

POETIKA KROKODILA

Borut Telban

117

IZVLEČEK

Ambonwarijci iz province Vzhodni Sepik na Novi Gvineji so s pesmijo in plesom zaznamovali vse pomembne dogodke v vasi. 'Petje in plesanje krokodila' je bila prva in najbolj skrivna faza v ambonwarijskem obredu iniciacije, pri kateri je bila vizualna dimenzija ravno tako pomembna kot avditivna. Le z razumevanjem obeh in počasnim odkrivanjem plasti lahko pronicamo skozi nivoje pomenov, ki se figurativno prepletajo. Na prehodu tisočletja so vaščani, pod vplivom katoliškega karizmatičnega gibanja, prekinili odnose s svojimi duhovi in vse obrede, ki so bili povezani z njimi, dokončno opustili. Ali sta se vizualna in avditivna percepcija sveta tudi začeli spreminjati?

Ključne besede: poetika, kozmologija, religija, kulturne spremembe, Nova Gvineja

ABSTRACT

The Ambonwari from the East Sepik Province in New Guinea marked all the important events in their village with singing and dancing. The *Singing and Dancing of the Crocodile* was the first and most secret phase in the Ambonwari initiation ritual, in which the visual dimension was as important as the auditory one. To penetrate through the levels of meanings, which are figuratively interwoven, one has to understand both dimensions while gradually uncovering individual layers. At the turn of the millennium and under the influence of a Catholic charismatic movement, the villagers broke off the relations with their spirits and abandoned all the rituals connected with them. But did the visual and auditory perception of the world also start to change?

Key words: poetics, cosmology, religion, cultural changes, New Guinea

Uvod

Manbon siria, 'petje in plesanje krokodila', je bila prva in najbolj skrivna faza v ambonwarijskem obredu iniciacije.¹ Hišo moških je bilo potrebno 'ogreti', duhove 'zbuditi' in jim povedati o prihajajočem obredu. Potrebno je bilo 'odpreti vrata' najbolj oddaljene in skrivne preteklosti, 'vrata', ki so nakazovala pot v prihodnost. Pomembnost vrstnega reda pravih gibov in besed na vsaki stopnji obreda je bila izredna. Sodelujoči so morali upoštevati določene tabuje (prepoved spolnih odnosov, prepoved določene, predvsem mehke hrane itd.) in pravila (npr. razporeditev plesalcev), ki so bila povezana s samim obredom. Fantje, med sedmim in šestnajstim letom, ki naj bi bili inicirani, so bili še vedno v hišah svojih staršev in se niso zavedali, da bodo v kratkem odвлечeni od varnih ognjišč svojih mater. Še vedno niso bili pravi Ambonwarijci. Njihovo razumevanje sveta in njihove navade niso bile v skladu z razumevanjem in navadami ambonwarijskih mož. Še vedno so obstajali zgolj kot ne-bitja, kot nesamostojna ambonwarijska bitja brez pravega razumevanja in pravih navad (Telban 2001: 120–121). Da bi olajšali bolečino staršev, so moški že organizirali *yamin siria*, 'petje in plesanje hiše', ko so več noči s plesom in petjem čistili dom in domače, ki so pošiljali svoje fante skozi proces iniciacije.

Ko se je več noči plesanja in petja v privatnih hišah počasi izpelo, so se moški v hiši duhov začeli pripravljati za simbolični uboj, zaploditev in rojstvo novincev. Vendar ni bilo zgolj vprašanje smrti in ponovnega rojstva, pač pa kako izpeljati, da bodo fantje utelesili ambonwarijsko – in hkrati svojo – smrt in življenje istočasno, kot neločljivi komponenti ambonwarijskega življenjskega sveta. Morali so postati kozmološka in posledično družbena bitja, ki utelešajo tako prednike kot potomce, tako duhove umrlih kot žive. Iniciacija je pomenila, da so po njej lahko tudi umrli, vendar kot ambonwarijska bitja in ne zgolj kot nesamostojni podaljški svojih staršev (ibid.). Morali so izkusiti tako dualnost kot enovitost njihovega kozmosa. S privedbo v hišo moških so postali glavni sodelujoči v kozmogoničnem procesu, ki jih ni samo preobrazil v ambonwarijske moške, pač pa je poustvaril in preobrazil tudi daljno preteklost in življenjski svet celotne vasi. Vendar pa na tej prvi stopnji obreda v hiši moških, to je v času, ko so ambonwarijski starejši moški v popolnem okrasju peli in plesali ples krokodila, so fantje – ki so se

¹ Članek predstavlja droben izvleček mnogo daljšega dela o sepiški poetiki, ki sem ga začel resno pisati kot gostujoči raziskovalec na Australian National University v Canberri v prvi polovici leta 2005, nadaljeval pa kot Fulbrightov štipendist na University of California, San Diego, od septembra 2005 do junija 2006. Temelji na skoraj dveh letih terenskega dela v vasi Ambonwari v letih od 1990 do 1992, 1997, 2001 in 2005. Za pripombe k angleški verziji se zahvaljujem profesorju Donaldu Tuzinu. Knjiga, ki je še vedno v nastajanju, bo obravnavala več tisoč verzov tistih ambonwarijskih pesmi, ki so bile soustvarjalke njihove kozmologije, hkrati pa njen produkt. Ambonwari je ena od osmih karawarijsko govorečih vasi v provinci Vzhodni Sepik v Papui Novi Gvineji. Izmed dvanajst totemskih klanov pripada naziv 'očetov vasi' trem: klanu rajske ptice in dvema klanoma krokodilov (Telban 1998). Zadnji iniciacijski obredi so potekali v zgodnjih osemdesetih letih prejšnjega stoletja. V začetku devetdesetih let se je veliko govorilo o ponovni oživitvi teh obredov. Ko pa je v decembru leta 1994 v vas prišlo katoliško karizmatično gibanje (Telban in Vávrová 2005, Telban v tisku) in po tem, ko so vsi tisti ljudje, ki bi lahko iniciacijo vodili, pomrli, so vaščani misel nanjo ne le opustili, temveč so v začetku novega tisočletja prekinili tudi odnose s svojimi duhovi. Hiše moških ali hiše duhov (v besedilu izmenično uporabljam oba izraza) so prepustili razpadu. Tu seveda ne gre za vprašanje verjetja ali neverjetja v duhove, duhovi še vedno obstajajo. Ambonwarijci so z njimi preprosto prekinili vsak odnos.



znašli pred tem, da bodo 'žrtvovani' (ali vsaj njihov 'ženski' del) – še vedno veselo živeli svoje nedolžne otroške sanje.

Ko se je *manbon siria* po nekaj nočeh neutrudnega petja in plesanja končno končala, so bili plesalci izmučeni in shuššani. Tedaj so ujci in patrilinearni dedje pripeljali novince v hišo moških. Moški v hiši duhov so fante strašili z izrezljanimi več kot pet metrov dolgimi duhovi-krokodili, ki so jih grozeče porivali v njih. Vsakega fanta, ki so ga klicali *sar-wapuk* ('sedeči fant' ali 'pridržani fant'), so branili njegov *wasamari* ('očetov oče'), *warimbar* ('soplesalec, partner'), in *wi mbay* ('soimenjak'). Vsak od njih ni le predstavljal novinca, pač pa je na kozmološkem nivoju bil novinec (Telban 1998, 2001). *Away* ('ujec') je imel dvojno vlogo: bil je tako zaščitnik kot agresor. Po eni strani mu je bilo hudo zaradi sestričnega sina, po drugi pa je bil 'jezen', ker bo fant odrezan tako od svoje matere kot od njega samega – 'moške mame'. Plesalci so si na prste privezali ostre bambusove nože in mahali z rokami, posnemajoč plahutanje orlovskih kril. To je bil le še eden izmed načinov strašenja novincev, saj so iniciatorji tiste, ki so preglasno jokali, imeli pripombe ali pa so se upirali, porezali. Šlo je le še za enega izmed načinov simbolnega ubijanja.

119

Fantje so ostali v hiši moških tri ali več mesecev, dokler niso bili končno inicirani. Dolžina njihovega 'zapora' je bila odvisna tudi od velike količine hrane, ki jo je bilo treba priskrbeti za zaključno svečanost. V hiši moških so starejši poučili novince o življenju moških, o njihovem odnosu do duhov, jim pripovedovali mite, legende in zgodbe, ki so pojasnjevale nekatere prakse in vedenje v vsakodnevnem življenju, in jim povedali o odnosu med moškim in žensko. Izrezljani stebri (Telban 1998: 180–189) so poskrbeli za vizualno stran nekaterih zgodb, ki so jih novinci slišali v času izolacije. Možje so igrali na bambusove piščali in nato izvedli še *sanggut siria*, 'petje in plesanje piščali/lepo okrašenih mož'. Sredi noči so ples prekinili in novincem povedali *wanyakr mariauwk*, 'govor noža'. Nato se je 'petje in plesanje piščali' nadaljevalo. Zadnja stopnja iniciacije je bila *kambun siria*, 'petje in plesanje štita', s posebnim delom, ki je govoril o tem, kaj se zgodi v trenutku, ko človek umre, in kako pokojnikov duh prestopi med duhove umrlih. Ta del je bil še posebej skriven. Te pesmi, skupaj z mnogo daljšo 'pesmijo sovražnika' in še daljšimi tremi 'pesmimi hiše', predstavljajo vse pomembne stopnje v razvoju moškega. Ko so bili fantje končno spuščeni iz hiš moških, so jim bodoči svaki – možje njihovih sester – naredili na hrbtu zareze z bambusovimi noži. Svoje hrbte so nastavili tudi njihovi zaščitniki, včasih pa so vzorec krokodila vrezali tudi v hrbte njihovih bodočih žena. Da bi rane ostale čim dlje odprte in pustile 'krokodilje brazgotine', so jih natrli z drevesno smolo. Fantje so končno tudi sami *postali* krokodili.

