

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



Michel Perrin

Şamanizm



iletişim



MICHEL PERRIN, CNRS'de (Collège de France, Paris) araştırma direktörü olan yazarın öteki yapıtları: *Dictionnaire de l'Ethnologie*, M. Panoff ile birlikte, Paris, Payot, 1973; Almanca çeviriler (1975, 1982), İtalyanca çeviri (1975), Portekizce çeviri (1979); *Le chemin des Indiens morts. Mythes et symboles goajiro*, Paris, Payot, 1976 (yeni baskı 1983, 1996). Bu yapıt Fransız Akademisi tarafından ödüllendirilmiştir; İspanyolca çeviriler (1980, 1993), İngilizce çeviri (1987), İtalyanca çeviriler (1986, 1997); *Sūkuaip̄ Wayuu. Los guajiros: La palabra y el vivir*, Caracas, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 1979; *Antropólogos y medicos frente al arte guajiro de curar*, Biblióteca Corpuzulia/U. C. A. B., Centro de lenguas indígenas, Caracas Maracaiibo, 1982 (yeni baskı, Mexico-1986); *Folk literature of the Guajiro Indians* (J. Wilbert ve K. Simoneau ile birlikte), Los Angeles, University of California, UCLA Latin American Studies, 2 cilt, 1986); *Dictionnaire des Sciences Humaines*, F. Gresle, M. Panoff ve P. Tripiet ile birlikte, Nathan (gözden geçirilmiş ve ilaveli yeni baskı 1994); *Les Praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*, Paris, PUF, 1992; İspanyolca çeviri (1997), İtalyanca çeviri (1998). İngilizce'ye çevrilmekte; *Tableaux kuma. Les molas: un art d'Amérique*, Paris, Flammarion/Arthaud, 1998.

Le chamanisme

© 1995 Presses Universitaires de France

İletişim Yayınları 696 • Başvuru Dizisi 12

ISBN 975-470-877-0

© 2001 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2001, İstanbul (1000 adet)
2. BASKI 2003, İstanbul (500 adet)

YAYIN YÖNETMENİ Mustafa Bayka

YAYIN DANIŞMANI Ahmet İnsel

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Utku Lomlu

KAPAK RESMİ Kuzey ve Güney Amerika
yerli sanatına ilişkin bir illüstrasyon

KAPAK FİLMİ 4 Nokta Grafik

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Metin Pınar

MONTAJ Şahin Eyilmez

BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları

Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

MICHEL PERRIN

Şamanizm

Le chamanisme

ÇEVİREN *Bülent Arıbaş*



i l e t i ş i m

İçindekiler

Giriş.....	9
BİRİNCİ BÖLÜM	
Tarih ve Tanımlar.....	11
Şamancıl mantık: Belirtici bir tanım.....	11
<i>İnsanın ve dünyanın düalist bir yorumu</i>	12
<i>Bir iletişim türü</i>	14
<i>Toplumsal bir işlev</i>	15
Şaman sözcüğü ve kökeni.....	16
İlk yorumlar (1951'e kadar).....	18
<i>Şamanlar şarlatan mıdır yoksa anormal mi? Eski önyargılar</i>	18
<i>Yayılmacı ve evrimci savlar</i>	19
<i>Toplumbilim ve işlevselcilik</i>	22
<i>"Eliadizm"</i>	24
Bir şaman dini mi?.....	26
Dünyada Şamanizm.....	28
İKİNCİ BÖLÜM	
Şaman Olmak.....	31
Şaman olmanın üç yolu.....	31
<i>Şamanlık peşinde koşuş</i>	32
<i>Kendiliğinden seçim</i>	34
<i>Miras</i>	34

Şamanlık işaretlerinin birikmesi.....	35
Rüyalar ve görüler.....	37
Tekrarlanan hastalıklar.....	39
Garip davranışlar ya da olaylar.....	40
Seçimden sırra ermeye.....	41
Kesin kopuş ve "usta bir şamanın" teşhisi.....	41
Nesnel kanıtlar.....	42
"Sırra erme".....	44
Süreklilik mi kopukluk mu?.....	46
Yardımcı ruhların doğası.....	47

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Şamanlık: Roller ve Tasarımlar.....	51
İletişim biçimleri.....	51
<i>Trans hali</i> ve <i>esrime</i>	51
<i>Bilincin değişik bir hali mi?</i>	54
<i>Sanrı uyandırıcı bitkiler ve Şamanizm</i>	56
Şamanların aksesuarları.....	59
Üçüncü cins mantığı mı?.....	62
Şamanın normalliği ya da patolojisi.....	64
<i>Psişik anormallik savları</i>	65
<i>Şamancıl normalliğin savunucuları</i>	67
<i>Anlamı belirsiz savlar</i>	67

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Şamanizm ve Toplum / Şamanın Ustalıkları.....	69
Bir söz sanatı ve bir beden dili.....	70
Şaman ve çevresel zenginlikler.....	72
Şamanizm ve <i>av</i>	72
Şamanlık ve <i>bahçivanlık</i>	74
Tedavi işlevi.....	75
<i>Hastalık mı, av mı?</i>	75
<i>Hastalığın ve tedavinin iki yönü</i>	76
<i>Koruma ve önleme</i>	77
<i>Tedavinin başarısı</i>	78
<i>"Simgesel etkinlik"</i>	81
Şamanizm ve savaş.....	82
Diğer şamancıl güçler.....	84
<i>Ruh kılavuzluğu (psychopompos)</i>	84
<i>Kehanet</i>	86

Şaman olmanın yararları ve sakıncaları.....	87
Şamanizm zenginleştirir mi?	87
Şamancıl gücün denetlenmesi.....	88
Şamanların ölümü	90
Kadın ve erkek şamanlar	91

BEŞİNCİ BÖLÜM

Şamanizm, Büyücülük, Cinlenme	95
Şamanizm ve büyücülük.....	96
Şamanizm ve cinlenme.....	98
Şamanizm ve medyumluk.....	103
Şamanlar ve din adamları (papazlar).....	104
Evrimseliğe geri dönüş	106
Karma Şamanizmler, kent Şamanizmleri.....	110

ALTINCI BÖLÜM

Şamanizm ve Batılı İnsan / Neo-Şamanizmler	115
Garip güçler.....	115
Şamanların yetenekleri	116
İnanmak, kabul etmek veya reddetmek	119
Neo-Şamanizmler	121
Castaneda olayı	122
"Kendisi için" bir Şamanizm	125
Şamancıl bir sanat mı?	128
Sonuç.....	133
Kaynakça.....	135

GİRİŞ

Şamanizm, ilk din biçimlerinden biri midir yoksa insanların karşılaştıkları sıkıntıların nedenlerini kavrayıp, onların ortadan kaldırılmalarını sağlayıcı özel bir yöntem midir? Seçkin kimselere özgü tinsel bir yaklaşım mıdır yoksa herkese açık büyüsel bir uygulama mı? Ya da totemizm hakkında söylendiği gibi, birbirini tutmayan olguların ve geçerliliği kalmamış antropolojik kavramların bir araya gelmelerinden doğan düzmece bir kategori mi?¹

Bu sorulara antropoloji ve dinler tarihi, çeşitli, kimi kez de çelişkili yanıtlar verirler.

Güncel etnolojik bir eğilime göre, Şamanizm toplumun ve kurumlarının tümünü ilgilendiren toplumsal bir olgudur. Hem dinsel hem de simgesel, ekonomik, siyasal, estetik bir olgudur. Bu açıdan bakıldığında şaman, özel nedenlerle ve da-

1 “Totemizm yapay bir kategoridir. Yalnızca etnologların kafasında yaşar ve bunun dışında hiçbir spesifik karşılığı yoktur” (Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd’hui*, Paris, PUF, 1962, 14). Daha radikal ama çok daha az yapıcı bir yaklaşım da Amerikalı bir antropologa aittir: “Dinsel geleneklerin özgünlüğü, çoğu kez, din etnograflarının verilerini cansız kıldıkları animizm, totemizm, Şamanizm ve atalar tapınıcı gibi verimsiz tipolojilerde yitip gitmiştir” (Clifford Geertz, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock yay. 1966, 39).

ima açıklık getirilmesi gereken bağlamlarda, aynı anda, eldeki kaynaklardan yararlanan bir yönetici, hastalıkları tedavi eden bir uzman, zeki bir psikolog, yetkin bir sanatçı işlevi üstlenir. Hem Tanrıların sözcüsü olur, hem de siyasal bir planlamacı niteliği taşır.

Etnologların ve Batı'da yeni bir tinsellik peşinde koşanların paylaştıkları diğer bir eğilim ise, birçok uygulamayı hemen “şamancıl” olarak nitelendirmekten ibarettir. Bu yaklaşım, Şamanizm kavramının kapsamını haddinden fazla geniş tutarak kullanmak gibi moda bir tutumu yansıtır. Böyle bir eğilim, geniş yığınlarda olduğu kadar konunun profesyonelleri arasında da gözlenmektedir. Kimbilir, araştırmacılar bu modanın peşine belki de, Batı'ya gitgide boyun eğen toplumlarda yıpranmaya yüz tutan bir konuyu ayakta tutabilmek için bilinçsiz olarak takılmaktadırlar.

Bazı kesimler ise, en azından geçici olarak, bir tanım üzerinde anlaşmayı gerekli gördüklerinden çeşitli Şamanizm modelleri önerirler. Ancak bu modeller, daima, kendilerine esin oluşturan deneyin özelliklerinin damgasını taşırlar ve daha sonra “kutsallaştırılma” riskiyle karşılaşılır. Yandaşları, gerçeğin karmaşıklığını gözardı ederek ve başka oluşumlar karşısında adeta körleşerek, her yerde ne pahasına olursa olsun bu modelin varlığını kanıtlamaya kalkışırlar. O zaman da ortaya neredeyse “şamanolog” ve dünyadaki bölge sayısı kadar Şamanizm çıkar.

Elinizdeki kitap okuyucuyu bu konuların tümü hakkında bir durum saptaması yapmaya çağırmaktadır. Bilindiği gibi, Mircea Eliade'nin 1951'de yayımlanan *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Şamanizm ve İlkel Esrime Teknikleri) adlı ansiklopedik yapıtı, çok sayıda araştırmamanın övgü konusu olmuş ama aynı zamanda yanlılığı açısından da kimi eleştirilere uğramıştır. Elinizdeki yapıt, o tarihten bu yana Şamanizme ilişkin geniş ve güncel bir bilgiler panoraması sunan en önemli kaynak olma özelliği taşımaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİH VE TANIMLAR

"... Aslında gerçekdışı dinler yoktur. Hepsi kendi tarzında gerçektir. Hepsi farklı biçimlerde de olsa insan varlığının belirli koşullarına yanıt getirir..."

(E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912, 3.)

Şamanizm, olaylara bir anlam katmak ve olaylar üzerinde egemen olabilmek amacıyla insan zihni tarafından, dünyanın çeşitli bölgelerinde, bağımsız biçimde, tasarlanan büyük sistemlerden biridir. Şamanizmi yerli yerine oturtabilmek için öncelikle bu sisteme ilişkin belirtici bir tanım önerilmesi uygun olur.

Şamancıl mantık: Belirtici bir tanım

Şamanizm, insanın ve dünyanın özel bir tasarımını içerir. İnsanlar ile "Tanrılar" arasında özel bir bağ olduğunu varsayar. Şamana, her türlü dengesizliği önleme ve her türlü talihsizliğe karşı koyma işlevi yükler. Şaman, insanların başlarına gelen talihsizliklerin nedenlerini açıklamakla, bu sıkıntıların önüne geçmekle ya da acılarını yatıştırmakla yükümlüdür. Bu anlamda Şamanizm bir dizi eylemin altında yatan bir fikirler bütünüdür. Dolayısıyla kavranılması, ancak, uygulanış biçimine ve uygulanışından doğan sonuçlara göz atmakla mümkündür.

Şamanizmle bağdaştırılan temel ilkeler üç bölüm altında toplanabilir:

İnsanın ve dünyanın düalist bir yorumu

İnsanoğlu bir bedenden ve bir “ruh”tan (ya da birçok “ruh”tan) oluşur. Ruh, bedenin kabuğundan sıyrılabilen ve ölümden sonra da yaşamayı sürdüren görünmez bir özdür.¹ Ruhun ya da ruhlardan birinin gece boyunca bedenden geçiverici bir uzaklaşması düşe, uzun süreli ayrılığı hastalığa tekabül eder. Bedenden kesinkes kopması ise ölüm anlamına gelir. Sadece insanların değil doğadaki tüm varlıkların, canlı varlıklar gibi nesnelerin de ruhları vardır.

Dünya da çifttir: Bir yanda görünür, gündelik ve kutsal olmayan bu dünya yer alır. Diğer yanda ise, sıradan insanlarn genellikle göremedikleri öteki dünya vardır.² Tanrıların, araçlarının ve her türlü ruhun (cennete ve cehenneme özgü, kötü huylu ya da iyiliksever) dünyası... Hayvanların ya da bitkilerin efendilerinin, ataların, ölülerin ve hayaletlerinin dünyası... Kısacası, mitlerin betimlediği “kutsal” dünya.

Her toplumun bu dünyaya ve öteki dünyaya ait olanları birbirinden farklı kılmak, belirli koşullarda, kutsal olmayana “kutsal”dan, sıradanı “doğaüstü”nden ayırmak için kullandığı terimler var mıdır? Bu nokta tartışma konusudur. Her şıkta, bu ayrım ne mutlaktır ne de değişmez. Daha zi-

1 Ruh yerine aynı zamanda ruhsal eş, hayati güç kimi kez bekçi ya da koruyucu ruh da denir. Bu deyimler her kültürün kendi tarzında tasarladığı, genellikle karmaşık ve anlaşılması güç bir kavramı, insanın düalist bir yorumunu (maddi bir beden ve “ruhlarn”) ifade etmeye yarar. Şaman toplumlarının çoğunun yaptığı gibi ruhun “yolculuğundan” söz etmek, bu düalitenin bozulmuşluğunu anlatmanın nükteli ve basitleştirilmiş biçimidir.

2 Burada “öteki dünya” deyiminin kullanılması uygun görülmüş, ölüm sonrası kavramını fazlaca çağrıştırdığı için “ahiret” deyiminden kaçınılmış, aynı şekilde “doğaüstü dünya” deyiminden de uzak durulmuştur; çünkü doğal olarak nitelendirdiğimiz olayları “öteki dünya” yönetmektedir.

yade, iki gerçeklik düzeyi arasında bir fark olmaktan çok bir yorumlama gereksinmesinin sonucudur. Görünmez, görünüre sürekli olarak çok yakındır. Bu dünyanın anlamını öteki dünya verir. Öteki dünya bu dünyada sürekli vardır. Burada saklanır, yer alır, yaşar; burayı canlandırır ve yönettir. Tanrıların araçları bu dünyada özellikle geceleri sıradan varlıkların görünümelerini alırlar. İnsanlar da sık sık bu sürecin sonuçlarına maruz kalırlar.

Çünkü ister iklimsel, isterse ekonomik ya da biyolojik yıkımlar (kuraklıklar, açlıklar ve hastalıklar vd.) olsun, insanları vuran büyük felaketlerin öteki dünyanın müdahalelerinden kaynaklandıklarına inanılır. Ve öteki dünya insanbiçimleştirilir: O, bu dünyanın bir yansımasıdır. Öteki dünyada yer alan varlıkların, kendilerini hayal eden insanlarla aynı fikirlerle ve aynı tutkularla can buldukları kabul edilir.

Kötülüğün bu kıyıcı anlayışını açıklamak için en sık başvuru gerekçeler avdan alıntılanmış resimlerle özetlenmiştir: Nasıl insanlar beslenmek için hayvanları öldürürler ve daha genelde çevreye karşı yağmacı bir tutum sergilerlerse, öteki dünyanın varlıkları da insanlara karşı avcılar gibi hareket ederler. Beslenmek amacıyla ama özellikle intikam almak için onları kovalarlar; çünkü öteki dünya bu çevrenin efendisidir, onu denetler. Hastalık veya ölüm ama aynı zamanda kuraklık ve kıtlık, insanoğlunun varlığını güven altına alma uğruna yağmaladığı, harap ettiği çevrenin bedeli olarak öteki dünyaya ödediği borçtur. Dolayısıyla bu borç asla bitmez, sürüp gider.

İnsan toplumu ile hayvan ya da bitki türlerinin dünyası arasında, birbirlerinden bir biçimde beslenmeleri temeline dayalı bu kısa mübadele çevrimine, genel olarak, ölüme daha derin bir anlam katan ve mübadele kavramının kapsamını da genişleten uzun bir çevrim eklenir. Bu çevrim, uzun vadede ölümlerin ruhlarının özgürlüğe kavuştuklarını ve böylece dün-

yanın sürüp gitmesine, toplumun ve çevrenin yeniden üretimine değişik biçimlerde katkıda bulunduklarını varsayar. Örneğin, ruhlar yeniden dirilebilirler ya da öteki dünyanın varlıkları tarafından “özümlelenip” yağmur, bitki örtüsü vb. gibi değişik biçimler altında yeniden yeryüzüne dönebilirler.

R. Hamayon tarafından savunulan (1990) ve Sibirya’daki örneklerden yola çıkan güncel savlardan biri, şamanı, insanlar ile “doğaüstü” arasındaki bu mübadelenin bir düzenleyicisi olarak sunar. “Av Şamanizmi”, yapısalcılıktan etkilenen bu görüş açısından başvurulacak bir örnek olarak kabul edilir. Şamanın doğaüstüyle ittifak sistemi ile diğer iki ittifak ve mübadele sistemi-yani avı meşru kılan sistem ile evlilikle ilgili ittifak sistemi (ayr. bkz. Dördüncü Bölüm, s. 72) -arasında kesin bir paralellik vardır.

Bir iletişim türü

Bu mantığı geçerli sayan topluluklar, öteki dünyanın insanlara, rüyalar veya görüler [visions] gibi özel diller aracılığıyla seslendiğini ileri sürerler. Kehanetler ya da tanılar dolaylı biçimde bu rüyalarda, görülerde dile gelir. Ancak söz konusu iletişimler rastlantıya bağlıdır.

Şamanizm, bazı insanların öteki dünyayla *rastlantıya bağlı olmaksızın*, kendi istemleriyle iletişim kurmayı bildiklerini varsayar. Bu kimseler, diğer insanlardan farklı olarak öteki dünyayı görme ve tanıma gücüne sahiptirler. Onlara şaman denir. Öteki dünya tarafından atanmışlar ve seçilmişlerdir. Sanki öteki dünya bir yandan insanlığa eziyet ederken diğer yandan da şamanı yardımcılığına getirmektedir. Sahip bulunduğu gücün ufak bir bölümünü olayların derin anlamını kavramaları, sıkıntıların yükünü hafifletmeleri, daha önce sözü edilen borcun ödenmesini erteleyerek ölümleri geciktirmeleri için şamanlara devretmektedir. Bu-

na karşılık, şaman da çevresindekilerin saygı göstermesi gereken bir tür sözleşmeyle öteki dünyaya bağlıdır.

Şamanlık gücü iki şekilde ortaya çıkar. Şaman, etnologların genellikle “yardımcı ruhlar”³ dedikleri varlıkları çağırıp egemenliğine alabilir. Öteki dünyadan gelen bu ruhlar şamanla özel bir ilişki geliştirirler. Her toplum ya da her şaman onları kendi tarzında adlandırır ve doğası, kökeni açısından tanımlar. Şaman bu yöntemin dışında ayrıca ruhunu kendi istemiyle öteki dünyaya doğru salabilir. Bu iki tarz çoğu kez bir arada sürdürür varlığını.

Şaman böylece etkinlikleri sırasında, öteki dünya ile bu dünya arasında dilediği gibi iletişim kurabildiği ya da bir kutbu diğerine bağlayan zincirin etkin bir ögesi haline gelebildiği ölçüde arabulucu niteliği kazanır. İki dünya arasındaki sınırları at üstünde aşar (bkz. s. 59-60). Rastlantı yerini artık istence bırakmıştır.

Toplumsal bir işlev

Şaman toplumsal açıdan kendini kabul ettirmiş bir insandır. İstek üzerine öteki dünyayla iletişim kurar. Birtakım sıkıntıları önlemek ya da çözüme kavuşturmak üzere devreye girer.

Yardım çağırısı, hastalığa yakalanmış ya da başka bir talih-sizliğe uğramış bir insandan gelebileceği gibi örneğin kuraklıktan, av eti bulamamaktan yakınan ya da bir savaşa hazırlanan topluluktan da gelebilir. Bir hastalık söz konusu

3 Sadece “yardımcılar” dendiği de olur. Aynı zamanda, seçici ya da koruyucu ruh da denir. Ancak bu sonuncu deyim karışıklığa yol açar; çünkü bazı toplulukların her insana mal ettikleri kopya da -genellikle hayvan- böyle adlandırılır. Marcel Mauss (1902-1903), bu deyimde, totem kavramının mantıksal öncelini görüyordu (Mauss (der.), 1950, 29). Kimi kez bazı toplumların kendiliklerinden yaptıkları gibi, seçici ruh ile yardımcı ruhlar arasında bir ayrıma gitmek yararlı olabilir (Hamayon, 1990, 431-434).

olduğunda, şamanın görevi, öteki dünyanın hastasının ruhunu özgür bırakmasını ya da hastasının bedenine girmiş kötücül unsurların atılmasını sağlamaktır. Bir av söz konusu olduğunda şamanın, sözgelimi, hayvanların efendisini “sürüsünden” birkaç baş hayvanı insanlara vermesi için ikna etmesi gerekir. Bir savaş gündeme geldiğinde şamana düşen, düşman güçlerini zayıflatmaktır...

Dolayısıyla şaman çevresel, iklimsel, biyolojik ve kimi kez toplumsal dengeleri yeniden kurmak üzere sahneye çıkar. Kuramsal olarak kendisi için harekete geçmez. Bu anlamda da Şamanizm toplumsal bir kurumdur.

Şaman sözcüğü ve kökeni

“(Sözcükler) gezginler tarafından yaratılmış, sonra etnopsikoloji heveslileri tarafından düşüncesizce benimsenmiş ve gelişigüzel kullanılmıştır. Bu belirsiz sözcükler arasında en tehlikelilerinden biri Şamanizm sözcüğüdür.”

(Van Gennep, 1903, 51.)

Herkesin üzerinde uzlaştığı nokta, “şaman” sözcüğünün, Çin’e kadar tüm Doğu Sibiry’a yayılmış Moğol dilbilim grubuna dahil Tunguz diline (Evenki dili de denir) ait Çaman’dan geldiğidir. Sözcüğün etimolojisine ilişkin çok tartışmalı bir yaklaşım geliştirilmiştir: Çadan -bilmek- türeyen çaman, “bilen insan” anlamında kullanılmıştır. Sözcüğün kökenine yönelik bir başka yaklaşım ise, şamanın “sıçramak, dansetmek, çışmak” anlamına gelen bir fiil kökünden türediğini varsaymaktadır.

Le Littré (eksiksiz baskı, 1961) şaman için şöyle yazmaktadır: “Kuzey Asya’da yaşayan kabilelerdeki çileci Budist rahipleri tanımlamak için kullanılan Sanskritçe *Sramanas*’dan gelir.” XIX. ve XX. yüzyıl başlarındaki birçok sözlükte rast-

lanan bu tanım Rus yazarlarından esinlenmiştir. Bu yazarlara göre, Tunguzca *Xaman*, Pali dilindeki *Samana*’dan ya da Sanskritçe *Shramana*’dan türemiştir. M. Eliade tarafından yeniden ele alınan bu varsayım (1951, 385-386) günümüzde geçersiz sayılmaktadır.

Tarihsel sözlüklere göre, sözcük Fransızca’da ilk kez 1699’da, *Relations du voyage de Monsieur Evert Isbrand*⁴ adlı yapıtta “schaman” biçiminde yer almıştır. La Çroze, *L’histoire du christianisme*’de (1724) “Tunguz ve Samoyed rahiplerini ya da büyücülerini” böyle tanımlamıştır. “Shamane” yazılışı, 1842’de, *Complément du Dictionnaire de l’Académie Française*’de belirlemiştir. İngilizce’den etkilenen bu yazılış biçimi “chaman”la birlikte günümüz sözlüklerinin çoğunda yer almaktadır. Elinizdeki kitapta 1903’de Van Gennep tarafından önerilen ve günümüzde uzmanlar tarafından yaygın olarak kullanılan “chamane” kalıbı tercih edilmiştir.

Şaman sözcüğü günümüzde giderek, halk dilinin geçmişte “büyücü”, “sağaltıcı”, “sihirbaz” ya da “kâhin” diye adlandırıldığı, kısacası, “büyüsel yeteneklere” başvurduğu kabul edilen herkes için kullandığı kavramların yerini almaya yönelmiştir. 20 yıl önce Latin Amerika’da insanbilimleri uzmanları dışında hiç kimse şaman sözcüğünü bilmezdi. Günümüzde ise, kentsel ve kırsal bölgelerde bugüne dek “curanderos” (sağaltıcılar), “hechiceros” ya da “brujos” (büyücüler) adıyla bilinen yerel tedavi uzmanları artık şaman diye adlandırılmaya başlanmış veya kendilerini bu adla tanıtmaya yönelmişlerdir. Eskiden Kuzey Amerika’da şaman sözcüğünden çok *medicine-man* [hekim] sözcüğü kullanılırdı.

Dolayısıyla Van Gennep’in bu bölümün başına konan yaklaşımı yeniden güncel bir anlam kazanmıştır.

4 Amsterdam’da yayımlanan ve “Moskova çarının” elçisi olan Evert Isbrand (Isbrants ya da Ysbrants) Ides’in yolculuk arkadaşı Adam Brand’la kaleme aldıkları yapıt.

İlk yorumlar (1951'e kadar)

“Keşfedilişinden” 20. yüzyılın ortasına kadar geçen sürede, Şamanizm hakkında değişik ve farklı görüşler ileri sürülmüş, bu yaklaşımlardan kaynaklanan bazı önyargıların izleri hâlâ silinememiştir.

Şamanlar şarlatan mıdır, yoksa anormal mi?

Eski önyargılar

XVII. yüzyıldan günümüze ulaşan ilk gözlemler, Sibiryayı gezen Rus kilise adamlarına ve ileri gelenlerine, özellikle, sürgüne gönderilen papaz Avvakum'a aittir. Kimilerine göre, Şamanizm şeytansı uygulamaları içeriyordu. Bilimci önyargılar içinde yüzen kimileri ise, şamanların hareketlerini katıksız düzmecilik olarak veya ırksal özelliklere ya da çetin iklim koşullarına bağlı patolojik davranışlar olarak değerlendiriyorlardı. Nitekim, Sibiryalı şamanların törenler ya da tedaviler sırasında sergiledikleri ajitasyonlar ile Kuzey bölgelerinde ağır iklim koşullarında yaşayan toplulukların bazı üyelerinde özellikle Çukçilerde gözlenen ruhsal bozukluk “arktik isteri” arasında benzerlik bulunduğu ileri sürülmüştür (Bogoras, 1907). “Arktik isteri”nin temel özellikleri olan yoğun ajitasyon, çılgılık atma, karşıdaki ne söylerse onu yineleme (écholalie), ışıktan korkma, aynı zamanda, bölge yerlilerinin şamancıl eğilime de atfettikleri belirtilerdir.

Bu ilk spekülasyonlar, şamanı, üstü kapalıca da olsa, izlerinin delillerde de gözlendiği düşünülen “ilkel düşünce biçimi”nin yetkin bir temsilcisi olarak görüyorlardı; Şamanizmin temelinde öncelikle şamanın kişiliğinin yattığını savunan bir dizi sözde ruhbilimci yaklaşımı da beraberlerinde getiriyorlardı. Söz konusu yaklaşımlar, isteri, nevroz, epilepsi gibi dönemin nedenbilimsel [etiolojik] kategorilerine

dayanıyorlardı. Bu perspektif 30'lu yıllarda Amerikan kültüralist antropolojisi ardından da etnopsikiyatri tarafından yeniden ele alındı ve geliştirildi. Ancak, gözlemcilerin iyice yanılmasına yol açtı ve kimi kez etnosantrik sapmalara, iyi temellendirilmemiş ya da yetersiz savların boy göstermesine önayak oldu (bkz. Üçüncü Bölüm s. 64-68).

Yine aynı dönemde Sovyet gözlemciler de düzmecilik varsayımına dört elle sarılacaklar ve Marksist çözümleme adına şamanları halkın saflığından yararlanmasını bilen şarlatanlar olarak değerlendireceklerdir (Hamayon, 1990, 57).

Yayılmacı ve evrimci savlar

Dinler tarihi, Şamanizmi, 20. yüzyılın başındaki egemen iki akım, yayılmacılık ve evrimcilik çerçevesinde ele almıştır.

Yayılmacı savlara göre kültürel yeniliklere az rastlanır ve bu yenilikler bir merkezden hareketle yayılırlar. Dolayısıyla, onları anlamak için tarihsel gelişme doğrultularını yeniden izlemek gerekir.

Bu açıdan bakıldığında Şamanizmin gelişmesi başlangıçta Rus İmparatorluğu'nun kuzey bölgeleriyle, Laponya ve Moğolistan gibi komşu yörelerle sınırlı kalmış, daha sonra başka yerlere "yayılmıştır". Ancak, Sibiry Şamanizmleri uzmanı S. Shirokogorov'a göre (1935), "Şamanizmin ortaya çıkışı ile Budizmin yayılışı aynı zamana raslamaktadır" ve Budizm Şamanizmi güçlü biçimde "uyarmıştır". *Le Litt-ré*'deki daha önce yansıttığımız tanım da, günümüzde hâlâ savunulan bu görüş açısına uygun düşmektedir. Sözgelimi, İvanov bu etkiyi kanıtlamak üzere *saman*'ın Sanskritçe ilahi ("chant") anlamına geldiğini ileri sürmüştür (Siikala ve Hoppâl, 1992, 128). Kimileri de yayılmanın yönünü tersine çevirmişler, Lamaizmin ve Budizmin Şamanizm tarafından güçlü biçimde etkilendiğini savunmuşlardır.

S. Shirokogorov'un formülü birçok yazar tarafından da gündeme getirilmiş, M. Eliade bu yaklaşıma başka yayılcı konjonktürler eklemiştir (1951, 387). M. Eliade'ye göre Şamanizmin özellikle geliştiği, "en ileri entegrasyon düzeyine ulaştığı" yer Kuzey Asya (Sibirya) ve Orta Asya'dır. Ancak Eliade, aynı zamanda, "Antik Yakın-Doğu'daki dinsel fikirler, Orta ve Kuzey Asya'da çok önceleri yayılmışlar, Sibirya ve Orta Asya Şamanizminin günümüzdeki görünümünü almasına katkıda bulunmuşlardır" savını da ileri sürmektedir. Amerika hakkında da "ilk göçmen dalgalarıyla beraber her iki Amerika kıtasında belirli bir Şamanizm biçiminin yayıldığını" varsaymakta ve "Kuzey Amerika ile Kuzey Asya arasındaki sürekli ilişkilerin ilk insanların Amerika'ya gelmesinden çok sonra da Asya etkilerinin buraya ulaşmasını mümkün kıldığını" eklemektedir (1951, 266). A. Métraux da benzeri görüşleri savunmuştur (1967, 234-235).

Evrimsel anlayışa göre ise, toplumların zorunlu olarak geçmeleri gereken tarihsel aşamalar vardır. Şamanizm kendine özgü "büyüsel pratiklere" bağlanan dinlerin gelişmesinin bir evresidir. Bu görüş açısından, Şamanizm, totemizmden sonra gelen animizmin bir aşaması olarak değerlendirilmiştir.

Animizm, Edward Tylor (*Primitive Culture* içinde, 1871) tarafından geliştirilen bir kuramdır. Rüya ve ölüm deneyiminin evrenselliği, E. Tylor'ı, insanlığın dinsel evriminin ilk aşamasının, doğadaki her şeyin bir "can"ı (Latince *anima*) olduğu inancı üzerine kurulduğu savına itmiştir; çünkü canlı ya da ölü her nesne ya da her varlık kendi fiziksel gerçekliğinden bağımsız olarak rüyada görülebilir. Can kavramından, daha soyut ruh kavramı, ardından da Tanrı kavramı türer. Totem kavramının doğuşu ara bir aşamaya uygun düşer. Totemcilik, toplumsal grupların doğal varlıklarla -hayvanlar, bitki türleri, vd.- ilişki kurması anlamına geldi-

ğinden insanlar bu varlıklara karşı özel ritüel davranışları benimserler.

Bazı Rus araştırmacılar ise hayal güçlerini iyice zorlayarak daha özel evrim zincirleri öngörmüşlerdir. Tedaviyle ilgili perspektifi ön plana çıkaran D. Zelenin (1936), insanların hastalıkları, önceleri, bedenin hayvanlar tarafından ele geçirilmesine ve daha sonra da bedene hayvan ruhlarının girip çıkmasına bağladıklarını iddia etmiştir. Nevrotik krizler sırasında şaman onları emerek beden dışına atar ve onlarla bütünleşir. Yardımcı ruhlar kavramı bu noktadan hareketle doğmuştur. Nitekim, bazı Şamanizmlerde yardımcı ruhların hayvan kökenli olduğu kabul edilir. Nihayet, yardımcı ruhlarına bağlı ama aynı zamanda onların efendisi bir şaman fikri, ilkel toplumların karakteristiği olarak, cinlenme kavramından önce gelmektedir. T. Oesterreich (1921) gibi kimi araştırmacılar ise tersi bir gelişme doğrultusunu savunmaktadır. Şamanizm ve cinlenme arasındaki ilişkiler sorununu ileride yeniden ele alacağız (bkz. Beşinci Bölüm 98-103).

Konuya daha sosyo-ekonomik bir perspektifle yaklaşan Peder W. Schmidt, Tanrı kavramının doğuşuna ilişkin ünlü incelemesinde (*Der Ursprung der Gottesidee*, 12 cilt, 1912-1955) Şamanizmin kökenini anasoylu [matrilinéaire] tarım toplumlarında görmüştür.⁵ S. Shirokogorov (1935) bazı “şamancıl eğilimlerin”, özellikle kadınlar tarafından gerçek-

5 Wilhelm Schmidt, aynı zamanda, Moğol Şamanizmine ilişkin Rusça incelemesinde, 1891’de Banzarov tarafından yapılan bir ayrımı “kara şamanlar” ve “ak şamanlar” ayrımını yeniden ele almış ve yaygınlaştırmıştır. Günümüzde çürütülen (Hamayon, 1990, 653, 657) bu yaklaşıma göre ilk şamanlar kara şamanlardı. Öteki dünyayla iletişim kurduklarında, vücutları şaşırtıcı bir biçimde kasılıp titrerken cehennemdeki ruhlar tarafından ele geçirilirlerdi. Daha sonra ortaya çıkan ak şamanlar ise, tersine, cennetteki ruhlarla ilişki kurarlar ve çok hafif boyutta seyreden esrimeleri sırasında bilinçlerini korurlardı (Schmidt, 1955, 496, alıntı yapan A. Hultkrantz, Hoppál ve Von Sadvoszky (der.) içinde, 1989, 45).

leştirilen eski bahçıvanlık ayinlerinden kaynaklandığı görüşünden hareketle bu yorumu yeniden gündeme getirmiştir.

Ayrıca, şamanizmin çoğu kez avcı-toplayıcı topluluklarla bağdaştırılmasından yola çıkan evrimcilik yandaşları, pre-historik mağaralara yapılan ya da kazınan resimlerin şamancıl nitelikte olduğunu ileri sürmüşler ama bu konuda pek kanıt getirememişlerdir.⁶ T. M. Mikhailov gibi bazıları da şamanizm ile kırsal göçmenlik arasında koşutluk kurmuştur (Hoppál (der.) içinde, 1984).

Bu çeşitli ve çelişkili yorumlar, ister evrimci ister yayılmacı olsun “varsayımsal tarihin” sınırlarını iyice belirginleştirmektedir.

Toplumbilim ve işlevselcilik

Marcel Mauss, *Manuel d’Ethnographie* başlıklı yapıtında (1947, 225), din sosyolojisinin uzun bir geleneği uyarınca büyü ile dini birbirinden ayırır. şamanizmi büyü kategorisine yerleştirir ve geleceğin araştırmacılarına şu gizemli dipnotu geçer: “Bu yardımcı ruhlar, şamanizme uygun düşen büyüünün bu aşırı biçimleri incelenmelidir”.

Niçin şamanizm büyüünün aşırı bir biçimidir? Çünkü yazar incelemelerinin birbirlerinden ayırmak istediği öğeleri şamanizmin bir araya getirdiğini sezmiştir. M. Mauss’a göre, büyü toplumsal bir olgudur ama kısmen özelin alanına yakındır, dolayısıyla bireysel amaçların egemenliği altında-

6 Bu konuda C. Lévi Strauss’un sert eleştirisine değinmek gerekir. “Kültürel evrimcilikten etkilenen en popüler yorumlardan biri, orta paleolitik döneme ait topluluklardan kalan kaya resimlerini av törenlerine bağlı büyüsel figürler olarak ele alır... Bu görüş açısı, özellikle, konunun uzmanı olmayanlar arasında geçerlidir; çünkü bu ilkel topluluklar hakkında bilgi sahibi etnograflar, incelenen olaylarda, hiçbir bulgunun söz konusu belgeler üzerine herhangi bir varsayım geliştirme olanağı vermediğinde mutabaktırlar...” (*Anthropologie structurale II* içinde, Paris, Plon, 1973, 389).

dır. Din ise özellikle kolektif bir olgudur. Dinde “her şey grup tarafından ya da grubun baskısı altında yapılır” (Mauss, 1902-1903, 83). Oysa şaman, topluluğu için çalışır; ritüel işlevi, bilgisi ve gücü dünyanın “gelişmemiş ve sönük” tasarımlarına değil (a.g.y., 80) zengin ve özerk bir mitolojiye dayanır.

