumunda kalacaktır. 1940'larda Lima, çoğu beyaz olan sadece 400.000 nüfusa sahipken, 1960'lara gelindiğinde çoğu göçmen yerli olmak üzere yaklaşık üç milyonluk bir nüfusa ulaşacaktır. Bu değişim Peru edebiyatında sayısız roman ve hikâyeye konu olacaktır. José María Arguedas gibi yerlilik akımı yazarlarının hikâyelerinin geçtiği yerler And dağlarıyken bu dönemde mekânlar yerlinin göç ettiği kentler olmuştur. (Kristal, 1988: 57-74). Kent temasının ilk yazarları yerlilikle temas etmiş yazarlardır. Çünkü Peru'ya baktığımızda bu iki kavramı birbirinden ayırmak çok güçtür. Zira yerlilik temelde kentsel bir oluşumdur. Anlatı evreni, Andlar olmasına rağmen, bakış açısı ve okuru kentlidir. Kent anlatısı ise yerlilerin tarihsel gelişiminden doğmuştur. Ancak yerlilerin edebiyattaki sürekliliği toplumsal önemine dair bir sonuç veremez. Bu topluluklar yerlilikte bir tema olarak işlenirken, kent edebiyatında bir mevcudiyet olarak ele alınmıştır.

Julio Ramón Ribeyro'nun *Crónica de San Gabriel* (San Gabriel'in Vakayinamesi) ve José María Arguedas'ın *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (Yukarının Tilkisi ve Aşağının Tilkisi) başlıklı romanları Andlardaki eski dünyanın yıkılışını ve yerlinin şehre gelişini konu almıştır. Bu eserler, Peru edebiyat tarihinde kentsel temanın hâkim olduğu bir dönemin simgesidir. Yeni kentsel anlatının, yerlilerin şehre geliş deneyimini ve varlığından dolayı yeni bir kentsel şekillenmenin oluşumunu izlediği için yerlililiğin (indigenismo) edebi sürecini devam ettirdiği söylenebilir. Yazarlar, yerlilerin şehre gelişini ve mahallelerin oluşumunu; kamu hizmetlerinden ve hijyenik koşullardan yoksun yoksul nüfusları anlatmışlardır. Bu hikâye ve romanlarda şehre uyum sağlamaya çalışan kitlelerin yaşadığı çatışmalar yer almaktadır. Birçoğunda, uçurumlarda, çöplüklerde veya hâlihazırda kurulmuş olan mahallelerin eteklerinde tek başına veya küçük aileler olarak yaşayan yoksulların trajik durumu anlatılmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde aşağıdaki yazarların ilgili eserleri incelenecektir.

Enrique Congrains Martín (1932-2009), Fransız kökenli orta sınıf bir ailede dünyaya gelmiştir. 50 Kuşağı yazarlarından biri olarak kentin marjinal mahallelerinde yaşayan insanların yaşamına odaklanmıştır. Bu tez çalışmasında yazarın *Lima, hora cero* (1954, Lima, Kritik An) başlıklı eserinden bazı hikâyelerine yer verilecektir.

Julio Ramon Ribeyro (1929-1994), 50 Kuşağı'nın temsilcilerindendir ve Latin Amerika Edebiyatı'nın en iyi öykü yazarlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Orta sınıf bir aileye mensuptur, Lima'da Papalık Katolik Üniversitesi'nde edebiyat ve hukuk eğitimi almıştır. Belli aralıklarla Avrupa'da yaşamış, 1972'de Paris'teki Peru Büyükelçiliği'ne Kültür Ataşesi olarak atanmıştır. 1986-1990 yılları arasında ise UNESCO nezdinde Peru Daimi Temsilcisi olarak atanmıştır. Çalışmanın bu

bölümünde yazarın öykülerini derlediği *La palabra del mudo* (1972, Dilsizin Sözü) başlıklı eserinden örnekler çalışılacaktır.

Mario Vargas Llosa (1936-...), orta sınıf bir ailede dünyaya gelmiş, 14 yaşındayken Arguedas'ın *Derin Irmaklar* eserindeki Leoncio Prado Askeri Okulu'na yatılı olarak gönderilmiştir. Manuel Odría hükümeti döneminde San Marcos Ulusal Üniversitesi'nde hukuk ve edebiyat eğitimi almıştır. Gazetecilik, yayıncılık ve akademisyenlik yapan Vargas Llosa, gençliğinde komünizme ilgi duyarken 70'lerden itibaren liberalizme yaklaşmıştır. 1990 seçimlerinde Demokratik Cephe'nin (Frente Democrático - FREDEMO) merkez sağ siyasi koalisyonu tarafından Peru Cumhurbaşkanlığına aday gösterilmiştir. Ancak bağımsız aday Alberto Fujimori karşısında seçimi kaybetmiştir. Roman, hikaye, deneme, tiyatro gibi pekçok türde özgün bir üslup yakalayan yazar 2010 yılında Nobel edebiyat ödülünü almıştır. Bu teze konu olan eserleri *Masalıcı* ile *Kent ve Köpekler*'dir.

3. 5. 1. Büyük kentin marjinalleri

Congrains Martín'in *Lima, hora cero* kitabında yer alan “Cuatro pisos, mil esperanzas” (Dört daire, bin umut) başlıklı öyküde şehrin eski sakinlerinin yeni gelen yığınlardan duyduğu korkunun tipik bir örneği bulunmaktadır. Lima'da 1952 yılında Latin Amerika'nın ilk toplu konutlarından biri inşa edilmiş ve buraya Matute adı verilmiştir. Eserde iki çocuklu bir ailenin bu siteye yeni taşınma hikâyesi anlatılmıştır. Bu doğrultuda kentte olması gerektiğine inanılan aile yapısı, eşyalar, komşuluklara dair önemli ayrıntılar verilmiştir. Bu orta sınıftan eğitilmiş aile kendini “*yukarıdakiler ve aşağıdakiler arasına akıllıca yerleştirilmiş tamponlar*” olarak tanımlamaktadır

(Congrains Martın, 1964: 106-107). Ailenin küçük kızı Luisita, tavukları, k   kleri ve çocuklarıyla yolun kenarında barakada yaşayan yaşlı bir kadını gözlemlemiş ve ailesine neden onların kendilerden bu kadar farklı koşullarda yaşadıklarıyla ilgili sorular sormaya başlamıştır:

“-Anne, tavuklu yaşlı kadın neden burada yaşamıyor?... Geceleri    meyecek mi?... Acıkmayacak mı?... Oyuncakları olmayacak mı?... Yağmur kışın barakasından içeri sızmayacak mı?

-Ya amaz, çünkü yaşayamaz kızım,...    y  p    memesinin, acıkıp acıkmamasının ne önemi var, tüm olanlardan sonra?... Bu saçmalıkları düşünmeyi bırak, onlar oyuncak dediğin şeyi bilmezler, Endişelenme onların kendi oyuncakları var; taşlar, sopalar... Onları kafana takma onlar yağmura alı ıklar” (86-116).

Congrains Martın, ailenin babası olan Manuel karakteriyle orta sınıfın toplumsal eşitsizlikten kaynaklanan ikircikli ruh halini ortaya koymuştur:

“Sonunda Limalılar olarak burada yaşıyoruz, yarın da burada olacağız. Mutlu bir adamım, bu evde mutluyum. E im iyi, kilolu ve gülümsüyor. Çocuklar büyüyor ve oynuyor. Ben çalışıyorum, üretiyorum, yaşıyorum. Peki bazen i imde tuhaf bir huzursuzluk hissetmem sa ma değil mi? Limalılar olarak iyi gidiyoruz, ben mutlu bir adamın ve etrafımdaki herşey sağlam ve güvenli” (86-116).

Tam bu sırada Luisita gelir ve şu rahatsız edici soruyu sorar: *“-Baba, ya tavukları olan yaşlı kadın, bir gece çok acıkır,     r, ıslanır, hastalanır da buraya gelir ve yavaş yavaş hepimizi   d  r rse?” (86-116).* Congrains Martın, yerliyi yerli olarak

tanımlamaktan ziyade; onu kentteki kaosun bir parçası, eşitsizliğin bir ucu, Lima tepelerini dolduran barakalardaki yığınların bir üyesi olarak yansıtmıştır.

Bu dönem eserleri tıpkı yerlilikteki gibi varlıklı sınıfa alt sınıflar hakkında bilgi sağlamaktadır. Yazılanlar, yerlilerin kente gelişini, gecekondu mahallelerinin kuruluşunu ve marjinal nüfusların oluşumunu gözlemleyen, burada zaten yerleşik olan şehirli okuyuculara yöneliktir. Bu hikâyelerin, okuyucuların muhtemelen bilmedikleri topluluklarla tanışmalarına vesile oldukları söylenebilir. Ancak bu aşamada kent dönüşmeye ve yerliler bütünleşmeye başlamıştır. Bu koşullar altında anlatı da, şehrin yeni karakterlerini ve olaylarını keşfetmeye başlayacaktır. Bu dönemin baskın grupları, toprakları elinde bulunduran bir oligarşi; ilk kez hizmetçilere, aşçılara, şoförlere, inşaat için ucuz işgücüne ve diğer küçük ölçekli projelere sahip olan, yerlinin gelişinden yararlanan yeni bir orta sınıf ve kapsamlı ihracat, ithalat ve bazen sanayileşme projelerine doğrudan katılan uluslararası ticaretle bağlantılı yeni bir hâkim sınıftır. Bu üç grubun her biri yeni şehri farklı ve hatta çelişkili bir şekilde deneyimlemektedir. Bu kentsel deneyimlerin her birini temsil eden edebi metinler bulunmaktadır (Kristal, 1988: 57-74).

José María Arguedas, yerliliğin olduğu kadar kent anlatısının da önemli örneklerinden biridir. Bu dönemde yerlinin fiziken yeniden konumlandırıldığını görmek mümkündür. Anlatı evreni dağlar yerine büyük sanayi kentleridir. Örneğin Arguedas'ın *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971, Yukarının tilkisi ve aşağıının tilkisi) eserinin V.bölümünde And yerlisinin kırsal çevresini değiştirerek sanayi kentine yerleştiği görülür ki burası tüketimin, kötü alışkanlıkların ve yolsuzluğun olduğu bir çevre olarak tasvir edilmektedir. Arguedas'ın eserin başlığında bahsettiği aşağıının ve yukarının tilkileri onun odaklandığı iki dünyayı temsil etmektedir: yerli-

İspanyol, antik-modern, kırsal-kentsel, dağ-kıyı ve benzer şekilde iki anlatıcı ve iki üslup içermektedir. Arguedas, diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de hem kurguya hem tanıklığa yer vererek yerlilerin Peru kıyılarına gelişini aktarmıştır. Büyük malikâneelerde olduğu kadar fabrikalarda ve dükkânlarda çalışan yerlileri de anlatmıştır. Romanın ana karakterlerinden biri olan Esteban de la Cruz, ait olduğu ortam ile kentsel çevre arasındaki farkların bilincindedir. Aynı zamanda, şehir yaşamına tam olarak uyum sağlayamadığının, güçsüzlüğünün ve yetersizliğinin de farkındadır. Bu romanda, Arguedas, yerlilerin kentin yozlaşmış ortamında mitlerini, ritüellerini ve toplum yaşamını kaybedebileceğini iddia etmektedir.

Bu eserde olaylar konserve endüstrisinin eliyle kaotik bir şekilde büyütülmüş bir sahil kenti olan Chimbote’de geçmektedir. Doğa fabrika atıklarıyla tahrip olmuştur, deniz kirlenmiş, çocuklar çöplerin arasında oynamaktadır. Öte yandan bu kent tüm kötülüklerin kaynağı olarak gösterilir: sömürü, çatışmalar, şiddet, organize suç, maddi ve manevi yoksulluk, melezleşme, fuhuş vb.

“Eski bir mafya üyesi, Chimbote’de gecekondı yapmak için yerler olduğu; fabrikalarda, balıkçı teknelerinde, pazarlarda, tuğlacılarda, dükkânlarda, barlarda ve restoranlarda iş olduğu haberini yaydı. Böylece yerlilerin canlarına okuyorlardı. Arada onları vuruyorlar, ateş emri veren subayları hemen terfi ettiriyorlardı” (1990: 91).

Eserde kent işçisine dönüşen yerlilerin köklerini, kültürünü, dilini, topluluğunu, özsaygısını ve onurunu tamamen kaybettiği görülmektedir. Yerlinin başına gelen en kötü olayları bu eserde okumak mümkündür. Arguedas’ın önceki eserlerinde anlatı evreni dağlardır. Kırsal kesimdeki toprak sahiplerinin aç gözlülüğü,

tecavüzleri ve sömürülerinin yerini şehrin kötü koşulları almıştır: “*Burası tanrı ve dünya tarafından terk edilmiştir. Çünkü bu Chimbote’de artık hiçkimse hiçbir yere ait değil*” (179). And kökleri ve İnka’nın hatırası olmaksızın, herşey melezleşmeye, yabancılaşmaya, insanlar ve doğa zarar görmeye mahkumdur: “*Hiçbir yerlinin vatanı yok, değil mi? Eminim... hiçbir cholo’nun, hiçbir zenci ya da zambo’nun*⁶⁵ *aralarında uyum yok. Vatan nerede dostum?* (116). Aşağının (kıyıları) tilkisi, yukarının (dağlar) tilkisi üzerinde zafer kazanmıştır. Unutuş, belleği; gerçeklik, hayal edilen ütopayı; ölüm, yaşamı ve sonunda tahrip olan olgunluk da kayıp çocukluğu yenmiştir (Máiz, 2005: 29).

