

STEEN BERGENDORFF

## SJÆLEN KAN OGSÅ SE(S)

Om verdensoplevelse hos mekeo, Papua Ny Guinea.

Det sete afhænger ikke kun af øjnene der ser, men også af sociale normer for, hvad der kan ses, og hvordan det sete skal forstås. Observationen er afhængig af kalibreringen af den observerende, for at bruge en lettere omskrivning af Bohrs kendte dictum, og derfor er der forskel på de handlingsstrategier, det sete udløser.

Et sådant forhold blev jeg konfronteret med under mit feltarbejde hos den etniske gruppe Mekeo i Papua Ny Guinea. Vi var i en nabolandsby for at overvære indsættelsen af en ny krigshøvding, men festen druknede i et tropisk uvejr, der fik det meste af landsbyen til at stå under vand. Da regnen hen under aftenen stilnede af, besluttede 'min familie' at tage hjem, da festen alligevel ikke ville blive genoptaget den dag. Mindst tyve unge mennesker kravlede op på det åbne lad, medens chaufføren, hans fader og jeg satte os i førerhuset, hvorefter vi kørte.

Inden længe tog uvejret fat igen. Regnen piskede ned, og lynene stod lodret i jorden omkring os. De unge på ladet begyndte at synge, mens chaufføren satte farten op, og slukkede lyset på vognen - og nu blev jeg urolig. Faderen sad mut, og kikkede tomt ud af vinduet, medens sønnen arbejdede med rattet for at undgå de store huller, som landevejen var så rig på, og som vi nu ikke længere kunne se.

Min opfordring til at tænde lyset igen, blev mødt med en bemærkning om, at så kunne lynene finde os, medens vi bumpede videre i mørket. Vi var bestemt ikke enige om, hvorfra den største fare lurede. Senere forklarede chaufføren, at lyn er brændende sten, der farer mod jorden, og som er i stand til at kløve store palmer. Det havde han selv set. At man normalt ikke kan finde stenene efter nedslaget, skyldes, at de gemmer sig i junglen, så troldmændene ikke skal kunne gøre brug af deres stærke kraft. Det underforstås her, at det måske var lykkedes en troldmand at finde en lyn-sten, som han så kunne bruge til at styre lynene mod vores vogn. Og selvom man ikke umiddelbart kan pege på en grund til, at troldmanden skulle ønske at skade en, så kan man aldrig vide..., fordi misundelse er et udbredt fænomen, der kan få folk til at købe troldmandens tjenester.

Oplevelsen og fortolkningen af denne syntes også her i eksemplet at være uadskillige, men på en for mig uventet måde. Bag den unge chaufførs handlinger lå en lang række antagelser om verdens magiske konstitution og bagvedliggende motiverede årsags-sammenhænge. Mens min frygt for at køre i mørket, skyldtes min forståelse af den

naturlige verden som bestående af en netop ikke spirituel masse, og hvor det observerede for mit syn er fænomener i sig selv, som har direkte konsekvenser, hvoraf blandt andet følger, at lyn er elektriske udladninger, at bilen er isoleret, og at hullerne i vejen derfor udgør det farlige moment ved at køre i mørke. Der består her en klar opdeling mellem den fysiske verden og mig som person, mellem subjekt og objekt. Denne opdeling syntes mindre markant, eller anderledes konstrueret, hos den unge chauffør. Man kunne også karakterisere forskellen som forskellen mellem den personlige oplevelse af henholdsvis afgrænsethed og uafgrænsethed mod omverdenen: adskillelse kontra sammenhæng. Denne forskel kan så beskrives ved at blive henført til den måde, identitet er konstitueret på, hos 'os' og hos 'dem'. 'Vores' er baseret på enheder, hvor identiteten er individet iboende som summen af hændelser igennem et unikt liv, mens 'deres' er overskridende, hvor identiteten er et produkt af eksterne relationer, sammenvævet af gruppen (se også Ekholm Friedman 1991:7).

Maurice Leenhardt (1979 [1947]) beskriver den melanesiske opfattelse af kroppen som begrænset til to dimensioner, uden dybde, og han mener, personen derfor oplever kroppen som understøtter af, og ikke kilde til, identitet – sådan at 'de' kun kender sig selv gennem de relationer, de opretholder til andre (Crapanzano 1979:xxiii).

Denne form for personkonstruktion, som Leenhardt beskriver, og ovenstående eksempel synes at bekræfte, er nært beslægtet med en oplevelse af selvet, som Laing (1979) hos os ville karakterisere som „skizoid“. Hos mekeo er der selvsagt ikke tale om en generel sygdomstilstand. Tværtimod betragter man nemlig der „vores“ konstituering af selvet, altså selvet som en afgrænset enhed, som unormal. Her er de „hvide“ anderledes: man siger, de „hvide“ har et andet blod, og at trolddom derfor ikke virker på dem. De er med andre ord ukontrollable, eller i hvert fald uden for social kontrol, og derfor (socialt) syge. Men det, Laing peger på her, er en tilstand, hvori individet oplever sin egen krop som værende et objekt i andres verden (1979:93). Samtidig kan hans arbejde ses, som kvalificerende for *arten* af ovenstående hændelse. Som han skriver: når selvet ikke er forankret i kroppen, bliver det „fantastiseret“ og forflygtiget til et foranderligt fantom i individets egen forestillingsverden (1979:123). Et sådant selv bliver mere og mere fanget af den magiske verden, og objekterne i fantasiens- og forestillingernes verden adlyder magiske love (1979:122).

En beskrivelse, der kunne synes at passe på eksemplet med lyset på lastbilen, som så ikke kun er en social rationalisering af den fysiske verdens sammensætning, men også en speciel måde at opleve sig selv i verden på, som igen udmøntes i nogle specifikke handlemåder, f.eks. at slukke lyset på vognen.