M. Mauss gibi B. Malinowski de, Şamanizmi kendi başına bağımsız bir birim olarak ele almaz. Şamanizmi medyumlukla bir tutup, özellikle işlevleri açısından çözümlediği büyü ve din kategorileri arasında bir yere oturtmaya çalışır (1925, 88-90). Malinowski açısından “Büyü aldatici bir tekniktir. Hem psikolojik hem toplumsal bir işlevi vardır. Büyüye, nasıl gelişecekleri belli olmayan olayları denetim altında tutmak üzere başvurulur. Büyü, kaygıya, kuşkuya ve umutsuzluğa karşı savaşım verirken özel bir amaca ulaşmayı sağlayıcı eylemlerden oluşmuş pratik bir sanattır”. Din ise, “İkinci bir gerçeklik ve bağımsız bir eylemler bütünü yaratan bir inançlar dünyasıdır. İşlevi, zihinsel olanı, savaşım arzusunu güçlendirmek; yazgıyı ve çaresi bulunmaz olayları korkusuzca karşılama gücünü arttırmaktır “. Büyü öğrenilir ve bir meslek gibi kuşaktan kuşağa aktarılır. Buna karşılık “ilk” dinlerde dinle uğraşan insan kişisel bir yeteneğe sahip olmalıdır.

Burada da Malinowski’nin kıstasları izlenecek olursa, Şamanizmin tuhaf bir şekilde O’nun bir yandan büyüye diğer yandan da dine malettiği işlevleri kapsadığı görülür.

M. Bouteiller ise, Kuzey Amerika’daki Şamanizme ilişkin görkemli derlemesinde (1950), daha klasik toplumbilimsel bir perspektif seçmiş, şamanın tedavi işlevinin incelenmesine, toplumsal organizasyon ile şamanlık güçlerinin elde edilmesi ve denetlenmesi arasındaki ilişkilerin araştırılmasına ağırlık vermiştir.

“Eliadizm”

M. Eliade'nin 1951'de yayımlanan *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* adlı kitabı, Şamanizmin günümüzde gördüğü rağbete katkıda bulunmuştur. Eliade, daha önceleri sadece birkaç uzmanın ilgi alanına giren bir konuyu ilk kez kamuoyu gündemine sunmuş; fenomenolojik, tarihsel ve karşılaştırmalı yaklaşımları harmanlayarak çok sayıda veri ile kaynakçayı ansiklopedik tarzda bir araya getirmiştir. Ancak yapının başarısı, daha ziyade, yazarının Şamanizmin mistik doğasını sergilemesinden kaynaklanmaktadır. Eliade'ye göre “kutsal”, denenebilir, varlıkbilimsel aşkın bir gerçekliktir.

Öncelikle M. Eliade'nin Şamanizme kazandırdığı tanımı anımsayalım:

“Şamanizm, ilkel bir esrime tekniğidir. Şaman bir ruhlar kılavuzudur [psykhopompos]. Ateşe egemen olma ve büyü ü çüş gibi uzmanlıkları vardır. Bir trans uzmanıdır. Bu trans sırasında, ruhunun bedenini terk ederek göğ e yükselmeye ya da yeraltına inmeye giriştiğ i varsayılır. Egemenliğ i altına aldığ ı “ruhlarla” ilişkiler geliştirir... Ölülerle, “cinlerle” ve doğ anın ruhlarıyla onların aleti haline gelmeksizin iletişim kurar (Eliade, 1951, 22-23 ve 1968, 124).

M. Eliade burada Şamanizmi çok kesin ya da çok belirsiz heterojen özellikler bütününe indirgemektedir. Eliade bu özellikleri ve öğeleri soyutlar, onları birçok kültürde ya da çeşitli kültürel alanlarda keşfetmeyi öngörür. O'na göre, şamancıl “özellikleri” ya da “öğeleri” bir sistem olarak birleştiren ve düzenleyen ilişkiler ikincil derecede önem taşır.

M. Eliade, temel şamancıl özellik göz üyle baktığ ı esrimeyi, “kutsalın” belirtisi olarak kabul eder. Oysa daha ileride de görüleceğ i üzere (bkz. Üç üncü Bölüm, s. 51-54) bu kavram, şamanın, öteki dünyayla rastlantısal olmayan bir ileti-

şim kurduğu sırada meydana gelen davranış değişikliğini tanımlamak için seçilebilecek en uygun kavram değildir.

Gerek, şaman adayının sırta erme törenindeki simgesel ölümü sırasında bedeninin yardımcıları tarafından parçalara ayrılması ya da kemiklerinin çıkarılması; gerekse, ritüellerde bir merdiven ya da bir direk kullanarak tırmanış biçiminde canlandırılan göğe yükselme, M. Eliade'nin soyutladığı diğer şamancıl öğeler arasında yer alır. Ne var ki, bu kavramlara tipik biçimde ancak bazı Şamanizmlerde rastlanmaktadır. Aynı şekilde, şamanın büyü uzmanlıklarından biri de Eliade'nin tanımına göre "ateş egemenliği" ve "büyü uçuş"tur. Oysa M. Eliade'ye temel referans oluşturan bu özellikler, Sibirya toplumlarında ortak özellik olmakla beraber şaman toplulukların tümünde gözlenmemektedir.

Şamanizm bir sistem olarak ele alınırsa, şamancıl öğeden söz etmek yeterli olamaz. Bilindiği gibi bir sistemin ayırıcı niteliği, kendi içinde yansız bir öğeye, diğerleriyle ilişkili olarak özel bir konum mal etmektir. Bu zorunluluk hesaba katılmazsa akıl almaz iddialar ileri sürülür. Sözgelimi, Hristiyanlıkla uzak yakın hiçbir ilişkisi olmamış herhangi bir geleneksel toplumun dininde Hristiyan öğelerin varlığı kolayca "kanıtlanır".

Nitekim, M. Eliade (1951, 355, 374...) herhangi bir toplulukta bazı süslemelerde kullanılan bir tüyün şaman gibi uçan bir kuşun simgesi olduğunu ileri sürmüş, tüy böylelikle O'nun açısından Şamanizmin bir kanıtı haline gelmiştir... Başka bir örnek ise, Sibiryalıları özgü bir şaman davulu ile bir Lama davulu arasındaki benzerlik, Eliade'nin Şamanizmin Lamaizmin etkisinde kaldığını ya da Lamaizmin şamanist nitelik taşıdığını iddia etmesi için yeterli olmuştur (1951, 340).

M. Eliade bir karşılaştırma uzmanıdır. Sayısız kaynakça-

dan yararlanarak sürekli biçimde benzerlikler üzerinde durur. Ancak karşılaştırmacılık, sadece basit bir zihinsel uyandırıcı olmanın dışına çıkmayı istiyorsa ciddi kurallar öngörmek durumundadır. Karşılaştırılabilir nesneleri karşılaştırmalı ve dolayısıyla spesifik betimlemeleri aynı soyutlama düzeyine taşımalıdır. Benzerlik ancak böyle bir çalışma sonrasında ortaya çıkar ve anlam kazanır.

Ve nihayet dinler tarihçisi olmasından kaynaklanan bakış açısını vurgulayan M. Eliade, temel aldığı veriler etnologlardan gelse bile, etnologlara ve psikologlara karşı belli bir mesafe koymaya özen göstermiştir.

Ancak, tuhaf ve beklenmedik bir dönüş sonucu “Eliadizm”, etnologların ilgisini çekmiş ve etnologlardan çoğu, M. Eliade’nin dökümünü yaptığı şu ya da bu özellikle karşılaştıkları gerekçesiyle hemen her yerde Şamanizmle karşı karşıya bulunduklarını ileri sürer olmuşlardır. Şamanizmin etnolojisi, çoğunlukla, M. Eliade’nin “kutsallaştırdığı” öğeleri yeniden bulmakla, listesini yapmakla ve hatta “keşfetmekle” yetinmiştir ve çoğu kez hâlâ da yetinmeyi sürdürmektedir. Böylece aynı model sonsuza dek kendini tekrar edip durmaktadır. Bu da gerçek bir kısır döngüdür.⁷

Bir Şaman dini mi?

Şamanizm bir din midir, değil midir? Bu konu uzun süre tartışılmıştır. Evrimcilerin savlarına destek veren A. Van Gennep (1903, 51) bir “şaman dini” olabileceğine karşı çıkar:

“Şamanist inançlar, şamanist bir tapınç, kısacası bir şa-

7 M. Eliade aynı zamanda, evrimci ve yayılcı usamlamaları da iç içe geçirmiştir. Sanrı uyandırıcıların kullanımını, esrimeye erişmenin “geç ve eğreti biçimi” ya da “katıksız transın bayağı vekili” olarak nitelendirmiş ve Şamanizmin bir yozlaşması saymıştır. W. La Barre ise tersine (1970), dinin ve Şamanizmin kökenini ritüellerde sanrı uyandırıcıların tüketimine bağlamıştır.

man dini olamaz; çünkü bu sözcük bir gelenekler topluluğuyla kendini gösteren bir inanç sistemini belirtmez, sadece ve sadece dinsel ve toplumsal işleve sahip belirli bir tür insanın varlığına işaret eder...

“Animatist [canlandırıcı], animist, totemci, vs. dinlerden söz edilebilir ama bir şaman dininden asla; çünkü şamanlara sahip halkların inançları kesinkes yukarıda sıraladığımız özel deyimlerle adlandırılır”.

A. Van Gennep’e göre bu “tür insan” öncelikle bir tedavi uzmanıydı. Yarım yüzyılı aşkın bir süre sonra da Sibiry Şamanizmi konusunda uzman E. Lot-Falck (1973) benzeri bir görüş savunur:

“Şamancıl uygulamalar herhangi bir dinsel sistemle (animist, çoktanrıcı, tektanrıcı) birleştirilebilir. Şaman olmak bazı inançları öğretme anlamına gelmez, sadece doğaüstüyle belirli bir iletişim tarzına başvurmayı içerir”.

Görüldüğü gibi her iki yazar da Şamanizmi bir sistem olarak saymak yerine burada sadece bir yönü itibariyle irdelemektedir.

Oysa bu bölümde bir araya getirilen değerlendirmelerin ışığında yukarıdaki soruya olumlu yanıt verilebilir. Evet, Şamanizm bir tür dindir, yeter ki din, inancın gerektirdiği eylemlerin ayrılmaz bir parçası olan dünyayı tasarımlama biçimi olarak algılansın. Hristiyan dini için bu tasarım ifadesini Kutsal Metinler’de bulmuştur. Bu metinlerden kaynaklanan işlemler dinsel eylemler, dua, günah çıkartma, ayinler ya da hac gibi, çalışma aletlerinin kutsanması gibi kimi kez de büyü çözme gibi Tanrı rızası için yapılan veya sağaltıcı geleneklerdir. Şamanizmde ise tasarımlar, dünyanın kökenini ve dönüşümlerini anlatan, öteki dünyayı ve panteonunu gündeme getiren kozmogonilerle, mitlerle verilir. Şamanizmden kaynaklanan işlemler arasında da aynı şekilde Tanrı rızası için yapılan ayinler, sağaltıcı gelenekler

ama aynı zamanda ölülerin ruhlarının mezarlarına götürülmesi, kehanet vd. sayılabilir.

Dünyada Şamanizm

Şamanizmin, etnologların ya da dinbilim uzmanlarının varolduğunu ileri sürdükleri yörelerde varlığını kabul etmek hataya düşmek anlamına gelir. Bu durumda ne tarihsel dönem dikkate alınmış olur (20. yüzyılın başında Sibiryâ hariç Şamanizmden çok az söz ediliyordu), ne de aynı dönemin uzmanlarının ortak bir tanım üzerinde anlaşamadıkları olgusu hesaba katılır. Ancak yukarıda önerilen sentetik tanıma (bkz. Birinci Bölüm, s. 11-16) uygun düşen bir Şamanizm, hiç kuşkusuz ki, Asya'nın ve Sibiryâ'nın iç bölgelerinde, Laponya'da ve Eskimolar (ya da Inuitler) arasında, Nepal'de, Tibet'de ve kıızılderili Amerikası'nda gözlenmiştir. Yakın tarih tarafından büyük ölçüde hırpalanmış olsa bile önemli izler bırakmıştır.

Ayrıca, "büyük dinlerin" egemenliğine giren sayısız "Şamanizmle" ya da dönemin ve yörenin rastlantılarına bağlı olarak Şamanizm, cinlenme veya büyücülük olarak adlandırılan karma biçimlerle karşılaşmıştır. Nitekim Çin'de, Kore'de, Japonya'da, Pakistan'da, Hindistan'da, Avustralya'da hatta Afrika'da Şamanizmden ya da "şamancıl öz"den söz edilmiştir ve söz edilmektedir. Ancak, bu kavram çerçevesinde dile getirilen dünya görüşleri, işlevler ve gerçekleştirilen uygulamalar çizdiğimiz ideal Şamanizm örneğine kimi kez oldukça uzak kalmaktadır.⁸

8 Genellikle "örnek" olarak kabul edilen Amerika ve Kuzey Asya (Sibiryâ) Şamanizmlerine ilişkin referanslar hem bu kitap boyunca hem de kaynakçada verilmiştir. Bu bölgeler için, özellikle, tümü ya da büyük bölümü Şamanizme yönelik aşağıdaki yapıtlara veya makalelere işaret edelim:

– Kuzey ve Orta Asya: Balzer 1990 (der.), Delaby 1976, Diószegi (der.) 1968, Diószegi ve Hoppál (der.), Hoppál 1984, Hamayon 1990, Michael (der.) 1963, Shirokogorov 1935, Siikala 1987.

Bu kitapta şamancıl tasarımların ve şamanın uygulamalarının mantığını dile getireceğiz. Bu doğrultuda iki büyük antropolojik eğilimden yararlanacağız: Biri, öncelikle anlamla, düşüncelerle, biçimle ilgilenen ve diğeri daha ziyade işlevlerle, toplumsal rollerle uğraşan iki antropolojik eğilim ışık tutacak bize. Aynı zamanda bu iki yaklaşım arasındaki sıkı bağları da gün ışığına sereceğiz.

– Latin Amerika: Browman ve Schwarz (der.) 1979, Campbell 1989, Chauneil 1983, Crépeau (der.) 1988, Crocker 1985, Langdon ve Baer (der.) 1992, Métraux 1967, Perrin 1992, Reichel-Dolmatov 1975.

– Kuzey Amerika: Bouteiller 1950, Dow 1986, Crépeau (der.) 1988, Grim 1987, Hultkrantz 1992, Jilek 1982, Park 1938, Schleiser 1987.

– Arktika Eskimo bölgesi: Merkur 1985, Rasmussen 1929, 1932, Saladin d'Anglure 1986, 1988.

– Avrupa: Laponya: Backman ve Hultkrantz 1978, Macaristan: Lammel 1993.

– Asya'nın diğer bölgeleri: Pakistan: Lièvre ve Loude 1990; Hindistan: Kar 1982, Eliade 1951; Nepal: Hitchcock ve Jones (der.) 1976, de Sales 1991; Tibet: Eliade 1951, Mumford 1989, Samuel 1993; Güneydoğu Asya ve Çin: Atkinson 1989, Condominas 1976, Eliade 1951, Laderman 1991, Lemoine 1987, Mathieu 1987, Wu Bing-an 1989, Shi Kun 1989; Kore: Guillemoz 1983, 1992, Guisso ve Yu 1988, Kendall 1985, 1988; Japonya: Blacker 1986, Fairchild 1962, Hoppál ve Howard (der.) 1993, Yamada ve Irimito (der.) 1997.

– Okyanusya: Avustralya: Elkin 1954, Lommel 1989; Yeni-Gine: Godelier 1982, Descola ve Lory 1982, Juillerat (der.) 1982.

– Afrika: de Heusch 1971, Nadel 1946, Lewis 1971.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞAMAN OLMAK

"... İşte tütün suyuna eklenmiş yeni içki...

Nihayet 'canların yolu', ruhların besini tütünle tanışıyorsun...

... Tütün damarlarına sızacak. O'nu müttefikin yapmalısın; çünkü seni istediğin yere götürecektir. Görmeni sağlayacak.."

(Bir Yagua şamanının sırra erme deneyi, Chaumeil içinde, 1983, 35.)

Şamancıl mantık daha önce tanımladığımız üzere, öteki dünyanın, şamanı bir ya da birden fazla "yardımcı ruhla" donatmasını öngörür. Aynı zamanda şamanın, başlangıçta, seçilmiş ya da atanmış olmasını da içerir. Bu işlemlerin insanlar tarafından değil öteki dünya tarafından yapılmasını dayatır.

Peki ama nasıl şaman olunur? Bu seçim nasıl yapılır? Kimlerin şaman olabileceğini gösterir işaretler var mıdır? Her toplum şaman adayını sıradan bir insandan nasıl ayırır? İlerideki sayfalarda bu sorulara yanıt vermeye çalışacağız.

Şaman olmanın üç yolu

Etnologlara göre şamanlık mertebesine ulaşmanın üç yolu vardır. Bu üç yöntem kimi kez de birlikte varolurlar.¹ Belirli bir istem olmaksızın "Tanrısal" ya da "kendiliğinden" seçimle şaman olunur. Şamanlığa etkin bir arayış, belirli bir

1 Örneğin bkz. Bouteiller 1950, 57-73 ve Eliade 1951, 28-29. Daha sonraki yazarların çoğu bu araştırmacıları izlemiştir.

istem sonucu ulaşılır. Ya da şamanlık miras yoluyla elde edilir, aile içinde kalıtsal olarak aktarılır.

Bu çeşitlilik, görünüşe karşın, şamanın öteki dünya tarafından seçilmesini öngören ilkeye ters düşmez; çünkü bu seçim kuramsal olarak kesintili bir olgu tarzında düşünülür. Söz konusu seçim öteki dünyaya bir açılıştır. Bu sürece dıştan müdahale edilebilir, katkıda bulunulabilir ama bu süreç insan eliyle üretilemez. Şamanı seçenler, ona sıradan insanların görmediklerini ve bilmediklerini görme ve bilme gücü verenler, “doğaüstü” varlıklardır yani Tanrılar, ruhlar, atalar ve hayvanların efendileridir. Bu açıdan bakıldığında, şamanlık mertebesine erişmeyi sağlayıcı üç yöntem arasında eşdeğerlilik gözlenir.

Ancak, her toplumun öncelikle başvurduğu yöntem onun şamanlık kurumunun gelişmesini nasıl denetlediğini yansıtır. Bu denetim aynı zamanda toplumsal organizasyonun ve ideolojinin bir yansımasıdır da.

Şamanlık peşinde koşuş

Kendi isteğiyle şaman seçilme arayışı tümüyle bireysel bir boyut taşıyabilir. Şamanlığa niyetli olan bir aday, öteki dünyadan şamanlığın belirtisi olan işaretleri alıncaya kadar usta şamanın sınamalarından geçer, ondan bilgiler edinir.

Kuzey Amerika yerlilerine ilişkin edebiyat ve popüler filmler “güç” arayışındaki bir yenyetmenin ya da yetişkinin bildik görüntülerini içerir: “Güç” peşindeki insan, iklimin acımasızlıklarıyla karşılaşır, aç bülaç dolaşır, derisini çizerek kanatır, kendisini kırbaçlar, haftalar boyunca mağaralarda ya da “kutsal” sayılan dağların doruklarında bir başına yaşar (Bouteiller, 1950, 64-66).

Bireysel başarıyı genellikle av konusunda olağanüstü becerili olmakla eş tutan avcı-toplayıcı eşitçi toplumlarda bu

kişisel arayış çoğunlukla belli bir ağırlık kazanır. Av efendilerine bağlı ruhlar seçimi bildirecekler ve müstakbel şamanın yardımcı ruhları olacaklardır.

Bu dinamik ve isteme dayalı yol, bireysel cesaretin aynı şekilde çok önemsendiği savaşı topluluklarda da görülür. Bir insan şaman olma isteği duyuyorsa bazı uygun işaretleri algılamışsa ya da grubu tarafından üstü kapalıca yürekendirilmişse, öteki dünyanın sık sık kendini belli ettiği yerde bulunmaya özen gösterir. Böylece öteki dünyanın ilgisini çekeceğini umut edebilir.

Şamanlık arayışının bir başka biçimi de, kimi kez, geçiş ya da sırra erme [initiation] törenleriyle koşut gelişir: Aynı yaş grubuna dahil gençler dünyadan el ayak çekerler ya da kudretli şamanların önderlik ettikleri “hac yolculuğuna” çıkarlar. Şamanın amacı, adaylara geleneği öğretmek, onların “ruhlarını güçlendirmek” ya da doğaüstü güçler tarafından kollanmalarını sağlamaktır. Bu sürece katılanlardan bazıları, böylelikle, şamanlık eğiliminin belirtisi işaretlerin akışını kolaylaştırmak için gerekli sınamaları daha kolaylıkla göğüslerler. En sebatkâr olanlar ise, deneyi, zamanın akışı içinde şaman oluncaya dek yineleyeceklerdir.

Nitekim, Batı Meksika’nın yüksek yaylalarındaki Huicholler şaman olmayı istediklerinde Wirikuta’ya yapılan hac yolculuklarına coşkuyla katılırlar. Bilindiği gibi Wirikuta, Huichollere göre mitsel bir yer olup her topluluğun temsilcisi belirli dönemlerde sanrı uyandırıcı bitkileri toplamak üzere “kutsal” yolları izleyerek bu’aya gelir² (Bkz. s. 38, 56 ve 57).

2 Meksika’daki Huichol ve Panama’daki Cuna yerlilerine ilişkin olarak bu kitapta verilen bilgilerin tümü (Venezuela ve Kolombiya’da Guajirolarla uzun bir deney geçirdikten sonra), onlarla yaşamış ve çalışmış olan yazar tarafından elde edilmiştir.

Kendiliğinden seçim

Şaman olmaya yönelik bireysel istek kimi kez belirgin olsa bile, edilgen boyutlu kendiliğinden seçime Şamanizmin doğrudan doğruya iktidara bağlı olmadığı, önemli bir toplumsal çıkarın da bulunmadığı toplumlarda çok rastlanır. Seçime karar veren yardımcı ruhlar ya da öteki dünyanın varlıkları bu durumda alabildiğine çeşitli olabilir. Bazen, öteki dünyanın tek başına etken olduğu böylece ispatlanmak istenir. Tıpkı Şamanizme açılmanın genellikle gerektirdiği çetin bireysel çalışmanın gizlenmesi gibi, şaman olmaya yönelik istek de, potansiyel bir halef üzerine yapılan dolaylı baskılar da özenle gizlenir. Bu durum, örneğin Venezuela'nın ve Kolombiya'nın kuzeyindeki bir yarımadaanın sakinleri olan Guajiro yerlileri arasında görülür (Perrin, 1992, 105-126).

Miras

Şamanizmi aile ya da klan yapısı içinde sürdürmeyi hedefleyen topluluklarda seçim, hemen daima, elbetteki öteki dünyaya ait ölmüş atalar tarafından bildirilir. Hiyerarşik toplumlarda genellikle bu tablo yaşanır. Crow ve Arapaho kızılderililerinde ya da ABD'nin büyük ovalarındaki "Gros-Ventre"larda olduğu gibi topluluğun bazı üyeleri de şamanlığın habercisi olan işaretlerin araştırılmasıyla görevlendirilebilir (Park, 1938, 80).

Bazı Sibiry klanlarında şamanlık görevinin devri genellikle her iki kuşakta bir yapılır (dededen toruna). Şaman öldüğünde yerine onun yardımcılığını yapmış olan erkek torunlardan biri geçer. Ancak kendisinin, aynı zamanda, ölmüş başka bir atanın ruhu tarafından daha önceden seçilmiş olduğu varsayılır. Böylece klan içinde şamanlık görevi-

nin aktarımı öteki dünya tarafından seçilme ilkesiyle de bağdaştırılmış olur. Bir kuşağın atlanması, ekonomik ve toplumsal açılardan da yarar sağlar. Böylelikle her iki kuşaktan birine, şamanlık görevinin üstlenmeyi engellediği işleri yüklenme fırsatı tanınmış olur. Bu uygulama Şamanlar arasındaki doğrudan rekabeti de ortadan kaldırır ya da azaltır (Delaby, 1976, 34-35).

Sibirya'daki diğer topluluklarda seçici ruh, klan şamanının çok eski çağlardan gelen doğaüstü eşi sayılır (Hama-yon, 1990, 434, 647).

Yine Sibirya'da, şamanlık görevini aile içinde aktaran bazı topluluklarda, ölmüş bir şamanın yardımcı ruhunun kendisine akraba olmayan birini seçebileceğine de inanılır. Bu bakımdan klan şamanlarının yanında bazı "bağımsız" şamanlar da yer alır (Shirokogorov, 1935).

Kalıtım kuralının bu istisnası, her koşulda, seçime sıradan insanlar tarafından değil yalnızca öteki dünya tarafından karar verilmesini öngören ilkeyi üstü kapalıca doğrulama olanağı verir. Ancak bu konuda başka yöntemler de geçerlidir: Sibirya Tunguzlarına ya da Birleşik Devletler'in güneybatısındaki Paviotsolara göre seçilmeyi reddeden bir aday "doğaüstü" bir ölümü göze alır: Kendisini seçen ruh tarafından öldürülür. İşaret edelim ki bu da teori ile pratiği bağdaştırmanın bir başka yoludur: Bir yandan öteki dünyaya boyun eğmenin zorunlu olduğunu, öte yandan da, bir kuşaktan diğerine aktarılması gereken bir görevi üstlenmenin kaçınılmazlığını belirtir.

Şamanlık işaretlerinin birikmesi

Şamanın öteki dünya tarafından seçimi nadiren birdenbire gerçekleşir. Genelde önce karakteristik işaretler birikir ve bir tür kopukluk oluşur. Bu kopukluk kişinin öteki dünya

tarafından gerçekten seçildiğini kanıtlar. Seçilen, bundan böyle öteki dünyayla ayrıcalıklı ilişkiler kuracak, hatta ona ait olacaktır.

Gözlemciler, şamanlığa özgü çeşitli işaretlerin dökümünü çoğunlukla düzensiz biçimde yapmışlardır. Kimi kez bu işaretleri, bilinçli olarak ya da bilinçsizce, varsayımlarını destekleyecek biçimde seçmişler ya da bunların aralarında sadece psikolojik hatta somatik düzeyde ilişkiler bulunduğunu varsaymışlar, bu yüzden de hatalı biçimde şamanların “inisiasyona özgü hastalıklarından” söz edilmiştir (Eliade, 1951, böl. 2).

Şamanların yaşam öykülerinde adlarını en çok andıkları seçilme ya da yatkınlık işaretleri rüyalar, görüler, hastalıklar, bazı yiyecekleri sindiremememe, garip tutumlar ya da tuhaf karşılaşmalardır. Ayrıca, kimi toplulukların peşine düştükleri doğuştan işaretler de gündeme getirilir. Gel gelelim, bu belirtiler gerekli kabul edilseler bile hiçbir zaman tek başlarına yeterli değildirler. Söz konusu işaretleri alanlardan ancak bazıları günün birinde şaman olacaktır.

Anılan belirtilerin birçoğu şaman toplulukların hemen hepsinde gözlenir. Bu olgu, onların, dolaylı bir biçimde de olsa, ortak bir mantığa dayandıklarını kanıtlar.

Peki ama rüyalar gibi, hastalıklar gibi ya da bazı yiyeceklerle tahammülsüzlük gibi özel belirtiler, nasıl olur da, şamanlık kadar önemli bir simgesel ve toplumsal işleve yol açabilirler? Özenle çözümlendiklerinde, yerli dilinde nasıl ifade edildiklerini anlama zahmetine girildiğinde, bunların açıkça ya da üstü kapalıca, öteki dünyayla “ayrıcalıklı” bir ilişkinin işaretleri olarak düşünüldükleri sonucuna varılır. Söz konusu göstergelerin üzerinde yoğunlaştığı birey de giderek görevlendirilmiş biri olarak değerlendirilir (Perrin, 1992, böl. 9). Bu gözlemin genelleştirilmesi mümkündür. Ne yazık ki, psikopatoloji savından kafaları karışan ya da

daha ziyade Şamanizmin sosyolojik boyutuyla ilgilenen çoğu gözlemci sözü edilen sorunu fazla incelememiştir.

Rüyalar ve görüler

Şaman toplulukların çoğu, rüyaları, öteki dünyadan gelen kehanetler olarak kabul eder. Sanki, bu dünyada gerçekleşecek olanı öteki dünya daha önceden bilmektedir. Sanki, bu dünyada yaşanacak olayların bir eşleri öteki dünyada daha önceden gerçekleşmektedir.

Rüya bir dil olarak ve bazen de öteki dünyanın ayrıcalıklı sesi biçiminde değerlendirilir. Sözgelimi Guajirolar rüyaya bir tür Tanrı gözüyle bakarlar ve dahası rüya ile yardımcı ruhlar arasında bir eşözlülüğün varolduğunu kabul ederler. Guajirolara göre şamanlar diledikleri kadar rüya görebilen insanlardır (Perrin, 1992, 109).

Amazon'da, örneğin Brezilya'daki Kagwahivlerde "rüya gören herkes biraz da şamandır" denir (Kracke, Langdon ve Barber içinde, 1992, s. 137). Aynı inanç, Amerika'nın ve Sibiry'a'nın Arktika-altı kesimlerindeki çoğu toplulukta da yaygındır.

Ancak, öteki dünyayla kurulan bu düşsel iletişim farklı nitelikler gösterir. "Karmakarışık", çok kişisel, olumsuz ya da beylik düş gören, sıradan bir insan olarak kalmaya mahkûmdur. Sadece öteki dünyayı "görmeyi" sağlayan rüyaların ya da "gerçek" oldukları ortaya çıkan rüyaların sahibinin, yani "iyi rüya gören" kimsenin şamanlık yeteneği taşıdığı varsayılır; çünkü şamanların temel görevi "görmek", anlamak ve öngörmektir.

Şaman seçiminin göstergeleri olarak sayılan rüyalar ya da görüler sanrı uyandırıcılara bağlı olsalar da olmasalar da genellikle basmakalıptırlar (bkz. s. 56-59).

Amazon kavimleri en çok alacakaplanın [jaguar] görüldüğü rüyaları önemserler; çünkü mitolojileri Şamanizm ile

bu hayvan arasında sıkı bağlar kurar. Kimi yerde jaguar başlıca efsanevi bir şaman olur. Başka yerde şaman jaguara “dönüşür” ya da onun görünümüne bürünür (Crocker, 1985; 315; Reichel-Dolmatov, 1975).

Sibirya toplumlarının çoğu erotik rüyaları ön plana çıkarır. Rüyada görülen çekici kişi, “seçici ruhu” ya da şaman adayının yardımcı ruhlarından birini simgeler. Bu ruh daha sonra onun “yasal” doğaüstü eşi olacaktır (Lot-Falck, alıntı yapan Hamayon, 1990, 431).

Şamanizmin çekimine kapılan bir Huichol, peyotl* yer ve düşsel ya da görüsel bir dünyaya açılır. Huichol dinsel sisteminin üç temel kutbu olan mısırın, geyiğin ve sanrı yapıcı bitkinin imgelerinin iç içe geçtiği bir ruh durumuna erişir veya yardımcı ruh işlevini üstlenen “kutsal” geyik Kauyumarî’yi “görecek” düzeyi yakalar.

Rüya ya da görü, aynı zamanda, şamanın “hayvan kopyasını” da açığa vurur. Bu kopya, daha ileride, sırta erme sırasında sonra da şaman oturumları boyunca şaman için öteki dünyada yolculuğa çıkacaktır.

Şamanizmin aile, soy ya da klan içinde aktarılmasına çalışıldığı topluluklarda anlamlar yüklü rüyalar ölmüş atalardan “kaynaklanır”. Daha açıkçası bunlar rüya görenin akrabası olan ölmüş şamanlardan doğarlar.

Rüyaların anlatılmasının, onların “gerçekleşmelerini” engellemediğine inanılan toplumlarda şaman adayı, genelde ruhunun serüvenleri niteliğindeki rüyalarını anlatmayı sever. Düşselliği, mitolojik oluntulu öyküsünü besler. Öyküyü, bağlama göre kendi tarzında örer ama toplumunun ona sunduğu “şaman rüyalarındaki” kalıplara uyarlamaktan da geri durmaz.³

(*) Kendisinden kuvvetli bir sanrı uyandırıcı elde edilen kaktüs-gillerden bir Meksika bitkisi - e.n.

3 Rüya ile Şamanizm arasındaki ilişkilerle ilgili olarak başka bilgiler de mevcuttur (Tedlock (der.) 1987 ve Perrin 1994).

Tekrarlanan hastalıklar

Şaman toplumlarında marazi belirtilerin üstesinden alınmış yöntemlerle -tıbbi bitkiler, masajlar ya da herkesin uygulayabileceği diğer çareler gibi- gelinemediğinde ve sonuçta sağlıksal açıdan kaygı verici bir durum ortaya çıktığında, hastalıkların iyileştirilmesi şamanın yetki alanına girer. Hastalıkların öteki dünyanın öç alma isteğine bağlı olduğuna inanılır. Sık sık bu hastalıklara maruz kalmak öteki dünyayla “ayrıcılık” bir ilişkinin kanıtı ve şaman seçilme olasılığının ipucudur. Bu nedenledir ki, şamanlar yaşam öykülerinde, gençliklerinde tekrarlanan hastalıklara sık sık yer verirler.

Ancak, bayılma ya da şiddetli bir sinir krizi gibi özel rahatsızlıklar daha kolay bir biçimde Şamanizmle bağdaştırılır. Bu belirtiler şamanın öteki dünyayla anlık iletişim kurması olarak değerlendirilir. Bayılma, müstakbel şamanın ruhunun öteki dünyaya hareket edişidir; sinir krizi ise, doğanın ruhuyla ya da yakında kendisini seçecek ata şamanın ruhuyla fırtınalı karşılaşıştır. Astım krizleri, gaz sancıları, burun kanamaları türünden diğer somatik belirtiler de bu karşılaşmanın sonuçları olarak kabul edilir.

Sibirya halkları bilinç yitimleri ya da rüyalar sırasında, müstakbel şamanın ruhunun öteki dünyada “sırta erdiğine” ve orada “biçimlendirildiğine” inanırlar. Bu inanca göre, şamanın ruhu, öteki dünyada, yetenekliliğini belirleyen sınamalardan geçer ve kendisine yardımcı olacak ruhlarla karşılaşır. Öteki dünyada müstakbel şamanın bedeni de -kimi kez “kopyası” denir- dönüşüme uğrar ya da parçalara ayrılarak yanma gibi korkunç işlemlerden geçer.

Bu acı, aynı zamanda, yeni seçilen şamanın değişime uğrama, yetenekler kazanma karşılığında ödemesi gereken bir bedeldir. O, şamanlığı sırasında da görevinin üstesinden

gelme uğruna kendisinden vermeyi sürdürecektir. Böylece yeniden eğitilecek ve öteki dünyaya özgü varlıkların saldırılarına daha iyi direnmeyi becerebileceği yeni bir görünümle donatılacaktır. Bu koruma, yardımcı ruhların onun bedeninden beslenmeyi istemeleri nedeniyle-ki şamanın zayıflığı ve solgun benzi bu yüzdendir-gereklidir (Delaby, 1976; Hamayon, 1990).

Özel hastalıkların tekrarlanması, aynı zamanda, müstakbel şamanın tedavide uzmanlaşacağını ya da edineceği güçlerin zenginliğini gösterir. “Seçilmesini sağlayan” hastalıklar daha ileride o hastalıkları iyileştireceğinin ön kanıtlarıdır.

Garip davranışlar ya da olaylar

Bazı besinleri sindirememek, kimi kez, şamanlığa yatkınlığın bir belirtisi sayılır. Guajiro örneği bu açıdan anlamlıdır. Kökenleri av hayvanlarına ya da balıklara dayalı besinler rahatsızlıklara yol açar. Geleneksel anlayışa göre, her hayvan öteki dünyadaki bir “hayvanlar efendisine” aittir. Bu nedenle, hayvansal besinler “şamanlığa karşı bir eğilim”in olup olmadığının bir göstergesidir. Örneğin Guajirolar için deniz kaplumbağasının etini sindirememek, deniz hayvanları efendisinden gelen bir işaret olarak yorumlanır. Geyik eti yerken hep rahatsızlık duymak geyiklerin efendisinden yöneltilen bir işaret sayılır (Perrin, 1992, 106-107).

İster sanrıyla ilgili ister gerçek olsun, genellikle basmakalıp ve özenle dizelgelenen tuhaf karşılaşmalar da, öteki dünyayla ayrıcalıklı bir iletişimin işaretleri olarak kabul görür.

Brezilya’daki Bororolarda bu işaret, bir taş, bir karınca yuvası ya da yerinden oynamış bir kütük görmektir. Aynı zamanda ruhlara ait bir çılgılık duymanın ya da uğursuz hayvanlar tarafından izlenmenin de böyle bir anlamı vardır... Şaman açık olmayan bu işaretleri kendine saklamalı-

dır... Onları uluorta anlatmak öteki dünyanın öfkelerini azdırabilir ve dolayısıyla hastalık olasılığını gündeme getirir (Crocker, 1985, 202).

Arizona Pimalarında yılanın sokmasından mucizevi biçimde kurtulmak şamanlığa yatkınlığın kanıtı kabul edilir (F. Russel, alıntı yapan Bouteiller, 1950, 63).