Julio Ramón Ribeyro’nun kent anlatısında kaleme aldıkları, gücünü kaybeden oligarşi üyeleri ya da birlikte yaşamak zorunda oldukları şehrin marjinalleştirilmiş karakterleridir. Bu çalışmaya konu olan diğer yazarlarda olduğu gibi anlatım tekniği, kendi sosyal sınıfının dünya vizyonu ile şekillenmiştir. “Ribeyro, Manuel Scorza gibi ezilmiş yerli toplulukların sesi değildir. Onun bakışı, her zaman dışarıdan bir seyirci gibidir ve Lima’lı bir bakış açısıdır. Hiçbir durumda farklı bir toplumsal sınıf ya da etnisiteden “ben” anlatıda konuşmayı tercih etmemiştir. Yalnızca gönüllü ve bilinçli kısmi bir tanık olarak aktarımını gerçekleştirmiştir. Ribeyro, beyazların perspektifinden beyazları anlatırken Peru’nun çok ırklı heterojenliğini arka plan olarak güçlü bir şekilde göstermeyi başarmıştır” (Gras, 1998: 173-184).

Hikâyelerinde genellikle uçlarda yaşayan, toplumdan dışlanan, şölenden kovulan insanların yaşamına dokunmuştur. Bir yanda zevk ve neşeyle sürdürülen modern yaşam, diğer yanda asgari ihtiyaçlarını bile karşılamaktan mahrum yığınlar

⁶⁵ Siyahi-yerli karışımı melez.

bulunmaktadır. 50 kuşaklı yazarları olağanüstü hiçbir şeye sahip olmayan orta sınıfı ve aynı zamanda marjinalleştirilmiş olanı ön plana çıkarmıştır. Bu kuşağın yazarlarından biri olan Julio Ramón Ribeyro da öykülerini *La palabra del mudo* (Dilsizin Sözü) adlı bir kitapta toplamıştır. Çünkü yazar, bu eserinde kendileri hakkında konuşamayan modern dünyanın dilsizlerinin sesi olmuştur.

Ribeyro, hikâyelerinde yerlilere ve siyahlara, ikincil karakter olarak ve genellikle sadece orta sınıf bir beyaz olan ana karakterin ahlaki ikilemini vurgulamak için yer vermiştir. *La piel de un indio no cuesta caro* (Bir yerlinin derisi ucuzdur) başlıklı öyküsündeki durum böyledir. Bu hikâyeye, hafta sonunu Lima'nın dışındaki bir kır evinde geçirirken, koruması altındaki Cuzcolu bir çocuğun geçirdiği kaza sonucunda ölümüne tanık olan mimar Miguel'in etik ikilemine odaklanmıştır. Mimarın eşi Dora'nın amcasının başkanlığını yürüttüğü bir sosyal kulüpte kötü döşenmiş bir kablodan çocuğu elektrik çarpmıştır. Miguel, çocuğu kurtarmaya çalışmış ancak başarısız olmuştur. Polis ve başkan, kazada kulübün sorumluluğunu gösteren tüm kanıtları ortadan kaldırmak için gerekli adımları atmış ve güç odaklarını harekete geçirmişlerdir: Ölüm belgesini değiştirmiş ve polis raporunun içeriğiyle oynamışlardır. Mimar, kulüp başkanıyla yüzleştikten sonra gerçeği ortaya çıkarmak veya görmezden gelerek başkanın sunduğu iş ve statü tekliflerinden yararlanmak arasında bir ikilem yaşamıştır. Çünkü sınıf ve ırk önyargılarına karşı yerli çocuğun ölümünden kulübü sorumlu tutmaktadır. Ancak gözlerinin önünde güç odakları tarafından herşeyin üstü örtülmüştür. Resmi yetkililer, aileye basit bir maddi tazminat vererek konuyu unutturmayı planlamışlardır. Mimar da sessizce bu suça ortak olacaktır. Bu beyaz orta sınıf, adaletsizliğe engel olmak isteyen Miguel'in ürkek girişimini kolaylıkla bastırmıştır.

Bu hikâyenin başlığında yerliye atıfta bulunulmasına rağmen, olay örgüsünde And varlığı son derece azdır. Esere konu olan yerli, 14 yaşında Cuzco'dan gelen Pancho'dur. Mimar Miguel, onu Lima'daki ofisinde asistan olarak işe almayı planlamaktadır. Pancho karakteri hakkında çok az ayrıntı bulunması anlamlıdır. Hikâye boyunca onu koruyucusu olan mimar tanımlamaktadır. Bir günde çarpma kurallarını ezberlemeyi başardığı için karısına gelecek vaat eden bir çocuk olduğunu söyleyen Miguel'dir. Karısı Dora ise büyük bir kayıtsızlıkla sadece pratik faydasına göre çocuğa değer vermektedir. Pancho aynı zamanda itaatkâr ve çalışkandır; çağrıldığında hemen giderek ve kendisine sorulan soruları hızla yanıtlayarak bunu kanıtlanmıştır. Ayrıca Miguel'in sözünden de çıkmamaktadır:

"- Pancho, bizimle geliyor musun? [...] Tepeye çıkacağız.

Pancho uzaktan Miguel'in onayını bekleyerek bakışlarını yokladı.

- Hadi git! – diye bağırdı - Dikkat et de bu çocuklar bir barbarlık yapmasınlar!" (Ribeyro, 155)

Bu eser, Peru yerlililik projesinin romantik sahnelerini akla getirmektedir: Miguel'in Pancho'nun hayatındaki koruyucu ve eğitici rolü üstlenmesi; ayrıca hem eşin hem de kulüp yöneticisinin tavırlarında gözlemlenen nesneleştirmeye rağmen Pancho'nun iyi niteliklere sahip olması bu duruma örnek verilebilir. Ribeyro hikâyelerini yazarken, yerlinin eğitilmesi meselesi ulusal tarihte teorik olarak çoktan aşılmış olmasına karşın, bu durum yükselen orta sınıfın temsilcisi olan Miguel'in hayal gücüne kazanmış gibi görünmektedir. Miguel, Pancho'nun yararlılığına olan güvenini pekiştirmek için şu ifadeyi kullanmıştır: *"Lima'da onu gece okuluna göndereceğim. Bu çocuk için bir şeyler yapabiliriz. Onu sevdim."* (154)

Eserde çocuğu ete kemiğe büründürecek kişisel özellikler yoktur ancak ölümü mimarın ahlaki krizini vurgulamak için zemin oluşturmuştur. Kulüp başkanı, yalnızca kendi çocuklarına elektrik çarptığında bundan etkilenebilecek bir karakterdir. Yerlinin canı değersizdir. Kulüp başkanı, bürokratik bir sorunu çözmek için etkili bir yol bulduğunu düşünür ve bundan büyük bir memnuniyet duyar. Bu yol, sahte bir ölüm belgesi almak ve çocuğun ölümüne sebep olan hatadan kulübün sorumlu olduğunu gösteren hiçbir iz kalmayacak şekilde herşeyi ayarlamaktır. Miguel'in karısı Dora ise olayla hiçbir şekilde ilgilenmemiştir. Sadece kocasının Lima'ya erken dönmek zorunda kalma ihtimali karşısında kulüp başkanının evindeki partiye gidemeyeceği için üzülmemektedir. Olayı ne kadar küçümsediği ise eşine yönelttiği şu sözlerden anlaşılabilir: “*Canını sıkma [...]. Hadi, saygın insanların yüzünü takın.* ” (161)

Ribeyro'nun hikâyelerinde yerliyi tanımlama şekli, Lima panoramasında And topluluklarının nasıl algılandığına ilişkin bir ipucu vermektedir. Ölümüyle dahi ön plana çıkamayan yerlinin görünmezliği tesadüfi değildir. Aksine sermayeyi ve gücü elinde tutanların diğer kimliklere karşı tutumunu yansıtan bir örnektir. Lima burjuvazisi kendini kaçınılmaz olarak dayatmıştır. Pancho'nun görünmezliği, bu dayatmanın sonucu olarak yorumlanabilir.

Her halükarda, bunun Ribeyro tarafında bilinçli bir ideolojik tavır anlamına gelmediğini vurgulamak gerekir: Bu sosyal gerçekliktir, yazar yalnızca onu yansıtmıştır. Dahası, küçük burjuvazinin ikiyüzlülüğüne ve toplumsal önyargısına yönelik örtülü bir eleştiri ortaya koymuştur. Ribeyro diğer etnik grupların veya sosyal sınıfların sözcüsü gibi davranmamıştır, beyazların bakış açısıyla beyazlardan ve marjinalleştirilmiş azınlıklardan bahsetmiştir: Irksal ve sınıfsal sorunları, uzak bir mesafeden ve eleştirel bir nesnellikle işlemiştir. O dönemde Peru toplumundaki sınıfçı

ve ırkçı tutumların derin köklerini doğrulayan kısmi bir tanık olarak bu mesafede durmuştur. Sosyal ve politik eleştiriyi vurgulamak için önyargılara ve kalıpyargılara yer vermiştir (Gras, 1998).

Ribeyro, *Dilsizin Sözü*'nde (Palabra del Mudo) Lima'nın kaybedenlerine ayna tutmuş; marjinallerin, unutulmuşların, sessizliğe mahkûm olanların hislerini ifade etmeye çalışmıştır. Yazar, modernliğin kendi içindeki çelişkisini aktarmaktadır: bir yanda Fransa'nın başını çektiği gelişim ve uygarlık; öte yanda üçüncü dünya uluslarının temsil ettiği barbarlık ve kaos. Bu dönemde çeşitli yazarların değindiği gibi, her alanda beyazlardan *cholo*lara, yani melezlere yönelik uygulanan değersizleştirme korkunç boyutlara ulaşmıştır. Ribeyro'nun öykülerinde ise *cholo* uzak olanı temsil etmektedir; radikal bir şekilde öteki olanı değil. Ribeyro'nun karakterlerinde derin bir değerler krizi görülmektedir ve yazar bunu toplumsal gerçekçi bir vizyonla aktarmıştır (Melis, 2017: xv).

Mario Vargas Llosa'nın estetik görüşü Ribeyro'nunkinden çok farklıdır. Vargas Llosa, ilk romanlarında, yerli halkın ucuz emeğine dayanan yeni yükselen bir orta sınıfın oluşumunu tasvir etmiştir. Romanlarında yerlinin şehre gelişinden önce tanışmayan karakterler bu iç göçle birlikte aynı sosyal alanları paylaşmaya başlamıştır. Vargas Llosa, romanlarında dağları ve ormanları barbarlığın ve vahşiliğin krallığı; kıyıları ise uygarlığın merkezi olarak gören önyargıyı yeniden canlandırmıştır. Ayrıca yerlileri yamyam, geri kalmış ve pagan olarak yansıtarak küresel ve neoliberal dünyada Peru'nun gelişmesine engel olarak tanımlayan yaklaşımı yeniden üretmiştir. Yazar, globalleşmiş bir dünyada neoliberal çıkarların hizmetine sunulan homojen ve melez olarak hayal edilen bir ulus ortaya koymuştur. Bölgeler arası farklılıklardan doğan geleneksel ayrımı kaldırmak istemiş ve daima dışlanmış olanları dâhil

edebileceği bir ulus projesi sunmuştur. XX. yüzyılın sonlarında uyuşturucu, Aydınlık Yol, bölgesel ayrışma ve Andlardan kıyıya göç gibi meseleler yazarın kalemini etkilemiştir. Bu güncel meseleleri ele alırken tarih boyunca süregelen *kreol* elitlerin dışlayıcı tavırlarını tekrarlamıştır. Peru edebiyatına sıklıkla konu olan yerliler genellikle And kökenlidir, ancak Vargas Llosa yüzünü Amazonlara da çevirmiştir. Zira ülkenin % 60'ını bu ormanlar kaplamaktadır ancak burası ülkenin en uzak ve marjinal kesimi olarak görülmektedir.

Kent ve Köpekler'de yazar, Leoncio Prado Askeri Okulu'nda Peru toplumunun tüm kimliklerini biraraya getirmiştir. Beyaz, yerli, melez ve siyahi öğrenciler bir yandan askeri eğitim alırken öte yandan dayatılan erkeklik normlarını uygulamaktadır. Üst sınıf ailelerin çocuklarını cezalandırmak için gönderdiği bu okul, alt orta sınıftan çocukların gururla gittiği bir yerdir. İçeriden bakıldığında pekçok konuda ayrışan çocuklar burada ortak bir misyona sahiptir: “...Leoncio Prado, yaşasın Peru! Bir gün yurdumuz bizi çağırarak, hepimizi hazır bulacak” (Vargas Llosa, 2019a: 91). Bu okul, bütün illerden, ırklardan ve ekonomik koşullardan çocukları barındırmakta ve Peru toplumunda hâkim olan hiyerarşiyi açık bir şekilde yansıtmaktadır. Son sınıf öğrencisi şair lakaplı Alberto, Miraflores mahallesinden bir beyazdır. Kendi tabiriyle “*Cholo*’larla dolu bir okulda” (253) kendisini arkadaşlarına göre ayrıcalıklı hissetmektedir. Bu hissiyatı, okul civarındaki büfeyi işleten Japon, siyahi ve *cholo* melezi olan Paulina ile konuşmasına yansımıştır: “Benimle böyle senli benli olmasan iyi edersin, melez domuz” (136). Okuldaki yemekler Peru’da yaşayan farklı kesimlerin müziği eşliğinde yenmektedir: “Askeri marşlar ya da Peru müziği, kıyı bölgesinin valsleri ve marinaları, dağlık bölgelerin huaynoları çalınırdı” (50). Lima’nın seçkin mahalleri ve dağ köylerinin karşı karşıya geldiği bu ortamda bir *cholo* en seçkin yerde

eğitim olsa dahi *cholo* olmaya devam etmektedir. Manuel Scorza da bir yazar olarak bu ötekileştirmeyi gerçek hayatta hissetmiştir. Avrupa’da çok iyi bir yazar olarak tanınırken, sokakta bir *cholo*’dan başka bir şey olmadığını ifade etmiştir. Vargas Llosa, bu eserinde yerliler yerine dağlılar anlamına gelen *serrano* kelimesini kullanmış ve vakayinamelerden beri süregelen önyargıların devam ettiğini hissettirmiştir. Yazar, Cava adlı And yerlisi öğrenci üzerinden bu kimliğin profilini çıkarmıştır. Eserde Cava’nın bir tavuğa istismarda bulunmasına Boa’nın verdiği tepki şöyledir: “*Ağabeyim derdi ki, dağlılar dünyanın en alçak herifleridir. Haindirler, korkaktırlar, ruhları bile çürümüştür*” (40).