Der er med andre ord en sammenhæng mellem den måde, verden tager sig ud på, og måden, hvorpå individet oplever sig selv. Den måde, man oplever sig selv på, er på sin side en del af den samlede sociale konstruktion – et resultat af en specifik socialisering i en given social kontekst.

Her vil jeg ikke beskæftige mig med, hvorledes socialiseringen finder sted, men med, hvordan der er overensstemmelse i det sociale univers mellem den institutionelle orden og personstrukturen – der igen er afgørende for, hvordan personen oplever sig selv i verden. Det jeg vil vise er, at der er et underliggende princip, der både finder udtryk i den institutionelle orden såvel som i individets konstituering. Et princip, der er styrende for, hvad landsbyboeren 'ser med egne øjne' i fænomenernes verden.

## Den institutionelle orden – Høvdingedømmet

Mekeosamfundet er et af de få høvdingedømmer i Melanesien. Mekeo bor i 12 landsbyer omkring den store Angabangaflod i „Central Province“ i staten Papua Ny Guinea.

Uden at gå for meget i detaljer, kan høvdingedømmet ses som strukturelt funderet på de to vigtigste udvekslingssystemer i området. Det vil sige ud fra en bestemt organisation af den sociale praksis - organiseret og kanaliseret i den forstand, at praksis har nogle ydre rammer, der begrænser mulighedernes antal, men som på den anden side ikke definerer de aktuelle valg og deres meningsfuldhed for de handlende.

Historisk har området altid været afskåret fra kysten, hvorfra alle de socialt vigtige værdier eller prestigevarer blev udvekslet for fødevarer med roro-folket, som bor her. Arten af handlen gjorde det umuligt direkte at kontrollere værdierne vej ind i området. Det gav en situation med rigelige mængder fødevarer, men en relativ knaphed på værdier i forhold til det regionale handelsnet. Heri finder vi det strukturelle grundlag for høvdingedømmet, nemlig i forholdet mellem produktion og udveksling. Det vil sige som en funktion af landbesiddelse og alliancer mellem landbesiddende klaner. Her blev landbesiddelsen – kort fortalt – et spørgsmål om erobring og konsolidering af naturområder, mens alliancepolitikens vigtigste form var ægteskabsindgåelser mellem klaner. Dette gav totalt et system af landbesiddende og lokale patrilinear forbundet med udsprede regionale matrilinear, gennem hvilke værdierne vandrer som udvekslinger i forbindelse med ægteskab: brudepris, dødepris, arbejdsydelser, etc.

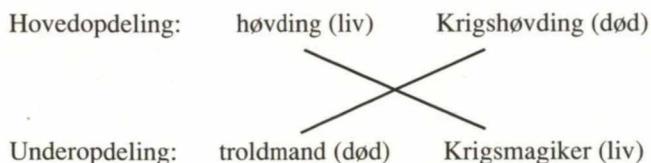
På grund af prestigevarernes retningsbestemte entré (fra kyst mod indland) i området og deres begrænsede antal kunne ægteskab mellem grupper, der allerede havde indgået forbindelse ses som forsøg på monopolisering af værdierne, og således af deres generelle cirkulation. Hvis ægteskab blev gentaget med den samme gruppe, ville det placere de to grupper i en fast position med hensyn til at give og modtage værdier, og det ville betyde en ensretning af værdierne vandring, og derved en (mulighed for en) hierarkisering, baseret på monopolisering af værdierne ud fra en gunstig position i forhold til deres oprindelsepunkt. Dette sker imidlertid ikke, fordi der findes strukturelle spærringer mod, at alliancerne gentages i flere generationer: alliancereglene foreskriver, at de to aktuelle klaner, hvorimellem ægteskabet indgås, udveksler sådan, at der betales brudepris fra gommens slægtslinie til brudens slægtslinie, altså mellem de to patrilinear, og samtidig mellem de klaner, der udvekslede i den forudgående generationen, sådan at gommens moders klan betaler til brudens moders klan, altså en udveksling mellem de to matrilinear. Et sådant „semikomplekst“ system hindrer faktisk, at ægteskab mellem de samme grupper gentages i mindst tre generationer, og det involverer umiddelbart otte klaner, som nødvendigvis skal være forskellige, i de strategiske overvejelser i valget af en ægtefælle, og fører derved til en omfangsrig cirkulation af værdier.

Stærkt komprimeret kan man sige, at der således i den umiddelbare udveksling er et grundelement bestående af fire klaner i ethvert ægteskab, altså i alliancer mellem klaner. Dette forhold fletter sig så ind i hovedopdelingen af det politiske forhold til produktion (erobring og konsolidering af land), hvilket giver en minimumssituation bestående af en dobbelt moietystruktur. Den „ikke-ægteskabsrealiserede“ moietyopdeling skriver sig fra de to aspekter af jordbesiddelsen: erobring og konsolidering – eller krig og fred – mens underopdelingen stammer fra den firdelte ægteskabsudveksling.

Hver landsby består derfor typisk af et antal klaner, der hver især er opdelt i to halvdele, som lever over for hinanden på hver sin side af en bred midtervej, der går på langs af landsbyen. I den ene halvdel bor høvdingen og troldmanden, i den anden bor krigshøvdingen og krigsmagikeren, som hver især er overhoved for hver sin klansektion.

Der tegner sig således en hovedopdeling af det sociale univers – som en helhed af de modstillede tilstande af krig og fred – i de to høvdinge, der også kan ses som en metaforisk afbildning af de tilværelsesafgørende størrelser: liv og død. Denne dualitet er igen opdelt, hvilket kommer til udtryk i de to troldmænd, der hver især repræsenterer den modsatte kategoris egenskaber i sin egen halvdel. Det skal forstås på den måde, at troldmanden er høvdingens udøvende kraft. Han er herre over døden i fredstid. Medens krigsmagikeren er livets herre i krig. Han sørger for egne troppers usårlighed, men deltager i øvrigt ikke aktivt i kampen, der ledes af krigshøvdingen selv.