Sibirya’da ormana kaçmak ya da bir hayvanı andırır biçimde yemek yemek, bir orman ruhunun o kimseyi ileride şaman seçeceği anlamına gelir (Hamayon, 1990, 440).

Seçimden sırra ermeye

Kesin kopuş ve “usta bir şamanın” teşhisi

Bu işaretler birikir ve sonunda daha belirgin bir olay meydana gelir: Uzun süreli bir baygınlık, “yarı-ölüm”, “altüst olma”. Bu sırada bir ruh, varlığını daha açık seçik ortaya koyar ya da seçimi doğrulayacak yetenekte bir varlığın belireceği bir görü yaşanır. Örneğin Tunguzlarda hayvan “görülür”: Derisi müstakbel şamanın cübbesinin ya da davulunun yapımında kullanılacaktır (Shirokogorov, 1935; Vasileviç, Dioszegi (der.) içinde, 1968).

Bu olaya genellikle tipik bir senaryo eşlik eder: Kriz geçiren kişinin başucuna kendini kabul ettirmiş bir şaman çağrılır. Şaman tanık ve uzman işlevi görecek, gerçekten bir seçimin olup olmadığına karar verecektir. Teşhisini söylemek için önce öteki dünyayla iletişim kuracaktır; çünkü kendi adına değil öteki dünya adına konuşacaktır. Önünde uzanmış yatan erkeğin ya da kadının, herhangi bir hastalığa mı yoksa “şamanlığa” mı yakalandığını öğrenmelidir. Eğer yardımcı ruhlarının, rüyalarının ya da ruhunun bu deneyimli şamana verdiği yanıt olumlu ve yüreklendirici ise sırra erme olarak nitelendirilebilecek bir dizi ritüel eylem devreye girecektir.

“Usta şaman” burada yol gösterici, öncü rol oynar ve çömez in öteki dünyayla istediği gibi iletişim kurma gücünü pekiştirir.⁴

Nesnel kanıtlar

Ancak, şamancıl “sırra erme” konusuna değinmeden önce bazı toplulukların ek bir evre oluşturduklarını belirtmek gerekir: Kendini kabul ettirmiş şaman, çömezi çeşitli sınamalardan geçirir. Sınamaların iki amacı vardır: Bir yandan, sadece öteki dünyanın yetki alanına giren, dolayısıyla “çömez in” başucuna çağrılan şamanın isteminden bağımsızlaşan nesnel bir olgunun söz konusu olduğunu üstü kapalıca belirtirler. Diğer yandan, seçilen kimsenin durum ya da öz değıştirdiğini, görünmez olanla ilişkilerini kanıtlayan yeteneklere sahip bulunduğunu gösterirler.

Amerika yerlileri arasındaki bazı şaman toplulukları sınamaya aracı olarak sanrsal bitkilere ya da özüm lenmiş ürünlerle başvururlar; çünkü bu bitkiler onlar açısından öteki dünyaya özgüdürler ve dolayısıyla Şamanizmle bağlantılıdır lar. Sözelimi, daha ileride göreceğimiz (bkz. Üçüncü Bölüm, s. 56-59) peyotl, ayahuasca [caapi ya da yaje] ve tütün bu bitkiler arasında yer alır.

Guajirolarda tütün şamanlığın bir sınamaya aracı olarak kabul edilir. Baygın yatan aday, usta şaman tarafından ağzına tıkılan yüksek miktardaki çiğnenmiş tütün suyunu püskürtürse, ayılıp kendine gelem ezse şaman olamaz. Şamanlığı beceremeyeceği varsayılır. O ana kadar birikmiş şamanlık

4 “Katastroflar” denilen matematik kuramından esinlenen bir model, yol gösterici şamanın bu eyleminin ortaya çıkmasına yardım edebilir ve aynı zamanda gerek Şamanizme girişin daha gizli, görünüşte çelişkili ama kuramla bağdaşır sıra dışı biçimlerinin, gerekse de “şamanlıktan alma”ya özgü olası çeşitli süreçlerin açıklanmasına katkıda bulunabilir.

işaretleri yetersiz ya da yanıltıcı kabul edilir. Buna karşılık, kendine gelir, tütün suyuna iyi tahammül eder, bu sudan daha da fazla isterse şaman olabilir. Tütün belirtici özellikle bir baygınlığı, simgesel bir ölümü yaşamış adayı diriltmiş, ona öteki dünyanın “yolunu açmıştır”. Bundan böyle O, her oturum münasebetiyle her yeni tütün kullanımında yolculuğa çıkabilecektir (Perrin, 1992, 121, 1986).

Aynı şekilde, Peru Yaguaları için tütün suyuna ve *ayahuascaya* pozitif tepki vermek, yardımcı ruhlara erişmenin ve dolayısıyla şamanlık mertebesine ulaşmanın gerekli koşuludur (Chaumeil, 1983, 97, ayr. bkz. bölüm başındaki girişe).

Sibirya ve Arktika-altı toplulukları aynı amaçla kutsal mantar kullanırlar (Wasson, Furst (der.) içinde, 1972).

Başka yerlerde de fizik sınamalar bir kanıt yerine geçer. Çin'deki Xibelerde (ya da Shibolar) çömez, bıçaklarla donatılmış merdivenlere ellerini yaralamadan çıkmalıdır (Bingan, Hoppál ve von Sadvoszky (der.) içinde, 1989, 265). Bu kanıtlar ilk bakışta çömezden ve ustasından bile bağımsız olabilir. Sibirya'daki Ketlerde, uçan sincap (*Ptetomys volans* L.) aracılığıyla tanrısal bir kanıt aranır. Hayvan kurban edilir ve 7 gün sonra postunun durumu adayın gerçekten şaman olup olamayacağını ortaya koyar (Janhunen, a.g.y., 185).

Sibirya'daki Yakutlarda ya da Tunguzlarda tümüyle doğaüstü bir sınama geçerlidir. İnanişâ göre, baygınlık sırasında adayın -veya kopyasının- bedeni, öteki dünyada parçalara ayrılır. Ruhlar onun kemiklerini sayarlar. Ancak bir fazla kemiğe sahip bulunan şaman olabilir (Ksenofontov, 1928 ve Anisimov, 1958, alıntı yapan Delaby, 1976, 45).

Kolayca anlaşılacağı üzere, görünüşte nesnel olan bu kanıtlar yine de, usta şamanın art düşüncelerini ya da amaçlarını gizlemesini her zaman önleyemez. Sonuçta şamanın yorumları iyice özneldir ve kararları şaman sayısını denetim altında tutma, potansiyel bir rakibi ya da kamuoyunun

dışladığı birini devre dışı bırakma gibi toplumsal ve kişisel nedenlerden etkilenir.

“Kariyerinin” başlangıcını anımsadığında, çoğu şaman, öteki dünyanın çağrısına uzun süre direndiğini iddia eder. Bu yaklaşım, şamanlık gücünün insani kökenli olmadığını belirtmenin bir yoludur. Aynı zamanda şamanlık göreviyle koştut giden sakıncalara, güçlüklerle ve hatta tehlikelere işaret etmenin bir aracıdır da (bkz. Dördüncü Bölüm, s. 87-89). Bazıları ise bu görevi ekonomik gerekçelerle kabullenmediklerini söylerler. Kimi kez gerçekten çok şatafatlı olan sırra erme töreni, şamanın ailesi için büyük bir yük oluşturmuştur. Gel gelelim, bu uslamaların ardında genellikle psikolojik nedenler saklıdır: Temelde, uzun süre özlenmiş de olsa güç bir görevi yerine getirememenin korkusu yatar.

“Sırra erme”

Bu süreçte değişik seçenekler söz konusu olabilir:

Usta şaman kısa süreli bir rol oynayabilir ve çömezle birkaç gün sürecek bazı görüşmelerle yetinebilir: İşaretlerin anlaşılabilirliğine, hastalık ile “şamanlık” arasındaki olası belirsizliğe bir nokta koyar (Perrin, 1986). Şaman, amacı öncelikle simgesel olan bir onay verir; çünkü temel bilgi kuramsal olarak her şeyden önce esine dayanır. Şaman aday, ruhu öteki dünyaya yolculuğa çıktığında ya da seçici bir ruh onu ziyarete geldiğinde bu esinli bilgiyi doğrudan öteki dünyadan elde eder. Kendini kabul ettirmiş şaman, Guajiroların dediği gibi, seçilenin yardımcı ruhlarını “güçlendirir” ya da Kuzey Amerika’daki bazı toplulukların (Yuroklar veya Klamathlar) ileri sürdükleri gibi, çömezin bu ruhlara egemen olmalarına yardım eder (Bouteiller, 1950, 69).

Bazen de tersine, sırra erme uzun bir çıraklık dönemini içerir. Bu uzun süreçte, yeni seçilene gelecekteki göreviyle

ilgili teknikler, hareketler, tutumlar ve bilgiler aktarılır. Ayrıca, besinsel ve cinsel sınırlamalar, uzun süreli inziva gibi sınamalar uygulanır.

Sibirya'da, ruhları çağırmak ya da bu amaçla kişisel ilahiler bestelemek üzere uzun süreli bir davul çalma eğitimi öngörülür. Davul çalma becerisi ve ilahilerin yetkinliği, yardımcı ruhları daha fazla etkileme olanağı sunar. Bu inanç Çukçiler arasında yaygındır (Bogoras, 1909).

Yagualarda “usta şaman”, çömeze “koruyucu balgamlar” yutturur. Böylece, ruhlarının iyice yerleştikleri evreye dayanmasına yardım eder. Ona sanrı uyandırıcı bitkileri kullanmasını öğretir, uzun bir inziva boyunca tıbbi bitkilerin doğasını ve işlevini anlatır (Chaumeil, 1983, 101).

Şamanın öteki dünyaya eksiksiz açılışını başlatan ya da üstesinden gelmesi istenen her sıkıntıyı çözmesini sağlayan ilahilerin ve öykülerin çok uzun olmaları halinde sırra erme süreci aylarca hatta yıllarca sürebilir. Söz konusu ilahiler ve öyküler şamandan şamana ve kuşaktan kuşağa iletilirler. Çömez bunları belleğine yerleştirmek durumundadır. Bu inanç, Meksika'daki Huichol yerlileri ile Panama'daki Cuna yerlileri arasında gözlenir.

Sırra erme sürecinin aynı zamanda ve belki de özellikle toplumsal bir işlevi vardır: Yeni gelenin, topluluğun tümü tarafından tanınmasını sağlar. Nitekim, bu süreç çoğunlukla başka tipte bir dizi kanıtla noktalanır: Yeni gelenin yetenekleri başa geçme töreni sırasında herkesin önünde sergilenir.

Usta Tunguz şamanı böylece “öğrencisinin” tedaviyle ya da kehanetle ilgili yeteneklerini topluluğun huzurunda doğrular. Yeni seçilen ancak bu törenin bitiminde resmen görevine başlayabilir (Anisimov, alıntı yapan Delaby, 1976, 49).

İngiliz Kolombiyası'ndaki Kwakiutllarda, şamanlık yeteneklerinin halkın önünde sergilenmesi genellikle bir Potlaç töreni münasebetiyle gerçekleşir (Bouteiller, 1950, 69).

Sürekli mi kopukluk mu?

Bazı topluluklar şamanı sıradan insanlardan kesin olarak ayrı tutarlar. Bazıları ise, tersine, gündelik yaşam ile şamanlık arasında bir süreklilik bulunduğunu savunurlar. Sözgelimi, Eskimolara (ya da Inuitlere) göre hemen her yetişkin bazı durumlarda şaman gibi davranabilir. Bu olgular şaman seçimini karakterize eden kesintiye uğrama ve hal değişikliği fikriyle çelişmekte midir? Doğrusunu söylemek gerekirse hiç de öyle görünmüyor.

Çünkü bir yandan belirtmek gerekir ki, bazı topluluklar sürekli olan ile kesintili olanı üstü kapalı biçimde bağdaştırmayı denerler. Bunu eğretilmelerle ifade ederler. Örneğin, Guajiroların yaptığı gibi, şamanlık seçimini bir meyvanın çatlamasıyla ya da Sibirya'daki bazı Yakutların belirttiği gibi, bir yumurtanın çatlayıp açılmasıyla karşılaştırırlar. Onlara göre, demir kanatlı kuş biçimine giren bir “hayvan ana”, çömezin ruhunu içeren yumurta çatlayıp açılıncaya dek kuluçkaya yatar (Siikala, Siikala ve Hoppál içinde, 1992, 8).

Öte yandan, unutmamak gerekir ki, aynı olaya daima iki bakış açısından yaklaşılabilir: Entellektüel mantık bir modeli basitleştirmeye, kurmaya yönelir. Uygulamaların mantığı olan toplumsal mantık ise, bir dizi ara aşamaları, yetkinlik aşamalarını, şamanlık güçlerinde bir uzmanlaşmayı öngörür. Kimi yerde, müstakbel şaman daha seçilmeden tedavi sorumluluğunu üstlenir. Kimi yerde de, kendini kabul ettirmiş şamanın yardımcısı ya da çömezi olur. Bazı topluluklarda ise, herkesin önünde resmen tanınmadan tedaviye girişmesi yasaktır (ayr. bkz. Perrin, 1986).

Tunguzlarda belirli bir süreklilik üstü kapalıca tanınır: “Şamanın yardımcı ruhları ona yeni bir aksesuar verdiğinde ve şamanın gücü bu olguya bağlı olarak arttığında yeni bir kutsama oturumu gerçekleştirilir”. Şaman böylece yavaş

yavaş tüm şamanlık “ayrıcalıklarına” kavuşur: Göğüslük, cübbe, çizmeler, deriden başlık, madeni başlık, vd. (Delaby, 1976, 50).

Nihayet, birçok toplulukta çeşitli şamanlık etkinlikleri-terapiler, düş yorumuyla ileride olacakları kestirme [oniro-mancie], ava yönelik kehanet, vd. -farklı kimseler tarafından gerçekleştirilir ve bu insanlar arasında genellikle bir hi-yerarşi vardır. En güçlü şaman, bu pratiklerin hepsinin üs-tesinden gelendir.

Panama Cunalarında tedavi işlevi kökten biçimde bölünür: önce bir şaman (*nele*) hastalığın nedenlerini keşfeder. Sonra, ruhun kaçırılmasına ya da diğer bir nedene bağlı olarak ruhu yeniden bulmayı sağlayan ilahilerin uzmanı bir *purbasuedi*'ye, tıbbi bitkilerin gücünü sergileyen ilahilerin uzmanı bir *inatuledi*'ye ya da salgın bir hastalıktan korkuluyorsa güçlü bir *absogedi*'ye başvurulur.

Yardımcı ruhların doğası

Gerek şaman iletişiminde yeralan yardımcı ruhların doğası, gerekse şaman ile yardımcı ruhları arasında tasarlanan ilişkilerin yapısı, toplumdan topluma büyük ölçüde değişir.⁵

Amerika'da ve Kuzey Asya'da yardımcı ruh, hayvan ve bitki dünyasından gelse bile, karşı cinsten bir eş olarak be-timlenir. Şamanla suç ortaklığına ya da içli dışlılığa dayalı

5 20. yüzyılın başında, Wissler (*Ceremonial Bundles of the Blackfoot Indians* içinde, 1912, 103) gibi bazı kuramcılar, koruyucu ruhta “kutsal gücün”, dünyada yaygın biçimde varolan bir “büyüsel gücün” ortaya çıkışını ya da cisimleşmesini görmüşlerdir. Bu güce Melanezyalılar *mana*, Algonkinler *manitu* ve Iroquoiler *orenda* adını vermişlerdir.

L. Frobenius ise tersine, inanışın (mana kavramının temel olduğu din) ile Şamanizmi karşıt olarak ele almış, farklı iki tutum olarak görmüştür. Frobenius'a göre, inanışında bilinç ve dış dünya özdeş kılınmaya çalışılır, Şamanizmde ise doğal düzene karşı savaşmaya çaba gösterilir (L. Frobenius, 1933; fr. çev. *Histoire de la civilisation africaine*, 1936, 255).

ilişkiler geliştirdiği kabul edilir. Örneğin, Sibiry Buryatlarında seçici ruh bir av efendisinin kızıdır: Rengeyiği ya da “su ruhu”. Kıskaç bir âşık ve bir hayvan eş gibi davranan bu ruha, öteki dünyada damat konumundaki şaman, hayvan biçimine girerek ulaşır. Şamanlar bu nedenden ötürü, törenler ve şifa oturumları sırasında hayvan kılığına girip hayvan taklidi yaparlar (Hamayon, 1990, 492, 522).

Ancak başka yaklaşımlar da geçerlidir.

Batı Tunguzlarında, vefat etmiş bir şamanın yardımcı ruhu, müstakbel şaman olarak seçtiği kimsenin ruhunu öteki dünyaya alır götürür. Ruh burada bir hayvan-ana tarafından yutulur. Hayvan-ana daha sonra müstakbel şamanın hayvan kopyasını doğuracaktır. Hayvanlaştırılmış bu ruh onun en güçlü yardımcısı olacaktır (Anisimov, alıntı yapan Delaby, 1976, 42-43).

Peru Yagualarında şaman, yardımcı ruhlarını, bitki ya da hayvan, “oğul” diye çağırır. Onların da şamana bir “baba” gibi davrandıkları kabul edilir (Chaumeil, 1983, 120).

Sibiry Koryaklarında ise hayvan ruhları -kurt, ayı, martı, karga ruhları- şamandan hizmetlerine girmesini isterler (Siikala, Siikala ve Hoppál içinde, 1992, 8).

Kimi yerde, ruhların görülmez olduğu söylenir. İnanişâ göre ruhların ancak sesleri duyulur. Kimi yerde de, bol miktarda betimlemeleri yapılır. Örneğin, Kuzey Amerika'nın batısındaki bazı topluluklara göre, ruhlar cüce biçimindedirler ve dağlarda yaşarlar (Park, 1938, 77-79). Bazı kavimler, ruhların bir adı olduğunu, şamanın tedavi sırasında onları bu adla çağırması gerektiğini söylerler. Bazıları ise, şamanın ruhlara adlarıyla seslenmesi halinde onların bir daha gelmemek üzere çekip gideceklerini öne sürerler...

Kimi toplumlarda her şaman, başka hiçbir şamanın kendisiyle paylaşmadığı özel ruhlara sahip olduğunu iddia eder. Buna karşıt olarak, kimi topluluklar tüm şamanların

aynı ruhu-şaman iletişiminde adeta uzmanlaşmış bir ruhu-paylaştıklarını savunurlar. Her şamanın ortak ruhla kurduğu ilişkinin niteliği, onun gücünü ve becerisini gösterir. Diğer bir deyimle, şamanlar bu tek arabulucunun lütuflarını bölüşürler ya da bu konuda çekişip dururlar. Örneğin, Meksika'daki Huichollerde herkesin başlıca yardımcı ruhu, kültürel kahraman “tanrısal geyik” Kauyumari'dir.

Kimi yerlerde de, şamanlar, güneş, şimşek, gökkuşağı, yağmur ya da kozmosun canlı örneği olan her türlü öge gibi çeşitli yardımcıları sahip bulunduklarını söylerler.

Şamanların aralarında paylaştıkları tek yardımcı ruh ile çok sayıdaki bireysel ruh arasında birçok ilişki olabilir. Sözgelimi, Sibirya halklarında tüm yardımcı ruhların efendisi asıl ruh, önce şaman seçimini gerçekleştirir sonra onu özel yardımcı ruhlarla donatır (Lopatin, alıntı yapan Delaby, 1976, 38).

Yardımcı ruhların tasarımları, toplumsal ve ekonomik düzeni, şamanın bu düzende aldığı yeri yansıtır genellikle. Bu tasarımlar, aynı zamanda, Huichol topluluğunda görüldüğü üzere şamanlık işlevinin denetlenmesi ve birleştirilmesi isteğini açığa vurur. Ya da tersine Guajirolarda olduğu gibi, şamanlar arasında gizli bir rekabetle atbaşı giden ve herkesi özgün yardımcı ruhlar çağırarak diğerlerinden farklılaşma zorunda bırakan bir bireyciliği gün ışığına serer.

Dahası, bu tasarımlar şamanların yaratıcı güçlerini, başvurmadık yol bırakmama eğilimlerini, karşılaştıkları sorunların üstesinden daha iyi gelebilmek için tüm olasılıklardan yararlanma isteklerini kanıtlar.

Yardımcı ruhların sayısı ya da yenilenmeleri şamanın görgü ve bilgisini tartmayı, yetki alanını ölçmeyi sağlar. Çin'de bir Oroken şamanı 50'yi aşkın yardımcı ruha sahip olduğunu söylemiştir (Qui Pu, Hoppál ve Von Sacklovsky (der.) içinde, 1989). Guajiro şamanları “ruhlar bizi terk

eder ama yerlerine yenileri gelir, hem de daha güçlöleri” derler (Perrin, 1992, 156).

Yeni bir költölre açılma bağlamında yardımcı ruh sayısının arttığı gözlenmektedir. Bu olgu, şamanların değışimlere ayak uydurmak için giriştikleri çabaların göstergesidir (bkz. Beşinci Bölüm, s. 110-113).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞAMANLIK: ROLLER VE TASARIMLAR

"... Gökyüzü, rüzgârları çıkartan ve fırtınaları kopartan çıplak yaratıklarla dolu. Duymuyor musunuz?...

Doğa güçlerinin ruhu kasırgaları üflüyor. Narsuk, iniltileriyle havanın akciğerlerini patlatıyor... Duymuyor musunuz?...

Çıplak sürüde, rüzgârın delik deşik ettiği biri var. Rüzgâr seyyahlarının en güçlüsü O... Bana doğru geldiğini görüyorum. Duymuyor musunuz?... "

(Eskimo şamanı Kigiuna'nın görüşleri, Rasmussen içinde, 1932.)

Şaman, görev başında olduğu anların dışında kuramsal olarak sıradan bir insandır. Şamanlık işlevini kendisinden yardım isteyenlerin talebi üzerine üstlenir. Bunun için de, bulunduğu üzere, her törende ya da her oturumda, genellikle yardımcı ruhlarını çağırarak kimi kez de ruhunu öteki dünyaya salarak veya aynı anda her iki yönetime de başvurarak öteki dünyayla iletişime girmelidir.

Her şaman topluluğu, şamanlarını, öteki dünyaya bu gönüllü açılımı, bu hal değişikliğini yaratan kimi kez garip davranış biçimlerine ya da tekniklere yöneltir.

İletişim biçimleri

Trans hali ve esrime

Bir tür bayılma haliyle ya da yoğun bir ajitasyonla kendini gösteren bu hal değişikliği, M. Eliade'den sonra çoğu kez trans ya da esrime [extase] olarak nitelendirilmiştir. Zaten bu iki sözcük Şamanizme ilişkin incelemelerde sürekli ola-

rak kullanılmış ve genellikle de karıştırılmıştır. Bununla birlikte, psikoloji, akıl bozuklukları, mistisizm ya da dinbilim terminolojilerinden alınan bu sözcükler, şaman toplumlarının, şamanlık mertebesine ulaşma yolları olarak tanımladıkları çeşitli tarzları karşılamamaktadır.

Gündelik dilde, trans sözcüğü taşkın hareketler ya da bir aşırı hareketlilik hali için kullanılır. Durgunluk, uyuşukluk ya da baygınlık hali ise esrimeye bağlanır. O halde trans ve esrime, öteki dünyaya açılmayı dile getiren çeşitli tarzlar arasında birisi etkin diğeri edilgen iki tarzdır. Bu süreci yaşamak çoğu şaman için gerçek bir deneydir.

Kimi toplumlar durgunluğu ve aşırı hareketliliği, “esrime” ve “trans”ı birlikte kullanırlar. Esrimeden, şaman ruhunun varsayımsal yolculuğunu ya da yardımcı ruhların beklenişini anlarlar. Transı ise, yardımcı ruhların şamana çektiirdikleri acı ve sıkıntıyı tanımlamada kullanırlar.

Ancak şamanın öteki dünyaya açılmasını sağlayıcı kimisi spektaküler kimisi belli belirsiz başka bir sürü tarz da vardır. Bazısında beden aşırı bir taşkınlık içindedir. Bazısında ise hemen hiç kıpırdamaz durumdadır. Bu, şamanın “doğaüstü” iletişimi kurma amacıyla söylediği ilahideki ani ritm değişikliğinden ya da bir dil değişiminden doğabilir. Vücudun, kimi kez, daha ileride de göreceğimiz gibi (bkz. s. 56-59), sanrı uyandırıcı bitkilerin kullanılmasına bağlı kendine özgü hareketleri de, hayvan ruhlarıyla karşılaştığını simgeleyen hayvan davranışlarının taklitleri de öteki dünyayla iletişimin kurulduğunu kanıtlar.

Angakok (eskimo şamanı) bir perdenin arkasına oturur. Törende yer alanlar elbiselerini gevşetirler, lambalar söndürülür. Uzun bir süre sonra *angakok*, yardımcı ruhlarını çağır-maya başlar. “-Yol açıldı önümde, yol açık”. Katılanlar yanıt verir: “Öyle olsun”. Yardımcı ruhlar çevresini aldığı anda *angakok*un ayakları altında yer yarılr ve o bağırır: “Yol açık!”. Ar-

dından şaman yeryüzünün derinliklerine süzülür. Elbiseler uçuşur, ölülerin iç çekişleri duyulur. Sesler sanki denizin altından gelmektedir” (Oosten, alıntı yapan Rasmussen, 1929, Hoppál ve von Sadovszky (der.) içinde, 1989, 335).

“Oturumu şamanların en bilgisi Turaewë yönetmektedir... Bir boruyla genizlerine çok miktarda ilaç çeker. Gözleri yaşlarla dolar, kısa sürede ilacın etkisine girer, dudakları titrer. Hastalığa karşı mücadelesinde kendisine yardımcı olan orman ruhları *Hekuralara* başvurur. Çağrı üzerine Hekuralar görünmekte gecikmezler. Turaewë de sıradan bir insan olmaktan çıkar: O da Hekura olur... Hastanın önünde şarkı söyler ve dans eder. Çevik ve uyumlu adımlar atarak ileriye doğru düz bir hat üzerinde ilerler: Böylelikle ruhların yolunu çizer” (alıntı yapan Lizot, 1976, 22-23).

Şaman çingıraklı külahını takar, küçük sandalyesine oturur ve kaynana zırlıtısını eline alır. Bir yandan ritmik biçimde çalmaya başlar, diğer yandan da uzunca bir süre tütün çiğner... Az sonra bir inilti çıkarır ve garip sözcükler sıralamaya başlar. “Ruhların sözü şimdi ağzından dökülmektedir” der gizlice hastanın anası (alıntı yapan Perrin, 1992, 144).

Tüm şaman topluluklarının ritüellerinde gözlenen ve genellikle garip görüntülere yol açsalar bile öncelikle simgesel nitelik taşıyan bu davranış biçimlerini, her türlü yanlış anlamayı da önlemek üzere, esrime veya trans olarak adlandırmamak daha uygun düşer. Ancak, bu ritüel davranışlarını ille de trans sözcüğüyle tanımlamak gerekirse, bu durumda sözcüğün, Latince kökeni olan transın çağrıştırdığı “geçiş” genel anlamıyla değerlendirilmesinde yarar vardır.¹

Aynı zamanda bu davranışların, en azından ilkesel açıdan, sık sık iddia edildiği üzere marazi bir psişik durumla

1 G. Rouget (1980) “kateleptik” olarak nitelendirdiği pasif trans hali ile “dramatik trans” olarak adlandırdığı aktif trans halini karşı karşıya koyarak bu yaklaşımı destekler (trans kavramıyla ilgili olarak ayr. bkz. Lapassac, 1990).

ya da bölünme isterişiyle fazlaca bağlantılı olmadığını belirtmek önem taşır (bu konuya ileride yeniden döneceğiz, bkz. s. 64-68).

Ayrıca, bu davranışların M. Eliade'nin öne sürdüğü gibi, kaçınılmaz olarak, "kutsalla" "gerçek" bir karşılaşmadan kaynaklanmış mistik bir duruma sürüklediğini de kabul etmek gerekir.

Bir "esrime sosyolojisi" öneren I. Levis'in haklı olarak vurguladığı üzere, her koşul altında, M. Eliade'nin savunduğu gibi esrimenin ya da trans halinin Şamanizmi tanımladığını söylemek yanlış olmasa bile en azından abartılıdır (bkz. Dördüncü ve Yedinci bölümler). Ama yazarın bu yaklaşımı, sadece, şamancıl mantığın kaçınılmaz sonuçlarından biri olan öteki dünyaya bir açılımı, bir kopukluğu vurgulamak anlamına geliyorsa o zaman bir diyecek yoktur.²

Bilincin değişik bir hali mi?

Daha önce sıraladığımız davranışların özü, simgesel bir anlamla yüklü olsa bile, şamanın hastalar ya da izleyenler önünde sergilediği bu davranış biçimleri özel bir bilinç halinin ürünü değil midir? Bilindiği gibi ritüeli yöneten şaman artık sıradan bir insan olmadığını bildirmekle kalmamalı, aynı zamanda, genel anlamda, böyle hissetmelidir de. Gerçekten de şaman, dünyada ve bedeninde çoğunlukla başka tür bir ilişki yaşar gibidir. Yaşadığı deneyden söz eder, öteki dünyayı keşfettiğini dile getirir. Onun açısından

2 M. Eliade'nin mistik görüş açısı, trans ya da esrime kavramlarının kullanımına büyük bir belirsizlikle yansır. M. Eliade'ye göre, "spontane ve organik bir fenomen" olarak kabul edilen "gerçek şamancıl esrime" (1951, 37), "gökyüzü dünyasına tinsel bir yükseliş" ya da "yeraltı dünyasına bir iniş"tir (a.g.y., 23, 394, 388). Ve gerçek şamancıl esrimeye ulaşmak için başvurulacak yöntem "katıksız trans hali"dir. Yazar ayrıca "esrimeye yönelik yapı" kavramından da söz etmektedir (a.g.y. 326, 159).

mitoloji artık bir gerçeklik durumuna gelir, hareketlerle ifade edilir. Kimi kez büyük bir ajitasyonun bitiminde örneğin Laos'da Hmong şamanının yaptığı gibi hiçbir şey anımsamadığını ileri sürer (Rouget 1980, 34). Bu, gerçekten başka olduğunu, gündelik yaşamın doğal akışıyla bir kopukluk yaşandığını belirtmenin bir yoludur.

Günümüzde teknik dilde “bilincin değişik hali” (kısaltılmışı BDH) ifadesi kullanılmaktadır.³ Benzeri halleri başlatabilecek değişik davranış biçimleri birçok sınıflamanın konusu olmuştur. Bunlar arasında, uzun süreli bir yalnızlık ya da içe kapanma sırasında dış uyarmaların veya motris etkinliğin azalmasını, müzikal ritimlerin eşliğinde ya da müzik olmaksızın beden hareketleriyle elde edilen motris uymaları, uzun dualarla ya da ilahilerle zihni emplikasyonun yoğunlaşmasını, sanrı uyandırıcıların kullanılmasını sayabiliriz... Burada şamanlığa özgü davranışların birçoğuya karşılaştırmak şaşırtıcı olmamalı: Şamanizm bu tür sınıflandırmalarda önemli bir referansdır!

Ancak hiçbir öge, BDH “uzmanlarının” kimi kez nöro-biyolojik varsayımlarla -bilimden çok bilimsel efsaneleri andıran varsayımlarla- açıklamaya yöneldikleri bilincin değişik hallerine şamanların ulaşmak zorunda olduklarını veya ulaştıklarını kanıtlamamaktadır.⁴

Ne kadar dahice olurlarsa olsunlar, bu yaklaşımlar, Şamanizmin anlaşılmasına şimdilik fazla katkıda bulunmamış-

3 BDH kısaltması-ya da İngilizce'de ASC (“*altered states of consciousness*”) -günümüzde bu sorunu psikoloji, psikanaliz, mistisizm ya da parapsikoloji açısından ele alan ciddi ya da ciddiyetten uzak birçok incelemede sıkça kullanılmaktadır. Aynı zamanda, “beden dışı deneyler”den de (BDD) söz edilmektedir. Bu konuda bkz. Shirokogorov, 1935, Eliade 1951, La Barre 1970, Bourguignon (der.) 1973 ve Bourguignon, Lebra (der.) içinde, 1976, Prince (der.), 1982, Noll 1985, vd., ve ayr. bkz. Lapassade'da (1987 ve 1990) önerilen kaynakça.

4 Psikanaliz, burada, bir kimsenin hem hal değiştirebildiğini hem de kendi değişimini müşahade edebildiğini ileri sürerken daha ikna edici görünmektedir.

lardır; çünkü aksi kanıtlanınca kadar Şamanizmde kültürel nedenler psikolojik ya da fizyolojik nedenlere ağır basmaktadır.

Bu açıdan, şamancıl açılmayı başlatan söz konusu süreçlerden birini, sanrı uyandırıcıların kullanımını daha yakından incelemek ilginç olacaktır.

Sanrı uyandırıcı bitkiler ve Şamanizm

“Madde” [drogue] kullanan şaman topluluklarına göre, madde öteki dünyanın kapılarını aralar, ruhlarla ilişkileri harekete geçirir, ruha büyük bir devingenlik kazandırır. Gerçekten de, madde normal algı sistemini bozarak; kopukluk, gevşeme ya da yolculuk duyguları yaratarak derin bir değişime yol açar. Geleneksel toplumlarda mitsel dünyayla güçlü biçimde bütünleşen şamana doğrudan deneyim yaşama olanağı verir. Maddeyle uyarılan şaman, henüz yeni öğrendiklerinin de ışığında, öteki dünyadaki varlıklarla karşılaşacağına, onların serüvenlerini yaşayacağına, mitsel büyük dönüşümleri oynayacağına emin olur. Maddenin etkisiyle mitsel öğeler binbir biçimde görünmeye başlarlar, gerçeğin öğeleriyle iç içe geçerler. Şaman kimi kez de söylediği gibi bu dünyayı öteki dünyanın gözüyle algılar. Zaten iki dünya bir bütünün kopmaz parçalarıdır. Şaman onların birbirlerini tamamladıklarını hissederek. Şimdi “görmekte” ve “bilmektedir”.⁵

Her şıkta belirtmek gerekir ki bu “şaman yolculukları” ve “maddeye” bağlanan etkiler, öncelikle, ikinci bir doğa gibi işleyen kültürel tasarımlar tarafından biçimlendirilir. Sanrı

5 M. Eliade (1951) hatırlayacağınız üzere (bkz. Birinci Bölüm, dipnot 7) sanrı uyandırıcıları kullanmanın Şamanizmin bir tür yozlaşması anlamına geldiğini belirtmiştir. Eliade'ye göre “entoksikasyon ‘kendi bedeninden çıkmayı’, esrimeyi, mekanik ve altüst edici biçimde sağlamaktadır. Kendisinden önceye ve başka bir referans platformuna ait bir modeli taklide çalışmaktadır”. Gel gelelim, Eliade bu düşüncesini haklı kılıcı hiçbir kanıt ileri sürmemiştir.

uyandırıcıların ya da bu bitkilerden özümlenmiş ürünlerin kullanımı, kültürel açıdan iyi yapılanmış evrenlerde fantastik yollar açar.

Meksika Huicholleri, temel alkaloid bileşeni meskalin olan peyotl (*Lophophora williamsii*) adında sanrısar bir bitki kullanırlar. Küçük, tüysüz bir kaktüs olan peyotl, Huichol şamanının hastalıklara tanı koymasını kolaylaştırır, tutsak ruhları kurtarmasına yardım eder... Şaman ileride daha üst bir şamancıl düzeyi yakalamayı yani mitsel dünyayı daha iyi yaşama gücüne erişmeyi de dener. Böylece öteki dünyanın varlıklarını daha fazla tanıyacak, duygularındaki değişimler ile duyumsal algıları arasında, toplumunun kendisine dayattığı dünya kavramı ile kökenleri arasında benzeşimler saptayacaktır.

Peru'da Amazon bölgesinde yaşayan Yagualar, asma kabuklarının kaynatılmasıyla elde edilen *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*) kullanırlar. Temel alkaloid bileşeni harmin olan *ayahuasca*, Huichollerdeki peyotl gibi şamanlığın istemli aranmasıyla bağdaştırılır, ruhun devingenliğini kolaylaştırır ve dolayısıyla ruhun yolculuğu gözüyle bakılan düşü harekete geçirir. Şaman adayının "kayık"la [büyülü dünyaya yolculuk yapmak üzere binilen kayıkla, ç.n.] ilgili düşler görmesini sağlar. Şaman adayı, bitkilere ve hayvanlara can veren çok güçlü doğaüstü "analari" insan kılığında görür. Daha sonra onlarla ilahiler aracılığıyla iletişim kurar ve böylece uğursuzlukların kökenine inme olanağı bulur.

Ayahuasca, şamanlık bilgisine ve mertebesine ulaşmayı sağlar ama bunları anlamlandıran tütündür. "Yardımcı ruhların yolculuk etikleri yolu" tütün açar. Tütün, "ana-bitkileri yatıştırmaya, varlıkları ve nesneleri dönüştürmeye, şamanı çevreleyen olguların gerçek doğasını gün ışığına sermeye, ruhları beslemeye ve onları yumuşak başlı kılmaya" yarar (Chaumeil, 1983, 128). *Ayahuasca*, "bedenin bölün-

mesine” ve şaman adayının öteki dünya tarafından seçimi anlamına gelen temel kopuşa neden olur. Tütün ise görevin habercisidir: Unutulmamalı ki, çömez “tütünlü bir sınamadan” geçecektir (bkz. s. 42). Tütünün içildiğinde fazlaca psikotropik bir etki göstermemesi tasarımların baskın rolünün bir ifadesidir. Zaten, kendini kabul ettirmiş şaman bundan böyle artık *ayahuasca* değil, sadece tütün kullanacaktır.