***Manbon siria*, 'petje in plesanje krokodila'**

Z mojim vaškim 'očetom' iz klana krokodilov Bobom Kanjikom Anjapijem sva se z ambonwarijskimi pesmimi ukvarjala devet mesecev praktično vsak dan. Ob večerih sem dodatne prevode opravil še z Juliasom Sungulmarijem, medtem ko sva hkrati pisala slovar in slovnico karawarijskega jezika. Kratko pesem krokodila sem zapisal šele po enem letu terenskega dela, ko mi je Bob na vprašanje, če obstaja še kako besedilo, mit ali pesem kot del ambonwarijske ustne zgodovine, odšepetal besede 'pesmi krokodila'. Pri



tem ga je zelo skrbelo, da bi ga slučajno kdo ne slišal. To je veljalo tako za ljudi kot za duhove, ki bi lahko postali pozorni. V primeru, da bi pesem prišla na uho nepovabljenim ali neiniciranim, bi lahko duhovi kaznovali njega, njegovo družino ali kar celo vas. Kot je poudaril Bob, bi vas lahko uničila potres ali neurje – oba sta pogosta v tem področju – ali pa bi vaščane zdesetkale lakota, kače, epidemija. Pesem, ki jo povezujejo z začetki ambonwarijske skupnosti, je pripadala njihovem najbolj skrivnemu ustnemu izročilu. Kozmogonijski obred bi lahko šel v smer destrukcije namesto v smer stvaritve. Bob ni dovolil, da bi pri prevajanju v tok pisin pomagal še kdo drug razen njegovega sina Dominika, ki je bil še neporočen mladenič. Čeprav je bil Dominik že iniciran – saj drugače pesmi ne bi smel niti slišati –, je bil kljub vsemu še premlad, da bi mi lahko pomagal pri prevajanju. Zato pa je Bob, ki je govoril še starejšo varianto melanezijskega tok pisina, s skrivnim glasom govoril o s pesmijo povezanih imenih, pomenih in podrobnostih. Ker je upal, da se bo v vasi še izvajala iniciacija, mi ni dovolil, da bi se s komerkoli v vasi pogovarjal o tej pesmi. Danes, petnajst let kasneje, se je situacija spremenila. Starci, ki so še upali, da bo vas organizirala iniciacijski obred, vključno z Bobom, so umrli. V vasi ni praktično nikogar več, ki bi lahko ta, nedavno najpomembnejši obred, še oživil. Poleg velike katoliške cerkve, v kateri opravljajo nedeljske maše, se od decembra 1994 v vasi neutrudno širi katoliško karizmatično gibanje. Vaščani so izrezljane duhove in hiše moških prepustili razpadu. Pesem, ki je bila še pred petindvajsetimi leti neločljivi del najpomembnejšega obreda, je prepuščena pozabi.

Za etnografa je pesem seveda pomemben element ustne zgodovine in iniciacijskega obreda. Z njeno analizo lahko v času njenega izginjanja odkrijemo dodatne podatke o sepiških kozmologijah, o kozmoloških topografijah in o konceptualizaciji življenjskega sveta v tem delu sveta. Natančna analiza nam lahko pove veliko o nekdanjem življenju na Novi Gvineji, tudi o dejanski pred-zgodovini in migracijah, o spremembah (družbenih, kulturnih, kozmoloških), ki se dotikajo tudi evropskega človeka. In ne le to, medtem ko sledimo spremembam v družbenem in kulturnem dogajanju na vseh ravneh, lahko te spremembe 'ujamemo' v jeziku, praksah, odnosih in celotni družbeni organiziranosti in zaznamo, kako se med seboj prepletajo.

Ambonwari pravijo za petje in ples krokodila, da je *arkin siria*, petje in ples starih staršev oziroma prednikov, kar dogodku rutinsko doda skrivni in skrivnostni pomen. Moški so vadili vse skrivne pesmi globoko v gozdu, kjer je bilo malo verjetno, da bi jih slišale ženske in otroci. Med plesom so pet kitic pesmi krokodila neutrudno ponavljali. V hiši moških pa besed v verzih niso jasno izrekli, zato da jih tisti, ki niso bili del iniciacije, ne bi razumeli. Osem do zadnjega peresa okrašenih plesalcev je plesalo in pelo, medtem ko sta pred njimi dva moža tolkla po tleh z metlicama iz kokosovih listov, kot da bi jih porivala nazaj. Tako so v stalnem gibanju naprej in nazaj, kot 'napadajoči krokodili', v ritmu velikega bobna plesali noč za nočjo. Bobnarji so se menjavali, saj je bilo neprestano tolčenje z debelo palico po bobnu izredno naporno. Ravno zaradi specifičnega ritma so celotni dogodek imenovali tudi *manbon yimbang*, 'veliki boben krokodila'. Dihanje plesalcev je bilo hitro, glasno, grozeče. Kadarkoli so padli v trans podobno stanje, je njihovo dihanje postalo še glasnejše in hitrejše. Plesalci so v tistem trenutku *bili* krokodili.



Petje in ples krokodila so imenovali tudi *singayn siria* s podobnim, vendar še bolj skrivnostnim pomenom. Karawarijsko govoreča vas Masandenai uporablja besedo *singay* namesto besede *manbo*. Na splošno je značilno, da so besede za obrede rahlo spremenjene ali pa celo sposojene od sosedov. Medtem ko se beseda *manbo* nanaša bodisi na pravega bodisi na duha-krokodila, pa se beseda *singay* uporablja za različna bitja, rastline in stvari, ki pa so kljub vsemu med seboj povezani. Ta povezava je predvsem vizualna. To, kar jih družijo, so ostri izrastki, ki se nahajajo drug zraven drugega. Najprej se beseda uporablja za žagarico – in njeno žago –, ki je hkrati izredno močan duh, ki naj bi živel globoko v rekah. Splošno je znano, da so ljudje s področja reke Sepik, npr. Iatmul, seznanjeni s to veliko ribo, *Pristis microdon*, ki živi v sladki vodi in predstavlja pomemben element v sepiških obredih in njihovi značilni 'umetnosti'. Zato je zanimivo, da v literaturi kljub svoji pomembnosti ni bila dosti omenjana. Beseda se uporablja tudi za izrastke na hrbtu izrezljanih duhov-krokodilov, ki so še do nedavnega bili skriti v hišah moških. Poleg tega so Ambonwarijci rezljali stoječe figure, ki bi lahko bile podobe ljudi, ko ne bi imele značilnega repa in čeljusti vse do tal. Ta podaljšana čeljust pa je podobna žagi žagarice. In tretjič, Ambonwarijci uporabljajo besedo *singay* v vsakdanjem govoru za vrsto ovijalke, ki je prekrita z ostrimi trni.

121

Dve 'materi vasi' (Telban 1998: 94–97), ki sta bili ženi dveh 'očetov vasi' iz klana rajске ptice in prvega klana krokodilov, hkrati pa tudi 'mami' dveh glavnih duhov-krokodilov v hiši moških, sta plesali pred hišo moških. Plesalci so oba izrezljana duha-krokodila okrasili s peresi in razcepljenimi peclji palmovih listov. Krokodila so prijeli z obeh strani in ju porivali naprej in nazaj, tako da sta prebijala stene hiše. Može se to razložiti z besedami, da so krokodili 'streljali ven' iz hiše duhov. Zaradi tega so obred imenovali tudi z oznako 'krokodilova glava prihaja ven'. Potem so peli in plesali.

Ena od pomembnih značilnosti celotnega ambonwarijskega pesemskega korpusa je topografska lokacija verzov. Pesem krokodila se nanaša na čas, ko vas Ambonwari še ni obstajala, ko so predniki še vedno živeli v kraju z imenom Arangmai. Plesalci naj bi peli dvema krokodiloma z imenoma Mindapmari in Pringgimin saun. Duhova-krokodila naj bi varovala dve manjši vzporedni rečici, ki se izlivata v večjo reko Konmei. Tako kot rečici in njuna duhova-krokodila živijo v njihovem neposrednem okolju, tudi duhova-krokodila obstajata kot diadni sklop v paralelnih vrsticah v pesmi krokodila. Obseg oziroma število njunih povezav je, kot bi rekel Fox (1988: 177), ena. V terminologiji Ambonwarijcev pa sta partnerja.² Povezave in semantične asociacije pa so pomembnejše kot sami diadni sklopi. Simbolna pokrajina se pravzaprav ustvari na podlagi dejanske pokrajine in kar kliče po tovrstni binarni strukturi. Istočasno pa je dejanska pokrajina percipirana skozi simbolno pokrajino. Na kratko, ambonwarijska pokrajina je odraz in podoba njihove kozmologije in postavitev paralelizma v prostor je hkrati postavitev kozmologije v prostor.