Høvdingedømmets fulde struktur består derfor af to sammenkædede sæt af oppositioner, en hovedopdeling: høvding – krigshøvding, der atter er opdelt i oppositionen høvding – troldmand og krigshøvding – krigsmagiker. De to magikere står begge for det magiske, men har forskellige roller – den ene slår ihjel, mens den anden sikrer livet.<sup>1</sup>



De to hovedgrupperinger er ikke distinkte kategorier, men overlappende. Der er ikke kun liv i fredstid og død i krigstid. Fællesmængden udtrykkes i de to troldmænds egenskaber, der – om man så må sige – er ens, men dog forskellige.

## Social organisering af praksis

En hel række sociale praksisser er baseret på samme underlæggende struktur. Troldmændene kan på grund af deres specielle viden og deres meget krævende forberedelser, der består i at leve så anti-socialt som muligt, det vil sige, at leve som døde – isolerede, næsten uden mad og drikke, uden sex, osv. – krydse så langt over mod de dødes tilstand, at det bliver muligt for dem at styre deres egne sjæle, og kommunikere direkte med forfædrene. De er, så at sige, 'reduceret' til sjælen i denne tilstand. De kan så sende deres egne eller deres forfædres sjæle ud for at udføre styrede gerninger – at gøre folk syge eller at slå dem ihjel. Det gør de ved at slå ofrets sjæl med en bestemt stav, eller ved at styre en slanges sjæl, så den bider offeret.

Når folk falder om i haverne eller andre steder, og bagefter bliver syge, beretter de som oftest om mødet med troldmænd, der har overfaldet dem, og som tit har efterladt dem med en besked om årsagen. Oftest kan man, som udefra kommende iagttager, ikke være sikker på historierens status – dvs. om der er tale om et fysisk overfald eller et sjæleligt overfald: de har samme status for de involverede. Ofret er sikker på sit syn, og

på dets resultat. Begge syn fører under alle omstændigheder samme strategi med sig for den ramte. Helbredelse kan kun afstedkommes med hjælp fra en troldmand. Han kan bede den af forfædrene, der har påført offeret sygdommen, trække sig tilbage.

Døden er derfor heller ikke kun en individuel hændelse i mekeosamfundet. Den er ikke kun afslutningen på ét unikt menneskes liv, men et brud i et større netværk af forpligtelser og ydelser, som opretholdes gennem individets relationer i samfundet. Derfor har vi også at gøre med en kompliceret situation efter et dødsfald. Det drejer sig ikke blot om at få placeret ansvaret - døden anses altid for at være forvoldt af misundelige folk - men også om at 'betale' de implicerede klaner det, der nu tilkommer dem, idet det enkelte individ jo er et knudepunkt for sociale forbindelser mellem disse. Selve praksis omkring behandlingen af den overlevende ægtefælle indskriver sig på en særdeles strukturafdækkende måde i høvdingedømmets overordnede form, således at de to mest markante stadier i ægteskabet, dets indgåelse og dets afslutning ved den ene ægtefælles dødsfald, tydeliggøres ud fra den generelle semantik (liv og død), som høvdingedømmet formuleredes i.

Efter ægteskabsindgåelsen spærres bruden inde i svigerfamiliens hus, hvor hun tilbringer op til seks måneder. I den tid fodres hun konstant med kogt mad, hun vaskes flere gange dagligt i varmt vand, hun depileres, og hun pyntes hver aften og vises offentligt frem på familiens veranda. Seks måneder senere er hun lys og fed, og kan derfor ses som prototypen på liv, en slags nyfødt spædbarn. Normen foreskriver, at mand og kone derefter vil leve sammen i et livslangt fællesskab. Ved en ægtefælles død spærres den overlevende inde og behandles på den omvendte måde af den nye brud. Under indespærringen behandles vedkommende som en levende død. Den overlevende må leve 'så tæt på' at være død som muligt. Han eller hun får meget lidt at spise, kun en brændt banan om dagen. De bliver hverken vasket eller klippet, og må kun forlade huset om natten - hvor de til gengæld menes at strejfe rundt for at få hævn for deres triste skæbne. Selv efter indespærringens ophør viser de sig sjældent offentligt, men kan dog senere gifte sig igen. Ethvert dødsfald følges af en 'betaling' til afdødes moders klan, og 'frigivelsen' fra indespærringen sker først efter en mindre betaling til afdødes brødre og søstre.

Vi har her to yderpunkter i ægteskabsforløbet, hvor praksis udformes analogt med den samme underliggende struktur, som høvdingedømmet er organiseret efter: liv (indgåelse) og død (afslutning). Fællesmængden er selve ægteskabet, bestående af to ens, nemlig mennesker, men dog forskellige, mand og kvinde.

## Individets konstitution

Uden at forsøge at gå psykologerne for meget i bedene vil jeg her lidt firkantet sige, at praksis ikke kun er grundlaget for den institutionelle orden, men også for hvordan individet konstitueres. De to forhold, institution og personkonstruktion, er to sider af samme sag, praksis, således at det, der institutionaliseres udadtil, gentages indadtil.

Som Rowlands (1987:2) skriver, kan *selv*-identitet kun blive konstitueret gennem en *a priori* eksistens af en følelse af afgrænsethed, som hos 'os' gentages i opfattelsen af

samfund som afgrænsede enheder, hvor institutionerne også tilskrives samme egenskaber som individet har, i form af selvstændighed, frihed, etc.

Enkelt fremstillet er den modsvarende oplevelse af identitet i mekeosamfundet konstitueret ud fra en følelse af overskriden af kroppens begrænsning – en overskridelse, som er institutionaliseret ud fra de samme egenskaber og værditilskrivninger, som vi fandt i den institutionelle opbygning af høvdingedømmet, og som også udtrykkes i myter. Den vigtige hovedopdeling er igen den altoverordnede sondring mellem liv og død.