Büyük şaman olunduğunda maddeden vazgeçme eğilimine çoğu toplumda rastlanır. Büyük şamanlığa erişmenin göstergesi sayılan bu eğilim belki de bağımlılıktan kaçınmanın dolaylı bir yoludur da!

Bu topluluklar, sanrısız bitkilerin taşıdıkları gücü onları dünya görüşlerine, simgebilimlerine, kozmogonilerine ve mitolojilerine bağlayarak kanıtlarlar. Sanrı yapımcıların, Tanrıyla ve ruhlarla ilişki kurmak açısından büyük önem taşıdığına inanırlar. İşte üç örnek:

Guajirolar, daha önce de gördüğümüz gibi (s. 42-43) çiğnenmiş tütün suyunu “şamancıl madde” sayarlar. Guajirolar simgebiliminde tütün, epik bir savaşta kültürel kahraman Maleiwayla çarpışan jaguarla bütünleştirilir. Tütün tüketmek, bu anlamda, doğanın jaguarla temsil edilen sınırsız gücünü simgeleyeci bir ürünle bütünleşmek demektir. Şaman, tütün çiğnediğinde yalnızca öteki dünyayla iletişim kurma gücünü elde etmekle kalmaz, öteki dünyanın zararlı varlıklarıyla başabaş mücadeleye etme olanağını da yakalar. Sanki her şey, tütünün jaguara bağlanan “kutsal” gücünün, öteki dünyadaki hastalık yapıcı varlıkların gücünü etkisiz hale getirmesi üzerine kuruludur (Perrin, 1992, 114-116).

Kolombiya’da Desanalara göre, şamanların kullandıkları iki sanrı uyandırıcı *vixó* (*Piptadenia virola*?) ve *yajé* (*Banisteriopsis caapi*) kartallar tarafından Tanrılardan çalınmıştır. Desanalar ayrıca, *vixó* tozunu kişileştiren, samanyolunu sürekli izlediği kabul edilen ve şamanların diğer Tanrılarla ile-

tişim kurmalarına yarayan mitsel varlık Vixiômaxsë'ye sıkıca bağlıdırlar. Desanalar cinsel eylem ile sanrı uyandırıcıların kullanımı arasında da yakın bir ilişki kurarlar: Her ikisini de yaradılışın ilk dönemlerine gönderirler. Cinsel eylemi, baba ile kız çocuk arasında ilk enest ilişkiye, sanrı uyandırıcıların etkisini dünyanın yaratılıştaki ilk durumuna dayandırır (Reichel-Dolmatov, 1968, 39, 68 ve 1972 Furst (der.) içinde).

Yagualar birçok kıstası göz önüne alarak sanrı yapıcılarının gerçek bir tipolojisini oluşturmuşlardır: *Ayahuasca* en hızlı doğaüstü “anaya” sahip sanrı yapıcıdır (bkz. s. 57); tütün genel olarak ruhların besinidir (Chaumeil, 1983, 108-113).⁶

Şamanların aksesuarları

Şaman oturumlarında genellikle tuhaf hareketlere, çok sayıda ve garip “aksesuarların” kullanılmasına tanık olunur. Bu hareketlerin ve nesnelerin çözümlenmesi, zengin bir sembolizmi ve elverdiğince etkili olabilmek için, koku, işitme, görme, dokunma... gibi tüm duyuuları harekete geçirmeyi öngören bir iletişim kuramını gün ışığına serer. Bu iletişim iki yönlü olmalıdır: Şaman bir yandan öteki dünyadaki varlıklarla ilişki geliştirmeli, öte yandan da, aynı zamanda belki de özellikle, oturuma neden olan ve katılan kimse-lerle iletişim kurmalıdır. Öteki dünyada yaptığı “yolculuk” sırasında olup bitenleri, ruhlarla ya da Tanrılarla ilişkisinde karşılaştıklarını oturumu izleyenlere, hareketlerle mimiklerle, ilahilerle, çığlıklarla veya susuşlarla yansıtmalıdır.

Guajiro şamanı, öteki dünyaya açılabilme ve uygulayıcı durumuna gelebilmek için tütün suyu içmek ve bir kayna-

6 Sanrı uyandırıcılarla ve Şamanizmle ilgili olarak bkz. özellikle Dobkin de Rios 1972, Furst 1972, Harner 1973, Reichel-Dolmatov 1975, Schultes ve Hofmann 1979, Wilbert 1987.

na zırlıtısı kullanmak zorundadır. Tütün bir yarık oluşturur, bir koku salar, iki dünya arasındaki sınırı ortadan kaldırır: “Şaman, tütün suyu sayesinde tüm bedeniyle öteki dünyaya açılır”; tütün çiğnemeyi kestiğinde “her şey bozulur”. Ruhlarının sesini duymaz olur. Aynı şekilde kaynana zırlıtısı bir ses akımı üretir. Şamanın “tünediği” bu koku ve ses dalgalarının üzerine ruhların ilahide hapsolmuş sesi kaydolacaktır. Bu, kısacası, son derece materyalist bir iletişim anlayışıdır (Perrin, 1992, 157-160).

Ya da Panama’daki Cunalarda veya Emberalarda görüldüğü üzere, yardımcı ruhlar, küçük heykeller ya da ritüel sopaları biçiminde betimlenir. Şaman, söz gelimi ilahilerin, kakao ve biber buğusunun yardımıyla bunları “canlandırmalıdır”.

Amerika kıızılderilerinin kullandıkları kaynana zırlıtılarının yerini Sibiryâ ve Lapon Şamanizminde davul alır. Sibiryâ’da davul büyük bir simgesel değer taşır. Davula kimi zaman şamanı “taşıyan” bir araç, kimi zaman da dişi seçici ruhun “cisimleşmesi” ya da cinsel bir simge vb. gözüyle bakılır (Hamayon, 1990, 459-473). Şaman davulları genellikle simgelerle süslenir. Bu simgeler davula kalıcı biçimde işlenebileceği gibi oturma sırasında da resmedilebilir. Böyle durumlarda, ele alınan sorunun doğasını ya da ilgili ruhların kimliğini yansıtır (Oppitz, 1992; bkz. kaynakça. s. 143).

Siouxlar, kıvılcımların, ruhların gelişini haber verdiğine inanırlar. Kolombiya’daki Kogiler öteki dünyaya koka yapraklarının yakılmasıyla elde edilen kokular yollarlar...

Şaman, öteki dünyaya ve oturumu izleyenlere aynı zamanda çeşitli aksesuarlar-Sibiryâ’da süslerle bezeli cübbe-ler; Amerika’da hayvan kılıkları, Amerika kıızılderili topluluklarının önemli bir arabuluculuk işlevi yükledikleri çeşitli sandalyeler ve hayvan biçimi verilmiş sıralar; çingıraklı takkeler, değişik hotozlar, masklar ve yüz resimleri; yardım-

cı ruhları ya da kötü veya hastalık yapıcı ruhlara karşı baş-
vurulan görünmez silahları temsil eden yontular, vb. gibi
aksesuarlar-aracılığıyla da işaretler gönderir.

İlahiler ve ruhların sesi

Şamanlar tedavi boyunca öteki dünyayla kurdukları iliş-
kileri, genellikle, ilahilerle veya özel bir dil aracılığıyla ifade
ederler. Basite indirgendiğinde şaman ilahileri ikiye ayrılır.

Genellikle mitlere yakın basmakalıp ilahiler öteki dünyaya
açılmaya yardım ederler. Kimi kez çok uzun olan bu ilahileri,
şamanlar, Panama Cunalarında görüldüğü gibi uzun bir sırra
erme sürecinde öğrenmişler ya da bazı yerli şamanların iddia
ettikleri gibi Tanrısal bir esin sonucu edinmişlerdir.

Doğaçlama ilahiler ise, yardımcı ruhların ya da öteki
dünyadaki diğer varlıkların sesini iletme aracı olarak kabul
edilir. Şaman, şifa törenlerinde ya da diğer törenlerde Tanrı
ve ruhların seslerini bu ilahiler aracılığıyla duyurur.

Bu iki tür genellikle iç içe geçer.

Guajiro şaman ilahileri, basit ve kısıadırlar. Üç bileşenden
oluşurlar: Bir bölümü, izleyenler tarafından hiç anlaşılmaz,
şamanın sözcüsü olduğu ruhların dili sayılır. Diğer bir bö-
lümü oluşturan özel sözcükleri ancak oturumda yer alan
bazı kimseler, yaşlılar “bilenler” vd. anlar. Bu sözcükler, şa-
manın “yardımcı ruhların isteklerini” karşılamak için has-
tanın ailesine açıkça yönelteceği mücevher, hayvan ya da
para taleplerinin ön ifadeleridir. Üçüncü bölüm, sesleri ve
ünlemleri içerir. Şamanın çektiği güçlüğü, görünmez-dün-
yadaki yoğun etkinliğini, savaşımını, kimi kez boyun
eğişini kısacası öteki dünyayla iletişim kurabilmek için
ödemesi gereken “bedeli” yansıtır.

Huichollerde ya da Cunalarda ise, ilahiler çok daha
uzundurlar ve daha tekdüze oldukları izlenimi verirler. İla-

hiler, mitlerin örgüsünü izlerler ve bütün bir gece boyu hat-
ta daha da fazlaca sürüp giderler.

XIX. yüzyıl sonunda, Sibirya'daki Yukagir şamanları için ruhlarının sesinin doğrudan bedenlerinden yayıldığı söyleniyordu. Zaten dönemin gözlemcilerine göre, bu vantrilokluk giderek, daha önceleri, ruhun öteki dünyaya yolculuğu anlamına gelen devinim yeteneğinin yerini almıştır; çünkü son zamanlardaki toplumsal değişimler gereği şaman ile oturma arasındaki ilişkiler dönüşüme uğramıştır. Vantrilokluk, şamana oturma ile zımnî bir diyalog kurma ve koşullar göz önüne alındığında hızla aşınabilecek popülerliğini sürdürme olanağı vermektedir (Siikala, Siikala ve Hoppál içinde, 1992, 55).

Burada, şamanın yardımcı ruhlarıyla iletişimine yön veren ilkeler, şamanın grupla kurduğu doğrudan iletişim ve toplumsal konumu arasındaki karşılıklı bağımlılık açıkça görülmektedir.

Üçüncü cins mantığı mı?

Şamanların “sınırları aşma” yatkınlığı, birçok toplumda, cinsler arasındaki sınırların simgesel olarak iç içe geçmesi biçiminde bulur ifadesini. Bu yaklaşım, “üçüncü toplumsal cins” varsayımına temel oluşturur (Saladin d'Anglure, 1986, 1988). Söz konusu varsayım, bugüne dek belki de etnografya alanındaki erkek bakış açısının ağırlığı gereği yeterince irdelenmemiştir. Sınırların iç içe geçmesi, şamanın gerçekleştirmeyi istediği diğer tüm arabuluculukların (erkekler ile hayvanlar, bu dünya ile öteki dünya, yaşam ile ölüm arasındaki arabuluculukların) metaforudur. Erkek ile kadın dünyası arasındaki sınırların iç içe geçmesi, çok dikkat çekici ya da çok örtük biçimlerde gerçekleşir: Karşı cinsle özgü giysilerin giyilmesi [transvestisme], şamanların

karşı cinsi anımsatan davranışlar sergilemesi, yardımcı ruhlara veya ilk efsanevi şamanlara karma ya da biseksüel mizaçlar yüklenmesi.

Inuitler (ya da Eskimolar) örneği özellikle çarpıcıdır. Üreme, toplumsallaşma ve din gibi çeşitli alanlara müdahale eden bu topluluk adeta “üçüncü toplumsal cinse” ait bireyler üretir. Geleceğin şamanları da bu bireylerin arasından çıkacaktır. Inuitler, erkek ya da kadın şamanlarından son derece çarpıcı bir cinsel belirsizlik beklerler. Şaman, cinsel açıdan “yansız” olmalı, her iki cinsin de karakteristik özelliklerini içeren “cinsler-dışı” bir noktada durmalıdır (Saladin d’Anglure, 1988, 1986). Kuzey Amerika’daki bazı topluluklarda da benzeri yaklaşımlara rastlanmaktadır (Bouteiller 1950, 40).

Sibirya şamanları ise, erkeklere ve kadınlara özgü tabulara boyun eğiyorlardı. Erkek şamanların giysileri, çoğunlukla, kadınsı simgelerle bezeliydi; hatta hemen hemen tümüyle kadınsıydı. Şamanların kadın olması halinde ise giysilerde erkeksi motifler ağırlık kazanıyordu (Czaplicka, 1914, 253).

XVII. yüzyılda yaşamış bir gözlemciye göre, Şili’deki Araukan (Mapuche) şamanları, kadınlarınkini çok andırır giysiler ve mücevherler kullanıyorlardı. Ayrıca “erkeklere karşı kadınsı, kadınlara karşı erkeksi davranıyorlardı” (Métraux, 1967, 181).

Kuzey Amerika’da birçok *berdache** şamandı.

Bu değişik uygulamalar, uzun süre, şamanların sapkın ya da anormal bir cinselliğe sahip bulundukları varsayımını beslemiştir. Bununla birlikte, “üçüncü cins” açıklamasını tamamlayıcı başka gerekçeler de öne sürülebilir.

Söz gelimi, birçok topluluk bir cinse karşı cinsin sahip

(*) Fr. *berdache*, erkekeşcinsel. Az çok sürekli biçimde kadın giysileri giyen, kadınların statü ve rollerini benimseyen Amerikalı kızılderili travest anlamında - e.n.

olmadığı nitelikleri vermek anlamına gelen cinsel görev bölüşümünü bir kayıp olarak değerlendirir. Bu nedenle şamanlarına, erkek ya da kadın, cinsel bir çiftdeğerlilik vermek bilinçli veya bilinçsiz biçimde onların güçlerine duyulan inancı arttırmak anlamına gelir; çünkü hem erkeksi hem kadınsı özelliklerin barındırılması sayesinde şamanlar başka türlü ulaşamayacakları bir bütünlüğe erişirler.

Bunun gibi, şamanların bazen uyguladıklarını söyledikleri cinsel perhiz, bir sapma olarak görülebileceği kadar, aynı oruç gibi bu dünyayla bağları koparabilecek güçte olmayı, şamanlık görevi sırasında hemen hemen farklı bir doğaya geçildiğini kanıtlamanın bir yolu biçiminde de yorumlanabilir.

Topluluk da aynı şekilde toplumsal düzen gerekçesiyle şamanlarının deyim yerindeyse uygunsuz cinselliklerini kınayabilir. Şaman büyük bir güce sahiptir. Bu gücü kimi kez pahalıya ödettiği, hatta iyilik için değil kötülük için kullandığı olur (bkz. Beşinci Bölüm). Böylesi bir tutum ona karşı düşmanlık hatta kin dolu tepkilerin doğmasına yol açar. Tepkiler, çoğunlukla, cinsel terminolojiye özgü küfürlerle ifade edilir.

Guajirolar tüm kadın şamanların erkek düşkünü, erkek şamanların ise eşcinsel olduklarını ileri sürerler. Cinsel bir sapmaya dönük bu düşsel referans, hem üçüncü cins mantığını hem de şamanlara karşı gizli bir düşmanlığı ifade etmenin dolaylı bir biçimidir (Perrin, 1992, 132).

Şamanın normalliği ya da patolojisi

Şamanlar hakkındaki betimlemeler, normallik kavramına ve kültür ile kişilik arasındaki ilişkilere yönelik tartışmalara uzun süre malzeme oluşturmuştur.⁷

7 Örneğin bkz. Opler 1936, 1943, Kroeber 1940, Nadel 1946 ve daha yakın tarihli Devereux 1956, 1961, 1972, Boyer 1961, 1962; Lot-Falck 1971, Hippler, Lebra içinde, 1976, Noll 1983, vd.

Psişik anormallik savları

Psikologlar ya da etnopsikiyatrlar şamanlar konusunda isteri psikozundan, şizofreniden, isteri tipi nevrozdan, bölünme patolojisinden vb. söz etmişlerdir (Mitrani, 1982).

Bu sözde tanıların böylesine farklı olması anlamlıdır. Tanıların birbirlerini tutmaması birçok etkenden kaynaklanır. Öncelikle psikiyatrik ya da psikanalitik türde uzun ve derin gözlemler yapılamamıştır. Sadece bazı şamanlar kısa görüşmelerden ya da bazı psikolojik testlerden geçmişler, ancak onlar da hiçbir zaman uygun kıstaslara göre “izlenmemişler”dir.⁸ Üstelik, gözlemcilerin dikkatini, kendini kabul ettirmiş şamanın davranışlarından çok, müstakbel şamanın seçimine yönelik ve daha sonraları şamancıl törenlerde ve sağaltımlarda görülecek olanlara oranla genellikle daha spektaküler nitelikteki işaretler çekmiştir. Zaten, şamanın sözde psikopatolojisi savının temellendirilmesine de bu işaretler katkıda bulunmuştur. Ve nihayet, etnopsikiyatrik yargıların dayandığı verilerin çoğu derin değişimlere uğrayan toplumlardan kaynaklanmaktadır. Bu toplumlarda “şaman olma isteği” kültüre açılma bağlamında gerçek bir araz haline gelebilmektedir (Mitrani, 1982; Perrin, 1992, böl. 13 ve 14).

Etnoloji yönünden de, daha önceki bölümde görüldüğü üzere, derinleştirilmiş gözlemlerin eksik olduğu açıktır. Şaman seçimine özgü işaretler, ancak nadiren, ele alınan kültür açısından yani dile ve tasarımlar sistemine dayanarak

8 Devereux, Kuzey Amerika'daki Mohavelerin etnopsikiyatrisine ilişkin kitabında (1961), şamanı bir psikotik olarak kabul etmiş ama hiçbir örnek sunmamıştır. Aynı şekilde Boyer (1961, 1962) ve ekibi de, Apaçiler arasında bazı gözlemlerde bulunmuş, psikolojik testleri de dayanak alınmış ancak örneklerle temellendirilmiş bir inceleme geliştirememiştir. Lewis ise, “şaman adayının mesleki isterisinin şiddeti, gerekli kalıtsal niteliklerinin eksikliğiyle ve onun Şamanizme yatkınlığını kabul etme kararlılığıyla doğrudan bağlantılıdır” görüşünü ileri sürerek şamanın nevropat olduğu savını kendi sosyolojik yaklaşımıyla bağdaştırmayı önermiştir (1971-217).

çözümlemiştir (bkz. s. 35-36). Oysa etnopsikiyatrlar tarafından hemen araz yaftası yapııştırılan bu işaretler, onları tanımlayan topluluklar açısından öteki dünyayla ayrıcalıklı bir iletişimin gerçek simgeleri olabilir.

Ne var ki, sadece Batılı terimlerle ifade edilen dış betimlemelere dayalı birçok etnolojik çalışmada, rüyalarla ve özel bir beden diliyle ifade edilen şamancıl simgeler ile psikopatolojinin çoğunlukla “isterik davranışlara” bağladığı belirtiler arasındaki bu “benzeşme” adına, şamanın normalliğinden ya da sapmasından söz edilmiştir. Oysa buna karar vermek kolay değildir. Kültürün, kendini kabul ettirmiş şamana yüklediği davranışlar sanki psikiyatrik bir tablonun kültürel bir tasarımı gibidir.

Ancak, buradan yola çıkarak, hemen, Şamanizmin psişik süreçlerin basit bir kültürel kristalizasyonu olduğu hükmüne varmamak gerekir.

Elbette ki, rahatsız bir insanın Şamanizmin çekimine kapılması ihtimal dahilindedir; çünkü Şamanizm ona sıkıntı-
larını ifade etme olanağı veren bir beden dili sağlamaktadır. Şaman olma olgusu ile hastalık arasında sıkı bağlar bulun-
duğu da inkâr edilemez. Her toplulukta aniden şaman olan
ya da spektaküler hastalıkların sonrasında veya bir yakını-
nın ölmesinin, felakete uğramasının sonucu başgösteren
psikolojik şokların ertesinde şiddetle şaman olmayı isteyen
insanlara rastlanır. Ama, söz konusu “teşhisler”, ancak, şa-
mancıl belirtilerin her türlü şamancıl yetiden önce varolan
ve çoğu kez iyi eklemelenmiş bir düşünceler bütünü içinde
nasıl yer aldığını anladıktan sonra dile getirilebilir. O halde
davranış farklılıklarını, kişisel motivasyonları, toplumsal
stratejileri ya da geleneksel toplumlarda isterik davranışla-
rın tekrarına kezlerce değinen G. Devereux’nün (1957,
1972, 244) deyimiyle “kültürel materyalin nevrotik amaçla-
ra” uyum sorunlarını, yalnızca bir psikiyatr ya da bir psika-

nalist ayırt edebilir. Etnolog ise, kendi payına, toplumların şamanlarının konformitesini ya da anormalliğini nasıl tasarladıklarını ve aşmamaları gereken sınırı nasıl tanımladıklarını çözümlemeye yönelmelidir (bkz. Dördüncü Bölüm).

Şamancıl normalliğin savunucuları

Kimi araştırmacılar da, acele verilmiş hükümlere karşı çıkmak amacıyla, şaman normal mi anormal mi tarzındaki aynı görüş açısını koruyarak şamanın normalliğini kanıtlamak üzere onun toplumsal işlevini ön plana çıkartmışlardır. Şamanın normal bir insan olduğunu gün ışığına serebilmek için eksiksiz ustalığından, etkililiğinden, manipülasyon becerisinden ya da anlayışlılığından söz edilmiştir. Şamanizmin yaratıcı bir yaşama geçit verdiği ve çoğu toplumun şamanlarını bilge olarak, “bilgi sahibi erkekler ya da kadınlar” olarak değerlendirdiği üzerinde durulmuştur. Ayrıca, şamanın değişim ya da uyum süreçlerinde bir yenilikçi olarak gerçekleştirebileceği olumlu rolün altı çizilmiştir.

Anlamı belirsiz savlar

G. Devereux’ye göre (1956), şaman, Şamanizmin dengeye kavuşturduğu bir akıl hastasıdır. Nevrozlularda ve psikotiklerde gerçeğe anlam verici bir çöşkuyu yaratan “onarım sendromu”ndaki gibi Şamanizm de şamana “sağlıklı bir yapılanma” sağlar. Ancak bu yapılanma geçicidir; çünkü şamanlık işlevi kendisini şaman olmaya iten bilinçaltındaki çelişkilerin temeline inme fırsatı vermez. Öteki dünyayla her bağ kuruşunda yinelediği o “garip” eylemler, bir yandan ototerapi oluşturmakla beraber diğer yandan da içindeki rahatsızlığın sürdüğünü gösterir.

Psikolojik açıdan hasta kabul edilen şaman aynı yazar tara-

fından “vekaleten deli” olarak nitelendirilmiştir: Şamanın toplumsal rolü, diğerlerine bir denge sağlama olanağı vermektir (1972, 16). Toplum için gerekli olan bu rol hasta kimselerin de işine gelir ve onlar açısından bir tür sığınak oluşturur.

Yine psikanaliz adına, kimileri de, toplumsal açıdan oldukça iyi uyum göstermiş “gerçek” şamanları, Şamanizmde hastalıklarına bir çare ve toplumsal bir entegrasyon olanağı bulan “sahte” şamanlardan ayırt etmeye yönelmiştir (örneğin, Hippler, Lebra (der.) içinde, 1976).

Bu savlardan bazıları, Şamanizmin temelde, dinsel inançların, toplumsal işlevin ve “libidonun” henüz birbirlerine sıkıca bağlı bulundukları bir gelişme aşamasına uygun düştüğünü sezinleten görüşlerdir.

Şamanizm ile psikanaliz arasında birçok koşutluk kuran C. Lévi-Strauss’a göre, psikanalizin kapsamına girenler ya da şaman olmayı umanlar, kendi psikopatolojik eğilimlerini, kendilerine seçkin bir yer sunan bir toplumun hizmetine bırakırlar. İşte bu nedenle Lévi-Strauss, Kara Afrika’daki Nupelerin Şamanizmlerine ilişkin incelemesinde, Nadel tarafından gün ışığına serilen paradoksu (1946) kendi paradoksu olarak görür: “Şamanizmin olmadığı gruplarda, psikozların ve nevrozların sayısı uygarlıkla ilişkinin etkisiyle artar gibi görünüyor; diğerlerinde ise Şamanizmin geliştiği ama zihinsel bozuklukların artmadığı gözleniyor.” (Lévi-Strauss, 1950, XXII).

Bu anlamda şamanlık işlevi, bir dengesizlik durumunun üstesinden gelinmesine yardımcı olur ve dengesizliğin yol açabileceği psişik bozuklukları sınırlar.

Ne olursa olsun, değişime uğrayan bazı topluluklarda “kendisi için Şamanizm”in doğduğu gözlenmektedir: Herkes şaman olma isteğini dile getirmekte ya da kudretli bir şaman tarafından tanınmaksızın şaman olduğunu iddia etmektedir.

ŞAMANİZM VE TOPLUM / ŞAMANIN USTALIKLARI

“Ustamız, hastanın ölmek isteyen ruhunu görmeye gidecek... Düş dünyasına, ölmüşlerin bulunduğu dünyaya gidecek..

Ustamız, ruhu yakalar, küçük bir çantanın içine kapatır. Çantayı koluna takar, ona her an göz kulak olur; çünkü ruh oraya, çok uzağa geri dönmenin peşindedir.

Biliyorsun, uyurken ağzımızı açarız, o zaman usta yaklaşıp, hastanın ağzına ruhu yeniden sokuşturur.”

(Guajiro şamanı Setuuama’dan bir tedavi öyküsü, alıntı yapan Perrin, 1992, 94.)

Şamanizm uygulanışı açısından, ne belirli usul ve sıralara bağlı dinsel bir törendir ne de kişisel bir arayış. Şamanizm toplumsal bir talebe karşılık verir. Pratik bir amacı vardır. Peki ama, şamanın yeteneklerinden ve eyleminden kimler yararlanır? Topluluk, şamana hangi konumu ve işlevleri yükler?

Şaman genellikle “gören” ya da hem “bilen” hem de “yapabilen” anlamına gelen bir deyimle nitelendirilir. Burada söz konusu edilen, dünyanın gizli yüzüyle ilgili olması açısından, sıradan insanların bilgisinden ve gücünden farklı bir bilgi ve güçtür.

Şamanın varlığı, sıkıntıları körükleyen öteki dünyayla iyi ilişkiler sürdürerek bu sıkıntıları önlemek ya da aracılık yaparak bu tür sorunları çözüme kavuşturmak üzerine kuruludur. Bu açıdan, şaman kaçınılmaz bir işleve sahiptir ve eyleminden topluluğun tüm üyeleri yararlanabilir.

Şaman genel bir kural olarak topluluğunun sorumluluğunu doğrudan üstlenmez. Bu yükümlülük diğer bir kişi tarafından, insanlara tavsiyelerde bulunan veya onlara

emirler veren başka birisi yani klan yetkilisi, av sorumlusu ya da komutan tarafından yerine getirilir. Şaman bu rolleri yüklense bile söz konusu rollerin kuramsal açıdan birbirlerinden ayrı olduğunu belirtmek gerekir.

Şamandan, öncelikle, zekâsını ve hayalgücünü kullanarak, düzensizliklerin ve çekilen acıların nedenlerini söylemesi, bunlara çare bulması istenir. Şaman, dünyanın dengesine ve insanların huzuruna göz kulak olmalı, aynı zamanda, sorunların üstesinden gelmek için de harekete geçmelidir.

Bir söz sanatı ve bir beden dili

Bütünyle uygulandığında şamanlık işlevi, geniş bir kültür, ifade yetkinliğini ve bağlamın iyi bilinmesini gerektirir. Şaman, bir av töreni, bir şifa oturumu, bir fal seansı sırasında, sorunları aydınlatmak ya da eylemlerini gerekçelendirmek üzere mitolojik öğelerden yararlanır. Mitleri yaşar, onları eylemlerle dile getirir. Ruhunun gezinişlerini ve öteki dünyayı ziyaretlerini yansıtır. Bu ziyaret sırasında giriştiği savaşimleri, pazarlıkları anlatır. Yardımcı ruhlarının ve kendi ruhunun gidiş ve gelişlerini, serüvenlerini büyük bir beceriyle dillendirir ya da mimiklerle anlatır. Yaşanan sıkıntıların olası nedenlerini sıralar... Söylevlerinin ağırlığı bu konu üzerinde toplanır.

Şaman, ayin alanlarını düzenleyerek, örgütlediği törenler sırasında kendine özgü davranışları dayatarak simgesel anlamları yineler ve güçlendirir.

Şamanizm kişisel niteliklerin temel olduğu sözlü ve teatral bir sanattır. Her şaman kendine özgü üslubuyla tanınır. Bu açıdan o bir sanatçıdır. Her yeni durum karşısında hayal gücünü sergiler, yaratır. Grubu ve hastaları, ondan bunu ister ya da bekler.

Şaman sanatı kimi kez bir resim sanatıdır da. Birleşik Amerika'nın güneybatısındaki Navaho şamanlarının "kumdan resimleri" bu konunun tanınmış örneklerindendir. Şaman, toprak üzerine, çeşitli renklerdeki kumlarla, yardımcı ruhlar tarafından öngörülen ve hastanın durumundaki gelişmeye bağlı olarak her gün değişen simgesel figürler çizer ve "boyar". Hasta, bu figürler üzerine yatar. Bir tür transfer niteliğindeki bu eylem hastanın iyileşmesine katkıda bulunur (Reichards, 1939).

Sibiryalı bazı şamanlar ise, hatırlanacağı gibi davulları üzerine her tedaviye uygun motifler işlerler (s. 60).

Av, hastalık, savaş, ölüm gibi her olayda ayinler düzenleme durumunda olan şaman, özellikle yerleşme biçiminin dağınık olduğu topluluklarda, toplumsal yaşamın ana canlandırıcısı işlevini de üstlenir. Bu tür topluluklarda şamancıl oturumlar başlıca toplanma ve eğlenme fırsatlarıdır. Oturumlar, özellikle şamanların gösteriyi hiç görülmemiş mimiklerle, bedensel hünerlerle, tumturaklı episodlarla ve el çabukluklarıyla süslemeleri halinde daha da değer kazanırlar. Sibirya'daki toplulukları ve Amerika'daki yerli toplumlarını gözlemleyen uzmanlar, söz konusu oturumların estetik değerlerine ve izleyenler üzerindeki büyüleyici etkilerine kezlerce değinmişlerdir.

Şaman yaşanan uğursuzlukları gidermeye yönelik oturumları geceleri düzenler. Karanlık, bu oturumların teatralliğini ve ciddiyetini arttırır. Şamancıl pratikler genellikle gece yapılır; çünkü öteki dünya kendini geceleri daha kolayca sergiler. Ruhlar ve hayaletler şafak vakti ya da geceleyin harekete geçer ve öldürürler. Öteki dünya, geceleri, rüyalarda ortaya çıkar ve insanlara haberler gönderir. İnsanlar kaygılara, kuşkulara geceleri kapılırlar...

Şaman ve çevresel zenginlikler

Şamanizm ve av

R. Hamayon, Sibiryalı avcı topluluklarında görülen eski örneklerden yola çıkarak bir Şamanizm modeli oluşturmuştur. Bu topluluklarda, Şamanizmin “varlık nedeni avı olumlu etkilemek üzerine kuruludur” (1995, 418): Şamanın görevi, av hayvanlarını yakalayabilmek için hayvan ruhlarıyla işbirliği yapmaktır. Tüketilen hayvan türleri ile insan topluluğu arasında bir mübadele çevrimi kurulur. Bu çevrimde, avlanan hayvanların yaşam gücü ile hayvan ruhlarının tükettikleri insanların yaşam gücü yer alır. Hayvan dünyası ile insan dünyası arasındaki bu mübadelede herkes “diğerinin hem yardımcısı hem avı” olur. Şamana düşen görev, söz konusu çevrimin sürüp gitmesine ve insanları kayırmakla beraber mübadelelerin dengeli olmasına da dikkat etmektir.

Genelleştirilemese bile bu model diğer Şamanizmlerde de yankı bulur. Avın temel etkinlik olduğu topluluklarda şamanın başlıca görevi avın başarılı geçmesini sağlamaktır. Şaman, av hayvanlarının üremeleriyle, bol olmalarıyla ve korunmalarıyla da uğraşmalıdır. Aynı zamanda, av hayvanını sağlayan öteki dünyanın intikam duygularını da yatıştırmalıdır.

Baykal Gölü dolaylarında yaşayan Sibiryalı Buryatlara göre, insanların etini yedikleri rengeyiklerinin, balıkların ruhları vardır. İnsanların bu hayvanları öldürebilmeleri için, şamanın, av mevsiminden önce düzenlenecek bir törende, doğaüstü hayvan eşlerinin yardımıyla onları kendisine mal etmesi gerekir. Buna karşılık, şaman kendi benliğinden verir. Her defasında kendi yaşam gücünden bir şeyler yitirir. Avcılar da aynı yazgıyla karşılaşır. Ancak burada da öteki

dünyanın kindar şiddetini yatıştırmaya ya da geciktirmeye yönelik bir adak sistemi geçerlidir. Buryatlar hayvanları evcilleştirirler ve küçük hayvan yontuları biçimlendirip bunları adak olarak adarlar (Hamayon, 1990).

Tunguz şamanı, yardımcı ruhunu dışı bir rengineyiği biçiminde öteki dünyaya yollayarak av bölgesine rengineyiği ruhlarının gelmesini sağlar. Böylelikle iyi bir avı sağlama alır (Delaby, 1976, 67-69). Yine Tunguzlarda ve Sibirya'daki diğer bir topluluk olan Yukagirlerde düzenlenen törenlerde, şaman, avlanacak hayvanların ruhlarını onları ambarlarda alıkoyan hayvan türlerinin bekçisi ruhların elinden kurtarır (Siikala, 1992, 2, 61).

Kolombiya'daki Desanalara göre, şamanın av hayvanları efendisi kılığına giren kopyası, avcılar için yeni av hayvanları döllemek üzere dışı hayvanlarla çiftleşir (Reichel-Dolmatov, 1968, 161).

Brezilya'nın ortasındaki yaylada yaşayan küçük bir topluluk olan Bororolarda şaman, avcılara "yardım eder". Kendileri de hayvan ruhları olan yardımcı ruhlarına av hayvanlarının bulunduğu yeri sorar. Aynı zamanda yırtıcı bir hayvan biçimine de bürünebilir. Jaguar olursa, avını "besin ruhlarının" sivri dişleriyle ya da pençeleriyle öldürür. Çingiraklı yılan biçimine girerse öldüresiye sokar. Tapirleri, yaban domuzlarını ya da geyikleri böylece ele geçirir. Buna karşılık insanlar da ruhlar için bir besin kaynağı haline gelme tehlikesi taşırlar. Şaman bu yüzden avlanan hayvanların bir bölümünü ruhlara kurban olarak verir. Böylelikle, öteki dünyanın oç alma isteğini yatıştırır, hastalık ve ölüm olaylarını geriletir (Crocker, 1985, 221-243).

Bütün bu davranışlar çevreci bir ahlakın ifadesidir: Doğa ne kadar az yağmalanırsa yıkıcı misillemelere de o kadar az başvurur.

Bir çoban toplumu söz konusu olduğunda sürülerin sağ-

lığına ve çoğalmasına göz kulak olmak da şamanın görevlerinden biridir.

Bazı Sibirya topluluklarında, şaman, avı kolaylaştırmak ya da sürülerin yaşam koşullarını iyileştirmek için iklim üzerinde etkili olmakla, rüzgâr estirmekle ya da kar yağdırmakla yükümlü kılınır. Başka yörelerde de, örneğin Güney Amerika'da, Guajiro ve Mapuche (Şili) yerlileri arasında aynı amaçla “yağmur yağdırıcısı” sayılır.

Şamanlık ve bahçıvanlık

Bitki üretimine de hayvancılıkla aynı perspektifle bakıldığı topluluklarda şaman, tarımsal faaliyetlere etkin biçimde katılır. Bahçeler ve bahçelerde yetiştirilen bitki türlerinin her biri “efendilere” ya da “analara” ait sayılır. Şaman bu ürünlerin verimliliğini güven altına almak için onların yardımına başvurmalıdır. Peru'daki Yagualarda da olduğu gibi bu süreci, genelde, tarımsal çalışmanın farklı evrelerini daha da belirginleştiren ve şamanın da katıldığı törenler izler (Chaumeil, 1983, 241-5).

Temel geçim kaynağı tarım olan Huichollerde, şaman, toprağın hazırlanmasından besin tüketimine varıncaya kadar bahçıvanlık sürecinin tüm aşamalarında yer alır. Bu ürünlerden tehlikesizce yararlanabilinmesi, ancak ve ancak, şamanın bir biçimde onların “kutsallığını gidermesinden” sonra mümkündür; çünkü şaman, bitkilerin doğrudan ya da dolaylı olarak doğdukları çeşitli Tanrıların gönüllerini armağanlarla, ilahilerle almadıkça söz konusu bitkilerin zararlı oldukları kabul edilir.

Tedavi işlevi

Hastalık mı, av mı?

Günümüzde şamanların temel hatta kimi kez tek etkinliği hastaları tedavi etmektir. Bazı yazarlar, şamanın tedavi işlevinin, genel geçer de olsa, daha sonra ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir. Bu araştırmacılara göre tedavi görevi, ilk etkinlik olduğu varsayılan ava sonradan eklenmiş ya da gide-rek avın yerini almıştır. Tedavinin temelini oluşturan ve insanın en eski çağlardan bu yana, bir başkasına, çektiği acıları hafifletmek üzere yardım etmesini öngören evrensel eğilim avlanma etkinliğinden sonra gelişmiş olabilir mi? Böylesi bir eğilim avcı topluluklarına yabancı olabilir mi? Bu konuda görüş birliğine varılamamıştır.