Askeri okul Ayacucho’dan, Puno’dan, Ancash’tan, Cuzco’dan, Huancayo’dan gelmiş ve subay olmak isteyen *serrano*’larla doludur. Cava da onlardan biridir: “*Serrano’lar inatçı olur, bir kere kafalarına bir şeyi koydular mı, hayatta vazgeçmezler. Ordunun çoğunluğu dağlıdır. Deniz kıyısında yaşayanların aklına subay olmak gelmez. Cava’nın kafası tam serrano ve asker kafası*” (190). Ancak bir gece bütün herşeyi yıkılmıştır. Okuldayken kimya dersinin sınav sorularını çalmak için kura çekilmiş ve Cava seçilmiştir. Bunu yapmak için camı kırınca Köle lakaplı Ricardo tarafından ispiyonlanmış ve okuldan atılmıştır. Boa olayı şöyle yorumlamıştır:

“... O camı kırmak için geri zekâlı olmak gerek. Serrano’ların çoğu biraz geridir. Eminim korkuya kapılmıştı, oysa serrano Cava ödleğ değildir. Ama bu kez korkmuş işte, başka türlü olamaz. Şansı da yok elbette. Şans denen şey yok serrano’larda, en kötü şeyler hep onların başına gelir. Serrano doğmamak büyük şans” (190).

Peru’da askeri kurumlar yerlilerin asimilasyonunda ve ulus kimliğin inşasında önemli rol oynamıştır. Okulda görevli teğmen Pitaluga bu konuya değinirken ailelerin askeri koleji çocukları için bir ıslah evi olarak görmelerinden şikâyetçidir:

“Peru’da herşey eksik yapılır, onun için de herşey boşuna harcanır. Erler kışlaya ilk geldiklerinde pistirler, bitlidirler, hırsızdırlar. Zorla uygarlaştırırız onları. Kışlada bir yıl geçirdikten sonra, kızılderili olduklarını bir tek görünüşlerinden anlayabilirsiniz. Ama burada tam tersi oluyor büyüdükçe bozuluyorlar” (204).

Boa, Cava’nın samimiyetine güvenmemektedir. Yerliler hakkında abisinin deneyimlerine dayanarak konuşmasına karşın, bunun şahsi değil toplumsal bir önyargı olduğu anlaşılmaktadır:

“Dağlılar acayip ikiyüzlü olur, Cava da bu açıdan tam bir dağlıydı. Ağabeyim her zaman söyler: ‘Birinin serrano olup olmadığını anlamak istersen, gözlerinin içine bak, göreceksin ki dayanamayıp gözlerini kaçıracaktır’”(254).

“Hayatın boyunca serrano’lardan sakın demişti bana. Dünyada onlar kadar alçak kimse yoktur. Hiçbir zaman açıkça saldırmazlar adama, hep arkadan vururlar” (256).

Yerlilerin dış görünüşleri de çoğunlukla Cava karakteriyle esere konu olmuştur: *“O saçlar! Bir insanın saçı nasıl bu kadar sert olabilir, anlamıyorum. Utanırdı saçlarından biliyorum... Serrano’ların favorileri diken gibidir, bir de başının arkasında, tam ensesindeki saçlar... Serrano’ların en çok nefret ettikleri de saçlarıdır” (257).* Kısa boylu olmalarına rağmen dayanıklılıklarıyla övülen serrano’ların fiziksel özellikleri şöyle aktarılmıştır:

“Bedeni bizim gibi değildir, karedir, daha önce de fark etmiştim. Ona vurduğumda hiçbir şey olmamış gibi yerinde duruyordu. Serrano’lar yalnızca ellerini kullanırlar dövüşürken, buralılar gibi kafalarını bile kullanmayı bilmezler, oysa ne kadar serttir kafaları” (260).

Vargas Llosa, *Masalcı* adlı eserinde Peru Amazonları’nda yaşayan Arahuaço’ların bir kolu olan *Machiguenga* yerlilerine yer vermiştir. Bu halkın topraklarına dağlı yerleşimcilerin gelişini anlatır. Roman sömürgecilğe hız veren dağlardaki tarım meselesine değinmiştir. Eserde masalcı, iki anlatıcıyla okura sunulmuştur. Biri, 1950’lerde San Marcos Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nin Limalı eski bir öğrencisidir ve Yahudi kökenlidir. Diğer ise Peru Amazonları’ndaki Arahuaço halkının sözlü kültürüne ait mitleri ve hikâyeleri anlatan masalcıdır. Bu eser yerlinin asimilasyonu konusunda yazarın değişen tavrını yansıtmaktadır. *Masalcı*’da yerli halkın asimilasyonu artık acımasız ve anlamsız bir proje olarak sunulmamıştır. Tam tersine, Peru’nun yeni bir küresel dünya düzeninde modernleşme yoluna tam olarak girebilmesi için kültürel kayıpları savunulmaktadır. Yazar, bu eserde *Machiguenga*’ları çağdaş romandan çıkarıp tarih öncesine yerleştirmiştir. Onları yerleştirdiği bu zaman dilimi, anlatıcı-yazar için oldukça uzaktır. Yazar, geçmişten gelen kalıpyargılarla yerli halkı tanımlamış ve onlara karşı yüzyıllardır var olan ayrımcılığı ortaya koyan kolektif hayal gücünü doğrulamıştır (Ortiz Rodríguez, 2012: 125-126).

Eserde Amazon halklarının geleneklerine yer verilmiştir. Perulu, Yahudi ve *kreol* melezi olan Saúl karakteri *Machiguenga* yerlilerinin yaşamına tutkulu bir şekilde meraklıdır. Vargas Llosa’nın kendisi olduğu düşünülen anlatıcının Sartre, Malraux ve Faulkner’a duyduğu saygı ve hayranlığı Saúl de yerlilere, onların görenek ve

söylencelerine karşı hissetmektedir. Üniversitede tanışan bu iki arkadaşın sohbetleri vasıtasıyla yazar, geleneksel olanı ve modernliği, kentseli ve kırsalı, kabile ile ulusu tartışmaktadır:

"Bizim arabalarımız, silahlarımız, uçaklarımız ve Coca-Colalarımız var, onların yok diye onları ortadan kaldırma hakkına mı sahibiz yani? Yoksa 'vahşileri uygarlaştırmak' gerektiğine mi inanıyorsun, dostum? Nasıl? Onları asker yaparak mı? Fidel Pereira gibi kreollerin çiftliklerinde köle gibi çalıştırarak mı? Misyonerlerin yapmaya çalıştıkları gibi, dillerini, dinlerini, törelerini değiştirmeye zorlayarak mı? Bununla ne kazanılacak? Daha kolay sömürebileceğiz, o kadar. Onları, Lima'da gördüğün yarı özümlenmiş yerliler gibi, birer hortlağa ve insan müsveddesine dönüştüreceğiz." (Vargas Llosa, 2019b: 34).

Saúl'un yüzünde bir doğum lekesi bulunmaktadır ve bu nedenle Mascarita (Maske Surat) lakabıyla tanınmaktadır. Anlatıcı, onun Amazon halklarını heyecanla anlatışını dinlerken birden doğum lekesine odaklanmıştır. Anlatıcıya göre, Saúl'un yerlilere böylesine bağlanmasının nedeni her sokağa çıkışında kendini onlar gibi toplumdışı hissetmesidir. Babası da Saúl'un bu ilgisini Yahudi kimliğiyle bağdaştırmaktadır. Eserde yerlilere karşı duyarlılığın ancak ötekileştirilmiş olmakla gelişebileceği düşüncesi yansıtılmıştır:

"Peru'daki toplum düzeninde Shipibular, Huambisalar, Mashcolar Mascarita'nın herkesten daha iyi anlayabileceği bir şeyi temsil ediyorlardı: Çarpıcı bir korkunçluk, başkalarının fiziksel görünüşleri, töreleri ve inançları 'normal' olanlara gösterilen saygıyı göstermeden alay ettikleri ya da acıdıkları

bir sapkınlık. Öteki Peruluların gözündeki, hem Mascarita, hem de onlar anormaldiler. Mascarita'nın yüzündeki doğum lekesi, onlarda, bizde, derinlerde bir yerde; uzaklarda bir yerlerde yarı çıplak yaşayan, birbirlerinin bitlerini yiyen ve anlaşılmaz lehçeler konuşan o yaratıklarla aynı duyguları uyandırıyordu” (35-36).

Anlatıcıya göre, yerliler Peru toplumunun en marjinal kesimidir ancak eserde ulusal çıkarlar uğruna bunların ayırt edici özellikleri ortadan kaldırılmalı görüşü hakimdir:

“Mascarita, ülke gelişmek zorunda. Marx, ilerlemenin kanlı olacağını söylememiş miydi? Evet, üzücü, ama gerçektir. Başka seçeneğimiz yoktu. Eğer on altı milyon Perulu için kalkınma ve sanayileşme, o birkaç bin çıplak Yerli'nin saçlarını kesmesini, dövmelemlerini silmesini, melezleşmesini ya da etnologların en tiksindikleri deyimle kültürel değişime uğramasını gerektiriyorsa, doğrusu yapacak bir şey yoktu” (30).

Saúl'un Etnoloji bölümündeki hocası Porras, bu dönemde Lima'da yeniden patlak verecek bir yerlilerlikten korkmaktadır: *“Yoksa otuzlu yıllarda San Marcos Kampüsü'ne egemen olan o bağınaz Yerlilerlik hareketini hortlatmak mı istiyor bu çocuk? Yerli kültürlerini kurtarmaya kalkışmışlardı hani!” (41).* Yerlinin kentteki profili bellidir, asimilasyonu tek çare olarak gösterilir. Etnik kimliğini öne çıkaracak her tür hareketin karşısında durulmaktadır. Eserde ilginç olan nokta, kültürünü kentte yaşamasına olanak verilmeyen yerlinin kendi topraklarında da kültürel fethin devam etmekte olduğudur. Dilbilim, Antropoloji ve Etnoloji gibi çeşitli disiplinlerden

araştırmacılar yerliler arasında yaşamaya başlamışlardır. Saúl'e göre, en tehlikelileri yerli dillerini öğrenen dilbilimcilerdir:

“Neden öğreniyorlardı yerli dillerini? Amazon Yerlilerini iyi birer Batılı, iyi birer çağdaş insan, iyi birer kapitalist, iyi birer Hristiyan yapmak için mi? Bu bile değil. Kültürlerini, tanrılarını, kurumlarını yeryüzünden silip atmak ve düşlerini bile yozlaştırmak için” (106).

Saúl'e göre, bu kültürleri korumak ve onlara saygı duymak ancak onların yaşamlarına müdahale etmemekle mümkündür:

“Onlara saygı duymanın tek yolu da fazla yaklaşmamak. Onlara dokunmamak. Bizim kültürümüz çok güçlü, çok saldırgan. Dokunduğu herşeyi yutuveriyor. Onlar rahat bırakılmalı. Nasılsalar öyle kalmaya hakları olduğunu kaç kez kanıtlamadılar mı?” (108).

Anlatıcı, Saúl'ün bu düşüncesini otuzlardaki aydınların yerli hayranlığına benzetmektedir. Ancak kendisi bunu inkar etmiştir:

“Onlar Tahuantinsuyo'yu geri getirmek istiyorlardı. Oysa ben, İnkaların torunlarının geri gelmesi gibi bir şeyin söz konusu olamayacağını çok iyi biliyorum. Onlar için tek çözüm, bütünleşme. Ne kadar çabuk Batılılaştırılabilirlerse o kadar iyi: Yarım kalmış, hızlandırılması gereken bir süreç bu. Bunun artık onlar için kötünün iyisi olduğu söylenebilir. Gördüğün gibi, hiç de hayalci değilim. Ama Amazon bölgesi farklı. İnkaları uyurgezerlere, kölelere dönüştüren büyük sarsıntı henüz orada yaşanmadı. Onlara amansızca saldırdık, ama yenilmediler. İlkel bir halkı

modernleştirmeye çalışmanın ne kadar büyük bir vahşete yol açtığını artık biliyoruz” (109).

Çalışmanın bu bölümünde yapılan eser analizlerinde yazarların kırsal kesimlerden kentlere gerçekleşen göç ve orta sınıfın yükselişi gibi modernizmin sonuçlarına odaklandığı görülmüştür. Bu kent anlatısı içerisinde yerli meselesi etnisite bağlamında değil, sosyo-ekonomik bir olgu olarak değerlendirilmiştir. Yerlinin etnik özelliklerinin konu olmadığı bu anlatıda yerliler, kentte eşitsizliğin mağdurudur ve diğer toplumsal sınıflarla çatışma halindedir. Önceki dönemlerde edebiyatta bir tema olarak işlenen yerliler, kentsel gerçekçilikte bir mevcudiyetten ibarettir. Ancak yazında gelişen bu yaklaşım sebepsiz değildir. Zira kentli okur, önceden And yerlilerinin hikâyesine duyduğu ilgiyi yitirmiştir, çünkü şehirde onlarla birarada yaşamak zorundadır artık. Congrains Martín ve Ramón Ribeyro gibi 50 kuşağı yazarları kentli orta sınıfın gelişen toplumsal eşitsizlik ve yerlilerin durumu karşısında yaşadıkları vicdani muhasebeyi işlemişlerdir. Bu dönemde toplumun yerlilerin karakterine, kültürüne ve yaşam biçimine duyduğu kayıtsızlık, eserlere de yansımıştır. Ötekileştirme biçimlerinden biri olan görmezden gelme, yaygın bir tutum haline gelmiştir. Ancak bu dönemin yazarları herhangi bir toplumsal sınıfın sözcüsü değildir, onlar yalnızca toplumsal gerçekliğin sözcüleridir. Bakış açıları Limalıdır ve eserlerinde yerliler ikincil karakterlerdir. Yerlilik akımının başyapıtlarını kaleme alan Arguedas’ın eserinde ise kent anlatısı biraz daha farklıdır. Yazar, yerliyi kentteki çatışmanın içine yerleştirirken onu orada bulunan tüm kötülüklerin mağduru olarak gösterir. Bu sırada yerlinin kentte özünü kaybetmesinden duyduğu endişeyi de aktarmaktadır. Bu dönemin eserlerinde yerliler birer özne değil, burjuvazinin yarattığı eşitsizlik ortamında bir nesnedir. Yazarların ideolojik bir tavrı yoktur, yansıtmaya

çalıştıkları şey Peru'nun çelişkili yapısıdır. Bu çelişkili kent ortamı, ne orta sınıfa ne de yerlilere mutluluk getirmiştir. Kıyıların, dağların ve ormanların temsil ettikleri şeyler hiç değişmemiş ve aralarındaki çatışma hep devam etmiştir. Vargas Llosa'nın vurguladığı gibi, yerlilerin gelişmenin önündeki engel olduklarına dair görüş XX. yüzyılın sonlarına dek süregelmiştir. Bu bitmeyen tartışma, yazarın *Masalçı* eserinin ana temasıdır. Eserde görülmüştür ki yerlilerden olmayan birileri yine onlar adına konuşmaktadır. Öyle görünüyor ki gelenekçilik ve modernlik, kentsel ve kırsal olan, etnisite ve ulus arasındaki çatışma, Peru'nun kapanmayacak yarasıdır. Bu dönemde bahsi geçen çatışmaya yeni unsurlar eklenmiştir: Andlardan Lima'ya inen yığınlar, uygarlığın tahrip ediciliği altında ezilmişlerdir ve onlar için yapılacak bir şey kalmamıştır. Zira yerlilik Peru toplumu için hâlâ bir çeşit anormalliktir ve yerlilere yönelik önyargılar aşılamamıştır. Onların ulusal çıkarlar uğruna değiştirilmeleri gerektiği düşüncesi hâlâ hâkimdir. Edebiyat bize işaret ediyor ki, yerlilerin Andlardaki varlığı çoktan yitirilmiş; Amazonlardaki ise can çekişmektedir.