Når man i landsbyen ikke betragter døden som „naturlig“, begrundes man det med, at den ikke eksisterede i den mytiske fortid. Her blev den indstiftet af guden A'aisa som en forlængelse af søvnen, med den forskel at man ikke vågner fra døden. Men søvn og død har samme væsen, de er sjælens, *laulau*'ens,<sup>2</sup> domæne. En faktisk sjæl, der lever i en anden verden end den kropslige – en rationalisering, der kan opfattes som et udtryk for oplevelsen af, at kroppen er objekt i de andres verden, og derfor kun er 'stativ' for personligheden og ikke dens kilde.

Sjælens verden siges at have stor indflydelse på kroppens verden. Det er forfædrenes verden som strækker sig helt tilbage til dem, der levede, da der ikke var nogen adskillelse – da alting kun havde én manifestation. Derfor er sjælens verden med dens overskridende, eller sammensmeltede, karakter, den verden, i hvilken kraften, *isapu*, har sin oprindelse. At have viden om forholdene her – en viden, der gives videre fra fader til søn, er det samme som at besidde stor magt. Det er at kunne styre hele virkeligheden.

Jeg vil her bruge myten<sup>3</sup> om, hvordan døden blev indstiftet, til at illustrere landsbyboernes opfattelse af sammenhængen mellem søvn og død, uden dog at begive mig ud i en egentlig analyse af myten.

### *A'aisa giver folket døden*

For lang tid siden sammenkaldte A'aisa folket for foden af bjerget O'opo, og spurgte dem, om de vidste, hvad døden var. Det var der ingen, der vidste, så A'aisa ville vise dem, hvad det betød at være død. Til dette skulle han bruge en frivillig, men siden folket ikke vidste, hvad det betød at være død, afslog de alle. Efter noget tid var der dog én, der meldte sig for at vise guden tillid, og A'aisa fortalte manden, at døden er som at sove.

På A'aisas opfordring lagde han sig ned og sov. Efter et stykke tid vækkede A'aisa ham igen, og de sad sammen, hvorefter A'aisa bad ham om at sove igen. Da han lukkede øjnene, var han død.

Derefter bad guden folket om at indhulle liget i sagoblade, bære det op til toppen af bjerget, og derefter gå ned for foden igen. A'aisa fortalte dem så, at de skulle gribe det, han kastede ned til dem, hvorefter han kastede det indhyllede lig ud fra toppen af bjerget. Men liget voksede og voksede, og folket blev bange og trådte tilbage. Så det ramte jorden og hoppede op i luften igen, og først da greb folket det. Hvis de havde grebet liget første gang, ville de have fået evigt liv, men fordi de blev bange og trådte tilbage, ville de for fremtiden dø for evigt, når de døde. Deres kroppe ville fra nu af blive begravet, men deres sjæl ville leve videre – i en anden verden. At de greb liget anden gang, er grunden til, at neglene vokser, også efter døden er indtrådt.

Liget kan stadig ses for foden af bjerget. Det har form af en stor sten. Den første dødes direkte efterkommere er nu én af høvdingene i landsbyen. Som sådan døde han og levede videre.

Hvad vi ser er, kort fortalt, en slags omvendt indstiftelse af livet, som kommer til verden i en negation, ved at blive givet døden. Hvis man havde grebet døden, ville man have været herre over den, og der ville ikke have været forskel mellem de døde og de levendes verden. Men siden de ikke greb den, er døden det, der skiller: den afstand, der måtte tilbagelægges i kastet fra tinden af bjerget, som bliver til de dødes rige, ned til foden af bjerget, som bliver de levendes rige. Man kan på en abstrakt måde sige, at det, at man ikke griber døden, livets negation, indstifter døden som en positiv størrelse – et rige for sig. Havde man grebet døden, var den blevet opløst, så ville adskillelsen være undgået, og verden ville have været sammenfaldende. Kun liv og søvn ville have været til.

Da døden således bliver indstiftet som en positiv størrelse, et eksisterende forhold, står vi tilbage med tre elementer: død/søvn/liv, hvor søvnen tilhører begge de omkransende sfærer, men samtidig er søvnen forskellig fra begge. Som guden A'aisa siger, den er ligesom døden, men den er ikke døden.

At de to domæner ikke opfattes som distinkte størrelser, kan belyses af en anden myte, hvori en mand henter sin afdøde kone i de dødes rige. I denne historie afbildes overgangen mellem liv og død som et landskab, der skal krydses, ikke som en grænse, der pludseligt er overskredet.

### *Kulevo henter sin kone i de dødes rige*

Kulevos kone er død og har ladt ham alene tilbage med børnene. En dag Kulevo er ude at fiske med sin broder, møder de A'aisa, som Kulevo fortæller om sit problem (at være alene med børnene).

A'aisa hjælper dem med at fange fisk, og beder dem derefter vende ryggen til, mens han forlader dem, men Kulevo beslutter sig for at følge med. A'aisa fortæller så Kulevo, at der hverken er noget sted eller nogen by dér, hvor han er på vej til. Men Kulevo insisterer, og får så lov at følge med.

Hver nat forvandler A'aisa sig til et dyr og truer Kulevo for at prøve ham, men Kulevo er stærk og lader sig ikke skræmme. Efter flere dages rejse kommer de til en flod, hvor de slår sig ned. En efter en kommer der forskellige grupper for at hente vand, og til sidst genkender Kulevo sin kone i en af grupperne. A'aisa finder derefter ud af, hvor konen sover, og om natten begiver de sig ind til hende.