Şimdilik söyleyebileceğimiz, şaman topluluklarında, şamanın av üzerinde etkili olduğunu sergileyebilecek fazla bir kanıtın bulunmadığıdır. Buna karşılık şamanın tedavi sürecindeki gücünü doğrulayacak sayısız kanıt mevcuttur.

Aynı zamanda, avcı toplulukların, av ile hastalık arasında nedensel ilişkiler kurduklarını belirtmenin de ayrı önemi vardır.

Gerçekten de daha önce görüldüğü üzere (bkz. s. 73) Bororlara göre, hastalıkların başlıca nedenleri, av ya da av araç gereçlerinin hazırlanması sırasında saygı gösterilmesi gereken tabuların dışlanmasıdır.

Benzeri inançlara, diğer Amazon topluluklarında sözgeli-mi Peru'daki Yagualarda (Chaumeil, 1983) ya da Eskimolarda da rastlanır. Bu topluluklar büyük talihsizliklerin nedenini, ilke olarak, öteki dünyayla birlikte tasarlanmış avla ilgili kurallara uyulmamasına bağlar (Rasmussen, 1929).

Sibiryadaki Buryatlar bazı hastalıkların avcılara, av hayvanı verici ruhları soydukları zaman bu ruhlar tarafından bu-

laştırıldığına inanırlar. Aynı topluluğa özgü mitler, ilk şamanların hastalığa karşı mücadele görevini üstlendiklerini dile getirirler (Xangolov, 1903, alıntı yapan Delaby, 1976, 65).

Avcı toplulukları olan Inuitlerin ya da Baruyaların gerek mitlerinde gerekse pratiklerinde ise, başlangıçtan bu yana bir uzmanlaşmanın yaşandığı; bazı şamanların ava bağlı sorunları ele aldıkları, bazılarının da bedene ve hastalığa ilişkin sorunların üstesinden geldikleri, birincilerin genellikle erkek, ikincilerin ise kadın oldukları izlenimi egemendir (ayr. bkz. s. 91-93).

Hastalığın ve tedavinin iki yönü

Şamanizmin tedavi boyutuyla ilgili olarak bir noktayı eklemek gerek. Daha önce ele alınan beden-ruh tamamlayıcılığına (bkz. s. 14-15), ister somatik isterse ruhsal nitelikte olsun hastalığa ilişkin iki yaklaşım eşlik eder. Hastalığa bir eksiklik, genellikle, ruhun kaçmasıyla, bozulmasıyla ya da değişime uğramasıyla ilgili bir eksiklik gözüyle bakıldığı gibi, bir fazlalık, bedene hastalık yapıcı bir ögenin ya da “hastalık ruhunun” girmesinden kaynaklanan bir fazlalık gözüyle de bakılabilir.¹ Bu iki yaklaşıma uygun düşen iki tedavi türü vardır: *Endorcisme* ve *exorcisme* (ayr. bkz. s. 101). Eksik bölümün geri döndürülmesi *endorcisme*, hastalık yapıcı ögenin beden dışına atılması ise *exorcisme*’dir.

Bu iki tedavi yöntemi Şamanizmde varlığını bir arada sürdürür. Şaman, ruhun geri dönüşünü sağladıktan sonra bedenin ağrıyan, zarar görmüş yerini hastalığı söküp atmak, özdekleştirmek ve teşhir etmek üzere emer. Hastanın öteki dünya tarafından ele geçirilmiş ruhunun peşine düş-

1 Bu giriş, patojen etkenin cansız ya da canlı (ve insan, hayvan ya da canavar biçiminde) olmasına göre iki şekilde gerçekleşebilir. İkinci şık, sıklıkla, davranış değişikliklerine, psişik bozukluklara bağlanır.

me şaman edebiyatının genel temasıdır. Gel gelelim, hastalığın bedenden sökülüp çıkarılması da kimi kez ilginç öykülere temel oluşturur. Sözelimi, bir Tunguz şamanı patojen ruhu hastanın vücudundan bir gaga darbesiyle söküp atmaları için çulluk ruhunu ve kaz ruhunu seferber ettiğini anlatır (Asinimov, alıntı yapan Delaby, 1976-57).

Ancak şaman daha “özelleşmiş” tedavi stratejilerine de başvurabilir. Olağandışı oldukları kadar yaratıcı nitelikler de gösteren bu stratejiler daima hastalığa, acıya, vücuda, topluma ve dünyaya ilişkin özgün bir bakış açısını yansıtır.

Sibirya’da Tunguz şamanı kısırlığa öteki dünyadan gizlice ruhlar çalarak çare bulur. Aynı zamanda hamilelik sırasındaki kazaları embriyon ruhunu ele geçirerek ve geçici olarak saklayarak engeller (Delaby, 61-63).

Desanalarda hastalık, hastanın bedenini kaplayan ve öteki dünyadaki bir varlıkla çiftleşmekten doğan “karanlık ve ince bir katmandır”. Hastanın iyileşmesi için şaman bu katmanı yırtıp atmalıdır. Nitekim şaman da bu işin üstesinden gelmek için kaplumbağa, yılanbalığı ve sincap gibi, delici-kemirici hayvanlardan medet umar (Reichel-Dolmatov, 1968, 209-211).

Koruma ve önleme

Şamanlar önleyici bir rol de oynarlar. Tunguz şamanları bu konuda yetkin bir örnek oluştururlar: İnaniş’a göre, şaman tüm klan toprağının sınırına yardımcı ruhlarınca oluşturulan görülmez bir engel diker. Havayı kuşlar gözetim altında tutar, ırmakların girişini balıklar korur, ormanda dört ayaklılar kol gezer. Şaman öldüğünde insanların yüreklerinin korkuyla dolduğu söylenir; çünkü inaniş’a göre yardımcı ruhlar efendilerini mezarına kadar izlerler. Bu arada söz konusu engel de çöküp gider (Anisimov, 1952, alıntı yapan Delaby, 1976, 55).

Dünyanın öteki ucunda Panama'daki Cuna şamanları da, insanların yaşadıkları adaları, salgın hastalıkları önleyen görülmez bir ağla çepeçevre sarabilecek güçte olduklarını iddia ederler.

Tedavinin başarısı

Şaman toplumlarında, daha önce de belirtildiği gibi (bkz. s. 39), hastalıklar olağan yöntemlerle tedavi edilemediğinde, rüyalar ve hastanın ya da ailesinin öteki dünyayla geçici temasları hiçbir çözüm sağlamadığında şamana başvurulur. Dolayısıyla, şamanlar, somatik ya da psikosomatik düzeyde her türlü patolojiyle karşı karşıya kalmışlardır ve tedavi yöntemleri değişik açılardan değerlendirilmiştir.

• *Tıp bilimi* somatik hastalıklar söz konusu olduğunda birçok şamanın tedavi sırasında kullandığı bazı tıbbi bitkilerin etkililiğini onaylasa bile şamancıl tedaviye tepeden bakmış; psikosomatik rahatsızlıklarda ise daha ılımlı bir tavır benimsemiştir.

Somatik tıbbın nesnel bir görüşü olabilmesi için şamanın hastalığa müdahalesi öncesinde, sırasında ve sonrasında özellikle tanıya ilişkin derinleştirilmiş gözlemlerde bulunması gerekirdi. Bu müdahale başarısızlıkla sonuçlansa bile, şamanın yerine Batılı hekim geçse başarı kazanıp kazanmayacağını bilmek de oldukça ilginç olurdu.

Aynı şekilde, psikanaliz de, elbette, ele alınan toplumda aile örgütlenmesine, bireyin, hastalığın ve ölümün kültürel tasarımlarına aşina olması koşuluyla şamancıl tedavinin işleyişine ilişkin çok fazla bilgi sağlayabilirdi. Kısacası, egzotik bir topluma yaklaşımında Batı toplumlarına karşı olduğu gibi daha titiz, daha analitik davranabilirdi.²

2 Jung, şamancıl tedaviyle çok ilgilenmiş (Groesbeck, 1989) ama analitik olmanın ziyade spekülatif bir yaklaşım sergilemiştir. Yapıtı birçok araştırmaya ve ki-

Oysa somatik tıp ve psikanaliz alanında hiçbir zaman böylesine sistematik incelemelere gidilmemiştir.

- *Şaman toplulukları*, şamanlarına hemen hemen mutlak bir bilinçlilik ve güç mal ederler. Kuramsal olarak şaman her şeyi bilmeli ve öngörmelidir. Kendisine çok geç başvurulmadığı, hastayı etkileyen varlık ya da güç sınırsız olmadığı takdirde şamanların hastalığı iyileştirecek yöntemlere sahip bulundukları düşünülür. Ancak, her ne kadar şamanın tedavisinin etkililiğinden pek kuşku duyulmasa da her yerde iyi şaman-kötü şaman ayrımı yapılır. Hatta kimi kez, daha ileride görüleceği gibi (bkz. s. 88-89) içlerinden bazıları anormallik ya da bilgisizlik damgasından kurtaramazlar kendilerini.

- *Etnolojik gözlem*, şamanın kurnaz bir gözlemci olduğunu ortaya koyar. İyi şaman tedavi eylemini uzun bir zamana yaydığı için (tedavi onbeş gün hatta aylarca sürebilir) tutumunu ve teşhisini rahatsızlığın seyrini-gerilemesini ya da ilerlemesini-izleyerek belirleme olanağı bulur. Böylece, hastalık üzerinde etkili olduğu izlenimini verir. Hastalığın evrimiyle ters düşebilecek bir teşhis koyma riskine hemen hiç girmez. Sanatının önemli dayanaklarından biri sonsal [a posteriori] kehanetlerde bulunması, ancak belirli gelişmeler gerçekleşikten ya da durum süreklilik kazandıktan sonra açıklamalara yönelmesidir. Önceleri, büyük bir beceriyle yardımcı ruhlarının ya da ruhunun episodlarını anlatmakla yetinir. Onların öteki dünyadaki varlıklarla karşılaşmalarını tanımlar. Ancak, söz konusu varlıkları incelenen sorunla fazlaca bağlantılı kılmaktan genellikle kaçınır.

Şaman, hastasına bir söylev ve bir gösteri sunar. Sıkıntı, bunalım ve endişe halinin yerine hastayı kuşatan fantastik bir tablo koyar. Bu tabloya öteki dünyanın aktörlerini ve

taba esin kaynağı olmuş (Halifax 1982, Larsen 1988...), ancak bu çalışmaların hiçbirisi tedavinin etkililiği konusunu incelememiştir.

uğursuz eylemlerini katar; onları bir anlaşılmaya zorlamak ve gerçeği öğrenmek için gösterdiği çabaları, çektiği acıları çağırıştırır. Hastalık yapıcı unsurlara karşı savaşımalarını, yaşamsal belirtilerin giderek gün ışığına çıkışını, yeni bir denge arayışını simgeleyen hareketler sergiler. Sözleri, hareketleri, genellikle, iyileşme ya da kötüleşme sürecinin gerçek eğretilmeleridir. Bu, kesinlikle, hastanın hastalığa ilişkin deneyini dile getirmesine ve onu daha kolaylıkla aşmasına yardım eder.

Şaman, tedaviye son vermeyi kararlaştırdığında, kehanet gücü adına ya acı sonu açıklayacak- yardımcı ruhları her çareye başvurmuş ama artık yapacak bir şey kalmamıştır-ya da mutlu sona erişildiğini dile getirecektir: ruh yeniden dönmüş veya dönmek üzeredir. Hastanın vücudundan hastalık atılmıştır (bkz. böl. başındaki girişe). Bu yargının, durumunu yeniden değerlendirmek zorunda kalan hasta üzerindeki etkisini düşünebilirsiniz. Etki ne kadar büyükse şamanın da o kadar kudretli olduğu kabul edilir. C. Lévi-Strauss İngiliz Kolombiyası'ndaki bir Kwakiutl şamanı için şöyle der (1949 b): "Quesalid hastalarını iyileştirdiği için büyük bir büyücü (şaman) olmadı. Büyük bir büyücü olduğu için hastalarını iyi ediyordu".

Tedavinin, ağrıları ve belirtileri nesnel olarak ortadan kaldıramaması halinde hastanın bunları yeniden değerlendirmesine bir başka öge daha katkıda bulunur. Söz konusu olan, şamanın hastasının vücudu üzerinde uyguladığı, kimi kez tüm tedavi boyunca sürdürülen gerçek bir göğüs göğüse mücadeleyle andırır her türlü fizik manipölasyonlardır.

Guajiro şamanı yarı çıplak bir vaziyette acı veren kısmı emer, buraya tütün suyu "üfler". Tüm vücudu ovuşturur, yıkar, acı vermeksizin parmaklarıyla yoklar. Bu hareketlerin tümü hastanın algılarını ve duyumlarını değişikliğe uğratmaya katkıda bulunur. Hastanın, ağrılarını daha iyi bastır-

masına ya da acıya alışmasına, elbetteki sınırları aşmamak kaydıyla acıya yeni bir “normal durum” gözüyle bakmasına yardım eder.

Bir bedel ödenmesi halinde söz konusu bedel de bu yenden değerlendirmeye katkıda bulunur; çünkü ekonomik olan ile simgesel olanı iç içe geçirir. Guajiro şamanı bu konuda iyi bir örnek oluşturur: Guajirolarda şamanların istedikleri armağanlar -mücevher, sürü vb.- kuramsal olarak, yardımcı ruhlar tarafından istenmiştir ve patojen dengesizliği yaratan öteki dünyaya ait varlığı tatmin etmeye yöneliktir. Güzel bir yerli deyişine göre “Ruhlar canı alır, şamanlar vücudu”. Ekonomik ve simgesel dinamik, aynı zamanda toplumsaldır da; çünkü bu bedel hastanın ailesi tarafından ödenir. Bu dinamiğin yeni bir yaşam coşkusu yaratarak hastanın sağlığında olumlu bir gelişmeye yol açtığı kabul edilir (Perrin, 1992).

Bu açıdan bakıldığında tedavinin son bulma törenleri de anlamlıdır. Şaman bu törenlerde topluluğun tümünü bir araya getirir. Burada resmi olarak hastasının iyileştiğini açıklar ve yeniden kavuşulan uyumu simgeleyen gösteriler düzenler. Gerek, kutlamanın müzik ve dansla belirginleşen kolektif boyutu, gerek nekahat halindeki birey ile “onun iyileşmesine yardım etmek” üzere biraraya gelen topluluğu arasında yeniden örülen sıkı bağlar, hastanın duygularını ve acılarını dönüştürmeye katkıda bulunur.

“Simgesel etkinlik”

C. Lévi-Strauss ünlü bir makalesinde (1949 b) “simgesel etkinlik” kavramını geliştirmiş, bu çalışmasında Panama’da Cuna yerlilerinde zor bir doğum sırasında söylenen bir şaman duasının çözümlemesini temel almıştır (Holmer ve Wassén, 1947).

Durumu özetliyelim; ana adayı zor bir doğumla karşı karşıyadır. Şaman uygun bir dua okur ve kadın doğurur. Bu etki gücü, dua ile fizyolojik süreç arasındaki bir yapı türdeşliğinden ileri gelir.³ Mitsel dualar ile biyolojik örtenlemeler benzer yapılara sahiplerse, mitsel dualar, patojen öğelerin altüst ettiğı biyolojik örtenlemeleri normal konumlarına yeniden kavuşturacak süreçleri harekete geçirebilir.

Ancak bu kavram birçok soruyu ve eleştiriyi beraberinde getirmiştir. Organik ile mitsel arasında yapısal bir türdeşlik olduğu hiç kanıtlanmış mıdır? Türdeş yapılar arasında başlatım etkileri hangileridir? Yukarıdaki örnekte *placebo* etkisinden ya da gevşemeden söz edilebilir mi?

Yeterli yanıtlar ve kanıtlar bulunmadığı için simgesel etkinlik kavramını basit bir varsayım olarak kabul etmek daha sağlıklıdır. Bilindiğı gibi Cunalara benzer bir başka örnek konmamıştır ortaya. Üstelik dua, şamanlara mahsus bir dille -doğum yapan kadının ilke olarak anlamaması gereken bir dille- okunduğı için Cuna örneğı bile eleştirilere maruz kalmıştır.

Şamanizm ve savaş

Şamanlar, biri “görünmez” diğeri “gerçek” olmak üzere iki savaş türünde boy gösterirler.

“Görünmez savaşlar” bazı topluluklara özgü bir kavramdır. Bu yaklaşım uyarınca, çekilen acılar düşman gruplardan kaynaklanır. Şaman, o zaman, grubun varlığını sürdürmesini güvence altına alabilmek için diğeri şamanlar karşısında bir savaşçı gibi davranır.

3 Ya da yazarın deyiimiyle (a.g.y. 223) söylemek gerekirse, bu etki gücü, “organik süreçler, bilinçdışı ruhsallık, bilinçli düşünce gibi farklı katmanlarda farklı süreçlerle oluşturulmuş türdeş yapıların birbirleri üzerindeki başlatım etkisinden” kaynaklanır.

Sürekli büyüsel saldırılar temeline dayalı bu kavram, ilişkilerin büyük yer tuttuğu bir yaşamla genellikle atbaşı gider ve gerçek savaşların hem kaynağı hem de gerekçesi olur.

Ekvator'daki Achuarlara (Jivarolar) göre, şaman kendi toplumunun üyelerinin bedenlerinden çekip aldığı hastalıkları düşmanlar üzerine püskürtmelidir. Achuarlar, insanı her an vurabilecek zararlı okların havada sürekli uçtuğuna inanırlar. Achuar nedenbilimi [étiologie], şamanın düşmanlığı yaşama geçirebilmek için kullandığı büyüldü değişik ok türlerinin bir dökümüdür. Okların kökenini saptamak herhangi bir şamanı düşmanca bir komployla suçlama olanağı verir. Böyle bir saptama savaş başlatabilir. Sözgelimi, Achuarlar ani ölümü düşman bir şamanın doğrudan eylemine bağlarlar ve bu "cinayetin" intikamının alınması gerektiğine inanırlar (Descola ve Lory, 1982).

Aynı şekilde, Yeni Gine'deki Baruya şamanları, büyük savaşçılara ve hastalık yapıcı olarak kabul edilen düşman şamanlara karşı büyüldü savaşlara girerler. Hastalarının bedenlerinden çıkardıkları hastalıkları, büyüldü bambularla ve oklarla düşman kasabaları üzerine yollarlar. Şaman bu durumda "herkesin iyiliği için savaş körükleyicisidir" (a.g.y.).

Yagualarda ise, bir şamanın ölümü üzerine çatışma çıkabilir; çünkü topluluk, bu ölümü, kurbanının saygınlığı kendisine miras kalacak daha güçlü bir şamanın zaferi olarak yorumlar (Chaumeil, 1983, 12).

İzlediğimiz bu örneklerde de görüldüğü üzere, şaman, tedavi etmesi istenilen kötülükleri, hastalıkları bir başkası için üretir. Bu anlamda, saldırı ve tedavi birbirlerine sıkıca bağlıdır.

Tunguzlarda "bazı şifa oturumlarında, şamanın sağlığı yerinde bir kimsenin ruhunu çalması öngörülür. Bu ruh, şeytanın hastadan çaldığı ruh karşılığında verilecektir."

Sibirya'da da şamanlardan, klanlarındaki kısır kadınlara

sunmak üzere yabancı anaların karnından embriyonların ruhlarını çalmaları istenir (Delaby, 1976, 41, 61).

Kolombiya'daki Desanalara göre öteki dünya, avlanacak hayvan karşılığında insan ruhu almaktadır. Bu sürekli kaybı gidermek için de komşu kabilelerden hiç durmaksızın ruh çalmak gerekir. Şamanın rolü budur (Reichel-Dolmatov, 1968, 160).

Şamanlardan kimi kez, gerçek bir çatışmanın çıkacağını öngörmeleri ya da bir savaşa girmenin en elverişli koşullarını kestirmeleri istenir. Şamanlar ayrıca düzenledikleri törenler sırasında, Guajirolarda ve Baruyalarda görüldüğü üzere savaşçılara, komutanlarına ve silahlarına büyülü güçler yüklerler.

Şamanizm ile savaşı iç içe kılan bazı topluluklarda, sözelimi Guyana'daki yerli kabilelerde, savaşçıların ve şamanların inisiasyon törenleri benzer özellikler taşır. Şamanizmin egemen olduğu birçok toplulukta şamanlık yapmak, avlanmak ve savaşmak eylemleri yani ruhlarla, hayvanlarla ve düşmanlarla savaşmak aynı deyimlerle ifade edilir. Bu yaklaşım, her üç rolün de aynı kişide toplanabileceğinin göstergesidir.

Diğer şamancıl güçler

Ruh kılavuzluğu (psychopompos)

Ölülerin ruhlarını etkisiz hale getirmek üzere mezarlarına kadar götürmek şamanın önemli görevlerinden biridir. “Ruh kılavuzluğu” olarak adlandırılan bu görev kimi kez bir rastlantı sonucu üstlenilir ve ölünün ruhunun canlıları tedirgin etmek için yeryüzüne dönmesi halinde devreye girer. Kimi kez ise belirli bir sistematığa dayanır.

Sözgelimi Huichollerde ölümden 5 gün sonra bir şaman

ölünün ruhunu arar, ruhu genellikle sinek biçiminde son bir kez insanlar arasına getirir. Daha önce katettiği ve daha sonra öteki dünyada katedeceği yolu betimler.

Sibirya'daki Goldlarda yolculuk iki aşamada gerçekleşir. Ölümden 7 gün sonra şaman, ruhu küçük bir yastığın içine sokar. Ruh burada genel olarak 3 ila 5 yıl arasında kalır. Bu sürenin bitiminde daha güçlü bir şaman onu aramaya çıkar; çünkü böylesine uzun bir zamanda ruh yastığın içinden kurtulup kaçmış olabilir. Sonra onu ölümler kentinin sakinleri arasına yerleştirir (Lopatin, 1922, alıntı yapan Delaby, 1976). Diğer bazı topluluklar ise, şamanlarının, ölümler dünyasının çıkış yollarını tıkararak, ölümlerin ruhlarının geri dönüşünü engelleyecek güçte olduklarına inanırlar.

Sibirya şamanına atfedilen ruh kılavuzluğu rolü genellikle daha geniş kapsamlıdır. Şamanın kendi dünyalarında yeniden doğabilmeleri için, insan ve hayvan ruhlarını özel törenlerle “yeniden yönlendirmeyi” sağlaması gerekir (Hamayon, 1990). Diğer şaman toplumlarında bu türden, ama her zaman böyle açık olmayan kavramlara rastlanır.

Şamanın ruh kılavuzluğu işlevi hayvanlar dünyasına bile uzanabilir. Şaman oturumlarında adakların da kesildiği kimi topluluklarda, şaman bazen kurban edilen hayvanın ruhunu öteki dünyaya götürmek zorundadır. Altay Tatarlarında böylesi bir uygulama görülür (Siikala, Siikala ve Hoppál, 1992, 4).

Bu işlev şamana topluma çekidüzen verme olanağı sağlar. Ölümlerin isteklerine kulak kabarttığı varsayıldığı için şaman, çevresindekileri kolaylıkla bazı sorumluluklarla yükümlü kılabilmektedir.

Örneğin Sibirya'daki Nanaylarda şaman, bir ölünün ruhunun kendisine henüz sağken eşyalarının uzak akrabaları tarafından çalındığını söylediğini belirtiyor; böylece akrabaları, çaldıkları eşyaları merhumun ailesine geri vermek zorun-

da bırakıyordu. Aynı toplulukta ölünün ruhu öteki dünyaya yerleşmedikçe dul kadın yeniden evlenemiyordu. Aksi takdirde kıskanç ruh mutsuzluk saçıyordu. Ruhun öteki dünyada bir yer edinmesiyle yükümlü kılınan şaman, böylelikle, yeniden evlenmelere de karar verme yetkisini elinde tutuyordu (Gaer, Hoppál ve Von Sadovszky (der.) içinde, 1989).

Kehanet

Şamana atfedilen hünerlerin çoğu, doğrudan ya da dolaylı olarak onun kehanet gücüne, yani rüyalarının ve yardımcı ruhlarının kendisine kazandırdığı güce ama aynı zamanda dumanlardaki, korlardaki, aynalardaki vb. işaretleri okuma yeteneğine de bağlıdır. Şaman, av hayvanlarının azaldıkları dönemde, onların nereye saklandıklarını ya da avlanmak için en elverişli mevsimin hangisi olduğunu bu yeteneği sayesinde tahmin edebilir. Bir ölünün ruhunun nerede saklandığını ya da bir canlının ruhunun kim tarafından kaçırıldığını kehanet gücüyle saptar. Yine kehanet sayesinde kayıp ya da çalınmış hayvanları, eşyaları ortaya çıkartır, hırsızları yakalatır.

Bu tahmin yeteneği, şamanlara toplumsal ya da siyasal bir rol yükler ve kimi kez çok önemli bir manipölasyon gücü sağlar: Guajiro şamanı, öteki dünyanın nazarından korunan, yeni bir ev yapmanın uygun olduğu yerleri önceden tahmin eder. Böylece yerleşme biçimini ve dolayısıyla topluluğun organizasyonunu denetler (Perrin, 1992, 230).

Aynı dönemlerde Meksika Huichollerinde bir tür “baş şaman” olan *kavitero*, topluluğun yöneticisi olacak kişinin adını düşünde görür.

Bazı Tunguz topluluklarında ise, şaman “klan konseyinin” önerdiği siyasal tercihleri kehanetle doğrular (Delaby, 1976, 71).

Kore'deki kadın şaman *mudang*'ın yapıcı ve yararlı ağırlığı (bkz. s. 113), özellikle kehanet gücünden kaynaklanır (Guillemoz, 1983, 13, 269).

Kehanet yetenekleri, aynı zamanda, kısmen de olsa, bazı şamanların niçin topluluğun önderi haline geldiklerini; Sibiryaya ve Mançuryaya örneklerinde görüldüğü üzere büyük göçlerin öncüleri konumuna yükseldiklerini açıklar (Lot-Falck 1968, aktaran Delaby, 1976, 72).

Şaman olmanın yararları ve sakıncaları

Şamanizm zenginleştirir mi?

Şamanizmin zenginleştirilmesi ya da yoksullaştırması konusunda değişik görüşler vardır. Genelde, şamana kolektif ayinler düzenlediği zaman bu emeğinin sonucunda doğrudan karşılık ödenmez. Şaman çoğunlukla ancak özel talepler üzerine devreye girildiğinde emeğinin karşılığını alır. Ödemeler toplumdan topluma farklılık gösterir ama hiçbir zaman ücret niteliği kazanmaz. Söz konusu olan, şamana tedavi boyunca tüketmesi gereken sanrı uyandırıcıları sağlamaktır. Kimi kez de görevinin onu yerine getirmekten alıkoyduğu işleri halletmek gerekir. Bu ödemeler, bir örneğini daha önce de gördüğümüz gibi (bkz. s. 81) oturumun başarısına katkıda bulunan simgesel bir değer taşırlar. Kimi kez şamanın göğüslediği acıları gidermeye yararlar. Aynı zamanda şamanlık etkinliğini denetleyici bir araç işlevi üstlenirler.

Ekvator'daki Achuarlarda, şamanı bir başarıdan ötürü ödüllendirmek ona karşı minnettarlık borcunu ödemektir. Ödüllendirmemek ise yetkisini ve saygınlığını tanımamak demektir (Descola ve Lory, 1982). Üstelik böyle bir tutum onun intikam alması olasılığını da gündeme getirir; "Angaryalarına sırt çevirerek ya da hizmetlerinin karşılığını ge-

reği gibi ödemeyerek öfkesini çekmekten kaçınılmalıdır... Tedavinin bedeli onun tüm suç ortaklığını sağlamayı hedef alır” (Crépeau, Crépeau (der.) içinde, 1988, 110).

Şaman tedavilerine çoğunlukla, şölenler, şamana ve ailesine kazanç sağlayan sungular ve adaklar eşlik eder. Bazı yazarlara göre, şamanın değişim karşısında benimseyebileceği tutucu tavırların temelinde böylesine doğrudan ya da dolaylı çıkarlar yatar. Şaman, ayrıcalıklarını korumak için değişime karşı çıkabilir. Sovyet araştırmacıları Sibiryâ şamanları hakkında bu tür yaklaşımlarda bulunmuşlardır (özellikle Suslov, 1931, alıntı yapan Delaby, 1976, 79). Buna karşılık Tunguzları gözlemleyen Shirokogorov ise (1935) tersine Şamanizmin yoksullaştırdığını iddia etmektedir!

Oysa çok sayıda topluluk şamanlarının açgözlülüğünü gün ışığına sermektedir. Hatta bir Türk-Altay atasözünde “Sürü hastalanırsa köpek semirir; insan hastalanırsa şaman semirir” denmektedir (Dioszegi, 1960). Guajirolar da bazı şamanlarının doymazlığını sergilemek için “altın ve mücevherleri yiyip bitirmekten başka iş görmeyen şamanlar var” diyerek acı acı alay etmektedirler...

Şamancıl gücün denetlenmesi

Şamanlara tanınan yetkiler göz önüne alındığında, şamanların bireysel sorumluluklarının çok fazla olması gerektiği görülür. Ancak, şamanlık mantığı adına şamanlar bu sorumluluğun sınırlı kaldığını göstermek için her şeyi yaparlar.

Yardımcı ruhlarının iyi niyetine bağımlı olduklarını, yardımcı ruhların da Tanrılara ya da diğer ruhlara bağlı olduklarını söylerler... Onlar bu dünyayı öteki dünyaya bağlayan neden-sonuç zincirinin bir halkasıdır. Bu anlamda, prensip olarak öteki dünya adına her şeyi yapma ve her şeyi söyleme özgürlüğüne sahiptirler. Ancak, denetim dışı bir

özgürlük değildir bu.

Zaten şamanlara karşı takınılan tavır genellikle belirsiz olup, bir saygı ve güvensizlik karışımıdır. Şamanlardan olanaksız ya da olağanüstü isteklerde bulunulduğu için, bu durumu ekonomik, siyasal ya da psikolojik yönden kötüye kullanmak hiç de güç değildir. Nitekim birçok gözlemciye göre şamanların iyilikten yana harekete geçme eğilimleri, parmaklarını kıpırdatmama ve hatta kötülük yapma isteğiyle atbaşı gitmiştir. Sözgelimi şaman büyücülüğü, topluluğun düşmanlarına karşı yönelebileceği gibi, topluluk üyelerini de hedef alabilir (bkz. Beşinci Bölüm, s. 96-97). Şamanlar, kimi kez, ruhları çalarlar, ortalığa hastalık yapıcı oklar ya da zararlı ruhlar salarlar.

Bu nedenle her toplum bazen de katı yöntemlerle onları denetim altında tutmayı hedefler. Şamanları etkisizleştirmenin, devre dışı bırakmanın ve hatta sınırları aşmaları halinde öldürmenin yöntemlerini geliştirir. Amerika Birleşik Devletleri'nin güneybatısındaki bazı yerli topluluklarında sözgelimi Arizona Yumalarında benzeri yaklaşımlarla karşılaşılır (D. Forde, 1931, aktaran Bouteiller, 1950, 34).

Guajirolar gücünü kötüye kullanan bir şamanı devre dışı bırakmak için “şamanlıktan alma” töreni düzenlerler; kötü ruhları kovan şaman görevden alınacak meslektaşının tepesini yolar. Amaç, şamanı kötü yola iten yardımcı ruhu yok etmektir.

Sibirya'daki bazı gruplarda da daha önce de gördüğümüz gibi (bkz. s. 46) topluluk, şamanın donatılması oturumuna katılır. Böylece onun yetkilerini ve yükselişini denetleme olanağı bulur.

Meksika Huichollerinde, topluluğun düzenlediği törenlerde görev alan çok sayıdaki şamanın zorunlu işbirliği, şamanlık değerleri arasında bir tercih sırası belirleme, bir hiyerarşi oluşturma olanağı yaratır.

Şamanların ölümü

Şamanizme inanan toplulukların çoğunda, şamanın ölümü üzerine yapılan defin töreni farklılığıyla dikkati çeker. Şamanın görev başında olmadığı zaman sıradan insan kabul edildiği topluluklarda bile bu törenler değişik özellikleri içerir. Şaman ölümüne özel törenler eşlik eder: şamanın öteki dünyadaki geleceği bile herkesten farklıdır. Bu tören ve tutumlar, kendi çeşitlilikleri içinde, her toplumun şamanın kişiliği, öteki dünyayla iletişim kuruluş tarzı ve kendisine atfedilen güçler hakkındaki yaklaşımlarını yansıtır.

İşte bazı örnekler: Sibiryâ'daki Hantıylarda ve Mansilerde şamanlar ortak mezarlığa gömülürler. Ancak, kıyafetleri ve aksesuarları özel bir ambarda ya da köyden uzakta bu amaçla yapılan özel bir evde saklanır.

Yine aynı şekilde Hantıylarda, kimi kez, şamanın ruhunun ölümsüz olduğu söylenir. Şaman ruhlarının toplandıkları kaplar, aile ruhlarının imajlarının içinde saklandığı sandıkları andıran küçük sandıklarda sonsuza dek muhafaza edilir. Şamanlar böylece bir tür atalar tapınının nesnesi olurlar (Z. P. Zokolova, Hoppál ve Sadovzsky (der.) içinde, 1989, 161).

Brezilya'daki bir Bororo şamanı için yapılan defin töreni de sıradan bir insan için yapılan törenden çok farklıdır. Şaman öldüğünde, bir *aroe* yani pozitif bir ilke olacak yerde *maereboe* olur; yani, dünyanın yakasını bırakmayan uğursuz ruh *bope*'nin özellikle tehlikeli bir kategorisi haline gelir. Bu üzücü şamancıl yazgı, Bororoların büyücülük yapan şamanlarına karşı duygularının zayıflamış olduğunu gösterir. Ölmüş bir Bororo şamanının yakın akrabası tüm bir mevsim boyunca bazen de sonsuza dek köyü terk etmelidir. Karısı da sonsuza dek "hastalık bulaşmış" olarak kalacaktır. Ve nihayet eğer şaman, yaşamında gerçekten sert, acımasız

bir tutum sergilediyse, kemikleri diğer ölülere yapıldığı gibi temizlenecek, dekore edilecek ve bir göle ya da mağaraya konacak yerde birbirlerinden ayrı olarak uzakta bir yere toprağa gömülür. Üstelik diğer şamanlar onun kin güdücü davranışlarını etkisizleştirmek üzere müdahale etme durumundadırlar (Crocker, 1985, 212-215).

Guajirolar ise bir şaman öldüğünde ağzına ve ellerine çiğnenecek tütün koyarlar. Böylece ruhunun ya da hayaletinin ikide bir yeryüzüne dönüp tütün istemesini engellemeyi amaçlarlar.

Bazen de, yaşamlarında yağmur yağdırmak üzere törenler düzenleyen şamanların öldüklerinde kısa bir süre için “yağmur” olabileceklerini dile getirirler (Perrin, 1992, 39, 134).

Kadın ve erkek şamanlar

Şamanlık işlevlerinin çoğunlukla kadınlar tarafından yerine getirildiği kimi topluluklar, eskiden, bu durumun tam tersi olduğunu ileri sürerler. Ve bugün kadın şamanların çok güçlü oldukları bir gerçekse erkeklerin eskiden daha da güçlü olduklarını eklerler. Bazı araştırmacılar bu yaklaşımda, Şamanizmin başlangıçta erkeklere özgü ava bağlı olduğu savının doğrulanmasını görürler. Ancak olaylar bu denli açık değildir.

Örneğin, Sibirya’da erkek şamanların yanında ilk zamanlardan beri kadın şamanların yer aldıkları sanılmaktadır. Ne var ki, yerli erkek araştırmacıların ideolojisini benimseyen veya avla ilgili varsayıma yatkınlık duyan erkek/kadın Batılı gözlemcilerin çoğu, ideal şamanın erkek olduğuna, kadının ise ancak küçük bir şaman ya da büyücü olabileceğine inanmışlardır (Hamayon, 1990, 447, 451). Oysa bu topluluklar ilginç bir ayrım yaparlar. Erkeklerin yardımcı ruhlarının hayvan ruhları olmasına karşılık, kadın şamanlarınkı

bir ölünün ruhlarıdır (a.g.y. 450). Bu ve benzeri veriler, daha başlangıçta cinslere göre bir görev ayrılığı olduğu yolundaki varsayımın incelenmesi gerektiğini göstermektedir (bkz. s. 76).

Yine de, şaman kadınların erki, hemen her yerde, en azından erkekler tarafından, daha sınırlı ve kimi kez aybaşı görmeye atfedilen olumsuz değerler yüzünden erkeklerinkine oranla daha belirsiz sayılmıştır.

Eskimolarda şamanların temel görevi kötü ruhları yaralamak ve öldürmektir. Eskimolar, kadınların ancak nadiren çok tanınmış şamanlar olabileceklerini de bu nedene bağlarlar; çünkü silah kullanılması erkeklere özgü bir etkinliktir... Kadın şamanlar avın iyi ya da kötü gideceğine dair kehanette bulunmayı bilseler bile, avın yerini belirleyen ve avı düzenleyen sadece erkeklerdir. Öte yandan, erkekler aynı zamanda tedavi işlevini de üstlenirken kadınlar ancak sıradan kâhin olabilmektedir (Taylor, Hoppál ve von Sadovszky (der.) içinde, 1989). Ve nihayet, bu toplumda kadınların alanı olan verimlilik ile erkeklere yönelik av ya da öldürme arasında bağdaşmazlık vardır (Oosten, a.g.y., 334).