SONUÇ

Bu tez çalışmasında Peru yerli kimliğinin XVI. yüzyıldan XX. yüzyılın sonuna dek edebi eserlerde hangi ötekileştirici imgelerle yansıtıldığı incelenmiştir. Tarihsel kapsamının genişliği nedeniyle çalışmada özcü, araçsal ve etno-sembolcü olmak üzere kimlikle ilgili tüm yaklaşımların örneklerini görmek mümkündür. Kan bağının uzantısı ile kendiliğinden ortaya çıkmış ve doğal sınırları içerisinde biraraya gelmiş kolektif yerli kimliği, fetih öncesi ve sonrasında dağlık ve ormanlık bölgelerde yaşayan küçük topluluklar için geçerli olabilir. Bir imparatorluk olan İnka Devleti bu toplulukları egemenliği altına almış, etno-politik bir üst kimlik olarak onlara İnka kimliğini giydirmiştir. Günümüz Peru toplumunda ise etnisite kelimesi azınlık sorunlarını tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu gruplar, kendilerini ve kültürlerini toplumun geri kalanından farklı görmektedir. Nitekim etnisite bu çatışan farklılıklara dayanmaktadır. Peru yerlileri, hem Kral Naipliği hem de Cumhuriyet döneminde kendilerini bu oluşumlar yerine etnik kimlikleriyle tanımlamaya devam etmişlerdir. Yerliler, Anthony Smith'in tanımladığı etnik topluluğun niteliklerini taşımayı sürdürmüşlerdir: Bu nedenle kolektif özel adları, hem kendileri hem de onları dışarıdan tanımlayanlar tarafından İnka ve İnka torunları olarak süregelmiştir. Ancak burada Amazon yerlileri, Mario Vargas Llosa'nın da dikkat çektiği gibi ayrı bir konumdadır. Andların aksine buralarda hâlâ ulusal kültürden tamamen izole halklar bulunmaktadır. İnkalar, *Ayar kardeşler paqarinası* gibi ortak bir soy mitine ve dünyanın Viracocha tarafından yaratıldığı efsanesine inanmaktadır. İnka imparatorluk tarihini paylaşan bu halklar ortak inanç, gelenek ve pratiklere sahiptir. And bölgesini yurt olarak kabul

etmişlerdir. Ayrıca mita ve minga gibi çalışma sistemleriyle dayanışma duygularını beslemişlerdir.

İspanyolların kıtaya gelmesiyle yerli, çeşitli sıfatlarla öteki olarak anılmaya başlamıştır. İlk karşılaşmada yaratılan bu imgeler bugün hâlâ etkinliğini korumaktadır. Peru’da etnik, dinsel, ideolojik, sınıfsal ve ekonomik anlamda yerlinin ötekileştirildiği pekçok durum yaşanmıştır. Vakayinameler göstermiştir ki İspanyollar And yerlilerinin tarım tekniklerinden, mimarilerinden, altın ve gümüş gibi değerli madenleri işlemelerinden etkilenmişlerdir. Öte yandan bu toplumun farklılıklarını kendi paradigmalarından yorumlayarak cehalet, barbarlık ve vahşilikle ilişkilendirmişlerdir. Bu bağlamda yerliler, İspanyolları hem kendine çekmiş hem de onları itmiştir. Bunun nedenini açıkça kaleme alan yazarlar olmuştur. Bilhassa Peru’nun fethi “altın şehri” bulmak üzere çıkılmış bir yolculuktur ve öteki ile ilk temas bir misyon üzerinden gelişmiştir. Bu ilişki kaçınılmaz olarak hiyerarşiktir. Ayrıca yerliyi olumsuz özelliklerle tanımlayan vakanüvislerin fethi haklı çıkarma çabasında oldukları da hissedilmektedir. Peru fethedilirken İspanyollar yaklaşık 40 yıldır bu kıtadadır ve o esnada Avrupa’daki hâkim görüş, zayıf olanların güçlü olanlara boyun eğmesi gerektiği yönündedir. Yerlileri zayıf gösterecek tüm tanımlamalar ve benzetmeler vakanüvisler tarafından üretilmiş ve asırlar boyu izleri silinmeyen kalıpyargılara dönüşmüştür.

İmgeler, kimliğin görülmesi, hor görülmesi ve görmezden gelinmesinin sonucudur. Nesilden nesile aktararak oluşmaktadır. Bu nedenle bu tez çalışmasında yerli kimliğinin tarih boyunca gelişimi izlenmiştir. Bu yöntem, imgelerin tarihsel kökenini ortaya koymuş ve nasıl bu denli kemikleştiğini anlamaya yardımcı olmuştur. Örneğin, bazı vakanüvisler İnka öncesi dönemin karanlık bir vahşilik içerdiğini

anlatmışlar ve pekçok kötü huy ve alışkanlığı bu dönemin halklarıyla ilişkilendirmişlerdir. Ancak arkeolojik bulgular göstermiştir ki İspanyolların Andlara ulaştığında karşılaştığı gelişkin uygarlık bölgedeki eski uygarlıkların mirasıdır. İnka öncesi uygarlıklarının avlanmayı, teras tarımını, hayvancılığı, dokumacılığı bilen mimaride, metalürjide, madencilikte, takas ticaretinde çok başarılı olduğunu gösteren pekçok kanıt bulunmuştur. Ayrıca İnkaların sahip olduğu *quipu* kayıt sistemi, *ayllu* adlı sosyal örgütlenmeleri ve köken mitleri bölgenin geçmiş uygarlıklarından kalmadır. İnka Krallığı, Pachacuti Inca Yupanqui ile dünyada Büyük İskender ve Napolyon ile kıyaslanabilecek bir lidere sahip olmuş bölgenin en büyük imparatorluğudur. Fakat vakanüvisler tanık oldukları İnka ihtişamıyla beraber bu kadim uygarlığın geçmişini de tahrip etmişlerdir. Bazı vakanüvisler Avrupa'dan farklı bir biçimde, ancak oldukça gelişkin bir medeniyetle karşılaştıklarını kabul etmişlerdir.

İspanyolların Peru seferi servet uğruna çıkılan ticari bir girişimdir. Kendi kimliğini ve bölgedeki varlığını güvence altına almak isteyen İspanyollar, yerlilerde gördükleri tüm farklılıkları ötekiliğe dönüştürerek bu toplulukların baskı altına alınmasını kolaylaştırmışlardır. Ötekileştirme gerçeklerden ziyade önyargılardan oluşmaktadır. Uzun süredir bu topraklarda olan İspanyollar fetih taktiklerinden kayıt tutmaya kadar pekçok konuda deneyimlidir. İdealistçe herhangi bir hedefleri olmadığı için yerlilerin fethi de bu fethin anlatısı da oldukça sert bir üslupta gelişmiştir. *El Dorado* efsanesi hem kılıçları hem de kalemleri etkisi altına almıştır. Öyle ki askerler hamlelerinde, vakanüvisler yazdıklarında birbirleriyle ters düşmüşlerdir. Vakanüvislerin Yeni Dünya hakkında yazılan ilk eserlerdeki kalıpyargılardan etkilenmesi ve Krallığın çıkarlarını gözetmesi ihtimali eserlerin objektifliğine gölge düşürmektedir.

İspanyollar, yerlileri barbarlıktan uygarlığa taşıma misyonu ile harekete geçmiştir. Ancak yerlileri sömürüye engel olmayacak kadar geliştirme planları toplumda onlara biçtikleri rolün de göstergesidir. İspanyolların Peru’da kurdukları yeni hiyerarşik düzende Afrika’dan getirilen köleler dahi yerlilere kendi topraklarında efendi gibi davranmıştır. Bu sırada kaçınılmaz olarak gelişen melez kimliği ise hem İspanyollar hem de yerliler tarafından dışlanmıştır. İspanyolların saf kan takıntısı ve Guaman Poma de Ayala’nın melezler için yazdıkları bu duruma örnek teşkil etmektedir. Hâlbuki bağımsızlıkla en önemli kimlik unsurlarından biri haline gelecek olan melezlik, belki de geçmişteki bu önyargılar nedeniyle bir türlü bütünleştirici olamamıştır. *Reconquista* hareketi İspanyollara ruhani bir fethin mümkün olduğunu da göstermiş, İspanya Krallığı, Peru’da kiliseyle beraber güçlü bir şekilde etkili olmuştur. İspanyolların sahip olduğu diğer bir misyon da bu topraklarda Hristiyanlığı yaymaktır. Bu nedenle vakayinamelerde inançla ilgili çok ayrıntılı ve itham eden ifadeler yer almaktadır. 1550’de gerçekleştirilen “Büyük Polemik”te Amerikalı yerli imgesi belirlenmiştir ve Peru yerlileri hakkında yazılanlar da aynı özellikler üzerinden gelişmiştir: Yerliler, putlara tapan ve doğaya aykırı günahlar işleyen; köle eğilimli, barbar; insan kurban eden ve Hristiyanlığı yaymak için egemenlik altına alınması gereken kişiler olarak betimlenmiştir. Tarih boyunca bölgede fetih ve asimilasyon karşısında pekçok yerli direnişi de ortaya çıkmıştır. İspanyollar, yerli ayaklanmalarını bastırırken kilise de sürece putperestlik karşıtı bir kampanyayla katkıda bulunmuştur. İspanyollar yerlileri kendileri olmadan barbar bir geçmişe gömüleceklerine ikna etmeye çalışmışlardır, bu yöndeki ifadelere vakayinamelerde sıklıkla rastlanmaktadır. Bu dönemde yerlileri İnka geçmişinden arındırmak için özel bir çaba sarfedilmiştir. İnka devleti gaspçılık ve baskı; inançları ise büyücülük, şeytanla işbirliği ve

putperestlikle ilişkilendirilmiştir. Bir komisyon kurularak organize edilen bu ötekileştirmenin başka bir ayağı da yazın olmuştur. Yerlilerin yaşamı, tüm eserlerin konusu haline gelmiş; ancak yerliler, kültür evrenine özne olarak oldukça geç dâhil edilmiştir. Bununla birlikte eğitim konusunda durum farklıdır: Yerli elitlerin çocukları hedef alınarak İspanyol – Hristiyan kültürünün aktarıldığı yerli ve melez nesiller yetiştirilmiştir. Vakanüvisler Blas Valera, Inca Garcilaso de la Vega ve Guaman Poma de Ayala bunun örnekleridir.

Yerlinin yerli olarak ilk tanımı onu gören yabancılar tarafından yapılmıştır. Bu doğrultuda edebi analize İspanyolların yazdıkları vakayinamelerle başlanmıştır. Burada çeşitli meslek gruplarından ve kimliklerden on üç yazarın eserleri üzerinde çalışılmıştır. Avrupa paradigmasından yazılan bu kaynaklarda yerlinin tabiatı, davranışları, inanç ve geleneklerinin yanısıra başka “öteki”lere benzerliklerine de yer verilmiştir. Vakayinamelerde insan eti yiyen ve hayvanlar gibi çıplak dolaşan yerlilerin Avrupa medeniyetiyle insanileşmeye ihtiyacı olduğu görüşü hâkimdir. Melez yazarlar Inca Garcilaso de la Vega ve Blas Valera İnka egemenliği altındaki bölgelerde bu tabiatta insanların olmadığını vurgularken bazı yazarlar da karşılaştıkları barbarlığı insanın gelişim evrelerinden biri olarak kabul etmiştir. Yerli yazar Guaman Poma de Ayala dahi İnka öncesi toplulukların bu tür uygulamaları olduğundan bahsetmiştir. Yerlilerin inançları vakayinamelerde en fazla yer ayrılan konulardan biri olmuştur. Öyle ki bir asker olan Pedro Cieza de León şeytan kelimesine 200 defa (diablo 26, demonio 172, Sopay 2) yer vermiştir. Aktarılanlara göre, yerliler çeşitli uygulamalarla şeytanla işbirliği yapmakta, hem de bunu tüm altın ve gümüşü sakladıklarına inanılan tapınaklarında gerçekleştirmektedir. Bu durumda İspanyollar, onları şeytanın elinden kurtarma ve Hristiyanlığa yönlendirme görevini

üstlenmişlerdir. Bu esnada yerle bir edilen tapınaklarda büyük hazineyi bulma ihtimallerini de yükseltmişlerdir. Vakayinamelerde sıkça tekrarlanan iddialardan biri de yerlilerin insan kurban ettikleridir. Eserlerin çoğunda ayinlerde çocukların kurban edildiği, bir İnka kralı öldüğünde ise onlarca insanın kendi arzusuyla ölüme gittiği yazmaktadır. Melez yazar Blas Valera, bu konuda özellikle Polo de Ondegardo'nun yazdıklarını Perululara sürülmüş bir leke olarak görmüştür. Quechua bilmeyen vakanüvislerin aktardıklarının varsayım ve yorum olduğunu iddia etmiştir. Vakanüvisler bazen birbirlerini referans göstererek bazen de göstermeden aynı cümlelerle bu iddiaları tekrarlamışlardır. Ancak birbirini yalanlayan vakanüvisler de vardır. Bu çelişkili iddialar kanıtlanamadıkları bir yana yerlinin asırlar boyu üzerine yapışan kalıpyargıların kaynağını oluşturmuşlardır. Bu nokta, çalışmanın temel sorunsalına dokunmaktadır: Gerçekliğin bir önemi yoktur, yazın yoluyla yeni bir gerçeklik üretilmiş ve yerleşmiştir.