Kulevo kravler hen til konen og trækker langfingeren af hendes hånd<sup>4</sup> og løber ud af landsbyen med konen, der er vågnet af smerten, efter sig. De løber, til de kommer til en have, hvorfra de samler en række forskellige planteskud, inden de begiver sig hjem til Kulevos landsby og planter skuddene.

Men en dag medens parret arbejder i deres nye have, og Kulevos kone er kravlet op på en stige, beder hun ham række sig nogle blade til at komme rundt om bananbundterne. Da Kulevo giver hende bladene, ser han op og opdager, at han kan se hele vejen igennem

hende - gennem hendes vagina og ud af munden, hele vejen op til himlen.

Konen sprang ned og råbte, at nu måtte hun tage tilbage til åndernes verden og aldrig komme tilbage, og så begav hun sig af sted. På vejen tilbage mødte hun alle de andre folk fra åndernes verden, som kom, syngende af glæde, fordi de nu kunne vende tilbage til deres jordiske landsbyer og familier. Men hun fortalte dem om sit problem (at hun var hul), og de vendte alle om og gik bedrøvede tilbage til åndernes sted.

Ud over at døden fremstår som en spatial størrelse i myten, så fortæller den også om et sammenfaldende område mellem de levende og de dødes verden. I dødsriget sover man også, det vil sige, at de afdødes sjæle også vandrer omkring, så man derfor også kan møde dem. Man kan også bevare den fysiske kontakt, i myten ved afrivningen af en finger, og på den måde overskride rummet og knytte kontakt til de døde. Men når det drejer sig om at 'leve' med de døde, er der tale om en flygtig kontakt uden permanens. Konen er hul. Sjælen forbliver i de dødes verden.

Myten fortæller således om liv og død, som adskilte sfærer, men med en fællesmængde, indenfor hvilken der er en glidende overgang mellem den kropslige fremtoning og den sjælelige side af personen, og de verdener, de repræsenterer. På den ene side er de levende, på den anden side er de døde, imellem er (og mødes) deres sjæle. Og derfor er det, at sjælen ser og kan ses. At de afdøde trænger 'over' i den kropslige verden, betinges af, at grænsen mellem de to verdener er flydende.

For individerne betyder det, at de lever i en dobbeltverden, hvor fællesmængden af de to sider er sjælen. Hvad man ser afhænger af øjnene, der ser - det 'vågne' eller det 'sovende' øje. Men man må tage vare på begge dele i sine daglige gøremål, fordi det nu engang er sådan, verden er konstrueret. Det er også den måde, hvorpå den sociale verden er konstrueret - som vi så i indledningen, er høvdingedømmet opbygget på samme klassifikationsprincip.

Disse forhold kan lede til den foreløbige konklusion, at det, vi ser, er afhængigt af vores klassificering af verden, og at personen som 'måleinstrument' er afgørende for, hvad der (kan) observeres.

Den opfattelse af virkeligheden og konstitueringen af personen, som vi finder i mekeosamfundet, giver sig udslag i nogle, for os bagvendte, handlemåder i landsbyboernes daglige omgang med hinanden - ud over det at slukke lyset på lastbilen i tordenvejr.

Et eksempel kan være den måde, et volleyballhold forbereder sig til en vigtig kamp på. I de sidste dage op til kampen flytter de unge mennesker sammen på en platform, hvor de sover så lidt som muligt, samtidig med at de har lys under platformen om natten, og for øvrigt skiftes til at holde vagt. Alt sammen med det formål at beskytte deres sjæle ved at forsøge at forhindre dem i at vandre rundt (altså ved at sove) med fare for at blive påvirket af magi fra modstandernes side. Samtidig spiser de meget lidt for at blive kraftfulde, ligesom troldmændene bliver det, når de faster. Hvis en spiller alligevel åbenlyst har en dårlig dag, er det udelukkende fordi, hans sjæl ikke er med i spillet. Den kan være blevet påvirket til at spille med lukkede øjne, og så kan spilleren selvfølgelig ikke ramme bolden!



## Det sete - afhænger af personen, der ser

I det forudgående har jeg kort og skematisk forsøgt at vise, hvordan praksis institutionaliserer og giver egenskaber til personopfattelsen, i det følgende vil jeg give tre eksempler på, hvordan dette kompleks former de ting, folk kan se i deres hverdag.

### 1. Historie – Efis død

Efi døde under yderst ulykkelige omstændigheder, efter hun var blevet gift cirka ni måneder før – som man nu bliver gift, nemlig ved at de to tilkommende løber bort sammen. Det hele var planlagt i yderste hemmelighed, uden forældrenes samtykke, og altid til stor fortrydelse for pigens forældre, som nødigt slipper pigens arbejdskraft i husholdet. I dette tilfælde var det heller ikke til mandens forældres udelte glæde, idet det nye pars mødre kom fra samme klan, hvorfor denne klan skulle betale brudepris til sig selv! Men de accepterede modstræbende forholdet som et *fait accompli*.

Efi var planmæssigt blevet gravid, men havde det skidt i svangerskabets sidste måneder. Hun var til flere undersøgelser på hospitalet i hovedstaden Port Moresby, som ligger tre timers kørsel fra landsbyen. Men da hun hverken talte pidgin, motu eller engelsk – de tre *lingua franca* i Papua Ny Guinea – og da manden samtidigt var forment adgang til fødegangen, forstod hun ikke meget af, hvad der foregik, og valgte derfor at blive i landsbyen helt frem til fødslen. En nat måtte hun køres den lange vej til hospitalet, hvor ingen rigtig ved, hvad der skete.

Efi døde officielt af operationschock efter at have født tvillinger, hvoraf kun den ene overlevede. De to døde, moder og barn, blev så hurtigt som muligt bragt til landsbyen, hvor den traditionelle sørgeceremoni påbegyndtes. Manden blev bragt til Efis klan, hvor han blev spærret inde på en lille platform i svinestien, medens Efi og det døde barn blev stedt til hvile på den lokale kirkegård.