V pesmi krokodila 'nastopata' še dva krokodila, ki sta ravno tako kot dva predhodno omenjena pomembna partnerja: Kamasapan in Saunanggari. V hiši duhov sta postavljena

² Partnerstvo je v Ambonwariju pomembna institucija, ki povezuje vsakega moškega z nekom drugim v vasi (in njuni ženi) v posebno vrsto predpisanega in podedovanega odnosa. Tovrstna partnerja si vse delita, se ne kregata, si pomagata pri prepirih in pretepih, drug od drugega prevzemata vloge pri obredih in plešeta drug ob drugem (glej Telban 1998: 99–105).



v paralelno pozicijo. Ta par duhov-krokodilov ima svoj izvor blizu prej omenjenih rečic. Južno od vasi Konmei leži jezero Yaramun. Eden od najpomembnejših krajev, Aranggmai, je bil v daljni preteklosti lociran na njegovem bregu. Pomembno je vedeti, da Ambonwarijci uporabljajo to ime za veliko reko Karawari in da je Aranggmai druga hiša duhov prvega klana krokodilov. Ambonwarijska mitologija govori o tem, kako se je njihov prvi prednik – ki je hkrati prvi prednik prvega klana krokodilov – najprej naselil v Aranggmaju. Torej pesem krokodila se lahko umesti v pred-ambonwarijsko obdobje. Oba zgoraj omenjena duhova-krokodila sta ostala tam. Postavlja se vprašanje, od kod sta prišla in kaj se je z njima zgodilo. Njun izvor lahko najdemo v mitu, ki govori o vodnem duhu z imenom Wuringgay in njegovem soimenjaku, moškemu iz Aranggmaja. Ko je vodni duh srečal svojega soimenjaka, je presenečen opazil, da le-ta ne zna loviti. Zato ga je naučil, kako se lahko skriva v drevo in neopazen ulovi divjega prašiča. Vzletel je s sabo v podvodno bivališče, kjer mu je v hiši duhov pokazal njihovega duha-krokodila. Wuringgay je svojemu zemeljskemu soimenjaku krokodila podaril. Naučil ga je, kako lahko vstopi vanj, prevzame njegovo podobo in plava kot krokodil. Duhovi so Wuringgaya naučili tudi pesem in ples krokodila in mu naročili, naj vaščani naredijo partnerja krokodilu, ki so mu ga podarili. Izrezljali so dva. Po mnogih zapletih in mnogih tabujih, katerih kršitve so bile kaznovane s smrtjo, so se duhovi odločili, da duh-krokodil Kamasapan ostane v hiši duhov pod vodo, medtem ko duh-krokodil Saunangari ostane v vasi. Vaščani so enega izmed na novo izrezljanih krokodilov poimenovali Kamasapan, po tistem, ki je ostal pri duhovi. Drugega izrezljanega krokodila so vzeli duhovi in na ta način opravili izmenjavo.³ Dve paralelni skupini plesalcev tako pri plesu krokodila kot pri drugih ambonwarijskih plesih označujeta Kamasapana in Saunangarija.

Vse to pa ni razvidno le iz mitologije. V drugi fazi iniciacije so možje izvajali petje in ples piščali/lepo okrašenih moških. To svečanost so sredi noči prekinili s tako imenovanimi 'govori noža', ki so bili skupaj s pesmimi vnaprej določeni in skrivni. Teh govorov je bilo osem, ravno toliko kot plesalcev pri obeh plesih in ravno toliko kot piščali, ki so jih igrali pred in med petjem in plesom piščali. Tovrstna struktura je hkrati odraz družbene organiziranosti vasi. Zanjega od teh govorov so poimenovali Wuringgay in je potekal takole:

1. *Pandinggria sanggut pandinggria saki Wuringgay saki amanakinggri.*
2. *Pandinggria sanggut pandinggri manbo Wuringgay saki manbo amanakinggri.*
3. *Manbo pandinggri singa sandangaringgri.*
4. *Pandinggria sanggut pandinggria saki ama Wuringgay saki amanakinggri.*
5. *Sanggut pandinggri singa sandangaringgri.*
6. *Awa angasambin singa sandangaringgri.*

³ Prvi ambonwarijski prednik Kapi je zaradi smrti svojega posvojenega sina zapustil Aranggmai in se odpravil v nenaseljeno področje današnjega Ambonwarija (za bolj natančno razlago o kozmološkem nastanku vasi in vaški mitologiji glej Telban 1998). Oba izrezljana krokodila sta ostala v Aranggmaju. Po mnogo zapletih sta končala v kraju Marinya, ki velja za izvorni kraj današnje vasi Konmei. V prvih desetletjih dvajsetega stoletja je beli trgovec odnesel Saunangarija, medtem ko je predstavnik katoliške cerkve odnesel Kamasapana. Ravno zaradi tega so bili izrezljani duhovi-krokodili, ki so značilni samo za okoli 3000 karawarijsko govorečih ljudi, prvi predmeti v sklopu celotne Papue Nove Gvineje, ki so postali zaščiteni in je njihov izvoz iz države postal prepovedan.

7. *Anja kwasangara sanggura!*

1. Dve liniji piščali/lepo okrašenih moških; [jaz sem] vodni duh Wuringgay, dve liniji sta moji.
2. Dve liniji piščali/lepo okrašenih moških; [jaz sem] duh krokodil Wuringgay, dve liniji sta moji.
3. Dve liniji krokodilov, moji dve sedeči liniji.
4. Dve liniji piščali/lepo okrašenih moških; jaz sem vodni duh Wuringgay, dve liniji sta moji.
5. Dve liniji piščali/lepo okrašenih moških, moji dve sedeči liniji.
6. Dali so si kazuarjeva peresa na svoje glave, dve sedeči liniji.
7. Moji lepo okrašeni moški, vstanite!

123

Skozi besede enega izmed pomembnih starcev se v osmem 'govoru noža' pojavi duh Wuringgay, ki sedaj govori v prvi osebi in pravi, da naj lepo okrašeni plesalci vstanejo, se razporedijo v dve paralelni liniji in začno s plesom. Večkrat poudari, kako je on tisti, ki si lasti plesalce. Obstaja tudi podobnost med imenom Wuringgay, 'nočni mož', in izvornim imenom ambonwarijske vasi: *Ambanucurin* 'nočni kraj v goščavi'.

Čeprav je pesem krokodila najkrajša od celotnega ambonwarijskega pesemskega repertoarja, pa bi bilo razumevanje njihovega življenjskega sveta brez nje zelo osiromašeno. Prav tako je treba omeniti, da je za področje osrednjega Sepika v Papui Novi Gvineji značilno, da domačini uporabljajo na tisoče in desetisoče imen (Bateson 1958, Harrison 1990, Wassmann 1991). Vsako izmed njih je povezano z zgodbami in različnimi pomeni in vsako ima lastnika. Poleg tega so imena in njihovi pomeni povezani in prepleteni med seboj. Zato ni čudno, da so se etnografi, ki so delali v tovrstnih kulturah izogibali poglobljanja v te precej zapletene papuanske jezike; za razliko od avstronezijskih. Mnoga imena ljudi, duhov in krajev se uporabljajo v ambonwarijski mitologiji in njihovih pesmih. Kljub temu, da se na prvi pogled zdi, kot da bi bili dogodki 'zamrznjeni' v verzih, pa so mnogotere razlage, ki jim sledijo, zelo različne in odprte za interpretacijo. Ti dodatni pomeni ustvarijo neke vrste pluralno semantiko pesmi, kar vsako analizo le še oteži. Veliko se je dogajalo ne le med vaškimi predniki, pač pa tudi med njihovimi predniki in predniki drugih vasi. Razlage dogodkov iz preteklosti so se prilagajale in spreminjale glede na izkušnje ljudi v sedanosti. Da bi bila preteklost področja še bolj zapletena, so se hiše duhov, duhovi-krokodili, celotni obredi in drugo, kar je bilo pomembno v kozmologijah skupnosti tega področja, darovalo in izmenjavalo v zameno za posvojitve, priključitev ali partnerstvo.⁴

Najbrž je do sedaj že postalo očitno, da so bili duhovi-krokodili zelo pomembni v ambonwarijski mitologiji, obredih in pesmih. Še vedno pa obstaja vprašanje, kaj je bilo

⁴ Naj navedem samo en primer: ko se je nova skupina prvega klana prašičev priključila Ambonwarijcem, je klanu rajske ptice v zahvalo za zemljo podarila izrezljanega duha-krokodila, ki je seveda imel svoje ime. Naknadni dober odnos med dvema klanoma se je še razširil in dogovorili so se, da si bodo izmenjali vsa osebna imena iz njihove bogate zbirke imen. Tako se člani dveh omenjenih klanov, ki se med seboj naslavlajo z oče, brat, sin itd., seveda med seboj ne poročajo. Vse to se je dogajalo več generacij nazaj. Zgodovina celotnega področja nikdar ni bila statična, ampak stalno v aktivnem procesu ustvarjanja.



tisto, kar je imelo tako velik pomen. Nikakor niso bili to zgolj krokodili, kot so tisti v rekah, ki jih lovijo in jedo. Bili so duhovi: duhovi rek in duhovi gozdov. Bili so večji, močnejši, predvsem pa so imeli z ljudmi odnos, ki ga je bilo treba obnavljati z rituali in simbolnim darovanjem. Oni so bili tisti, ki so naredili zemljo in reke žive. Moč rek je bila v njih.⁵ Bili so podoba življenja, človekovega odnosa do njihovega življenjskega okolja. Bili so tako voda kot zemlja, ki se dviguje iz vode in vanjo spušča. In da bi ljudje živeli v takem okolju, so seveda morali vzpostaviti nek odnos z vodo in zemljo, odnos, ki je temeljil na recipročnosti.