Ancak, kaynakların ve yeni gözlemlerin dikkatle incelenmesi, bu tür kimi yaklaşımların tartışmaya açık olduğunu ortaya koymaktadır (Saladin d'Anglure, 1986, 1988).

Bazı toplumlarda Şamanizmin kadınlaştırıldığı açıktır. Örneğin, 1940'lara doğru, Şili Mapuchelerinde çok az sayıdaki erkek şamanlar kadın kılığına girmiş eşcinsellerdi. Günümüzde Guajirolarda on şamanın yaklaşık sekizi kadındır. Birinci şıkta, bu kadınlaştırma Hristiyanlaştırmadan kaynaklanır (Métraux, 1967). İkinci şıkta ise, toplumda gittikçe artan ve sürü hayvanlarının belirli ellerde eşitsiz biçimde yığılmasından kaynaklanan yetkilerin aşamalandırılmasının, erkekleri Şamanizmden saptırıp ekonomik ya da siyasal güce yönelttiği varsayılabilir (Perrin, 1992).

Bazı yazarlar daha da ileri gidip, Şamanizmin k. dınlaştırılmasının yozlaşma ya da marjinalleşme anlamına geldiğini ileri sürmüş ama bu yaklaşım sağlıklı bir genelleştirmeden öteye gidememiştir. Sözelimi, I. Lewis (1971), işlevselci ve toplumbilimci bir perspektiften hareketle, Şamanizmi de içine kattığı “esrime dinleri”nde, “merkezi tapınçlar” ve “merkez-dışı tapınçlar” ayrımı yapmıştır. Şamanizm merkezi bir nitelik taşıdığına, genellikle erkek olan şamanlar seçkin bir topluluk oluştururlar. Merkez-dışı (ya da protestocu) bir nitelik kazandığında ise kadınların tekeline girer. Kadınlar böylece yoksunluklarını ya da özlemlerini dile getirirler ve statülerini geliştirmeye girişirler.

Evrimci yazarlar, şamanlık görevini başlangıçta kadınların mı yoksa erkeklerin mi üstlendikleri konusunda anlaşmazlığa düşmüşler ve günümüzde dahi bu konuda bir uzlaşma sağlayamamışlardır.

Peder Wilhem Schmidt gibi kimi araştırmacılara göre şamanlık görevini başlangıçta kadınlar üstlenmişlerdir; çünkü Şamanizm önce, tüm önemli görevlerin kadın milleti tarafından gerçekleştirildiği anasoylu [matrilinéaire] ve hatta anaerki [matriarcale] toplumlarda ortaya çıkmıştır.

Altay dili konuşan Sibirya topluluklarıyla ilgili olarak, Şamanizmin kadın kökenli olduğu varsayımını desteklemek üzere bir başka kanıt daha ileri sürülmüştür: Bu toplulukların tümü, kadın şamanları tanımlamak için aynı adı *odigon* ya da *udagan*’ı kullanırken her biri erkek şamanı adlandırmak üzere farklı bir isimden yararlanmıştır (Hamayon, 1989, 142).

Diğer evrimci yazarlara göre ise Şamanizm erkek kökenlidir. Paleolitik resimlerin de kanıtladığı gibi Şamanizm başlangıçta ava bağlıdır (bkz. Birinci ve Üçüncü Bölüm) ve av da tipik bir erkek etkinliğidir...

BEŞİNCİ BÖLÜM
ŞAMANİZM, BÜYÜCÜLÜK, CİNLENME...

“Din alanında [...] bir çaba sarf edip sadece betimlenebilen bu dış karakterleri aşmak gerekir...”

(Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II* içinde, 1973, 74.)

Şamanı bir büyücüden, cinlenmişten, medyumdan ya da bir din adamından nasıl ayırt edebiliriz? Şamanizmin, yaşanan sıkıntıları giderici diğer sistemlerden, tümü de bu sıkıntıları, nesnel güçlere mal eden ya da bir “başkasının” -Tanrının, atanın, büyücünün,¹ düşmanın vb.- isteğine veya istemine bağlı olaylar olarak değerlendiren değişik sistemlerden ne farkı vardır? Sürekli sorulan (Heusch 1962, 1971, Pouillon 1970, Zemleni 1984) bu sorular, farklı alanlar arasındaki ince sınırlar problemini getirir gündeme. Sorunu yanıtlamaya girişmek için, öncelikle, Şamanizmin olduğu kadar cinlenmenin, büyücülüğün, medyumluğun ve din adamlığının da bir sistem olarak tanımlanabileceğini varsaymak gerekir. Ancak, söz konusu tanımların sadece düşünsel bir hareket noktası oluşturduğu unutulmamalıdır. Gerçek, bu ideal tipolojilere oranla çok daha karmaşık bir yapıya sahiptir.

1 Büyücü burada beylik ve popüler anlamda yani “primitif karakterde bir büyü yapan kimse” (le Petit Robert) anlamında değil, etnolojik anlamda yani uğursuz güçleri kullandığı varsayılan kimse anlamında kullanılmıştır.

Bu sorular, aynı zamanda, söz konusu sistemler arasındaki ilişkileri sorgulamamız gerektiğini de getirir gündeme. Sözü edilen sistemlerin her biri dinler tarihinin bir evresine mi, belirli bir toplumsal örgütlenme tipine mi yoksa özel bir coğrafi alana mı uygun düşmektedir?

Şamanizm ve büyücülük

Şamanizm, felaketleri insanlar ile görünmez dünyanın varlıkları arasındaki özel bir ilişkinin sonucu olarak görür. İnsanlar bu uğursuzlukların kurbanlarıdır, görünmez dünyadaki varlıklar ise tetikçileri. Şamanlar bu bağlamda arabulucu görevi üstlenirler. Bu ilişki adeta “enlemesinedir”: Kuramsal olarak farklı iki kutbu birbirine bağlar. Buna karşılık, büyücülükte, kötülüğün kökeni (büyücü) ve kurban (büyülenen) ya da sağaltıcı (büyü çözücü) arasındaki ilişkiler temelde “içsel”dir; çünkü büyücülükte çekilen sıkıntıları üretenler ve sağaltanlar yani büyücüler ya da büyü çözücüler insani varlıklardır. Öteki dünyanın varlıklarından şeytanlar, kötü ruhlar, müttefikler-yardım alsalar dahi, “ruh yiyiciler” olsalar dahi her şeyden önce insan doğasındandır ve ilkin kendi aralarında çatışırlar.²

Yine de, kimi kez, “şaman büyücülüğünden” söz edilir. Hatırlanacağı gibi (bkz. Dördüncü Bölüm), çoğu durumda, kötülüğün tasarımları, şamanın zararlı kabul edilen düşmanlara karşı savaşırken, grubunun yaşaması için niçin kötülük yapması-ama bir büyücüden ziyade bir savaşçı olarak kötülük yapması-gerektiğinin anlaşılmasını sağlar.

Ancak, büyücü gibi davranma riski sık sık şamanlık işleyle bağdaştırılır. Şamanın bir yüzünün de uzaktan öldür-

2 İngiliz antropolojisi, iki büyücü ayırımına gider: *Sorcerer*, uygun tekniklerle deneysel bir büyü yapar; *witch* ise, Tanrı vergisi “doğaüstü” yetenekleri sonucu harekete geçer.

me, gizlice hastalık gönderme ve diğer şamanlara saldırma gücüne sahip büyücü niteliği taşıyabileceği düşünülür. Bu kuşku, şamanın kendisine tanınan yetki ve bu yetkiden kaynaklanabilecek kötülükler için ödemesi gereken bir bedeldir.

Daha önce gördüğümüz gibi (bkz. Üçüncü Bölüm) Desana şamanı, avın gereksinmelerini karşılamak üzere komşu kabilelerden ruh çalmalıdır. Gel gelelim, şamanın bu süreçten kişisel öç duygularını tatmin edecek biçimde yararlanmasından da kaygı duyulur (Reichel-Dolmatov 1968, 160).

Achuarlara göre, düşman şamanlar tarafından gönderilen bazı görünmez oklar kendi şamanlarının denetiminden çıkar. Bu tür bir gelişme, onların tedavi yönünden başarısızlıklarını sergilediği gibi, yandaşlarına karşı üstlerine düşen görevi yerine getirip getirmedikleri kuşkusunu da besler ve hatta onlara karşı tavır alınmasını sağlar (Descola ve Lory, 1982).

Yagua Şamanizmine gelince, “şamanlığın çift yüzü, uygulayıcıların karşılaştıkları tehlikelerin kökeninde olsa bile (bunlar başkalarının uğradıkları kötülüklerin sorumlusu sayılırlar ve ‘kurbanların’ aileleri tarafından saldırıya uğrarlar), aynı zamanda, şamanlık iktidarına yükselen mantığın başlangıcını da oluşturur. Bir şaman büyücülükle diğer rakiplerini devre dışı bıraktıkça daha büyük bir güç kazanır. Hiyerarşik konumu, kurbanlarının sayısıyla orantılı olarak sağlamlaşır...” (Chaumeil, 1983, 316).

Şamanın kendi topluluğunun üyelerine karşı büyücü keşileceğinden kuşku duymak, genelde, onu yargılamak, mahkûm etmek ve şaman olarak devre dışı bırakmak anlamına gelir. Sözelimi Meksika Huicholleri, şamanın geleneksel sanrı uyandırıcı peyotl yerine etkisi korkunç sayılan *kieri* (*Solandra breviculix* ya da *Datura metiloides*) adlı bitkiyi tercih ettiğini duyduklarında onu büyücülük yapmakla suçlarlar ve şöhretine ciddi olarak leke sürerler. Bu suçlama kimi kez bir ölüm tehlikesini de getirir beraberinde. Büyü-

cü olan şamanlarını öldürmekle ünlenmiş toplumların varlığı unutulmamalıdır.

Büyücülüğün bir grup içine sızması ve yayılması çoğunlukla yeni toplumsal aykırılıkların belirmesiyle aynı zamana rastlar; çünkü büyücülük genellikle başkasına karşı güvensizliğin duyulduğu, her insanın kıskançlık ve çekemezlik sonucu başkasına uzaktan uzağa ve gizlice zarar vermeyi istediği bir evrende yaygınlık gösterir.

Her ne olursa olsun, bu “şaman büyücülüğü”, sıkıntıların yorumunda ve tedavisinde topluma uyumu sağlar; çünkü Şamanizm, en azından kuramsal planda hastalığın toplumsal boyutunu pek dikkate almazken, büyücülük, toplumsal öğeyi yoğun biçimde kullanır.

Şamanizm ve cinlenme

Şamanizm gibi cinlenme de öteki dünyayla bağ kurmanın özel bir yoludur. Cinlenmede, öteki dünya ile bu dünya arasındaki iletişim, içinde kendi istemine karşın “doğaüstü” bir varlığın (Tanrı, ruh, ata, peri, şeytan vd.) barındığı varsayılan bir kimsenin aracılığıyla kurulur. Uzman biri, bu varlığın kimliğini saptamalıdır. Başaramaması ya da uğursuz, bilinmeyen bir varlığın söz konusu olması halinde, bu kutsallık durumu denetim dışı, marazi ve zararlı bir özellik arz eder. O zaman cin kovma ayinlerine [exorcisme] başvurulur. Avrupa’da bir insan şeytan tarafından ele geçirildiğinde bu yöntem uygulanırdı. Diğer bir şık da, cinlenme halinin, dinsel bir amaç dahilinde, denetim altında tutulması ve belli sürelerde yinelenen uygun ayinlerle yeniden başlatılmasıdır. Bu durumda “ritüel cinlenme”den (ve cinlenme tapınçlarından) ama aksi gibi kısaca cinleninenden söz edilir. O halde “cinlenme” sözcüğü, hem bir sıkıntının su yüzüne çıkışını bedenle ifade etme biçimi olarak bireysel bir duru-

mu, hem de öteki dünyayla sıkıntıyı tedavi edici bir sistem haline de gelebilecek bir ittifak türünü belirtmek gibi bir sakıncayı içerir.

Pek çok araştırmacı, şamanın, yardımcı ruhları tarafından “cin tutmuş” bir konuma sürüklenebileceği bahanesinden hareketle cinlenme ile Şamanizmi bağdaştırmıştır. Gerçekten de Şamanizm bir cinlenme türü müdür? Ya da Şamanizm ve cinlenme, sıkıntıların tedavisine yönelik bir dizi ara formülü içeren bir sürekliliğin iki kutbu mudur? Yoksa kimi yaklaşımlardaki gibi birbirini tutmaz, çelişmeli iki sistem midir?

Afrika örneklerinden hareket edersek, “cinlenme atağı” önce bir hastalık ya da bir acı biçiminde ortaya çıkar. Oturumu yöneten kişi ya da sağaltıcı, cinlenmiş kişinin ruhunun yerini alan öteki dünyaya özgü varlığın kimliğini saptadığında, tedavi, bir tür inisiyasyon sırasında, bu rastlantısal ve zoraki iletişimi isteme dayalı bir iletişime dönüştürmeye yönelir. Hastalık cinlenmesi bir ritüel cinlenmesi haline gelir. Cinlenmiş, böylece “kişiliğine geri döndürülemez biçimde bağlanmış” öteki dünyaya ait varlığın lehine kesin olarak yabancılaşır (Zempléni, 1984). O varlığı binek hayvanı, köle ya da eş haline gelerek enkarne edebilir. Cinlenmiş olan kişi ve tüm toplum bu ittifaktan yarar sağlamayı bilecektir. Tanrı, ata ya da cin, sardığı kimsenin, onurlandırdığı ailesinin ve topluluğun bahtını güldürecektir.

Şamanist sistem hangi yönüyle farklıdır? Şamanizm, bir yandan, öteki dünyayla ruh yoluyla ve yardımcı ruhlara yoluyla olmak üzere ikili ilişki temeline dayalı bir sistemdir. Öte yandan, şamancıl iletişim genellikle, iradi ve etkin olan şamanın kontrolünde kalır. Şaman, müdahalesinin başlarında buyrukları ve bilgileri edilgen biçimde almaktan öteye gitmese de öteki dünyada etkin olmalıdır. Yardımcı ruhlarıyla istek üzerine bağ kurar ve öteki dünyanın varlıkla-

rıyla olan ilişkilerini çeşitlendirebilir.³ Cinlenme ise, tersine, temelde edilgen bir süreçtir. Cinlenmeye maruz kalınır. Cinlenmiş, yaşadıklarını nadiren dile getirir; kişiliği Tanrının ya da temsilcisi ruhun saldırısı sırasında silinip gider. Öteki dünyanın dediği dedik gücüne boyun eğer.

Bir başka fark da, gelenekselliğini korumuş toplumlarda Şamanizmin, genellikle, öteki dünyayla ittifak kurmanın ve sıkıntıları tedavi etmenin global tek yolu olmasıdır.⁴ Buna karşılık, cinlenme daima diğer sistemlerle bir arada yaşar. Cin kovucunun ya da cinlenme tapımlarını yöneten kişinin yanında başka uygulayıcılar, diğer rahatsızlıkların uzmanları da yer alır.

Ancak bu kanıtlar yeterince sağlam sayılamaz. Unutmamak gerekir ki Şamanizm ile cinlenme arasındaki karşılaştırmaların yararlı olması, onların dinsel ve tedaviyle ilgili sistemler olarak mukayese edilmelerine bağlıdır. Şamanizm ile cinlenmeyi, yalnızca, kendilerini oluşturan bazı öğeler açısından karşılaştırmak sağlıklı değildir.

Çok sayıda yazar Şamanizm ile cinlenme arasındaki farkı sistematize etmeye çalışmıştır.

L. De Heusch (1971 a) “esrimeyle ilgili dinlerin genel modelini” gün ışığına sermek için “klasik” üç karşıtlığı göz önünde bulundurmuştur. Şaman bilinçli olarak trans peşinde koşarken, cinlenmişin üzerine Tanrılar çöker. Şaman Tanrılara doğru yükselirken, bir Tanrı cinlenmişe doğru iner (diğer bir deyimle “Şamanizm, insanın kendisini Tan-

3 A. Métraux (1968, 92) Güney Amerika’da kızılderili topluluklarında şamanlar ve ruhlar arasındaki ilişkileri şöyle özetliyordu: “Gerçeği söylemek gerekirse, şaman oturumlarının çoğunun tasviri cinlenme krizlerinden çok ev sahibi ile ziyaretçi arasındaki konuşmaları çağrıştırıyor. Ama bu iki doğaüstü iletişim biçimi arasındaki sınırı tam olarak çizmek de çok güç”.

4 Şamanizmin değişimler karşısında gösterdiği varsayılan esneklik ve direnç daha ileride ele alınacak olup (bkz. bu böl. s. 106-113), bu konu içeriği açısından burada işlenen sorundan farklıdır.

rılarla eşit gördüğü yükselişçi bir metafiziktir, cinlenme ise bir enkarnasyondur”). Şaman çalınan ruhu yeniden ele geçirir. Buna karşılık Tanrı cinlenmişin bedenini elde eder. Heusch bu tabloya dördüncü bir karşıtlığı, *exorcisme* ile *adorcisme* arasındaki karşıtlığı eklemiştir⁵ (bkz. s. 76-77). Yazara göre bu karşıtlık, biri “ruhun geri dönüşünü” sağlayan, diğeri “kendine yabancı bir varlığı söküp atan” iki Şamanizm türü ile biri “yeni bir ruhun sızmasıyla”, diğeri “kendine yabancı bir ruhun sökölüp çıkarılmasıyla” işlerlik kazanan iki cinlenme türü arasında bir ayırım yapma olanağı sağlar. Ne var ki, bu yapay ve varsayımsal sınıflandırma, Şamanizmi ve cinlenmeyi sistem olarak irdelememekte, gerçeğe yaklaşacak yerde uzaklaşmaktadır.

Etno-müzikolog G. Rouget (1980) ise, Şamanizm ile cinlenmeyi müzik yoluyla ayırt etmeyi öngörmüştür. Rouget’ye göre şaman her seferinde farklı bir müzik ya da ilahi yaratır; oysa cinlenmiş, grubundan daima aynı müziği alır: “Şaman transı, dünyayı değiştirmekten ibaret olduğu için şamanın serüveni önce bireysel bir sorundur. Sonunda yalnızlığa ulaşabilir. Bu nedenle şaman, kaçınılmaz olarak, kendi transının müziğini yapar. Cinlenme transı ise kimlik değiştirmekten ibarettir ve bu ancak grup tarafından sağlanınca anlam taşır. Dahası, en azından sözde, istenen değil maruz kalınan bir süreçtir. Bu nedenle müzik topluluk tarafından sağlanır; çünkü cinlenmiş ancak topluluk için vardır” (a.g.y. 441).

Sosyolojik bağlamın çözümlemesine ağırlık veren fonksiyonalist I. Levis, tersine, cinlenmeyi ve Şamanizmi “esrime dinleri” ve hatta “cinlenme tapıncları” kategorisi altında gruplandırmış; Şamanizm ile cinlenme arasındaki ayrımın “dayanıksız” olduğunu göstermek için büyük çaba harca-

5 Her ne kadar *ex* eki (*exorcisme*’deki gibi / “dışına”) ve *endo* eki (“içine”), sırasıyla Latin ve Yunan kökenli olsalar da anlam gerekçesiyle biz *endorcisme*’i *adorcisme*’i tercih ettik.

mıştır (1971, İkinci Bölüm). Bunun için de iki sistemin her birinin sadece tek bir bölümünü almıştır: Şamanın ya da cinlenmiş kişinin “ruhlarla” ilişkisi. Bu indirgeme, benzerlikler bulma olanağı verir. Yardımcı ruhlar bazen şaman yerine dile gelirler. Bir şaman, cinlenmiş kişinin de yapabildiği gibi “bu benim ağzımda konuşuyor” ya da “hiçbir şey anımsamıyorum” diyebilir.

Konuya ilişkin olarak, A. Métraux (1967, 92) şu noktaya dikkati çekmektedir: “Bir *piai*’den (Venezuela Yarıruolarında şamana verilen ad), şaman oturumu sırasındaki görüşlerini ya da sözlerini anlatması istendiğinde *piai* karşı çıkar ve sözlerinin üçte birini bile tekrarlayacak durumda olmadığını belirtir”. Ancak bu sessizlik, zorunlu olarak, bir “cinlenme transi”nin sonucu değildir. Burada dinsel nedenler söz konusu olabilir: olağan bir durumda, öteki dünyanın sözlerini tekrarlamak kimi kez tabudur. Ya da şaman stratejik nedenlerle sessizliği yeğleyebilir: Karşı karşıya kaldığı sorunu çözemedikçe sessizliğini korumak işine gelir; ve nihayet hiçbir zaman unutmamak gerekir ki iki mantık, tasarımların mantığı ve pratiğin mantığı daima bir arada olabilir.

I. Levis’in değindiği (a.g.y.) üzere Tunguzlar, Eskimolar ya da Çukçiler gibi “ruhların” şamanın bedenine girdiğini iddia eden şamanist topluluklar vardır. Bu yaklaşıma, sanrı uyandırıcı bitkilerin kullanıldığı bazı Amerikan kıızılderili topluluklarında da rastlanır.

Bu bakımdan çoğu kez yapıldığı gibi, öge öge ya da bölüm bölüm mukayeselere başvurulduğu taktirde veya sadece toplumsal işlev üzerinde durulması halinde (bkz. Dördüncü ve Altıncı Bölüm), Şamanizm ile cinlenme arasında ortak noktalar bulmak güç değildir. Gel gelelim, genellikle önyargılara dayalı fikirlerle desteklenen parça parça betimlemelerden kaçınmak gerekir. Her biri, kısmen ortak yönleri olan kavramları kendine göre harmanlayan iki sistem tar-

zında karşılaştırıldıklarında, Şamanizm ile cinlenmenin çok farklı nitelikler taşıdığı görülmektedir.

Şamanizm ve medyumluk

Batıda gizlilikle [occultisme] bağdaştırılan medyumluk, öteki dünyayla iletişim kurmanın özel bir yoludur. Medyumluk, bazı insanların sahip oldukları varsayılan, ölülerden ya da ölülerin “ruhlarından” haber alabilme gücü üzerine kuruludur.

Kimi tanımlamalara göre, “ruh”, medyumun istenci yerine geçer ve ritüel cinlenmede görüldüğü gibi onun yerine dile gelir. Bazı yaklaşımlar ise, medyum, şamanın yardımcı ruhlarına da atfedildiği gibi bir sözcü ve bir muhatap olarak kabul eder. Medyumluk böylece, öteki dünya ölüler dünyasına indirgendiği için Şamanizmin sınırlı bir biçimi olur.

Her şıkta, medyumun işlevi genel olarak kehanet ya da falcılık işleviyle sınırlı gibidir.

Kuzey Amerika’daki ya da Sibirya’daki bazı topluluklarda görüldüğü gibi aile veya klan Şamanizminin egemen olduğu bölgelerde kimi kez medyumluktan söz edilir. Bunun nedeni, genellikle, şamanın başlıca yardımcı ruhunun ölmüş bir şamanın ruhu olmasıdır (Siikala, Siikala ve Hoppál içinde, 1992, 36).

Ancak, bazı şaman toplulukları ise Şamanizmi medyumluktan ayırırlar. Laponlarda (ya da Samiler) herkes medyumdur ve davul çalarak ataların ruhlarının ölümler krallığından yankılanan çağrılarını edilgen biçimde alabilir. Gel gelelim, sadece şamanlar, yani Noaideler bu ata ruhlarını denetim altında tutabilir ve daha güçlü ruhlarla ilişki kurabilirler (Sommarström, Hoppál ve von Sadovszky (der.) içinde, 1989, 123).

Ritüel cinlenmesi gibi medyumluk da varlığını, genellikle

le, çekilen sıkıntıları ortadan kaldırmaya yönelik diğer sistemlerle beraber aynı toplumun içinde sürdürür.

Şamanlar ve din adamları (papazlar)

Din adamlarının egemenliğindeki dinsel sistemler, onlara, öteki dünyaya ait varlıkların dostluğunu kazanma görevi yüklerler. Böylece söz konusu varlıkların mutsuzluk yaratmaktan kaçınmaları ya da mutsuzluklara bir son vermeleri hedeflenir. Ancak papaz, şamandan farklı olarak normalde bu varlıklarla doğrudan ve kişisel ilişki kurmaz. Aksi taktirde, Hristiyan dinindeki mistiklerde olduğu gibi, kilise ondan kuşkulanmaya başlar ya da kimi kez onu kutsamadan bünyesinden uzaklaştırır.

Din adamlarını içeren dinler, öteki dünya ile bu dünyayı, görünmez olan ile görünür olanı daha kökten ayırırlar. O halde, papaz ile şaman mukayesesi içkinlik [immanence] ve aşkınlık [transcendence] sorununu getirir gündeme. Aşkınlık, gerçeğin “belli bir sınıf varlıkların veya eylemlerin doğal etkileşiminden değil, kendisi dışındaki ve kendisini aşan bir ilkenin müdahalesiyle gerçekleştiğini” savlar (Lalande, Vocabulaire de la philosophie). İnsanlar ile öteki dünya arasındaki ilişkiler dolaylıdır; sungular ve adaklar aracılığıyla gelişir. Bu ilişkilerin kurulması uzmanlara, papazlara başvurulmasını gerektirir... İçkinlik ise “her şeyin her şeyin içinde” olduğunu, öteki dünyanın bu dünyanın içinde bulunduğunu ve bu dünyanın doğasını paylaştığını ileri sürer. Bu dünya ile öteki dünya arasında karşılıklı, dolaysız bir ilişkiyi içerir. Nitekim iki kutuplu bir sistem olan Şamanizmde iki gerçeklik arasında bir ayrım yoktur. Şaman görev başındayken öteki dünyaya ait bir insandır.⁶

6 İçkinlik aynı zamanda büyüye de özgüdür ama yineliyelin ki kural olarak bu dünyanın içinde gerçekleşir.

Papaz yetkiyi bir kurumdan alır, bireysel olarak elde etmez. Dinsel törenlerin belirli bir usule ve sıraya uygun biçimde gerçekleşmesinden [liturji] sorumludur. Mitlerin ya da metinlerin okuyucusu veya yorumcusudur. Hareketleri genellikle alışlagelmiştir. Bir kilise tarafından kontrol edilir ve öteki dünyayla ilişkisi, söylemek gerekirse “memurlaştırılmıştır”. Buna karşılık, şamanın topluluğunun insanlarıyla doğrudan, etkin bir ilişkisi vardır. Öteki dünyayla ilişkisi “kişiselleştirilmiştir” ama aynı zamanda rastlantılara bırakılmıştır ve tehlikelidir. Toplumun onun üzerinde sürdürdüğü denetim genellikle dolaylıdır. Şamanizm bu açıdan kilise, din adamları sınıfı ve derleyip sıraya koyma [codification] fikriyle bağdaşmaz. Bu, Şamanizmin belki de yazılı metinlerle uzlaşmaz olmasının nedenlerinden biridir.

Şaman ilke olarak, papazdan farklı biçimde sadece bir olay patlak verdiğinde ya da öteki dünya, yardımcıları veya rüyaları aracılığıyla kendisinden istediğinde ayin düzenler. Peki ama, topluluk dini görevliden av ya da verimlilik için belli sürelerde ayin düzenlemesini istediğinde Şamanizmden değil de liturjiden mi bahsetmek gerekecektir? Burada da karşımıza farklı alanlar arasında ince sınır sorunu çıkmaktadır. Sözgelimi, daha önce de görüldüğü gibi avla ilgili olarak belli sürelerde tekrarlanan kimi ritüellerde şaman belirli bir sıraya konmuş eylemlere girmez, tersine, av bakımından zengin bir mevsimi sağlama almak için hayvanların efendileriyle sıkı bir tartışmaya ve pazarlığa giriştiği kabul edilir. İnce sınırlar konusunda daha birçok örnek verilebilir.

Toplumlar iki şaman tipini birbirinden ayırırlar. Bazıları, özellikle, çekilen sıkıntıları giderirken diğerleri daha ziyade simgelere, mitlere ve törenlere yönelirler. Sözgelimi, son derece düalist yaklaşımlara sahip Bororolarda, *aroe etawa*-ariler daha çok bir papaz gibi davranırlarken, *bariler* şaman gibi hareket ederler (Crocker, 1985). Şili’deki Araukanlarda

(Mapucheler) *machiler*, Tanrılar katında sağaltıcı ve şefaatçi işlevi üstlenirken, “söz ustaları” (*ngenpinler*) ritüel düzenleyici din adamı konumundadırlar (Métraux, 1967, 222).

Meksika’daki Huichollerde, şamanın ve papazın görevleri dönüşümlü olarak aynı kişi tarafından yerine getirilir. Mara’akateler bu topluluk tarafından düzenlenen sayısız ayinlerde papaz işlevi görürler. Genellikle birden fazla görevleri vardır. Tedavi amaçlı özel müdahaleler sırasında şamanlık yaparlar.

Belki de yanılığlı biçimde ak ve kara şamanlardan söz edilen Sibiry’a’da (bkz. s. 21, dipnot 5) ak şamanlar, papazlar safında, kara şamanlar ise büyücüler safında değeriendiriliyorlardı (Hamayon, 1990, 653).

Şamanizmin büyük dinlerin yanında varolduğu Kore’de, Güneydoğu Asya’da, Hindistan’da, Çin’de belki de bu yakınlıktan ötürü Şamanizm dinsel törenlerin usul ve sırasına uygunluk boyutu kazanır: buralarda “şaman” genellikle papazı andırır.

Evrimciliğe geri dönüş

Av yaşamının Şamanizmin ayrıcalıklı çerçevesini oluşturduğu sıkça ileri sürölmüştür. Bu varsayımın doğruluğu kabul edilebilir ama tersi geçerli değildir: her avcı topluluğuunda Şamanizmin varlığından söz edilemez. Buna karşılık, av simgebilimi, ideolojisi ve imgeleri çoğu Şamanizmde ortakdır.

R. Hamayon (1990), Sibiry’a bölgesinde, av Şamanizminden hayvancılık Şamanizmine geçişe eşlik eden dönüşümleri açık ve seçik bir biçimde çözümlemiştir. Hatırlanacağı üzere bu bölgede şamanın seçici ruhları, suda veya karada yaşayan doğaüstü eşlerdir: hayvancılık ya da tarım gelişince, hayvan kökenli ruhların yerini artık ölmüş ataların canları ya da ruhları alır. Mekândaki yakınlık ilişkisi- hayvan ruhla-

rı ormanda veya göllerde yaşar-yerini M. Eliade tarafından popülerize edilen “düşey” bir ilişkiye bırakır: seçici ruhlar artık cennette ya da cehennemdedir. Şamanların seçici ruhlarla sürdürdükleri kurnazlık ve ayartma ilişkileri övgü ve hayranlıkla yer değiştirirler, mimin yerine dil geçer. Artık yalnızca acıları iyileştiren şamanların yanında, dengeleri sürdürmeye yönelik düzenli ritüellerle yükümlü din adamları belirir. Kadın şamanlar sayıca daha kalabalıklaşırlar.

Ama bu senaryo ille de genelleştirilemez; çünkü av simgebilimi ve imgesi, eğretilmeler açısından öylesine zengindir ki tarımın ya da çobanlığın egemen olduğu topluluklar, hemen hemen geleneksel bir şamanlık ideolojisini korumaktan da geri durmamışlardır.

Bununla beraber, her ne kadar hiçbir evrimci model, toplumsal ve ekonomik organizasyonlar ile öteki dünyayla ittifak sistemleri arasında gerçekten ikna edici bir paralellik kuramamışsa da Şamanizmin özellikle eşitçi tipte toplumlara uygun düştüğü söylenebilir. Diğer bir deyimle Şamanizm, özellikle doğayla hâlâ çok dolaysız ilişkiler sürdüren, çevrenin baskısının toplumun baskısından çok daha güçlü olduğu avcı-devşirici topluluklara ya da klanlı toplumlara uygun düşmektedir. Şamanlık ideolojisi uyarınca, öteki dünya gücünü kötüye kullanan avcıdan düzene saygı göstermesini ister. Aynı uyarı, elinde çok fazla sürü hayvanı biriktiren yetiştiriciye de (iyi bakamayacağı gerekçesiyle), meslektaşlarını çok kıskanan şamana da yapılır.

Evrimci yeni varsayımlar arasında yer alan psikolojik bir yaklaşıma göre, cinlenme, Şamanizmden sonra ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla şamana özgü “görü transları”, “cinlenme translarından” ayrı tutulmalıdır. İnzivanın, orucun ya da sanrı uyandırıcıların yol açtığı görü transları, “basit etnik grupların” karakteristikleridir. Bu topluluklarda, çoğunlukla, kocayı evlendikten sonra doğduğu yerde değil karısının ailesi-

nin bulunduğu yerde yaşamak zorunda bırakan anayerli [matrilocale] yerleşme kuralları geçerlidir. Dolayısıyla görüş transları daha çok erkekleri ilgilendirir. Cinlenme translarına ise, genellikle katmanlar halinde örgütlenen, daha fazla tarıma ve hayvancılığa bağımlı olan ve çoğunlukla babayerlilik* kuralına boyun eğen “daha karmaşık” etnik gruplarda rastlanır. Cinlemenin en çok ilgilendirdiği kadınların zorunlu devingenliği bu yapıdan kaynaklanır (E. Bourguignon, Lebra içinde, 1976). Ne var ki, çok tartışma götürür bir savdır bu...

Bunun yanı sıra istatistik türünde mukayeseci yakın tarihli bir incelemeye de değinilebilir (Winkelmann, 1992). “Temsili nitelikte” 47 topluluk örneğini soyutlayarak ve 98 “değişkeni” göz önüne alarak yazar, “dinsel-büyüsel olguların ve pratisyenlerin” bir tipolojisini gerçekleştirir. Bunları bir yandan sosyo-ekonomik bağlama, öte yandan da evrimsel bir şemaya bağlar. Winkelmann, belli başlı üç pratisyen ayrımı yapar: Şaman sağaltıcılar, din adamları ve büyücüler. Devşirmecilikle ve avla geçinen toplulukların karakteristikleri olan şaman sağaltıcılar “bilincin değişik hali”nin peşinde koşarlar. Bu bilinç halinin yoğunluğu bir alt kategoriden diğerine geçildiğinde azalma eğilimi gösterir. Din adamları siyasal olarak katmanlaşmış, tarıma ya da hayvancılığa dayalı toplumlarda sahneye çıkarlar. Büyücüler ise siyasal açıdan entegre toplumlarda boy gösterirler. Ancak, nesnel görünümlü bu incelemenin sonuçları, özellikle, temel aldığı yazarların basmakalıp fikirlerini yansıtmaktadır.

Yetkiler aşanalandırıldığında, Şamanizm yeni bir biçim alır. Sibirya örneği, ruhların soy zinciri ve miras yoluyla elde edilmesinin, şamanlık görevine bağlı kazanımları koruma ve hatta artırma olanağı verdiğini göstermektedir.

Merkezileşmeyle beraber Şamanizm silinir ya da ilksel

(*) *Patrilocalité*, yani evlenen çiftin, erkeğin babasının oturduğu yerde yaşamasını öngören yerleşme düzeni - ç. n.

veya marjinal bir konuma ulaşır. Sağaltım ya da kehanet özelliğiyle sınırlanır veya marjinal bir topluluğa özgü yapıya bürünür. Örneğin medyumluğa indirgenir, cinlenmeye ve büyücülüğe yaklaşır.

Diğer bir deyimle, şamanların dinsel-büyüsel tüm görevleri tek başlarına yerine getirdikleri dönemden, aynı toplumda din adamlarıyla, büyücülerle, “şaman benzerleriyle”, her türden “laik” sağaltıcılarla yan yana işlev görmeye başladıkları döneme kadar uzanan süreçte giderek artan bir uzmanlaşma ve bir bölünme gözlenmektedir.

Çünkü bazı gözlemcilere göre Şamanizmin en küçük biçimi, çok karmaşık bir toplumsal yapıya dayalı kültürlerde ailesel ya da marjinal düzeyde ikincil bir pratik olarak varlığını uzun süre sürdürebilmektedir. Örneğin Moğol İmparatorluğu’nun egemenliğindeki Sibirya bozkırlarının toplulukları, Tibet Budizmini benimsemişler, sonra Sovyet devletçiliğine boyun eğmişler ama bireysel düzeyde çekirdek bir Şamanizm de varlığını sürdürmekten geri kalmamıştır (Hamayon, 1990, 670).

Birçok yazar, Şamanizmin uzantılarını ya da izlerini, karmaşık toplumların pratiklerinde ve inançlarında, örneğin kâhinlikte, Yoga’da, Çin’in ya da Japonya’nın kutsal prensliklerinde ve daha genel olarak tüm Asya ve hatta tüm Doğu dinlerinde görmek istemişlerdir (Hultkrantz, Hoppál ve Von Sadvosky (der.) içinde, 1989). Ancak sistem düşüncesinin zararına, sözde şamanist özelliklere başvurma, Şamanizmi özgün bir din kılmayı amaçlayan hiç kuşkusuz ki çok radikal sava yeniden dönmek üzere girişilmiş bir zorlamadır.

Sözde tarihsel savların yeni bir girişimi çerçevesinde din tarihçisi C. Ginzburg, “kültürel mirasımızın önemli bir bölümü Sibiryalı avcılardan, Güney ve Orta Asya şamanlarından, bozkırlardaki göçebelerden gelmekte” savını ileri sürmektedir (1989, 269). Ayrıca “şamancıl özelliklerin”, “bü-

yücüler mezhebine ait korkutucu imajın doğmasına” katkıda bulunduğunu savunmaktadır. Kısacası, bu parlak ve bilgi yönünden zengin kitabında, yazar, M. Eliade’nin ansiklopedik anlatısını ve birbirini tutmayan kültürel özellikleri “şamanıl” olarak nitelendirmekten ibaret düşünce tarzını başka bir biçimde yeniden işlemektedir.