Men Efi fandt ingen ro på kirkegården. På trods af natlig overvågning af graven fra de yngre mandlige klanmedlemmer, følte hun sig truet i sin grav, og samtidig var hun vred!

Om natten stillede svigerfamilien mad frem til hende på hendes værelse, og man hørte hende på vej til og fra rummet adskillige gange, talende med sig selv, men ingen kunne rigtigt høre, hvad hun sagde. Derefter begyndte hun at opsøge folk, medens de sov. Nogle så hende i drømme bære på sin nettaske og det afdøde barn. Hun forlangte at få sit andet barn, så hun kunne tage det med sig. En nat kom hun til en kvinde, stadig bærende på sit barn, og krævede mad, som kvinden måtte stå op og tilberede. Den ældre kvinde kunne høre tallerkenerne klirre, medens Efi spiste. På et senere tidspunkt kastede hun sig over en mand i nærmest kropslig form. Hun fortalte, at hun ikke kunne komme ind (i himlen), fordi hun og hendes mand ikke var blevet kirkeligt viet.

En af hendes tanter forsøgte at løse problemet ved at tage til præsten og bede for Efi, og senere lavede man en mindre indsamling til præsten, for at Efi kunne blive lukket ind i himlen.

Men Efi følte sig også truet! Mens en af klanens kvinder fejede omkring graven, dukkede der fodspor op i gruset dér, hvor hun allerede havde fejjet. Efis fodspor. Det viste sig, at Efi havde sat fodsporene for at få familien til at konsultere en specialist i nabobyen, som hun havde henvendt sig til, fordi hun ikke havde kunne finde nogen i sin egen by, der sov. Det

skal her indskydes, at specialister ikke oplever noget, alle andre ikke oplever, de er bare mere modtagelige for, det vil sige, har en bedre kontakt til de dødes verden.

Efis problem var, at hun to gange havde set to mænd komme og kigge ned i hendes grav. Stående ved hendes hoved havde de bedt hende om ikke at råдне og lugte, fordi de havde til hensigt at grave hende op og bruge hende til magi.

Efis mand fik derfor installeret en lampe drevet af et bilbatteri, som kunne belyse graven hele natten og holde de ubudne gæster væk. Efter endnu en indsamling lykkedes det endelig at få Efi sendt væk og lukket ind.

Dette er, hvad landsbyboerne så, og hvad de gjorde på grund af det, de så. For en mekeo er det, man ser i søvne, lige så vigtigt og virkeligt som det, der opleves i vågen tilstand. Begge bevidsthedsformer, synsformer, udmønter sig i en række handlingsstrategier for at takle det, der observeres i omgivelserne. Der ligger imidlertid en ganske anden rationalisering af manifestationernes karakter bag strategierne end dem, vi er bekendte med. For landsbyboeren er drømmen 'den anden side af det synlige', som lys og mørke er dagens to aspekter. Alting har to sider!

Der er en sammenhæng mellem de forskellige dualiteter, som gensidigt underbygger hinanden, fra lys og mørke til liv og død, og som gør, at det sete i drømmene kan holdes væk med lys i den fysiske verden. Lyset fratager livets modsætninger deres eksistensberettigelse, i hvert fald deres fremtrædelsesformer. Derfor brænder der også konstant lys under husene (de står på pæle) om natten. Det holder drømmenes virkelighed væk, og dermed alt, hvad der associeres med denne sfære - især hekseri.

## 2. Historie – *Henry forfølges af sin afdøde fætter*

I 1982 døde Henrys fætter. Han blev dræbt, medens han fiskede i en flod i junglen. Man fandt ham tre dage senere, liggende ved floden. Han var indhyllet i fluer, og han havde maddiker i ansigtet og næsen. Først kunne de, der fandt ham, slet ikke genkende ham. De troede, han var en forbryder, men senere genkendte nogle af den afdødes familiemedlemmer ham på hans armbånd og en tatovering på hånden. Henry hentede politiet, som kom og hentede den døde, og kort tid senere begravede man ham på kirkegården.

Resten af historien vil jeg lade Henry fortælle selv, men først vil jeg indskyde, at historien er almindeligt kendt og accepteret i landsbyen. Henry fortæller den her ivrigt sufleret af sin svoger.

„Tre dage senere (efter fætterens død) tog jeg ud at jage med min onkel og en anden fætter. Vi skiltes, og jeg fandt et vandhul, hvor jeg mente, kassovarene og vildsvinene ville komme for at drikke. Det var nemlig i tørtiden. Jeg ryddede en plads i nærheden af hullet og lagde alle mine ting, gevær og patroner, parat, og begyndte at tygge betel, medens jeg ventede. Jeg sad og tyggede, da jeg hørte en lyd bag mig. Jeg troede, det var en kassovar, så jeg så mig tilbage, men der var ingenting dér. Et øjeblik senere hørte jeg igen lyden, men der var stadig ingenting dér, da jeg vendte mig om for at se, hvad det var.

Nu var jeg en smule bange. Hele min krop føltes, som om jeg var i koldt vand. Jeg frøs, så jeg samlede mine ting sammen og begyndte at gå. Da jeg så mig tilbage, så jeg en person med en plasticflaske i hånden. Men hans ansigt ... hans tunge hang ud af munden, helt ned til midt på brystet. Han havde ingen øjne, og ingen næse, kun huller. Jeg skreg! Så smed jeg

min jagttaske, kniv, patroner. Det eneste, jeg beholdt, var mit patronbælte og geværet. Og så løb jeg. Jeg skreg! Jeg skød. Jeg løb ca. hundrede meter, og så stoppede jeg op for at få vejret. Men han blev ved med at forfølge mig. Han talte: mmmm, mmmm, mmmm, men jeg forstod ham ikke, og jeg begyndte at løbe igen.