124

Do sedaj sem predstavil predvsem duhove-krokodile, ki se pojavljajo v pesmi, o kateri govori ta članek. Sedaj se moram poglobiti še v druge podrobnosti iz pesmi, to je v tiste dele krokodilov, ki še posebej izstopajo v povezavi z iniciacijo. Zdi se, da sta najbolj pomembna telesna dela, ki dajeta ritem, zven in pomen celotni pesmi, dva: *kasim* (čeljust, gobec) in *pindik* (vozel, člen, izrastek; glava penisa). Obe besedi sta iz dveh zlogov in obe vsebujeta fonem /k/; ena se z njim prične, druga konča, kar je tesno povezano s končnim pomenom in potekom – ponavljanjem – pesmi. *Kasim* se večkrat pojavi v prvi, tretji in peti kitici. Beseda se uporabi za ptičji kljun, krokodilji gobec in v peti kitici postane del besede, ki označuje plodove malajskega jabolka. Ti plodovi se ne pojavijo le v pesmi, pač pa so bili izrezljani na hrbtih duhov-krokodilov, ki so jih do nedavnega hranili v hišah moških. Prav tako ni naključje, da se glava velikega bobna imenuje *kasim* (čeljust, gobec). Glavna figura izrezljana na 'glavi' bobna se imenuje *wambin kasim*, 'račji kljun'. S tema besedama se pesem krokodila začne. Besedi se potem še večkrat ponovita.

Veliki bobni, ki imajo prav tako svoja imena, so tudi duhovi-krokodili. Medtem ko ima boben na eni strani 'gobec', pa ima na drugi strani rep, ki mu rečejo tudi glava penisa. Tu pa postane pomembna druga beseda, *pindik*. Ko beseda dobi pripono *-mari*, ki označuje moško osebo, se v pesmi nanaša na duha-krokodila.

Iz do sedaj zapisanega lahko vidimo, da so vizualne podobe ambonwarijske kozmologije (slike izrezljanih duhov-krokodilov in duhov-bobnov so bile objavljene v Telban 1998) ravno tako pomembne kot verbalne izražene v pesmih.⁶ Celo več, druga drugo dopolnjujejo in težko bi razumeli npr. samo predmete njihove 'umetnosti' brez dodatnih analiz pesmi. Lahko bi rekli, da sta tudi ti dve dimenziji percepcije, vizualna in verbalna, v partnerskem odnosu. Skupaj ustvarjata 'podobe', ki pa se od konteksta do konteksta razlikujejo in ne priključijo vedno vseh ali enakih simbolnih pomenov. Skorajda bi lahko rekel, da z uporabo ene besede za več stvari Ambonwarijci po eni strani stalno prikrivajo nekatere pomene, še posebej tiste, ki so produkt kozmološko pomembne "simbolne transpozicije" (Ricoeur 1979), po drugi pa poudarjajo njihovo podobnost, ki temelji na vizualni percepciji. Obred moške iniciacije je moral v vseh

⁵ Vas Ambonwari leži na majhnem otočku obkroženem z rečicami. Celotno področje je v deževnem obdobju preplavljeno z vodo, tako da spominja na močvirje. Skratka, Ambonwarijci so vodni ljudje.

⁶ Prepletenost vizualnega in verbalnega so poudarili tudi drugi antropologi, ki so se ukvarjali z ustno zgodovino in pesmimi, kot npr. Keith Basso, Steven Feld in Nancy Munn, če omenim le nekatere. Munnova (1986) je npr. poudarila, da med Walbiri v osrednji Avstraliji obstaja tesna povezava med pesmimi in dizajni; pesmi naj bi na nek način bile simboli govorjenega jezika, medtem ko naj bi bili starodavni dizajni in simboli primer vizualnega in grafičnega 'jezika'. Skupaj predstavljajo komunikativno realnost.



fazah, ravno zaradi tovrstne 'izmuzljivosti', potekati zelo natančno. Zaželeno pomene je bilo s stalnim petjem in plesom potrebno utelesiti: v njih same, v vas in v kozmos.

Skupaj z izrezljanimi piščalmi, stebri v hiši duhov, maskami, telesnim okraševanjem in samo strukturo plesa so pesmi razkrivale ambonwarijsko kozmologijo in jo v kontekstu iniciacije tudi ustvarjale. Kar so novinci videli, slišali in celo fizično občutili, ko so jim na koncu iniciacije rezali hrbte, je predstavljalo srž njihove kozmogonije in kozmologije. Seveda novinci o tem niso kaj preveč vedeli, niti se niso mogli naučiti pesmi, kaj šele, da bi jih razumeli. Bili pa so postavljeni na pot, ki jih je vodila skozi njihova življenja. Po mojem mnenju bi bilo napačno, če bi dali prednost katerikoli izmed dimenzij njihovega življenjskega sveta. Vizualne, verbalne in taktilne izkušnje so v svoji prepletenosti ustvarile podobe, ki so bile temeljne za razumevanje in poustvarjanje sveta njihovih prednikov. Figurativnost in simbolika sta bili prisotni tako v izrezljanih predmetih in okrašenih plesalcih kot tudi v pesmih in celotnih ritualih. S tem zavedanjem se lahko sedaj končno premaknemo k sami pesmi krokodila.

125

Pesem krokodila z bogato simboliko in figurativnostjo najprej predstavi gobce in penise dveh parov krokodilov in takoj zatem pove, da so krokodili ravnokar požrli novince, in to med tem, ko so z njimi spolno občevali. Vse to je seveda izraženo s figurativnostjo jezika. Mehki zreli plodovi malajskega jabolka predstavljajo tako novince kot ženske zunanje spolne organe (tovrstna simbolika se pokaže tudi v drugih iniciacijskih pesmih). Moški so materam in sestram, ki so bile v skrbeh za svoje sinove in brate zaprte v hiši moških, pogosto rekli, da krokodili ubijajo in jedo njihove fante. Novinci naj bi bili mehki kot ti plodovi in nezmožni samozaščite. Kot podaljški matere so v sebi nosili materino kri; bili so še vedno vulve. Bili naj bi 'mehki' tudi v razumevanju ambonwarijskega 'življenjskega sveta'. Med iniciacijo naj bi se znebili utelešenega dela svojih mater, utelesili moč svojih dedov, pridobili znanje o življenju moških in postali kot psi vztrajni bojevniki. To je v času iniciacije in drugih kriznih obdobjih življenja vključevalo tudi prepoved hranjenja z malajskimi jabolki. Vsa hrana, ki je bila prepovedana v času iniciacije, je bila izrezljana na duhovih-krokodilih in obstajal je vrstni red počasnega vključevanja v prehranjevanje s to hrano, potem ko so zapustili hišo moških. Aluzija na penise duhov-krokodilov je nakazovala ne le na spolni napad slednjih na fante, pač pa – v simbolni povezavi – tudi na spolni napad s strani moških, ki so bili med iniciacijo poistoveteni s krokodili. Tako gobci kot penisi krokodilov se pojavijo kot izredna nevarnost za občutljive novince, nujna za njihovo transformacijo. Medtem ko so izgubljali kri svojih mater, so istočasno dobivali spermo svojih dedov in ostalih prednikov. Medtem ko so umirali, ko so jih krokodili žrli, so se hkrati rojevali, ko so krokodili imeli z njimi spolni odnos in jih oplojevali. Le na ta način so lahko postali avtonomni ambonwarijski moški.



1. *Wambin kasim manbo Mindapmari.*
Singay kasim wanding-amindi kasim.
Wambin kasim kanggan-amindi kasim.
Kasim singay kasim.
2. *Manbo Pringgimin saun awun pindikmari.*
Manbo Mindapmari amban pindikmari.
Manbo Pringgimin saun awun pindikmari.
3. *Manbo Aranggmaj Kamasapan wambin kasim.*
Manbo Saunanggari singay kasim.
4. *Manbo Saunanggari amban pindik.*
Manbo Kamasapan awun pindik.
5. *Manbo Pringgimin saun awi-amindi kasim.*
Manbo Mindapmari sirapi-amindi kasim.
Kasimininggi kasim kasim awi-amindi kasim.
Maymba-(hi)ninggi awi-amindi kasim.

1. [Tvoj gobec je kot] kljun race, krokodil Mindapmari.
[Z gobcem, ki zgleda kot] gobec žagarice, [si] ustrelil in jedel, [s svojim] gobcem.
[Z gobcem, ki zgleda kot] kljun race, [si] ustrelil in jedel, [s svojim] gobcem.
[Z gobcem, ki zgleda kot] gobec žagarice, [s svojim] gobcem.
2. Krokodil Pringgimin saun, [ti si] mož s členom na trsu.
Krokodil Mindapmari, [ti si] mož s členom na ovijalki.
Krokodil Pringgimin saun, [ti si] mož s členom na trsu.
3. Krokodil Kamasapan iz Aranggmaja, [tvoj gobec je kot] kljun race.
Krokodil Saunanggari, [tvoj gobec je kot] gobec žagarice.
4. Krokodil Saunanggari, [ti si s] členom na ovijalki.
Krokodil Kamasapan, [ti si s] členom na trsu.
5. Krokodil Pringgimin saun, [ti si] vzel in jedel [s svojim] gobcem.
Krokodil Mindapmari, [ti si] odtrgal in jedel [s svojim] gobcem.
[Ti si] vzel in jedel plodove malajskega jabolka [s svojim] gobcem.
[Ti si] vzel in jedel velike plodove malajskega jabolka [s svojim] gobcem.