Karma Şamanizmler, kent Şamanizmleri

Egemen bir kültür ile geleneksel bir kültür arasında doğrudan ve uzun ilişkilerden kaynaklanan, özgür ya da zoraki, yeni bir kültüre açılım süreci Şamanizmin derinden değişmesine veya ortadan kalkmasına katkıda bulunmuştur. Günümüzde, Latin Amerika’da ve Asya’da özellikle kentin yanı başındaki bölgelerde ve geleneksel topluluklarla ilişki kurulan yörelerde bu durum açıkça gözlenmektedir.

Sözgelimi, Peru’da Iguitos melezleri, ormanda yaşayan geleneksel şamanların yanına şamanıl güçler aramaya giderler. Ancak, faaliyetleri gerçek bir değişimi yansıtır. Bu bölgede, gelenek, şamanın kötülüğü topluluk dışına, saldırgan oldukları varsayılan kimselere doğru yollamasını ister (bkz. Dördüncü Bölüm). Gel gelelim kent bağlamında, Hristiyan ahlakının hükmündeki bu melez şamanlar, hem kendilerini katolik ilan edip, hem de Hristiyan dünyasından yardımcılar aldıklarını söyledikten sonra, kötülükleri sadece ve sadece uzak mahallelerin sakinleri üzerine yөнelttiklerini iddia etseler bile bu şamanca saldırganlıklarını haklı göstermekte büyük güçlük çekerler.

Bu yaklaşımın tersi bir hareket de, geleneksel şamanların kente giderek güçlerini artırmak amacıyla melez şamanların yanında katolik azizler tapımına özgü unsurların dikkate almalarını öngörür. Böylece geleneksel şamanlar, kimi kez, yerli pratikleri törel ve tinsel açıdan yükseltmeyi öngö-

ren bir tür peygambere dönüşürler (Chaumeil, Crépeau (der.) içinde, 1988 ve Matarasso (der.) içinde, 1992).

Yenilikleri ve gelenekleri iç içe geçiren bu uygulamalara ilişkin olarak, etnologlar iki varsayım arasında bölünürler.

Birinci varsayım şamanizmin bağdaştırmacı biçimlerle karşı karşıya kaldığını savunur; bu bağdaştırmacı biçimler Şamanizmin, kendisine yabancı öğeleri özümleme konusunda büyük bir esneklik taşıdığının kanıtıdır. Bu varsayım, Şamanizmin çok esnek bir tanımını içerir ya da sadece sınırları çözüme kavuşturucu işlevini göz önüne alır. Ama, klasik Şamanizmin kimi kez paradoksal dönüşümlerini adım adım izlemeyi öngörmesi açısından övgüye değerdir.

İkinci varsayım ise, dinsel ve tedaviyle ilgili düzenlemeler karşısında bulunduğumuzu ileri sürer. Bu uygulamalar, yerli bölgelerinde geleneksel Şamanizmin gerilemesini ya da parçalanmasını engellemeye, kentsel bölgelerde ise egemen tıbbın ve egemen resmi dinin boşluklarını doldurmaya yöneliktir.

Nitekim, kentli tedavi uzmanları arasındaki kimi zaman şiddetli bir rekabetin tartışma konusu yapıldığı sözde şamanlar, şamanlığa olduğu kadar büyücülüğe, cinlenmeye, medyumluğa ya da Hristiyan dinine de sahip çıkmaktadır. Dünyayı tasarlama ve algılama biçimleri devingen, kimi kez geçiverici ya da ilkseldir. Bu bağlamda sözde şamanlar, şekilsel nedenlerle şamanlığa açıkça ve sıkıca sarılısalar bile artık şaman mantığı geçerli değildir. Olsa olsa, kendi faaliyetleri içinde şamancıl sistemin kimi niteliklerini çağrıştıran bazı özelliklerden söz edilebilir.⁷

Bununla beraber, kısa ömürlü bu düzenlemeler, kavimle-

7 Latin Amerika'da, ayin sırasında sanrı uyandırıcıların kullanımına yer verdikleri için "yeni" dinler şamancıl olduklarını ileri sürerler. Brezilya'da ve Peru'da "ilaç" kullanımını, Neo-Afrika animizmini, ruhçağrunculuğunu, Hristiyan ve İhka öğelerini iç içe geçiren "Santo Daimé" ve "Union du végétal" bu konuda örnek olarak sayılabilir.

rin yaşadıkları bölgeler ile kent yanıbaşındaki göç alanları arasında sürekli nüfus hareketleri nedeniyle geleneksel pratikleri kalıcı biçimde etkileyebilir. Dolayısıyla bu gerçeği göz önünde bulundurmak gerekir.

Nitekim, Peru Amazonu'nda çağdaş dünyadan esinlenen “şamancı” fantastik teknikler doğmuştur: “Son derece sofistike, büyüsel bir donatıma sahip ‘ameliyathaneli’, ‘bisturili’ üstelik klasik yardımcı ruhların varlığına da yer veren gerçek bir laboratuvar söz konusudur günümüzde. İşlemler üç evrede gelişir: Ameliyat-öncesi ilk evrede şamanca emmeleri, Hz. İsa'ya yönelik söylenen büyü sözleri izler. Operasyon sırasında hasta organ değiştirilmek üzere zihinsel olarak çıkarılır, sonra da ‘yaranın’ kâğıt parçalarıyla dağlanarak ‘vücudun kapatılması’ işlemi gerçekleştirilir... Ve nihayet sıra, şamanın yardımcı ruhlarının olağan durumuna kavuşturmak üzere vücudun üzerine üfledikleri ameliyat sonrası aşamaya gelir” (a.g.y. 1992, 99-100).

Aynı yörede, başka kesimlerde, “sağaltıcı şamanlar”, çevrelerine, koruyucu yardımcı ruhların görevini üstlenen “avcı-bombardıman uçakları ve zırhlı birlikler” yerleştirdiklerini ileri sürerler (a.g.y. 188, 124).

Kente göç edenler ya da toplumlarının yozlaşmasına maruz kalanlar için, Şamanizm gibi yitip gitmekte olan “gelecekleri” yeniden geçerli kılmak, aynı zamanda, bir direniş ya da bir kimlik arama yoludur. Ancak, kimlikçi ya da “milliyetçi” nitelikteki bu hareketler, “yerli liderlerin” etkisiyle geleneği “folklorize” etme eğilimindedirler. Komünist rejimin vaktiyle Şamanizmi yasakladığı ve şamanları iyice ezdiği eski Sovyetler Birliği günümüzde, bu konudaki sayısız örneklerle doludur. Aynı şekilde, Kuzey Amerika’da, çeşitli yerli kavimler bir araya gelip Amerika yerlileri arasında farklı inançları ve ayinleri kapsayan bir tür Şamanizm sentezi oluşturmaya yönelmişlerdir.

Güney Kore’de ise Şamanizmin korunup kollanması için merkezi iktidarlar önyak olmuşlar, yasalar çıkartmışlardır. Şamanizme günümüzde ulusal kültürü zenginleştirecek ve Güney Kore’yi Kuzey Kore’ye oranla özgün kılacak “ulusal servet” ya da “el sürülmez kültürel mülk” gözüyle bakılmaktadır. Ne çelişkilidir ki, Taoculuktan etkilendiği söylencin bu Şamanizm, ancak zorla bastırıldığı dönemden (bu dönem tüm Kore tarihine koşut biçimde varlıklarını sürdüren şamanlara karşı gerçek bir kıyım süreci niteliğindedir) önceki anlatılar aracılığıyla ve günümüzdeki genellikle folklorik ve resmi “devlet dini” özelliği çerçevesinde tanınmaktadır. Rahibeleri çağrıştıran Koreli kadın şamanlar (ya da mudanglar) günümüzde tarikat tarzında örgütlenmişlerdir ve atalar tapımına bağlıdır. Yürürlükteki hastalıkları sınıflandırma bilgisi [nosologie], hayaletlere ya da ölülerin kinci ruhlarına bağlı bulunduğu için kehaneti medyumlar tarzında gerçekleştirirler (Guillermoz, 1982, 1992; Kendall, 1985).⁸

8 Sömürgeci rejimin ve Batı toplumlarıyla kurulan ilişkilerin Şamanizm üzerindeki etkilerine ilişkin olarak ayrı. bkz. Taussig 1987, Thomas ve Humphrey 1994.

ŞAMANİZM VE BATILI İNSAN / NEO-ŞAMANİZMLER

*“Gurur gerekçesiyle, sözde ‘doğaüstü’ karşısında al-
çakça kaçmaya kalkışmak, bilimsel felsefemizin de-
ğerine pek güvenmemenin bir kanıtıdır.”*

(Freud, 1932, “E. Weiss’a Yanıt”, *Lettres sur
la pratique psychanalytique*, 1970.)

Materyalizmden ve bilimcilikten usanan günümüz Batı toplumunun bazı üyeleri, kendilerine, “dünyaya açılma” ve dünyayla “yeni bir ittifak” oluşturma ya da “ilk” insanı yeniden bulma olanağı verecek tinsel bir yaşam peşine düştüler. Mistisizmin ve gizli güçlerin çekiciliğine kapılan bu insanlar, Şamanizmi, sözünü ettiğimiz hedeflerine açılmanın bir yolu olarak değerlendirdiler.

Garip güçler

Etnologları, Şamanizmin bu yeni müritlerinden ayıran en derin fark, şamanların ve onlara boyun eğenlerin deneylediklerini iddia ettikleri olguların “gerçekliği” sorunudur. Onlara göre, etnolog, angaje olmayan, hatta bilgisinin sınırlarına hapsolmuş bir gözlemcidir. Kısacası bir bilimcidir. Batılıların çoğunluğu gibi şamanların yeteneklerini görmeyi ve kabul etmeyi bilemez. “Doğa”nın, insan doğasının ya da doğal ortamın, kendisine gönderdiği ince işaretleri müritler gibi kavrama becerisinden yoksundur. Daha da kötüsü et-

nolog, şamanların olağanüstü yeteneklerini; izleyenlerin kafasını bulandıran hokkabazlık becerileri ya da elçabuklukları düzeyine indirgeme eğilimindedir.

Oysa sorun bu kadar basit değildir.

Şamanların yetenekleri

Etnologa göre, şamancıl uygulamaların toplumsal gerçekliği hiç tartışma götürmez. Etnolog garip tanıklıklarla karşılaşır ama bu tanıklıkları aktaranlar onların “gerçek” olduğunu ileri sürerler. Etnolog bu gerçeğin, gerçekliğe ilişkin farklı bir anlayıştan kaynaklandığını kolayca kabul eder. Aynı zamanda “büyünün etkililiğinin, büyüye inanmayı da gerektirdiğini” bilir.¹

Dolayısıyla, etnolog, Batılı bir insana son derece garip görünen bu kavramları ve uygulamaları gün ışığına sermeyi, anlamayı ve açıklamayı hedefler. Görece olarak kolay bir görevdir bu; çünkü geleneksel toplumlar, dünyaya ilişkin tasarımlarına büyük bir tutarlılık kazandırmaya çalışırlar ve bu tasarımlarına genellikle çok sayıda nedensel açıklama eşlik eder. Bu entelektüel evrenlerin çeşitliliğinin ve özgünlüğünün cazibesine kapılan etnolog, onları gizlerinden arındırmaya, dilimize aktarmaya ve değerlendirmeye dört elle sarılır.

Şamana atfedilen olağanüstü güçler temelde “şaman mantığından” kaynaklanır. Ve öncülleri bir kez kabul edildikten sonra daha da anlaşılır hale gelir. Örneğin, insan bir bedenden ve bir ruhtan oluşmuştur. Ruh bedenden koparak hastalığa neden olabilir; şaman bir ya da birden fazla

1 C. Lévi-Strauss bu formülüne şunu ekler: “(bu inanç) birbirini tamamlayan üç görünümde ortaya çıkar. En önemlisi büyücünün kendi tekniklerinin etkililiğine inancıdır. Sonra, tedavi ettiği hastanın ya da cezalandırmaya çalıştığı kurbanın, büyücünün gücüne inancı gelir. Ve nihayet kamuoyunun inancı ve beklentileri önem taşır...” (1949, 184). (Büyücü burada daha önce belirtilen beylik anlamda kullanılmıştır, bkz. Beşinci Bölüm, dipnot 1, s. 95.)

yardımcı ruha ve sıradan insanlarınkinden daha devingen bir cana sahiptir; kuraklık sorununun çözümü bir Tanrının iyi niyetine ya da çabuk öfkelenir karısının çelişik eylemlerine bağlıdır, vd. Bu şaman yeteneklerinin bazılarını hatırlayalım.

Şaman olağanüstü bir “alıcı”dır. Sıradan insanların göremedikleri işaretlere duyarlıdır. Telepati yeteneğiyle donanmıştır. Ölümü sezinler. Rüyaları eksiksiz gerçekleşir. Av hayvanının gelişini kestirir. Tedavi sırasında kendisini çevreleyenlerin ne düşündüklerini bilir. Yağmur yağdırır ya da yağmurları sona erdirir. Üstelik, söylediklerine çoğu kez maddi kanıtlar eşlik eder, böylece yaklaşımlarının gerçek olduğu kanıtlanır.

Bir Guajiro şamanı, rüyasında bir ölünün ruhunun kendisine görüldüğünü, yemek istediğini ve ertesi gece ziyarette geleceğini söylediğinde ölünün ailesi evin yakınına hemen yemekler koyar. Ertesi gün yiyeceklerin yerinde yeller eser. Ölünün geldiğinin kanıtıdır bu...

Huichol şamanı, hastalığı vücuttan emerek sonra da küçük bir taş biçiminde tükürerek söküp atar. Bir ölünün ya da bir yaşlının yerinde duramayan ruhunu, küçük bir kaya parçası biçiminde somutlaştırmanın üstesinden de gelir.

Kuzey Amerika’daki Menominilerde ya da Carrierlerde ise, şaman, yardımcılarının gelişini sezdiğinde içinde bulunduğu çadır titremeye başlar (Park, 1938).

Ancak, benzeri mucizeler karşısında eleştiri süzgecinin devreye girmesi ve akla başka bir dizi açıklama biçiminin gelmesi de elbette ki doğaldır.

Sözgelimi, ileriye görme yeteneği, başkasının düşüncesini kavrama gücü, rüya aracılığıyla kehanet, topluluğun ortak kaygılarıyla açıklanabilir ya da sonsal kehanetten söz edilebilir. Gerçekten de şaman, kehanette bulunmazdan önce gelişmelerin ilk aşamasının gerçekleşmesini beklemiş ya da

somut maddi belirtiler sayesinde konuya ilişkin ön bilgiler edinmiş olabilir.

Aynı şekilde, maddi kanıtlar da hafife alınabilir. Gece dışarı konan ve hayalet tarafından esrarengiz biçimde yenen yemekler, esasında aç bir hayvan tarafından yenilip yutulmuş olabilir. Ne var ki gelenek, bir hayaletin geleceği bildirildiğinde gece sokağa çıkılmasını yasaklayarak her türlü “nesnel” gözlem olanağını engellemekte, böylece hayaletlerin gündelik yaşamda boy gösterdikleri şeklindeki inancın tartışma konusu yapılmasını da önlemektedir.

Esasında, av hayvanlarına ilişkin kehanet de ortamın, iklimin, bitki örtüsünün dikkatle ve kılı kırk yarararak gözlenmesinin sonucu olabilir. Unutulmamalı ki, sonuçta şaman bu belirtilerin anlamını sıradan insanlara göre çoğunlukla daha iyi çözer. Şamanlar “yağmur yağdırırlar mı?” Yoksa yağmur mevsimi yaklaştığı ve uzun süredir de yağmur yağmadığı için mi yağışlarla karşılaşır insanlar? Şamana atfedilen diğer güçler de el çabukluğu ürünü olabilir ya da şamanca bir açıklamanın konunun muhatabı üzerinde yaratabileceği telkin etkisiyle açıklanabilir: Unutulmamalı ki kişi, şamanın öngördüğü gerçeklere kendini uyarlamak için her şeyi yapabilir.

Kısacası, “vahşilerin” anlattıkları ve etnologların aktardıkları birçok tanıklık ve “gerçeklik” bu şekilde de yorumlanabilir.

Şamanlara atfedilen fiziksel yetenekler daha da çarpıcıdır. Kimileri ateşe egemen olmakla ün yapmıştır. Sözgelimi, Kaliforniya’daki Wintular tutuşmuş kömür parçalarını yutarlar. Winnebagolar (Dakota bölgesi siouuları) korlar üzerinde yürür. Bazıları şiddetli soğuğa karşı dirençlidir. Bazıları ise birden çok ses çıkarmayı becerir, vücuduna hançer ya da kılıç saplar. Etnologlar kimi kez bu türden gösterilere tanık olmuşlardır. Ne var ki, genellikle fizik, kimya veya

fizyoloji bilgilerinden yoksun bulundukları için ancak çok azı bu yetenekleri “bilimsel sağduyunun” süzgecinden geçirmiş, hele sistematik gözlem ve çözümlemeye yönelenlerin sayısı daha da az olmuştur. Zaten ateş üzerinde nasıl yüründüğünü çözümlemeye, şamanın muhtelif seslerinin nereden yayıldığını öğrenmeye, hasta organlardan hangi taşların nasıl çıkarıldığını bilmeye dönük bir protokolu şaman oturumu sırasında uygulamaya kalkışmak nasıl mümkün olabilirdi ki?²

İnanmak, kabul etmek veya reddetmek

Bir zamanlar E. de Martino (1948) tarafından gündeme getirilen soru haklıdır: Gerçeğin kültürel bir tanımı, sözeğlimi bizim tanımımız, bize aldatıcı gelen ama başkaları tarafından gerçeklik olarak kabul edilen olguların nesnel biçimde gözlenmesini engellemez mi? Ya da Şamanizm, kavranılması bugüne dek bilimin gözünden kaçan ya da bilimin tartışmaya girmemek için gözardı ettiği olayları üretmiş midir?

Ne geleneksel öyküler, ne de etnologlara özgü gözlemlerin okunması bu soruları gerçekten yanıtlamaya imkân tanımır; çünkü anlatılan bu “olağanüstü” olgular daima sürükleyici olmakla beraber gerçekleştikleri koşullar ve ileri sürülen kanıtlar genellikle çok belirsizdir, dahası, tartışma götürür türdendir.

2 Bundan başka, geleneksel toplumların şamanlar karşısındaki tutumunun çelişkili olması işin karmaşasını daha da artırır. Onlar bir yandan, eleştirel bir yaklaşımı benimserler ve şamanlarının olağanüstü güçlerinin nesnel kanıtlarını aradıklarını ileri sürerler. Örneğin, eşyaları saklayıp veya şamana yanlış bilgiler verip sonra da onun kehanetle ya da ileriye görmeyle ilgili becerilerini sınarlar. Öte yandan, gücüne bir kez kanaat getirdikten sonra da şamana misli görülmemiş bir büyü kudur atfederler. Hatta işi onun giydiği elbiseleri, ellediği eşyaları tabu ve tehlikeli saymaya kadar vardırırlar.

Sözelimi, bazı şamanların yaptıklarını iddia ettikleri gibi bir hastalığın herhangi bir hayvana ya da bitkiye aktarımı olayı nasıl açıklanabilir? Bir insanın hiçbir maddi destek ya da yardım olmaksızın havada kalabilmesi gibi temel fizik yasalarına meydan okur görünen deneyler nasıl kabul edilebilir? Antropolog, mütevazı biçimde, bu olguların gözlemlendiği halklar açısından akla yatkın olduklarını göstermekle yetinir. Bu olgular düşünölmeye değer oldukça, toplum ve bireysel psikoloji, huzur ve mutsuzluk, hastalık ve şifa üzerinde bir etki meydana getirdikçe gerçeklik içerirler.

Etnoloji eskiden daha da küçümseyici bir tavır almıştı. E. de Martino, 20. yüzyılın başında, ilkel inançlarla ve sözümona para-normal uygulamalarıyla dalga geçenlere, günümüzde hala “dogmatik gerçekçilik” vaaz edenlere karşı başkaldırmıştı:

“... Büyüsel güçlerin olanaksızlığına ilişkin dogmatik önvaryayım burada kanıt yerine geçmekte olup işin içinden çıkmak için “normal” bir açıklamayı düşünmek... ya da bu açıklamanın kesinlikle akla yatkın olduğu izlenimini vermek yeterlidir... (“onun normal bir açıklama olması gerekir ve hatta böyle bir açıklamayı aramak gereksizdir”...).

“Başka bir deyişle, tüm bu büyüsel işlemlerde ve etkilerde büyücünün kurnazlığından çok Batılı gözlemcinin dogmatik gerçekçiliğine karşı bir güvence söz konusu olmalıdır; çünkü gözlemcinin, büyüsel deneyi ve gerçekliği kavrayamamasına çoğu kez bu gerçekçilik yol açar...” (a.g.y. çev. 1971, 166).

Gözlemciler, bu bilimciliğe karşı ama yine bilimcilerin yöntemleriyle, fiziksel ya da psikolojik başka gerçeklerin varlığına ilişkin kanıtlar toplamak istemişlerdir. Gel gelelim, bu kanıtların tümünün de boşlukları vardır. Söz konusu kanıtlar, Batılı gözlemcinin ancak “bunlara inanan” Batılı gözlemcinin iyi niyetini çıkış noktası olarak alırlar. Bu iyi

niyetin yalnızca varlığı, nesnellik ya da bilimsel gözlem yerine geçer. Ama gerekliliklerin hiçbirine karşılık vermez.

En yadırgatıcı durumlar için ise paranormal psikolojiye başvurulması öngörölmüştür. Ancak, paranormal psikolojinin gerektirdiği güvenceleri yan yana getirmenin güç olduğu anlaşılmıştır. Bu bilim dalı ilerledikçe gereklilikleri de artmakta, paranormal olarak kabul edilen olgu sayısı azalmaktadır. Bu bir kısır döngüdür. Böylece, H. Bender'in, E. de Martino tarafından örnek gösterilen sonuçlarının çoğu tartışma konusu olmuştur; çünkü istatistik gelişmiş, test tekniklerinin gereklilikleri durmadan çoğalmış, özellikle deneyin tanımı ve süresi aynı akibete uğramıştır. Bundan çıkan sonuç, bilimsel usavurumdan kaçan olguların sayısının bilimlərimizin açıklayabildiklerine oranla giderek azalmasıdır. Ayrıca, niteliksel araştırma hâlâ şaşkınlık yaratıcı sayısız konuyu gündeme getirse bile, parapsikolojinin, sonuçlarının niceliksel değerlendirmesini yapmaması, kuramsal formülasyonu hatırı sayılır ölçüde engellemektedir.

Bu da, şamanların güçlerini temellendirmek veya kendilerine sunulan biyolojik ve toplumsal aksaklıklara yanıt verebilmek için kullandıkları bu olağanüstü olayların, öncelikle anlatımıyla ve kültürel kullanımıyla ilgilenmek için etnologların ve din tarihçilerinin ileri sürdükleri bir başka gerekçedir.

Neo-Şamanizmler

"İnsanlar hiçbir şeye inanmaz olalı beri her şeye inanır oldular."

(Chesterton'un söylediği sanılmaktadır.)

Tekno-endüstriyel dünyanın kentlerinde yaşayan insanlara Şamanizm hakkında ne öğretilabilir? Geleneksel toplumlardakini andıran "şaman törenleri" günümüzde nasıl yaratıla-

bilir? Şamanizmin, sistemin merkezine yerleştirdiği “evrensel özellik” yani “dünyayla doğrudan bir ilişki kurmaya girişme” gücü yeniden nasıl canlandırılabilir? 60’lı yılların sonlarından itibaren, Birleşik Devletler’in batı kıyısında bir “neo-Şamanizm” yaratmak isteyen hippy ya da *underground* akımların yandaşları gündeme benzeri soruları getiriyorlardı.

Yeni bir ideal ve daha iyi bir yaşam arayışındaki bu gruplarda Şamanizm yavaş yavaş Budizmin ve Hinduizmin yerini alıyor, daha evrensel ve daha kolay ulaşılabilir olduğu kabul ediliyordu. Öte yandan, bu dönemde Şamanizme ilişkin, hayal gücünü uyarmaya yönelik birçok etnolojik belge yayımlanıyordu.

Castaneda olayı

Şaman sözcüğünün hiçbir zaman telaffuz edilmemiş olmasına karşın, Carlos Castaneda’nın yapıtları, Batı dünyasındaki “Şamanizm” yandaşlarının tümü için başucu kitabı olmuştur.³ Bu bakımdan, Şamanizm hakkındaki bir kitabın Castaneda olayına değinmemesi düşünülemez.

Latin Amerika kökenli bu Kuzey Amerikalı “etnolog”, 1960-1968 yılları arasında yaz ayları boyunca tıbbi otlar, sanrı uyandırıcı bitkiler ve “büyücülük” konularında uzman olan bir Yaqui⁴ kızılderilisi Don Juan’la yakın bağlar kurdu.

C. Castaneda, büyücü Don Juan’ın çömezi olunca “usta”sından olağanüstü bir pedagog portresi yarattı. Castaneda’ya göre, Don Juan aynı zamanda bir ahlakçı ve toplumumuzun nitelikli bir eleştirmeniydi. Çömez, önce ustasın-

3 Castaneda’nın 1968 tarihli ilk kitabını, aynı deneyi bıkıp usanmadan yeniden ele alan on kadar yapıt izlemiştir.

4 Yaquiler, Arizona’da ve Meksika’nın kuzeybatısında yaşıyorlardı. Oldukça erken Hristiyanlaştırılan Yaquiler, IX. yüzyılda Meksika’ya ve ABD’ye karşı giriştikleri savaşta kısmen kıyına uğradılar.

dan sanrı uyandırıcıların kullanımını öğrendi. Sonra sıra “bakmaya” değil, “görmeyi” öğrenmeye geldi. Böylece “dünyanın gizemli güçleri”ni anlayacak, kendi içyüzünün bilincine varacak, bir “bilgi adamı” ve “güç adamı” durumuna erişecekti.

Esasında C. Castaneda, içimizden bazılarının peşinden koştuğu ideali Don Juan’ın düşünceleri olarak sunmuş, Don Juan aracılığıyla bilimi ve merkantalizmi reddedişini, “iç özgürlüğü” arayışını dile getirmiştir. Don Juan’ın söylevleri ve istihzaları öylesine etkilidirler ki sanki bir başka evrene-C. Castaneda’nın kitaplarında 19. yüzyılda kıyıma uğrayan Yaqui topluluğu hemen hiç yer almamasına karşın özgün, geleneksel ve egzotik bir başka evrene-ve “gözlerinde garip pırıltılar dolaşan” bir “büyücüye” yani başka bir insana ait oldukları izlenimi verirler.

Don Juan, zayıf noktalarını, kaygılarını, küskünlüklerini bildiği Batılı ve kentde yaşayan insan için konuşur. Zaten C. Castaneda bu Batılı insanın sempatik bir karikatürüdür. O’nun genellikle naif ya da gülünç tepkileri ve görüşleri karşısında Don Juan’ın önermeleri, algıların göreliliğini dile getirme tarzı bilgecedir ve giderek kızılderililiğin, şamanlığın sınırlarını zorlayan boyutlar kazanır. C. Castaneda-Don Juan aracılığıyla-bir süre için peygamberimiz olup çıkar. Bizze “bilgi edinmeyi”, “olağandışı gerçeklik durumlarını” keşfetmeyi vaat eder. Kitaplarını okurken, insan, “heyecanlarını kontrol etmenin”, “dengesini bulmanın” ve “kendini mutlu hissetmenin” yöntemlerini yakalamaya çalışır. Söz konusu olan “uygarlaşmamış” bir tür psikoterapi ve sonu evrensel şamanca gerçeğe varan bir “yöntem”dir.

Gerçekte, C. Castaneda’nın betimlediği deney ciddiye alınırsa, bu deneyi daha ziyade, bizimki tarafından altüst edilmiş kültürünü yitiren bir kızılderili ile kendi kültürünü yadsıyan bir Batılı arasındaki patetik bir karşılaşma olarak

değerlendirmek gerekmez mi? Sonuçta çok farklı kültürlerden gelen, bununla beraber, ortak kültürel paydaları olan iki insan omuz omuza verip yeni tanımlamalara yönelmektedir.

Bu deneyde, C. Castaneda'nın Yaqui Şamanizmine-ya da daha ziyade Meksika Huichollerinin Şamanizmine-ilişkin görüşleri belli belirsiz bir fon oluşturur. Don Juan sadece mitlere ve öteki dünyaya belirsiz göndermelerde bulunmakla yetinir. Bize, fazla açıklık getirmeden “müttefiklerden”, “kötü ruhlardan”, “geceleri insanlara saldıran nesnelere”, “dağların ya da gecenin varlıklarından” söz eder.

C. Castaneda, Don Juan aracılığıyla bize Tanrısız, toplumdışı bir aşkınlık ya da doğa karşısında şamancıl içkinliği andırır bir tavır önerir. Bizi toplumumuzun ideolojisine uygun bir “tinsel aydınlanmaya” çağırır. “Madde” yolun “derin bir gerçekliğe” açılmasını sağlar. Hatta inisiyasyon sonunda bu derin gerçekliğe “ilaçsız” da ulaşılabilir. Bunun, etnologların sözünü ettikleri çeşitli türlerde doğaüstü varlıkların yaşadıkları, birçok Batılı okurun ölçütlerine göre fazla uzak ve fazla karmaşık öteki dünyalarla hiç kuşkusuz bir ilişkisi yoktur.

Kızılderili topluluklarını tanıyanlar ve şamanlara kulak kabartanlar için, C. Castaneda'nın kitapları her şeyden önce kendimizin bir yansımasıdır; bir yankıdır, heyecanlandırıcı ve alaycı bir aynadır. Kısacası bu kitaplar, ünlü kadın sağaltıcı ve falcı Maria Sabina'nın “kutsal mantarlarını” tatmak (bkz. Estrada, 1977) ya da peyotlun etkilerini hissetmek üzere Huichol topluluğuna kapağı atmak için yüzlerce Amerikalıyı ve Avrupalıyı Meksika yollarına düşüren bir ütopya oluşturmuştur.⁵

5 C. Castaneda'nın yapıtına ilişkin çelişmeli-övgü dolu ya da saldırgan-değerlendirmeler için veya böyle bir yazarın kimi kez kuşkuyla karşılanan varlığına ilişkin yaklaşımlar için bkz.: De Mille 1978, (der.) 1980, Dubant & Marguerie 1981, 1982, Needham 1985, Noël (der.) 1976.

“Kendisi için” bir Şamanizm

C. Castaneda ilk örnek oldu. Birçok hareket Castaneda’ya göre tanımlandı. Önce Jivaroların arasında incelemelerde bulunan etnolog Michael Harner, daha sonra gözlemlerinden yola çıkarak “Eliadizm” ile “Castanedizm”in bir sentezini yapma denemesine girişti. Kitabı (1980) belki çok başarılı olmadı ama bunu “Foundation for Shamanic Studies”i kurarak ve “şaman okulları ya da işlikler” oluşturarak telafi etti.

Çağdaş Şamanizm, “postmodern” Şamanizm ya da “neo-Şamanizm” olarak adlandırılan ve “New Age” akımına bağlı bu idealist yaklaşımlar kimi kez gerçek ticari girişimler haline geldi.

Son on ya da yirmi yıldan bu yana söz konusu akımlara önderlik edenler arasında etnolog Joan Halifax’ı, Harley Swift Deer’i, Rolling Thunder’i ya da Archie Fire Lame Deer’i, Ronald E. Chavers’i ve Hugo-Bert Eichmüller’i sayabiliriz. Etnoloji metinlerini derleştiren, Şamanizme başlamaya yönelik incelemeleri kaleme alan bu isimler, özgün “öteki dünyalar” ve kimi kez de geçiverici olduğu kadar fantazilerle dolu ritüeller yarattılar. Kendilerine en özgün “yardımcı ruhları” ya da “müttefikleri” mal ettiler.⁶ “Kişisel inisiyasyon deneylerine” giriştiler.

İçten ve çoğunlukla patetik bir “arayış” içinde olan her mürit, bir başına ya da grup halinde, kendi ölçüsüne göre bir tinsellik inşa etmeye yöneldi. Bu nedenle hemen herkes

6 İşte karikatürsü bir örnek. Kendisinin “kentlerin şamanı” olduğunu ileri süren eski bir psikoterapist, yardımcı ruhuna Yaqui adını koyar. O’na göre Yaqui, Puy-en-Velay kentinin yerlisidir ve Magdalenyen dönemden kalmaz. Bu “müttefikin” yerli olduğunu (Le Puy, Aşağı Fransa’nın merkezindedir), çok eski dönemlerden kaldığını (Magdalenyen dönem, tarih öncesinin 8000-15000 arasında yer alan dönemdir) ve şamancıl bir gerçekliğe uyduğunu (Yaqui, Meksika’daki bir kızıldillerli topluluğu olup C. Castaneda’nın kitaplarının kahramanı Don Juan bu topluluğun bir üyesidir) ileri sürmekten daha bön (ve veciz!) bir tutum olamaz.

kendini yoğun biçimde okumaya verdi. Nitekim konuya ilişkin geniş bir edebiyat yeşerdi ve toplumsal işlev temel alındığı için stajdan staja koşturulup duruldu.

Bu “şamanlık stajlarıyla” ilgili çok sayıda genellikle de karikatüresü rapor bulunmaktadır (örneğin bkz. Hoppál, Sikala ve Hoppál içinde, 1992, 197-209).

İki ya da üç gün boyunca, loş bir salonda, bir parkta, ağaçsız bir alanda ya da bir pınar yakınında toplanmış yirmi otuz kişilik bir stajyer topluluğu karşısında, tercihen Kuzey Amerika yerlisi bir neo-şaman, kimi kez asistanlarının da eşliğinde şaman gerçeğine özgü deneyimlerini aktarır.

Oturum, aromatik ya da sanrı uyandırıcı bitkilerden yayılan kokularla bezeli bir ortamda, davul çalınmasıyla ya da marakas denilen balkabağından çingirakların dört yöne sallanmasıyla başlar. Bu “arındırıcı” nitelikteki ayini, katılımcıların vurmali sazların ritminde toplu dansı ya da bireysel doğaçlamaları izler. Böylece herkes yardımcı ruhunun kimliğini belirleyecek, “bilincin değişik haline” erişerek büyülü dünyaya yolculuğa çıkmak üzere çaba harcayacak, doğa ve grupla duygu-düşünce ortaklığı kuracak, evrenle uyum içinde olduğunu hissedecektir. Katılımcı, alacakaranlıkta, gözlerini kapayarak ve değişik gevşeme tekniklerinden yararlanarak girdiği bu yolculukta, kendisini kemiren kötülüklerin doğasını öğrenecek ve bu kötülükleri yenilgiye uğratabilecek gücü edinecektir. Sıra sonra da bu yolculuğun ayırtıcı biçimde anlatılmasına gelecektir...

Neo-Şamanizm yandaşları büyük bir seçmecilik içinde psikoloji, çevrebilim, doğubilim, arkeoloji, astroloji, etnoloji vd. gibi çeşitli alanlara özgü fikirlere ya da ideallere başvururlar. Kimileri de daha ileri gidip seanslarının benzersiz bir tedavi niteliği taşıdığını varsayarlar. Bu seansların, bilimsel tıbbın göremediği ya da görüp üstesinden gelemediği her şeyi göğüsleme ve alt etme gücünde olduğunu düşünürler.

M. Harner'in bir yandaşı olan J. Horwitz tarafından yapılan ve M. Eliade'nin getirdiği tanımın parodisi niteliğindeki Şamanizm tanımı anlamlıdır:

“Şaman, olağandışı bir gerçeklik alanında yolculuk yapmak için kendi bilinç halini dilediği gibi değişikliğe uğratan bir kimsedir. Şaman, bu alemde ruhani yardımcılarla ve efendilerle kurduğu ilişkiler sonucu kazandığı gücü ve/veya bilgiyi daha sonra kendi kullanımı veya başkalarının kullanımı için olağan gerçekliğe taşıyacaktır” (Hoppál ve von Sadvosky (der.) içinde, 1989, 373).

Neo-Şamanizmde herkesin “kendisi için” şaman olabileceği kabul edilir. Bireycilik ve yalnızlık, büyük bir çoğunluk için bilimsel bilgilere ulaşmada çekilen güçlük, giderek artan bir materyalizm, yeni bir anlam arayışını ve yeni mitlerin üretimini teşvik etmektedir. Neo-Şamanizmden umulan, “ekolojik felsefenin” en derin özünü bütünleşen daha uyumlu bir dünya tasarımı sunmasıdır: İnsanoğlu doğadaki varlıklarla eşit koşullar içinde bulunmalı, bir muhatap ve bir yardımcı gibi davranmalıdır. Herkes Şamanizmden “kendini bulma” sürecine yardım etmesini, kişisel “güçlerini” geliştirmeye katkıda bulunmasını beklemektedir...

Gerçekten de, bu Batılı düşünce yapısı içinde güç kavramı daima sivrilmiştir. Tekrar aynı noktaya dönecek olursak, sanatçılar şamana onun kimliğinde yaratıcı bir benlik, dünyaya kulak kabartan bir insan buldukları için başvurmaktadırlar. Neo-Şamanizm aynı zamanda “güç” peşinde koşanlar için de bir çekim merkezidir. C. Castaneda, “bilgiyi” ve “gücü”, zedeleyici olarak kabul edilen bilim olmaksızın doğrudan elde etmeyi vaaz etmiştir.