Jeg rystede hele vejen til landsbyen, og da jeg nåede frem, kunne jeg ikke holde op med at græde. Jeg var så bange, at jeg ikke gik på jagt det næste år. Det var virkelig min fætters sjæl, der forfulgte mig“.

Senere var der bred enighed om, at det var en fra familien, der havde dræbt Henrys fætter. Vedkommende havde først bestjålet ham og så slået ham ihjel. Det følgende år var der ingen fra landsbyen, der gik på jagt eller fiskede i nærheden af det sted, hvor han var blevet slået ihjel.

Vi har her en individuel oplevelse, der medfører en kollektiv strategi - nemlig ikke at fiske på det pågældende sted i et år. Oplevelsen, at se og blive forfulgt af sin afdøde fætter, er som sådan anerkendt som virkelig, det vil sige af 'normal' karakter. Den adskiller sig ikke fra, hvad alle andre kunne opleve i junglen.

Disse oplevelser giver et kollektivt erfaringsgrundlag, der igen danner grundlag for handlemåder og forholdsregler i den 'virkelige' verden. I forhold til den første historie, hvor det er klart, at man ser (ind) i en anden verden, når man sover - en verden, der på ingen måde betragtes som mindre virkelig, og som heller ikke er virkningsløs - er det i denne anden historie tydeligt, at det, der ses i drømmen, kan overskride søvnens verden og optræde i det, vi ville kalde den virkelige verden.

### 3. Historie – *Slangen, der hævnede sig*

Den tredje historie viser, hvordan samspillet mellem de to verdener, den synlige materielle og den skjulte immaterielle, kan have betydning for individet. Den handler om drabet på en slange.

Slanger er forbundet med megen mystik i mekeosamfundet, og der findes en hel række historier om, hvordan slangeæg forveksles med fugleæg med de frygteligste følger. Samtidig siges det, at troldmændene har fuld kontrol over slangerne, som de kan styre til at dræbe dem, de måtte ønske. Troldmændene kan endvidere få slangerne til at skifte fremtrædelsesform, således at almindelige mennesker tror, slangen er en sten eller en kæp, indtil det er for sent, og fejltagelsen har kostet dem livet. Herefter bliver slangen igen til en sten eller en kæp.

Mange af de kendte slangearter omkring landsbyen lever enten under jorden eller i vandet, altså, så at sige, i en anden verden. Ydermere skifter de ham. Eller, som landsbyboerne mener, de dør og lever videre. På den måde repræsenterer slanger det nærmeste, man fysisk kan komme en forbindelse, eller mediering, mellem de to sider af verden. Slanger, og specielt slanger, der lever i vand, betragtes da også som manifestationer af ånder. De såkaldte *fai fai*.

Historien her blev fortalt af Apau Kaiva og handler om hans fader. Den er også almindeligt kendt:

„En dag da min fader, Kaiva, var på vej på jagt, så han en vandpyton, *ukiuki*, på stien i junglen, men da den jo var på landjorden, troede han, det var en almindelig slange. Den

snød ham. Han skar omkring tolv grene af et træ, og spidsede dem, hvorefter han spidde slangen fra hoved til hale, så den sad fastnaglet til jorden. Og så fortalte han slangen, at det var Kaiva, der havde slået den ihjel. Det var dumt!

Da han kom tilbage fra jagt og kom til stedet, hvor han havde slået slangen ihjel, var slangen forsvundet, og spyddene var lagt i en bunke ved siden af stien. Spyddene lå der i lang tid, og folk kunne se dem, når de gik til haverne eller på jagt.

Slangens sjæl begyndte så at lede efter Kaiva i landsbyen. Den kom til forskellige folk i deres drømme, og spurgte efter Kaiva, men de sagde alle, at han ikke var i landsbyen, men i bjergene. Men slangen sagde til dem: „Oh, du fortæller løgne“, og den blev ved med at lede.

Min fader gemte sig for det meste i haverne, hvor vi har nogle små huse. Han sad der i skrædderstilling, men pludselig en dag medens han sad sådan, låste benene, så han ikke kunne bevæge sig. Han var blevet lam.

Folk fra landsbyen kom og bar ham tilbage til hans hus, og i længere tid efter kunne han ikke bevæge sig, indtil en mand fra en af nabolandsbyerne kom og helbredte ham“.

Denne beretning forløber som en fremadskridende historie, fordi folk har fulgt med både i vågen tilstand, men også i drømme ved slangens besøg, og Kaiva må da også gemme sig i haverne på grund af slangens eftersøgning af ham. Så når han siden bliver lam, er det 'naturligt' – ikke en efterrationalisering. Slangen fik sin hævn.

Men det må også tilføjes, at slanger og lamhed hører sammen i landsbyboernes bevidsthed. Slangen binder simpelthen sit offer, det vil sige, det er slangens ånd, der binder – usynligt. Men synet af slangen i flere landsbyboeres drømme er det, der stiller diagnosen for Kaivas senere sygdom – og helbredelse. Manden, der kom fra nabolandsbyen, 'finder' slangens ånd, og beder den om at slippe. Det er ikke alle, der har den viden, der skal til for at finde den rigtige slanges ånd. Det er en viden, der overdrages fra fader til søn, og som er blevet det lige siden de første forfædre, som levede dengang, der ikke var nogen, der døde.

## Konklusion

I Mekeosamfundet er personens overskridende oplevelse af kroppen rationaliseret sådan, at individet lever i en dobbeltverden. Både på det institutionelle plan og i personstrukturen gør det samme underliggende klassifikationsprincip sig gældende: udformninger af den overordnede tilværelsessondring, forskellen og glidningerne mellem liv og død. Der er således en principiel strukturoverensstemmelse mellem høvdingedømmets opbygning, praksis i forbindelse med ægteskabet, og den måde, individet oplever sig selv i verden på, som så igen er bestemmende for, hvad individet oplever og ser i sin verden.