Pesem ima pet kitic. Prva je v semantičnem paralelnem odnosu s tretjo, tako kot je druga s četrto.⁷ Prva kitica je za spoznanje bolj eksplicitna kot tretja, kjer se zdi, da

⁷ V drugi polovici 18. stoletja se je profesor oxfordske univerze Robert Lowth ukvarjal s hebrejsko poezijo. Za pare vrstic, fraz in verzov je uporabil izraz *parallelismus membrorum*. Njegovo delo je stimuliralo mnoge, ki so v naslednjih dveh stoletjih našli paralelizem v ustni zgodovini skorajda vseh ljudstev na svetu, celo v znamenitem besedilu Popul Vuh in v majejskih besedilih zapisanih v hieroglifih. Paralelizem je podaljšanje binarnega principa opozicij na fonetični, sintaktični in semantični nivo ekspresije (glej Jakobson 1981a [1966], 1981b [1968], Fox 1971, 1975, 1977, 1988, 1989).



dve vrstici s parom sinonimov za ustreliti-in-jesti manjkata. Podobno je druga kitica malo bolj eksplicitna od četrte, kjer moške pripone *-mari* ni. Možno je tudi, da je tretja vrstica v drugi kitici odveč, saj je na nek način zgolj ponovitev prve vrstice in nima svojega paralelnega para. Pomembno je, da obstaja alternacija med kiticami; semantični paralelizem združuje dve neparni in dve parni kitici. Peta kitica nam odkrije, kaj so krokodili ravnokar jedli: plodove malajskega jabolka, kar seveda hkrati pomeni vulve in novince. V svojem razkritju stoji peta kitica sama zase kot unikatna in v smislu paralelizma nepovezana s katerokoli drugo. Tam je zato, da šokira, preseneti in razkrije. Vendar pa je v njej prisoten glagol 'jesti' – glagol *am-* se uporablja tudi za žvečenje, kajenje, pitje in celo poljubljanje –, ki poveže peto kitico s prvo. Zdi se, da zaradi tega peta kitica po eni strani konča pesem, medtem ko po drugi strani sproži njeno krožno ponavljanje.

127

V tabeli, ki sledi, so kitice s 'kljunom/gobcem' in pripadajočo simboliko označene z X (X+ se nanaša na dodatne pomembne besede, plodove malajskih jabolk), medtem ko so tiste s 'členom/penisom' in pripadajočo simboliko označene z Y. Prvi par rečnih duhov-krokodilov je označen z A in B ter drugi, iz hiše moških, s C in D. Razumljivo je, da oba para sodelujeta v obeh tematskih sklopih, žretju in seksu.

Kitica	Semantični paralelizem	Duhovi-krokodili
1	X	[A] + B
2	Y	A + B + A
3	X	C + D
4	Y	D + C
5	X+	A + B

Vse vrstice druge, tretje in četrte kitice in prvi dve vrstici pete kitice se začnejo z besedo *manbo*, krokodil. Sledi ji ime enega izmed štirih duhov-krokodilov. V tej pesmi *manbo* nima para, s katerim bi oblikoval diadni sklop. Beseda stoji sama in popolnoma upravičuje ime celotnega petja in plesanja. So pa tu druge besede, ki tvorijo diadni sklop v semantičnih paralelnih vrsticah. Ti diadni sklopi se pojavljajo v zaporednih paralelnih vrsticah. V prvi kitici je četrta vrstica paralelna s prvo, čeprav ji duh-krokodil Pringgimin saun manjka. Štirje duhovi-krokodili tvorijo dva diadna sklopa: Pringgimin saun // Mindapmari, A // B ter Kamasapan // Saunanggari, C // D. Prvi diadni sklop se pojavi v prvi kitici (čeprav tu Mindapmarijev partner Pringgimin saun 'manjka'; v zgornji tabeli je zato označen z [A]), drugi in peti kitici, drugi diadni sklop pa se pojavi v tretji in četrti kitici. Obstajajo tudi drugi diadni sklopi, sestavljeni bodisi iz para samostalnikov ali para glagolov. V paralelnih vrsticah pesmi krokodila, razen v zadnjih dveh vrsticah pete kitice, sta povsod dva diadna sklopa.

Ker v pesmi ni pridevnikov, so diadni sklopi narejeni le iz samostalnikov in glagolov. V drugi in tretji vrstici prve kitice so to naslednji: *singay kasim // wambin kasim* (gobec žagarice // kljun race) in *wanding-amindi // kanggan-amindi* (je ustrelil – z eno sulico eno žival – in je jedel // je ustrelil – z eno sulico mnogo rib naenkrat

– in je jedel). Prvi diadni sklop je prisoten tudi v prvi in četrti vrstici prve kitice in se ponovno pojavi v semantičnem paru vrstic v tretji kitici, vendar z drugim sklopom duhov-krokodilov. V drugi kitici je prisoten diadni sklop *awun // amban* (trs // ovijalka), ki se ponovno pojavi v četrti kitici, a zopet z drugim sklopom duhov-krokodilov. V peti kitici se pojavita nova diadna sklopa: *awi-amindi // sirapi-amindi* (je vzel in jedel // je odtrgal in jedel) in *kasimininggi // maymba-(ki)ninggi*, ki se nanašata na plodove dveh različnih vrst malajskega jabolka.

128

Kakšen zaključek lahko potegnem iz paralelizma in diadnih sklopov, ki sem jih ravnokar predstavil? Prvič, glavna tema, ki se navezuje na praksi žretja in seksa – in ne le krokodili sami – vzpostavi paralelizem in krožno gibanje (petje) pesmi. Drugič, tako kot se lahko dva plesalca-partnerja, dva soimenjaka (npr. Wuringgay duh in Wuringgay človek v predhodno omenjenem mitu) ali pa ded in njegov patrilinearni vnuk v kozmološkem kontekstu združijo v celoto ali enost, tako se lahko združijo diadni sklopi, na primer duhov-krokodilov, dveh partnerjev. Še več, to ne velja le za diadne sklope, pač pa tudi za semantično povezane pare vrstic, ki se preko skupne simbolike in figurativnosti prav tako združujejo v celoto ali enost.⁸

V pesmi krokodila obstajajo različni nivoji simbolizma in prepletanja pomenov. Ubijanje novincev se najprej prikaže z lovom (in ubojem s sulico) in nato z nabiranjem, trganjem in vzetjem. Oba izraza se pojavita v kombinaciji z glagolom 'jesti'. Novince, ki so bistvo iniciacije, so *ulovili* in *nabrali* po hišah in jih pripeljali v gobce duhov-krokodilov. To je začetek njihove transformacije, ki poteka hkrati z njihovo oploditvijo. V hiši moških gredo skozi 'prebavni trakt' ne le krokodilov, pač pa celotnega načina prednikov in celotne kozmologije, hkrati pa so s pomočjo duhov-krokodilov zaplojeni v kozmološki maternici (s katero se hiša duhov pogosto poistoveti). Kot pravijo Ambonwarijci: na koncu iniciacije hiša moških razpre svoje noge. Tudi izrezljana figura rojevajoče ženske nad vhodom/izhodom v notranjosti hiše duhov podpira to trditev. Hiša moških ima enkrat ženske karakteristike in drugič moške. Na nek način bi lahko rekli, da je androgina, dvospolna. Hiša duhov se s svojimi ženskimi karakteristikami poistoveti z rojevajočo žensko, hkrati pa se s svojim imenom, ki je moško, poistoveti z 'moškimi materami', to je z ujci in karakteristikami, ki so značilne za moške. Hiša duhov postane v kontekstu iniciacije kozmos v nastajanju.⁹

Vsi izrazi, ki vstopajo v diadne sklope, in vsi pomeni, ki izhajajo iz paralelizma, obstajajo le v tovrstnem kontekstu. Torej ne gre za to, da beseda sama stoji za nekaj drugega, ampak da le v kombinaciji z neko drugo besedo in v kontekstu samega dogajanja pomeni ne le nekaj drugega, ampak nosi v sebi raznorazne 'podobe' iz ambonwarijske kozmologije.

⁸ Jezikoslovci bi rekli, da sta metonimično povezani. V članku namerno ne uporabljam izrazov, ki jih literarne študije uporabljajo pri študijah besednih figur v poeziji. Besedne figure, kot so na primer metafora, metonimija, sinekdoha in druge, so v kontekstu ambonwarijske in podobne poetike neustrezne. To še posebej velja za besedne figure, kot jih razume kognitivna lingvistika. O tem več drugje.

⁹ Mnogi jezikoslovci, kot sem omenil že v prejšnji opombi, bi ob negaciji celotnega konteksta in prepletanja pomenov, ki sem jih skušal prikazati v prvem delu članka, videli hišo moških zgolj skozi besedne figure. Tako bi jo npr. videli kot metaforo (hiša moških je kozmos), sinekdoha (mikrokozmos od makrokozmosa) in metonimijo (hiša moških kot mesto kozmogonije, kot kraj, kjer se smrt in rojstvo lahko manipulirata, kot mesto kreacije).