İşte bu yüzden “neo-şamanlar”, esinli yeni peygamberler, Şamanizm adına, zihni susturacak, katılanların “psikolojik güçlerini” ve “gizli yeteneklerini” geliştirecek olağanüstü “içsel yolculuklar” vaat eden trans ya da esrime teknikleri

önerirler. Ve aynı zamanda, çelişkili biçimde, gündemdeki bilimciliği de tatmin etmek için, neo-şaman öğretisinde vazgeçilmez sayılan “bilincin değişik hallerinden” söz etmek üzere, gerçek “bilimsel mitler” yaratırlar ve bunların içine nörolojik bilimlerden, psikolojiden ve dilbilimden aldıkları sözcükleri yerleştirirler.

Dahası da var. M. Harner ve yandaşları gibi bazıları “Şamanizmin kalbini” bulduklarını iddia ederler ve Avrupa’nın kuzeyindeki Laponlar, Alaska eskimoları ya da Kuzey Amerika’daki bazı halklar gibi bu “kalbi” yitirmek üzere olan geleneksel toplumlara onu yeniden keşfetme önerisinde bulunurlar... (Horwitz, a.g.y. 376; ayr. bkz. Drury, 1989).

Bu bakımdan, amaçları en azından ilk anda neo-Şamanizm yandaşlarının amaçlarından farklı ve kimi kez açıkça çelişkili olan etnologların, anlaşılmaz hatta kesinlikle düşmanca tutumları içeren bu hareketlerle karşı karşıya gelmeleri şaşırtıcı değildir. Etnologlar, bu yeni gelenekler bulma girişiminin gözlenmesinin ve incelenmesinin etkisiyle, egzotik Şamanizmin karmaşıklığının ve zenginliğinin bizim kültürümüz içindeki yerini, yani çoğunlukla yüzeyselliğini, kendi bilgilerinin ışığında değerlendirebilirler. Aynı zamanda bunların gelip geçici biçimini ve kimi kez ağır toplumsal sonuçlarını da sezerler.

Şamancıl bir sanat mı?

“Keşke, günümüzde yaşamını sürdürmekte güçlük çeken insanoğlu, yitirdiği gücün çapını ölçebilse...”

(André Breton, K. Kupka, Peintures et sculptures des Aborigènes d’Australie içinde, 1962).

Kimi sanatçıların, resim, şiir, tiyatro, müzik ve dans gibi değişik sanat dallarındaki yapıtlarını ve esinlerini “şamancıl”

deyimiyle tanımladıkları gözlenmektedir. Bu hatalı bir ifade tarzı mıdır?

“Şaman” deyimi, “şamancıl” nitelemesi burada da bir ideali dile getirmek ve bir eğilimi göstermek için kullanılmaktadır. Sanatı her şeyden önce “çılgınca” bir etkinlik olarak kabul eden bu sanatçılar, şamanı, dünyayla diyalog kurnasını bilen, doğayla bütünleşen bir yaratıcı olarak betimlerler. Dünyada ve kendi içinde “birincil güçler”in arayışında olan ve Norveçli ressam Edward Munch’ın (1863-1944) dediği gibi “şamancıl sanat” prehistoryanın ve derinlikler psikolojisinin doğrudan bir yankısı olmayı arzular (Tucker, 1992; XI-XII).

“Çağdaş sanatçı ilkel değildir. İlk insan sanatçı olmuştur” der Amerikalı ressam Barnett Newman (1905-1970). Ve bizim sözde bilimsel efsanelerimize göre Lascaux, Trois-Frères ya da Altamira mağaralarındaki bu ilk sanatçı bir şamandır veya şamanları resmetmiştir.

Egzotik şamanlar öteki dünyayla iletişimlerini çağrıştırırken “bu, beynimin içinde konuşuyor” ya da “gözleri kapalı görüyorum” derler. Bazı çağdaş ressamlar da karşılık olarak “Benim elimle kim resim yapıyor, bilmiyorum” yanıtı verirler. Bunun gibi, onların yeteneklerinin habercisi ve yankısı olan bunalımlar da şamancıl “yetilerin” habercisi gibidir. M. Tucker’ın çok sayıda belgeyi içerir kitabındaki (1992) savlardan biri budur.

Avant-garde Alman ressamı Joseph Beuys (1921-1986) sanatının “şamancıl” boyutlar içerdiği hatırlatıldığında şu yanıtı verir: “Şamanizm köklerin en derinidir... Bu eski yaklaşımın bir dönüşüm fikrini içerdiğini düşünüyorum... Şamanizmin doğası tedavi edicidir... Şamanizm geçmişte bir hareket noktası olmakla beraber tarihsel bir gelişme olasılığını da ifade eder... Ben bir tür şamancıl figür gibi düşünüldüğümde ya da buna kendiliğimden gönderme yaptığımda (çağdaş toplumumuzun önceliklerinin dışında) başka ön-

celiklere olan inancımı vurgulamak istiyorum... Üniversiteler gibi herkesin son derece rasyonel konuşmalar yaptıkları yerlerde bir tür büyücünün ortaya çıkması gereklidir..." (Tucker içinde, 1992, 289).

J. Beuys, şamanı sürekli tören üreten birisi olarak görür. J. Beuys'e göre şaman, bu yolla bilinçaltı mekanizmalar tarafından çoğu kez derinlemesine örtülmüş hareketli toplumsal gerçekleri köktenci bir şekilde dile getiren semboller üretir. J. Beuys da sanatında bunu gerçekleştirmeyi denemiştir.

1925'de Laponya kıyılarında doğan dışavurumcu ressam Bengt Lindström yapıtlarının çoğuna "şaman" adını vermiştir. Lapon şamanı *noaide* onun için her zaman bir gerçeklik, bir etki ve esin kaynağı olmuştur:

"Bir gün bir *noaide*'nin yanındayken vücudumun doğa güçleri çevresinde büyüdüğünü ve tüm dünyanın soluk aldığı hissettim. İnsanların doğaya ve dünyaya egemen olduklarını düşünmek bir çılgınlık... Bir zamanlar insan insan değildi..."

B. Lindström'ün tutkulu resmi de mitolojilerin dile getirdiği, bazı şamanların yaşadığı bu gerçeği sürekli olarak yineler: "Başlangıçta her şey farksızdı. İnsanlar ve hayvanlar, dağlar, nehirler, denizler ve ovalar. Hepsi insana özgü biçimi almayı biliyordu... Ve şaman bu dünyayı öteki dünyaya bağlamanın üstesinden geliyor, köklerin dünyasıyla rüyalar, ruhlar ve görümler aracılığıyla iletişim kuruyordu..." (Lindström ve Perrin içinde, 1988).

Ressamların bu tutumu, Arthaud'nun rakibi Kenneth White adlı birinin şiirsel Şamanizmde yankı bulur. White bir "kaynaklara dönüş edebiyatı" ve bir "jeopoetika" yaratır. Şamanizmde ve şamanın yolculuklarında bir model ve bir esin kaynağı görür.⁷

7 K. White, ayrıca, ideal bir şamanın yolculuğunu, resimlendirilmiş kısa bir şiirle yansıtmıştır (1990).

“... Sanki koşan bir gürültü vardı. Tüm ufuklardan ve çağların derinliklerinden gelmekteydi. Doğayla başka bir ilişkiden ve yeryüzünde başka bir yaşama biçiminden söz ediyordu... Çağdaş birçok kişi Black Elk’in bir sözcüğü gibi bir sözcükten etkilenmiştir (bkz. Neihardt, 1932): “Ansızın büyük beyaz bir ovanın ve karla kaplı yüksek dağların bize baktığı yerin ortasında yapayalnız kalmıştık. Derin bir sessizlik hüküm sürüyordu ama çevrede fısıltılar vardı”...

“... Bu ‘fısıltılar’ arzuyu uyandırmak için yeterlidir: Bilgi ve varolma arzusu. Gerçi bu arzu bazen geleneklere fazlaca sarılsa, çoğunlukla naifliğe, kendi kendine telkine ve hatta fırsat düştüğünde aldatmalara eşlik etse bile çok önemli değil. Bu durumda umut etmek için haklı bir neden vardır...” (White, 1985, 183).

Bu sanatçılar, bilimin, tektanrıcılığın ve çalışma saatleri ile boş zamanların mekanik biçimde düzenlenişinin, çağdaş insana dayattığı insan ile dünya ve akıl ile duyu arasındaki kopuklukları gün ışığına sermek üzere Şamanizme gönderme yaparlar. İnsan ile dünya arasında, L. Lévy-Bruhl’e göre ilkel insanın özü olan bu “mistik katılımı” ararlar. C. Jung gibi “ben”in “içinden fışkırdığı okyanusla bağları yeniden eski durumuna getirmesini” isterler. Şamanın benliğinde sanatçının bir tür ilk örneğini görürler.⁸

Bu değişimin geçer akçe sonuçlarından biri, Batılıların etnologlar, sanat galerileri yöneticileri ya da ticaret adamları-günümüzde, “yerlileri” şamancıl resimler üretmeye özendirmeleri, kısa süre içinde de bu yapıtların yorumcuları, satıcıları kesilmeleridir. Böylece Meksika’daki Huicholler, Ku-

8 Burada ilginç eski örnekler verelim. Edebiyat eleştirmenleri, Amerika, İngiltere ve Fransa’da Aydınlanma çağı ve XVIII. yüzyıl boyunca, “vahşilerin” törelerini ve geleneklerini tasvir eden ya da gülünç duruma düşürenlere karşı-şaman oldukları varsayılan-yerli “sağaltıcıların” veya “büyücülerin” güçlerini önemseyen, kimi kez de onları Batılı yaratıcıların esinleriyle eşdeğerde gören çevrelerin varlığına işaret etmişlerdir (Flaherty 1992, Zolla, 1969).

zey Amerika'daki Navaholar ya da Ojibwalar gibi iki kültür arasında sıkışmış topluluklardan, hem arzularımızı dile getiren hem de kendi toplumlarına özgü kimi derin yapıları yansıtan stillerin yaratıcısı sanatçılar yetişmiştir...

SONUÇ

Şamanizm hakkındaki bu inceleme, günümüz bilimlerinden yoksun insanların, olayların akışını açıklamak, doğayla yüz ağartıcı bir ilişki oluşturmak, acıları ve kaygıları gidermek için nasıl tutarlı bir entelektüel ve dinsel sistem oluşturduklarını keşfetmemizi ve anlamamızı sağladı.

İki yüze sahip bir dünyada, her yüzün diğeri için biçim bozucu bir ayna olduğu, iki yüz arasında büyük dinlerin varsaydığı “açıklığın” bulunmadığı bir dünyada, doğaüstü yardımcılardan destek alan şaman her şeye anlam katan, olacakları bildiren ve başa gelenleri açıklayan simgeleri tanımalıdır. Bu simgeleri yanılgısız okumayı bilmelidir. Rastlantıları kesinliğe dönüştürmelidir. Tümüyle determinist, rastlantıyı dışlayan bir evrende şamandan her şeye yanıt getirmesi istenir.

Ancak, artık her yere bizim yaklaşımlarımız sızmakta, bu kavramlar yaşamın her alanında ağırlık kazanmaktadır. Geleneksel toplumun yarattığı dünyaya ilişkin tasarımlar ve insan tipi her yerde değişmekte, ortaya yeni seçenekler çıkmaktadır. Kuşku dayatmakta, dünyanın büyüğü bozulup çekiciliği azalmaktadır.

Bu anlamda Şamanizm tehdit altındadır. Şamanizmin dayandığı öncülleri çürüten günümüz bilimlerinin gözünde o gerçekdışı ve ciddiyetten uzak olarak kabul edilir. Düzmece Tanrılarının geçersizliğini ilan eden dinimizin gözünde arkaik ve fazla gösterişçidir. Kısacası, içimizden bazılarında nostaljik yansımalar yaratsa bile, düşselliğimizde bazı yönleriyle varlığını sürdürse bile günümüz toplumu Şamanizmi mahkûm etmekte, dışlamaktadır.

Tanrıların ve doğanın kopmaz bir bütün oluşturdukları bu şaman evreni, gece ile gündüz arasında kapılarını kapatmayan bu evren imgelerle, duyularla ve simgelerle yüklüdür. Bu nedenle de bizi hâlâ çekmekte ve büyülemektedir.

Kazandıklarımızı değerlendirmemizi ama aynı zamanda belki de çaresizlik içinde yitirdiğimizin önemini, yani bazılarının “dünyaya yeni bir canlılık katmak” için çılgıncasına yeniden kavuşmayı hedefledikleri şamancıl yaklaşımın değerini anlamamızı sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

Not: Şamanizme ilişkin kaynakça son derece geniştir. A. Popov, henüz 1936'da, Rusça olarak yayımlanan kitap ya da makale sayısının 650'ye ulaştığını belirtiyordu (Eliade, 1951). L. Delaby, 1976'da, sadece Tunguzların ve yakın halkların Şamanizmleriyle ilgili olarak 350'yi aşkın incelemenin varlığına dikkati çekiyordu. J. M. Atkinson, yakın tarihli bir makalesinde (1992), son on yıl içinde yazılan bilimsel kitapların 40 kadar olduğunu, makale sayısının ise 200'ü aştığını dile getiriyordu. Bu büyük üretime, son on yıllarda, neo-Şamanizmlerin çok sayıdaki "mucidinin" çalışmaları eklenmiştir.

1- MONOGRAFİLER, TEMEL KİTAPLAR

- Backman L. & A. Hultkrantz, *Studies in Lapp Shamanism*, Stockholm, Studies in comparative religion, 16, 1978.
- Bouteiller Marcelle, *Chamanisme et guérison magique*, Paris, PUF, 1950.
- Browman, D. L. & R. A. Schwarz, (der.), *Spirits, Shamans and Stars: perspectives from South America*, Paris-La Haye, Mouton, 1979.
- Chaumeil Jean Pierre, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Paris, EHESS, 1983.
- Crépeau Robert, (der.), "Chamanismes des Amériques", *Recherches amérindiennes au Québec*, özel sayı, 28, Montréal, 1988.
- Crocker Jon Christopher, *Vital Souls: Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism*, Tucson, the University Press of Arizona, 1985.
- Delaby Laurence, *Chamanes toungouses*, Nanterre, Université Paris-X, "Etudes mongoles et sibériennes", cahier NO 7, 1976.
- Díószegi, V. & M. Hoppál, (der.), *Shamanism in Siberia*, Budapeşte, Akadémiai Kiado, 1978.
- Eliade Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951 (yeni baskı 1968).
- Edsman Carl-Martin, (der.), *Studies in Shamanism*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1967.
- Hamayon Roberte, *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme à partir d'exemples sibériens*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1990.
- (der.), "Voyages chamaniques 2", *L'Ethnographie*, özel sayı, 87-88, 1-2, 1982.
- Hoppál Mihály, (der.), *Shamanism in Eurasia*, Göttingen, Edition Herodot, 1984.
- Hoppál M. ve J. Pentikäinen (der.), *Northern Religions and Shamanism*, Helsinki/Budapeşte, Finnish Literature Society/Akadémiai Kiado, 1992.

- Hoppál M. & O. von Sadovszky, (der.), *Shamanism. Past and present*, Budapest/Fullerton, Istor, 2 cilt, 1989.
- Hultkranz Åke, *Shamanic Healing and Ritual Drama*, New York, The Crossroad, 1992.
- Langdon J. M. & G. Baer, , (der.), *Portals of Power: Shamanism in South America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992.
- Lewis Ioan M., *Les Religions de l'extase*, Paris, PUF, 1977 (*Ecstatic Religion: an anthropological study of spirit possession and shamanism'den çeviri*, 1971).
- Lièvre Viviane et Jean-Yves Loucle, *Le Chamanisme des Kalash du Pakistan. Des montagnards polythéistes face à l'Islam*, CNRS/PU-LYON/Ed. Recherches sur les Civilisations, 1990.
- Lot-Falck Éveline, *Les Rites de chasse chez les peuples sibériens*, Gallimard, 1953.
- Métraux Alfred, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967.
- Park Willard Z., *Shamanism in Western North America*, Evanston/Chicago, Northwestern University Press, 1938 (yeni baskı New York, 1975).
- Perrin Michel, *Les Praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*, Paris, PUF, 1992.
- Sales Anne de, *Je suis né de vos jeux de tambour: La religion chamannique des Magar du nord*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1991.
- Shirokogorov Sergei M., *Psychomental Complex of the Tungus*, Londra, Kegan Paul/Trench Trubner, 1935.
- Siikala Anna-Leena, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1987.
- Siikala A-L & M. Hoppál, *Studies on Shamanism*, Helsinki/Budapeşte, Finnish Anthropological Society/Akadémiai Kiadó, 1992.

II. ADI GEÇEN DİĞER YAPITLAR VE MAKALELER

(Etnoloji ve dinbilim)

- Atkinson Jane Monnig, *The Art and Politics of Wana Shamanship*, Berkeley, University of California Press, 1987.
- "Shamanism today", *Annual Review of Anthropology* içinde, 1992.
- Balzer M. M., *Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*, Londra, Sharp, 1990.
- Blacker Carnien, *The Catalpa Bow: A Study of Shamanism Practices in Japan*, Londra, Allen & Ewin, 1986.
- Bogoras (Bogoraz) Waldemar, The Chukchee, F. Boas (der.), *The Jesup North-Pacific Expedition*, Leiden/New York, Memoirs of the American Museum of Natural History 11. cilt içinde, 1904/1907/1909 ve 1910.
- Bourguignon Erika, (der.), *Religion, altered states of consciousness and social change*, Columbus, Ohio State University Press, 1973.

- Boyer Bryce, "Notes on the personality structure of a North American shaman", *Journal of the Hillside Hospital*, 10, 1961: 14-33.
- "Remarks on the personality of shamans", *The Psychoanalytic Study of Society*, 2, 1962: 233-54.
- Boyer, L., Klopfer, B., Kawai, H. 1964 "Comparisons of the shamans and pseudo-shamans of the Apache of the Mescalero Indian Reservation: a Rorschach study", *Journal of Projective Techniques*, 2:235-57.
- Campbell, A. T. *To Square with Genesis: Causal Statements and Shamanic Ideas in Wayapi*, Edinburgh University Press, 1989.
- Castaneda Carlos, *L'herbe du diable et la petite fumée*, Paris, Le Soleil Noir, 1972 (*The Teachings of Don Juan: a Yaqui way of knowledge'den çeviri*, 1968). Ayr. bkz. kaynakça ek A.
- Czaplicka Marie A., "Shamanism and sex", *Aboriginal Siberia, a Study in Social Anthropology* içinde, Oxford, 1914.
- Condominas Georges, "Quelques aspects du chamanisme et des cultes de possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien", Poirier J. & Raveau F (der.), *L'autre et l'ailleurs* içinde, Paris, Berger-Levrault: 215-32.
- Descola Philippe, *Les lances du crépuscule. Relations Jivaro, Haute-Amazonic*, Paris, Plon, 1994.
- Descola P. & J. -L. Lory, "Les guerriers de l'invisible. Sociologie comparative de l'agression chamanique en Haute-Amazonic (Achuar) et en Papouasie Nouvelle-Guinée (Baruya), Hamayon (der.) içinde 1982: 85-111.
- Devereux Georges, "Normal and Abnormal", 1956 (çev. *Essais d'ethnopsychiatrie générale* içinde, böl. I, Paris, Gallimard, 1970).
- *Ethnopsychiatrie des Indiens mohave*, Synthelabo groupe, 1996 (*Mohave Ethnopsychiatry: the psychic disturbances of an Indian tribe'dan çeviri*, Smithsonian Institution Press, 1961).
- "Dream learning and Individual ritual differences in Mohave Shamanism" 1957 (çev. *Ethnopsychanalyse complémentaire* içinde, böl. IX, Paris, Flammarion, 1972).
- Diözsegi Vilmos, *Tracing Shamans in Siberia. The Story of an ethnographical expedition*, Oosterhout, 1960 (yeni baskı 1968).
- Dobkin de Rios Marlene, *Visionary Vine: Psychedelic Healing in the Peruvian Amazonas*, San Francisco, Chandler, 1972.
- *Amazon Healers, The Life and Times of an Urban Shaman*, Brightport (Dorset), Prism Press, 1982.
- Dow James, *The Shaman's Touch: Otomi Indian symbolic healing*, Salt Lake City, Utah University Press, 1986.
- Eliade, Mircea, "Chamanisme", *Encyclopedia Universalis* içinde, cilt. 4, 124-125, 1968.
- Filkin Adolphus P., *Aboriginal Men of High Degree*, 1945 (yeni baskı 1977, St Lucia, University of Queensland Press).

- Fabrega H. ve D. B. Silver, *Illness and Shamanistic Curing in Zinacantan: an Ethnomedical Analysis*, Stanford University Press.
- Fairchild W. P., "Shamanisin in Japan", *Folklore Studies*, Tokyo, 21: 1-122.
- Frobenius Leo, *Histoire de la civilisation africaine*, 1936 (*Kulturgeschichte Afrikas*'dan çeviri, 1933).
- Furst Peter T. (der.), *La chair des Dieux: l'usage rituel des psychédéliques*, Paris, Le Seuil, 1974 (*Flesh of the Gods: the ritual use of hallucinogens*'den çeviri, 1972).
- Ginzburg Carlo, *Le Sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard (*Storia notturna. Una defrazione del sabba*'dan çeviri, 1989).
- Godelier Maurice, *La production des grands hommes*, Paris, Fayard, 1982.
- Graham P., *Iban Shamanism: an analysis of the Ethnographic literature*, Canberra, Australian National University, 1987.
- Grim J. A., *The Shaman: patterns of religious healing among the Ojibway Indians*, University of Oklahoma Press, 1987.
- Grosbeck C. J., "Carl G. Jung and the shaman's vision", *Journal of Analytical Psychology*, 34(3), 1989: 255-75.
- Guillemoz Alexandre, "Chamanes et chamanesses coréens", Hamayon (der.) içinde. 1982:175-185.
- *Les Algues, les anciens, les dieux: la vie et la religion d'un village des pêcheurs-agriculteurs coréens*, Paris, Le Léopard d'Or, 1983.
- "Seoul, la veuve et la mudang. Les transformations d'un chamanisme urbain", Matarasso (der.) içinde. 1992: 104-115.
- Guisso R. & C. S. YU., *Shamanism. The Spirit World of Korea*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1988.
- Halifax Joan, (der.), *Shamanic Voices: a survey of visionary narratives*, New York, Dutton, 1979.
- *Les Chamanes, guérisseurs blessés*, Paris, Le Seuil, 1991 (*Shaman: the wounded healer*'dan çeviri, 1982).
- Hamayon Roberte, "Le chamanisme sibérien, réflexion sur un médium", *La Recherche*, 275, 1995: 416-422.
- Harner Michael J. (der.), *Hallucinogens and Shamanism*, New York, Oxford University Press, 1973.
- Harvey Yougsook Kim, *Six Korean Women: the socialization of shamans*, St Paul, West Publishing Company, 1979.
- Heusch Luc de, a) "Possession et chamanisme", 1962 ve b) "La folie des dieux et la raison des hommes" 1971, *Pourquoi l'épouser? Et autres essais* içinde, Paris, Gallimard, 1971: 226-285.
- Hitchcock J. & R. L. Jones (der.), *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Delhi, Vikas Publishing House, 1976.
- Holmer N. M. ve H. Wassen, *Mu-Igala or the Way of Muu: a Medicine Song from the Cunas of Panama*, Etnografiska Studier, Göteborg, 1947.

- Hoppál M. ve K. D. Howard, *Shamans and Cultures*, Budapeşte/Los Angeles, Istos Books, 5, 1993.
- Jilek W. G., *Indian Healing: shamanistic ceremonialism in the Pacific Northwest today*, Surrey (İngiliz Kolombiya'sı), Hancock house, 1982.
- Juillerat Bernard (der.), "Folie, possession et chamanisme en Nouvelle-Guinée", özel sayı, *Journal de la Société des Océanistes*, 33, 1977.
- Kakar Sudhir, *Shamans, Mystics and Doctors: a psychological inquiry and its healing traditions*, New York, Knopf, 1982.
- Kendall Laurel, *Shamans, Housewives and Other Restless Spirits. Women in Korean Ritual Life*, Honolulu, University of Hawai Press, 1985.
- *The life and Hard Times of a Korean Shaman*, Honolulu, University of Hawai Press.
- Krober Alfred L., "Psychotic factors in shamanism", *Character and Personality*, 8, 1940: 204-15.
- La Barre Weston, *The Ghost Dance: The origins of religion*, Londra, George Allan Unwin, 1970.
- Laderman Carol, *Taming the Wind of Desire: psychology, medicine and aesthetics in Malay shamanistic performance*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- Lammel Annamária, "Connaissances et pratiques de type chamanique en Hongrie", *Ethnologie française*, 1993: 113-119.
- Lapassade Georges, *Les Etats modifiés de conscience*, PUF, 1987.
- *La transe*, PUF, 1990.
- Lebra William, (der.), *Ethnopsychiatry and Alternative Therapies*, Honolulu, University Press of Hawai, 1976.
- Lemoine Jacques, *Entre la maladie et la mort: le chamane hmong sur les chemins de l'au-delà*, Bangkok, Pandora, 1987.
- Lévi-Strauss Claude, (a) "Le sorcier et sa magie" ve (b) "L'efficacité symbolique", 1949 (yeniden gözden geçirilmiş baskı *Anthropologie structurale*, Paris, Plon. 1958).
- "Introduction à l'oeuvre de Mauss", M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* içinde, Paris, PUF, 1950: IX-LII.
- Lizot Jacques, *Le Cercle des feux. Faits et dits des Indiens yanomami*, Paris, Le Seuil, 1976.
- Loimel Andreas, (a) *The World of the Early Hunters*, Londra 1967 ve (b) *Shamanism: the beginnings of art*, New York 1967 (her ikisi de *Die Welt der frühen Jäger*'den çeviri, Medizinmänner, Schamanen, Künstler, 1965).
- "Shamanism in Australia", Hoppal & von Sadovszky içinde, 1989: 25-34.
- Lot-Falck veline, "Le Chamanisme en Sibérie, essai de mise au point", *Bulletin de l'Asie du Sud-Est et monde insulindien*, IV, 3, 1973: 1-10.
- Lowenstein T., *The Things that were said of them: Shaman Stories and oral Histories of the Tihigoy People told by Asatchaq*, Berkeley, University of California Press, 1992.

- Luna Luis E., *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, Stockholm, Studies in Comparative Religions no 27, 1986.
- Malinowski Bronislaw, "Magic, Science and Religion", *Science, Religion and Reality* içinde (J. Needham, der.), Londra, 1925.
- de Martino Ernesto, *Le Monde magique. Parapsychologie, ethnologie et histoire*, Paris, Marabout Université, 1971 (*Il Mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*'dan çeviri, 1948).
- Matarasso, Michel (der.), "Chamanes et chamanismes au seuil du nouveau millénaire" Diogène, özel sayı, 158, 1992.
- Mathieu Rémi, "Chamanes et chamanisme en Chine ancienne", *L'Homme* 101, 1987: 10-34.
- Mauss Marcel, 1902-03 "Esquisse d'une théorie générale de la magie" (yeniden y. *Sociologie et Anthropologie*'de, Paris, PUF, 1950).
- 1905-06 "Comptes rendus critiques" des ouvrages de H. V. Roth, *L'Année Sociologique*: 294-96.
- Merkur, D. *Becoming Half-hidden: Shamanism and Initiation among the Inuit*, Stockholm, Almqvistand Wiksell, 1985.
- Michael H. N. (der.), *Studies in Siberian shamanism*, University of Toronto Press, 1963.
- Mitrani, Philippe, "Aperçu critique des approches psychiatriques du chamanisme", Hainayon içinde, 1982; yeniden y. Matarasso içinde, 1992.
- Munford S. R., *Himalayan Dialogue: Tibetan lamas and Gurung shamans*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989.
- Nadel Siegfried E., "A study of shamanism in the Nuba Mountains", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 76, 1946: 25-37.
- Neihardt John G., *Élan noir. La vie d'un saint homme des Sioux oglala*, Paris, Stock 1977 (Black Elk Speaks'den çeviri, 1932).
- Noll Richard, "Shamanism and schizophrenia. A state-specific approach to the 'schizophrenia metaphor' of shamanistic states", *American Ethnologist*, 10, 1983: 443-459.
- 1985, "Mental imaginary cultivation as a cultural phenomenon: the role of visions in shamanism", *Current Anthropology*, 26, 4, 1985: 443-461.
- Oesterreich T. K., *Les Possédés*, Payot, 1927 (Almanca özgün baskı 1921).
- Opler Morris E., "Some points of comparison and contrast between the treatment of functional disorders by Apache shamans and modern psychiatric practice", *American Journal of Psychiatry*, 92, 1936: 1371-87.
- "Navaho shamanistic practice among the Jicarilla Apache", *New Mexico Anthropologist*, 6/7, 1943: 3-12.
- Perrin, Michel "Interprétation morphogénétique de l'initiation chamanique", *L'Homme*, 97-98, 107-123, 1986.
- "Quelques relations entre rêve et chamanisme", *Anthropologie et Sociétés*, Montréal, 18, No 2: 29-42, 1994.

- Peters L. G., *Ecstasy and Healing in Nepal: an Ethnopsychiatric Study of Tamang Shamanism*, Malibu, Undena, 1982.
- Peters L. G. & D. Price-William, 1980 "Towards an experiential analysis of shamanism", *American Ethnologist*, 7: 398-418.
- Pouillon Jean, "Malade et médecin: le même et/ou l'autre (remarques ethnologiques)", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1, 1970: 77-98.
- Prince Raymond, *Trance and Possession States*, Montréal, R. M. Bucke (der.) / Memorial Society, 1968.
- Rasmussen Knud, *Intellectual Culture of the Ighulik Eskimos*. Report of the fifth Thule Expedition, 1921-24, 7. cilt, 1, Kopenhagen, Glydendalske Boghandel, Nordisk Forlag 1929.
- *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, a.g.y., 8. cilt, 1-2, 1932.
- Reichard Gladys A., *Navajo Medicine-man: sand paintings and legends of Miguelito*, New York, Augustin.
- Reichel-Dolmatov Gerardo, *Desana. Le symbolisme universel des Indiens tukano du Vaupés*, Paris, Gallimard, 1973 (Desana'dan çeviri, 1968).
- *The Shaman and the Jaguar: a study of narcotics drugs among the Indians of Colombia*, Philadelphia, Temple University Press, 1975.
- Rouget Gilbert, *La Musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard, 1980.
- Saladin d'Anglure Bernard, "Du foetus au chamane: la construction d'un 'troisième sexe' inuit" *Etudes/Inuit/Studies*, 10, 1986: 25-113.
- "Penser le 'féminin' chamannique, ou le 'tiers-sexe' des chamanes inuit", *Crépeau içinde*, 1988: 19-50.
- Samuel Geoffrey, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan societies*, Washington/Londra, Smithsonian Institution Press.
- Schlesier K. H., *The Wolves of Heaven: Cheyenne shamanism, ceremonies and prehistoric origins*, Norman, University of Oklahoma Press, 1987.
- Schmidt Père Wilhelm, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 cilt, 1912-55.
- Schultes R. E. & A. Hofmann, *Les Plantes des Dieux*, Paris, Berger-Levrault (*Plants of the Gods: origins of the hallucinogen use*'dan çeviri, 1979).
- Sharon Douglas, *Wizard of the Four Winds: a shaman story*, New York, The Free Press, 1978.
- Shi Kun, "Shamanic practices among the minorities of South-West China", *Hopál&von Sadovszky içinde*, 1989: 241-9.
- Taussig Michael, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: a study in terror and healing*, Chicago University Press.
- Tedlock Barbara (der.), *Dreaming: anthropological and psychological interpretation*, Cambridge University Press.
- Van Gennep Arnold, "De l'emploi du mot 'chamanisme'", *Revue de l'Histoire des Religions*, XLVII, 1, 1903: 51-57.

"Voyages Chamaniques", *L'Ethnographie*, özel sayı, 74-75, 1977.

Walraven Boudewijn, *Songs of the Shaman: the ritual chants of the Korcan mudang*, Londra/New York, Keagan Paul.

Wilbert Johannes, *Tobacco and Shamanism in South America*, New Haven, Yale University, 1987.

Winkelman Michael J., *Shamans, Priests and Witches: a cross-cultural study of magico-religious practitioners*, Tempe, Arizona State University, 1992.

Wu Bing-An, "Shamans in Manchuria", Hoppál&von Sadovszky içinde, 1989: 263-9.

Yamada, T. ve T. Irimoto (der.), *Circumpolar Animism and Shamanism*, Hokkaido University Press, 1997.

Zelenin Dimitri K., *Le Culte des idoles en Sibérie*, Paris, Payot, 1953 (Rusça baskı 1936).

Zempléni Andras, "Possession et sacrifice", *Le Temps de la réflexion* içinde, Paris, Gallimard, 1984.

III. EK KAYNAKÇA (Şamanizm ve Batı)

A. Neo-Şamanizmler

Achterberg J., *Imagery in Healing: shamanism and modern medicine*, Boston, New Science Library/Shambhala.

Castaneda Carlos, *Voir* 1973, *Voyage à Ixtlan* 1974, *Histoire de pouvoir* 1975, *Le second anneau du pouvoir* 1979, *Le Don de l'aigle* 1982, *Le Feu du dedans* 1985, *La Force du silence* 1988 (tüm yapıtlar için Gallimard yay., İngilizceden çeviri). Ayr. bkz. Castaneda 1968, s. 121).

De Mille Richard, *Castaneda's Journey: the power and the allegory*, Londra, Sphere books, 1978.

— (der.), *The Don Juan's Papers: further Castaneda controversies*, Santa Barbara, Ross-Erikson.

Doore Gary, *La voie des chamanes*, Paris, J'ai lu, 1989 (*Shaman's Path: healing, personal growth and empowerment*'den çeviri, 1988).

Drury Nevill, *Vision Quest: a personal journey through magic and shamanism*, Briclport, Prism Press, 1989.

— *Le chamanisme. Eléments pour une compréhension*, Cenevre, Jouvence 1991 (*The Elements of Shamanism*'den çeviri, 1989).

Dubant B. & M. Margueric, *Castaneda, la voie du guerrier*, ecl. de la Maisnie, 1981.

— Castaneda. *Le saut dans l'inconnu*, ed. de la Maisnie, 1982.

Estrada Alvaro, *Autobiographie de Maria Sabina, la sage aux champignons sacrés*, Paris, Le Seuil (Maria sabina: her life, her chants'dan çeviri, 1981).

Harner Michael, *Chamane*, Paris, Albin Michel, 1982 (*The Way of the Shaman: a guide to power and healing*'den çeviri, 1980).

- *Journey's to Outside of Time: the ways of knowledge and wisdom*, Londra, Unwin, 1990.
- Heinze Ruth-Inge, *Shamans of the Twentieth Century*, New York, Irvington, 1991.
- Larsen Stephen, *The Shaman's Doorway: opening imagination to power and myth*, 1977 (yeni baskı New York, Station Hill Press, 1988).
- Mercier Mario, *Chamanisme et chamans. Le vécu dans l'expérience magique*, ed. Dangles, 1977.
- Needham Rodney, *An Ally for Castaneda*, University of California Press, 1985.
- Nicholson Shirley (der.), *Anthologie du chamanisme: vers une conscience élargie de la réalité*, Paris, Mail, 1991 (Shamanism: an expanded view of reality'den çeviri, 1987).
- Noel Daniel C. (der.), *Carlos Castaneda. Ombres et lumières*, Paris, Albin Michel, 1981 (*Seeing Castaneda: the reactions to the Don Juan writings of Carlos Castaneda'dan çeviri*, 1976).
- Roth G. (J. Loundon ile birlikte), *Maps to Extasy: teachings of an urban shaman*, Londra, Mandala/Harper Collins, 1990.
- Schaller, Christian-Tal, *Médecine chamanique*, Cenevre-Chênebourg, Fondation Soleil, 1992.
- Villoldo A & E. Jendresen, *The Four Winds: a shaman's odyssey into the Amazon*, New York, Harper and Row, 1990.
- Walsh Roger N., *The Spirit of Shamanism*, Los Angeles, Tarcher, 1990.
- Wasson R. G., ve d., *Maria Sabina and her Mazatec Velada*, New York, Harcourt Brace Javanovich, 1974.
- B. Şamanizm ve Sanat, "Şamencil Sanat"**
- Artaud Antonin, *Les Tarahumaras*, 1955 (yeni baskı Gallimard, 1971).
- Bates B., *The way of the Actor: a new path to personal knowledge and power*, Londra, Century Hutchinson, 1986.
- Blodgett J., *The Coming and Going of the Shaman: Eskimo shamanism and art*, Manitoba, The Winnipeg Art Gallery, 1979.
- Flaherty Gloria, *Shamanism and the Eighteen Century*, Princeton University Press, 1992.
- Gablik Suzi, *The Reenchantment of Art*, Londra, Thames&Hudson, 1991.
- Halifax Joan, 1982, bkz. yukarıdaki kaynakça II.
- Oppitz Michael, "Drawings on shamanic drums", *Res*, 22, 1992: 63-81.
- Lindstrom B. & Perrin M., *Monde autre et Chamanes*, Brüksel, Manesse ed., 1988.
- Lommel Andreas, 1967 b, bkz. yukarıdaki kaynakça II.
- Reichard Gladys, 1939, bkz. yukarıdaki kaynakça II.
- Reichel-Dolmatov Gerardo, *Shamanism and Art of the Eastern Tükanöan Indians*, Leiden/New York, Statc University of Groningen/Brill, 1987.