Vakanüvislerin yerliler hakkındaki neredeyse tüm iddiaları dinsellik ile ilişkilidir. Örneğin, yerlilerin ensest, anal ve hayvanlarla cinsel ilişki yaşadıklarını yazmışlardır. Ancak şeytanın bunları yapmaları için yerlileri baştan çıkardığına inanmışlardır. Ayrıca yerlilerin Yahudiler ve Mağribîlerle bir takım benzerlikleri olduğunu düşünmüşlerdir. Bu esnada İspanyolların sahip oldukları “öteki” algısı yeni bir öteki ile karşılaştıklarında benzerlikler üzerinden yeniden canlanmıştır. Nitekim İspanyollar Eski Dünya’da Yahudilere ve Mağribîlere, Yeni Dünya’da ise yerlilere karşı savaş halindedir ve her iki düşmanları da Hristiyanlığın karşısındadır. Bazı vakayinamelerde İspanyolların yerlileri bu denli olumsuz özelliklerle nitelemesine neden olan unsurlara rastlanmıştır: Örneğin Keşiş Murúa, yerlilerin gizemli ve dolandırıcı olduklarını, çünkü krallıktaki zenginliklerin yerini sakladıklarını yazmıştır.

İspanyollar, yerlilerin chicha içme ve koka yaprağı çiğneme gibi alışkanlıklarını da falcılık ve büyücülükle bağdaştırmışlardır. Tüm bunlar yerlilerin Avrupalılar tarafından uygarlaştırılması ve Hristiyanlaştırılması gerektiği iddialarını destekleyen nedenlerdir. Bu noktada yazılanların ne kadarının gerçek zamanlı tanıklıklar, ne kadarının sömürgeyi gerekçelendirmek için üretilmiş yapay gerçekler olduğunu saptamak mümkün değildir.

Bağımsızlığın ilanıyla birlikte kadim İnka toprakları üzerinde üç yüz yıldır hâkimiyetini sürdüren İspanyol Kral Naipliği yerine bir ulus devlet inşa edilmiştir. İnka mitleri ve bağımsızlık hikâyesi de topluluğun ortak tarihi belleğini oluşturmuştur. Ulus devletin mimarları *kreol*'lerdir ve bu süreçte kitlesel kamu kültürü de onlarınkidir. Bu dönemde ulus devletin tüm üyeleri için ortak yasal haklar vaat edilmiştir. Ancak bunlar yerli halklar için vaatten öteye gidememiştir. Sömürge ekonomisi lağvedilmiş, topluluk fertlerinin üzerinde serbestçe hareket edebileceği ortak bir ekonomi hayal edilmiş ancak liberal politikalar sonucunda ülke toprakları çokuluslu şirketlerin eline geçmiştir. Sonuçları tasarlanandan farklı olsa da Peru ulusu tüm bileşenleriyle hayal edilmiştir. Bu süreçte bir yandan Perululuğa sahip olunurken öte yanda İnka Devleti ve sömürge dönemleri ortak bir şekilde unutulması gereken geçmiş haline gelmiştir. Yeni toplumsal belleğin oluşumunda kültürel farklılıklar tek tipe indirgenmeye çalışılırken kaçınılmaz olarak kadim And kültüründen pekçok unsur unutturulma yoluyla yitirilmiştir. İlahi İnka krallarının yerine önce bu topraklarda kendilerini Avrupa Uygarlığının mimarı olarak gören kral naipleri, ardından *kreol* kurtarıcılar geçmiştir. Yerel dillerin yerini milli dilin varlığı doldurmuştur. Quechua ve Aymara gibi yerli dilleri kozmogoni bağlantılıdır ve bu yerli halkları mitsel olana bağlamaktadır. Ancak tüm milliyetçilik hikâyelerinde olduğu gibi Peru'da da bu

ulusal, hayali birlik tarihsel bir zamana oturtulmuştur. Geçmişin mitsel zamanı tarihsel olana taşınmaya çalışılmıştır. Tıpkı Ciro Alegria'nın Quechua konuşan Rosendo Maqui karakterinden İspanyolca konuşan Benito Castro karakterine geçişte mitselliğin tarihsellikte yer değiştirmesi gibi. Ancak And topraklarında bu geçiş homojenleşmede yaşanan sıkıntılar nedeniyle gecikmeli yaşanmıştır.

Peru'da ulus devletin inşası, Perulu kimliğinin icadını beraberinde getirmiştir. Bireyin kendini milli bir devletin parçası olarak hayal etmesi ve ortak kültürü paylaşması sonucunda ortaya çıkabilecek bu kimlik Peru açısından oldukça sıkıntılıdır. Bu inşa sürecinin Peru'da etkili olamamasının çeşitli nedenleri vardır: Öncelikle ülkenin fiziki koşulları ve İspanyol egemenliği boyunca gösterdiği gelişim böyle bir bütünleşme için uygun değildir. Çünkü dağlar ve ormanlar ulus devletin yükseldiği kıyılardan üç yüz yıldır izole olmuştur. Kültür bir ortaklık üzerinden ilerlemek yerine iki ayrı koldan gelişmiştir: İspanyolculuk ve yerlililik. Öte yandan bağımsızlık fikri Peru'da halkı heyecanlandırmamıştır. Anderson'ın tanımladığı ve daha önce bahsedildiği üzere Peru'da ulus devletin üyelerinin birbirini tanımadan hayal etmesi oldukça zordur. And ve Amazon halklarının sömürge koşulları uzun yıllar değişmediği için kendilerini eşit haklara sahip bir ulusun vatandaşı olarak hayal etmeleri neredeyse olanaksızdır. Bu nedenle ulus devlete aidiyet kıyılarda yükselirken dağlarda ve ormanlarda gelişmemiştir. Ancak tüm araçlarıyla devreye sokulan ulus devlet modeli bu koşullar altında toplumu homojenleştirme gayretindedir ve buna dâhil olmayanlar şölene davet edilmeyecektir.

Bu dönemde İspanyol ve yerli karışımı melez bir kimlik yeni Peru kimliği olarak üretilmiştir. Bu, Peru toplumunun çoğunluğunu melezlerin oluşturduğu anlamına gelmemektedir. Hâkimiyet, aritmetik bir oluşum değildir. Örneğin, Peru'da

İspanyol egemenliği boyunca yerli nüfusu bir avuç beyaza göre çok fazladır ancak bu sayısal çoğunluğun gücü yoktur. İspanyolların gelişiyle hâkim kültür el değiştirmiş ve Avrupa kültürü inşa edilmeye başlanmıştır. Bağımsızlık sonrasında İspanyol ve yerli olmak üzere iki ayrı koldan ilerleyen kültür evreni retorik düzeyde birleştirilmiş ve melezlik hâkim kültür olarak sunulmuştur. Her dönemde hâkim kültür etkisi altına aldığı kültürleri marjinalleştirmiştir. Böylece Peru’da yerli etnik kimliği azınlığa indirgenmiştir.

Yeni yazılan bu tarihte Peru ulus devleti, halkın kendini nasıl tanımlayacağını ve hangi unsurları ortak ulusal değerler olarak benimseyeceğini belirlemiştir. Bağımsızlık sonrası edebi eserlerde bunlara sıklıkla yer verilmiştir. Clorinda Matto de Turner ulusal kimliği eğitilmiş, İspanyolca konuşan, ulus devlete kolayca adapte olan bir kişi olarak işlemiştir; yaklaşık yarım asır sonra Ciro Alegría ve daha sonra Manuel Scorza eserlerinde yerli halkları mitsellikten tarihselliğe geçirmişlerdir. Peru’da ulus icat edilirken aidiyeti oluşturan, otoriteyi meşrulaştıran ve değer yargılarını aşıl原因 gelenekler tam anlamıyla aktarılamamıştır. Buna rağmen ulus devletin inşasında kaçınılmaz olan asimilasyon etkili olmuştur. Asimile olmayan halklara zaten ulus devlet ulaşmamıştır. Manuel Scorza’nın eserinde yer verdiği gibi bazı topluluklara da sadece semboller ve pratikler ulaşmış ancak adalet ve eşitlik yanlarına hiç uğramamıştır.

José de San Martín, Peru’da yerel halkın da katıldığı bir bağımsızlık hayal etmesine karşın yeni hükümet biçimini tartışacak ekibe tek bir yerli bile çağırılmamıştır. Hâlbuki ulus devlet modernizmin evrenselci yaklaşımı altında herkesi eşit olarak tanımlamaktadır. Bu aslında Clorinda Matto de Turner, Ventura García Calderón ve González Prada’nın yaptığı gibi yerlileri eğiterek onlardan başka bir

“ben” yaratma ya da “ben”le eşit duruma getirme çabasıdır. Peru’da bağımsızlık söylemi evrenselci, pratiği ise asimilasyoncu olarak gelişmiştir. Yeni bir yönetici sınıfın egemenliği altına giren yığınlar, Peru’nun eşit yurttaşları olarak vahşilikten soylu vahşiliğe geçirilmiş ve eğitilmeleri halinde daha eşit olacakları paternalist bir yaklaşıma maruz kalmışlardır. Yeni ulus devlet, tarihi ihyada “İnkalara evet, yerlilere hayır” fikriyle ilerlemiştir ve geçmişle şimdi arasında kontrollü bir bağ kurarak Peru folklorunun önünü açmıştır. *Kreol*’ler, atalarının bu halklara giydirdiği yerli kimliğini çıkarıp Perulu kimliğini giydirmişlerdir. Bu yeni ulusal kimlik, kapsayan ancak asimile eden, heterojen bir topluma homojenliği öneren bir tanımdır. Basın-yayın, milli marşlar ve organizasyonlar gibi araçlarla milliyetçilik örülürken, yerlilere vaadedilen haklar sunulamamış ve ulus devletin homojen toplumu gerçekte inşa edilememiştir. *Kreol* aydınların satırlarındaki gibi, yerlinin yeni kimliğini yaşamasının koşulu kendi kimliğinden kurtulmasıdır.

Homojenleştirme faaliyetlerinin boşa çıktığı bu süreçte etnisite daha da belirgin hale gelmiştir. Birlik duygusunu pekiştirme arzusu öteki kimliklerin vurgusunu beraberinde getirmiştir. Bu sırada Peru bir yandan kendini Avrupa’nın gözleriyle görmeyi öğrenmiş, öte yandan farklılıkların bir türlü dengelenemediği gerçeğiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu noktadan ortaya çıkan yerlilik yerlinin farklılığını kabul etmiş, ancak onu dışarıdan bir gözle görmüştür. Enrique Albújar ve Ciro Alegría’nın satırlarında yerli halklar, ulus devletin dışında ancak kendi cennetinden de kovulmuş, adalet kurumlarının olduğu bir ülkede adalete aç, ne eskisi gibi kendi evreninde ne de ulus devlette yeni bir Perulu olabilmektedir. Oligarşi karşıtı bir akımın içinden doğan yerlilik daha sonra köklere dönmek, ulusal özelliklere ve eski geleneklere yeniden değer vermek şeklinde gelişmiştir. Bu farklılaştırıcı kimlik arayışı yerlilerin

görünürlüğünü arttırmış, kültürleri yeniden kitlesel ölçekte tanınırlığa ulaşmıştır. Yerlinin reddedilen, asimile edilmeye çalışılan tüm farklılıkları yeniden keşfedilmiştir.

Yerlilik her ne kadar özgün gibi görünse de orjinal bir Latin Amerika buluşu değildir. Peru'nun Avrupa'yı dışlayarak değil, dâhil ederek kendini arayışıdır. Yerli evreni ve yerliliğin ürettiği evren farklıdır. Yerlici romanda okur kırsaldan göçen kent insanıdır. Çünkü yerlilik, yerlilerin şehirli bir perspektiften aktarımıdır. Yerli meselesi, şehir merkezlerinin gündemini meşgul etmektedir. Yerlici roman mitik ve tarihi perspektifi beraber kullanmıştır. Örneğin Enrique López Albújar'ın karakterleri gerçekliğe karşı direnç gösterme becerisine ve toplu olarak isyan etme eğilimine sahiptir. Yazar, yerliyi muğlak, mesafeli, aşırı derecede idealize edilmiş geleneksel görüntüsünden çıkarıp ete kemiğe büründürmüştür. Hikâyelerinde "beyazlardan uzak köylerde ve topluluklarda", yani resmi adaletten uzak yerlerde halk kendi adaletini tesis etmektedir. José María Arguedas'ın karakterleri ise yerli ile beyaz, kent ile kırsal, dağlarla kıyılar arasına sıkışmışlardır. Politik bilinç uyanmış ancak yerlinin aidiyet duygusu zedelenmiştir. Yazar, derinlerde kaybolan benliğin İnka'nın gölgesinde bir And milliyetçiliği ile kurtarılabileceğine inanmıştır. Hâlbuki Peru'da sol kesim dahi Quechua dağ kültürüne çok yabancısıdır ve bu koşullarda yerlinin Arguedas'ın hayal ettiği gibi bir kitlesel kurtuluşu mümkün görünmemektedir.