Od dveh dogajanj, ki spremljata transformacijo fantov v ambonwarijske moške, so moške ponudili le prvo, umiranje fantov, kot razlago, ki bi jo konec koncev lahko slišale tudi ženske; in so tudi jo. Oploditev fantov pa so ohranili kot pomembno skrivnost zase. Še vedno se postavlja vprašanje, kako so bili novinci ponovno rojeni, po tem, ko so se znašli v želodcih, v prebavnem traktu duhov-krokodilov. Ker so ambonwarijski moški ne le prikrivali, pač pa celo zanikali defekacijo (Telban 2004), bi lahko imela tovrstna transformacija še globlji pomen. Prvič, fante bi lahko duhovi-krokodili preprosto izbruhali, kar naj bi ljudje v daljni, mitski preteklosti počeli s hrano, dokler jim ni kazuar napravil odprtine v zadnjici in jih naučil iztrebljanja (ibid.). Ustvarjanje novih ambonwarijskih moških v 'bruhajočem govoru' – kot pogosto imenujejo 'govor noža', ki spremlja plesanje in petje piščali na drugi stopnji iniciacije – bi lahko podprlo tovrstno predpostavko. Drugič, lahko bi jih 'rodili' skozi svoje zadnjice, kar bi morda bil vzrok, da so tovrstno prakso v vsakdanjem življenju zanikali. Ko sem se pozanimal o celotnem obredu iniciacije v sosednji vasi Imanmeri, kjer govorijo drug jezik, so mi starci povedali, da so bili pri njih novinci prisiljeni jesti iztrebke iniciatorjev, pomešane z apnencem. To navado so Ambonwarijci zanikali. Obstaja pa še tretja razlaga s perspektive enosti in celovitosti njihove kozmologije, ki je še najbolj verjetna. V pesmi krokodila je njegov gobec izražen bodisi s kljunom race bodisi z žago sladkovodne žagarice. S tem, ko se race (vrsta, ki se potaplja) potopi v vodo in približa zemlji, se hkrati v kontekstu iniciacije nebo približa zemlji, dokler se ne združita v kozmološko enost, da bi bila na koncu iniciacije zopet ločena. V skladu s paralelizmom in binarnimi pari se žrtje in seks tudi združita v eno: ubijanje postane spolni akt in spolni akt ubijanje.¹⁰ S tem, ko so duhovi-krokodili in z njimi poistoveteni ambonwarijski moške 'žrli' svoje fante, so hkrati uroborično 'žrli' svoje lastne prednike, svoje dede, svoje očete in končno sami sebe. Istočasno – kot kača, ki v starogrški mitologiji žre svoj lastni rep – pa so svoje fante tudi oplojevali. Ob tem pa so oplojevali tudi svoje prednike, svoje dede, svoje očete in končno sami sebe. Vas in njihov kozmos sta se na ta način revitalizirala.

Katoliško karizmatično gibanje in prekinitev odnosa z duhovi

Ambonwarijci in njihovi duhovi so se prvič resno srečali s krščanstvom v zgodnjih petdesetih letih dvajsetega stoletja. Moški so takrat s strahom sprejeli direktive predstavnikov rimsko katoliške cerkve, ki so obiskali vas. V gozdu so zgradili barako in vse duhove iz privatnih hiš (predvsem lobanje, kosti prednikov in duhove-kamne) ter hiš duhov (duhove-krokodile, piščali, ščite in druge predmete) odnesli tja in jih prepustili pozabi. Že takrat so svojim duhovom rekli, da naj gredo, kamorkoli hočejo. To je bil začetek prekinitve aktivnega odnosa s hišnimi duhovi in začetek popolne zavrnitve vseh duhov in nove verske usmeritve, ki bo vas zajela 40 let kasneje. Preden pa se je to zgodilo, so Ambonwarijci ponovno vzpostavili odnos s svojimi duhovi. Leta 1975, ko so po celotni Papui Novi Gvineji potekale svečanosti ob osamosvojitvi, so Ambonwarijci oživili obrede iniciacije. Obžalovali so odhod kolonialistične administracije in se znašli

¹⁰ Poistovetenje hranjenja s spolnim aktom je bilo v etnografiji Papue Nove Gvineje večkrat poudarjeno. V tovrstnem kontekstu destrukcija postane konstrukcija (LeRoy 1978: 68, Tuzin 1978).



v obdobju negotovosti: le kakšne spremembe bo prinesla nova oblast? Odločitev je bila hitra. Ambonwarijci so iz gozda prinesli nazaj v vas velike duhove-kamne, ki so nekoč stali pred hišo moških, zgradili so nove hiše moških, izrezljali nove duhove-krokodile in naredili nove piščali. Po dveh mesecih, ki so ju preživeli v hiši duhov, je bilo iniciranih šest mladeničev. V naslednjih letih so nadaljevali z organizacijo iniciacijskih obredov: drugi je potekal v letu 1979 s štirimi novinci, tretji v letu 1980 z dvema novincema in četrti v letu 1981 s petimi novinci. Tako so ponovno vzpostavili svoj odnos do duhov in življenje v vasi je zopet zavzelo ambonwarijsko kozmološko in družbeno podobo. Ko sem se naselil v vasi v začetku leta 1990, je bil stik z duhovi prisoten na vsakem koraku. Dva vaška zdravilca sta neutrudno hodila od hiše do hiše, se pogovarjala z duhovi in zdravila bolne (Telban 2001); Bobov brat Andrej je opravljal posmrtno divinacijo v hišah, kjer so ležali pokojni, in prisotni so se lahko pogovorili z duhom umrlega in ostalimi duhovi (ibid.); zgradili so še eno hišo moških in v njej opravili posmrtno iniciacijo otroka (ibid.); v vasi se je stalno govorilo o novem iniciacijskem obredu, ki naj bi se začel v kratkem. V vasi ni bilo cerkve. Stara je že davno razpadla, nove pa niso zgradili. Fant, ki je vodil nedeljske maše kar v svoji hiši, se je pritoževal, da je obiskovalcev malo.

V začetku decembra 1994 so novonastali katoliški karizmatiki s področja reke Sepik prinesli v karawarijsko področje majhen lesen kip device Marije in z njim obkrožili vse vasi.¹¹ Bilo je le nekaj mesecev zatem, ko je Janez Pavel II. obiskal Port Moresby, glavno mesto države. Oblečeni v tradicionalne kostume so vaščani iz sosednje vasi Konmei prinesli kip v Ambonwari. Bil je četrti december. Kip je ostal v vasi preko noči in potem nadaljeval svojo pot po drugih okoliških vaseh. V samem začetku gibanja so bile ženske tiste, ki naj bi prve izkusile dotik Sv. Duha in njegova darila: sanje, vizije, prerokovanja in govorjenje v nerazumljivih jezikih (glosolalija). Padale so v trans in neutrudno govorile v čudni mešanici angleščine, tok pisina in nerazumljivih in nerazpoznavnih besed. Kmalu so se pojavili mlajši moški, ki so potem, ko naj bi v njih vstopil Sv. Duh, ta nerazumljiva sporočila pričeli prevajati vaščanom. Organizirali so se v skupino in se pričeli trikrat na teden dobivati v privatnih hišah, kjer so peli in plesali. V hiše so ljudje pričeli obešati slike in postavljati kipce s podobami Jezusa Kristusa in Marije. Vaška karizmatična skupnost je pričela obiskovati bolne in jih zdraviti z dotiki in pesmijo. Edini še živi vaški zdravilec je nadaljeval z zdravljenjem do svoje smrti leta 2002. Bob je umrl leta 1999, njegov brat Andrej nekaj let za njim.¹² V vasi ni bilo več starcev, ki bi vztrajali na iniciaciji in ohranjanju odnosa z duhovi. V začetku novega tisočletja so se spremembe dogajale dokaj hitro: zgradili so ogromno cerkev, ki je še vedno rimskokatoliška; popolnoma so zavrgli vso možnost za ponovno oživitev iniciacije; prenehali so s tradicionalnimi zdravljenji in divinacijo; vse duhove iz hiše moških so, tako kot pred štiridesetimi leti, ponovno odnesli v gozd in jih prepustili gnitju; hiše duhov so bodisi podrli ali pa jih odprli in iz njih naredili kraje, kjer se lahko

¹¹ Potem ko se je pentekostalno ali binkošno gibanje začelo širiti v začetku dvajsetega stoletja, je v šestdesetih letih 'preskočilo' tudi med tiste, ki so sledili rimskokatoliški cerkvi. Gibanje je hitro našlo vernike, najprej v Latinski Ameriki, Afriki in Aziji, v zadnjih dvajsetih letih pa tudi v Oceaniji. Značilnost gibanja so *karizmata*, darila Sv. Duha.

¹² To je imelo za posledico, da so se pomembne vaške vloge prenesle na njihove potomce, ki pa imajo kljub podedovanim vlogam manj družbenega vpliva. O vaški politiki in hierarhičnih odnosih v času karizmatičnega gibanja sem pisal v Telban (v tisku).



ljudje vsak dan srečujejo; začeli so obiskovati in s sekanjem drevja krčiti področja, ki so bila zaradi povezave z njihovo kozmologijo in prisotnimi gozdnimi duhovi še do nedavnega nedostopna; število vaščanov, ki se udeležujejo karizmatičnih seans, stalno raste. Ne le, da so prekinili odnos s svojimi duhovi, pač pa jih krivijo za vse bolezni in smrti v preteklosti, za to, da so živeli odmaknjeni od ostalega sveta, za to, da so bili s svojimi sosedi vedno v sovražnih odnosih in za to, da niso bili deležni nobene blaginje. Ambonwarijski karizmatiki sedaj obiskujejo delavnice, ki jih organizira provincialni center v Wewaku (glavno mesto province), kjer se učijo novih 'korakov' in novih pesmi. V vas se vedno vrnejo z novimi smernicami. Le-te potem prenašajo tudi v sosednje vasi. Na širšem področju so poleg njih v karizmatično gibanje vstopili le še pripadniki sosednje vasi Imanmeri. Kot da bi se staro rivalstvo med dvema največjima in najbolj vplivnima vasema na področju kljub sedanjemu sodelovanju še naprej nadaljevalo.