Individet menes at have to eksistensformer samtidig, sådan at individets vågne tilstand tilhører én verden og dets sovende tilstand tilhører en anden. Denne opdeling føres videre i en antagelse om krop og sjæl (*laulau*), tilhørende hver sin verden. Men de to verdener er overlappende, og sjælens og de dødes verden kan konstateres ved selvsyn

– i drømme.

Sjælen lever i 'den anden verden', men har, så længe personen er i live, hjemsted i kroppen. Det vil sige, at ved konfrontationen med et andet menneske har man vedkommendes fysiske manifestation for sig, men at der herbag findes en anden side, som er usynlig for det vågne øje, og som er med til at bestemme karakteren af den person, man ser.

Selv om den anden side, altså sjælen, ikke kan ses af det vågne øje, kan man møde den i drømme. Den enkelte lever, så at sige, to offentlige liv, der gensidigt øver indflydelse på hinanden, og som samtidigt er delvis skjulte for hinanden. Den enkelte kan således ikke holde hele sin person inde i kroppen. Sjælen kan siges at udtrykke den personlige oplevelse af at være sårbar og magtesløs over for andres påvirkning. Man kan næsten altid rammes. Kun ved at leve som de døde, bliver man usårlig – som troldmændene er det, når de har forberedt sig til dåd.

Som sådan er personen sammensat af flere størrelser på en sådan måde, at vi ville betragte det som en skizoid organisering af personligheden. Den enkelte invaderes på en helt anden måde end den, vi kender, af kollektivet, således at sider af den oplevede handlingsmotivation forbliver dunkle for den vågne bevidsthed.

Drømmene er i mekeosamfundet ikke noget, der viser tilbage til den enkeltes personlighed som dybere lags manifestation af individet iboende egenskaber. Det er en anden verdens overskridelse af den enkeltes kropslige grænse.<sup>5</sup> Drømmene er det, sjælen oplever i sin omflakken, og det, den oplever, vil have betydning for personen. Sjælen er den del af personen, der vender ud mod den anden side af verden. Derfor er det, den ser, lige så vigtigt som det, øjet ser.

## NOTER

1. Denne kategorisering er blevet indgående analyseret af Mark Mosko, der i slutningen af halvfrjerdserne lavede feltarbejde hos Nord Mekeo over en længere periode. Specielt hans afhandling *Quadripartite Structures; Categories, Relations and Homologies in Bush Mekeo Culture*, beskæftiger sig med denne firedele struktur, som han ser som gennemgribende og grundlæggende i Mekeo kulturen
2. Ordet laulau, som jeg her oversætter med sjæl, betyder mere ordret drømmeselve, men også et billede uden substans, og bruges om en persons refleksion i vand eller et spejl, samt om ens skygge og om fotografier. Michele Stephen (1989), der også har lavet feltarbejde hos Mekeo, mener, at det vestlige begreb sjæl næppe er dækkende, ja måske snarere vildledende. Hun beskriver laulau'en som et usynligt væsen, der har betydning for ens fysiske og emotionelle velvære. Dens ønsker kan til tider være i modstrid med ens bevidste fortsæt, og dette afsløres i drømme. Men samtidig er den, ihvertfald delvist, modtagelig for ens bevidste kontrol.
3. Der er ikke egentlig forskel på disse myter, og de hændelser, der er gengivet om Efi, Henry og Kaiva. De mytiske historier er også beretninger om det virkelige liv for landsbyboerne, de udspiller sig imidlertid i fortiden, og samtidig tilhører de landsbyens fælles erfaringsgrundlag. De fortælles, og kan ses som en del af den meningstilskrivning til livet i almindelighed der foregår.
4. Dele af afdøde, hår, negle, fingre og hoveder bruges af troldmændene til magi. De skal helst tilegnes lige inde personen dør, når de døende er så langt ovre i den anden verden som muligt, altså lige inden sidste suk. Hvis man er hurtig, kan man så lige nå at spørge den døende, om man må få det ønskede objekt. Man vil så have et potent instrument for magi, en genstand, der så at sige, er midt imellem de to verdener, og derfor gør kommunikationen lettere.

5. Det er meget muligt, at socialiseringen af samfundets medlemmer som en nærmest fuldstændig offentlig affære, efterfulgt af et liv ligeledes i fuldstændig offentlighed, skaber en åben personlighed, med en følelse af grænseløshed hos den enkelte. En sådan tilstand kan så rationaliseres som verdens dobbeltsidighed, der på det personlige plan kategoriseres som krop og sjæl.

## LITTERATUR

- Friedman, Kajsja Ekholm  
1991 *Catastrophe and Creation. The Transformation of an African Culture*. Harwood Academic Publishers. Chur.
- Crapanzano, V.  
1979 „Preface” I: Maurice Leenhardt: *Do Kamo. Person and Myth in the Melanesian World*. The University of Chicago Press, London, pp. vii-xxxii.
- Laing, R. D.  
1979 *Det spaltede selv. Et eksistentiaistisk studie af tilregnelighed og galskab*. Jørgen Paludans Forlag. Viborg.
- Leenhardt, Maurice  
1979 *Do Kamo. Person and Myth in the Melanesian World*. The University of Chicago Press. London.
- Mosko, Mark  
1985 *Quadripartite Structures: Categories, Relations and Homologies in Bush Mekeo Culture*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Rowlands, Michael  
1987 *Centre and periphery: A Review of Concept*. I: Rowlands, Michael, Mogens Larsen and Kristian Kristiansen (eds.): *Centre and Periphery in the Ancient World*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Stephen, Michele  
1989 *Dreaming and the Hidden Self: Mekeo Definitions of Consciousness*. I: Herdt, Gilbert & Michele Stephen (eds.): *The Religious Imagination in New Guinea*. Rutgers University Press. London.