XX. yüzyılın ortasından itibaren etkili olan yeni yerlilik ise mite, büyüye, gerçekdışı ve sıradışı olana dayanan, yerlinin yaşadıklarını gözlemleyip kozmovizyonuna, ilişkilerine, doğasına ve kültürüne dâhil olmaya çalışan bir eğilimdir. 1950'lerde bir yandan toprak sahiplerinin yağma ve suistimalleri devam ederken, diğer yandan Kuzey Amerikalı şirketler her geçen gün daha fazla yerli toprağına el koymaktadır. 70'li yıllarda Manuel Scorza, gasp edilen topraklarını geri

almaya çalışan yerlilerin uluslararası şirketlere karşı verdiği gerçek bir sessiz savaşa odaklanmıştır. Önce bir dikenli tel dolaşmaya başlamıştır sürünge gibi And Dağlarını, halk her dikenli telin ardında bir toprak sahibi olduğunu bilmesine karşın, ilerlemesinin önüne geçememiştir. Scorza, yerlinin uğradığı haksızlıkların boyutuna dikkat çekmek için büyüyle gerçeğin içiçe geçtiği bir üslup yaratmıştır. Örneğin, yerli temsilcisi Fermín Espinoza beyazların karşısında taleplerini dile getireceği sırada görünmez olmuş; gasp edilen yerli topraklarının planını çıkarmak için yollara düşen Raymundo Herrera'nın yolculuğu büyüyle bir şekilde iki yüz elli yedi yıl sürmüştür. Beş romanlık serinin son eserine gelene kadar yerliler giriştikleri tüm mücadeleleri kaybetmiştir. Bu noktada yazar, yerlilerin artık etnik bağlarını terk etmesi, mitik dünyasından çıkarak dışarıdaki gerçek dünyayla yaşamayı öğrenmesi gerektiğine ikna olmuştur.

XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Andlardan akan insan seliyle yerliler, kentte üst ve orta sınıfla bir aradadır. Bu toplumsal çerçevede gelişen kentsel gerçekçilik büyük kentlerdeki ötekilerin ve yeni gelişen orta sınıfın deneyimlerine odaklanmıştır. Zira bu dönemde modernizmin sunduğu idealler ve şanlı tarih anlatısı boşa çıkmıştır. Bu nedenle yüceltilmiş kahramanlar yerine sıradan insanların tarihidir esas olan. Kentteki yığınlar yabancılaşma ve kimlik bunalımıyla baş başadır. Bu, Congrains'in öyküsündeki gibi tarihsel bellekle aktarılmış bir korkuyu canlandırmıştır: Sayıca çok olan ötekilerin ayrıcalıklı azınlıklara zarar vereceği korkusudur bu. Yerli kimliği, Riyo'nun Pancho karakterindeki gibi görünürlüğünü yitirse de varlığından korkulan kişi olmaya devam etmiştir. Birlikte yaşam, ortaya uyumsuzlukları çıkarmıştır. Mario Vargas Llosa *Masalçı*'da kalkınma ve sanayileşme için yerlinin kültürel değişime uğramasının zorunlu olduğundan bahseder. Kent yerliyi

kimliksizleştirmekte, buna uymadığında ise marjinalleştirmektedir. Burada yerli, kentin diğer “öteki”lerinden biridir. Fetihle başlayan kimliksizleştirme ve yüzyıllardır süregelen ötekileştirmeye maruz kalan yerli, kültürel, etnik ve ırksal çeşitliliği olumlu bir şey olarak kabul etmekte artık zorlanmaktadır. Öte yandan Peru toplumu kültürel çeşitliliği folklor ve turizmin ötesinde bir varlık olarak algılamakta güçlük çekmektedir.

Andlardaki topraksız yerlilerin Lima’ya göçüyle Peru’da güçlü bir sosyo-ekonomik değişim yaşanmıştır. Kentin etrafını saran tepeleri barakalar doldurmuştur. Edebiyat kentlerde marjinalleşen bu kimliklere ve orta sınıfın hikâyesine odaklanmıştır. Peru edebiyatında yerliliği ve kent anlatısını birbirinden ayırmak oldukça güçtür. Zira yerlilik referansı Andlar olmasına karşın kentli bir akımdır ancak yerlilikte yerli kimliği bir tema iken kent anlatısında salt bir mevcudiyettir. Yerliliğin etkili olduğu yıllarda Andlarda aranan değerler, kentte krize dönüşmüştür. Congrains’in satırlarındaki gibi birbirine yabancılaşan bir toplumda yerli kendi kültür evreninden uzakta, birey olarak var olma savaşı vermektedir. Yazarlar, büyük kentlerin hâkim kimliğini oluşturan orta sınıfın bu yakın ama yalıtılmış yığınlarla karşı tutumunu sorgulamaktadır. Arguedas’ın Chimbote’den aktardıklarına göre, hiçbir yerlinin vatanı yoktur, genel bir aidiyetsizlik duygusu hâkimdir onlara. Bu dönemin yazarları Manuel Scorza gibi yerli topluluklarının sözcüsü değildir. Her ne kadar Ribeyro eserine *Dilsizin Sözü* adını verse de bakışları dışarıdan bir seyircininki gibidir. Ancak yazarların bu mesafeli üslubu kentte yerliye duyulan mesafeyle uyum içindedir. Yerlinin eserlerde nasıl görüldüğü onun toplumsal kabulünü ya da reddini ifade etmektedir ve bu nedenle anlamlıdır. Nitekim Ribeyro’nun eserinde son derece yüzeysel anlatılan yerli çocuğun ölürken dahi hiçbir değeri yoktur. Mario Vargas

Llosa, önce tüm kimliklerin buluşma noktası Leoncio Prado Askeri Okulu'nda farklı kimliklerden çocukların heterojen bir toplumla tanışmasını kaleme almıştır. Yatılı okulda ülkenin farklı kimlikleriyle yüzleşme José María Arguedas'ın da işlediği bir konudur. Ancak Arguedas melez bir çocuk olan Ernesto'yu beyazların dünyasında yerli kökleriyle ilişki içerisinde yansıtırken, Vargas Llosa yerlileri kente uyum çabası içerisinde aktarmıştır. Yazarların neredeyse tamamı Andlara odaklanmışken Vargas Llosa *Masalçı*'da Lima'dan iki gencin Amazon yerlileri hakkındaki tartışmasını masaya yatırmıştır. Tartışmanın sonunda yazar, Guaman Poma de Ayala'nın asırlar önce yaptığı saptamaya varmıştır: “Herşey olduğu yerde kalmalıdır, İspanyollar İspanya'da; yerliler Yeni Dünya'da; siyahlar Gine'de”. Vargas Llosa'ya göre, Andlar mahvedilmiştir, kentlerin ilerlemeye ihtiyacı vardır ve bu nedenle İnkalar için tek çözüm bütünleşmedir. Ancak henüz büyük bir sarsıntı yaşamayan Amazon halkları yerlerinde rahat bırakılmalıdır. Peru, ilkel bir halkı modernleştirmeye çalışmanın ne kadar büyük bir vahşete yol açtığını artık bilmektedir.

Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında, Peru'da edebi üretimin ideolojik bir aygıt olarak sıklıkla başvuru noktası haline geldiğini söylemek mümkündür. Tarih boyunca edebiyat etnik bağları perçinleyen, ortak dil geliştiren, toplumların mitsel olandan tarihsel olana geçişinde araçsallaşan bir bölge olmuştur. Bu çalışmada görüldüğü üzere, yazarın kimliği asker, din adamı, vakanüvis, *kreol*, melez, İspanyol ya da *cholo* olabilir. Ancak yerli olmadığı sürece yerli yaşamının gerçekliğine uzak kalmıştır. Vakanüvisler İspanya krallığına yönelik misyon metinleri kaleme almışlardır. Bağımsızlık yazarları yeni *kreol* ulusa, yerlici yazarlar ise kentteki okura yönelmişlerdir. Yeni yerlici ve kentsel gerçekçi yazarlar da ulus ötesi bir okur kitlesine hitap etmektedir. Yerlinin anlatısında gerçeklik, idealize etme ve ötekileştirme yakın

mesafede seyretmiştir. Vakayinameler bilgi sağlama, bağımsızlık sonrası eserler ise ders verme işlevlerini yerine getirmiştir. Enrique López Albújar'ın eserleri topluma ayna tutmuş, Gónzalez Prada'nın kalemi ahlaki, sosyal ve politik açıdan eğitici olmuştur. Marksist estetiğin tarihi maddeciliğinde bahsedilen toplumsal aşamalardan geçen Peru'da üretim ilişkileri, üretici güç ve sınıf çatışması yerli anlatısının belirleyici unsurları olmuştur. Bunlar yazarların kendini ve karşısındakini görme ve tanımlama süreçlerini şekillendirmiştir.

Çalışmanın giriş bölümünde yöneltilecek araştırma soruları yapılan inceleme sonucunda şu şekilde cevaplandırılmıştır: Edebiyat yerli kimliğinin gelişiminde başat rol oynamıştır. Yerliler sömürge dönemi edebi eserlerinde görünüş, karakter, alışkanlık ve gelenekleri üzerinden imgelerle ötekileştirilmişlerdir. Bağımsızlıkla birlikte vurgu bilgi, kapasite ve mücadele potansiyellerine doğru kaymıştır. Tarih boyunca yerlinin ötekiliğinin tekrar tekrar üretilmesinin nedenlerini Marksist estetiğin Tarihsel maddeciliği açıklamaktadır. Bu, sömürgecilikle başlayan, feodalizmden kapitalizme evrilen üretim ilişkilerinin bir üst yapı olan edebiyat üzerindeki etkisidir. Yerlinin ötekiliği tüm süreçlerin gerekçelendirilmesine katkı sağlamıştır. Yerlinin vakayinamelerdeki öteki imgesi kalıpyargıya dönüşmüş, söylem olarak üretilmediği zamanlarda dahi yerlinin toplumdan dışlanması ve görmezden gelinmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Günümüz yerli imgesi geçmiş imgelerden beslenmiştir. Bunun her zaman söylemsel bir üretim olması gerekmemiştir. Peru yerli toplumunun bugün yaşadığı ayrımcılık, geçmişten beri çeşitli şekillerde maruz kaldığı bir gerçekliktir. Yerlilerin bugün bir turizm nesnesi olarak gündeme gelmesi de başka tür bir ötekileştirme ve “İnkalar evet, yerliler hayır” fikrinin güncel halidir. Kırsal kesimdeki yerli yeniden egzotikleştirilirken kentteki yerli hâlâ marjinaldir. Edebiyat

yerli kimliğinde yeni pekçok gerçeklik yaratmıştır. Gerçeğin kendisine ulaşmak içinse kendi sözünün anlatıcısı olan yerlilerin yazdıklarının incelenmesi gerekmektedir. Bu çalışmada yer verilenler başkalarının onlar hakkında söylediklerinden ibarettir.

Ülkemizde genel olarak And Bölgesi özelde ise Peru edebiyatı üzerine yazılmış herhangi bir tez olmaması nedeniyle bu çalışma bir ilktir. Bu durum yeni bir konuyu ülkemiz akademik dünyasına kazandırmanın sorumluluğunu da beraberinde getirmektedir. Çalışma boyunca başvuru eserlerin büyük çoğunluğu İspanyolcadır. Bu özellik, çalışmaya ilgi duyan ancak İspanyolca bilmeyen kişiler için güçlük yaratacaktır. Bununla birlikte, Peru edebiyatının dünya çapında pekçok dile çevrilmesine rağmen ülkemizde bilinmeyen yazarlarının tanınmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Peru yerli kimliği hakkında geniş bir corpus ortaya koyan bu tezin kimlik ve edebiyat çalışması yapacak araştırmacılara bir nebze katkı sağlaması ümit edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Alegría, C., (1971), **El mundo es ancho y ajeno**, Buenos Aires: Editorial Losada.
- Alemaný Bay, C., (2013), “La narrativa sobre el indígena en América Latina. Fases, entrecruzamientos, derivaciones”, **Acta Literaria**, N°47, II Sem. (85-99).
- Andrien, K. J., (2011), **Crisis y decadencia: el virreinato del Perú en el Siglo XVII**, Lima: BCRP, IEP.
- Anderson, B., (2004), **Hayali Cemaatler**, İstanbul: Metis Yayınları.
- Arenas, M. A., & Arenas, M. I., (1994), “Identidad y presencia social del indio en dos novelas de Arguedas: Yawar fiesta y Los ríos profundos”, **Thesaurus**, 49 (3), 519-526.
- Aréstegui, N., (1974), **El padre Horán**, Lima: Universo.
- Arguedas, J. M^a., (1972), **Yawar Fiesta**, La Habana: Instituto cuabano del libro.
- Arguedas, J. M^a., (1974), **El Sexto**, Buenos Aires: Editorial Losada.
- Arguedas, J. M^a., (1975), “El complejo cultural en el Perú”, **Formación de una cultura nacional indoamericana**, México: Siglo XXI.
- Arguedas, J. M^a., (1990), **El zorro de arriba y el zorro de abajo**, Madrid: Archivos, CSIC.
- Arguedas, J. M^a., (1995), **Los Ríos Profundos**, Madrid: Ed. Cátedra.
- Arguedas, J. M^a. (1964), **Todas las sangres**, Barcelona: Editorial Losada.
- Artiles Martín, J. L., (2015), **La Representación Social del Indígena Peruano en la Novela de José María Arguedas**, Tesis Doctoral, Universidad de las Palmas de Gran Canaria.
- Assmann, J., (2015), **Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Báez-Jorge, F., (1994), “Antropología e Indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad”, **Sociedad y utopía: Revista de ciencias sociales**, N°. 4 (SEP), 59-76.

Balibar, E., Wallerstein, I., (2000), **İrk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler**, İstanbul: Metis Yayınları.