131

Zaključne misli

Življenje Ambonwarijcev je bilo v preteklosti usmerjeno v tri eksistencialne dimenzije njihovega življenja, ki se vztrajno ponavljajo v vseh njihovih pesmih: spolnost in rojstvo, prehrana, ki vključuje ribolov, lov in nabiranje, ter smrt z umiranjem, borbami in ubijanjem. Te tri dimenzije bi lahko poimenoval: kreativna, ohranitvena in destruktivna. Znotraj njih in v svojem domačem okolju so se Ambonwarijci počutili doma. Inicijacija je rojevala mlade bojevnike, ki so skrbeli za varnost vasi.¹³ Skozi vso preteklost so se Ambonwarijci bojevali s svojimi sosedi, jokali, ko je bil kdo od njih ubit, in se veselili, ko so sami koga ubili v povračilnem napadu. Zdi se, da sta obstajala dva močna čustvena pola: prvi, povezan z velikimi praznovanji po uspešnem uboju nekoga iz sovražne vasi, in drugi, povezan z najbolj globoko občuteno bolečino in žalovanjem ob smrti nekoga izmed njih. V tovrstnem kontekstu je ambonwarijski odnos z močnimi duhovi in ohranjanje kozmologije, ki jih je združevala in hkrati ločevala od drugih, imelo smisel: smisel ohranitve in preživetja. Kljub temu, da posamezne napetosti med vasmi še vedno obstajajo, pa tovrstnih ubojev ali celo borb med predstavniki različnih vasi že dolgo ni več.

Kar se je začelo decembra 1994, ni bilo zanikanje duhov, pač pa zanikanje odnosov z njimi. Tisti, ki še vedno ohranjajo tovrstne odnose, se sedaj soočajo še z zanikanjem tega zanikanja. Odkar so Ambonwarijci prišli do zaključka, da so izrabili vse možnosti svojih duhov, ki jim niti niso prinesli bogastva belcev niti jih niso ščitili pred boleznijo in smrtjo – nasprotno, povzročali so ju –, je odpor ljudi postal bolj kozmičen kot družben, bolj simbolen in imaginaren kot resničen. Podobno kot svoj odnos do duhov so pričeli videti svoj odnos do inicijacije. Če je bila le-ta nekoč bistvena za rojstvo in revitalizacijo vasi, je sedaj nenadoma postala sinonim za bolezen, umiranje in destrukcijo. Če so njihovi dedje videli inicijacijo na ontološkem nivoju kot biti-proti-biti ali biti-proti-začetku, jo njihovi vnuki sedaj vidijo kot biti-proti-nebiti ali biti-proti-smrti. To smrt sedaj vidijo ne le v duhovih umrlih in gozdnih duhovih, pač pa v vsem, kar pripada preteklosti in njihovim prednikom. Kar je nekoč bilo bistvo kozmogenezе, rojstva in začetka, je

¹³ O pogledih Ambonwarijcev na karakterje ljudi glej Telban 2002.



nenadoma postalo bistvo kozmonekroze, smrti in konca. Namesto da bi še naprej sledili nekdanji poetiki kreacije, so Ambonwarijci začeli slediti katoliški poetiki kreacije in kreaciji poetike novogvinejskih ansamblov. Tako sedaj pojejo v karawarijskem jeziku na primer naslednjo pesem:

1. Oh, Jezus, moj *wasamari* [patrilinarni ded],
2. daj mi svojega Sv. Duha [njegovo moč].
3. Kakor ti želiš.
4. Sveta voda me lahko očisti.
5. Vzemi in očisti me.
6. Le kaj naj ti rečem?
7. Daj mi svojega Sv. Duha [njegovo moč]
8. in te bom držal v svojem svetem kotičku.

132

Ni naključje, da Jezusa Kristusa naslavljajo s sorodstvenim izrazom za patrilinarnega deda. To je namreč oseba, s katero se vsak novorojeni fant poistoveti, ga nadomesti v življenju vasi in od katerega prevzame vsa imena. V drugi in sedmi vrstici pevec Jezusa prosi, naj mu da Sv. Duha in njegovo moč, kar zelo spominja na tradicionalni prenos imena, duha zaščitnika in moči z dedka na vnuka. V obrednih in mnogih vsakodnevnih družbenih kontekstih se je moški namreč popolnoma identificiral s svojim dedom (glej Telban 1998). Tudi četrta in peta vrstica govorita o stvareh, ki Ambonwarijcem niso tuje. Očiščevanje z vodo je bilo značilno za zaključek večine obdobj, ki so vključevala izolacijo, kot so na primer očiščevanje po uboju sovražnika, obred prve menstruacije ali pa obdobje žalovanja. Tudi v tej pesmi gre za prehod iz enega stanja v drugo, ko se posameznik ponovno rodi v drugačen svet, kot je bil tisti, ki mu je pripadal prej. Simbolizem 'ponovnega rojstva' je pri vaških karizmatikih stalno na jeziku. Zadnja vrstica se navezuje na človekovo notranjost, *wambung*. To je središče razumevanja in čustvovanja, v katero nima nihče drug vpogleda. Na nekem drugem nivoju pa 'skrivni kotiček' postane družbeni prostor podoben nekdanji hiši moških. Pevec vzpostavlja odnos z Jezusom Kristusom in ker ga prosi, naj mu da Sv. Duha, mu po načelu recipročnosti mora tudi nekaj vrniti. Z obljubo 'družbenega kotička' mu v povračilo obljubi ne le osebno predanost, ampak vse, kar spada zraven na družbenem in kulturnem nivoju.

Ker so bili moški tisti, ki so imeli kontrolo nad hišami moških, duhovi in celotno kozmologijo, so v bistvu oni tisti, ki so začeli zavračati svojo lastno kreacijo. To pot so dovolili ženskam, da sodelujejo v njihovem odnosu do Boga, Jezusa in Sv. Duha. Pravzaprav so bile ženske prve, ki so izkusile moč Sv. Duha. Bile so prve, ki so padale v trans in govorile v nerazumljivih jezikih. In ne le to. Ne smemo pozabiti, da je bila ženska – devica Marija – tista, za katero pravijo, da je spremenila vas, ko je prišla v podobi lesenega kipca. Ta kipec je postal pomemben vizualni del njihove spreobrnitve. Zato tudi ni čudno, da so Ambonwarijci zavrgli vse izrezljane duhove razen velikih okroglih mask, ki so visele zunaj na hišah moških. Taka maska se imenuje *wunduma*, duh umrle



ženske, in s tem ko celotno vas 'pritiska k zemlji', skrbi za to, da je stabilna. Te maske sedaj 'krasijo' ogromno cerkev. Obesili so jih na enaka mesta kot prej na hiše duhov. To, da so ženske velikokrat v ospredju, še posebej, ko gre za pomembne spremembe, ali da jim moški pripisujejo posebno moč, je razvidno tudi iz mnogih mitov. Tako so bile ženske prve lastnice piščali. Moški so jim jih vzeli in jih kot skrivne predmete dali v hišo duhov. Ambonwarijci so svojo kozmologijo zgradili na moči žensk, ki so bile v njihovih očeh samozadostne. Ženske so bile od nekdaj usmerjene v rojstvo. Kot je razvidno iz petja in plesa krokodila, so moški poskrbeli za to, da so bili v rojstvo usmerjeni tudi njihovi obredi in njihova kozmologija.

Zanimivo bo opazovati spremembe, ki se še vedno dogajajo v Ambonwariju, s perspektive dveh senzornih domen, ki sem ju izpostavil že na začetku: vizualne in avditivne. Jakobson (1971a: 336, 1971b: 340) je zapisal, da se obe, vizualna in avditivna percepcija, dogajata v prostoru in času. Vendar pa naj bi prostorska dimenzija *imela prednost* pri vizualnih znakih in časovna pri avditivnih. Kompleksen vizualni znak naj bi vključeval serijo simultanih sestavin, medtem ko naj bi kompleksen avditivni znak po pravilu vključeval več zaporednih ali sukcesivnih sestavin. Do enakega zaključka je prišel psiholog Paivio (1979, 1986, glej tudi Rubin 1995), ki je še dejal, da so vizualne podobe, ki so po njegovem najpomembnejši faktor v človekovem spominu, primerne za konkretne situacije in dogodke. Po drugi strani pa naj bi za verbalni sistem bila značilna sposobnost ukvarjanja z abstraktnimi problemi, koncepti in odnosi. Jakobson in Paivio razmišljata na način značilen za strukturalizem. Vendar pa, tako kot je dal Jakobson eni ali drugi samo prednost, je Paivio poudaril, da ta ločitev ni absolutna, pač pa da se dva sistema v svoji simbolni kapaciteti prepletata. Nekaj podobnega sem imel v mislih, ko sem govoril o prepletanju vizualnega in verbalnega pri petju in plesu krokodila.

Če bi se na ravnokar povedano ozrl z ambonwarijske perspektive, bi lahko rekel, da je njihova vizualna percepcija nedvomno povezana s prostorom. Že sam izraz za gledanje ali videnje, *sanggwa-*, ima isti koren kot vprašalnica 'kje', *sanggwa-na*. Po drugi strani pa povezava med avditivno percepcijo in časom nikakor ni tako očitna. Še več, kot sem pisal že drugje (Telban 1998: 48), so njihova prislovna določila časa (*ngg-ok*, kasneje, ne še) tesno povezana s prislovnimi določili kraja (npr. *ngg-un*, tam), oboji pa s človekovo dejavnostjo (*ngg-ok*, počakaj). Tudi dejstvo, da pri najdaljših ambonwarijskih pesmih ne gre za neko linearno zgodbo, pač pa za med sabo nepovezane kitice, ki so – kot potovanje – organizirane okoli posameznih krajev, podpira trditev, da si Ambonwarijci pomagajo z vizualno percepcijo prostora za ohranjanje in zapomnitev verzov in njihove časovne ureditve. To le potrjuje staro modrost, ki jo je npr. povzel Wheelwright, ko je zapisal, da lahko čas konceptualiziramo le, če ga vprostorimo; le tako se namreč čas lahko razdeli v enote (1968: 21). Ko so Ambonwarijci še izvajali petje in ples krokodila, je bil čas predvsem del njihovih dejanj, ki so jih opravljali v njim domači pokrajini. Ali lahko sedaj pogledamo na spremembe, ki so se dogodile v vasi, tudi s te perspektive?