Barth, F., (2001), **Etnik Gruplar ve Sınırları**, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Bauman, Z., (2003), **Modernlik ve Müphemlik**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Burga, M., (2005), **La historia y los historiadores en el Perú**, Lima: Fondo Editorial de la UNMSM.

Burke, P., (2011), **Kültürel Melezlik**, Asur Yayınları.

Castells, M., (2006), **Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür Cilt-2, Kimliğin Gücü**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Castillo-Sánchez, F., (2007), “Memoria e Identidad en los Comentarios Reales del Inca Garcilaso de la Vega”, **Actas XVI Congreso AIH**.

Chang-Rodríguez, R., (1982), “Colonialismo y conciencia nacional: Garcilaso de la Vega Inca y Felipe Guaman Poma de Ayala”, **Cahiers du monde hispanique et lusobrasiliien**, ISSN 0008-0152, N° 38, 29-43.

Cieza de León, P., (2005), **Crónica del Perú, El Señorío de los Incas [1553]**, Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Cobo, B., (1892), **Historia del Nuevo Mundo**, Sevilla: Imp. de E. Rasco.

Cometta Manzoni, A., (1940), “El indio en la poesía de América”, **Revista Iberoamericana**, II, Buenos Aires: Joaquín Torres Editor.

Congrains Martín, E., (1964), **Lima, hora cero**, Lima: Populibros Peruanos.

Connerton, P., (2014), **Toplumlar Nasıl Anımsar?**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Connolly, W. E., (1995), **Kimlik ve Farklılık**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Connor, S., (2015), **Postmodernist Kültür, Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Cook, N. D., (2010), **La Catastrofe Demográfica Andina**, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cornejo Polar, A., (1979), “La novela indigenista: un género contradictorio”, **Literatura latinoamericana - Siglo XX Indios en la literatura**, Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias. Universidad Veracruzana, Núm.14, 58-70.

Cornejo Polar, A., (1981), “Sobre la literatura de la emancipación en el Perú”, **Revista Iberoamericana**, Vol. XLVII, Núm. 114-115.

Cornejo Polar, A., (1984a), “La literatura peruana”, **Boletín de la Asociación Europea de Profesores de Español**, Año XVI. Núm. 30.

Cornejo Polar, A., (1984b), “Sobre el neo-indigenismo y las novelas de Manuel Scorza”, **Revista Iberoamericana**, Núm 127, 549-557.

Cornejo Polar, A., (1989), **La novela peruana**, Lima: Horizonte.

Cornejo Polar, A., (1994), “Aves sin nido como alegoría nacional.” Prologue. **Aves sin nido**, Por Clorinda Matto de Turner, Caracas: Biblioteca Ayacucho, ix-xxv.

Cornejo Polar, A., (2005), **Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista**, Lima: Latinoamericana Editores.

Cosamalón Aguilar, J. A., (2008), “El nombre del Perú. Identidad y cambio en los primeros años de la República”, **Crear la Nación. Los nombres de los países de América Latina**, Editorial Sudamericana.

Cosme Solano, L. M.. (2015), “La otra visión del proceso independista del Perú y sus consecuencias sobre la población andino amazónica, durante la república peruana”, **Revista Digital Runa Yachachiy**.

Chuecas Cabrera, A., (2006), “El derecho de los pueblos indígenas y comunidades en el contexto histórico del Perú”, **Estudios Amazónicos**, Num. 4, Edición Semestral del Centro Cultural José Pío Aza.

De Acosta, J., (2013), **Historia natural y moral de las Indias [1590]**, Edición digital: epublibre (EPL).

De Estete, M., (1535), **Noticia del Perú, Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo I. Estrategia hispana: la invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y**

Atahualpa, 1530-1533 içinde (235-276), Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco – Ministerio de Cultura.

Degregori, C. I., (2003), “Perú: identidad, nación y diversidad cultural”, En P. Oliart (Ed.), **Territorio, cultura e historia: materiales para la renovación de la enseñanza sobre la sociedad peruana** (212-223), Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Comisión de Promoción del Perú, Promperú, GTZ.

De Jeréz, F., (1534), **Verdadera relación de la Conquista del Perú**, Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo I. Estrategia hispana: la invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa, 1530-1533 içinde (49-130), Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco – Ministerio de Cultura.

De las Casas, B., (2011), **Yerlilerin Gözyaşları, Yerlilerin Yok Edilişinin Kısa Tarihi**, İstanbul: İmge Yayınevi.

De León Azcárate, J. L., (2015), “El demonio y la visión del ‘otro’ en la primera parte de la Crónica del Perú (1553) de Pedro Cieza de León”, **Revista Complutense de Historia de América**, vol. 41, 197-221.

De Mena, C., (1534), **La Conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla**, Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo I. Estrategia hispana: la invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa, 1530-1533 içinde (211-233), Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco – Ministerio de Cultura.

De Molina, C., (1553), **Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú**, Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo II. El patrimonio hegemónico de la escritura: descripciones historiográficas del Cuzco, 1542-1590 içinde (85-149), Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco – Ministerio de Cultura.

De Molina, C., (2010), **Relación de las fábulas y ritos de los incas**, Edición crítica de Paloma Jiménez del Campo. Transcripción de Paloma Cuenca Muñoz. Coordinación de Esperanza López Parada, Madrid: Iberoamericana/ Vervuert.

De Ondegardo P., (1559?), **Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y aueriguacion que hizo el licenciado Polo de Ondegardo**, Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo II. El patrimonio hegemónico de la escritura:

descripciones historiográficas del Cuzco, 1542-1590 içinde (151-178), Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco – Ministerio de Cultura.

De Ondegardo P., (1561?), **Relación de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos (zeques) que salían del Cuzco**, Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo II. El patrimonio hegemónico de la escritura: descripciones historiográficas del Cuzco, 1542-1590 içinde (179-213), Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco – Ministerio de Cultura.

De Trujillo, D., (1571), **Relación del descubrimiento del reyno del Perú**, Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo I. Estrategia hispana: la invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa, 1530-1533 içinde (279-299), Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco – Ministerio de Cultura.

De Zárate, A., (1995), **Historia del Descubrimiento y Conquista de la Provincia del Perú**, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Eagleton, T., Jameson, F., Said, E. W., (1993), **Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın**, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Eagleton, T., (2005), **Kültür Yorumları**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eagleton, T., (2012), **Eleştiri ve İdeoloji: Marksist Edebiyat Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Eagleton, T., (2017), **Edebiyat Kuramı**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ecevit, Y., (2001), **Türk Romanında Postmodernist Açılımlar**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Eliade, M., (2001), **Mitlerin Özellikleri**, İstanbul: Om Yayınevi.

Emiroğlu, K., Aydın, S., (2003), **Antropoloji Sözlüğü**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Erdem, G., (2013), “Latin Amerika’da Bağımsızlık Süreci”, **Latin Amerika Çalıştayı Bildiriler Kitabı**, Ankara Üniversitesi Yayınları.

Escajadillo, T. G., (1994), **La Narrativa Indigenista Peruana**, Lima: Amaru Editores.

Escajadillo, T. G., (2010), “López Albújar: ¿Narrador o Juez?”, **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**, Año 36, No. 72, 481-488.

Escarpit, R., (1992), **Edebiyat Sosyolojisi**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Fanon, F., (2007), **Yeryüzünün Lanetlileri**, İstanbul: Versus Kitap.

Farfán, M., (2005), “Un análisis de la modernidad en "Aves sin nido", de Clorinda Matto de Turner”, **Hipertexto 1**, 55-63.

Favre, H., (1991), “Reforma agraria y etnicidad en el Perú durante el gobierno revolucionario de las fuerzas armadas (1968-1980)”, **Cuadernos americanos**, 6 (30).

Favre, H., (2007), **İnkalar**, Ankara: Dost Yayınları.

Featherstone, M., (2005), **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Felski, R., (2010), **Edebiyat Ne İşe Yarar?**, İstanbul: Metis Yayınları.

Fernández F. C., (2012), “Lo indio, indigenismo y movimiento campesino en el Perú”, **Revista Andina de Estudios Políticos**, Vol. II, N° 1, 1-17.

Ferro, M., (2017), **Sömürgecilik Tarihi: Fetihlerden Bağımsızlık Hareketlerine 13. Yüzyıl -20. Yüzyıl**, Ankara: İmge Yayınevi.

Freud, S., (2012), **Musa ve Tektanrılı Din**, İstanbul: Say Yayınları.

Fuentes, M. A., (1859), **Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú, durante el tiempo del coloniaje español**, Lima: F. Bailly.

Galeano, E., (2015), **Latin Amerika'nın Kesik Damarları**, İstanbul: Sel Yayıncılık.

García Calderón, V., (1986), **Obras Escogidas**, Perú: Ediciones Edubanco.

García Sierra, B. L., (2010), “La percepción del otro en cuentos andinos”, **Nuevos caminos del hispanismo: actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas**, París: del 9 al 13 de julio de 2007 / coord. por Pierre Civil , Françoise Crémoux, Vol. 2, 232.

Gellner, E., (1992), **Uluslar ve Ulusçuluk**, İstanbul: İnsan Yayınları.

- Gellner, E., (1998), **Milliyetçiliğe Bakmak**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Giddens, A., (2005), **Sosyoloji: Irk, Etniklik ve Göç**, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Gisbert, T., (2004), **Iconografía y mitos indígenas en el arte**, La Paz, Bolivia.
- Gras, D., (1998), “De color modesto: Etnicidad y clase en la narrativa de Julio Ramon Ribeyro”, **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**, Año 24, No. 48, 173-184.
- Guaman Poma de Ayala, F., (1980), **Nueva corónica y buen gobierno, Tomo I-II**, Der: Franklin Pease García, Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Guanche, J., Corral, C., (2015), **Diccionario Etnográfico Tomo II: Los pueblos de Suramérica**, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Hall, S., (1998), “Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etkinlikler”, **Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi**, Der. Anthony D. King, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Harvey, D., (2003), **Postmodernliğin Durumu**, İstanbul: Metis Yayınları.
- Heintz, S., (1983), “José María Arguedas ve Derin Irmaklar Üzerine”, **Derin Irmaklar**’ın içinde, İstanbul: Can Yayınları.
- Hernández, E., (2000), “Propuestas etimológicas para palabras de origen indoamericano”, **Boletín de la Real Academia Española**, Tomo 80, Cuaderno 281, 361-396.
- Hertoghe, A., Labrousse, A., (1991), **Peru’da Aydınlik Yol Deneyimi**, İstanbul: Belge Yayınları.
- Hobsbawm, E., Ranger, T., (2006), **Geleneğin İcadı**, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hobsbawm, E., (2010), **Milletler ve Milliyetçilik**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Holguín Callo, O., (1999), “Historia y proceso de la identidad de Perú. El proceso político- social y la creación del Estado”, **Araucaria**, vol 1, 151-169.
- Humboldt, A., (1941), **Ensayo político sobre el reino de la Nueva España, Tomo II**, México.

Huxley, A., (2014), **Edebiyat ve Bilim**, İstanbul: Epos Yayınları.

Hylland Eriksen, T., (2002), **Etnisite ve Milliyetçilik**, İstanbul: Avesta Yayınevi.

Ibarra Cifuentes, P., (2019), “Seres aquellos de costumbres depravadas”: cholos e indígenas andinos en los testimonios de chilenos durante la Guerra del Pacífico (1879 – 1884)”, **Estudios Atacameños Arqueología y Antropología Surandinas**, N°61, 111-133.

J. Stern, S., (1986), **Los Pueblos Indígenas del Peru y el Desafío de la Conquista Española Huamanga hasta 1640**, Madrid:Alianza Editorial.

Jusdanis, G., (2015), **Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür**, Metis Yayınları.

Keen, B., Haynes, K., (2009), **A History of Latin America**, Boston: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company.

Klarén, P. F., (2012), **Nación y sociedad en la historia del Perú**, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Kohut, K., (2009), “Las primeras crónicas de Indias y la teoría historiográfica”, **Colonial Latin American Review**, 18:2, 153-187.

Kristal, E., (1988), “Del indigenismo a la narrativa urbana en el peru”, **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**, Año 14, No. 27, 57-74.

Krummrich, P., (2012), “Historias de Caníbales: Una Parodia de las Narrativas de Viaje”, **LEJANA. Revista Crítica de Narrativa Breve**, N° 5.

Kutlu, M. N., (2012), **Tılsım, İnanç ve Başkaldırı: Başlangıcından XVIII. Yüzyıla Kadar Latin Amerika Edebiyatı**. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.

Kymlicka, W., (2004), **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Largo Gaviria, V. S., (2016), “El problema del indígena en Manuel González Prada”, **OGIGIA: Revista electrónica de estudios hispánicos**, Núm. 19, 41-56.

Larrain, J., (1995), **İdeoloji ve Kültürel Kimlik**, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Lepe-Carrión, P., (2012), “Civilización y Barbarie. La Instauración de la Diferencia Colonial durante los Debates del Siglo XVI y su Encubrimiento como Diferencia Cultural” **Andamios**, Vol. 9, Núm. 20.

Lévi-Strauss, C., (2013), **Mit ve Anlam**, İstanbul: İthaki Yayınları.

Lévi-Strauss, C., (2014), **Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji**, Metis Yayınları.

Lewin, B., (1999), **Tupac Amarú**, Ediciones elaleph.com.

López Alfonso, F. J., (2009), “Narrativa Indigenista Y Racismo: Ventura García Calderón, Enrique López Albújar y Luis E. Valcárcel”, **América sin nombre**, Núm 13-14, 94-102.

López Albújar, E., (1920-1927), **Cuentos andinos y Nuevos cuentos andinos**. Ed. Andinos.

López Albújar, E., (1926), “Sobre la psicología del indio”, **Letras y números, Guayaquil**, núm. 6.

Los Quipucamayocs., (1542), **Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas**, Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo II. El patrimonio hegemónico de la escritura: descripciones historiográficas del Cuzco, 1542-1590 içinde (41-83), Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco – Ministerio de Cultura.

Löwy, M., (1998), **Latin Amerika Marksizmi**, İstanbul: Belge Yayınları.

Lynch, J., (1976), **Las Revoluciones Hispanoamericanas 1808-1826**, Barcelona: Editorial Ariel.

Maalouf, A., (2016), **Ölümcül Kimlikler**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Máiz, R., (2005), “La comunidad indecible: etnia y nación en la novela indigenista Latinoamericana”, **Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades**, Universidad de Sevilla, vol. 7, núm. 14.

Malinowski, B., (1990), **Büyük, Bilim ve Din**, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Mariátegui, J. C., (2007), **7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**, Biblioteca Ayacucho.

Marshall, G., (2005), **Sosyoloji Sözlüğü**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Marx, K., (2016), **Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı**, İstanbul: Eriş Yayınları.

Mason, A. J., (1974), **Las Antiguas Culturas del Peru**, La Habana: Instituto Cubano del Libro.

Masur, G., (2008), **Simón Bolívar**, Bogotá: Fundación para la Investigación y la Cultura.

Matienzo, J., (1910), **Gobierno del Perú**, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.

Matto de Turner, C., (1994), **Aves sin nido**, Caracas: Biblioteca de Ayacucho.

Meléndez, C., (1961), **La novela indianista en Hispanoamérica (1832-1889)**, Río Piedras: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico.

Melgar, M., (2012), **Poesías Completas**, Arequipa: Biblioteca Arequipa Clásicos.

Melis, A., (2017), “La narrativa de un país dividido”, **La novela peruana**, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar – CELACP, ix-xviii.

Millas, H., (2005), **Türk ve Yunan Romanlarında Öteki ve Kimlik**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Montoya, R., (1983), "Izquierda unida y Sendero: potencialidad y límites", **Sociedad y Política**, Agosto 13, 27-36.

Moran, B., (2018), **Edebiyat Kuramları ve Eleştiri**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Moretti, F., (2005), **Mucize Göstergeler, Edebi Biçimlerin Sosyolojisi Üzerine**, İstanbul: Metis Yayınları.

Nitschack, H., (1990), “El indigenismo como condición para una literatura nacional: El ejemplo del Perú en la década de los años 20”, **Lexis**, 14(2), 221-239.

Núñez Tayupanta, L., (2015), “Manuel González Prada: La cuestión indígena a la luz del positivismo y del modernismo”, **Acta Universitatis Carolinae, Philologica 1. Romanistica Pragensia XX**.

Ortiz Rodríguez, M. de las M.. (2012), "La fisura irremediable: indígenas, regiones y nación en tres novelas de Mario Vargas Llosa", **Antipoda**, ISSN: 1900-5407 ed:

Centro de Estudios Sobre Desarrollo Económico, Universidad de los Andes v.15 fasc.N/A, 111 – 136.

Özbudun, S., (2006), **Yerlilik ve Yerliler Üzerine, Latin Amerika Yerlileri**, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınları.

Parekh, B., (2002), **Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori**, Phoenix Yayınevi.

Pease G. Y., F., (1992), **Peru: Hombre e Historia, Entre el siglo XVI y el XVIII**, Volumen II, Lima: Edubanco.

Pizarro, P., (1978), **Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú**, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Poupeney Hart, C., (1994), “El Indio del Otro. El Inca Garcilaso y la elaboración de una autohistoria americana”, **Imprévue (France)**, Num. 1, 21-41.

Prada, M. G., (1976), **Páginas libres. Horas de lucha**, Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Renan, E., (1946), **Nutuklar ve Konferanslar: Millet Nedir?**, Ankara: Sakarya Basımevi.

Rodney P. C., J. Geoffrey G., (2006), **Native America from Prehistory to First Contact**, California: ABC Clio Inc.

Said, E. W., (2004), **Kültür ve Emperyalizm: Kapsamlı Bir Düşünsel ve Siyasal Sorgulama Çatışması**, İstanbul: Hil Yayınları.

Sánchez, L. A., (1953), **Proceso y Contenido de la novela hispanoamericana**, Madrid: Editorial Gredos, Biblioteca Romántica Hispana, Estudios y Ensayos II.

Sánchez, L. A., (1965), **La literatura peruana. Derrotero para una historia cultural del Perú**, Lima: Ediventas, 4a ed.

Sancho de la Hoz, P., (1534), **Relación para Su Majestad de lo sucedido en la conquista**, Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo I. Estrategia hispana: la invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa, 1530-1533 içinde (133-209), Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco – Ministerio de Cultura.

- Sartre, J. P., (2006), **Edebiyat Nedir?**, İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, J. P., (2007), Fanon, Frantz, **Yeryüzünün Lanetlileri** içinde, Versus Kitap, İstanbul.
- Sartre, J. P., (2011), **Varlık ve Hiçlik**, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Schnapper, D., (2005), **Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Scorza, M., (1975), **Dikenli Tel**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Scorza, M., (1977), **Garabombo el invisible**, Monte Avila Editores.
- Scorza, M., (1978a), **El jinete insomne**, Monte Avila Editores.
- Scorza, M., (1978b), **Cantar de Agapito Robles**, Monte Avila Editores.
- Scorza, M., (1988), **La tumba del Relámpago**, Plaza & Janés Editores.
- Scorza, M., (2008), **Redoble por Rancas**, Barcelona: Editorial Planeta.
- Smith, A., (2002a), **Küresel Çağda Milletler ve Milliyetçilik**, İstanbul: Everest Yayınları,.
- Smith, A., (2002b), **Ulusların Etnik Kökeni**, Ankara: Dost Yayınları.
- Smith, A., (2007), **Milli Kimlik**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi 2**, (1988), İstanbul: İletişim Yayınları, 465-466.
- Spalding, K., (1984), **Huarochiri. An Andean Society under Inca and Spanish Rule**, Stanford.
- Taylor, C., (2010), **Çokkültürcülük, Tanınma Politikası**, İstanbul: YKY.
- Touraine, A., (2007), **Bugünün Dünyasını Anlamak için Yeni Bir Paradigma**, İstanbul: YKY.
- Urton, G., (2009), **İnka Mitleri**, Ankara: Phoenix Yayınevi.

Valera, B., (1590), **Las costumbres antiguas de los naturales del Perú y la historia de los incas, siglo XVI**, Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo II. El patrimonio hegemónico de la escritura: descripciones historiográficas del Cuzco, 1542-1590 içinde (215-281), Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco – Ministerio de Cultura.

Vargas Llosa, M., (2019a), **Kent ve Köpekler**, İstanbul: Can Yayınları.

Vargas Llosa, M., (2019b), **Masalıcı**, İstanbul: Can Yayınları.

Vazquez, J. A., (1978), “El campo de las literaturas indígenas latinoamericanas”, **Revista Iberoamericana**, Vol. XLIV, N° 104-105, 313-349.

Velaochaga Dam, C., Herrera Villagra, A., Warthon Calero, R., (2017a), **Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo I. Estrategia hispana: la invasión del Tawantinsuyu en la época de Huáscar y Atahualpa, 1530-1533**, Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco – Ministerio de Cultura.

Velaochaga Dam, C., Herrera Villagra, A., Warthon Calero, R., (2017b), **Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo II. El patrimonio hegemónico de la escritura: descripciones historiográficas del Cuzco, 1542-1590**, Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco – Ministerio de Cultura.

Velásquez Ccosi, L. E., (2019), “Un país abandonado. Acercamiento semiótico a “Los cerdos flacos”, de Ventura García Calderón”, **Red Literaria Peruana**.

Villanes Cairo, C., (2000), “Introducción” a Alegría, C. **El Mundo es Ancho y Ajeno**.

Wachtel, N., (1976), **Los vencidos. Los indios del Perú ante la conquista española (1530-1570)**, Madrid: Alianza Editorial.

Warren, A., Wellek, R., (2011), **Edebiyat Teorisi**, İstanbul: Dergah Yayınları

Williams, R., (2011), **Anahtar Sözcükler**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Young, R. J., (2016), **Postkolonyalizm, Tarihsel Bir Giriş**, İstanbul: Matbu Kitap.

Yvinec, M., (2013), “Reinventar el indio después de la Independencia: las representaciones del indígena en el Perú decimonónico (1821-1879)”, **IFEA**, 42, 287-293.

İnternet Kaynakları

Conway, A., (2004), “Imagen del mundo indígena y crisis de identidad cultural en las novelas de Manuel Scorza”, **Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas**, https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/15/aih_15_4_014.pdf (23.06.2020).

Decoster, J. J., (2005), “Identidad étnica y manipulación cultural: La indumentaria inca en la época colonial”, **Estudios Atacameños**, (29), 163-170. <http://www.jstor.org/stable/25671254> (25.06.2020).

De Murúa, M., **Historia General del Perú**, <http://www.biblioteca-antologica.org/es/wp-content/uploads/2018/03/MURUA-Historia-General-del-Per%C3%BA.pdf> (09.05.2020).

El II Congreso Indigenista Interamericano. (1949), B.B.A.A. **Boletín Bibliográfico De Antropología Americana**, 12(1), 16-23. <http://www.jstor.org/stable/40972628> (20.08.2020).

INEI. Instituto Nacional de Estadística e Informática https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf (10.03.2020).

La Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI) <http://bdpi.cultura.gob.pe/> (10.03.2020).

Martínez, F., (2011), “Racismo en la literatura peruana”, **Alto de la luna, revista cultural**, <https://altodelaluna.com/wp/2012/06/13/racismo-en-la-literatura-peruana/> (27.06.2019).

Nagy, S., (1995), **Del indio pendejo al indio legítimol: La subversión del poder mediante la parodia. En Mi tío Atahualpa de Paulo de Carvalho-Neto**, The Catholic University of America Washington, <http://lanic.utexas.edu/project/lasa95/nagy.html> (09.08.2020).

Ribeyro, J. R., **Cuentos**, <https://docelibros.files.wordpress.com/2012/05/julio-ramocc81n-ribeyro-11-cuentos.pdf> (02.08.2020).

Rivas, F., (2005), “Aspectos de la relación otro/mismo en La Guerra Silenciosa de Manuel Scorza”, **Amérique Latine Histoire et Mémoire**, Les Cahiers ALHIM [En línea], <http://journals.openedition.org/alhim/507> (20.07.2020).

Salazar-Soler, C., (2013), “¿Qué significa ser indio o indígena? Reflexiones sobre estas categorías sociales en el Perú andino”, **Fabriquer, traiter et gérer la différence: un retour sur l’histoire**, <https://journals.openedition.org/nuevomundo/66106> (15.07.2020).

Yupanqui, T. C., (1530-1571), **Instrucción del Inga don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui**, Fundación El Libro Total. <https://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=3535> (21.02.2020).

ÖZET

Bu tez çalışmasında Peru yerli kimliğinin İspanyolların fethinden XX. yüzyılın sonuna kadar edebiyatta “öteki” olarak nasıl işlendiği incelenmiştir. 1532’de İspanyolların İnka topraklarına ayak basmasıyla bölge halkları ilk defa yerli olarak tanımlanmıştır. Yerliler hakkındaki ilk metinleri kaleme alan İspanyol vakanüvisler onları görünüşleri, davranışları, inanç ve gelenekleriyle tasvir etmişlerdir. Ancak bu eserler Avrupa paradigmasıyla değerlendirilen yerlilere ilişkin pekçok yorum ve önyargı da içermektedir. Sömürge dönemi boyunca tekrar eden olumsuz nitelermeler kalıpyargılara dönüşmüş, melez ve yerli yazarların eserlerine dahi yansımıştır. Edebiyat bu noktada “biz” ve “öteki”leri tanımlamış, yerli kimliğinin özelliklerini belirlemiştir. Peru’nun 1821’de İspanya Krallığı’ndan bağımsızlığını kazanmasıyla toplumun tüm kesimlerini kapsayan “Perulu” ulusal kimliği inşa edilmiştir. Bu süreçte yazarlar yerliye kapsayıcı, ancak üstten bir tavırla yaklaşmış, yerlinin homojen bir topluma dâhil olabilmesini sağlayacak koşulları önermiştir. 1920’lerde ortaya çıkan yerlilik akımı yerliyi kendi kültürel evreni içinde ele almıştır. Edebiyat, yerlinin homojen toplum ideali ile bütünleşememesi ve iki kültür arasında yaşadığı aidiyet sorununa odaklanmıştır. 1950’lerden itibaren ortaya çıkan yeni yerlilik ise yerlinin Andlarda toprak sahipleri ve çokuluslu şirketlere karşı verdiği sessiz mücadelesini büyümlü gerçekçi bir üslupla aktarmaktadır. Aynı yıllarda Andlardan Lima’ya göçen yerliler, kentsel gerçekçi eserlerde büyük kentin marjinalleri olarak ötekileştirilmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Peru Edebiyatı, Yerli kimliği, Ötekileştirme, Yerlilik, Yeni Yerlilik

ABSTRACT

This thesis examines how the Peruvian indigenous identity is treated as “the other” in literature from the Spanish conquest until the end of the 20th century. In 1532, the local community was defined as indigenous for the first time when the Spanish set foot on the Inca lands. The Spanish chroniclers who wrote the first texts about the indigenous people depicted their appearance, behavior, beliefs and traditions. However, these works contain many interpretations and prejudices regarding the indigenous people who are evaluated within the European paradigm. Throughout the colonial period, the repetitive negative attributions turned into stereotypes and were reflected even in the works of the Mestizo and indigenous authors. By this point, literature has defined “us” and “others” and determined the characteristics of the indigenous identity. With the independence of Peru from the Kingdom of Spain in 1821, the “Peruvian” national identity that encompasses all segments of the society was built. In this process, the authors approached the indigenous in an inclusive but above-all manner and suggested conditions that would enable the native to be included in a homogeneous society. The indigenism movement that emerged in the 1920s handled the indigenous within its own cultural universe. The literature focuses on the indigenous’ inability to integrate with the ideal of a homogeneous society and on the problem of belonging between two cultures. The new indigenism that has emerged since the 1950s conveys the silent struggle of the indigenous against the landowners and multinational corporations in the Andes in a magical realistic style. In the same years, the natives who migrated from the Andes to Lima were marginalized in urban realist works as the marginals of the big city.

Keywords: *Peruvian literature, Indigenous identity, Othering, Indigenism, Neo-indigenism*