Življenjski prostor se je Ambonwarijcem precej razširil. Veliko jih je odšlo in jih še vedno odhaja iskat delo v mesta. Vaščani poslušajo radio, sledijo koledarju in kar si v zadnjih letih najbolj želijo, so ročne ure. Čeprav ne sledijo času, ki ga te ure merijo, pa le-te vseeno obstajajo tam vsaj kot tovrstna možnost. Ambonwarijci so nekoč videli



svet skozi dejanja, ki so bila umeščena v prostor, in je bil čas le del teh dejanj v prostoru. Na ta prostor so lahko vplivali skozi svoja dejanja in s tem posredno tudi na čas. Zato so se lahko s petjem in plesom krokodila 'vrnili' v čas kozmogonije in svoj življenjski svet vedno znova po-ustvarjali. Njihov življenjski prostor je bil resničen, čas pa 'stisnjen' med tri generacije živih in njihove navade ter vedno usmerjen k začetku – rojstvu. V nasprotju z njihovim nekdanjim videnjem sveta jih krščanstvo usmerja v časovno zaporedje dogodkov v za Ambonwarijce zelo abstraktnem in nevidnem prostoru. Sedaj je čas postal precej bolj viden in resničen. In če sta jim nekoč prostor, ki so ga videli, in čas, ki ga niso videli, omogočala, da so se ukvarjali s samimi začetki svoje kozmologije, to je s preteklostjo, ki se je poistovetila s prihodnostjo, jim danes čas, ki ga vidijo, in prostor, ki ga ne vidijo, omogočata, da se ukvarjajo le še s sedanjostjo.

134

LITERATURA

- BATESON, Gregory
1958 [1936] *Naven*. London : Wildwood House.
- FOX, James J.
1971 Semantic parallelism in Rotinese ritual language. *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 127, str. 215–255.
1975 On binary categories and primary symbols : some Rotinese perspectives. V: Roy Willis (ur.), *The Interpretation of Symbolism*. London : Malaby Press. Str. 99–132.
1977 Roman Jakobson and the comparative study of parallelism. V: C.H. van Schooneveld in D. Armstrong (ur.), *Roman Jakobson : echoes of his scholarship*. Lisse : Peter de Ridder Press. Str. 59–90.
1989 'Our ancestors spoke in pairs': Rotinese view of language, dialect, and code. V: Richard Bauman and Joel Sherzer (ur.), *Explorations in the ethnography of speaking* (Second edition). Cambridge : Cambridge University Press. Str. 65–85.
- FOX, James J. (ur.)
1988 *To speak in pairs : essays on the ritual languages of Eastern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HARRISON, Simon
1990 *Stealing people's names : history and politics in a Sepik river cosmology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JAKOBSON, Roman
1971a [1964] Visual and auditory signs. V: Stephen Rudy (ur.), *Roman Jakobson: selected writings. Vol. II: Word and language*. The Hague : Mouton Publishers. Str. 334–337.
1971b [1967] On the relation between visual and auditory signs. V: Stephen Rudy (ur.), *Roman Jakobson : Selected writings. Vol. II: Word and language*. The Hague : Mouton Publishers. Str. 338–344.
1981a [1966] Grammatical parallelism and its Russian facet. V: Stephen Rudy (ur.), *Roman Jakobson : selected writings. Vol. III: Poetry of grammar and grammar of poetry*. The Hague: Mouton Publishers. Str. 98–135.
1981b [1968] Poetry of grammar and grammar of poetry. V: Stephen Rudy (ur.), *Roman Jakobson : selected writings. Vol. III: Poetry of grammar and grammar of poetry*. The Hague: Mouton Publishers. Str. 87–97.
- LEROY, James
1978 Burning our trees: metaphors in Kewa songs. *Yearbook of Symbolic Anthropology* 1, str. 51–72.
- MUNN, Nancy D.
1986 [1973] *Walbiri iconography : graphic representation and cultural symbolism in a Central Australian society* (with a new Afterword). Chicago : University of Chicago Press.
- PAIVIO, Allan
1979 *Imagery and verbal processes*. Hillsdale : Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
1986 *Mental representations : a dual coding approach*. New York : Oxford University Press.
- RICOEUR, Paul
1979 The metaphorical process as cognition, imagination, and feeling. V: Sheldon Sacks (ur.), *On metaphor*. Chicago : University of Chicago Press. Str. 141–157.



- RUBIN, David C.
1995 *Memory in oral traditions: the cognitive psychology of epic, ballads, and counting-out rhymes*. Oxford: Oxford University Press.
- TELBAN, Borut
1998 *Dancing through time: a Sepik cosmology*. Oxford : Clarendon Press.
2001 *Andaypa: eseji o smrti v novogvinejski skupnosti*. Maribor : Založba Obzorja.
2002 The role of a personal character in a New Guinea ritual. *Journal of the Finnish Anthropological Society* 27, št.4, str. 2-18.
2004 Fear, shame and the power of the gaze in Ambonwari, Papua New Guinea. *Anthropological Notebooks* 10, št. 1, str. 5-25. V tisku A struggle with spirits : hierarchy, rituals and charismatic movement in a Sepik community. V: Andrew Strathern in Pamela Stewart (ur.).
- TELBAN, Borut in Daniela VÁVROVÁ,
2005 *Charismata : from bush spirit to Holy Spirit* (film 28'). Ljubljana: Inštitut za antropološke in prostorske študije, ZRC SAZU.
- TUZIN, Donald F.
1978 Sex and meat-eating in Ilahita : a symbolic study. *Canberra Anthropology* 1, št. 3, str. 82-93.
- WASSMANN, Juerg
1991 *The song to the flying fox : the public and esoteric knowledge of the important men of Kandingei about totemic songs, names and knotted cords (Middle Sepik, Papua New Guinea)*. Boroko: The National Research Institute.
- WHEELWRIGHT, Philip
1968 *The burning fountain : a study in the language of symbolism*. Bloomington: Indiana University Press.



BESEDA O AVTORJU

Borut Telban, dr., izr. prof., je višji znanstveni sodelavec na Inštitutu za antropološke in prostorske študije na Znanstvenoraziskovalnem centru SAZU. Od leta 1986 opravlja terenske raziskave v Papui Novi Gvineji. Po doktoratu na Avstralski nacionalni univerzi leta 1994 je bil Leach/RAI Fellow na Univerzi v Manchestru, gostujoči profesor na Univerzi na Dunaju, Fulbrightov štipendist na Kalifornijski univerzi v San Diegu in večkrat gostujoči raziskovalec na Avstralski nacionalni univerzi. Predava na podiplomski šoli Univerze v Novi Gorici, kjer je koordinator programa *Antropologije zdravja, bolezni in zdravljenj*. Trenutno pripravlja knjigo z delovnim naslovom *Medleče podobe: sepiška pesemska poezija*.

ABOUT THE AUTHOR

Borut Telban, Ph. D., Associate Professor, is a Senior Research Fellow at the Institute of Anthropological and Spatial Studies, Scientific Research Centre, Slovenian Academy of Sciences and Arts. Dr. Telban has been conducted field research in Papua New Guinea from 1986. After receiving his Ph. D. degree from the Australian National University in 1994, he was Leach/RAI Fellow at the University of Manchester, Visiting Professor at the University of Vienna, Fulbright Scholar at the University of California in San Diego, and on several occasions Visiting Fellow at the Australian National University. He lectures at the Post-Graduate School of the University of Nova Gorica, where he acts as coordinator of the programme *Anthropology of health, illness, and treatment*. He is presently writing a book with the working title *Fading images: A Sepik song poetry*.



SUMMARY

THE POETICS OF THE CROCODILE

136

The Ambonwari from Papua New Guinea had a rich repertoire of songs and nearly all were connected with dancing. Together, they represent the entire life cycle of the individual as well as the whole village. Many of them were directly connected with the initiation of young boys. At the time when the villagers were still considering the option of performing initiation rites, it was undesirable to publish their songs. In the new millennium and under the influence of a charismatic Catholic movement, however, they abandoned the men's house and broke off the relations with their spirits. Nowadays such an embargo no longer exists. The first song they sang during the dance before the novices were locked up in the men's house, was the *song of a crocodile*. The purpose of this article is to show how visual and verbal aspect are interwoven, and to present different transpositions of images and meanings, which derive from the dance, from the objects that are part of the initiation rite, and from the rich figurative language. These transpositions move at different levels until they touch the ontological and existential dimensions of birth and death. This is true of both the personal and cosmological levels. The second section of the article presents the village's Catholic charismatic movement, which finally rejected and abandoned the ritual. This section emphasises that historical, social, religious, or political interpretations may be useful in everyday discourse, but that by themselves they are defective. To understand the essence of such social and cultural changes requires insight into the occurrences at the phenomenological and existential level, which are simultaneously occurrences at the level of the village's cosmology.